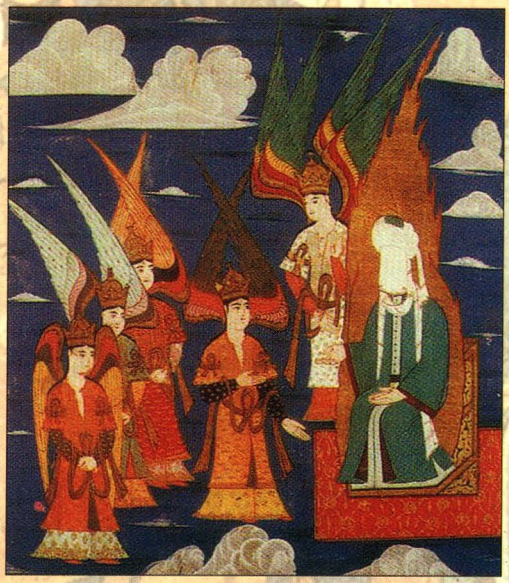
فتحي بن سلامة

ليلة الفلق



منشورات الجمل

فتحي بن سلامة: **ليلة الفلق**

فتحي بن سلامة

ليلة الفلق

محمّد والبيان الإسلاميّ

ترجمة: البشير بن سلامة

منشورات الجمل

ولد **فتحي بن سلامة** بتونس عام ١٩٥١. باحث في مجال التحليل النفسي، يقيم بباريس طبيباً نفسياً ومدرّساً بكليّة باريس السابعة. يدير مجلة *Intersignes* التي أسسها عام ١٩٩٠. له العديد من الأبحاث المنشورة باللغة الفرنسية. منها: *Une fiction troublante*، ١٩٩٤ (صدرت ترجمته العربية عن دار الجنوب للنشر، تونس: **تخييل الأصول**، ترجمة: شكري المبخوت، ١٩٩٥)؛ *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*، ٢٠٠٢.

ولد **البشير بن سلامة** بباردو (ضاحية من ضواحي تونس العاصمة) سنة ١٩٣١. زاول تعلّمه الابتدائيّ والثّانويّ بالمدرسة الصّادقيّة ومنها تحصّل على شهادة ختم الدّروس الثّانويّة سنة ١٩٥٣. كما تحصّل على الباكالوريا الفرنسيّة والتحق سنة ١٩٥٥ بمعهد الدّراسات العليا بتونس ودخل بمناظرة إلى دار المعلّمين العليا سنة ١٩٥٦ وتخرّج منها محرزا على ديبلوم اللّغة والآداب العربيّة سنة ١٩٥٩. باشر التّدريس سنوات قبل أن يتفرّغ للنّشاط الثّقافيّ والسّياسيّ إلى أن عيّن وزيرا للثّقافة (جانفي ١٩٨١) وأشرف على حظوظ وزارة الثّقافة إلى ماي ١٩٨٦. وللبشير بن سلامة نشاط مكثّف في المجال الثّقافيّ فقد ساهم في وضع العديد من المؤلّفات ترجمة وتأليفاً، تأخذ فيه القصّة والرّواية مكانة متميّزة. ولقد أمكن له أخيرا أن يتمّ إصدار رباعيّته الرّوائيّة «العابرون» بعد طول تقسيط فترات كتابتها ونشرها.

فتحي بن سلامة: **ليلة الفلق**، ترجمة: البشير بن سلامة
جميع حقوق النشر والطبع باللغة العربية محفوظة لمنشورات الجمل
الطبعة الأولى، كولونيا – ألمانيا ٢٠٠٥

Fethi Benslama: La Nuite brisée
Copyright by Ramsay 1988
© *Al-Kamel Verlag 2005*
Postfach 210149 . 50527 Köln . Germany
Tel: 0221 736982 . Fax: 0221 7326763
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

« لا شيْءَ

يكون قد كان

غير المكان »

ستيفان ملاّرمي

فاتحة الكتاب

إنّ فحوى هذا الكتاب هو كشْف للمكان الذي أقام كيانَه محمّدٌ. وكتابتُه، الميّالة أساسا إلى السّؤال عن الكلام، برزتْ وثبتت في حركة ظهرت في الأوّل وكأنّها نظرةُ الغربة إلى نصّ الأصل. أمّا رهانه في هذا المجال فهو غير منفصل، والحقّ يقال، عن رحلة عبْر مشارف الواقع والخيال معا. ولكنْ ما الفائدة لو أفضى بنا - انطلاقا من هذا السّعي بين بلد وبلد، وبين لغة ولغة، وحضارة وأخرى - إلى خبر يحكي سفرةً عجيبة أو قصّة تريد أن تكون استعارةَ عودة، أو فكرَ منطو على غربة ملؤها الأسى.

إنّ الغربة هي جرح كلّ ذاكرة. ومحنتها هي محنة الكائن نفسه في لـجّ الكلام. وإذا كان هذا البلد حقّا هو بلدنا فإنّه لا مجال للنّظر إلى الأصل إلاّ من بَرّانـيّه. ولكنّ الاندفاع نحو البرّانـيّ، ونحو الآخر، ونحو الغريب، يأخذ طريقا غير متوقّعة، وقد تحوّلت إلى وثْب مسطور. وبينما نحن نمشي مبدئيّا نحو المكان الآخر، ونحو الـمُغاير، وإذا بنا نعود إلى المكان الأسطوريّ الكائن في «عقر دارنا». وهكذا يبقى المكان المقصود في غموضه مثل أيّة أرض جديدة، يكون ما بها من بريّة، رؤيا عريقة في القدم.

لم يكن غرضي تأليف كتاب عن محمّد، بلْهَ الحديث عن سيرته. ولم أنو مسبقا الدّخول في مشروع من هذا القبيل، وإنّما هي غاية بدأت تتراءى لي كلّما أوغلت في رسم معالمها. ولم أصدع بالأمر الواقع إلاّ في آخر المطاف عندما اتّضح لي أن الشّروع في الكتاب قد تمّ بعدُ، وأنّه لا مناص من احتضانه، وترتيب شؤوني معه.

إنّ صورة مؤسّس الإسلام ظهرت في آخر المطاف بمثابة القطب المتخفّي الذي يتّجه إليه بحثٌ هدفه الأوّل هو مسألة تتعلّق بعلم النّفس التّحليليّ. وكلّما تقدّم العمل الإنشائيّ تفكّك هذا الهدف تحت إلحاح وطأة ما تصبو إليه الكتابة من رغبة في الوصول إلى شبح هذا القطب وجهله في آن واحد.

إنّ هذا العنف المتمثّل في احتضان كتاب لم تسع إليه إرادتي يناقض المثل الأعلى للكتابة، باعتبارها حاملة للفكر، هذا الذي يلتقي في الكتابة مع هلس الكتاب وكأنّه واقع يجب على القدر تحويله إلى إدراك.

إنّ تجربة الكتاب *المهلوس* تفضي إلى تجربة لاإراديّة في الكتابة، قصد الوصول إلى نصّ غير مقروء لا يُطال، ولكنّه يظهر وكأنّه ينتظر الإنجاز منذ زمان. بينما *إنجازه يكون بمثابة أمر يستحيل أن يتمّ تحقيقه، والإعراضُ عن كتابته*. ومن يشرعُ في ذلك يُقبلْ على مطاردة لا تنتهي ولا تتوقّف، ولا يتسنّى تحليلها إلاّ عن طريق اختراع منهجيّة تتعلّق بالموضوع المشبّح.

وقد يكون في مقدور هذه المنهجيّة أن تبيّن لنا كيف يمكن وضع حدّ لكلّ هذا، وإبطال سحر هذا *الكتاب المهلوس*، والإحجام عن البقاء فريسة له، والقصد من ذلك أن نُضفيَ على هذا العمل غائيّة تجذّره في الزّمان. وعند ذلك يكون لهذه الغائيّة ذاك السّعي العجيب

الّذي يجعل من الهلوسة حقيقة ماثلة للعيان. أي الكشف عنها كصورة من صور الإدراك. إنّ طريقةً مثل هذه من شأنها أن تكون طرفا لا أكثر ولا أقلّ في حادث الوجود نفسه، عن طريق اللاموجود المتعلّق بالكتابة والّتي قد تكون عمليّة نفي لموضوع الرّغبة المطلق. فما هو هذا الموضوع إذن والحال أنّني لن أمضي بعيدا إلى الحدّ الذي يوجب عليّ إعادة كتابي هذا من جديد؟ إذ الأمر يتعلّق بنقطة العبور إزاء مسألة محمّد ، وهو عبور لم يُسعَ إليه ولكنّه يُعتبر أحدَ خطار هذا النصّ(*).

إنّ مواجهة *الكتاب المهلوس* لا تتعلّق لا بنوع مخصوص، ولا بقيمة الكتاب، إذ يظهر أنّ هذه المواجهة هي ذات علاقة حميمة بإمكانيّة جعل الكلام يصبح موضوعا للبحث وللكتابة أي موضوعا لذاته بذاته عندما تنعقد أساسا علاقة الغرابة ببؤرة الأصل. وعند ذلك لا يقتصر ما يُتراهن عليه على شكوى التّائه ولا على رحلة في رمال الذّاكرة، بل على نفاذ ضروريّ، وعلى تجربة تفضي مشقّتها إلى «خارج الهنا» وبالأخصّ على غربة داخل الغربة، في اتّجاه فتحة لا يمكن أبدا الوصول إليها، اللّهم إلاّ في غياب من أمكن له إدراكها،

(*) [لم نترجم كلمة enjeu ببرهان كما شاعت، خطأ، في المعاجم الحديثة. إذ رهان هو pari بالفرنسيّة. والغريب أن المعجم الوسيط الصّادر عن مجمع اللّغة العربية بالقاهرة لم يتبيّن الفرق بين المعنيين. بينما كل المعاجم القديمة كلسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزبادي - وهو من أصحّ المعاجم العربيّة - تفرّق بين الرّهان وبين ما يُتراهَن عليه. وما يُتراهن عليه هو بالضّبط الخطر ج خطار (وفي العامّية التونسية نقول حطّ لخطار) جج أخطار. ولهذا نجد معنيين لكلمة خطر وهو الاشراف على الهلاك، وكذلك السَّبَق الذي يُتراهن عليه. ويقال أخطر المال أي جعله خطرا بين المتراهنيْن]. [آثرنا كذلك أن نترجم عناوين الكتب الواردة في متن الكتاب وفي هوامشه. كما رأينا إثبات أسماء الكتّاب صوتيّا تسهيلا للقارئ العربي وسننقلها كما هي بالأحرف اللاتينيّة في آخر الكتاب. مع الملاحظة أنّ كلّ مايرد بين معقّفين [ ] هو إضافة من المترجم.]

وبجوارها وجب على الفكر أن يحطّ رحاله.

هل أنّ شيئا مثل الرغبة في المكان يمكن أن يوجد؟ هذا المكان خارج المكان الذي به تُكوّن الكتابةُ والبرانيُّ معا التّجربةَ التي تقرّبنا من جوهر المكان وحكمه. ذلك أنّ الغريب ليس غريبا لأنّه فاقد للبلد الّذي ينتسب إليه، ولكنّه غريب لرغبته في هذا المكان الذي يَدعم فَـأْلَه وسؤالَه.

كتب عبد الكبير الخطيبي قائلا: «إنّ هذا الغريب هو رافعة النّصّ الذي ينقلب على أصله ولا ينفكّ يسعى إلى جعله شفّافا، وإلى رسمه في بُعده التّاريخيّ الانتروبولوجي»[1]. وهكذا نجد أنفسنا أمام المسألة عندما تبلغ المستوى الذي به تنكشف مهمّتها.

وفي وقت من الأوقات، ومن دون دراية منّا، وانجذابا الى اللّغة ورغبة فيها، وانقيادا الى قوّتها القاهرة، يتحتّم علينا أن نستسلم إليها ونقوم بقفزة في قرارها الّذي لا يهمّها إلاّ هو: ذلك أنّ صورة الغريب ليست الا ذلك القناع الذي يضعه الكلام مستلفا وجهنا، وليس له من غاية إلاّ أن يعود ليحلّ في أصله الأسطوري ويفتح مغاليقه لذاكرة حكمه.

وهكذا فنحن بهذه الصورة نستشفّ على الأقل طريقنا من خلال كتابنا المهلوس الّذي يحمل اسم محمّد.

إنّه ليس لأحد القدرة على الاستحواذ على صورة الغريب ضبطا وصفة. ثم تحويلها الى هويّة. إذ أنّ وجهها المتألفّ من دلالات لا لون لها، تنشأ وكأنّها القدرة القادرة على العودة بالكلام الى المكان. ذلك أنّ العائد، الّذي لا ينفكّ مصرّا على العودة، يمثّل الواقع الّذي

---

(١) عبد الكبير خطيبي، صور الغريب في الأدب الفرنسيّ، دينوال، باريس ١٩٨٧، ص. ١١٧. [باللّغة الفرنسيّة]

يخوّل للرّوح أن تُرى في تجليّاتها المتعددّة. لكنّ هذا المشهد ربّما أصبح لا يُحتمل بحكم أنّه يُظهر أنّ القلق ليس هو أمام الموت كما هو بالنّسبة إلى وجود ما لهذه الاحتمالات الّتي لم تتمّ والّتي يجسّمها كائن اللّغة، وهو ممّا لا يحتمله الفكر إلاّ في مقابل الانفجار الذي به يعي نفسه. وعند ذلك وجب التغرّب لاحتضان فرط الوجود أو التلاشي من الوجود.

وإذا كانت حركتنا نحو العودة الى التّجربة المؤسّسة للكلام وحكمه تقتضي اللّجوء إلى نوع من الرّجوع إلى المصدر فذلك يكون عودة إلى ما دعاه «روني شار» :«عودة متعالية». أي «بمعنى أسوإ مكان محرّم يمكن أن يوجد»[1]. وفي عبارة «مكان محرّم» يتراءى لنا أن الشّاعر يشير الى الظّروف الحافّة بالمكان الذي نحوه يتعيّن على القول الشّعري ردّ جزر الكلام. غير أن لفظة «محرّم» تعني بصورة أدقّ عندنا المكان الخالي، المقتصر على بدء لا يسكنه الكلام البتّة، المستسلم الى بَهْرج الهويّة وطقوسها وعباداتها، والذي يحرسه ما توحي به من إرهاب عين الأصل القدسيّ المَغشيّة.

ولهذا وُضع الحديث عن محمّد في هذا الكتاب تحت شعار العروج إلى ذلك الزّمن الذي كان بادئ ذي بدء، تجربة رجل لم يقاسمه فيها أحد وهو الّذي أخذه صخب عاتي أمواج اللّغة[2] وشدّه عنف خام تجلّياتها قبل أن يفرض الدّين حقيقته العقديّة، وقبل أن يحدّد تعاليمه، ويضبط لغته الرّاجعة إلى طقوسه. وكان عليه وهو الذي

---

(١) روني شار، أعماله الكاملة، قاليمار، لابلياد، باريس ١٩٧٧، ص. ٦٥٦، [باللّغة الفرنسيّة]

(٢) [إنّ التّرجمة الصّحيحة لكلمة langage هي منطق. لكن بما أنّ الفلسفة درجت على أن تطلق عبارة منطق على logique فإنّنا خيّرنا أن نترجم كلمة langage بلغة وlangue بلسان وparole بكلام].

أخذ منه الرّعب مأخذه، وهدّده الجنون والموت والمحو، أن يصل الى أوفى حدّ من رغبته ويستنفد قواه القصوى ليلتقي بالحكم الذي أسّس مكان الكلام هذا، والذي يُعدّ الاسم «إسلام» نفاذا له.

فكيف أمكن لمحمّد بصفته رجلا أن يكون ذاك الذي به ينفتح المكان؟ وكيف يكون جوهر هذا الحكم؟

إنّ الغرض من هذا التّأليف هو إبراز التّجربة الخاصّة بالعقل الإسلامي في نشوئها، وتبيان الصّنف الذي ترجع إليه «الحقيقة التاريخيّة» التي احتضنتها العقيدة الإسلامية، هذه «الحقيقة التّاريخيّة» الّتي كم شغلت «فرويد»: عندما تحدّث عن اليهوديّة والنّصرانيّة.

ورغم أنّ الدّراسة تستدعي الكشف عن حياة محمّد، فإنّ الأمر لا يتعلّق بسيرته البحت، ولا «بترجمة نفسيّة» راجعة إليه. ذلك أن تمشّينا لا يدّعي الإلمام بكل ما في حياة الرّجل وأعماله إذ أنّ عدّة تآليفَ قامت بالمهمّة على أحسن وجه.

إنّ الأمر يتعلّق إذن بالقيام ببحث يتناول نَسَب بيان الكلام، ونَسَب التّجربة المؤسّسة لباني حكم الإسلام، وهو البيان والتّجربة اللّذان تـمّ التقاطهما انطلاقا من فترات حاسمة استخرجناها من الوثائق التاريخيّة المنقولة عن السّنّة.

وظهرت لنا هذه الفترات، وهي ثلاث أساسا، متطابقة مع مواقف بيانية حاسمة، حاولنا استخراجها وتحليلها ونشرها حسب تدرّج تنازلي في توقيته، ليتسنّى لنا التعرّف إلى أيّة ذاتية تكون قد تركّبت منها المواقف الحافّة ببيان الحكم.

ولن يتسنّى لنا رؤية هذه الفترات حسب ظاهر عين الأصل بل في طَرَفاتها، كما أنّنا لن نظفر بها ضمن كبرى المآثر التّاريخيّة، بل في أرخبيلها : هي تلك الأجزاء من المشاهد التي تُعتبر لا قيمة لها، وذاك

الفتات من الأحداث الصّغيرة التي تُعدّ تافهة، ولكنّنا نراها تَطْلع علينا في الأوقات الحاسمة، وإن لم يولها المؤرّخ عادة إلاّ قليلَ عناية إذا هو لم يعتبرها «ألغازا» من نسج الخيال المخرّف.

إنّ «العودة المتعالية» ليست مجرّد ذكر لأعمال مضت، وأحداث انقضت، بل هو اقتفاء لها، باعتبارها آثارا للكلام، وبصمات له، وباعتبارها أيضا أفعالا من صلب اللّغة؛ والغرض من ذلك هو قراءتها بوسائل ليس لها من مورد إلاّ اللغة والكلام ولا توابع لهما غيرهما.

ولكنْ كيف يمكن للغة الآخَر، لغة الغربة الفاعلة (هنا اللغة الفرنسيّة) أن تحتضن اللّغة الأم، وهي تتحدث عن الأسطورة المؤسّسة لذاكرة الحكم؟ وما مصير هذا الحكم عندما يلتقي في ألفاظ اللّغة الأجنبيّة المتعارفة بالكلام البرّانيّ وسكونه؟

وليس من حقّنا أن نعتبر مثل هذه التّجربة المتمثّلة في تداول اللّغات وتلاقيها مجرّد ترجمة لا ترمي إلاّ الى البحث عن نوع من التّوافق بين نمطين لسانيين.

ذلك أنّ الغربة الضّرورية المسترجعة بحكم تحويل الغربة إلى مسألة كتابيّة بحت، هي هذه التّرجمة المتمثلة، بوصفها فعلا، في عبور به ينكشف «الـهُوَ» بواسطة الغريب بما في الغريب من قرابة، قصد امتلاك لا رجعة فيه، ولكنّه انفتاح الذّاكرة على صيرورتها.

وكيف يمكن للتّحليل النفسيّ أنّ يعترف بهذه التّجربة ويحتضنها وهي الّتي لا تدخل في أيّ فرع من فروع علم الإتنولوجيا ولا أيّ مشروع انتروبولوجي.

فهذا الكتاب هو بالضّبط محاولة تتيح الوقوف بمعيّة التّحليل النفسيّ أمام إمكانيّة تَفتحها هذه التّجربة، بحيث لا يّطلب التّحليل النفسيّ من أجل تطبيقه على رجل، أو دين، أو أثر ثقافي، ولا

يُستدعى ليُعطي محتوًى نفسانيًا للتّفسير الاتنولوجي الخاصّ بحدث دينيّ.

وبهذه الصّورة يمكن القول بأنّنا لم ننتقل بالتّحليل النفسي من أرض غير أرضه فقط، بل جررناه إلى فضاء لا يتحكّم فيه بالقدر الذي ترجّيناه من دون الالتجاء الى تحالفات علم الآخر العادية، أي خارج النّطاق التّقليديّ للأنتروبولوجيا الّتي تُدعى انتروبولوجيا التّحليل النفسيّ، انطلاقا من نقطة «الفاقة» هذه، وبعيدا عن فضائها المألوف، وعلاماتها النّظرية المرئيّة، فظهر كأنّه خارج عن التّحليل النفسي ولكنّه مع هذا هو أكثر انصهارا في مداه : *أي الفعل الذي يجعلك تصغي إلى ما في اللّغة من موارد خاصّة بكلام هو سليل لسان غريب وذاكرة غريبة*.

ولقد دعانا «بيار فديدا» الى التّأمل طويلا أمام ما سمّاه «موقع الغريب» المتوسّط بين عبور القول الشعريّ والوضع التحليلي[1].

والحال أن اتّخاذ القرار القاضي بالإقلاع عن الرّجوع إلى انتروبولوجيا التّحليل النّفسيّ لغايات أساسها التّقويم والتّفكيك، إنّما ينبني على المعاينة التّالية: إنّ هذا الميدان تمادى في معاملة الكائن النّفسيّ للآخر معاملة «الشّيء» الّذي له سلوكات، ومواقف وعادات وهوامات ولكنْ من دون أن يكون مؤسّسا في الكلام، رغم أن هذا الميدان له تاريخ يعدّ طويلا فيه شيء من التّوغّل[2]، وفيه صراعات عديدة في مجال التّأويل. ولانعني هنا كلام الفرد، وخطاب المتكلّم الذي ناء في كثير من الأحيان تحت وطأة السّلوكات العرقية أو شرًّا من

---

(١) بيار فديدا، «موقع الغريب»، في مكتوب الزّمن عدد٢، ١٩٨٢، ص. ص. ٣٥-٤٤. [باللّغة الفرنسيّة]

(٢) إنّ آثار «ج. دوفورو» الّتي اتّجه مجهودها النّظريّ نحو التّحليل النّفسيّ الأمريكيّ توقّفت في حدود السّتّينات. [باللّغة الفرنسيّة]

ذلك تحت عبء «اللاوعي العرقيّ» إنّما الذي نعنيه هو منزلة «الكائن - المتكلّم» الآخر، بل لا *منزلته* ككائن في اللّغة التي تأسّست في أسطورة أقامت ذاكرة شعب، وكتبت مصيره على لوحات قوانين الحضارة الإنسانيّة.

إن انتروبولوجيا تكون غايتها- لا الغوص في عالم الارتسامات والسّلوكات بل التعمّق كأولويّة من الأولويّات في *التّجارب المؤسّسة للكلام* عند الشّعوب، ويكون جهدها منصرفا إلى الكشف عن طبقات باطن زمانيّتها، وعن تشكّلاتها الذّاتية المكوّنة للوجود الإنساني- هي انتروبولوجيا تكون أكثر تماشيا مع النّظرة الأساسيّة للتّحليل النفسيّ.

لهذا فإنّ هذه الدّراسة تعدّ مساهمة في فتح هذه الآفاق الأنتروبولوجية الواضحة، ولكنّها في آن واحد مجهولة، إذ بها لا يُكتب لنقل النّظريّة أيّ نجاح إلاّ إذا انفتح تخيّلها المتعلّق بما فوق علم النّفس على تجارب كلام الآخَر، إلى تنقّل اللّغات والحكايات. وإنّ هذا التّوق نحو خارجانيّة جذريّة فيها ظفر بنوع الكائن المتكلّم هو بالضّبط ما يمكن أن ندعوه: التّحليليّة الانتروبولوجيّة للكلام.

إنّ «فرويد» أثناء هجرته وانتظاره الموت لم يُرِدْ، في مؤلّفه الأخير: *الانسان موسى ودين التوحيد*، أن يفارق مسرح هذا العالم من دون أن يخلّف لنا مشهدا من مشاهد الكتابة هو صدى من عدّة أوجه لمشهد *المُجْمَل*. فلقد وُضعت الألغاز نفسها على بساط البحث : مثل الأصل والتّكرار والأثر والذّاكرة والتّأخير ومابعد وقوع الأمر، والكبت والمحو، وإعادة التسجيل، وكذلك محاولة مماثلة لشقّ سبيل بين عقبتين اثنتين: من جهة بين ما يتعلّق بالأعصاب والنفسي، ومن جهة أخرى بين النفسيّ والتاريخيّ (أو إذا شئنا كما قاله فرويد: بين علم النفس الفرديّ وعلم النفس الجماعيّ). ولقد حاول القوم مرّات عديدة

قراءة الإنسان موسى، مستعينين بنصوص أخرى لفرويد مثل *بناء في التحليل* (١٩٣٧).

ومهما كانت أوجه الصّواب العديدة الّتي طلعت بها علينا هذه القراءات، فإنّ هذا الكتاب يُعد فريدا في بابه، بهذا الإصرار الواضح الذي اعتمده ذاك الذي سيصرف وجهه عن الحياة، ويضع لغز الأصل على بساط البحث مرّة أخرى وللمرة الأخيرة، هذا اللّغز الذي كان المحرّك للكاتب من أوّل وهلة، والّذي دفعه الى البحث عن أجوبة عديدة لمستغلقاته عبر مؤلّفاته الغزيرة.

ولقد كتب إلى «ستيفان شفاق» قبل وفاته بقليل ما يلي: «إنّي لا أنتظر إلاّ موسى هذا الّذي سيصدر في مارس، وبعد ذلك لن أكون في حاجة الى الاهتمام بأيّ كتاب آخر لي حتى نشوري القريب»[1].

فهل انتظار الموت في تطابقه مع كتابة الأصل من جديد، يكون في إمكانه أن يتيح الفرصة لقراءة جديدة أمام ما يزيل كل انتظار أمام دوخة اللاعودة واللاقراءة الذّاتية؟ ثمّ ما هو مأتى هذه القراءة وما هي فرصتها؟

إنّنا سنتعّرف إليها بعد ذلك بوصفها تسمية الغريب (موسى) في البؤرة، وهي تسمية تحليلية وشاعريّة في آن واحد.

ولهذا كان الإنسان موسى هنا بمثابة فتح تلقيني لطريق كان سرّه الشّغل الشّاغل لهذا البحث من أوّله إلى آخره. وذلك عندما أتاح المجال لبروز المسألة التي تكوّن الكتاب بمواجهته لها حسب تناسب متغيّر، بالنّظر إلى غايته الشبحيّة.

وبالفعل فإنّ مشهد الكتابة في مؤلّف «الإنسان موسى ودين

---

(١) من «فرويد» إلى «شفاق» ١٩٢٩-١٩٣٩، قاليمار١٩٧٣، ص. ١٢٢. [بالفرنسيّة]

التّوحيد» يقحم الإسلام في مجال الرّهان فيما يتعلّق بقتل المؤسّس. وهذا حسب علمنا هو الموضع الوحيد والأوحد الّذي توقّف فيه فرويد أمام «صورة تأسيس الدّيانة المحمّدية»[1].

ويأتي ذكر الدّيانة المحمّدية تحت عنوان «صعوبات»، وفيه من الدّلالة ما فيه، بعد ذكره لاعتبارات حاول فيها «فرويد» نسبيّة دراسته حول دين التّوحيد في اقتصاره على اليّهودية فقط. ولقد بدأ بالتعبير عن «أسفه» لأنّه لم يقدر إلاّ على «إيراد مثال واحد» متعلّلا بأنّ «معارفه في هذا الميدان ليست كافية لإتمام التقصّي في هذا الباب».

غير أن هذه التّوطئة الحذرة تواصلت في قالب اقتراحات دقيقة متناقضة مع البدء. وإذا كانت هذه الاقتراحات تورد في معظمها النّظريات الهامّة الراجعة إلى الانتروبولوجيا الدّينية المعروفة في عصره، والمتعلّقة بالإسلام فإنّها مع ذلك تضيف وجهة نظر «فرويد» المرتبطة أساسا بعلم النفس التحليلي. يقول: «إنّ استرجاع الجدّ الوحيد الأول أحدث في العرب مزيدَ وعي عجيب بذاتهم مما قادهم إلى عظيم الانتصارات الدّنيويّة ولكنّه نضب وتقلّص مع هذه الانتصارات. ذلك أنّ الله بدا أكثر شُكورا تجاه شعبه المختار مـمّا كانَهُ يافث في الماضي تجاه شعبه. غير أنّ التّطور الدّاخليّ للدّين الجديد سرعان ما توقّف لأنّه ينقصه ربمّا ما أحدثه من تعمق بقتل المؤسّس في الحالة المتعلّقة بالشّعب اليهوديّ»

ومهما كانت احتمالات هذا القول فإنّ خطَر [أي ما يُتراهن عليه وهو السَّبَق أيضا] هذا الضّرب من الصّياغة هامّ عندما يجول بخاطرنا أنّها تشمل كلّ اللإشكاليّة المتعلّقة بنَسَب الحكم، وبالمرجع المطلق،

(١) «سيقموند فرويد»، الإنسان موسى ودين التّوحيد، قاليار، ترجمة جديدة ١٩٨٦، ص. ١٨٦ [باللّغة الفرنسيّة].

وباقتصاد العنف، والسّمو به الى الرّمز في عنصر من عناصر التوحيد.

ولهذا حامت آفاق هذا البحث - بوصفها تحقيقا في المدوّنة الإسلامية - حول هذا السّؤال: *كيف يظهر العنف في جدليّة الحكم والرّغبة إذا تعلّق الأمر بالإسلام؟ وبصورة أدقّ كيف يكون سماع بيان محمّد مع هذا التّناسب، وعند تأسيس الإسلام، وخلال تضارب التّأويل الّذي يربط هذا البيان بالبيانات الأخرى؟ وماهي المقتضيات الّتي يفرضها الإسلام على مقوّم «العبد» بالنّسبة إلى ما تعوّدنا اعتباره هيكل الحكم في مجال التّحليل النّفسيّ عندما لا يكون هناك قتل للمؤسّس.*

إن مجرّد انتصاب القتل، كخطر لا محيد عنه بين علم النّفس التحليلي والإسلام، يبرز لنا أنّ كل صياغة نظريّة تمرّ حتما بمسألة نسب الأب والحكم. ذلك أنّ الجهد النّظريّ لا يخرج عن التزام العنف الأصلي. وفكرة هذا العنف في علم النفس التّحليليّ تقيم برزخا نظريّا مع الاسلام الّذي يجد نفسه دون مسألة الضحيّة بالأب.

ثمّ ما الأمر بالنّسبة إلى العنف الّذي يقرّ التّذكرة؟ وماذا يكون أمر الذّاكرة المنكرة للقتل وماهو حكم هذه الذّاكرة؟

وهكذا انطلاقا من الأسئلة المتعاقبة جرّنا التّسلسل الحائم حول خطر التّضحية إلى الرّحلة داخل الذّاكرة الإسلاميّة.

وهذا التّساؤل حول مؤسّس الحكم يحمل بين طيّاته حتميّة الجنوح صوب الآونة الّتي يطفح فيها الأصل بالعذاب، وصوب المكان الّذي قد تكون ولدت فيه ملابسات الذّاكرة من إفناء ذاتيّ. فكأن الليل المتنمّر الّذي كانت الذّاكرة في صلبه انتظارا ميؤوسا منه للنّهار، قد يتحوّل فجأة، بهذا اللقاء، إلى قوّة للاستذكار، إلى جهاز يتحرّك بنفسه بمجرّد قراءة الآثار. وهل تكون التّضحية هي ذاك الفعل التّغريريّ الّذي

تلاقيه الرّغبة في المكان عندما يتوق الى منتهى اكتماله؟

ولن يدعونا وضع هذا السّؤال إلى أن نؤكّد، من أوّل وهلة، الحظوة التّطهيرية الّتي يمنحها مشهد التّضحية ولا إلى الميل في عجلة إلى دُوار الشّعور بالذّنب رغبة في تحميله تبعات معنى العنف وحقيقته؛ وهو هذا الحرص المريح الّذي اعتمده علم النفس في القرن التاسع عشر وهو الّذي أراد إتاحة الفرصة المطلقة والحينيّة لسمو المعنى، انطلاقا من ممارسة كلّ ما هو دمويّ سواء كان إنسانا أو بهيمة.

إنّ التّضحية المراد منها أن تكون حفلا لمشاهدة تحويل وجهة التّهديم، أي هذه الممارسة الوعظيّة الّتي تريد أن تجد في مثاليّة العنف الظّاهر مادّة لاقتصاده، لا تصدر عنها أية إمكانيّة أخرى غير إمكانيّة جعل الفعل العنيف يصبح له الأولويّة على اللّغة والكلام. ثم فيم تتيح رؤية الدّم الاقتصاد في الدّم، ويزيل العنف الصّغير الكبير منه، وتكون الضحيّة استيعاضا (وإلى ايّ حدّ يصل الاستيعاض) إذا لم تكن الفدية الظّاهرة في حدّ ذاتها مشهدا استيعاضيّا يرمي الى إضفاء صفة المقروء على ما انتفت عنه صفة المرئيّ؟

ثمّ كيف ينفتح مكان التّضحية على مكان *الذّاكرة*، وبأيّ إكسير يصبح دم الضحيّة يقطر بدم العلامات الحاملة للتّذكّر؟

ذلك أن التّحليل المتعارف يذهب بسهولة إلى الاعتقاد بأنّه تتكوّن - بواسطة الكبش الموضوع مكان الطّفل ليتقبّل الموت - إمكانيّة النّجاة الّتي تمنح للطّفل الذّاكرة في الآن نفسه الّذي تمنحه البُقيا. ولكنْ كيف يصبح النّاجي في الكائن الطّفولي تذكّرا إذا لم تمنحه أيّة إمكانيّة أخرى فكرة لألمه حتّى يصبح النّاجي في الكائن تذكّرا، وتكون تلك الإمكانيّة نابعة من الحدث، ولكنّها متجاوزة له، ساكنة في المجازفة والإكراه، قابعة فيما تكابده الرّغبة العنيفة الّتي تتوق مع هذا الى الإفلات من

قبضته؟ فمن أين جاءت هذه الفكرة، وماهو المكان ما بعد النفساني الذي حملها على التحوّل؟

وعندما يكتب «أ. بنفينيست» قائلا : «إنّ دور العلامة هو القيام بامتثال، وهو أخذ مكان شيء آخر مع ذكره بوصفه بديلا»[1] فهلاّ يكون ذلك مادّة للتّفكير معا في مسألة العلامة والفدية المبعوثة؟

وهل تكون فاجعة مشهد الفدية هي فاجعة القراءة؟

هما وجهان للعلامة : إذ تظهر حركة التّهديم في الفدية وكأنّها لها هذه الغائيّة العجيبة التي تتيح القيام *بأمر ضروريّ* يصبح عند تمامه غير *محتمل الحدوث* . ثم أليس الضروريّ الّذي يصير غير محتمل الحدوث هو ما في الرّغبة من مستحيل في مواجهته الدّائمة لحكم هو حكم ولادة اللّغة ومولدها المتجدّد؟

وعندما يكون التّهديم مقروءا وكأنّه قد تمّ بعدُ، ولكنّه مع هذا أبقى على حياة ما قد هدَم، فإنّه يكون قد خضع لهذا المستحيل الّذي هو دم كل العلامات.

ولكن أن نعترف بأنّ هذا المستحيل هو من طبيعة الرّغبة بالنّسبة إلى العبد من البشر، فذاك غير كاف وخاصّة إذا نحن لم نسع بحكم تمفصله مع اللّغة إلى تأكيد أنّ الرّؤيا هي مكان ما بعد النفسانيّ لكلّ التغيّرات الكائنة بين اللّغة والعنف. بحيث أنّ في إمكاننا أن نجزم بأنّ *الحيوان المفتدى هو الذي يحلم بما يسترجعه الطفل كتذكار*. إذ ليس هناك من تضحية بوصفها أَنْسَنةً للعنف إلاّ في الرّؤيا، والأضحيّة هي الطفل الّذي يحلم مثل البهيمة.

فالرّؤيا تستدرج الفداء نحو الأوان الّذي هو محنة الذّاكرة، ولكن

---

(١) ايميل بنفينست، مشكل الألسنيّة العامّة، قاليمار، ج١، ص. ٥١ [بالفرنسيّة].

محجَر الرّؤيا مكانه هو حجَر الفداء. وهكذا فإنّ الكتاب اتّجه في آخر الأمر إلى هذه النقطة.

واذا أمكن القول بأنّ وحي محمّد تمّ على مرأى ومسمع من التّاريخ («رينان») فذاك لأنّ لدينا - ولا شكّ - عددا من الأخبار في شأنه أكبر ممّا لدينا عن كلّ مؤسّس الدّيانات الكبرى.

ونجد في الاسلام ترجمة ضخمة لسيرة الرّسول يتلاقى معها تفسير النصّ القرآني. ذلك أنّ السّنّة والقرآن يمثّلان معًا القطبين الأساسيين لمراجع الحكم.

ورغم أنّ هذه السّيرة عمدت الى تزويق الأحداث والأفعال النبويّة فإن ما اختصّ به هذا الأدب الضّخم هو أنّه لم يركن الى طمس المظاهر البشريّة المرتبطة بصورة المؤسّس.

وفعلا فهناك أمر لا حاجة لنا في التّدليل عليه في هذا الكتاب وهو صورة محمّد كبشر. فهي في صلب الإيمان الإسلاميّ. إذ هو بالتّأكيد رجل مختار أتمّ وختم سلسلة من الأنبياء والمرسلين ابتداء من آدم ومرورا بإبراهيم، وموسى، وعيسى، وآخرين غيرهم[1].

فهم كلّهم بشر في نظر المسلمين سواء كانوا رسلا أو أنبياء. ومحمّد الرّسول والنّبيّ معا يتنـزّل في صلب هذه السلسلة ليعلن ختمها.

لقد أعلن محمّد أنّه خاتم النّبوّة. وهذا الإعلان يستحقّ وحده أن يقع التّفكير فيه من جديد، إذ يعتبر بالنّسبة الى الميتافيزيقا الإسلاميّة قيامَها وقلبَها النّابض من حيث تَـمَفصُلها حتى مع الميتافيزيقا اليونانيّة. ومعنى أن نتفكّر في هذا الإعلان من جديد هو أن نراجع وضع الإنسان المسلم المعاصر الّذي ما يزال يعيش ختاما وكأنّه لم يُختم بعد. ولكن

(١) وُجد ١٢٢٠٠٠ نبيّ حسب السّنّة الإسلاميّة.

ليس هذا هو الّذي نرمي اليه هنا. والحال أن الانكباب على مساءلة محنة محمّد البشر، حسب هذه الوجهة، هو في الواقع إلقاء الأضواء - عن طريق تمشّ غير منظور - على الفسحة التي فيها انشغل المسلمون بالأصل والمصير اللّذين قَصُروا عن ضبطهما في حقيقتهما الذّاتيّتين.

ولقد كانت مراجع السّيرة النبويّة محلّ عناية المؤرخّين في مؤلّفاتهم النقديّة وهو ممّا أدّى إلى تصويبات عديدة.

كتب «م. رودنسون» الذي عُرف بشدّته في التّعامل مع النّصوص التّقليدية قائلا: «والحال أنّ الكثير من الأحداث ثابتة. ذلك أن الأطراف المتقابلة كانت متّفقة على الأحداث الّتي كانت بمثابة النّسيج لحياة الرّسول ولأسماء صحابته... وللعديد من الأمور الأخرى، وحتىّ لجزئيات لا تشرّف كثيرا، وهي بالتّالي غير مُفْتَراة ولكنّنا لسنا على يقين من صحّة هذه التّفاصيل»[1].

أما «رجيس بلاشير» فقد كتب قائلا: «إنّ هذه السّيرة لا تظهر لنا أقلّ من ظلّ صورة ملموسة غير أنّها واقعيّة. ولكن فلنسلّم بأنّ السّيرة النبويّة هي علامة لا أكثر ولا أقلّ»[2].

وعند الرّجوع الى مصادر السّيرة الأولى نصادف وثائق تعطينا صورة متباينة لصورة محمّد[3].

---

(١) مكسيم رودنسون، محمّد، باريس، سوبي، ١٩٦١، ص. ٦٧ [بالفرنسيّة].

(٢) ريجيس بلاشير، مشكل محمّد، منشورات الجامعة الفرنسية، ١٩٥٣، ص. ١٦ [باللّغة الفرنسية].

(٣) وهذه المصادر هي بالخصوص:
- محمّد بن إسحاق، سيرة ابن إسحاق (القرن السابع) مضبوطة انطلاقا من عدة مخطوطات، شركة النشر والتوزيع بقونية تركيا، ١٩٨١.
- عبد الملك بن هشام، السّيرة النبوية، دار المعرفة شركة توزيع بيروت في جزأين. =

وتختصّ هذه الوثائق بحركة مزدوجة تريد أن تجعل الإلاهيّ كامنا باستحالة التّعالي، وتجعل الكامن متعاليا بإضفاء الصّفات الإلهيّة عليه، بحيث يكون محمّد ذاك الذي يتقبّل العقل الالاهيّ، ولكن ذاك الّذي شارف على الجنون، ويكون أكبر البشر شجاعة، ولكنّه كذلك المأخوذ بهول التجلّيات الربّانية، ويكون الرّجل الذي يحبّ النّساء والعطور، فهو ويعشق في الآن نفسه الصّلاة[1]. فهو عقل وغير عقل، ودعاء عقل[*] واللاعقل.

وباختصار فإن محمّدا أخذ بعقول معاصريه ولم يترك لهم إمكانيّة كتابة سيرته بصفتها تاريخا ربّانيا صرفا.

وفعلا ها نحن أمام كائن ولد بصورة طبيعيّة كما يولد غيره، وأبرزته كلّ فترات حياته وهو يصطدم بمحن بشريّة بحتة؛ بل إنّ الحظّ لم يسعفه. ثم إنّ التجلّيّات «فوق الطبيعيّة» مشكوك فيها فلم يقم بمعجزة والمعجزة الوحيدة التي يتبنّاها هي معجزة بيان نصّ قال إنّه تقبّله من الله. فكيف يمكن أن ننسب إليه إنجابا هو في مستوى تعالي الحكم والكلام اللّذين سيدعو إليهما؟ وإنّ هذا السموّ لا يجب أن يَتطاول، بصورة من الصّور، على الرّبوبيّة الوحيدة الّتي يعترف بها الإسلام وهي ربوبية الربّ الغائب «الذي لم يلد ولم يولد».

= ـ أبو جعفر الطبري، تاريخ الرّسل و الملوك، التّرجمة الفرنسيّة بعنوان: محمد خاتم الأنبياء، باريس، سندباد ١٩٨٠.

(١) حديث روي عن النبي وعلّق عليه ابن عربي طويلا وأورده في الأوّل كالآتي: «لذلك قال (محمّد) في باب المحبّة الّتي هي أصل الموجودات: حبّب إليّ من دنياكم ثلاث بما فيه من التّثليث ثّم ذكر النسّاء والطيب وجُعلت قرّة عينه في الصلاة». دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

(*) [دعاء عقل في معنى الصّلاة وبهذه التّرجمة نكون قد حافظنا على الجناس الّذي توخّاه النصّ الفرنسي ولم نبتعد كثيرا عن المعنى المقصود].

فكيف يتيسّر تبيّن محمّد بالنّظر إلى مكان المرجع المطلق، وفي نفس الوقت وانطلاقا من هذا المكان، كيف يتيسّر ضبط العلاقة التي منها تُستمَدّ الشرعيّة؟ وكيف يمكن إبراز المطلق في كائن محمّد من دون أن يكون هذا الكائن العلامة المرئيّة للمطلق الّذي يجب أن يبقى غير منظور في مكان خال؟

وممّا لا شكّ فيه أن التّوازن كان عزيز المنال وكان يتطلّب هذه الكتابة الفريدة لسيرة الرّسول الّتي هي سيرة تختصّ بعدّة أصوات: الصّوت المنوّه بحنينه الباعث على السّخرية، والصّوت الملحميّ الذي يخلط بين شجاعة الأفعال وشجاعة لغة الخبر نفسه، وصوت الحكاية العجيبة ولكنّها توحي إليك بأنّها ليست إلاّ حكاية، وأخيرا صوت النّقل الواقعي بما فيه من حدّة الحدث والشّكّ في الأصوات الأخرى ومن هذا التعدّد في الأصوات ينشأ عزف يخلط بين المقدّس والدنيّ(*).

ولقد فاجأتْ معاصري محمّد هذه الصّيغة الغريبة للكلام وهزّتهم عندما بدأ نزول الوحي بالنّصّ المقدّس حوالي سنة ٦١٠ ميلادي.

كتب بلاشير في هذا الشّأن ما يلي: «إنّه من الصّعب ألاّ نُؤخَذ بما يحدثه تأثير هذه الحيويّة العنيفة، المهتزّة، اللاّهثة، وهذا الضّرب الموقّع في السّجعة، وهذا الرّنين اللّفظيّ»(١).

ويزيد رودنسون تأكيدا عندما يكتب: «إن هذه الترديدات في الفكر والكلمة، وهذه السّجعات، وهذه التّرجيعات، تأخذ باللبّ، وتقرّب

(*) [من معاني المقدّس الطّاهر والمبارك والمُتَنزّه، وفي هذا، معنى البعد والتباعد. لذا آثرنا، عوضا عن ترجمة profane بنجس أو دُنيويّ وهي التّرجمة الحرفية أو المتداولة، تبنّي كلمة دنيّ التي تحمل معنى القرب وتقابل الطّهر والتّنزّه].

(١) بلاشير، المصدر نفسه، ص. ٢١.

السّامع نفسه من حالة هي حالة تنويم وهلوسة يتقبّل فيها ما يوحي به الكلام والإيقاع والصّور، وهو إيحاء يتضخّم كما يتضخّم عند من يدخل هو نفسه في حالة من الوجد»[1].

وكان نزول الوحي حسبما ورد في السّنة عسيرا، مرهقا. كان محمّد ينّز عرقا من جرّائه، لا يسمع ما يُقال له، تهزّه الارتعاشة، وتطغى على سمعه أصوات السّلاسل، والنّواقيس، وخفقان الأجنحة. وكان يقول: «مانزل عليّ الوحي مرّة واحدة ولم أشعر بأن نفسي نُزعت منّي».

وكتب رودنسون قائلا: «وكان غالبا ما يشعر، في أوّل الوحي بإلهام داخلي لا يعبّر عنه بكلام واضح. وإذا كفّ عنه الإلهام يتلو كلاما يتناسب بصورة واضحة في ذهنه مع ما كان قد ألهم به»[2].

وبقي محمّد عشرين عاما يحفّ به لغز هذا الإملاء الذي بادره آمرا إياه أنِ «اقرأ»؟ ففي أيّ درجة من درجات تجلّي المقدّس يجب وضع هذا الإملاء؟ فهل هو خارقة من الخوارق أو سرّ من الأسرار الخفيّة؟

وكثيرا ما قيل إن ظهور نبوّة محمّد لم يشتمل على خارقة.

ولاحظ بلاشير أنّ ذلك كان من الأمور التي كانت مجالا لنقاش حادّ بين المسيحيّين والمسلمين ابتداء من القرن الثامن المسيحيّ. فهل يمكن أن يكون نبيّ بدون خارقة؟

وعندما نقوم ببحث سريع فيما يتعلّق بمفهوم الخارقة نجد أنه لا يفضي مباشرة إلى هذا المعنى في اللّغة العربيّة بل لا نصل إليه إلاّ بصورة غير مباشرة وعلى سبيل التّقريب. فمثلا نجد أن اللّفظ الأقلّ

---

(١) م. رودنسون، المصدر المذكور آنفا، ص. ١٢٤.

(٢) المصدر المذكور سابقا، ص. ١٠٠

بعدا عمّا نعنيه هو معجزة (من أعجز أي أضعف الخصم وجعله غير قادر) ولكنّه لن يستعمل بمعنى خارقة إلاّ في القرن السّابع عشر.

فكيف يمكن اعتبار هذه الظّاهرة الّتي هي في صلب الاعتقاد الإسلامي؟ فهل هو سرّ من الأسرار؟ وكذلك نبحث في العربيّة عن لفظ يوازي mystère ولكنْ بدون جدوى فنجد كلمات مقاربة مثل سرّ وخفيّ وغامض وملغز ولكن لا وجود لكلمة تقابل بدقّة معنى mystère.

ويظهر أنّه يجب الرّجوع إلى لفظ الإعجاز الذي طالما وُصف به النصّ القرآني من حيث كمالُ أسلوبه الذي لا يقدر على مثله - حسب المعتقد - أيّ انسان.

وكثيرا ما توجّه القرآن بهذا التحدّي قائلا: «وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» (سورة البقرة آية عدد ٢٣).

وبهذه الصّورة نجد أنفسنا في رحاب التّفكير الإسلامي أي أنّ الإعجاز يتعلّق بدرجة القوّة البيانيّة وقدرتها كما أشارت إلى ذلك عدّة معاجم قديمة.

فإعجاز النّبوّة إنمّا يتّصل في نظر المسلمين بجعل خصومه عاجزين عن البيان. ويتّجه التّفكير لأوّل وهلة الى المساجلة الشّعريّة.

ولكن من هم خصوم محمّد؟ هم من هذه الوجهة صنفان: الشّعراء الذين لم يفتأ محمّد يتبرّأ منهم لأنّ لغة القرآن هي في الواقع نبويّة وشعريّة معا. ثمّ هناك أهل الكتاب من الدّيانات الأخرى، أي اليهود والنّصارى، وبالخصوص اليهود الّذين توجّه إليهم بالخطاب في أوائل نزول الوحي.

وهكذا فإنّ العلامة التي تدلّ على نبوّة محمّد تتنزل في ميدان اللّغة؛ وبالفعل فإنّ هذه العلامة لن تبرحه أبدا.

ولدينا عدّة روايات فيما يتعلّق بطريقة نزول الوحي وتلقّيه، أي الطريقة الأولى التي قرئ بها القرآن. ولم تكن هذه الرّوايات متباينة وهي تميل في نظرنا الى تأكيد فكرة ترمي إلى القول بأنّ هذه القراءة ليست فقط مرئيّة أو سمعيّة.

كان الرّجل القارئ ربّانيا «يقرأ» إذن بلهفة بالغة حتىّ أنّه يوشك أن تضطرب لذلك الرّسالة. ولهذا جلب لنفسه من ربّه هذا العتاب الّذي ورد في هذه الآيات: «لا تحرّك لسانك لتعجل به إنّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه، ثم إنّ علينا بيانه.» (سورة القيامة، الآيات: ١٦/ ١٩).

وهكذا يصبح الوحي واعيا بمنزلته، مبرزا بالتّالي علامات تدلّ على هذا البلاغ الغريب. فالله «يقرأ» و«يبيّن» ومحمّد يتابع القراءة عن طواعية. وهذه المتابعة تكون إذن قراءة القراءة الّتي يجب ألاّ تصدر عن تحريك اللّسان. فهل يكون قد مُنع عليه التّصويت بما يقرأ؟ وإذا كان الأمر على هذه الصّورة، فإنّ التلقّي لا يكون مساويا للتّلاوة بل هو نتيجة قراءة صوتيّة لا إراديّة، أي نتيجة صوت ربّانـيّ قارئ. وإذا قرأ ما قد قرئ بعدُ، فالصّوت ينوء تحت ثقل البيان. والبيان في العربيّة هو البلاغة.

لذا فانّ هذه الإشارات تسمح لنا برسم الأفق الذي منه يمكن وضع الظّاهرة المحمّدية على بساط البحث. ويظهر أنّها مرتبطة أساسا بالحدث اللّغويّ.

وإذا أردنا وضع هذا البروز الإسلامي البحت في مساق ما ندعوه بالمعادلة التّوحيدية التي أسمّيها: إنسان وشعب وكتاب، فإنّه يمكن لنا أن نضعها بصورة نوعيّة في العلاقة البيانيّة الّتي تجمع الإنسان بالكتاب من خلال لسان شعب.

وبينما يظهر لنا أن هذه العلاقة ترتبط بالنّسبة إلى اليهوديّة بين شعب مختار وحكم مكتوب يبلّغه صاحبه بتكسير لوحاته، وهو شرط قراءته، وبينما الإنسان في المسيحيّة هو هذه الكلمة المجسّدة التي تصنع الحكم بقتل الجسد، فانّ الحدث الأساسيّ في الإسلام يبرز على صعيد بيان كلام الحكم بواسطة الإنسان وعن طريق اللّسان بحيث أن كائن اللّغة يظهر بالنّسبة إلى محمّد في اللّغة العربيّة:

«(. . .) وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيّا لتنذر أمّ القرى ومن حولها» (سورة الشّورى، الآية ٧)

«وكذلك أنزلناه قرآنا عربيّا.» (سورة طه الآية ١١٣)

«وكذلك أنزلناه حكما عربيّا. . .» (سورة الرّعد الآية ٤٧)

إنّ هذه الشّواهد، وغيرُها كثير تبيّن أنّ المحيط الذي يتحرّك فيه الوحي الإسلامي هو *محيط ربّ التّوحيد الحالّ في اللّسان. ولهذا السّبب فإنّ تشكّل المكان الذي فتحه محمّد يجب أن يُفهم في معظمه من خلال استكشاف مطّرد لباطن اللّسان العربي نفسه.*

إنّ الكتاب، الذي هو حيلة التّوحيد الكبرى التي بها انغلقت على الإنسان الكتابة والأصل، يشكّل شرطا لكل علاقة رسمت حكما، وتنزّلت بين كائن اللّغة وكائن الإنسان. ولا شكّ أنّ محمّدا النّبيّ الذي جاء متأخّرا ساءل نفسه عن المشكل المتمثّل في الزّجّ بنفسه فيما قد تكوّن بعدُ كمطلق للكتاب، مدّعيا أنه لا صلة له بأيّ شيء سابق. والكتاب المقدّس هو هذا الكلّيّ الّذي فيه أعلنت اللّغة والأصل وذاكرة الربّ الأحد عن حلف في صورة حكم مكتوب.

فكيف يمكن الدّخول في هذا المكان المغلق، وفتحه في وجه نسَب نصّيّ آخر، وكيف يمكن له تسجيل شعبه في ذاكرة التّوحيد وفي هذا التقدّم الذي تمثّله روحانيّة التّوحيد؟

وكيف يكون في الإمكان إنتاج نصّ ربّانيّ بينما كلّ شيء قد كُتب على الاطلاق؟ وكيف يمكن تأسيس تأليف قوامه الحكم من دون الاضطرار الى كتابته مع أنّه ليس في الإمكان أن يكون حكم بدون مكتوب؟

وهكذا يظهر لنا وضع المسألة المستحيلة التي على محمّد أن يتقمّصها ويحاول الجواب عنها، باحثا عن حكم مغاير لتأليف النصّ والذّاكرة داخل التّوحيد.

ويكون الرّجوع إلى ابراهيم وختم الكلام النّبوي (محمّد خاتم الأنبياء) هما العمليّتان الأساسيّتان لهذه الغاية ولكنّهما ولا شكّ ثانويّتان بالنّظر إلى تلك الّتي تريد احتضان *الكلمة في اللسان* حيث وجد فيه محمّد واقعا يؤسّس الكائن المتكلّم.

فهو لم يبتدع الله الأحد إذ النّصّ القرآني يقول: «وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبْله الرّسل» (سورة آل عمران الآية ١٤٤). ثمّ يزيد تدقيقا فيقول: «ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم» (سورة الأحزاب الآية ٤٠). وليس الله أبا ولا يمكن لمحمّد أن يمتزج به: «قل هو الله أحد، الله الصّمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كُفُؤا أحد» (سورة الإخلاص الآيات من ١ الى ٦).

كما أنّ ما يؤكدّه محمّد لا يمكن أن يعتمد أصلا منغلقا على نفسه. فهو من أوّل وهلة تكرار وتأسيس من جديد «ما يقال لك إلاّ ما قد قيل للرّسل من قبلك» (سورة فصّلت الآية ٤٣)

وهكذا سيكون البيان رابطة يتيمة.

ثمّ إنّ محنة حضور الربّ لا يمكن أن ترسم إلاّ في خطّ يتنزّل بين الغريب والأليف من اللّسان. «ولو جعلناه قرآنا أعجميّا لقالوا لولا فصّلت آياته، أأعجميّ وعربيّ» (سورة فُصّلت الآية ٤٤). والحال أنّ

الكُلّي الغريب سيبرز من داخل اللّسان نفسه وهذا هو الّذي يجب تقفّيه وسيكون أوّل الفصل الأوّل طورا تمهيديّا ضروريّا لما سيتمّ تفصيله فيما بعد.

* * *

كيف يمكن الحديث عن كتاب وكأنّني لم أكتبه بعدُ، مع أنّي أجزم أنّه كُتب؟ وهذا يقتضي الرّكون إلى فكرة غريبة تتمثّل في فتح الكتاب (مقدّمة، توطئة الخ.) قصْد التمسّك بالتّزامن المستحيل بين القول وما قيل. وهي فكرة محيّرة لأنّها تميل إلى الدّلالة على أنّ الكتاب يكتب مغلقا.

ثم من يضمن بأنّ الكتاب سيفتح أبدا؟ هو إغراء انعدام الاقتراء واللااقتراء، وإنكار القول؟ ولعلّ هذا يعدّ العلامة الحاسمة لوعد مخيّب للظّنّ.

ولكنّ الكتاب يفتح حيث يغلق. وهنا تكون مسألةُ الفداء والعمليّة المذهلة الكامنة في إجبار ورقة بيضاء على التذكّر قسرا.

الفصل الأول

حرف ليلة الفلق

١

اللّحظة

هو هصر فُجئيّ للّيل وانبثاق الفجر شظايا، إذ كان اللّيل وفجأة كان النّهار؛ هكذا درج الرّواة في كثير من الأحيان على وصف اللّحظة الّتي فاجأت محمّدا وزجّت بالبيان الإسلاميّ في تدفّقه الأوّل.

– لا بُدّ إذن أن نتّجه نحو هذه اللّحظة الحاسمة، محترسين من قصْرها على مجرّد بَدْء إذ يكون من واجبنا عند ذلك أن نسائل أنفسنا عن الّذي انتهى.

هو الكلام؟ ما في ذلك من شكّ، ولكن ليس لنا أن ننسى رهبة ما قبل ذلك وإرهاب اللّحظة ولا أن نمرّ مرّا أمام الانفلاق الجبّار لتلك الآونة: اللّيل، النّهار، أليس ذلك ما يفرضه الفناء الـمُسْبَق للكلام؟ وحُطام اللّيل. ولكن ما هي ليلة الفلق؟

إنّ المسلمين يسمّون هذه اللّيلة «ليلة القدر» وكأنّهم تحدوهم رغبة في إقناعنا بأنّ ذلك يعني فقط مجرّد حدث، بل يرون فيها عتَبة وبابا ينفتح على عرش الله الّذي لا يراه أحد. (ليلة باب العرش).

فيكون ولوج النّهار في اللّيل عنوة وصول ساطع غايته المكان في الزّمان.

وليس في اللّغة الفرنسيّة فعلٌ يمكن أن يَترجم عن ذلك مثل الجذر

العربي ك و ن إذ هو في آن واحد يعني انتصاب الوجود في الزّمان وخلق المكان أي الفعل الذي يتزامن فيه السَّكَن والكيان أيْ زجٌّ للكائن في سكنه.

اللّيل النّهار كان ذلك وقع لفعل الكائن. المكان هو إشراق الكلام كالبرق في ظلّ الزّمان.

كان بدء الوحي حسب الرّوايات العديدة في جبل حراء حيث كان محمّد يعتزل للتأمّل. عمّ يبحث؟ فهل كان الذي يبحث عنه هو الذي لقيه فجأة في اللّيلة المنشقّة؟ ليس هناك أي نصّ يكشف عن ذلك. ولكنْ أتانا من كلّ جانب خبر يحكي بداية الكلام تحت حكم القمّة والفَلَق وهذا ما ينفي الصّدفة التي تـمّت فيها ملابسات الكلام والكتاب.

لذا يجدر بنا أن نسائل أنفسنا عَمَّا تمّ لذلك الرّجل المنعزل فوق تلك الأعالي الوعرة؟ وماهو الفداء الذي وجب عليه دفع ثمنه حتى ينفتح له المكان الذي فيه الكتاب كان؟ ذلك أنّه إذا كان الجبل والسّكون واللّيل أُشير بها لتكون الخلفيّة الّتي عليها خَطَّت، بياضا على سواد، الآيةُ الرّبّانيّة حروفَها الكوكبيّة، فإنّ كلّ شيء يشير، مهما كان الأمر، بأنّ مكان هذه الحزّة مزدوج بما أنّ النصّ المقدّس يقول بعد ذلك: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم» (سورة فصّلت الآية ٥٣). وهكذا نكون أمْيَلَ إلى الإدراك بأنّ الرّجل لا بدّ أنّه ألقى نظرة أو بعضها على الهوّة مع تدفّق بواكير النصّ. والدّليل على ذلك أنّ عددا من الأخبار تبسّطت في هذه القرينة.

٢

أُمّـيّ عليه أن يقـرأ

إنّ الذي نصبو إلى الاقتراب منه هو هذا التّبع الأوّل للكلام الذي أقام الحكم الإسلامي.

وإن الطّريق الّذي يتحتّم أكثر من غيره سلوكه يمرّ من هذه اللّفظة البسيطة: «اقرأ» وهي أوّل لفظة للوحي القرآنـيّ.

وهذا معروف. لكن لماذا هذا الأمر، وهو الأكثر شفافيّة والأعظم غموضا هو إذن ذاك الّذي يبقى علامة بدء انبثاق الكلام المقدّس وتقبّله.

يمكن أن يبدو الجواب عن هذا السّؤال سهلا.

وبما أنّ القرآن كتاب «مؤلّفه» الله فليس هناك مفر - عقديّا - من أن يتطلّب نزوله على الرّسول عمليّة قرائيّة. وهنا نكون قد اكتفينا بالقراءة بوصفها امتثالا يكشف عن الحرف المكتوب من الإلاه. ويكون عند ذلك هذا الكشف ثانويّا بالنّسبة إلى الكتابة مع الحرص على أنّ تكون القراءة فعلا، به ينتقل الحرف من الإلاه إلى البشر.

إنّ هذا التّأويل يمنع في الواقع تفكيرنا من الوصول إلى السّؤال الأساسيّ التّالي: *كيف يتسنّى التّفكير في تأسيس الحكم الإسلاميّ*

انطلاقا من هذا الاستهلال وكيف يمكن أن يكون «اقرأ» قرارا يؤسّس الحكم؟

ونحن نعلم أنّه عندما نتخلّص من الفقه نجد في طريقنا أحيانا العقلانيّة متستّرة مثلا تحت قناع انتروبولوجي. وحسب هذا التّفكير فإنّ الأمر «بالقراءة» في مجتمع القرن السّابع الشّفوي السابق للإسلام يعد علامة الانتقال نحو حضارة الكتابة التي سيبتز الإسلام سطوتها وسحرها. فليكن ذلك. ولكن كيف يكون في إمكان إنسان أن يتكفّل وحده بمثل هذا الحدث وأن يجعله سكنا للكافّة ولمدّة طويلة؟

إنّ وراء هذا تكمن صعوبة التّفكير انطلاقا من مسألة البيان، بلْهَ المحتوى وبالتّالي صعوبة مخاطر الحقيقة في علاقتها باللّغة في الإسلام حسبما سنسمّيه غاية «التوسّع الكلّي للحرف» (ملآرمي).

إنّ «اقرأ» لم يتمّ التّفكير فيه بصورة أساسيّة وبالقدر الكافي لأنّ القوم لم يعتبروا أنّ نبضات الحرف في رؤيا محمّد الإلهيّة لن يتيسّر لها أيّ شيء لو لم يكن مجرّدا من سبَق حاسم بالنّظر إلى تأسيس الحكم الإسلامي.

وبعبارة أخرى فإنّ سؤالا يخامرنا هو التّالي: أليس هناك فيما يجعل الإسلام ممكنا جوهرا وكمونا، شيء شبيه بمحنة *تكوين الرّمزيّ انطلاقا من مسألة المقروء واللامقروء أوّلا يكون ما قام به الإسلام* عند ذلك ليس إلاّ إشراقة لأحد افتراضات الحكم في حتميّة الكونيّة.

ويجدر بنا في مستهلّ تمشّينا إعادة تركيب اللّغز قصد بعث الحركة في سؤالنا.

ولماذا إعادة تركيبة اللّغز؟ وهل تمّ حلّه؟ أبدا. إذ أنّ هناك العديد من الأسئلة الّتي وصلت إلى فرط من الإضاءة ما جعلها تختفي منذ زمان طويل في مطاوي الإيمان أو في مظانّ الوضوح البريء الّذي

اعتمده العقل الشّائع بين النّاس. وإنّ السّؤال الّذي نحن بصدده يصل إلى حدّته بالنّسبة إلى المسلمين عندما يكون الرّجل الّذي يتلقّى الأمر بالقراءة أمّيّا. وعلى كلّ فلْنُحجم عن التعجّل في الجزم بأنّ ذلك صحيح أو غير صحيح.

ولنأخذ فقط بعين الاعتبار عنصرا أساسيّا يتعلّق بالإيمان في الإسلام ويتمثّل فيما يلي: إنّ الرّسول الّذي عليه بلاغ الحرف «لا يعرف القراءة».

ولا فائدة تُرجى من ربط هذه المسألة بالاعتقاد إذ يكون من الحتمي عند ذلك أن نسائل أنفسنا عن ماهيّة الاعتقاد. ذلك أن اعتباره انتسابا إلى اللامعقول أو إلى اللاواقع هو حرمان الباحث من غرض البحث نفسه. والّذي نريد طرح السؤال في خصوصه إنمّا هو الآتي: كيف يتأتّى لما لا يُصدَّق أن يصبح واقعا وللاواقع أن يصير محلّ تصديق؟ وما هي أسباب هذه التقلّبات؟ وعلى الأقل فإنّ هناك أمرا لا مراء فيه وهو أنّ العلامة المرتبطة بهذه التقلّبات تكون دائما مؤسّسة لقسمة ما.

وفي هذه الدّراسة سنترك قيادة أمرنا إلى بعض العلامات على مرّ محنة الإنسان محمّد: وسنحاول التعرّف إلى هذه المحنة التي ليست إلاّ محنة الحرف نفسه.

ولعلّنا سنتوفّق إلى أن نقرأ بصورة تجعل نظرتنا أكثر شفافيّة أمام صيغة مصير يهمّنا وأن نقرأ على معنى ما يمليه فعل قرأ حسب الحكم.

إنّ أوّل مقاربة للمشكل تفرض علينا التّنبيه إلى أنّ اسم القرآن اشتقّ من كلمة «اقرأ» وزيادة في إضفاء الغموض على اللّغز فإنّنا لا نجد في اللّغة العربيّة معنى محدّدا لهذه اللّفظة. ذلك أنّه لن يستقرّ هذا المعنى بصورة نهائيّة على مدلول «القراءة» إلاّ في وقت متأخّر. ولنترك

الآن التمشّي فقه اللّغوي جانبا حتىّ لا نضحّي بالمسألة لصالح مشكل يتعلّق «بمعنى الكلمات» وسنعود إلى ذلك عندما تكتسب المسألة كلّ قدْرتها على السّؤال.

ولقد صاغ عبد الكبير خطيبي هذا المشكل صياغة أكّدت على أهمّ الخطار الحافّة به وزجّت به في عزم نحو الإشكالية الّتي يجب أن توضع في إطارها. لقد كتب عبد الكبير خطيبي قائلا: «ليس القرآن من قبيل الرّقية، ولا الوعظ، ولا مجرّد كتابة، بل الكتاب هو هذا كلّه في آن واحد» ولذا يمكن ترجمته. وفي المعجم الجديد «*اقرأ*» يعني القراءة ولكن في المعاجم القديمة معناه التّلاوة، وهذا ممّا يغيّر تغييرا كبيرا اتّجاه الرّسالة. وهذه التّرجمة الثّانية تفضي إلى تطابق بل التباس بين الصّوت والمكتوب. وبهذه الصورة نكون في مواجهة مع نوع من الإحراج: فإمّا أن نقرّ بأنّ محمّدا كان عارفا بالحرف - وفي هذه الحال تقع النّبوّة أو الرّسالة النبويّة تحت طائلة قانون الكتابة والقراءة - أو أنّنا نفترض أنّه كان أمّيّا وفي هذه الحال يجب القيام بتحليل لنتائج ذلك.

«وربّما يجب أن نعمل انطلاقا من جوانب تقحم الإمكانيّتين وتكشف عن التّناقضات. وليس في إمكاننا طرح الفرضيّة الأخيرة أي أمّيّة النّبيّ واعتبارها خرافة. وهذا يصحّ إذا اعتبرنا هذا الاعتقاد التّقليديّ مثالا من أمثلة الايمان الاسلامي»[1].

ومن خلال هذه الدعوة إلى التّفكير الجدّيّ ننساق إلى فتح مجموعتين من الأسئلة:

---

(١) عبد الكبير خطيبي، «في الرّسالة المحمّدية» وهي محاضرة ألقيت في حلقة «فرويدية» والنّصّ المكتوب نشر في كتاب بعنوان من *فوق الكتف*، أوبيان مونتانيو، باريس ١٩٨١.

- فما معنى هذا «الأمّيّ» مؤسّس دين كُتب على الحرف فيه أن يكون الأصل لأوّل أمر من الأوامر أي أوّل مقصد من مقاصد الحكم. وهو ما يجرّ إلى اعتبار ذلك بمثابة نوع من «كن» به يخرج بيان الحكم من اللاتعيّن.

وبهذا المعنى يكون شأن العبد في الإسلام، بادئ ذي بدء، لا مع الحكم في المظهر الحاسم للتّحريم، ولكن مع شيء قبله. وهذا القبل هو عمليّة قراءة. ويكون فعل «قرأ» هو هذا الحكم السّابق للحلال والحرام. هو حكم خارج الحكم. ولكنّه يتقبّله ويؤسّسه. فكيف يمكن لمثل هذه «الخارجانيّة» أن تكون ممكنة؟ ونحو أيّة برّانيّة نُساق في إثر هذا «الأمّيّ»؟ ومن يكون ذاك «الأمّيّ» القادر على تأسيس حرف *برّانيّ*؟ ولكن ما هو حرف ذاك الأمّيّ؟

- أمّا المجموعة الثّانية من الأسئلة فهي تتعلق بنظام «قرأ» الّذي يكون قد التبس بين الصّوت والمكتوب. وما الّذي نقرأ بواسطة فعل قرأ، هذا الّذي يُلتقط بالسّمع ويُضبط بالبصر، ويُنقل بالصّوت وسرعان ما يُستعاد في الأثَر؟

ويكون «اقرأ» ملتقى لضروب من القلب : أي قراءة الصّوت وسماع المكتوب، أو هو ذاك الذي يُسمع وقد ابتلعه الصّوت المنظور ويُرى وقد امّحى من الأثر المسموع. وهكذا تقرّبنا عمليّات هذه القراءة من الحرف بصفته شيئا له نظام العلامة غير المستقرّة، غير الثّابتة، الّتي تذوب في الفعل نفسه المكوّن لها. ولعلّه حرف ليس بالعلامة بل هو حرف مجرّد من كل مرتكز، من كل بنية سفلى للحَرفيّة، هو حرف يسحر الحواسّ، هو عقدة فناء إيقاعي.

فالمشكل إذن لن يمكن له أن يجد من أوّل وهلة حلاّ مبدئيّا. ويقينًا لن يظفر بذلك إذا نحن رجعنا إلى الخطاب الفقهي أو العقلاني.

لأنّه لو كان الرجل «يعرف الكتابة والقراءة» حسب العقلاني واطّلع على نصّ من نصوص التّوحيد يكون من واجبنا أن نفهم الإمكانيّة والشّرعية اللّتين فتحتهما كلمة «اقرأ».

وليس في وسعنا أن نرضَى بالحجّة المفرطة في البساطة التي هي متباينة مع حجّة المؤمن والتي تقول بأن أمّيّة محمّد من شأنها أن تكون صالحة لجعل سموّ الرّسالة أمرا مشروعا بمعنى أن نصّا أنتجه «جاهل» لا يمكن أن يجد أحسن من ذلك لينتسب الى أصل إلهيّ.

فيكون إضفاء مشمولات الحبكة الخداعيّة على هذا العنصر الأوّل من بيان النّصّ هو قبول الفكرة القائلة *بأنّ العمليّة التي تتمثّل في تقصّي الشّخص من اسمه ليحمّل غيره تبعة النّصّ هو أمر مسلّم به ولا ينبني على أيّة حقيقة راجعة الى الكتابة والقراءة*. وهلاّ يجدر بالعكس أن نسائل أنفسنا عن المعنى الّذي يريده نصّ أمضى نفسه بنفسه؟

والملاحظ أنّ خطاب الاعتقاد يفرض أن يكون النّص قد كتب بعدُ، ولكن الحلّ جاء من فوق:

- ذلك أنّه منذ الأزل حُفظ المكتوب بجوار الله في اللّوح المحفوظ. بحيث أنّ رواية الأدنى ورواية الأعلى تلتقيان لتنطلقا من نقطة يكون فيها التأليف قد تمّ بعدُ. وإنّ ما يجعل هاتين الرّوايتين تتباينان يتلخّص في الواقع في صراع يُترجم بعبارات تتعلّق بحقوق التّأليف: هل هو محمّد أم الله؟

وهكذا يبقى التصوّران مشدودين إلى النّصّ بصفته بيانا تمّ وانتهى وقد أغرقا مشكل المؤلّف ومسألة الإمضاء في مناقشة تعكس الواحدة الأخرى.

- وينفتح هذا النّقاش على نقاش آخر يفضي رغم ذلك - وإن بقي في حدود الحوار بين الجانبين - إلى مسألة هي في صلب معادلة

التّوحيد الّتي يعدّ سبَقها بالنّسبة إلى اليهوديّة والنّصرانية في إمكانيّة بروز الإسلام نفسه.

وإن الأمر يتعلق بأصل النّصّ والكتاب بوصفهما مفهوما يتضمّن الكلّ الّذي لا سند له والراجع إلى المقروء واللامقروء ويتضمّن كذلك أفعال التّأسيس وإعادة التّأسيس، وابتكار الذّاكرة الإنسانيّة للمؤلَّه وإعادة ابتكارها، واحتكار الذّاكرة أو قسمتها.

وبالضّبط فإنّ «أمّيّة» محمّد تحمل بين طيّاتها بذرة مشكل الكائن السّابق للمؤسّس الّذي هو موضوع صراع في صلب الإسلام وفي علاقة الإسلام بالدّيانات الأخرى.

وهكذا نجد أنفسنا منساقين حتميا نحو مسألة *السّابقيّة* الّتي لا تخضع لا إلى منطق الأزمنة العقليّة ولا إلى توافقها ولكن تخضع إلى رهيب ما ينعقد في علاقة الذّاكرة بالزّمان وبالأصل، حول «قديم مرعب» ملفوظ ممّا سبق، متحوّل إلى الإرهاب بذاته.

إنّ *الأمّيّ* مشتقّ من *أمّ*، ويعني من أوّل وهلة على وجه التّقريب الأموميّ والجاهل معا. إنّ محمّدا في نظر المؤمنين لا يعرف لا القراءة ولا الكتابة. ولكنّ أمره بأن «اقرأ» سيخوّل له الوصول إلى نصّ ربّانيّ الدّقّة ما سمعته أذُن من قبل.

أمّا بالنّسبة إلى العقلانيّ فليس في الأمر إلاّ محاولة لحجب ما اقتبسه محمّد من النّصوص ذات التّقاليد الموحّديّة الطويلة.

وخلاصة القول فإنّ محمّدا بالنّسبة إلى المؤمن هو صفحة بيضاء عليها سيُسمع صليل الحرف الإلاه، بينما سيكون أمام محمّد مرتكز نصّه قد تكوّن بعد، بحيث أن «الأمّيّة» ليست إلاّ عمليّة محو لما اقتبسه.

وبهذا المعنى يضع الكائن السّابق لمحمّد مشكل الكتابة ومشكل

تنازع اقتراء بين الصفحة البكر وقفاها المكتظّ.

إنّ «اقرأ» بالنّسبة إلى المؤمن هو هذا الأمر الذي أُخطر به الإنسان محمّد الموسوم بمصدر الأمومة - باعتباره جاهلا للحرف - والمأذون بأن يتقبّل نسخة من أمّ الكتاب: والقرآن هو المسمّى هكذا بصفته نصّ النّصّ الأزليّ والموجود قبل قدومه إلى العالم والنّسخة الأصليّة هي لدى الإلاه في اللّوح المحفوظ. وهكذا ينقلنا الأمر بالقراءة من أموميّ إلى آخر يكون هو النصّ باعتباره نسخة طبق الأصل من الكتاب الغائب. *ويكون «اقرأ» هو هذا العبور نحو كتاب في حالة انتظار منذ الأزل، وهو الكتاب الغائب وسيبقى كذلك.*

ولكنْ يكون «اقرأ» بالنّسبة إلى العقلانيّ هو في الواقع «إعادة قراءة» ما هو موجود منذ زمان طويل في التّقاليد التّوحيديّة. ولهذا يخيّر العقلانيّ الاقتصار في ترجمته لـ «اقرأ» على فعل «اسرُد». وتتعلّق المسألة حسبه بأمر للدّخول في إعادة تركيب نسب نصّيّ ونبويّ بأكمله. وتكون الأمّيّة مجرّد تظاهر يخفي عمليّة «انتحال» قصد إنتاج نصّ هو متداول بعد[1].

وأثناء النّصف الثّاني من هذا القرن حاولت الكتابة التّاريخيّة النّقديّة التّخفيف من حدّة هذا الصّراع من دون القيام بتأويل مُرض بما أنّها عَزَته الى التباس راجع الى لفظة *أمّيّ*.

وكتب المستشرق ر. بلاشير: «إنّ النّظريّة المقبولة في الإسلام حول أمّيّة محمّد هي أبعد من أن تظفر بالإجماع حولها. ذلك أنّ هذه النّظريّة بدت هشّة من الأوّل إذ هي ارتكزت على تأويل خاطئ للفظة

(١) إنّه من الواجب أن نكون حذرين في خصوص ما سيطبع به القوم صورة محمّد من أوصاف الغشّ. يقول م. رودنسون: «وهكذا يرى فلاسفة القرن السّابع عشر العقلانيّون وكذلك اللاهوتيّون والمنافحون عن النّصرانيّة في محمّد المثال نفسه للمنتحل». المصدر المذكور ص. ١٠٢.

أمّيّ الواردة مرّات عديدة في القرآن، لا بمعنى «الجاهل» «الذي لا يقرأ ولا يكتب» كما ظنّه المفسّرون ولكن بمعنى «الجاهل بما أوحي لليهود والنّصارى» أي «الرّجل المنتمي إلى أمّة بلا كتاب»[1].

وحاول المؤلّف التّدليل على هذا التّأويل وبالرّجوع إلى النّصّ القرآني والسّنّة معتمدا خاصّة على المعنى المستخرج من سياق بعض الجمل ليترجم أمّيّ بـ «غير موحّد». وعند تدقيق الأمر تصبح الحجج المبيّنة غير مقنعة لأنّ معنى «غير موحّد» يمكن أن يكون في بعض الأحيان واردا ولكنّه لا يشمل الحدَث كلّه ولا نفهم لأيّ سبب يستعمل هذا اللّفظ الرّاجع إلى الأموميّ دون غيره من الإمكانيّات الأخرى[2]. ويصل المؤلّف في تأويله الى مدار الأمر قائلا:

«وهكذا لنا شبه يقين بأنّ محمدا لم يكن أمّيّا. غير أنّه ليس لنا إشارة تدلّ على درجة معرفته للكتابة والقراءة. وبما أن إقامة الدّليل على وجود ترجمة عربيّة «للعهد العتيق» و «العهد الجديد» من الكتاب المقدّس تبقى من الأعمال الواجب القيام بها فإنّه من المجازفة الميل إلى التّفكير بأنّ محمّدا أمكن له بواسطة هذا الطريق الاطّلاع على الكتب السّماوية. وكلّ ما يمكن التّسليم به في الظّاهر هو أنّ مؤسّس الإسلاميّة شعر شخصيّا بالأهمّيّة الدّينيّة أو الاجتماعيّة الكامنة في تقييد كلام البشر بالكتابة»[3].

إنّ بلاشير يدّعي أنّه شبه متيقّن من أنّ محمّدا كان عارفا بالقراءة

---

(١) ريجيس بلاشير، مشكل محمّد، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، بابس ١٩٥٣، ص. ص. ٢٣-٣٣ [بالفرنسيّة].

(٢) بلاشير. المصدر المذكور ص. ٣٣.

(٣) ولمّا أراد النّصّ القرآنيّ تأكيد أنّ محمّدا كان جاهلا بالدّيانات الأخرى قال ذلك بوضوح في الآية التّالية: «ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان». سورة الشّورى، الآية ٥٣.

والكتابة ولكنّه يقول إنّه لا يملك الدّليل على معرفة محمّد للكتاب المقدّس. وفعلا فهو وإن كان لا يملك بالنّسبة إلى النّقطة الأولى دليلا قاطعا فانّ له أكثر من يقين ممّا يُظهر بالنّسبة إلى النّقطة الثّانية. فهو يكتب في الفصل السّابق، بعد أن وصف الوسط الذي عرفه محمّد بصفته وسطا تميّز بحضور هامّ للنّصرانيّة وخاصّة المذهب النّسطوري وامتاز بتوغّل لليهوديّة يصل حتىّ إلى القبائل العربيّة ما يلي: «إذا كان ليس في الإمكان إنكار واقع التّأثيرات الّتي سلّطها على الاسلام الأصليّ الوسط الحجازي في القرن السّادس فإنّه مسموح لنا، مقابل ذلك، المناقشة في عمق هذه التّأثيرات.

«فلقد أعطى القوم لليهوديّة نصيب الأسد منذ مدّة طويلة. ولكن منذ حوالي ثلاثين سنة وخاصة انطلاقا من الدّراسات المرموقة الّتي قام بها «طور أندريا» بدا من الواضح أنّ مظاهر أساسيّة في نبوّة محمّد تأخذ جذورها لا في اليهوديّة بل في النصرانيّة.

«ورغبة منّا في الإنصاف لربّما يمكن لنا القول بأنّ هذين التيّارين لم يتباينا بل تراكبا بحكم تأثيراتهما المتتابعة»[1].

إذن هو يعرف القراءة إذ تأثيرات اليهوديّة والنصرانيّة لا شكّ فيها ولكن ليست لنا بأيّة صورة من الصّور القول بأنّه وصل إلى معرفة النّصوص الموحّديّة الّتي سبقته.

لماذا؟ الجواب أسعفنا به مباشرة بعد ذلك كما يلي: «وعلاوة على ذلك فمهما كانت قوة التّأثيرات فانهّا لن تخبرنا بالحدث الإسلامي في كلّيته»[2] وهكذا تكون الخشية من أنّه إذا ظنّ أنّ محمّدا عرف النّصوص الموحّديّة السّابقة فإنّ ذلك يجرّ إلى الجزم بأنّ الإسلام لا

(١) بلاشير، المصدر المذكور، ص. ٢٧.

(٢) المصدر نفسه ص. ٢.

يعدو أن يكون دينا يهوديّا أو نصرانيّا، أو هو خليط من هذا أو ذاك. وهذا فكّر فيه القوم يقينا، غير أنّ بلاشير أراد أن يتفصّى من هذا الرّأي. ولكن أن يصل الأمر بالقوم، لو أخذنا مثالا قريبا منّا، إلى أن ينكروا أنّ «فرويد» عرف نصّا لـ«سوفوكل» خشية من الميل إلى التفكير بأن «فرويد» ليس «فرويد» ولم يبتكر شيئا، فذلك لعمري أمر لا يعدو أن يكون تمشيّا غريبا بالنّسبة الى فكر علمي[1].

وهذا يعني ولا شّك أنّ مسألة النّصّ وأصله في التّوحيد بقيت منغلقة على نفسها بحيث أنّه يخشى النّيل من الحقيقة إذا اتّضح أنّ كلام دين من أديان التّوحيد له علاقة بلغة وذاكرة دين آخر من هذه الأديان[2]. بحيث أنّ كلاما ليس له أصل كليّ - وهو أمر مستحيل - يفقد غيريّته. وهكذا يحاول الخطاب الفقهيّ إحداث هذا النّوع من الأصل الكليّ خلافا لتعاليم الرّسالة النبويّة نفسها.

كتب م. رودنسون وهو مؤلّف سيرة موضوعها محمّد، عارضًا فيها تحليلا سياسيّا وماركسيّا ما يلي: «كانت الدّعايات النّصرانيّة التي تقوم بها عدّة جهات، وكذلك الدّعاية اليهوديّة نشيطة جدّا [. . .]. [كما أنّ اليهود] لا يستنكفون هم أيضا من أن يقصّوا على الوثنيّين - الميّالين إلى الاطلاّع - أخبار التّوراة كما تمّ بسطها من جرّاء الحركة الأدبيّة المعروفة في الفترة الإغريقيّة والرومانيّة، مثلما عرفنا ذلك عن طريق التّلموديّين والأدب «المدرشي». ويظهر أنّ البعض رأى أن يجعل النّبوّة وتطوّراتها في متناول من يسمعها من العرب وذلك باعتبار بعض الأحداث واقعةً بالجزيرة العربيّة أو بتهويد بعض الحكايات الشعبيّة العربيّة.

---

(١) ألفا سنة تفصل محمدا عن موسى وسبعة قرون تفصله عن المسيح.

(٢) إنّ الدّراسات المقارنة في مجال التّوحيد تواصل تجاهلها لفرويد.

«وكان محمّد متّهما، وهذا نعرفه بصورة لا جدال فيها من النّصّ القرآنيّ نفسه، بأنّه يسمع بشرا لسانهم أعجميّ (القرآن، سورة النّحل، الآية ١٠٣) ويقصّون أساطير الأوّلين (سورة الفرقان آية ٥)»[١].

ويزيد تدقيقا فيقول: «(كان محمّد) يعرف أهمّ الآراء الجديدة الّتي يأتي بها اليهود والنّصارى، ويتعاطف مع الميول التوحيديّة»[٢].

ويمضي أكثر من ذلك فيكتب: «وزيد بن حارثة الـمُعْتَق الّذي قام ربّما بدور هامّ عندما زوّد محمّدا بالأخبار عن النّصرانيّة الشّائعة، كما رأيناه، في قبيلته بني كلب»[٣].

وإنّ هذه العناصر وغيرها كثير تجرّ المؤلّف، بادئ ذي بدء، إلى أن يستخلص من كلّ ذلك ما يلي: «ومهما كان رأي السّنّة العربيّة في تأويلها بصورة خاطئة كلمة من كلمات القرآن فإنّه يظهر أنّ محمّدا قد تعلّم القراءة أو الكتابة. ولكنّنا نجهل عمق ثقافته اللّهم إلاّ بعض الإشارات النّادرة، القليل الوثوق بها والغامضة الّتي تكشف لنا عنها حياته وآثاره»[٤].

وهكذا فإنّ استحالة التّفكير والقول بمعرفة محمّد للنّصوص الموحّديّة مع التّلميح إلى ذلك لا يمكن أن ينسب هنا إلى نوع من المجاملة تجاه المسلمين ولا آلى حذر فكريّ.

وكان رودنسون أقلّ من ذلك مجاملة عندما أورد تفسيرا للبيان المحمّدي راجعا الى علم النفس التّحليليّ[٥]. وهو ممّا يجرّنا من جديد

---

(١) م. رودنسون، محمد، المصدر المذكور، ص. ٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٩٣.

(٣) «.....» ص. ١٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص. ٧٢.

(٥) إنّ نظريّة م. رودنسون تعزو ظهور محمّد كمؤسّس للإسلام إلى سببين: الأوّل يرتبط بالوسط الاجتماعي والثّاني شخصيّته المرضيّة العبقريّة معا. وكان =

إلى التّساؤل حول ما تشمله في إطار التّفكير المادّيّ صعوبة التّفكير في العلاقة الموجودة بين النّصّ والأصل والتّوحيد.

- ومثال «د. ماصون» أكثر وضوحا لأنّ الأمر يتعلّق بالمقارنة بين الكتاب المقدّس (التّوراة والإنجيل) والقرآن. فهذا العمل العلميّ الدّقيق الّذي يحتوي على تجاورات مضمونيّة على مدى امتداد ثمانمائة صفحة يجد خلاصة له من أوّل صفحات الكتاب كما يلي: «لا يبقى لنا في كلّ مرّة نظفر في القرآن بإمكانيّات للمقارنة مع كتابات دينيّة أخرى الاّ الجزم بالطّبع أنّه يستحيل علينا أن نعرف ما إذا كان الأمر يتعلّق بضروب من الخوارق أو التّذكّر أو بأخبار سمعها محمّد أو هو تَوافُقُ مصطلحات جاءت صدفة أو مجرّد اتّفاق أو استنتاجات عفويّة هذا باعتبار الوضع الّذي عليه معارفنا واذا لم نقرأ حسابا لظاهرة الإعجاز الّتي يسم بها المسلمون الرّسالة القرآنيّة»[1].

فهذا مؤلّف يقوم بمقارنة بين نصّين الأوّل أقدم من الآخر ويلاحظ: «فهذا [القرآن] يتضمّن ربّما استشهادا حرفيّا من الكتاب المقدّس اللّهم إلاّ إذا كان الأمر يتعلّق بتقريب عرضيّ بين مصطلحات متكافئة. بينما نجد أصداء تقلّ أو تكثر دقّة لكتب موحى بها، وإليها يُستند لاستكمال نقصها». ومع هذا يختم قائلا: «إنّه يكون من المستحيل باعتبار الوضع الّذي عليه معارفنا في هذا الباب وبالنّظر إلى الموادّ فقه اللّغوية أو التّفسيريّة الجزم في النّهاية بوجود اقتباسات أو تأثيرات تاريخيّة»[2].

= الاستنجاد بالتّفسير الرّاجع إلى علم النفس المرضيّ غرضه تبرئة محمّد من تهمة الانتحال خاصّة.

(١) دونيز ماصون، توحيد قرآني وتوحيد توراتي انجيلي، داكلي دي بروير، باريس، ١٩٧٦، ص. ٢٦.

(٢) د. ماصون، المصدر السابق، ص، ٢٧.

وفي هذه الحالة، فإنّ هذه الخلاصة لا يمكن أن تنبنيَ إلاّ على موقفين ممكنين وهما:

- فإمّا أن ننسب إلى مؤلّف واحد كلّ الكتابات الموحّديّة، الله مثلا وهو الحلّ الأيسر وهو حلّ المؤمنين وبصورة عامّة حلّ توفيقيّ بين الملل الإبراهيميّة.

- أو أن نجابه، عند ملاحظة تنقلّ النّصّ، بموقفين ممكنين وهما: الأوّل الّذي ألفناه إلى القرن العشرين والقائل بأنّ القرآن انتحال للكتاب المقدّس ويكون محمّد بذلك منتحلا والموقف الثّاني ينبني على وجهة نظر نقديّة تجاه الوضعيةّ الأولى وتقول بأنّه : كيف السّبيل إلى تفسير ما تيسّر للنّصّ القرآنيّ من إمكانيّة تأسيس دين وحضارة كاملة إذا كان مجرّد نسخة ناقصة للكتاب المقدّس ولماذا لم يكن محمّد مجرّد مرشد أو قسّ كبير أو حواريّ كما وجد من هؤلاء الكثيرون في هذه المنطقة؟

وهذا الموقف هو أيضا انتقاد للتّراث الإسلامي وعدم قبول لكلّ فرضيّاته ومنها أمّيّة محمّد. ولكنّ صاحب هذا الموقف يجد نفسه أمام عقبة فكريّة شبيهة بتلك الّتي يعلّمنا إيّاها التّحليل النفسي بالنّظر إلى مشكل الفارق بين أمرين: إذ يتمّ إدراك العنصر المفرّق ولكن إمّا أن نميل إلى الإقلاع عن القيام بأيّ استنتاج أو أن نقوم باستنتاج أمر مناقض للواقع المدرك.

وهكذا يجزم المؤلّفون الثّلاثة الّذين ذكرناهم آنفا أنّ هناك شيئا تمّ بين محمّد والنّصوص الموحّديّة السابقة، بحيث كلّ شيء يساهم في التّدليل على أن كان له مَنفَذ إلى هذه النّصوص من دون أن يكون في الإمكان التّفكير في هذا المنفذ من وجهة ليس بها تحقير.

وبالفعل فإنّ المؤرّخ يجد نفسه أمام التباس لا يمكن له أن يحلّه منطقيّا إلاّ بتقليص عنصر أساسيّ في الاعتقاد، فيجعل منه مجرّد مشكلة

تتمثّل في نقيض لمعنى كلمة، وإلاّ بالاقتصار على القول: كان هنا اتّصال بالنّصوص القديمة ولم يكن هناك اتّصال بها.

وهذا ما سماه «بوترو» عند الحديث عن الكتاب المقدّس المسيحيّ ودعاه بـ «امتياز الذّاكرة السّحيقة» وهو باق على حيويّته في التّمشّي الراجع الى مسألة النّص التّوحيديّ. فلقد كتب في مدخل مؤلّفه بعنوان «ولادة الله»: «في الثّالث من ديسمبر سنة ١٨٧٢ فقد الكتاب المقدّس امتياز الذاكرة السّحيقة الّذي به يُعدّ «أقدم كتاب معروف» كتاب لا يشبه الكتب الأخرى» «كتبه وأملاه الله بنفسه».

«ففي ذاك اليوم أعلن جورج سميث أمام جمعيّة الكتاب المقدس الأثريّة عن اكتشاف عجيب قام به آنذاك. وجورج سميث هو من أوّل علماء الحقبة الأشوريّة الّذين بدؤوا بضبط حصيلة الكنز المحتوي على لوحات مستخرجة من أرض ما بين النّهرين بعد الانكباب طيلة خمسين سنة من الحماس والعبقريّة على تفكيك الكتابة المسمارية. وفي الكنز وجد قصة قريبة جدّا من قصة الطوفان حتىّ في جزئيّاتها الأكثر دلالة ولكنّها سابقة له، وواضح أن الكتاب المقدس مستوحى منها»[1].

ويظهر ان النّص القرآني يواجه نفس الخطر المشار إليه هنا، بصورة أكثر حدّة إلى درجة أنّ هناك انتقالا لمكان تأسيس *محتوى الذاكرة نحو لغز انفتاحها* وهو بالذّات المعني بأمر «الأمّيّ الّذي وجبت عليه القراءة».

وقد يكون من واجب المؤرّخ للخروج من هذا المأزق أن يستند إلى تصور للتّناصّ وأن يعتمد في فهمه تنقّل العلامة التّوحيديّة وخرقها الألسني وكذلك أن يأخذ بالاعتبار النّسيان، والمحو، والخلق الألوهي المتجدّد.

---

(١) جون بوتيرو، ولادة الله، قاليمار، باريس، ١٩٨٦، ص. ٢١.

وفي هذه الحالة فإنّ القرانيّة المضمونيّة ليست إلاّ حجابا أمام السَّبَق الأساسيّ للذّاكرة التّوحيديّة ولضروب إعادة تأسيسها. ولكن قلّ أن سُلكتْ هذه الطّريق. ويقينا أن العلّة التّاريخيّة في مجال البحث عن الحقيقة المادّيّة تزوّدنا بعناصر مفيدة، لها وزنها الذّاتيّ؛ غير أنّه عندما يتعلّق الأمر بتجربة ضمن اللّغة، يمكن أن يصبح هذا الوزن دَوْسا للحقيقة التّاريخيّة وهي الّتي تضبط تأثيرات هذه التّجربة في الحضارة.

إنّ ما يختصّ به الموقفان الآنفا الذّكر هو إجماعهما حول النّصّ كموضوع معطى بعدُ، فيه يتعلّق الأمر بالحثّ عن أسباب حقيقته.

والّذي سندعوه لغز «الأمّيّ الّذي وجبت عليه القراءة» هو مُسْقَطٌ على صعيد الموضوع وهو ما يقود إلى لبس لا نهاية له حول الرّجل المأخوذ بين: أن يعرف/ لا يعرف وحول النّصّ الذي يكون أصله صاف/ غير صاف.

ويرتكز الفقه والعقلانيّة على تصوّر للنّصّ أساسه ميتافيزيقا الموضوع المكتوب بصفته مؤسّسة دائمة للعلامة، تحفظ المعنى كلّه والمطابقة الأحاديّة الأصل بين النّصّ والمؤلف والحقيقة.

وإنّ اعتقاد الفقهاء والعقلانيّين في صورة الواقع المطلق للنّصّ الماديّ يقتضي منهم نسيان الحركة التي أدّت إلى نسيان النّصّ وطرد الدراما الّتي هي قاهرته، ويقتضي نبذ العنف الّذي يمثّل مفعوله القوّة السّاهرة على لسانه.

ولهذا السّبب فانّ *ظهور النّصّ الإلاهيّ من خلال الإنسان*، الذي هو الحدث الأساسيّ لمغامرة محمّد ومحنته، بقي محجوبا لم يُستقْصَ.

غير أنّه لو توصّلنا إلى إرغام لغز «الأمّيّ الّذي وجبت عليه القراءة» على الكلام وإلى ترك ما هو جوهريّ في تجربة محمّد البيانيّة يأتي من

اللّغز لأمكن لنا ربّما إبراز شيء لا يكون ماضيا قد انقضى، أو ارتباطا أعمى باعتقاد ما، وإنما ابراز شيء يضبط، في حاضرنا اليوم أيضا، علاقتنا بالكلام وباللّغة.

وإذا كان اللّغز هو عتمة لعين الفكر فإنّه يكون من الأجدر محاولة فهم هذا اللّماذا الذّي به تكوّنت هذه العتمة كمدّخر وملاذ بالنّسبة إلى فرط من النّور، في مجال بالغ الانكشاف، عوضا عن السّعي إلى تبديد هذه العتمة بإضاءة مضامينها الواحد تلو الآخر.

ولنستحضر في أذهاننا هذه الجملة البسيطة لـ«قوته»: «إنّ الوضوح هو هنا التوزيع المناسب للنّور والظّلّ»

والتّوحيد كمجال لغويّ معرَّض إلى نور الكتاب السّاطع: هو مطلق المكتوب والمعرفة والحكم والأصل متّحدين في نبع واحد يكون الكلّ الّذي لا يطاق، والّذي فيه تبدأ اللّغة وتنتهي.

وكون محمّد ظهر في أرض تنوء تحت هذه السّيطرة فذاك مُعطى طالما بيّنه المؤرّخون، وكونه أراد أن يستحضر إلاه التّوحيد وكتابه في لسان شعبه، فذاك مالنا به قناعة بفضل الاستناد الى تمشّ صحيح للنّصّ.

غير أنّه إذا عملنا على ألاّ يغيب عن أنظارنا هذان المظهران فإنّ هناك حدثا قلّ أن لفت النّظر، ولكنّه استرعى انتباهنا هنا لأنّه يغيّر العلاقة مع الكتاب بحيث أنّه إذا كان كتاب المسلمين المقدّس مكتوبا منذ الأزل ومصونا في اللّوح المحفوظ بصفته نصّا في حالة انتظار أبَديّ فإنّه *يبقى من خلال صورته الأوّليّة في انتظار إلى الأبد*.

ذلك أن الوحي لا يبطل مبدأ المناعة بما أن «أمّ الكتاب» هي دائما مهيّأة في مكان حفظها الإلاهيّ. وأكثر من ذلك، فإنّ الوحي الّذي ينشرها يوحي في الآن نفسه بمناعته الأوّليّة.

وهكذا تشير ظاهرة الكتاب، أي مفهوم الكتاب في الإسلام قبل الرجوع الى مسألة الحقيقة والعلم والحكم، *إلى علاقة بين عبد لا يعرف القراءة وبين شيء ممتنع عن القراءة مباشرة وأصليّا*، بحيث أنّ الّذي يعرض لبواكير الوحي توّا هو الأمر الآتي : *الكتاب يكون شرط اللااقتراء المؤسّس*.

لذا فإن النّبيّ «الأمّيّ» و «أمّ الكتاب» يعملان معا لتكوين الكتاب كشيء يشير أوّليّا إلى نقص وامتناع أوّليّ. والنّقص آت من القارئ العاجز عن القراءة والامتناع يخلق الكتاب الغائب.

والنّص، بين نقص القارئ والكتاب الغائب، ليس شيئا أقلّ من هلوسة، بما أنه مبنيّ على عدم الإدراك، بل على إدراك نصّ أصليّ لم يُـتَهَجَّ بعدُ، ومبنـيّ أيضا على وعد اقتراء في حالة صيرورة. وهكذا يكون *الكتاب* بين النقص والغياب *هلوسة في حالة انتظار* ساعية إلى إنجازها الحقّ (يقول «تان»: الإدراك هو الهلوسة الحقّ).

وهكذا تفترض قراءة محمّد الآتية تخفّيا مزدوجا أي خفاء الكتاب بصفته ظرفا للمكتوب الحاليّ والمتناول فورا وخفاء القارئ القادر على تفكيك العلامات وتنظيم الحروف.

فما الّذي يبقى من جرّاء مفعول هذا التّخفّي المزدوج؟

ويكون الشّرط الأوّل لفعل قرأ ليست علاقته بشيء من الأشياء بل *بالتّأثير الذي يحدثه محو يتمّ فيه ابتلاع القارئ والشّيء المعدّ للقراءة*: أي تبييض هو «إفناء» و «تبييض للكتابة» كما تنصّ عليه اللّغة العربيّة في مادة «بيض».

وإجابة عن السّؤال التّالي: وما الّذي يبقى إذن؟ يمكن أن نجيب: لا شيء. لاشيء غير زوبعة البياض، وصدمات الشّفافية واهتزازاتها. ذلك أنّ غياب الكتاب ونقص القارئ، وتأجيل النّصّ هو كلّه أسماء

للقوى الّتي تخلق *الكتاب المهلوس* تماما مثل شرط القراءة الّذي سيدفع بمحمّد الى عتبة بيانه.

أنْ تظهر هذه القراءة، إذن، كفقدان للإدراك بوصفه رغبة محضا لهلوس التي تعني أنّ «قرأ» هي رؤيةُ ما لا نقدر عليه قبل كلّ شيء؛ وهذا لعمري يقرّبنا من لغز «الأمّيّ الذي وجبت عليه القراءة» باعتباره تجربة نوعية ملزمة تتنزّل في صلب البياض، تجربة هَلسيّة تجاه تأسيس بروز النّصّ، تجربة الكتاب المهلوس والهلوسة كرغبة في الكتاب بوصفه مشارا إليه هنا «كأمّ الكتاب» في امتناع تامّ.

فنحن لا نبتدع شيئا. إنّما عوضا عن أن نبقى في الالتباس القائم بين: يعرف/ لا يعرف القراءة وبين : له اتّصال/ ليس له اتّصال بالنّصوص نحدث تقاربا بين «لايعرف القراءة» وبين عنصر بقي لا يؤبه به في المدوّنة الإسلاميّة ولكنّنا لا نفتأ نستخرج منه النّتائج ألا وهو: «أمّ الكتاب» الّتي تعني الكتاب الغائب.

وهكذا يسّر هذا التّقارب وجود فكرة تهمّ أساسا علاقة الإنسان محمّد لا مع نصّ معيّن ولكن، من أوّل وهلة وبصورة جذريّة، مع هذا الخفاء المزدوج الّذي يجعل الأمر بالقراءة شيئا يسبقه في البدء ما نسميّه *مفعول القسر الأكبر للبياض*.

ولكن إذا نحن أوّلنا هذه الظّاهرة بالنّظر إلى منزلة محمّد كإنسان وضمْن لغة آلانيّات الحياة النّفسانيّة لا يسعنا *إلاّ التّفكير في فرضيّة أَمْهِيّة محمّد*(*) *الّتي قد تكون أصابت المؤسّس أثناء الفترة الّتي سبقت الأمر بالقراءة*.

(*) [هل من الصّدفة أن تكون كلمة أَمَهَ (بكسر الميم) بمعنى نَسيَ لها علاقة بجذر أمّ إذ نجد أن تأمّهَ المرأة معناه اتّخذها أمّا والأُمْهَة هي الأمّ وسيأتي في الصّفحات التّالية ما يوضّح ذلك.]

وهكذا نكون منساقين، نتيجة لذلك، إلى تصوّر لغز «الأمّيّ الّذي وجبت عليه القراءة» بمثابة تحريف لتجربة محو حقيقيّة عن طريق الاعتقاد وهي تجربة عاشها النّبيّ في مستهلّ انبثاق النّصّ.

وبصورة أخرى فنحن نرى، مهما كان علم محمّد بالحرف والنّصّ التّوحيديّ، أنّه أتى حين من الدهر أصبح فيه كلّ شيء فيه غير مقروء وهو حينُ *القضاء* الـمَهُول للّغة، وانسحاب إمكانيّة القراءة؛ هو ذوبان العلامة وتحرّر الصّحراء المشعّة في قرارة نفسه.

وبهذه الصّورة دخلت مسألة الحقيقة حياة محمّد. هي دخلت إذن بواسطة الخلاء والقوّة العتيدة لمحو اللّغة. ولهذا سيؤسّس بيانه على مثل هذه الحقيقة ومعها سيُبنى الإسلام كلّه. ولقد وجدت هذه الحقيقة التّاريخيّة غير الماديّة ملاذا لها في الاعتقاد من خلال لغز «الأمّيّ الّذي وجبت عليه القراءة» وهو اللّغز الّذي يدعم بهذه الصّورة هذا الاعتقاد ضمْن حَجْب لنفسه بنفسه.

إنّ أحداثا عديدة جرت في اتّجاه هذه الفرضيّة. وهو ما يصحّ بالنّسبة إلى ما روته السّيرة فيما يتعلّق بفترة إرهاب ذاتيّة عاشها النّبيّ قبل الوحي.

وهذه الأحداث تبرز الرّجل وهو نُهْبة لهذا الضّرب من التّعبئة الحسّية للعالم الخارجيّ حيث يمكن للكلام أن ينبثق من أيّ مكان وخاصّة ممّا هو غير إنساني. ذلك أنّ القفر الّذي عمّ كائن هذا الإنسان يُحيل الكَوْن الى كُنُون من العلامات. ويكون الّذي تراجع ضمن الوحي الدّاخلي قد طفا برّانيّا من كلّ جانب وتكون القدرة الكلاميّة قد انحصرت في الحيوان والنّبات والحجارة.

قال ابن هشام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم حين أراده الله بكرامته وابتدأه بالنّبوّة كان إذا خرج لحاجته أبعد حتى تحسّر عنه

البيوت ويفضي إلى شعاب مكّة وبطون أوديتها فلا يمرّ رسول الله بحجر ولا شجر إلاّ قال السّلام عليك يا رسول الله. قال : فيلتفت رسول الله صلعم حوله وعن يمينه وشماله وخلفه فلا يرى إلاّ الشّجر والحجارة. فمكث رسول الله صلعم كذلك يرى ويسمع ما شاء الله أن يمكث ثمّ جاءه جبريل عليه السلام بما جاء من كرامة الله»[1].

وقال الطبري: «كان إذا خرج لحاجته أبعد حتىّ لا يرى بيتًا ويفضي إلى الشعاب وبطون الأودية فلا يمرّ بحجر ولا شجر إلاّ قالت: السّلام عليك يا رسول الله فكان يلتفت عن يمينه وشماله وخلفه فلا يرى أحدا»[2].

وإنّ ما ذكره ابن هشام يحتوي على تعليق[3] فيه محاولة لفهم هذه الظّواهر: قال السّهيلي: « الأظهر أن يكون هذا التّسليم حقيقة، وأن يكون الله أنطقه إنطاقا كما خلق الحنين في الجذع، ولكن ليس من شرط الكلام الّذي هو صوت وحرف الحياة والعلم والإرادة، لأنّه صوت كسائر الأصوات، والصّوت عرض في قول الأكثرين، ولم يخالف فيه إلاّ النّظّام فإنّه زعم أنه جسم، وجعله الأشعريّ اصطكاكا في الجواهر بعضها لبعض. وقال أبو بكر: ليس الصّوت نفس الاصطكاك، ولكنّه معنى زائد عليه... إلى أن قال: ولو قدرت الكلام صفة قائمة بنفس الحجر والشّجر والصّوت عبارة عنه، لم يكن بدّ من اشتراط الحياة والعلم مع الكلام والله أعلم أي ذلك كان: أكان كلاما

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت، ج.١ ص. ٢٣٥. وهي رواية ابن اسحاق نفسها.

(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧، ج.٢ ص. ٢٩٥.

(٣) ابن هشام، المصدر المذكور آنفا، ص. ٢٣٤. هو تعليق من المرجّح أن يكون المفسّرون قد أضافوه.

مقرونا بحياة أو علم، فيكون الحجر به مؤمنا أو كان صوتا مجرّدا غير مقترن بحياة، وفي كلا الوجهين هو علم من أعلام النبوّة»[1].

إنّ أهـمّية هذا التّعليق تكمن في أنّه يضع السّؤال المتعلّق بمعرفة ما إذا كان تصويت الأشياء لا ينبع من لغة غير مقرونة بالحياة، كما أنّ هذه الكلمات المسموعة هي نتائج فتق يكون قد فتح بصورة من الصور أفواه الحجارة. ومنه تلاشى الصّمت ويكون الصّمت هذا الاكتمال المتناهي للكلام عندما تقرن اللّغة بالحياة ولكن من أين يأتي انعدام هذا القرَان؟ فإذا نحن رجعنا إلى نسق تركيب اللّغة «صوت وحرف» حسب التّعليق يكون *تلاشى الحرف هو الّذي يفكّ قيد الكلام من العناصر غير المتكلّمة*. ذلك أنّ الحرف هو حارس الكلام المتكلّم الإنسانيّ وهو حارس صمته. أمّا انسحاب الحرف فمعناه نزع القراءة (انظر ما بعد هذه الصفحات) وهو من مخاطر المحو نفسها. *ثمّ إنّ الإرهاب ليس هو إلاّ وجع فقدان كبح الأصوات عندما تفلت من جموح تشابُك الحرف ضمن الكلام وعند ذلك يصبح العالم مرتع الأشياء اللافظة.*

وهناك إشارة أخرى تدعم فرضيّة فقدان الذّاكرة وتأتي من القرآن نفسه. وفعلا فإن المفسّرين يجمعون بصورة باتّة على إقامة وظائف النّصّ القرآني على هذه الأسماء الأربعة:

قرآن من القراءة، وفرقان من التّفريق، وكتاب من المكتوب، وذكر من التذكّر. ولهذا فإنّ الّذي يرد أكثر من غيره ضمن النّصّ القرآني والّذي فعْلُه يجوس خلال السّور كلّها هو فعل ذكر وتذكر واذّكر وذكّر وهو الفعل الحاضر في ٣٧٠ آية تقريبا.

بحيث أنّه في الإمكان أن نقول إن القرآن في كلّيته نظام إلاهيّ

---

(١) هو عبد الرحمن السهيلي الخثعمي الأندلسي (١١١٤-١١٨٥م.) له الرّوض الأُنُف في تفسير سيرة ابن هشام.

لآيات تذكيرية جُعل ليفكّكه الإنسان، وهو نفسه علامة قارئة (آية) نسّاءة للعلامات تحت مفعول آيتي اللّيل والنّهار «فمحونا آيةَ اللّيل وجعلنا آية النّهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربّكم لتعلموا عدد السّنين والحساب وكلّ شيء فصّلناه تفصيلا. وكلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونُخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا: اقرأ كتابك» (سورة الإسراء، الآية: ١٢ـ١٤).

ويعلّق الطّبري في تفسيره قائلا: «قال تعالى ذكره في تسميته إيّاه به: إنّا نحن أنزلنا الذّكْر وإنّا له لحافظون»[1].

وفعلا فإنّ الوحي باعتباره مَسَاقا يتسمّى كوحي للذّكر: «وأنزلنا إليك الذّكْر» (سورة النحل، الآية ٤٤).

وهو مَساقٌ واسمٌ للكتاب: «وإنّه لذكر لك ولقومك» (سورة الزّخرف، الآية ٤٤)

وهو مَسَاق واسْم للنّصّ وتركيب له عن طريق علامات (آيات) هي للتفكّر أساسا. «وكذلك نفصّل الآيات لقوم يتفكّرون» (سورة يونس الآية ٢٤)

ولهذا تتسمّى القراءة وكأنّها عمليّة إزاحة للنّسيان: «سنقرؤك فلا تنسى إلاّ ما شاء الله [...] فذكّر إن نفعت الذّكرى.» (سورة الأعلى، الآية: ٦-٩).

وإنّ تمشّيا نوعيّا للنّصّ القرآنيّ انطلاقا من هذه الآية «إن نفعت الذّكرى» يؤيّد تأييدا كبيرا اقتراحنا الّذي يمكن التّحقّق من صحّته من أوّله إلى آخره إذ يُعزَى تأثير النّظام القرآنيّ إلى قوّته وإصراره التّذكيريَيْن، هذه القوّة الّتي تعطي من جديد ذاكرة للّغة عن طريق كلام

(١) أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة ١٩٨٩، ص. ٢.

اللّسان. هذا على شرط التّفكير في «العطاء» من جانب عمل الكتابة والحرف ضمن الكلام؛ وبالطّبع فهذه الكتابة لا تُفهم بالمعنى المادّيّ للكتابة السّوداء اللّون على الورقة كما سنراه فيما بعد[1].

ومع إرجاء الدّراسة المستوفاة للنّظام التّذكيريّ الخاصّ بالنّصّ القرآنيّ إلى مناسبة أخرى، نؤكّد أنّ الإلاه، وكلامه هو قراءة مذكّرة، يظهر بادئ ذي بدء كإلاه القلم (سورة العلق الآية ١-٢) وبواسطة القلم يجد الكلامُ، كلامُه، أثرَه المستعاد الذي يحفظه من انعدام النّفاد الّذي فيه للكلام رغبة دائمة[2].

بحيث أنّ الكتابة هي هذا التّلَم الّذي يُرجع الكلامَ إلى الكلام كما لو أنّ الكلام، وهو دائما في غربة من نفسه ومن سَكَنه الأوّل، يعدّ ضربا من حالة المكتوب.

وفي حديث رُوي عن النّبيّ قال: «إنّ أوّل ما خلق الله القلم، خلق اللّوح وقال للقلم: «اكتب»»[3]. وهكذا لا تكون الصّلة بذاكرة الكلام إلاّ صلة بذاكرته المكتوبة الّتي هي في أقاصي الذّاكرة. ومن هنا نفهم لماذا يصبح المكتوب هو الثّاني من حيث الأهمية في نظام القرآن.

وهكذا فإنّ نصّا محصورا في عيون شبكة مزدوجة المنطق بين التّذكاريّ والمكتوب ما كان له أن يصبح نصّا لو لم تكن له غلبة على عنف المحو والمحو هو شرط انبثاقه كنصّ.

---

(١) أعطى «بيار فديدا» لعلم النفس التّحليليّ أشمل نصّ وصل إلى معرفتنا فيما يخصّ نظام الكتابة في الكلام. وهو نصّ لا مأخذ فيه. فكان عونا لنا في هذا العمل وعنوانه: «خدوش المكتوب، لوحة الكتابة» في كتاب عنوانه، الغيبة، قاليمار، باريس ١٩٧٨ ص. ص. ١٣ـ٣٨.

(٢) «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله» (سورة لقمان. الآية ٢٧).

(٣) حديث روي عن الترمذي.

إنّ فرضيتنا تعيد بناء هذا المحو وقد حدّدته كجزء من محنة البشر محمّد. ولهذا فهي تقدّم لأوّل مرة حلاً للغز «الأمّيّ الّذي وجبت عليه القراءة» مبيّنة أنّها تتضمّن جزءا من الحقيقة التّاريخيّة في صلب الاعتقاد الّذي يكون قد حوّل فقدان الذّاكرة إلى «لا معرفة للقراءة».

ومن جهة أخرى نجد هذا الجدال العقلانيّ المأخوذ في دوّامة من المتناقضات والباقي دائماً في نصف الطريق : فالرّجل يعرف القراءة ولكن كيف يتسنّى شرح عرضه لنصّ ليس هو نفسه الّذي من المفروض أنّه عرفه؛ ولربّما تجد هذه الحجج المبيّنة ضمن المواجهة المباشرة للاعتقاد إلاّ إذا مالت العقلانيّة إلى نفي فقدان الذّاكرة والمحو كقوّتين للّغة. وفي هذه الحال لا يسعنا إلاّ توجيهها إلى السريريّة الضّخمة الرّاجعة إلى علم التّحليل النّفسيّ ابتداء من «فرويد»، وإلى التّجربة الأدبيّة المهولة منذ ظهور «ملاّرمي» الّتي كشفت، في تضافر تامّ، عن هذه الموارد البشريّة الخاصّة باللّغة.

وبما أنّ الخصائص البشريّة لمحنة مؤسّس الإسلام لم تُمْحَ تماما من الوثائق الّتي بين أيدينا فنحن قادرون على أن نتمثّل محنته الأولى الّتي تتّفق مع قوانين اللّغة وهذه القوانين هي دائما هي هي.

فحلُّنا إذن هو الأيسر: ذلك أن خروج محمّد عن نوع من الحالة الّتي كان عليها النّصّ التّوحيديّ المعاصر له وجد إنجازه الحاسم، فيما يبدو، أكثر خطورة هنا من معرفته للنّصّ ألا وهو فقدان الذّاكرة الخالق للقارئ ومن خلال ذلك امّحاء الإنسان في الإرهاب ليظهر من جديد كأثر لاختفائه ثم يتكلّم باسم هذا الأثر. وتجد هنا جملة هّيدقرّ التّالية تأخذ كلّ بُعْدها: «إنّ الّذي يرهب هو الّذي يتولىّ، من كائنه السّابق، إخراج كلّ ما هو كائن»[1].

(١) «مارتن هيدقر»، الشّيء، ضمن رسائل ومحاضرات، قاليمار، باريس ١٩٥٨، ص. ١٩٥.

إنّ هذه العلاقة مع المحو الّتي حرّكت تمشّينا تجد ما يؤيّدها بصورة قاطعة في الآيات التّالية من النّصّ القرآنيّ: ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرّيّة وما كان لرسول أن يأتي بآية إلاّ بإذن الله لكلّ أجل كتاب. يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب (سورة الرّعد، الآية ٣٨ـ٣٩).

وهنا تذكير بأنّه كان هناك شيء من الكتابة ومن النّصّ قبل محمّد، وهذا التّذكير بما سبق مقترن بالمحو وبـ«أمّ الكتاب». وربط المحو «بأمّ الكتاب» فيه ما يؤيّد تحليلنا من أوّل وهلة بصورة تدعو إلى إعادة التّساؤل حول العلاقة بين أمّيّ (أموميّ جاهل) *وأمّ الكتاب*، بحيث أنّ ما وقع لمحمّد وقع في هذه العلاقة، أي في صلب طريق يقع بين مرجعين متعلّقين بالأموميّ. لذا ما هو هذا الطّريق إن لم يكن هو الطّريق الّذي بواسطته ينحو محمّد نحو «أمّ الكتاب»؟ ففي هذا العبور شهد إذن المحو وبعد ذلك الأمر بالقراءة.

إنّ مسيرتنا قادتنا الى حدّ هذه الصّفحات إلى تقويض ما يُفهَم من عبارة «لا يعرف القراءة» ووصلنا إلى أنّ هذا الاقتراح يجب ألاّ يعتبر في حدّ ذاته فقط بل بالنّظر إلى «أمّ الكتاب» التي دعوناها أيضا «الكتاب الغائب» أو أحسن من ذلك «الكتاب المهلوس».

إنّنا في هذه المرحلة ما زلنا في الفترة الّتي سبقت الأمر بالقراءة. فمحمّد يجد نفسه في عجز عن القراءة أو استحالة إزاءها. إذن هذه الوضعيّة ترتبط بما كان محمّد يريده، أي ترتبط *بمطلق محلّ* رغبته الّتي هي بالضّبط «أمّ الكتاب». ويكون محمّد راغبا في الوصول إلى «أمّ الكتاب» وهذه الرّغبة تقوده إلى اللامقروء، إلى القفر، إلى إرهاب الأصوات غير البشريّة.

وهكذا من اليسير أن نرى أنّه يجدر بنا - لبلورة ما وقع لمحمّد،

وما سيحدث له عند الأمر بالقراءة - أن نحاول الكشف عن مطلق محلّ رغبته ونسائل إذن أنفسنا قائلين: «ما هي أمّ الكتاب»؟

لقد رأينا أنّ الأمر يتعلّق بالنموذج الأصليّ المحفوظ لدى الله. لذا فانّ «أمّ الكتاب» ليست الله، ومحمّد لا يرتغب الله. ولهذا نفهم لماذا لم يكن صوفيّا. إذ محمّد لا يرتغب الله ولا يريد أن يكون إلاها، هو يريد الكتاب الّذي هو شيء مكتوب في ألواح محفوظة عسيرة المنال.

إنّ المحاولات الرّامية إلى تشبيه محمّد أو أيّ مؤسّس للحكم بصوفيّ مصيرها الخيبة لأنّ مُطلَق غاية رغبتهم ليست كغاية الصوفي. ذلك أنّ ما يختصّ به الإنسان مؤسّس الحكم هو المسافة الّتي لا قياس لها والتي تفصله عن الله. وبهذا الافتقار المحسوس به إلى الله يطفو الكلام المفرّق للحكم. وبهذه الصّورة فإنّ وضع المؤسّس لا يمكن أنّ يكون إلاّ قريبا من الشاعر يقول هولدرلين: «إنّ الافتقار إلى الله هو ملجؤنا» (موهبة الشاعر). وهكذا فإن إقامة الحكم تقرّ المسافة اللانهائيّة بين الإنسان والإلاه. ولهذا فلن يرى محمّد الله في أيّ وقت من الأوقات، ولن يسمع صوته. فالملك وحده هو الذي يبلّغ. وليس ذلك حال الصّوفي الّذي لن يفتأ يسعى إلى القرب من الله كما قال الحلاج ذلك الصوفي الكبير: «وذلك أنّ الرّوح لا فرق بينها وبين محبّيها بفصل خطاب.»

وكذلك شأن المحاولات الّتي تستنجد بالصّوفية لتوضيح الكلام النّبويّ المؤسّس فهي تقحم فكر الكلام والحكم في التباسات خطيرة، وأصحاب هذه المحاولات يقيمون بذلك الدّليل فقط على عدم فهم للفرق بين الحدّ القاطع لكلام الحكم وطافح كلام الفيض الصّوفي. ومثال ذلك ولا شكّ م. رودنسون الّذي استعمل سمات القدّيسة «سانت تيريز دي أفيلا» لتوضيح الوضع البياني المحمّديّ! مع أنّه

يلاحظ قائلا: «غير أنّه لم يصل إلى حالة العذاب بالله فهو دائما يشعر بأنّه مفصول عنه، وبعيد لانهائيا عن الله الذي يكلّمه، ويعطيه الأوامر. فهما كانا في عالمين مختلفين، مفصولين بهوّة عميقة إلى حدّ أنّه من الضّروريّ أن يكون بينهما وسطاء». وبعد أسطر قليلة يقول: « إنّ محمّدا وقف في المراحل الأولى للرّحلة الصوفيّة (. . .) ولذلك كان لكبار الصوفيّة المسلمين أهل البدعة شيء من الاحتقار للنّبيّ هذا الضّرب من الآلة المسجّلة، هذا «الرّوبو» ناقل الصوت، هذا «الفونوغراف» قبل اختراعه الّذي بواسطته يأذن الله بتبليغ رسالته»[1].

ولـمّا لم يفهم هذا المؤلّف أنّ الفرق ليس في الدّرجات بل الفرق يتعلّق بطبيعة الأمر ومكانه ووضعه فإنّ المأزق قاده إلى الالتجاء إلى خطاب علم النفس التّحليليّ ليبين في آخر الأمر أنّ الحكم الشبيه بذاك الذي يمكن «رودنسون» من الكلام إنّما هو حكم «مريض عقلي». وبالضّبط فالمسألة هي دائما، من قبلُ ومن بعدُ، تتعلّق بمعدّل حرف تقريبا.

ذلك أنّ الحرف هو في الكتاب، وهذا الكتاب الذي هو «أمّ الكتاب» محفوظ عند الإلاه وهذا ما أراده محمّد. ثم ماذا يريد محمّد؟

فإذا كان هذا الكتاب يتضمّن نصّا، *فيمكن القول بأنّه يكون النّصّ الوحيد الموجود على هذه الشّاكلة* بما أنّ القرآن الذي تقبّله محمّد ليس إلاّ نسخة من النّصّ الأوّليّ. وحتّى محمّد فهو لن يصل إلى هذا النّصّ إلاّ بصورة غير مباشرة. ولكنّه لن يعرف الأمر إلاّ بعد ذلك.

فالآية «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب» تأتي ضمن هذا «البَعْد» الّذي يعني أنّ محمّدا عاش المحو. فهو يعرف، عند انتهاء الوحي، أنّه لن يظفر من مطلق هذا المحلّ الذي رغب فيه إلاّ بنسخة

(١) م. رودنسون، محمّد، المصدر المذكور آنفا. ص. ١٠٧.

فقط. وكذلك فإنّ محمّدا سيلقّب، بعد ذلك، بالماحي وهو أمر غريب[1].

إنّ النّسخة الّتي تمّ الحصول عليها انطلاقا من الإخْطار بالقراءة تُعدّ نصّا، ولكن عند اتّضاح الأمر فإنّ الأمر لا يتعلّق بنصّ «أمّ الكتاب» نفسه.

ذلك أنّ منزلة «أمّ الكتاب» هي أن تكون نصّا لا يُطال ولا يـمّحي في الآن نفسه. وإذا تبيّنّا الأمر انطلاقا من تجربة محمّد فإنّ النّصّ أنتج امّحاء النّصّ. فهذا إذن نصّ مدمّر وجيد. فيكون عند ذلك الاقتراء شرطا للاقتراء.

أمّا النّصّ الثّانوي وهو الذي ينشر كنسخة هو ذاك الّذي يُوحى ويُبلّغ ويتعرّض للمحو في آن واحد. وتدّعي بعض الاعتقادات الإسلاميّة أنّ إحدى علامات نهاية العالم اختفاء النّصّ القرآنيّ أي نسيانه.

وهكذا فإنّ المنطقة التي تفصل بين نصّ «أمّ الكتاب» والنصّ المرسل لا يمكن أن يتردّد عليها البشر: فيمكن أن يكون هناك ذهاب ولكن بدون عودة. وقد يكون الملك هو الفضاء الممتحَن [بكسر الحاء] لما بين النّصّين وفرصة العودة. ولكن كم أولئك الذين انتظروا حياة كاملة بدون عودة؟ والعودة هي غربة النّصّ والغربة كإبعاد للمحو.

ويقينا أنّ هناك بين النّصّ الأمّ ونسخته مخاطر، ولكن فيها تكمن مسألة الإرسال بأكملها ويكون البيان عند ذلك عبورا لما بين النّصّين.

---

(١) لقّب محمّد حسب معجم لسان العرب بهذا اللّقب لأنّه محا الكفر. المصدر المذكور آنفا، ص. ٤٤٨. ج. ٣. أمّا نحن فنرى أنّ ذلك قلب للمحنة الّتي مرّ بها محمّد وهو قلب له دلالته. فبين الماحي والـمَمْحوّ، تمّ زمان التّأسيس. ولذلك فالّذي يجب أن يُقْلَب هو أصل المحنة.

والأجدر هنا ألاّ نتسرع في تطبيق نسق الباطن والظّاهر على هذين النّصّين. فالأمر يتعلّق تماما بمشكل آخر حيث لا يمكن العبور من الواحد إلى الآخر لا عن طريق رفع الحجاب ولا التّفسير بَلْهَ التّأويليّة بما أنّ الاقتراء يُكوّن النّصّ الأمّ المحفوظ من قدرة ماحية. ويظهر أنّ الّذي درجنا على تسميته بصورة عامّة «البيان» هو المناسب للانتقال من الواحد إلى الآخر. ولكن ما البيان؟ و نحن لا نحلّ المشكل عندما نقول بأنّ الأمر يتعلّق بالانتقال من نصّ أوّليّ غير مقروء وغير مأمون العواقب إلى نصّ ثانويّ ومقروء.

وقبل الوصول إلى حلّ محمّد، لربّما يكون في إمكاننا أن نجيب أحسن جواب عن هذه المسألة الضّخمة إذا أمكن لنا، انطلاقا من اللّسان تحديد جوانب مُطْلَق هذا المحلّ الّذي قد يكون محمّد رغب فيه، وذلك بأنْ نسائل اللّسان عن ماهيّة النّصّ، وماهيّة المكتوب وما هو الطريق الذي يمرّ من أموميّ الى آخر.

إنّ لفظة نصّ تنطبق منذ أوّل عهد الأمّة الإسلامية على نصّ الكلام والحرف والحكم القرآني وبصورة أعمّ على كل كتاب مذهبيّ. فالنّصّ إذن يشير إلى ما يعطى من الحكم في حَرفيّته. وحدّدت لنا الموسوعة اللّغويّة المسماة *لسان العرب*[1] ما توحي لنا به لفظة نصّ من مجال في العبارة التّالية: «ونصّ كلّ شيء منتهاه». و«النصّ أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها».

ولن ينفكّ هذا الاتّجاه يتأيّد في كامل الحديث عن المادّة، ويقنعنا بأنّنا نبقى ـ بما يضفيه مفهوم النّص في العربية – في مجال النّهاية وإفناء

---

(١) لسان العرب موسوعة لغويّة ظهرت في القرن الثالث عشر، تعُتمد في هذا الميدان ومؤلّفها هو محمّد بن منظور. لسان العرب. دار لسان العرب، بيروت، في ثلاثة مجلّدات.

الشيء ورفعه. وبهذا يعني فعل نصّ من جذر ن.ص.ص «رفعك الشيء... وكلّ ما أظهر فقد نصّ.»

وحرصا منّا على ألا يثقل على القارئ هذا الكلام فإنّنا لن نورد كقاعدة عامّة وبصورة مطّردة الصّيغ المختلفة المشتقّة من هذا الجذر، الجوّابة لمادّته (المتركبة دائما من حرفين أو ثلاثة أو أربعة).

وفي إمكان القارئ أن يعود إلى المراجع العربيّة المشار إليها. ورغبة منّا في توضيح التجائنا إلى اللّغة لا يسعنا إلاّ أن نلاحظ أنّ غرضنا ليس هو إيراد الأدلّة عن طريق المعنى القديم للألفاظ. ذلك أنّنا لا نرى أنّ التأثيل يوصل إلى أصل اللّغة المبكّر أو إلى الكائن في اللّغة. بل عوضا عن استخراج أحكام لفائدة فكر لا ينتسب إلى أيّة جهة أي إلى جهة غير معترف بها بيّتت الخداع يكون لجوؤنا إلى اللّغة هو لجوء إلى النّصّ الأسطوريّ حيث يتمّ الإفصاح عن مواجهة الأشياء بالكلام.

إنّ الّذي نصبو إليه هو متابعة الصّراع مع الشّيء الّذي يشير إليه الجذر في المجال الّذي يفتحه وهو اقتفاء أثره كشهادة على صراع قاتل لم ينته، ساحته مظانّ اللّسان ومطاويه. ذلك أنّ معنى صيغة من الصّيغ لن يتقوقع أبدا حول نفسه بما أنّ صيغة أخرى تأخذ بيده وتبعده عن محوره تحت حراسة الجذر الّذي يرعاه دائما. فنحن نفهم الجذر كنقطة انطلاق منها تنبعث هزّة صيحة سرعان ما تخضع إلى ذبذبات لتصبح بمفعول الكلمات أنشودة. فالجذر ذاك الحروفي الّذي لا ينطق، هو شبيه بصيحة ألم أو لذّة يكون وضع الحركات فيها، أي اعطاؤها بالكلمات شكلا ما، هو التّأييض إلى هذا الألم أو تلك اللّذّة بالإشارات الّتي تُؤويها تلك الصّيحة. فليس هناك أيّة إشارة قادرة على أن ترغم على نسيان الصّيحة أو إخمادها. ولن تقدر الكلمة أبدا على الإفصاح عن كائن الصّيحة. أي من أين أتى وإلى أين ذهب؟ فاللّسان ينصّبنا في

كائن الصّيحة بصورة فيها رضوخ لإدراك الإشارات فقط. وهذا الرضوخ هو موطن دجعدنا هذا.

وصادف أن وجد في اللّغة العربيّة مفهوم يحدّد بصورة دقيقة معنى الإشارة. هو مفهوم *الإشارة* الّذي حدّده سامي علي بالصّيغة التّالية المرموقة، يقول: «إنّ كلمة إشارة بالعربيّة تتضمّن معنى مزدوجا يترابط فيه اللّفظيّ والبصريّ، الكلام الشعريّ والهندسة البصريّة للفكر. فالإشارة ليست الرّمز بل هي واقع عندما يصبح معرفة ينبئ بالكائن وينكشف في منعكس من المنعكسات : هي النّور الّذي يضيء حتىّ الانبهار، حتىّ امّحاء المرئيّ وهي النور الذي هو الشيء المضيئ له. أمّا المصدر فهو في مكان آخر [. . .]»[1].

لنتتبّع إشارات النّصّ باعتباره رفعا للشيء وانتهاء له. عند ذلك يظهر أنّ هذه الأعمال هي الّتي تعطي للفعل قدرته على أن يدلّ ويشير ويبدي. ولكن كانت ميزة النّصّ بوصفه ذاك الّذي يشير ويعمل على الإظهار. هي قائمة على تلاشي اللاشيء. فإلى أيّ شيء يشير إذن؟ يشير بالضّبط إلى تلاشي هذا الشّيء. ولهذا فإنّ النّصّ يشير إلى فعل «رفع السّير» و«سأل» و«عذّب» و«حثّ» و«أجبر» لماذا؟ لإظهار ما في داخل شيء من الأشياء إلى الخارج وعرضه وإبرازه في حالته البّرانية الحافلة. وهكذا يقال للرّكح «منصّة» (جاء في اللّسان: المنصّة ما تظهر عليه العروس لتُرى).

فإظهار النّصّ يؤخذ بتعذيب الشّيء وإرهابه. ويكون بذلك الشّيء مطرودا من نفسه ويكون النّصّ هذا القيام بإخراج مشهديّ للشّيء عندما يصيبه العنف والدّمار.

---

(١) سامي علي، مقدّمة لكتاب «قصيدة صوفيّة» للحلاّج، سندباد، ١٩٨٥، ص. ١٤ [بالفرنسيّة]

وأن يكون النّصّ هو الطّريق القاسي الّذي به يتمّ إظهار الشيء فذاك هو ما يبرز لنا ما يتضمّنه الإقدام عليه من أذى.

فنحن نرى إذن أنّ ما أراد «المركيز دي ساد» إخراجه مشهدياً ليس إلاّ قانون إنتاج النّصّ؛ قانون الأذى الّذي يريد بالرّعب أن يكون شاهدا على الالتذاذ بالشّرّ المسلّط على الأشياء بالنّظر إلى أنّ هذا الشّرّ المطلق قد يكون هو أصل النّصّ وأصل أيّ نصّ كان.

واللّغة العربيّة توحي لنا من خلال «نصّ» بأفعال هي «بَلَغ الغاية» و«نصّب» و«انتصب» و«رَفَع».

وكذلك نتحف بإشارة أخرى من خلال الازدواج وبث الحركة، و«استعمال لفظ حذو آخر من نفس الجذر» وهو يوحي بسرعة الكناية والتّجزئة أيضا. وتوجد الإشارة الأخيرة في هذا الايماء إلى العلاقة القاسية بالشّيء، مثل ولادة الحدث في صلابته، وفي قوّته، وقدرته على التوقّف وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى خاصيّة البناء في اللّفظ وهو ما يوحي بالكثير حول القانون الذي يتناقله النّصّ[1].

إنّ القارئ الذي تعوّد مؤلّفات «جاك لاكان» يجد هنا أصداء عديدة تتوافق مع استنباطاته وخاصّة ما جاء بندوته بعنوان «أخلاقيّة علم التحليل النفسي»[2]. ورغم أنّنا على بيّنة من الطّريق المفتوحة في هذه المؤلّفات شأننا شأن كلّ قارئ في عصرنا هذا، فإنّنا لن نسعى إلى جرّ قارئنا إلى توخّي هذه الطّريق ولا أن نسلكه نحن من جديد. ومهما كان الأمر فإنّ التحاليل الحالية للنصّ غير موجودة عند «جاك لاكان». أمّا الموطن الّذي نلتقي فيه معه فهو يدور، يقينا، حول تفصيل القول فيما

(١) لسان العرب، المصدر المذكور آنفا، ج. ٣، ص. ٦٤٧.

(٢) جاك لاكان، أخلاقيّة علم التّحليل النّفسيّ، باريس، سوي، ١٩٨٦ [بالفرنسيّة].

يتعلّق بمسألة الشّرّ وحكم الأخلاق والشّيء. فلقد أوصله إلى ذلك جهد فكريّ كبير ومعاناة في توخّي العديد من المنعطفات. أمّا نحن فسنعثر على ذلك مجدّدا في اللّسان مرورا بمسألة النّصّ.

وإذا تبيّن أنّ الفلك الّذي يدور فيه فكر اللّغة العربيّة متجاوب عميق التّجاوب مع الأصوات المعاصرة المتمرّسة بالتّحليل النّفسيّ فإنّ هذا يعدّ من باب التّأييد لكونيّة بعض منافذ التّحليل النّفسيّ النّظريّة، وقد يكون بالمقابل إظهارا لما لهذه اللّغة وهذا التّفكير من اتّصال مباشر بما تحاوله النّظرية جاهدة من «تخليص المتراكم». ويجب ألاّ يُتَصَوّر هذا الاتّصال المباشر باسم، لسنا ندري من المثل العليا المفضلّة. وذلك مردّه إلى أسباب تاريخيّة خاصّة بأوروبا وإلى تقلّبات وتراكمات ناء تحتها أديمها الثّقافي من جهة، ومن جهة أخرى إلى ما كنّا أكّدناه وإلى *ما هو نوعيّ بالنّسبة إلى الثّقافة العربيّة؛ أي أنّنا ـ بالنّسبة إلى التّوحيد ـ أمام حالة فيها ملاءمة بين لسان لم يفقد قدرته الشّعريّة وبين نصّ قُدُسيّ. وهما الاثنان لم يَبْرَحا يُتكلّم بهما ويُمْتَحنان على حقيقتهما بدون انقطاع منذ تأسيس الحكم التّوحيديّ الإسلاميّ.*

وإذا اعتبرنا الاقتراحات الآنفة الذّكر ـ بالنّسبة إلى علاقة النّصّ بالشّيء في مجال الكلام ـ نجدها متطابقة تطابقا عجيبا مع المجال الّذي يفتحه جذر «ك.ل.م.» إذا هو يعني جَرَح، وأحدث به جراحا، وقال، ونطق بكلمة.

وقد يكون جَوْبُ هذا الميدان جديرا وحده بأن تُخصّص له دراسة تتجاوز ما نحن بصدده. غير أنّه يمكن الملاحظة حسب إشارات عديدة أنّ مسألة الشّعور بالذّنب تُعايَن على ما يظهر انطلاقا ممّا يتعلّق باللّغة بصفتها تلك، *وقد يكون تكلّم معناه بصورة من الصّور فعل بَعْدُ الشّر.*

ويمكن من ناحية التّحليل النّفسيّ أن نعزُوَ هذا الشّرّ الّذي تفترضه اللّغة إلى الجروح الخياليّة الّتي تُلحَق بجسد الأمّ.

غير أنّنا سنصل إلى هذه النّقطة بالذّات عن طريق آخر، وهو هذا الّذي كنّا توخيّناه، ألا وهو طريق النّصّ والشّيء. وماكانت الحصيلة؟

قد يكون «التّنصيص» هو عذاب الشّيء الّذي تكون نتيجته النّصّ بصفته حدَّ الشّيء المعذّب ونهايته. وبعبارة أخرى يكون النّص نتاج «نفْي» الشّيء أي لا شيء باللّغة العربية المتعارفة؛ وهو ما يطابق rien بالفرنسيّة.

ولكنْ rien تعني chose أيْ «شيْء».

وقد لا يكون تفسير هذا التّوافق الظّاهر إلاّ من قبيل نظام اللّغة إذ لا وجود فيه لشيء إلاّ وكان لا شيء؛ وبعبارة أخرى فالنّفي هو قبل كلّ شيء إنكار، والإنكار قابل للشّيء بعد تفريغه. ويكون الإنكار إذن عودة الشّيء تحت عبارة اللاشيء[1].

والشّيء باللّغة العربيّة يطابق بالفرنسيّة chose، affaire وobjet وتصغيره بالعامّيّة «شُوَيّه» ويظهر أنّه يجمع معنى res و causa باللاتينيّة في آن واحد.

كما أن جذْر «ش.ي.ء.» يفتح على مجال فعل *أراد* وأفعال القبح. وشاهد على ذلك ما في «اللّسان» والأدب العربيّ من عبارات يدخل فيها جذر «ش.ي.ء.» لتأدية معنى حتميّة الشّرّ ومعنى القبح. مثل: الـمُشَيَّأ أي المختلف الخلق القبيح. وشَيَّأ الله خَلقه أي قبّحه ويا شيْء ما لي للتّلهف والأسى وما في موضع رفْع تأويله يا عجبا ما لي. وهذا لا يحملنا على التّعجّب الآن بعد التّحاليل الآنفة الذّكر.

والواقع فنحن لا نخرج من سجلّ التّعجب عندما ترد لفظة «شيء».

---

(١) لا أدخل هنا في الجدال الرّاجع إلى التّحليل النّفسيّ الّذي يدور الآن حول Verneinung الفرويديّة ومع التّأكيد أنّ التّدمير الّذي نعنيه هنا ليس هو النفي.

فحيث يكون الإنسان فاغر الفم، أو محملق العينين، كثيرا ما نجد الشّيء في أصل استغرابه، أو تعجّبه، أو اندهاشه، أو تساؤله.

لذا تضاف في العامّيّة الصّيغ المرخّمة من لفظة «شيء» في آخر الأسماء والضمائر وحروف الجرّ لتكون آش! وموش! وإيش؟ الخ.

فكأنّ الإنسان الّذي يخرج الأشياء من نفسها يتعجّب عندما تأتيه فارغة. فهو يسائل نفسه، أو يستنكر، أو يندهش ليميل إلى الاعتقاد بأنّ الضّرر الّذي لحقها أتى من «برّانيّات» بعيدة بعدا كبيرا.

واعتبارا لهذه الجولة الضّروريّة فما هو النّصّ الّذي تكون له محاسن الأمّ وصفاتها ونظامها؟ فهل يكون رحما مبيدا للأشياء، أُمًّا للسّلبيّة، وسلبيّةً أمًّا، تضع في العالم من دون أجل تهديم الأشياء اللانهائيّ لتلد النّصّ المقروء؟ هذه الأمّ الّتي هي خالص نصّ الفراغ، مخصبة اللاشيء، والنّابعة من البياض، ومن شظايا الشّفافيّة. هذه الشّفافيّة الأمّ، القاسية الّتي لا ترحم، هبةُ الكاسر على الإطلاق، و النّفي الدائم في صيغته الأشدّ كونيّة.

هذه الأمّ الكارثة الّتي لا تعرف الصّمت ولا الكلام ولا تقول لا. هي فعْلُها لا وما يتأتّى من هذا الفعل هو بعيد عنها إلى الحدّ الّذي لا يعود إليها شيء من هذا الّذي تقوم بفعله.

هي «أمّ الكتاب» قالب الفراغ في مولد اللّغة؟ وأيّ استعارة قادرة على تقريبنا من مكان هذا المكان؟ ونحن نميل فقط إلى الظّنّ بأنّ محمّدا لـمّا دخل في مهبّ هذه الأمّ وبقي تحت تأثير فتنتها ـ كم مدة بقي؟ ـ فإنّه خضع إلى المحو الّذي نحن بصدده.

وهذه قد تكون هي مطلق رغبة محمّد وهي محلّ يمكن أن نقول عنه إنّه ينتج *مطلق العمل الّذي هو ليس إلاّ التعطّل الخالص المحفوظ عند الله بصفته عمله.*

ومن هنا نزل النّصّ المكتوب، القرآن، ذاك النّصّ الثّاني وهو نتاج المقروء انطلاقا من الاقتراء المؤسّس. ولكن للوصول إلى نصّ العمل انطلاقا من تعطّل النّصّ هناك أكثر من طريق وعدّة شروط. وهو طريق المرور إلى المكتوب، شرط امتناع النفاذ إلى «أمّ الكتاب» حتى يكون البيان.

وكما أنّنا وصلنا إلى تحديد وضعيّة النّصّ اللامقروء في اللّسان، هذا النّصّ المهدّم والمبيد لنصوص بَدْئيّة للأشياء[1] ولكلّ نصّ، فلا بدّ أنْ نحاول النّظر في المسألة التّالية: كيف يمكن للقراءة في «اقرأ» أن تعمل على إقامة النّصّ الثّانوي والمقروء.

وحسب «لسان العرب» يكون معنى القرآن هو معنى الجمع وسُمّي قرآنا لأنّه يجمع السّور فيضمّها. ويقول: «والأصل في هذه اللّفظة الجمع وكلّ شيء جمعته فقد قرأته» ثم يضيف: «ومعنى قرأت القرآن *لفظت به* مجموعا أي *ألقيته*».

وتدلّ هذه الإشارة الأولى إلى أنّ «قرأ» له حركتان متواليتان: جَمَع ـ ألقى الشّيء، وذلك أنّ الشّيء كان في الأوّل موزّعا أو مجزّأ في الدّاخل. فيكون قرأ قد أخفى طاقة للجمع داخل الذّات للإلقاء خارج الذّات وهذه الطّاقة تحدّد حركةً تناوبيّة (ضمّ ـ إلقاء) مماثلة لدقّات القلب[2]. فتكون القراءة إذن وضع قلب، وإيقاع في الأشياء المقطّعة.

---

(١) هذه الجملة لبيار فديدا وهذا نصّها: « إنّ النّصّ الوحيد الموجود هو يقينا نصّ الشّيء وحبكته النّصّيّة الجسديّة الّذي يبقى جسمنا أمّهيّا حاضرا»، «خدشات المكتوب»، في «الغيبة» المصدور المذكور آنفا، ص. ٢٨ [بالفرنسيّة].

(٢) يجد بيار فيديدا نفس الظواهر فيما يسمّيه بعد فرانسيس بونج objeu. يقول: «إنّ objeu هو الّذي يحدّد ما نسمّيه بالذّاتية. فالذّاتية هي أصلا هذه الذّات خارج الذّات التي تحدّد نفسها ضمن زمن نبضيّ (انقباض ـ انبساط) مكوّن من خشوع ووثب، objeu في الغيبة»، المصدر المذكور آنفا، ص. ١١٢.

وهكذا فإنّ الأمر يتعلّق بسرّ إلاهيّ إذا صدّقنا أسطورة تشريح خلق الإنسان في الإسلام. فالقلب (قلب وانقلاب) هو سرّ الله في الإنسان، وهو سرّ يبقى منغلقا عليه[1].

فالقارئ يبعث الأشياء من جديد بصورة إلاهيّة وذلك بإعطائها سرّا ليس له إليه منفذ. *فالحرف هو هذا القلب، هذه العقدة الإيقاعيّة*. وألاّ تكون القراءة هي هذه الهبة الّتي يهبها الإنسان لنفسه مرورا بالأشياء حسب تحرّكات الحرف؟ ولكنْ هبة ماذا؟ هبة سرّه الّذي يعطيه لنفسه من جديد من خلال ما عذّبه أولا بنفسه.

ونصل انطلاقا من إشارة أخرى إلى هذا السَّبَق الحيويّ للسّرّ في صورة مباشرة أكثر من غيرها.

جاء في «اللسان»: «ومنه قولهم ما قرأت هذه النّاقة سَلًى قطّ وما قرأت جنينا قطّ أي لم يَضْطَمَّ رحمها على ولد. وقال أكثر النّاس معناه لم تجمع جنينا أي لم يضطمّ رحمها على الجنين. قال وفيه قول آخر لم تقرأ جنينا أي لم تُلقه.»

ويضيف ما يلي: «أَقْرأَت المرأة عندما شَدَّت من الذَّكَر» فالّذي يشدّ من الذّكر هو الذي يُقرأ. أي يكون مجموعا في رحمها. ويكون قرأ له شأن مع الأموميّ والحبْل بما أنّ ذلك يفترض تعدّي خاصّيّة الذَّكَر وشدّ من الأنثى ولفظ للخاصية بواسطتها. فغاية فعل قرأ هي

---

(١) نورد هنا نبذة من المقتطفات الأسطوريّة الشّعبيّة الّتي ذكرها ابن إياس الحنفي في كتابه «بدائع الزّهور في وقائع الدّهور»، مطبعة المنار، تونس، بدون تاريخ، ص. ص. ٣٩-٣٩. قال: «لمّا كان آدم صلْصالات كالخليّة كان إبليس اللّعين يمرّ عليه ويضرب بيده على بطن آدم فمن تلك الضّربة كان مكان السّرّة. فكانت السّرّة علامة من ضرب إبليس ليعلم أهو مُجوَّف أم صمَد. فلمّا رآه مجوّفا دخل إلى بطنه فاطّلع على جميع أعضائه ظاهرا وباطنا وعلى عروقه إلاّ قلبه فإنّه لم يطّلع عليه أحد غير اللّه تعالى».

الحبل عندما يكون في إمكان الجنين أنْ يَعْلَقَ ويتعلّق في ظلّ الرّحم. وهو أيضا القذف بالحمْل نحو العالم الّذي يضعه خارج مخبئه بصفته حمْلا مكتملا.

وإذا كان ما يصير حمْلا هو الّذي يُعطَى بواسطة القراءة يكون الحرف هو في الآن نفسه هذا العُلُوق الأوّل للحياة بمكان تكوّنها وذاك الانفصال عن هذا المكان للذّهاب إلى مكان آخر في العالم. ففعل قرأ هو القبض على دَفْع إلى البرّاني في العالم بواسطة الحَرْف.

ويمكن أن تتّتفق هذه الإشارة مع ما في النّصّ القرآنيّ في أوّل سورة فيها فَتَح الأمر بالقراءة ميلادَ النّصّ.

«اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علَق. اقرأ وربُّك الأكرم. الذي علّم بالقلم.»

ففي جملة «خلق الإنسان من علق» يمكن أن تكون لفظة علق المترجمة هنا بـ«خثارة دم» معناها : تعلّق، وتمكّن، واستمسك، وحملت وحبلت، وعلقت من الذّكر. فالعلق هو الشّدّ، والنّطفة المتحوّلة إلى خثيرة من الدّم في الرّحم، والعلقة، والعلاقة، الخ. ويقابل العَلَق الفَلَق الّذي هو الانفصال والكسر. وهذا هو اللّفظ الذي استعمل في عبارة «فلق الصّبح» ليلة القدر.

والّذي يهمّنا هنا هو هذا الأمر الّذي يجعل من أوّل وهلة خلق الإنسان، بصفته أوّل خثارة، مرتبطا بخلق آخر من عند الله بواسطة القلم وبعبارة أخرى : الحرف المكتوب. فالقراءة تفترض النّفاذ الى معرفة الهية يكون فيها خلق الكائن الحيّ وخلق الحرف مرتبطين أشدّ الارتباط.

ويفترض أمر الحكم بصفته قراءة النّفاذ اذن إلى حرف يسجّل معرفة مرور اللاحياة إلى الحياة هناك حيث يتكوّن أوّل شدّ الحمل

بالكائن. وهو مرور تمّ بين جمع وقذف، ونقطة رُسُوّ إيقاع القبض/ والبسط.

كلّ شيء يدلّ إذن على أنّ وظيفة الحرف، في اللّغة العربيّة، تكون قريبة مما نسمّيه اليوم بما بين وجهين[1].

وإذا بحرف ما بين وجهين ـ وجه اللاحياة ووجه الحياة، ثمّ الحياة وإجهاضها ـ يجد نفسه أكثر دقّة في إشارة أخرى. ويتعلّق الأمر عند ذلك بالقراءة كممارسة دامية ويتعلّق أيضا بالحرف والزّمان.

جاء في «اللّسان»:

«أَقْرأت المرأة إذا حاضت. وأقرأت المرأة إذا طهرت وإذا حاضت» ثم يضيف مبيّنا أنّه إذا استعملنا الألفاظ نفسها للأضداد فلأنّ «الأصل في القُرْء الوقت المعلوم» ويورد بعد ذلك ما قاله كاتبان. يقول الأوّل: «هو قرب زمن الشيء (الشهري).»

ويقول الثّاني:

«عندما يكون الشّيء متأخّرا.»

ويظهر أنّ النّزيف هو الشّيء الّذي يهمّ القراءة وهو على علاقة بأثر مرسوم في مجموعة من الأضداد المزدوجة: كان / ما كان، وشَكَ / تأخّر، خصْب / لا خصْب، طاهر / غير طاهر.

وإنّ الخطر في ذلك هو نتيجة للعلاقة الجنسيّة، في إمكانية وقوعها وعدم إمكانيّتها بما أنّ المؤلّف يقول:

يمنع الجماع بسبب نجاسة دم الحيض. فالقراءة تتمفصل مع الدوريّة الإيروسيّة والكابتة للرّغبة الجنسيّة في مجال المقدّس.

---

(١) إنّ ما بين وجهين مساحة غير متماسكة تكون حدّا مشتركا بين ميدانين لهما خاصيّات مختلفة ولكنّهما متّحدان بفضل علاقات متكونة من ضروب من التّداول والتّفاعل المتبادلة.

في كتاب «بلاغة الجماع» كتب عبد الكبير خطيبي:

«قيل في رواية عن الشّيخ النّفزاوي أنّ قراءة القرآن تهيّئ للجماع (. . .) فالقرآن هو الكلام الطّقوسيّ المشهّي، هو ما قبل ـ النّصّ السّابق للجماع»[1].

وهكذا يتأيّد أنّ القراءة تقحم مسألة الزّمانيّة في علاقة الرّغبة بالشّيء، بصلب المقدّس.

ويمضي «اللّسان» من خلال أمثلة ذات طابع كوْني وطبيعي محلّلا الرّابط الموجود بين القراءة والزّمان إلى الحدّ الّذي تصبح معه القراءة أساسا، قراءة الزّمن بواسطة الشّيء ضمن البُعد الثّلاثيّ لما بعد وقوع الأمر، وللّحظة والتّوقع؛ وعكس ذلك فإنّ الزّمان ينتصب قارئا للأشياء وللإنسان نفسه كشيء تحدوه الرّغبة.

يقول اللّسان : « القارئ الوقت» قارئ ماذا ؟ قارئ قُربنا وبُعدنا من الشّيء كغاية مرغوب فيها. فالزّمانيّة يفتحها الشّيء المقروء بصفته مجمزعا، مُلقًى به، والقراءة هي انتصاب الشّيء في الزّمان الّذي هو موظّف حسب مسافة رغبتنا صوب موضوعها.

ولكن إذا كان الزّمان قارئا فذاك لأنّنا كنّا الدّم والحَمْل المجموعين الملقيـيْن طعاما للقراءة. وكونُك قارئا فمعناه أنّك كنت مقروءا، وكونُك مقروءا فمعناه كونُك أثرا ميّتا قبل أن تكون قارئا يقرؤه الزّمن. فنحن أثر مقروء، وقارئ، مقروء من جديد.

وهكذا يكون الحرف هو «النّاقل المشترك» بين الزّمان والشّيء،

---

(١) عبد الكبير خطيبي، «بلاغة الجماع»، في جراح العلم، دي نويل، باريس ١٩٨٦ ص. ١٣٣. وهو كتاب مدهش كُتب وكأنّه رقصة قامت بها ذاكرة مأخوذة بالعلامات. والنّصّ هنا فتح لهذا السَّكَن الشّعري (الفكري) الذي يتحدث عنه هيدقر.

بين الرّغبة والموضوع نستعملها جميعا حسب قانون الإيقاع؛ أي ذاك الّذي يجعلنا حضورا لحركة كلّ هذا في حياة الكلام.

الإيقاع، القافية، الموسيقى، الشّعر، كلّ هذا هو آخر إشارة تعثر عليها في مادة «قرأ». يقول «اللسان»: «أقْراء الشّعر قوافيه التي يُختم بها». (قافية: أثر) وعلى هذا النحو تكون القافية، وهي الأثر الشعري، جمعا في الذّات، قذفا خارج الذّات لما يسمع، وفي ذلك يتكوّن الحرف كقوّة شعريّة. فالولد (الحمل) هو الأثر، والأثر الشّعري هو ولد المسموع[1].

ولقد سألنا أنفسنا قائلين: كيف يتمّ من خلال اللّغة النّصّ المقروء؟ ويتّضح من هذه الجولة أنّ القراءة موضوعها هو شيء ما، له خصائص جسم الأنثى في كوامنه الأموميّة، من دون أن يكون، مع ذلك، هذا الجسم بالذّات، بما أن هذا الـ «شيء ما» الّذي تخلقه القراءة يحلّ محلّ الجسم الأموميّ بالضّبط.

إنّ هذا التّفكير المتعلّق بالشّيء في اللّغة العربيّة عجيب بالنّظر إلى تماسكه مع ما ظهر أخيرا فيما يخصّ اللّغة والنّصّ باعتبارهما نتيجة لإفناء الشّيء. *فالقراءة تظهر وكأنّها اضطمام للشّيء الّذي تجزّأ من قبل.* وبما أنّ هذا الاضطمام هو اضطمام الكوامن الأموميّة فإنّه يحقّ التّفكير في أنّ ما تجزّأ سابقا ليس إلاّ *الجسم الأمومي*. ويكون الانتقال كالآتي: *من الذّاتيّة إلى الجسم الأموميّ إلى موضوعيّته كشيء مُعْطًى من القراءة.*

ولربّما يجد طريق محمّد المارّ من الأمّيّ (أموميّ، جاهل) نحو «أمّ الكتاب» إضاءة كاملة الجدّة، بحيث يكون عند ذلك هو الطريق

---

(١) لسان العرب، المصدر المذكور آنفا، مادّة قرأ، ج٣، ص. ص. ٤٢ ـ ٤٤.

الأموميّ المفضي إلى الشّيء الأموميّ والمتكوّن ابتداء من الأمر بـ«اقرأ» وبواسطة القرآن كقراءة.

نعم تبدو «أمّ الكتاب» كمطلق النّصّ المهدّم وكأنّها لا تُطال ولكنْ بالنّظر إلى هذا المآل وباعتبار «أمّ الكتاب» موجودة كمطلق الشّيء والرّغبة القصوى فإنّ الحكم يتدخّل كانحراف وتكوين لمصير آخر حول هذا الشّيء.

نحن هنا أمام أمر عظيم. إذ يظهر الحلّ بسيطا الآن. ورغم ذلك فإنّ وراء هذا قرونا من التّفسير والتّعتيم، أو قرونا من التّجارب اللامعة في سَنَا أنوار الصّوفيّة.

وهناك الاعتقاد الّذي حجب وحرّف، ولكنّه حفظ في ثناياه الحقيقة التّاريخيّة لطريق الإنسان محمّد.

ولقد تتبّعنا هنا اللّغة وهي جاهدة في القيام بتسمية ما يجب تسميته لأنّ فرضيّتنا تُـمثّل في اعتبار الوحي الإسلامي تأسيسا لتوحيد انطلق من قدرات لغة هي اللّغة العربيّة. وتتبعنا أثر ذلك معتبرين أنّه يجب اقتفاء أثر بيان محمّد كتجربة ضمن اللّغة وكفعل منسوب إلى الكلام ليس إلاّ، وبصرف النّظر عن كلّ أمور أخرى تخرج عن مقتضيات البحث العلميّ والدّراسة العقلانيّة. ومن جهة أخرى فنحن لم نفتأ في تجاوب مع مؤلّفين سبق ذكرهم وفكّروا تفكيرا حاذوا به مسألة الشّيء. وهنا خطرت بالذهن صيغة لـ «ج. لاكان» تقول بأن السّموّ هو: «الارتفاع بالشّيء إلى عزّة الشّيء»[1]. ويقينا أنّ هذا السّموّ يجد هنا صدى لا مثيل له دقّة وصحّة، وهو صدى كفيل بأن يعمّق مقابل ذلك هذا السّموّ ويمكّنه من تفاصيل أخرى بالقدر الّذي يكون هذا الصّدى ليس إلاّ أحد أديان التّوحيد وحضارة بتمامها وكمالها.

---

(١) ج. لاكان. المصدر المذكور آنفا، ص. ص. ١٢١ ـ ١٣٦ [بالفرنسية].

غير أنّ تحليلنا خوّل لنا إبراز عنصر يبدو وكأنّه لم يكن في عداد تصانيف ج. لاكان، ويتعلق الأمر بـ «أمّ الكتاب» الّتي ليست «كنزا من الدّوالّ» ولكنّها عمل التعطّل وقدرة على التهديميّة خاصّة باللّغة، كفيلة بأن تكون موضوع الرّغبة في صيغتها القصوى. *وليس ذلك هو الموت*. ونقتصر على تسميتها كشيء *من أشد أوليات اللغة* حيث تبدو وكأنّها لها الـمُلْك كطاقة خالصة ومادّة لغويّة بالغة الصّفاء. وهذا الشّيء الأوّليّ حسب الإسلام ليس هو الله بما أنه عند الله. وهل الأمر يتعلّق بجسم أمّ أسطوريّة؟ ولكنّ الصّيغة لا تظهر لنا مرْضيّة لأنّها كقوّة لغويّة هدّامة تهدم كلّ شيء، الجسم الأموميّ وأسطورة جسمها.

وعلى كلّ فانّه يظهر أنّنا، بالنّسبة إلى الإسلام، أمام حالة يمرّ فيها بروز الحكم وافتتاح روحانيّة توحيديّة عن طريق التعرّف إلى الشّيء بإضفاء قيمة ورفعة على الموضوع الأموميّ بصورة أكثر أهـمّيّة. ويدلّ على ذلك العناصر التّحليليّة المتضافرة إلى حدّ الآن في عدّة صور متوافق بعضها مع بعض، ميّالة إلى رسم الطّريق لتمشّ صحيح راجع إلى التّحليل النّفسيّ بالنّسبة إلى الإسلام، واقع على درب علاقة الحكم باللّغة.

وهكذا لا نزال في بداية الاستكشاف بما أنّنا، ما أن أرجعنا معنى وجهة محمّد إلى مجراها الصّحيح، حتّى وجدنا الأمر يتعلّق بمحاولة تتبّع آثار المرور من الأموميّ إلى الشّيء الأموميّ أي العمليّة الدّقيقة للحكم التّي تجعل القراءة ممكنة بفضل ما يلحق الرغبة، الهدّامة، الماحية، الأمّهيّة، من تغيير لمجراها.

وكذلك فإنّ الانتقال إلى القراءة معناه الانتقال إلى الكتابة وهذا التّضامن سيضطرّنا إلى النّظر في الكيفيّة الّتي بها تُعالج اللّغة العربيّة الكتابةَ.

وهكذا بدأنا نستشفّ كيف أنّ محمّدا مضى إلى هذه الحدود المجهولة للّغة الهادمة وفيها أولاه الخلاء بسمة شمسيّة تَذهَب بالأبصار. ثمّ كيف عاد من ذلك المكان. تلك هي المسألة، مسألة تمرّد إنسان على *وطأة البياض العظيمة*، مسألة الفوز باسم عَلَم يمتزج بهُوَ لغة شعب، مسألة قيام نصّ بصفته مبدأً يحدو زمانيّة تذكاريّة متمفصلة مع حكم الرّغبة المُأَنْسَنَة.

٣

الوثبة

هل كان حضور الملَك جبرائيل أثناء النّوم أو في حالة اليقظة؟

يروي ابن إسحاق وهو أوّل تراجمة السّيرة النّبويّة أنّ محمّدا حكى الحدث كما يلي: «جاءني (جبرائيل) وأنا نائم بنَمَط من ديباج فيه كتاب فقال: اقرأ. فقلت: ما أقرأ. فغتّني حتىّ ظننت أنّه الموت»[١].

وحسب رواية الطبري[٢] فإنّ أوّل أمر فاجأ محمّدا يكون عندما أراد الإلقاء بنفسه من الجبل ليضع حدّا لحياته بعد فترة طويلة من الاضطراب والذّعر. يقول الطّبري: «ثم أتاني [جبرائيل] فقال: «يا محمّد أنت رسول الله. قال: فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق من جبل، فتبدّى لي حين هممت بذلك [...].

«وقال له: «يا محمّد، اقرأ» قال محمّد: «كيف أقرأ وأنا لا أعرف القراءة؟» قال جبريل: «اقرأ باسم ربّك الّذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربّك الأكرم الّذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم.» (سورة العلق. الآيات ٣ـ١٦). فالجملة الأولى توافق أوّل آية من

(١) ابن اسحاق، المصدر المذكور سابقا، ص. ٤٨.
(٢) الطّبري، دار المعارف، ج٢,. ص. ٣٠١، ١٩٧٧.

الوحي. وكل مسلم يكرّر ذلك بهذه الصورة بحيث أنّ المؤمن مدعوّ إلى أن يحتلّ موقف توجيه الخطاب من جبريل ومكان التقبّل من محمّد. وعندما يقرأ يقول في نفسه: «اقرأ» وبفعل ذلك يوجّه إلى نفسه رسالة فعل قَرأ الّتي تُقحم انفصالا مسبقا في كائنه لن ينفكّ يُرسم كانقسام بين الّذي يعرف والّذي لا يعرف، بين الملك والبشَر، بين النّاقل والرّسول. ولْنقلْ إنّ هذا الانفصال في عقب محمّد هو شرط الأمر الأوّل ومجيء الحرف للعالم.

وحسب الرّواية الأولى يأتي الأمر الأوّل أثناء رؤيا من الرُّؤى وبصورة أدقّ أثناء كابوس لأن الملك يتكلّم ويتحرّك عن طريق الإرهاب. فيصبح مرتكز المتاب غتّاً، ويتلقّى محمّد الكتاب في صفحة وجهه. ولكن عند الصّحو لا يكون الأمر إلاّ كتابة غير مرئيّة. *فالمكتوب في القلب انتقل عن طريق نسخ تمّ في الرّؤيا.*

ويُفهم من رواية الطّبري الثّانية أنّ تلقّي الأمر تمّ في حالة اليقظة عند توقّف الانتحار. أليس «اقرأ» هو إذن إصدار أمر الموت؟

فيكون شدّه بين أجنحة الملك الرّواية السماويّة لوثبة البيان، ولوضع جذريّ معلّق تفترضه هذه الرّواية.

هو حلمٌ ـ يقظةٌ، وصوتٌ ـ مكتوبٌ، وحياةٌ ـ موتٌ، وملك يقتل ـ وملك ينقذ، ولكن «كل ملك رهيب» (كما يقول ربّك)، وبهذا لا يعرف هذا الأمر الأوّل الحدود. فليس له لا حال ولا مرتكز محدّدان ولا مكان ولا وقت معيّنان. والملاحظ أنّ الذّاكرة اللإسلاميّة حاولت في الظّاهر من خلال الرّوايات العديدة وبكلّ الوسائل تثبيت هذا الأمر في خضمّ التردّد، وفي عبور يستهين بالأزمنة والفضاءات ومقولات فكرهم. ولكن من الملاحظ أيضا أنّه أمام هذا التردّد الظّرفي نجد القوم يتّفقون على ربط *حدث نزول الوحي بما ناء به محمّد من جرّاء وطأة*

حياتيّة بلغت أقصى حدّها أو بذلك الوقت الحاسم الّذي همّ فيه بالتّضحية بنفسه أو بذلك اللاشيء الّذي يوقف انعدام النّفس.

فهل من الضّروري اعتبار محاولة محمّد الانتحار حدثا لواقع موضوعيّ رغم إشارة العديد من المؤلّفين إلى ذلك؟ من الممكن أن يكون قد راودته فكرة وضع حدّ لحياته.

ويظهر أنّ محمّدا كان عرضة للوهن، ولحزن عظيم، وللإرهاب والعزلة أثناء فترة كاملة ليس في وسعنا تقدير مدّتها.

ولكنّه من الواجب أيضا أن نحترس من التّحريفات الّتي قد تجنح لها السّيرة مع محافظتها على بعض عناصر الواقع. ولهذا يجدر بنا البحث عن الحقيقة التاريخيّة الّتي غطّاها الانتحار وحجبها الاعتقاد عن نفسها. كما أنّه لا بدّ من أن نكون على يقظة تامّة ممّا تفتحه فكرة الانتحار من إمكانيّة أو عدم إمكانيّة ولربّما من إمكانيّة عدم اللاإمكانيّة التي يُشَيّد الحكم حقيقتَه على مخاطرها. هي إذن تلك الحقيقة الّتي تسكن ذاكرة المؤمن في ليلة الفلق والّتي تعني تحقيق إعادة ذكرى مجيء الكلام. إنّها تسعى من وراء كلّ الوقائع الّتي وجب على محمّد القيام بها إلى انفصال النفس من أجل النفس، إلى التّفتح الفدائيّ الّذي لا رجعة فيه لوثبة من الوثبات نحو الهوّة؛ إنّها تريد أيضا أن تأخذ به أياد غير منظورة، واليد هنا صورتها الملك حتى يصل النّصّ في هذه الشّدّة إلى مقصوده.

ومن هنا يتعيّن علينا أن نستعيد تأويل هذه الحركة وساعة ليلة الفلق.

لذا تشدّ رواية الطبري انتباهنا عندما يوقف الملك، حسبها، انتحار محمّد وينقذه من نفسه في الوقت الذي يفجؤه الأمر بالقراءة وهو بين الحياة والموت، وبين قراره بقتل نفسه والموت المعتبر واقعا.

وهكذا يجب التّفكير في المشكل انطلاقا من *هذه الوقفة في الاندفاع المميت*. ثمّ ما الّذي تبرزه لنا، من أوّل وهلة، هذه الوقفة سوى أنّ لحظة مجيء الحرف هي لحظة تعطيل مجنّح للموت؟

وليس الأمر يتعلق بميتة غرضها الحياة بل بوضعيّة وبحركة راجعتين إلى صرف الإنسان محمّد عن المحور بالنّسبة إلى الرّغبة في الحياة وهي حركة تحويل عن المحور يمكن أن نسمّيها الرّغبة في الموت بشرط أن نضيف بسرعة هذه العبارة: *وفجأة يتوقّف الموت باعتباره توقّفا. وهكذا عندما قُطع لمحمّد حبل الموت بدأ له شيءٌ ما.*

إنّ «اقرأ» هو هذا الأمر الّذي يضع حدّا لفعل الرّغبة في الموت الّذي نُفّذ فعلا. ومن هنا يمكن أن نستنتج أنّ قيام أوّل كلام الحكم يكون بإحداث كسر في الموت يترك فجوة، *فراغا بين الموت بصدد الفعل والموت فعلا*. وإذا ابتدأ أمرٌ فإنّه يبدأ وغايته هذه المنطقة الّتي ليست للحياة ولا للموت: *وكان انقطاع فجئيّ لكلّ شيء، ظهور مكان لا يسكن بأيّ اتصال بما في ذلك انفصالية الموت.*

وفجأة كان الفلق الفجائيّ المهصور. وهي عبارة أوجز ولا شكّ من أن توحيَ بهذه القوّة الصّاهرة للحياة والموت، قوّة الأمر بالقراءة. وهنا تكمن نقطة بداية النّصّ بالنّسبة إلى محمّد، تكمن في هذا الخلل، في مطلق هذا الفارق الضّارب في صلب الموت.

إنّ الأمر الأوّل يقود إلى المنطقة هو خالق لها، منطقة ما بين الموتين. وليس له من حكم إلاّ حكم تأجيل الموت الفعليّ وتوقيفه : إنّها حركة «انتظر» حيث يكمن زمن القراءة.

وماذا في هذه الحركة وفي وقفة الإنسان أمام الهوّة سوى الزّمانيّة الإسلاميّة نفسها الّتي تتبدّى كمدّة صرف للنّصّ. ومرّة أخرى نقول بأنّ المشكل ليس مشكل حياة أو موت بل مشكل حرف ونجاة.

قد يكون العبد في الإسلام هو الناجي في كلام الحكم معلّقا في استيعاب لقدره للكشف عن نصّ يكون فيه الحرف قياسا للنّفس الباقي فيه. وهو قياس وقوّة بواسطتهما كلّ شيء يُحسب له حساب منذ التوقّف المهلك على الحرف، هذا التوقف الذي اختار العبد.

وإذا خطر ببالنا أنّ الحرف في اللّغة العربية يدلّ في الأصل على الحافّة، نستشف أيّ شيء إليه كان يتّجه، في الليلة المصيريّة، إغراءُ محمّد، ونبيّن أيّ مكان من الوقوع الّذي لا ينتهي قد يقوده فيه هواه الغلاّب. ويقينا أنّه يقوده إلى الموت، الموت الّذي لا يتجزّأ، ذاك الّذي ندعوه الواقعيّ والّذي قد ينفّذ علينا حكمه خارج الحرف.

وكان الفعل لا السّعي، ومن هنا جاء الوحي بالكتابة : أي أن النّصّ هو التّأجيل الّذي يُتمّ الحرفَ كقبر خال من جسد ضمن التوقّف المجنّح للموت.

وفعلا لماذا تمّ وضع أوّل أمر جاء به الوحي تحت حثيث وشك الموت إذا لم يكن القصد من ذلك وضع المكان البديل تحت نفس العلامة. فإمّا الحرف أو الهوّة؛ وإمّا الانهيار وعند ذلك لا شيء يقتضي القول، وهناك دائما وشَك ألاّ يقال شيء، وإمّا أن ينبثق من التوقّف على الحرف الكلامُ باعتباره أثر العلاقة بالخلاء أكثر من أن يكون نظرا من فوق الخلاء الّذي يضع الدّوار بين العينين والحياة وهو بدوره يحيي الكلام بصورة مدوّخة عندما يكون الحيّ على وشك أن يزيل نفسه غير أنّه يتيح لنفسه الإمكانية العجيبة المتمثّلة في الإرجاء.

وهكذا يصحّ القول، كما يشير إليه أصل كلمة نظر، بأنّ نظر وأرجأ وانتظر هو شيء واحد (انظر الفصل اللاحق: هل هو جنون؟). وينتج عن هذا أن النّظر هو ذاك الّذي يسقط حتىّ يستقيم الكائن أو أنّ هناك نظرا عندما يحفظ الكائن أمام الهوّة. ذلك أنّ النّظر يذهب حيث

يتردّى الكائن وهو ذاهب. والنّظر يذهب من أجل الكائن.

ولكن من هو الّذي يوقفنا على الحرف؟ وما هي اليد التي تمسك بنا؟ ولقد بيّنتْ لنا محنة محمّد أنّ كلمة «اقرأ» هي الّتي قبضت عليه بواسطة الشدّ المجنّح.

واللّغة العربيّة تقول إنّ لفظة «كلمة» هي الجرح والوقف. والكلمة هي يدُ لاَ أَحدَ أو جناح ملاك وهما صيغتان خياليتان تنطقان بمأتى الحزّة والشدّة في غير المرئيّ من الكلام.

الحرف الحافّة. الكلمة الوقف. بهذا ترسم رواية الطّبري قيام الكلام عند محمّد في إراثة ساحليّة للهاوية مُوقفة للموت.

فالكلام يبدأ عندما يقف الإنسان على الحرف. وما بعد ذلك، فالهاوية. ذلك أنّ الكائن يتكلّم عندما تتلقّفه الكلمة وهو عند الحرف. ويكون التكلّم هو المضيّ بواسطة شدّ الكلمات نحو ساحل الموت. وليتلقّى المتكلّم الكلام يتمّ طرحه من هذا المضيّ ويخسر بذلك الموت ليكسب نظرة على الهوّة. والحرف هو مكان هذه النّظرة.

فكيف تصير الكلمة كلاما؟ لأنّه إذا كانت الكلمة وقفا فكيف يتسنّى الاستحواذ على وقفات الكائن أمام الهاوية؟ وكيف يمكن تحريك السّاكن والدّخول في السّكون المتحرّك والمضيّ قدما مع الوقف المنساب انسيابا؟

إنّ الكلام يتمّ، انطلاقا من الحرف باعتباره حافّة، ضمن حركات أمكنة هاوية. واللّفظة المحورية هي «هو» الدّالّ على الله والمرتبط، انطلاقا من جذر «ه.و.ي.»، بسلسلة كاملة من الزّافرات مثل هوّة (وَهْدة)، هوَى (سقط، صعد)، هويَ (أحب، عشق) الهويّة (المهويّة)، الُهويّة (الهَذيّة).

وبما أنّ مجال عمل هوى هو في الآن نفسه سقط وانقضّ وارتفع

فإنّ الحرف يحدّد الكلام ضمن ضروب من التّنفيس حسب إيمائيّة السّقوط الصّاعد الّتي يحدثها نفسنا بصفته زافرا منغما.

وهكذا فإنّ الانتصاب على *شفا نظرة* هوّة هي الكلام لا يتمّ حدّه في الإسلام انطلاقا من الحلول والتحلّل ولكن انطلاقا من هذا التوقّف، من غَشْي قلب الموت هذا.

وقد يكون الحرف ذاك المكان الّذي به يكون الـمُهلك واللّفظيّ واعدَيْن معا، ولكن حسب تقرير يخون فيه الواحد الآخر سرّا مع الضمانة فيه. ذلك أنّ للنّفس، في القراءة وفي قرار الموت، تضامن تغرير، كما لو أنّ لهما ذاكرة قدر واحد. بحيث يكفي أن يقرأ المرء أو أن يموت.

إنّ أوّل لفظة من هذه العناديّة تتضمّن في الظّاهر وعدا بالعودة ولكن بما أنّنا كنّا قد مُتْنا قبل أن نصبح قرّاء حسب الإسلام، فإنّنا لا نعرف هل أن قرأ هو حنين مقلوب للموت أم أنّ الميتة هي الضّيرورة المقروءة لكلّ واحد واللامقروء للنّفس. فالوعد يتلاشى مثل بقيّة الأشياء الاّ الكتابة فهي تخرج عن الدّائرة لأنّ الكتابة ربّما لا تتضمّن وعدا للإنسان. ذلك أنّ الذي يكتب لا يعدو أن يواكب شيئا ما من اللّغة إلى اللّغة وأن يظنّ أنّه هو المرسل إليه. وذاك محض خدعة فيكون من المضحك ألاّ يفطن هذا المواكب وهو في طريقه أنْ لا دخل له في شيء من ذلك. أي أنّه غريب. فالكتابة إذن هي مواكبة *لغربة الغريب*(*).

إنّ ما تقوله لنا الرّواية هو أنّ *مكان الحرف الإسلاميّ الّذي أسّسه محمّد كائن بين الموت السّابق والموت اللاحق.*

وهنا يتّضح مرّة واحدة هذا اللّغز المحيّر للفكر الّذي لاحظه في

(*) عبارة غربة الغريب هي للتّوحيدي، وردت في كتابه «الإشارات الإلاهيّة».

النصّ القرآني عبد الكبير خطيبي وهو اللّغز الّذي سمّاه دورة الموت المزدوج[1].

«وكنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يُميتكم ثمّ إليه تُرجعون» (سورة البقرة الآية ٢٨). فهذه الآية لا يمكن أن تفسّر تفسيرا أوفق إلاّ من خلال ضرب من التّمشّي فيه يتمّ إدماج بيان كلام الحكم. إذ يجب ردّها فعلا إلى وضعيّة تقبّل محمّد للكلام.

وقد يكون الانسان جَوْبةَ ما بين الموتين فيفقد الموت بدخول الحياة، في انتظار فقدان الحياة قصد الرّجوع إلى الموت. ثمّ أليس الحرف هو ذاك الّذي يرجع للإنسان الموت الّذي سرقته منه الحياة التي ترجعه في حركة «عودة الحياة»؟ فالحرف هو النّعمة، هو ضرب من زهرة الهوّة.

انّ «اقرأ» معناه «انْجُ» والنّجاة ليست أن يموت المرء ليحيا، ولا هي أن يرجع إلى الحياة. وليس ذلك من أمر التّناهي أو البعث. وعلى كلّ حال فنحن نرى أنّ معنى النّجاة غير ملائم ليقرّبنا من الأمر في الإسلام بالنّظر إلى تاريخ هذا المفهوم في ميتافيزيقا الغرب. ولربّما وجب علينا الاكتفاء بشيء قد يكون من الأحسن تسميته بـ «عودة الحياة» كما نقول «عودة الحلم». ومعناه الاكتفاء بفائض أُلحق بمكان الحرف وقد يكون الحرف طفرة وفيضا من الكائن. هو تلك المتعة المقتطعة كزاد منيّة في انتظار أن يَكتب المطلق.

ولئن وُجد في تقاليد الغرب بُعْد يقترب ممّا أوضحناه فيما يتعلّق بالاسلام فذاك يتمثّل فيما حلّله، على ما يظهر، «جاك لاكان» حول صورة «أنتيغون» في المأساة الإغريقية وهو كفيل بأن يجعلنا ندركه حقّ

(١) عبد الكبير خطيبي، «الجنسانيّة حسب القرآن» في المغرب المتعـدّد، دي نويل، باريس، ١٩٨٣، ص. ١٥٥. (باللّغة الفرنسية).

الإدراك. فلقد كتب مؤكّدا وضعيّة «ما بين موتين» الواقعة فيها «أنتيغون» ما يلي: «لأنّ الحياة بالنّسبة لأنتيغون لا يمكن تقبّلها ولا عيشها ولا إعمال الفكر فيها إلاّ انطلاقا من هذا الحدّ الّذي فقدت فيه الحياة بعدُ؛ والّذي هو حياة أخرى ولكن منها يمكن لها رؤيتها، وعيشها في صيغة ما قد تمّ فقدانه»[1].

ولكن حيث يجعل الفكر الإغريقيّ من منطقة ما بين الموتين مكانا للفوز على الشّكوى والنّحيب، ممّا يوحي بالعطف والخشية أي على أنحاء الرّواية المأسويّة نفسها، فإنّ المكان في الإسلام هو مكان الحرف كحافّة خارجيّة، كقَدَر كتابة للكلام (مكتوب)، كمُقام للبشر على *شفا نظرة هوّة*.

إذن هو المكان نفسه، ولكن ظهر في روعة مغايرة وإشراقة مختلفة لـمّا ذهبت رغبة الإنسان في علاقته بالحكم إلى هناك حيث تقوده نحو هذا الحدّ الّذي فيه يتم النّظام الأخلاقيّ والجماليّ تحت وقع اللّغة.

وسيتسنّى لنا في الصّفحات الآتية أن نستقصيَ الحرف في الإسلام وكيف جاء وكأنّه غزاة على إرهاب الجنون.

ولكن ليكون النّجاح حليفا لمثل هذا الاستكشاف وجب علينا إضفاء شفافيّة أكبر على ما في رواية الطّبري من خطار: *ذلك أن محمّدا وهو على حرف الانتحار يجرّنا إلى شيء آخر غير الانتحار. إذ الأمر يتعلّق بوضعيّة ذاتيّة فيها ينفصل عن نفسه لا لينقطع إلى ترتيله الجنائزي الخاص به مثل صوفيّ من الصوفيّة ولكن ليتلقى آثار هذا الفناء في صيغة كلام حافّته الحرف المؤسّس للحكم.* وبهذا الحرف يمكن للإنسان المولود في تقاليد الإسلام أن يصل بعلاقته المحض بالموت

(١) جاك لاكان، المصدر المذكور سابقا، ص. ٢٩٦.

ويتعرّف إلى مكان الكلام الذي يجزيه فيضاً من الكائن ضمن علاقة رغبته بالموت وهو بذلك يربطه بدين لا يقاس بغيره (الدّين في اللّغة العربية من جذر الدَّيْن عينه). إنّها العبوديّة يقينا. ولكن عندما نميل إلى الإسهاب فيما قاله «غوته» نقول: إنّما الحياة ليست جديرة بالتّقدير بتلاؤمها مع هذا الدّين. وفعلا فقد لا يكون قد خطر ببالي أن أتكلّم لولا أنّ شخصا ما أوعز لي بالكلام. ولكن هذا القول قد يكون في مثل ظلمة اللّيل لو لم يهاجمني بقاطع الكلام الذي ينبئني أنّني في ذلك الوقت نفسه، وقد أُلقي بي في الحياة، أُلقيَ بي أيضا في هفتة الموت. وينبئني أيضا أنّني بهذا الالتقاء انفصلت عن كلّ شيء ،إنّه لا حول ولا قوّة لي إزائي إلاّ إذا قال لي، في خضمّ هذه المسافة اللانهائيّة، أن أقرأ مصيري الذّاهب نحو المكان الّذي كلّ شيء فيه إلى انعدام. ذلك أنيّ أنا الّذي أتكلّم وأكتب. جئت في قديم الزّمان إلى أولئك الّذين ماتوا. ولكنّني كنت أحيا من دون أن أعرف أنّني أحيا.

ولـمّا انفجر الأمر بالقراءة الّذي تقودني إليه حياتي وجدت الموت وكأنّه غاية حثيثة السّير منقضّة على الأنا. وما أن جاء الأمر حتىّ وضع حدّا للحياة الّتي كنت أحياها من دون أن أعرف أنّني أحياها ليقودني إليالموت كشدّ شديد. وما أن واجهت الموت حتّى وجدت الحياة ثانية. ولـمّا أفقدني الأمر الحياة السّابقة وضعني بين الحنين إلى هذه الحياة وبين الموت اللاحق ولهذا فإنّي أتكلّم لأنّي أحيا من جديد بهذا القتل الّذي أراه ثانية. أنا لست حياتي ولا واقعي أبدا بل حضورا موضوعيّا بلا رجاء في اللّغة. ذلك أنّ القدرة على الكلام مرتبطة بهذه القراءة بحضوري غير المرجوّ في اللّغة و لهذا فانّي أقرأ حتّى لا أبقى يائسا في نشيد جنائزي قد تجبرني كلّ هذه الأحداث على النطق به.

إنّي أسمع هذا النّشيد ولكنّي، وقد استسلمت إلى القراءة، أزورّ

عن النّشيد الذي أسمعه بل إلى أين أتّجه إن لم يكن الهروب ممّا أسمعه منّي؟ وتقول اللفظة الأخيرة: «ثمّ إليه ترجعون».

نحن نذكّر بهذه اللّقطة لأنّنا كنّا تصفّحنا خلسة الوضعيّة الذاتيّة التي كان لغز دورة الموت المزدوج هو الصّيغة التي جعلتها وضعيّة ما بين الموتين المنسوبة إلى محمّد شفّافة. ولنرجع الى اللّقطات المختلفة:

ـ «كنتم أمواتا». إنّ الذي يجب فهمه من لفظة أموات ليس هو المنيّة بل هو الجمود كما تبيّنه اللّغة العربيّة أي ذاك الذي يكون في حالة انقطاع غير محدود: أي الدائم.

والدّائم في اللّغة العربيّة هو الذي يدور حول نفسه، ويدوم فيما لا ينفكّ عن الانقطاع في انتظار دائم (دائما) وكلّ هذه الكلمات تنتسب إلى جذر دوم كما يدور الجسم حول نفسه(دوّمت العين: دارت حدقتها) والخمر (المُدام) والصّحراء (الدّيمومة) والسّكون (تدويم)، ولهذا إذا كان جذر الدّائم هو جذر شيء ما، يكون جذر *ما يدوم (دوما) في السّكون المتحرّك*. وما الّذي يدوم في السّكون المتحرّك؟ هناك كلمة من نفس الجذر تدلّنا على ذلك وهي أدام أي يرغب المرء في أن يدوم شيء من الأشياء. وبما أن الدّائم هو من صفات الله فنحن نفهم لمن تكون هذه الرّغبة فهي تكون له هُوَ. وهو ما يسعى إليه الصّوفيّ بجسمه (الرّقصات الدّوارة) وبالاستعارة التي تدلّ على النّقطة الّتي تصل فيه رغبته إلى الإلاهيّ: دَوْم المنتهى (لوطس).

وفي هذه اللّقطة الأولى أُعلن عن الزّمان الأوّل *زمان الدّائم*. «وكنتم أمواتا» يمكن أن تُقرأ هكذا: كنتم رغبة الدّائم.

وإذا أردنا أن نفهم مثل هذا الزّمان من النّاحية الشّعرية الفرنسيّة نلتفت قطعا إلى الشّاعر «ملاّرمي» صاحب «إقتور» لمّا كتب: «عندما

تريد أنفاس أجداده إطفاء الشّمعة» (ولربّما بفضلها بقيت حروف كتاب الطّلاسم) فيقول: «مازال!»(*).

و «مازال!» هي التعجّب في اللّغة الفرنسيّة أمام دائم العلّة الشّعرية.

و«كنتم أمواتا» يحيل إلى ماض، إلى شيء قد كان ويعني أنّ الدّائم قد انقطع. والدّائم الّذي علّته الشّعر في «مازال» يبقى آتيا وفي كلّ آن صائرا.

والفارق هو أنّ الإنسان في لغة المقدّس يُطرد من الدّائم بينما في قلب اللّغة الشّعرية يبقى في ذرّة من الخطإ الإراديّ في حقّ نفسه والعالم حتىّ يجد من جديد الموت الذي سُرق منه بمعنى يجده في صيغة ومْضة القصيد. (يقول روني شار: «الومضة تُديمني») ذلك أنّ الشّاعر لا يكتفي بأن يلاحظ بأنّ هناك وهما بل هو يجعل من هذا الوهم وهما.

ولكنّ اللّغة العربيّة لغة شعرية. إذ أننا إذا بحثنا عن شيء يقارب «مازال» نجده في كلمة حتّى.

ومن النّادر جدّا أن نجد كلمة كحتّى كانت مادّة لمثل تلك المناقشات والمجادلات بين النّحويّين واللغويّين من الوجهة الدّلاليّة والنحويّة. فحتّى تدلّ على انتهاء الغاية والاتّجاه. والمكان والزّمان. ويمكن أن تكون قبل الاسم وبعده وقبل الفعل ويمكن أن يكون لها وظائف نحويّة عديدة ويمكن ترجمة استعمالاتها إلى اللّغة الفرنسيّة بـ:

Même, avec, y compris, jusqu'à, afin que, pour, dans le but de, pour que, jusqu'à ce que, au point que, à condition que, que déjà, que encore

الخ...

(*) [ترجمنا pas encore بـ «مازال»].

وينسب إلى سيبويه الّذي حاول بدون جدوى تحديد معاني حتّى واستعمالاتها قولته وهو على فراش الموت: «أموت وفي نفسي شيء من حتّى.»

وأمام هذه الكلمة الّتي يجنّ منها المرء والّتي يظهر أنّها تقوم على كلّ ما لا طائل من ورائه، وعلي حمّالة أوجه في كلام اللّغة فإنّنا نلتجئ إلى اقتراح «لسان العرب» الذي يقول: «حتىّ هي الفراغ من الشّيء». ومن هذه الوجهة فإنّ الدّائم باعتباره ذاك الذي يدوم في السّكون المتحرّك يذكّرنا بمطلق محلّ رغبة محمّد. أي التفرّغ باعتباره محلّ الرّبّ هو فراغ وراء الكائن الذي يجعل لذاتية اللاكائن المتعالية مقوّما من أجل الكلام.

ـ «فأحياكم» وهذه اللّحظة الثّانية هي لحظة الانتقال من الجامد إلى الحيّ. ولفظة أحيا تدلّ على قدوم أحد الى جنس الأحياء: فالدّائم لم يدم ولكن الدّائم لا ينتهي في المطلق.

وإذا كان الدّائم ينتهي دائما بالنّسبة إلى أحد من النّاس فإن الذي به يتمّ توقّف الّذي «لا ينتهي» لا يعرف أنّ الأمر انتهى بواسطته، فهو نفثة التوقّف وهو حياته، هذه النفثة الغارقة في عنف مجيئه.

ولو رجعنا الى صيغة «مازال» عند «ملاّرمي» لوجب علينا إدخال نفي إضافّي والانتقال من «مازال» الى « ما[*] ما زال».

ويتعلّق هذا النّفي المزدوج بالظّهور الواقعيّ للكائن الحيّ[1]. ذلك أن الأمر انتهى مرّة بالنّسبة إلى واحد من البشر وهو لا يعرف، ولكن من دون أن يبطل ذلك الدّائم. ولا تزال آنذاك إمكانيّة مُحَال النّفس

(*) [استعملنا ما الكافّة دلالة على النفي].

(١) حسب فكرة جاء بها «كلود رابان» نقول هنا بأنّ التّكذيب يتعلّق بالواقعيّ لا بمسألة الحقيقة: شيطان اللاواقع، نصّ مرقون، ١٩٨٦.

(إلقاء زهر النّرد) بدون ذاكرة أو هي ليست ذاكرة إلاّ للغير.

ـ «ثم يميتكم» وهذه اللّحظة الثّالثة تدلّ على دخول البشر في اللّغة. ذلك أنّ الدّائم انقطع غير أنّ الانقطاع سيتوقّف والحيّ سيلاقي الموت للمرّة الأولى ـ متى؟ ـ وهو يعرف أنّه حيّ لأنّه لاقى الموت. فما هو هذا الموت؟

وإذا اقتفينا أثر محمّد تكون القراءة هي الّتي تفضي إلى هذا الموت. فهي تظهر حسب الطّبري وكأنّها سقوط. فهي سقوط وقيام بفضل الحرف إلاّ إذا تمّ السّقوط في فراغ الحرف لا بجانبه. وهكذا يظهر أنّ هذا الموت يكتسي صبغة نفي ثالث فكأنّ الدّائم الّذي ترك نفسه ينقطع مرّة يعود في ردّة فعل أو انتقام من الفعل ويتدخّل في صلب ذاك الّذي توقّف: «مازال بعدُ» وهنا تحصل على صيغة تتركّب من ثلاثة عناصر:

مازال / ما مازال بعد

١ ٢ ٣

وتكون القراءة عند ذلك مشاركة في البروز مع تدخّل الدّائم الذي به تنفتح الشّجّة في النّفس. ويكون قرأ تسجيلا لرسم هذه الشّجّة وإسقاطها كموت آت. ومن هنا جاءت مرّة أخرى آفاق الحياة الموجودة في الجزء التّالي من الآية:

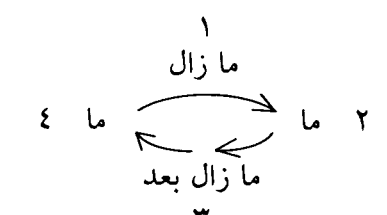
«ثمّ يحييكم». ويتبيّن من هذا أنّ زمان الإحياء الذي منحه النّفي الثّالث هو زمان التّأجيل وزمان النّصّ والذّاكرة؛ ذلك أن ما يقرؤه العبد كأولويّة الأولويّات هو أنّه يجد نفسه تحت تهديد الدّائم الّذي منه أتى وهو «عارف» الآن أنّه إليه يرجع. ولكنّه يعرف ذلك بحكم نوع من الخطإ بما أنّ ذلك *تأتّي بواسطة إسقاط موت سابق.* فالموت الذي به نظنّ أنّنا إلى زوال من هذه البسيطة لا يكون على صعيد واحد هو والموت الذي يصيبنا. إذ *الموت الآتي* هو نتاج نقلة آثار على حساب

المستقبل. فنحن لا ننتظر إلاّ الموت المقروء بينما الموت الواقعيّ قد تمّ بعدُ. فنحن لا نموت إلاّ على وجه الخطأ.

ونلاحظ هنا في الآية : «كنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون» أن ليس هنا إلاّ ميتة *واحدة*. فالأولى في «كنتم أمواتا» تدلّ على الدّائم، على عدم المجيء إلى الحياة بينما الموت الأخير لم يُدع باسم الموت بل هو رجوع إليه. فهناك ميتة واحدة بالنّسبة إلى منايا عديدة. وقد تكون الميتة الوحيدة إذن هي ميتة الحرف وهو قد تمّ بعد، ومنه الإحياء باعتباره فائضا وزمان النّصّ بالنسبة إلى الكائن ضمن الكلام.

ولقد ضبطت اللّغة العربيّة هذا السّبَق في هيكلها النّحوي من خلال «اسم المرّة». كما أنّ الحديث عن شدّة الألم أو اللّذة من شأنه أن يفرض رغبة قويّة في الكلام من أجل أن يتمّ تقبل ذلك في اللّغة بحيث أنّ صيغة لغويّة واحدة تسمّيه عند دخوله لأوّل مرّة اللّغة. فهل أنّ العبد الذي يتحدّث في هذا اللّسان عن علاقة اللّذة بالواقع مدفوع نحويّا إلى الكلام عن فرط بذله بميتة. فهو بذلك يحدّد نفسه كنفي في اللّسان ليحدّد نفسه كشدّة (بكسر الشّين) باعتباره وجودا. فهل إماتة المرء لحياته هو فعل هذه المرّة الواحدة الذي لم ننفكّ نتحدّث عنه؟

«ثمّ إليه ترجعون» وهكذا تُغلق الدّائرة. وهنا نشعر أنّ شيئا ما يتمّ بموت ليس أكثر واقعا من غيره ولكن ميزته أنّه لا يغلق الدّورة بنفي إضافيّ.



إنّ هذه الحركة ذات الحالات الأربع من النفي لا يمكن فهمها من دون وضعيّة تقبّل الكلام من محمّد انطلاقا من الميتة الّتي بها انفتح الأمر بالقراءة.

وإذا نحن اعتبرنا هذه الحالات الأربع من النّفي حسب نسق مفتوح لاحظنا ما يأتي: لئن تعلّقت الحالتان الأُوليان بمسألة ظهور العبد واقعيّا فإن الحالتين الأخيرتين تكونان، انطلاقا من الميتة، مجموعة يتغيّر فيها السَّبَق ويصير سبقَ الحقيقة؛ أو بصورة أصحّ بما أنّ الأمر يتعلّق بالدّخول في اللّغة يلحق بالمسألة تغيير جذريّ *عندما تتغرّب ضمن مرتبة الحقّ*.

مازال / ما	مازال بعد / ما
١ ٢	٣ ٤
الواقع	الحقّ

إنّ شجّة الميتة تجزّئ مسألة العبد في الإسلام إلى جزأين منهما ينتقل من الحياة إلى الإحياء، من الواقع إلى الحقّ، وإذا أردنا من الحياة إلى اللّغة. ومعنى ذلك أنّ الحياة الواقعيّة قصيرة، فيتغرّب العبد حقّا. ويكون الإحياء باللّغة هو *الغربة الحقّ الوحيدة*.

إنّ التخيّل ما بعد النفسانيّ الرّاجع إلى الفكر الإسلامي يكمن بأكمله في هذا الجدول. ويقينا أنّه لم يُفَكّر فيه بهذه المصطلحات. فبعد النّسيان الّذي أناخ على مبدإ النّفس نرى أنفسنا غير ملزمين بالرّجوع إلى هذا الفكر كما هو. فليست مهمّة الفكر هو إقامة النّصّ الماضويّ. ولكن الأمر يتعلّق بتطعيمه بالنّصوص الّتي تجعله وارداً في حاضر كلامه انطلاقا من نقطة منتسبة إلى هذا النّصّ.

لقد اتّضح أنّ التّجربة المؤسّسة *لهذا الكلام* على النّحو الّذي بدأنا

نخلّصها به من ركام التّديّن المفرط هي كلام يَتقبّل ويُنظّم ويبسط فكر الكائن النّفسيّ المجزّإ الذي لم يكن البتّة في تناقض مع فكر الكائن النّفسيّ «الفرويدي». ونحن نذهب حتىّ إلى القول بأنّ الأمر يتعلّق في باب المقدّس بفكر يصوغ، بحكم حيويّة كلمته نفسها، مبادئه الأساسيّة باتّفاق مع مبادئ ما بعد النّفساني آلّتي ضبطها «فرويد».

وفعلا كيف يمكن ألاّ نفكّر في نصّ مثل النّصّ الّذي يتحدّث عن «انشطار الأنا في مساق الدّفاع»[1] عندما نلاحظ أن قانون بروز الكلام يستند إلى قيام قطيعة سّميناها هنا الميتة ويمكن أن نسمّيها أيضا *موتا لا تعيه الذّاكرة* أو بالرّجوع إلى المصطلحيّة الفرويدية «تمزّقا في الأنا، تمزّقا لا شفاء له أبدا بل تمزّقا يتّسع مع الزّمن».

وبعد أن كتب: «إنّ الجزأين المتخاصمين ظفرا بنصيبهما: ويمكن للنّـزوة أن تحتفظ برضاها؛ أمّا فيما يخصّ الواقع فقد دفع له ثمن التّقدير الّذي يستحقّه»، نذكر هذه الجملة اللّغز الّتي يظهر أنّها مستمدّة من مثل ألمانيّ: «وعلى كلّ وكما يعرف الجميع فالموت وحده هو من أجل لا شيء»[2].

موت غير شخصيّ، موت كليّ، موت محايد لا يثبت شيئا آخر غير نفسه هو ذاك الموت الّذي لا تعيه الذّاكرة والّذي تعود ذكراه إلى محمّد في ليلة الفلق لغاية التّمهيد للاستذكار.

ومن التّحاليل السّابقة تتّضح إذن قطيعة المجموع ومنها يتكوّن من جهة، النّفي المزدوج حول مسألة الواقع ومن جهة أخرى النّفي المزدوج حول مسألة الحقّ.

---

(١) سيجموند فرويد، انشطار آلانيّة في الدّفاع (١٩٣٨)، ر.ب. عدد ٢، ١٩٧٠، ص. ص. ٢٣ـ ٢٩ [بالفرنسية].

(٢) س. فرويد، المصدر المذكور سابقا، ص. ٢٨.

ويمكن أن نستشفّ من المجموعة الأولى الجزء الذي تثبت فيه الرّغبة وفي المجموعة الثّانية الجزء الذي يثبت فيه الواقع.

إنّ ما يميّز الصّياغة الفرويدية بصورة واضحة هو أنّ هذين الجزأين باقيان متعايشان متقبّلان لترجمتهما في قالب مصطلحات فيها اقتصاد وديناميّة وموقعيّة وبعبارة أخرى حسب كتابة العلْم.

وفي كتابة المقدّس كما في الكتابة الشعريّة وعلى كلّ الوجوه في الكتابة الّتي نراها مستنبطة من الفكر العربيّ القديم نجد فكرة العبور والتّيه وخاصّة الغربة هي الّتي تحاول القول في تجربة الكائن.

ويكون للنّفس في هذه الكتابة تشكّلا مفتوحا على البرّانيّ[1]. وهذه التّجزئة الّتي كانت لمحمّد عند *تجربة ولادته الجديدة في اللّغة* شغلت بصورة دائمة المفكّرين المسلمين ووجدت ما يعبّر عنها في التقاليد ولغة الشّعب.

ولئن أخذنا مفهوم الحقيقة لاحظنا أنّه يتضمّن الحقّ والواقع. لهذا فالاشتغال داخل مسألة الحقيقة يجعلنا في مجابهة مع البون العنيف الّذي ينشأ عن هذه التّجزئة ويظهر أنّه قد انعقدت من الحقّ إلى الواقع تجربة للكلام وعلم جديران بأن نستجوبهما ونقحمهما في مجال الكلام

---

(١) إنّ لهذا النّمط قيمةُ ما لكلّ نمط مهما كان؛ ونحن نعلم أنّ هناك كتابة أخرى عند فرويد وهي كتابة الانسان موسى مثلا وأنّه منذ ما كتبه «ج. لاكان» في فرنسا يحاول البحث في التّحليل النفسي الخروج من عنق زجاجة السّريرة الّتي حدّدها علم ما بعد الطبيعة ومَكنَة كتابة العلم.
إنّنا نتحدّث عن الكتابة لا عن محتوى الفكر أو المعرفة العلميّة. ذلك أنّ مسألة الكتابة والكائن النّفسي توجد مندمجة بصورة مغايرة إنْ ضمن ثقافة تتغلب فيها العلاقة بالتّقنية أو في صلب ثقافة فيها يضفي المقدّس صبغته على الحياة الجماعيّة والفرديّة. ويمكن لوضعيّة الكلام وحدود فكره أن تدفع هذه الثّقافات إلى الحوار.

من جديد خارج ما ران عليهما من سهولة ترتيبهما في مقولات أُشبعت بالدّلالات مثل مقولات الصّوفيّة.

إنّ التّجربة تحيل إلى فعل *التغرّب* الذي هو *ذهاب نحو البرّانـيّ* حيث تتموقع تجربة الغربة. ونفهم لماذا كان الحديث عن الغربة بما أنّها هي محنة المرور من الواقع الى الحقّ، من الحياة إلى الإحياء. ذلك أن التّوق إلى غربة لا تتخلّص من الغربة إلاّ بغربة إضافيّة هو ذاك المجهود الّذي نحوه يتّجه تأويل الرّوح في نطاق هذا الكلام. والملاحظ أنّ الأمر لا يتعلّق بالزّهد في الوجود ضمن العالم التّحْقَمريّ (تحت القمريّ). والبّرانيّ الّذي نعني ليس موضوعا على مستوى العالم التّحقمري وليس هو أيضا خارج العالم بل الأمر يتعلّق بعالم هو في طيّات العالم التّحقمري نفسها. وبعبارة أخرى هناك معرفة برّانية، خارج نور الشّعور الّذي يجب الوصول اليه. وتوجد محاولتان اثنتان هي ملاك هذه المعرفة. *فإمّا استعمال مفهوم اللاشعور قبل إبانّه وهو باب المفارقة التّاريخيّة وإمّا استعمال المفهوم الفلسفيّ الّذي يدعو إلى فينومولوجيا (علم الظّواهر) الشّعور الغريب. ولكنّ هذين الحلّين لا يتيحان الفرصة لا لهذا الكلام ولا للتّجربة التّي تشمله.*

ووجب إلى حدّ ما، التّعريف بذخر من المجهول قصد الكشف عنه: ويمكن أن نسائل أنفسنا من باب المنهجيّة، عمّا إذا لم يوجب الأمر منح النّفس *وجهًا برّانـيًّ الشعور* بما أنّ الأمر يتعلّق بحالة وفعل وفكر تظهر كلّها كمعطى للنّفس في علاقتها ببّرانيّ ليس هو الخارج. وهي مسألة على الهامش ولكنها تبقى مفتوحة.

إنّ محمّدا عرف تجربة مطلقة في مجال اللّغة بواسطة رغبة موضوعها برز في مظهر كتاب هو «أمّ الكتاب». هي تجربة كاملة أفرزت المحو كصيغة نوعية من خلالها بسطت اللّغة سيادتها بحدّها

الخارجيّ. ووجب أن تكون له وقفة، وأمر، وليلةٌ، ليلةُ الأمر لتجعل الكلمة اسما لإمكانية المُحال: فكان «قرأ» من وراء الفلْقة الكوكبيّة ارتباطا بواسطة النّظرة مع حافّة الهوّة حيث تمّ قرار الموت في الموت وهو حكم سابق لكلّ حكم، فاصل قبل الانفصال، فاصل للّذي لا ينفصل، فاصل ضمن كلّ ما هو فاصل؛ والقصد هو جعل مطلق انفصال الحكم حاضرا.

إنّ قتل النّفس في هذه الحالة يعني أنّ لا انتظار للموت مستقبلا بل قبول وطأته من دون أن يصبح نافذا بالحضور أمامه لأنّه يعلم أنّه قد وقع وأنّه نُسيَ؛ والأمر يتعلّق بالاعتراف به وبالمرور بمحنته والدّخول في زمانه الّذي هو زمان ما بعد فوات الأمر للإعلان عنه باعتباره مستقبل ما قد كان.

ولهذا فليس من العجيب أن يحتلّ الغرض الأخرويّ مكانا مهمّا جدا في أوّل عهد الوحي كما أكد ذلك «بلاشير».

والّذي حدث من جرّاء الأمر بالقراءة ليس هو قتل نفسه قصد البُقْيا بل الأمر يتعلّق بما هو أكثر جذريّة وأكبر حسما وهو *الذي به ينفصل الموت السّابق عن الموت اللاحق*، فالحكم الّذي باسمه قرأ هو حكم هذا الانفصال.

إنّ الّذي نسمّيه عبور السّوداء هو بالضّبط الّذي به لا يكون إلاّ مجرّد عبور: هو هذا الكسر داخل فكرة الموت، الموت كأَمثليّة.

وفي السّوداء تكون العلاقة بالموت هي العلاقة الكلّيّة بشيء إليه يريد السّوداويّ أن يصل بواسطة المفهوم.

وإذا كان هناك مفهوم يكون الموت قد كان لأنّه لا يمكن أن يكون هناك موت الموت. وقرأ يفضي مباشرة إلى المفهوم باعتباره موتا حصل بعدُ.

ولكن أليست السّوداء هي مرض النّسيان الحقيقيّ بما أنّ الأمر يتعلّق بنسيان الميتة الّتي كانت قد وقعت بعد.

وما كان يقوله المجنون لليلى «أنا متّ قبل أن أقدر على الحبّ» لا يمكن تصوّره في السّوداء لأنّ الأمر يتعلّق بحبّ الموت كشيء وبالتّالي بالرّغبة في الذّهاب نحو الموت قبل الموت.

وإذا كانت أمّ الكتاب هي غياب النّتاج بصفته غياب الموت الذي يدلّ على سيطرة الهدميّة التي بدورها قد تكون الإغراء وطرفا لرغبتنا بالنّسبة إلى اللّغة فقد يكون هناك ميتة هي نفي للهدميّة وبون منه تتمفصل مجموعة من ضروب النّفي: مازال، ما مازال.

وقد يكون «اقرأ» إنكارا للنّفيّة حيث الميتة هي مستقبل لـ«ما».

فحيثما كان الموت حسب تجربة محمّد كان هناك الحرف. فيكون الحرف ضفيرة بين الحياة والموت حسب نظرة تبسيطيّة. ولكنّه هذا السّطح البيني بين الموت والموت وبينهما والحياة.

وهو كشرط للمقروء يؤسّس إمكانيّة عبور، لا عبور بين بلد وبلد، ولكن بين حدّ وحدّ آخر. فتكون ممارسة الحرف هي ممارسة الشّعور بالغربة من دون فقدان البلد بما أنّه ليس هناك بلد مفارق ورغم ذلك فهو هناك حيث تمّ الفراق، هناك حيث تمّ الحسم حتىّ يقع الكشف من حافّة إلى أخرى عن كائن الحسم.

وفي اللّغة يشير جذر ح. ر. ف. الّذي منه جاءت كلمة حرف إلى إمالة الشّيء وقلبه وتغييره رأسا على عقب. بينما التّحريف هو في نفس الوقت التّغيير وتغيير القول عن مواضعه وقطّ *القلم* للكتابة. *فكأن الحرف لم يكن حافّة فقط بل حافّة ما جعلها حافّة*. فالحرف البَيْنيّ هو إذن إمكانية تلاهي الحافّة مع الحافّة إلى حدّ حافّة اللّهو وحدّ حافّته نفسه.

ولهذا ليس هناك في نظام الحرف إلاّ حقيقة الوعر الهاوي. ولقد قرأنا عندما اتّجهنا نحو هذه الحقيقة شيئا وكأنه تجميع للحافّات.

ولكن كيف يمكن إحداث مثل هذا التّجميع؟

ويمكن أن يذهب التفكير بنا إلى أنّ الأمر يتعلّق بسرّ من أسرار الكتابة بما أنّ كَتَب في اللّغة هو «شَدُّ فم الشّيء بسَيْر» وخَرَز، وشدَّ، وربط الخ...

وهكذا فإنّه من الواضح أنّ الكتابة لها ملاك التئام جسم خياليّ خراب.

وفي الإسلام توجد ضمنيا هذه الفكرة التي نعثر عليها عند «فشنر» والّتي تقول بأنّ الخلق يبدأ بفعل تخريبيّ[1].

غير أنّه يجب أن نضيف هنا أنّ الأمر يتعلّق بتخريب ضمن التّخريبيّة الّتي منها يسقط الحرف.

ولقد تأمّل ابن سينا طويلا في جملة للمغيرة وابن قتيبة حسْبها تكون حروف العربيّة الثّمانية والعشرون نابعة من سقوط اسمه تعالى على تاجه عند الخلق وأصبحت الحروف الأعضاء البشريّة لظل جسد الله.

فالكسر هو في قلب كائن الكائن نفسه والحرف موجود من جرّاء السّقوط ولا أحد أبدا له النّفاذ إلى النّصّ الأوّل كاملا.

والإنسان الّذي هو قاتل الأشياء مقتول ابتداء من مقدّمات نصّه.

وكما أنّ الحركة الأولى الّتي بها كان الإنسان قتل شيئا هي تلك الّتي بها قتل نفسه معتبرا إيّاها من أوّل الأشياء فإنّه غرق في هذه

---

(١) قستاف تودور فشنر، الكتاب الصّغير للحياة بعد الموت، في باتيو، عدد٨، ١٩٨٧، ص. ص. ٢٧ـ٧٤ [بالفرنسية].

الجريمة ومعه ذاكرته. لذا كانت القراءة هنا من أجل تجعل القتل بينه وبين نفسه محالا. فـ «قرأ» معناه: انظر، فحتىّ وإن قتلتَ نفسك فإنّك تقتل غيرك بما أنّك قد متّ بعد.

وعند ذلك يحدث وكأنّه من باب المفاجأة أو سكون الفعل، الانتظار ٱلذي هو الكلام القارئ.

ملحق

قراءات القتل

إنّ فكرة القتل كما تنمّ عنها محنة محمّد التّأسيسيّة كفيلة بأن تضفي على خيال ما بعد النفساني إضافة جديدة بالنظر إلى أساس مصير الإنسان المتكلّم ضمن العنف الّذي يؤسّسه والّذي ما ينفكّ يطارده ما لم ينقطع الكلام. ذلك أنّ الرّحلة نحو مكان الذّاكرة الإسلاميّة لم تجد نهايتها بعدُ. ولسنا نريد في بضعة بيانات نظريّة ضبط جملة هذا الاستكشاف. كما أنّ آخر حرف من هذا الكتاب لن يضع حدّا لذلك. ويكون من الأجدر أن ننتظر انغلاق الكتاب على نفسه وعلى عنفه الخاصّ الّذي لا يستهان به حتىّ يمكن لبعض هذا الشّيء من «العودة المتعالية» أن يرجع، ربّما إلى حاضر الكلام، هذا الكلام الّذي يعطيه مثل عربـيّ حقّه عندما يقول: «مقتل الرجل بين فكّيه.»

١

ملاحظة حول القتل المقروء

قتل الشّيء معناه في اللّغة العربية علم الشّيء[١]. ولاشكّ في أنْ ليس هنا قتل كامل للشّيء. لكن هكذا جاء الحديث عن القتل وكأنّه قانون للعلم والعلم باعتباره سببا من أسباب موت الأشياء.

غير أنّه إذا كان صنع المعرفة ليس إلا صنعا لقتل ما، فإن ما يتطلّبه كل فهم قد يكون ما تقتضيه المقتلة ونكون على شيء متناه من القسوة عندما ننوء بالموت لنظفر بإمكانيّة الفكر، الّذي قد لا يبدأ آنذاك إلاّ مدفوعا بموكب جنائزيّ. اللّهمّ إلاّ إذا خطر ببالنا أنْ ليس لنا إلاّ الدفاع عن أنفسنا ضدّ أكبر إرهاب تصنعه الأشياء المناوئة لنا بصورة جوهريّة. إذن أين يكون حظّنا بين هذين القدرين؟

وهل يكون «فرويد» قد جمع بالصّورة ما بعد النّفسانيّة شيئا هو بمثابة «الشّيء الأبويّ» الّذي قد يكون القتل قد أوصله إلى معرفة مكوّنة للحكم انطلاقا من قتل الأب الفرديّ عند «أوديب» إلى قتل المؤسّس عند موسى مرورا بقتل أب العشيرة. وألا تكون هذه المعرفة هي تلك الّتي اقتسمها الأبناء في أسطورة العشيرة أثناء الطّعام الطّوطميّ؟

هم لا عزاء لهم عن الظّفر بهذه المعرفة مثلما هم لا عزاء لهم عن

---

(١) لسان العرب، الجزء الثّالث، ص. ص. ١٧ـ٢٠.

الوصول إليها وامتلاك أشتات منها. ذلك أنّ قتل هذا الشّيء لا يكفي للوصول إلى الحقيقة الّتي يرومها. فهو يفتح الذّاكرة لمسألتها.

ولكن هل أنّنا نتحدث نفس الحديث عندما نتكلّم عن قتل الأب وقتل «الشّيء الأبويّ»؟ وبصورة أصحّ هل أنّ الرّوايتين الخاصّتين بالمسألة متماثلتان وكفيلتان بأن تصلا بنا إلى البناء النّسبيّ نفسه للحكم؟

ومن الواجب ونحن قد سرنا في طريق استكشاف مسألة القتل في الإسلام ألاّ يغيب دائما عن أنظارنا هذا الصّوغ الّذي أوحت به اللّغة. ولو أنّنا أوغلنا في الوهم الّذي ألهمنا إيّاه هذا الصّوغ وسألناه ماذا قد تكون «جثّة الشيء» لا بالنّسبة إلى مادّة «جثّة» بل حيث وجدنا فيما يتعلّق بمادة «نصّ» الاقتراح التّالي: «الحدّ الّذي وصل إليه الشّيء» (لسان العرب) لأمكن لنا إذن إدراج مسألة النّصّ بصفتها مسألة الاقتسام نفسه. بحيث أنّه قد يكون من الجائز اعتبار الطّعام الطّوطميّ للأسطورة المنتسبة أصلا إلى الوصول إلى النّصّ باعتبارها اقتساما للشّيء الأبويّ؛ وبموجب ذلك نكون آكلي أجزاء النّصّ، لا عزاء لنا إلاّ أن تكون لنا قراءة مجزّأة ممّا يجعل هذا النصّ ثابتا بصفته مجموعا ميّتا، ممزّقا، غائبا.

وقد يكون هناك، بين الأشياء وبيننا، سبق حيويّ هو الإرهاب، والتّمثيل والعنف الأصليّ الّذي يكتب في قضيّة المقروء واللامقروء، قضيّة الجزء الّذي يؤسّس الكلّ هذا الّذي قد كان تفتّت وبَعُدَ. ثمّ إنّ لغة تمّ الحديث فيها عن القتل بهذه الصّفة هل هي لغة فيها يمكن لكلام الحكم أن يجهل القتل في وظيفته التّأسيسيّة؟

إنّنا نتذكّر العلاقة المتينة بين الوحي واللّغة العربيّة الّتي أكّدناها من أوّل وهلة. تقول الآية: «وكذلك أنزلناه قرآنا عربيّا»[1] وتُدقّق الأمرَ آيةٌ

(١) سورة طه، الآية ١١٣.

أخرى فتقول: «حكما عربيّا»[1] وهذا التّمشي الأوّل يوحي إلينا، استنادا إلى اللّسان، بأنّ مواجهة اقتراح «فرويد» المتعلّق بالإسلام والّذي يقتضي ضمنيّا حسبما يراه هذا العالم قتل المؤسّس فكرة «استرداد الجدّ الأوّل»[2]، لن يكون مجرّد تفنيد.

ذلك أنّه ليس في الإمكان إقامة الحجّة حول مسألة نسب الحكم ونسب الأب مثلما نقيم الحجّة ضدّ غلط من الأغلاط. فنحن لا ندحض دعوى «فرويد» من وجهة نظر خارجيّة، محاولين التّدليل على أنّها مغلوطة. إنّما نريد تقديم اعتراض في خصوص هذه الدّعوى والتّحقيق في شأنها من داخل مصطلحات ما بعد النّفسانيّ نفسها المضبوطة من قبل «فرويد».

غير أنّ الاستفهامات الّتي سنحاول وضعها بين الإسلام والتّحليل النّفسي ستصطدم هنا بالآراء المقبولة عادة والمستندة غالبا إلى محتويات حكائيّة تاريخيّا، أو هي من باب الاعتقاد المغرق في السّطحية.

وتتبلور هذه الاستفهامات حول أقطاب ثلاثة:

ـ القطب الأوّل يتعلق بالأبوّة من حيث فلسفة الأخلاق وفيها تتأسّس العلاقات مع الإلاه والأب. وحيث أنّ الإلاه في الإسلام ليس هو لا إلاه ـ الأب (النّصرانيّة) ولا إلاه الآباء (اليهوديّة) فإنّ القوم يعمدون إلى صورة كاريكاتوريّة للأب (السّوسيولوجيّ) القادر قدرة كاملة الشّبيه برئيس عشيرة أو المجسّد لأب مثاليّ. ولكن عندما نحاول معالجة المسألة بالصّرامة الكافية تعترضنا وضعيّةٌ لجدّ معقّدة تحتاج هي وحدها إلى تقصّ طويل النّفس[3].

---

(١) سورة الرعد، الآية ٣٧.

(٢) الانسان موسى، المصدر المذكور سابقا، ص. ١٨٦.

(٣) انظر النتائج الأولى التي قام بها جلبار فرانفال وفتحي بن سلامة وعنوانها «تغيير =

ونحاول هنا أن ندفع المسألة إلى مستوى من العلاج المابعدَ النّفساني المنطقيّ من دون اللّجوء إلى إمكانيّة تستخلص بها نتائج نهائيّة. ويظهر أنّ التّحاليل السّابقة تضع سَبَق القتل في الإسلام على صعيد غير صعيد قتل الأب. وهذا أوّل المكاسب من هذا الاستكشاف.

على أنّه علينا أنْ نلاحظ أنّ الصّورتين الوحيدتين اللّتين نضفي عليهما صفة الأبوّة في العقيدة الإسلامية هما: آدم باعتباره أبا للبشريّة وإبراهيم باعتباره أبا للإنسانيّة التّوحيديّة.

ـ والقطب الثاني هو أنّ القوم يؤكّدون، امتدادا لاقتراح فرويد، أنّه ليس هناك لا فقط قتل للمؤسّس بل إنّ الإسلام لا يدمج علاوة على ذلك داخل زمانيّته وبنيته الرّمزيّة أمر قتل المؤسّس وأكثر من ذلك فهو مرفوض ضمن هذه الزّمانيّة والبنية الرّمزية مثلما هو الشّأن في أمر قتل المسيح.

ـ والقطب الثّالث هو أنّ مسألة الفداء عولجت نفس المعالجة، ولهذا قيل غالبا إنّ الإسلام لا يعرف أساطير خاصّة به في مجال الفداء. والأساطير التي هي مرجع للنّصوص وللإيمان مأخوذة من الكتاب المقدّس (التوراة والإنجيل). وعلى أيّة حال فإنه قد لا يكون في الإسلام إلاّ الفداء باعتباره مرجعا أو ذكرى للفداء.

وهكذا فإنّ الاقتراحات الّتي نصادفها حائمة حول هذه الأقطاب الثّلاثة تستند إلى البناء نفسه وتعالج المشكل ذاته أي *العنف والحكم*. وهي تسهم في التّأكيد على قصور في ترميز العنف في الأسلام بل على نقص بنيويّ في هذا التّرميز.

= صورة الأب والوظيفة الأبوية» وقائع ندوة مركز الدراسات الاجتماعية، وظائف الأب، باريس ١٩٨٨.

وكثيرا ما لاحظنا انتشار هذا الظّن حتّى داخل التّحليل النّفسيّ. وإنّ مسؤوليّة هذا الحكم كبيرة في شأن العمى عن كتابة الفروق الرّمزيّة وعن تسطيح المستويات وعن تراصفات التّوحيد التّاريخيّة.

ويظهر أنّ هذا يتّسع أمره انطلاقا من وجهة نظر معياريّة تُؤَمْثل القتل المادي والتّاريخيّ للمسيح إلى حدّ يصبح ذلك قياسا لترميز العنف وتصعيد الحضارة روحيّا. ويذهب الظّنّ إلى أنّ الحكم النّابع من هذا القتل قد بنى الإنسانيّة الأقلّ عنفا والأشدّ سلاما وأنّه لا فائدة والحال هذه في البحث عن مسالك أخرى للتّقدّم الرّوحي لا في الماضي ولا في المستقبل.

ويظهر لنا أيضا أنّه إذا كانت النّصرانيّة عند «فرويد» تُبنى من وجهة نظره على آثار الكارثة الأوّليّة النّطقيّة في كتاب *طوطم وحرام*. فقتل الإنسان لا يكون قتلا إلاّ بالنّسبة إلى قتل آخر يكشف عنه ويوضّح أمره وهذا الأمر يتعلّق بإحدى الحجج الأساسيّة في كتاب *الإنسان موسى*. وهذا يعني أنّ القتل الأوّل لا يوجد إلاّ لنفسه أي أنّه *يبقى لا يُطال أو أنّه يطال بصفته نصّا مقروءا إلاّ للعين الكائنة من وجهة نظر قتل ثان. وهكذا قد يكون هناك قتل ـ قارئ يجعل مقروءا قتلا ـ مكتوبا* هو بدوره تم ابتلاعه بصورة دائمة في ليل أصله.

ويدلّ ما بعد الأمر الواقع والتّكرار وعودة المكبوت على أنّ القتل ليس قتلا في حدّ ذاته بل هو نصّ قتلة في انتظار قارئه الّذي هو دائما قتل لفائدة قتل آخر وهكذا الأمر من جريمة إلى جريمة وبما أنّ القاتل الأوّل قتل نفسه في الفعلة التي بها قتل الآخر فكأنّ الجريمة الأولى لم تعرف شاهدا : بحيث أنّه كتب علينا أن نكرّر الفعلة حتّى يمكن لنا أن نقرأ شيئا ما عن أصل الجريمة. وهكذا نكون قتلة بالضّرورة لإعمال الفكر في القتل.

ولكن إذا كان القتل لا ينفتح إلاّ على القتل فهل هناك قراءة هادئة للحقيقة؟ وكيف يمكن المرور من الجريمة ـ المكتوبة إلى مكتوب الجريمة؟

وهذا هو إذن اقتراحنا، المنبني على مسألة جريمة *مقروءة* إلى جانب الجريمة المرئيّة. ولربّما يساعدنا الاعتراف بهذه الجريمة على أنْ نخطو خطوة في سبيل درك اقتصاد العنف طالما أنّ شرط اقتراء الجريمة واقتراء نصّها وكتابتها يمثّل انفتاح فكر متغيّر بالنّظر إلى العلاقة بالمتعة والشّرّ.

٢

تعليق

القتل في الكلام

إنّ القرآن يقرّ بقتل قابيل لهابيل باعتباره القتل المؤسّس للعنف الإنسانيّ. ولقد وضع الأخوين في وضعيّة حوارية فيها زجّ بالقتل والكلام في بوتقة سَبَق الحكم بصورة تستحقّ عنايتنا[١].

جاء في الآية: «واتْلُ عليهم نَبأَ ابنَيْ آدم» ولم يأت فيها ذكر هابيل وقابيل باسميهما فهما ذكرا بصفة مبهمة باعتبارهما ابني آدم فهما ابنان وأخوان، الواحد أو الآخر.

«إذ قَرَّبَا قُرباناً فتُقُبّلَ من أحدهما ولم يتُقَبَّلْ من الآخر». ويقول المفسّرون المسلمون[٢] إنّ الصّراع هو الأصل في القربان: ذلك أنّ حوّاء كانت في بدء الخليقة تضع باطّراد توأمين ذكرا وأنثى فكان هابيل وقابيل الذكرين الأوّلين اللّذين وُلدا وكلّ واحد منهما معه توأمة، فقرر آدم أن يزوّج هابيل بأخت قابيل وقابيل بأخت هابيل. فالأمر إذن يتعلق بإقامة مبدإ التّبادل الأدنى وتحريم أوّلي للزّواج بالمحرّم. وانبنى ذلك على التّفريق بين التّوأمين ولكنّ قابيل، حسب المفسّرين، رفض هذا

---

(١) سورة المائدة، الآيات، ٢٧ـ٣٢.

(٢) على سبيل المثال الطّبري في أخباره، انظر التّرجمة الفرنسيّة الّتي قام بها هـ. روتنبرق، بعنوان: من الخلق الى داود، سندباد، ٣٦٤ص [بالفرنسية].

التّبادل وأراد الاحتفاظ بأخته. أمّا هابيل فقد التزم بمراعاة القاعدة واقترح آدم عليهما أن يكون الفصل بواسطة قربان يقدّم إلى الله. فتُقبّل قربان هابيل أمّا قربان قابيل فلم يُتقبّل. ذلك أنّ هابيل قدّم خروفا بينما قدم قابيل عشبا. وفي الأثناء دعا الله آدم إلى الحجّ الى مكّة. وفي غيابه تمّ القتل. ويمكن أن تعنيَ دعوة آدم إلى بيت الله أنّه مات.

ويتواصل القول في السّورة بهذه الصورة : «قال : لأقتلنّك. قال: إنّما يتقبّل الله من المتّقين. لئن بَسطْتَ إليَّ يدَك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك. إنّي أخاف الله ربَّ العالمين.»

وفي هذا الحوار يعبّر أحدهما للآخر عن إرادة قتله. فيجيبه الآخر: يمكن لك أن تقتلني ولن أفعل شيئا لأصدّك.

وتأتي بقية الآيات على هذا النّحو: «إنّي أريد أن تَبُوءَ بإثْمي وإثْمك فتكون من أصحاب النّار.»

والّذي يسترعي الانتباه في هذا الجواب هو أنّ هابيل يتحدّث وكأنّه قد مات. وأصبحت رغبة قابيل في قتل أخيه، وهي مازالت كلاما، أمرا حاصلا عند هابيل. ويتحدّث هابيل وكأنّه قد مات من أجل قتل لاحق: فيصدر القانون الّذي سيسلّط على قابيل من جرّاء القتل.

وهذا الكلام الّذي يضع القانون قبل أن ينتهكه قابيل يضعه انطلاقا من النّقطة التي أجيب فيها عن رغبة القتل بتوقّعها في الكلام. وعندئذ نرى جدليّة كاملة بين قانون الرّغبة وبين الكلام تُلْفي نفسها معنيّة وفيها يموت هابيل قولا أي أنّه يسبق رغبة الآخر ليبرز كلام الحكم كتوقّع للقتل. بحيث أنّ القتل يُتقبّل بصفته مستقبل كلام القانون عن طريق رغبة هابيل.

ويظهر الموقف في هذه النّقطة مفجعا لأنّ الشّرّ لا يكون فقط من جانب من ينتهك الحكم بل يكون بصورة جذريّة من جانب من حمل

كلامه الحكمَ وهو الّذي قَبلَ القتلَ ليبرز هذا الحكم من خلال موته هو.

وهكذا فإنّ القتل متأخّر بالنّسبة إلى الموت الّذي لُفظ به بعدُ، ومنه يتكلّم الحكم. وأكثر من ذلك فعندما يقول من افترض أنّه هابيل: *«إنّي أريد أن تبوء بإثمي وبإثمك»* فإنّ توقّع القتل يسمح بتحميل قابيل شيئا لا يتعلّق بقابيل (على الأقلّ من أُفتُرض أن يكون هو).

وفعلا إذا نحن دقّقنا الأمر وتساءلنا أين تكمن خطيئة قابيل؟ وهي رغبة الاحتفاظ بأخته لصالحه واشتهاء زوجة الآخر أي المطمع بصفته رغبة لرغبة الآخر؛ فأين تتنزّل خطيئة هابيل إذن اللّهم إلاّ أنّه اشتهى أخت قابيل ورغب في أن يموت من أجل هذه الرّغبة؟ والواقع فإنّ ما يحمّل هابيل مسؤوليتَه لقابيل ليس هو فقط خطيئة ارتكاب الـمَحْرَم ولكن أيضا خطيئة ما تفترضه رغبته نفسها وهي الرّغبة في الموت حتىّ لا يسلّم أمره وحتّى يترك للحكم المجال للنّفاذ. بحيث يمكن القول هنا أنّ الحكم الّذي يفصح بما يفوه به هابيل كفّ عن أن يكون حكم منع المحرَم وكفّ عن أن يكون حكما لتحريم القتل. فكأنّ الأمر تمثّل في قفزة نحو خلط بين رغبات نتيجته القصوى هو انبثاق الحكم من نقطة قد تكون هي نقطة شرّ هذا وذاك، نقطة انسيابهما في جوهر مرعب واحد: ألا وهو *جماع الشّرّ*. وهو ما سينوء به قابيل بصفته حيّا. أمّا هابيل أَفَليْس هو ذاك الّذي يصل الشّرّ بالشّرّ بتوقّعه القتل في الكلام؟ حتّى أنّه يمكن القول بأنّه إذا كان قابيل يمثّل صورة الشّرّ فإنّ *هابيل هو صورة للتمتّع اللامحدود بمطلق الشّرّ الّذي خصّص ليكون مكان كلام الحكم*.

ولنمض في تقصّينا. فهابيل مات بعدُ بواسطة الكلام. والآن سيموت بالسّعي إلى ذلك. فالفعل هو الموت ضمن الكلام أمّا السّعي إلى ذلك فهو القتل. والقتل هو السّعي إلى فعل كلام الحكم. والقتل

هو وقوع فعل كلام الحكم الّذي يفترض أنّ الموت قد تمّ بعدُ. وهكذا أعطى كلام حكم هابيل مستقبلا للقتل حتّى يكتب الحكم في الواقع. والقتل هو رسم كلام الحكم في الواقع، هذا الكلام الّذي يتحدّث دائما عن الموت وكأنّه تمّ بعد. ويكون الكلام انطلاقا من الموت إلى القتل هو الذي يتيح الوصول إلى الحكم ضمن الواقع.

«فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين»

وهكذا نطق كلام الحكم من خلال من كان في موضع الحيّ ـ الميت. فما الذي قاله؟ قال أنت تقتلني وبقتلي أصل أنا إلى رغبتي في إبراز الحكم وأنا أموت وأنت تلتقي بالحكم ضمن الواقع. ويتمّ الحكم عندما يُضاف إلى هذا الموت الأوّل بالكلام موت ثان أتى عن طريق يد قابيل. ويفترض هذا الموت المزدوج وجود حيّ خاسر وقتيل عاد بعدُ في الكلام عن القتل.

«فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليُريَهُ كيف يُواري سَوأة أخيه قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأُوارى سوأة أخي فأصبح من النّادمين.» ولنلاحظ هنا أن النّدم أتى في وقت مواراة الجثّة.

وينتهي نصّ هذا القتل هكذا : *«من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنّه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل النّاس جميعا ومَن أحياها فكأنّما أحيا النّاس جميعا»*.

وقد نكون جميعا حسب هذه الفقرة من الأموات وإذا نحن رجعنا إلى الحياة فانطلاقا من هذه الميتة. فكلّنا قَتلنا قابيل وكلّنا إذن هابيل وكلّنا قمنا مقام كلام الحكم الميّال إلى خلق القتل حتّى يتكلّم وعندما يتكلّم الحكم فهو يتحدّث دائما عن حيّ يتكلّم عن القتل. فمن المفروض أن نكون أمواتا في الكلام الّذي يتقبّل الحكم. ولكن إذا كنّا

الرّاجعين المنتمين إلى مكان هذا الكلام فنحن محلّ تهديد منه على الدّوام ومن الحكم الّذي يحمله. وقد نكون دائما بموجب كلام الحكم أولئك الموتى الميمّمين شطر القتل.

هذا إذن تفسير أوّلي للنّصّ المتحدّث عن القتل المؤسّس في الإسلام. ولنلخص في هذه العبارة ما يرمي إليه: *إنّ الحكم هو ذاك الذّي يتقبّل القتل ضمن الكلام، انطلاقا من الموت باعتباره قد تمّ بعدُ.* ولنحاول الآن فهم النّصّ في مجموعه وفي تَمَفْصُلاته المنطقيّة الكبرى. ففي البدء وضع آدم ـ الأب حكم الحرام الأدنى الرّاجع إلى المحرم. والملاحظ أنّ هذا المنع لا يتعلّق بالأمّ بل بالزّواج بين توأمين وهو ما نسميه بمنع *نكاح محرم المثنى*. فهذا الحكم يوجب الوقوف عند حدّ أدنى من التّبادل وهي قاعدة أولى لعلاقة الزّواج الخارج عن المَثْنى. ولكنّ قابيل رفض ذلك وأراد أن يبقى ضمن المثنى. فهل في إمكاننا أن نقول بأنّ الحكم خلق رغبة المثنى عند قابيل. وعلى أيّة حال فإنّ الحكم صحّح وجود هذه الرّغبة وهيّجها وكان رفض قابيل لهذه المبادلة هو رفض لهذا الحكم. وهل هذا كاف لنشوء الخصومة القاتلة بين الأخوين؟

لا، هذا غير كاف. ذلك أنّ حدثا آخر يعدّ أساسيّا هنا. وهو أنّ آدم غير حريص بوجه خاصّ على احترام الحكم على ما يظهر. فهو قد سنّه ولكن يظهر أنّه لم يؤكّد تطبيقه لأنّ هذا الأب أحال ابنيه المتخاصمين إلى أبيه نفسه أي الرّبّ الغائب بالتّحديد. فالإحالة التي هي المنافسة عن طريق القربان اتّسمت بالغرابة أي أنّ الأب أحالهما لا على حكم رمزيّ بل حكم متخيّل. وهنا يمثّل آدم صورة الأب المتخيّل. ولهذا *فان الانعطاف في القربانية أفضى الى الخصومة والقتل.* فجاء العنف انطلاقا من هذا التحويل السّيّئ لجدليّة الرّغبة وللحكم ضمن القربان. وبدهي أنّ آدم جرّد هذا الحكم من رغبة المثنى

بتحويله إلى منطق القربان. وهنا يكمن خطأ هذا الأب الّذي اعتقد أنّ الخصومة في سجلّ الرّغبة يمكن إزالتها ضمن نظام البضاعة. وما الذي حدث منذئذ؟ إنّ رفض العطاء (إعطاء أخته) من لدن قابيل لاقى رفض التقبّل من الله. وكأنّ ذلك يدعونا إلى أن نفهم أنّ كرم هابيل كان مربحا. وقال عدد كبير من المفسّرين أنّ الخروف الّذي قدّمه هابيل قربانا هو الخروف الّذي بعثه الله عوضا عن إسماعيل عندما أراد إبراهيم التّضحية بابنه. فيكون ذلك سلسلة افتداء واقتصادا ربّانيا في القتل. وقد يكون قتل الأخ سمح بافتداء الابن أو بالأحرى تمّ اجتناب قتل الابن بتقديم القتيل هابيل قربانا.

إن خطأ الأب آدم تمثّل في أنّه رأى حسم مسألة الرّغبة في المثنى بتحكيم أساسه القربان ثم يتغيّب مسافرا إلى أبيه. ولكن هل هناك حقّا مخرج لهذه القصّة. فهذه الرّغبة المتماشية مع الحكم تفضي إلى الموت (هابيل) وهي في خرقها له تقود إلى القتل (قابيل). فكأنّه يذهب بنا القول إلى أنّ الحكم، الحكم الطيّب هو الّذي يكون إلى جانب الميّت أي حكم الكلام. *والواقع أن الحكم الوحيد، لا الطّيب منه ولا الرّديء هو ذاك الذي يكون رابحا في الحالتين ومهما كان الأمر.*

وخلاصة القول أنّ التّسلسل الّذي يفضي إلى القتل هو كالآتي: ربّ خفيّ، وأب يخطئ (وآدم كان أخطأ مرّة من قبل ويظهر أنّه لم يفهم شيئا) ثمّ يغيب. وابنٌ يُجبر على التّمسّك بالحكم حتّى الموت. فنحن أمام خطإ يُلقي بنفسه في غَيْبة تهرب ضمن نُقصان: وهذا هو دولاب القتل. فهل قُتل الابن من جرّاء خطإ الأب؟ ولكنْ هل يكفي تقديم الأمر بهذه الصّورة؟ ذلك أنّ الابن تماهى بعدُ مع الأب الميّت (آدم عند أبيه) لينصّب نفسه النّاطق باسم حكمه هذا الحكم الّذي لم يعرف الأب لا تأويله تأويلا صحيحا ولا الدّفاع عنه.

ويمكن أن نقول بيننا وبين أنفسنا، إنّه، بسبب أنّ الأب لم يُقتل، لم يكن للحكم تأثيراته الكاملة فاضطرّ الابن إلى أن يحلّ محلّ الأب ويسعى إلى أن يُقتل عوضا عنه. فالتّماهي مع الأب والحلول محلّه إلى حدّ أنْ يُقتل عوضا عنه هذا كلّه يعني أنّه كلّما حاولنا الإفلات من قتل الأب إلا وذهبنا فيه شوطا.

ولكن، لئن لم يكن هابيل إلاّ بديلا من بدائل الأب، فنحن أمام أمرين فإمّا أن يكون هناك في الإسلام مرجعيّة لمسألة قتل الأب أو أنّ فكرة *البديل* تعني أنّه لم يقتل. أي أنّ شخصا آخر قُتل عوضا عنه. وهنا نجد بالضّبط الاعتقاد الشّائع في خصوص المسيح. فهو حسب القرآن: «ماقتلوه وما صلبوه وإنما شُبّه لهم.»

ولربّما قد يكون البديل أقحم هنا شيئا آخر هو قتل الشّبيه بالأب أي قتْل مماثل أخذ مكان الأب؛ وهذا ربّما تتألّف منه نظريّة أخرى للعنف والحكم. وكأنّها تعني أنّ هناك رغبة المثنى وأنّ هذه الرّغبة قد تكون عقبة في طريق الزّواج الخارجيّ. فكأنّه إلى جانب اشتهاء الأمّ الّذي يكون قتل الأب مربوطا به، هناك رغبة في المثنى تفضي إلى قتل الآخر من المثنى الآخر؛ ومعناه أنّه يفضي إلى قتل «الأخ» الّذي يصبح خصما بما أنّه يجب إعطاء الآخر من المثنى (الأخت) وإعطاء الآخر من المثنى إلى الآخر (الأخ، الشّبيه) هو التّخلّي عن *المماثل لفائدة المشابه*. هذه إذن فرضيّتنا المتعلّقة بحكم ثان لتحريم المحرم، هذا الحكم القريب في روابطه من منطق القرين. وهكذا يكون إلى جانب الرّغبة في الأمّ الّتي يعدّ إرضاؤها إبطالا لعالم الطلب، رغبة في المثنى الّتي يكون إرضاؤها غلقا لباب التّبادل. ونحن نعلم أنّ تحريم الأمّ لا يفسّر وحده الزّواج الخارجيّ. ولا يفهم لماذا لا يكون الزّواج بين الإخوة والأخوات. ذلك أنّ الأنتروبولوجيا (علم الإنسان) تقدّم قانونا في التّبادل بالنّسبة إلى الزّواج الخارجيّ مثيلا من حيث المبدإ لتبادل

البضائع. واقتراحنا يُمَفصل هذا الحكم مع رغبة الإنسان وستجد هذه الفرضيّة تحاليل لاحقة في غير هذا المكان.

وعلى كل يمكن أن نضيف من الآن عنصرا آخر لا يستهان به في هذا النّقاش ظهر إلى حدّ الآن وكأنّه لغز. وهو أنّ العروسين في العربيّة مكوّنان من الزّوج والزّوجة ويعني ذلك الاثنين مع تاء التأنيث ومن الزّوج أي الاثنين أيضا مع التّذكير؛ بحيث أنّ العروسين في العربيّة مكوّنان من زوجين (اثنين واثنين). فهل يكون العروسان خدعة ناجحة اجتماعيا بالنّسبة الى الحفاظ على المثنى؟

إنّ القتل المؤسّس لهابيل وقابيل في الإسلام، وهو قتل للواحد و/ أو للآخر قادنا إلى أبعد ممّا نتصوّر أي نحو صياغة لمسألة الرّغبة والحكم، والكلام والعنف، وهي صياغة تؤكّد أنّه من الواجب بقاء التّمشّي النّفسيّ التّحليليّ مفتوحا على قراءات عديدة للقتل.

الفصل الثاني

هل هو جنون؟

١

المشهد

هل هو جنون؟ يظهر أنّ هذا هو السّؤال الّذي كان، لمدّة معيّنة، عذابا لمحمّد عندما جاءته «الرّؤية الحقّ» ولـمّا ظهر له في ذلك الفلق الفجئي من اللّيل الملك جبريل ليوحي إليه بقدَر مشدود إلى الحرف، مربوط بالكتاب وبقوى سلّمته، بالإرهاب، إلى منطقة غريبة هي منطقة القراءة.

وليس شيء يمكن له أن يستوقفنا ويبعث في أنفسنا السّؤال تلو السّؤال مثل هذا الأمر؛ ذلك أنّ السّيرة الإسلاميّة كلّها مجمعة على تقديم الفقرة الأولى من الوحي وكأنّها زمان التردّد والحيرة كما أنّها متّفقة على دعوتنا إلى أن نقرأ على وجه المؤسّس المأخوذ بعظيم رعب لقياه ملامح مسألة الجنون الّتي عمّقها الخوف من أن يكون ربّما قد خُدع.

حتّى أنّ خديجة زوجته شرعت، حسب هذه المصادر، في التّثبّت من مصدر هذه الرؤية محاولة التّخفيف من روعه:

«قالت لمحمّد هل تستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم. قالت: إذا جاءك فاخبرني. فبينا رسول الله عندها يوما إذ جاءه جبريل. فرآه رسول الله. فقال: يا خديجة هذا

جبريل قد جاءني. فقالت: أتراه الآن؟ فقال: نعم. قالت: فاجلس إلى شقّي الأيسر. فجلس. قالت: هل تراه الآن. قال: نعم. قالت: فاجلس إلى شقّي الأيمن. فتحوّل فجلس. فقالت: هل تراه الآن. قال: نعم. قالت: فتحوّلْ فاجلس في حجري. فتحوّل رسول الله فجلس. فقالت: هل تراه الآن؟ قال: نعم. فتحسّرت فألقت خمارها ورسول الله جالس في حجرها. فقالت: هل تراه الآن. قال: لا. قالت: ما هذا الشّيطان إنّ هذا الملك»[1].

إنّه لمشهد عجيب يبرز تأسيس فاصل أصليّ. فبواسطة حركة الفصم نفسها ومنطقها أيضا يلقي هذا المشهد بمسألة الجنون في صلب طلوع الحكم، ويوحي بأنّ الحقيقة الإسلامية ارتعشت في أوائلها في حجر امرأة.

وإنّ ما ينبع من الحديث الّذي تضمّنته كلّ هذه المشاهد، وأخبار سيرة عجّت بالنّصوص، وروايات الفترة الأولى من الوحي إنّما ينتمي إلى أقصى توتّر عرفه تردّد ضمّ أعظم مفارقة في مصطلحاته: وإنّ هذا التردّد يترك المجال لأن نفترض أنّ كلام الحكم ـ رغم إدلائه بعديد الحجج الدّالّة على قدَر سابق به كُتب على الرّسول أن يتقبّل الرّسالة ـ لم يجد في الأوّل ما يستند إليه غير مسألة جنون مُبلّغه.

حقّا ليس في الإمكان تبيان إلى أيّ حدّ يتزعزع كائن الإنسان عند لقائه بالكائن المطلق أحسن من هذا التّبيان غير أنّ المشهد السّابق مع خديجة يذهب إلى أبعد ممّا ذُكر؛ إلى أبعد من التّعبير عن شكّ وأبعد بكثير من اللّحظة الّتي يكون فيها الجنون استعارة لارتجاج ما. بل هو زمان لمسألة تتجسّم ماجرياته حسب جهاز تجريبيّ بحت يتعلّق الأمر

---

(١) ابن هشام، المصدر المذكور آنفا. ج. ١ ص. ٢٥٥. هناك روايات عديدة تحكي هذا المشهد مغايرة شيئا ما لهذه. وهذه الرّواية ميزتها أنّها أكمل من غيرها.

فيه بأنْ يحدّد ما إذا كانت رؤية من الرّؤى تنجم عن *المسّ*. وهي *أن يسكن الجسد وَالسّريرةَ غريبٌ جنّيّ وهو المعنى الأساسيّ للجنون في الإسلام*؛ أو هي طلوع ملائكيّ به يُتمّ كلام الإلاه.

وطالما لم تأخذ، في الدّيار الإسلاميّة، الأقوالُ الحالية الحائمة حول العقل وعدمه هذا السَّبَق بعين الاعتبار فإنّه لن يكون في الإمكان تقدير إلى أيّ حدّ تُقدم مسألة الجنون إلى الإنسان هبةَ حكمه ولا في الإمكان تَبَيُّـنُ واضح التّبيّن ما يقال عن مخاطر الحقيقة في علاقتها بالكلام المؤسّس.

ولماذا لم تنفكّ السّيرة الحريصة في مواطن أخرى على محو كلّ تردّد يهمّ تأسيس الأصل، تؤبّد، قبل أن يُوضع الكلام المقدّس موضع الشكّ من الخارج، بمثل هذه المشاهد، الفترة التي تنطلق فيها مسألة الجنون كما لو أنّها تعدّ في آن واحد تلك الّتي من شأنها أن تبطل الكلام المقدّس وتلك التي هي مهيّأة أكثر من غيرها لتمييزه وإظهاره بما فيه من عمق شكّه نفسه أي باختصار الايحاء بالوحي ذاته ولربّما الايحاء منه إليه.

وها هو إذن التّساؤل العظيم الّذي يراودنا ويلحّ علينا والإسلام في أوّله، لأنّ مؤسّس الحكم عرّض نفسه إلى محنة تتمثّل في التّساؤل التّالي: من أين جاءني هذا؟ هل أنا مجنون؟ وانحسم الأمر بمجابهة مع تلك المرأة جسما لجسم.

ويجدر التّمعّن في محنة الوحي بالكلام حتّى نظفر بفهم مقتضياته وخطارها؛ فكما يجب دفع قوّة هذه المسألة على الإفصاح طالما أنّ مركزها هو مركز الاقتسامات الأصليّة الّتي تكوّن العقل واللاعقل وعدم العقل في الإسلام.

إنّ محمّدا، حسبما ذكره الطّبري، عندما كان يعتزل بجبل حراء للتأمّل تقبّل أوّل أمارات النّبوّة وأخذ يخشى على عقله قال:

« فجاء إلى خديجة فقال : يا خديجة، ما أراني إلاّ قد عُرض لي. قالت ماكان ربّك يفعل ذلك بك... قالت خديجة : أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الّذي يأتيك إذا جاءك؟ قال : نعم. قالت : إذا جاءك فأخبرني به. فجاءه جبريل عليه السّلام كما كان يأتيه. فقال رسول اللّه لخديجة : يا خديجة هذا جبريل قد جاءني. فقالت : نعم فقم يابن عمّ، فاجلس على فخذي اليسرى فقام رسول اللّه صلعم فجلس عليها. قالت: هل تراه؟ قال : نعم. قالت : فتحوّل فاقعد على فخذي اليمنى، فتحوّل رسول اللّه صلعم فجلس عليها. فقالت : هل تراه؟ قال : نعم. قالت: فتحوّل فاجلس في حجري، فتحوّل فجلس في حجرها. قالت : هل تراه؟ قال : نعم. فتحسّرت، فألقت خمارها ورسول اللّه صلعم جالس في حجرها. ثمّ قالت : ها تراه؟ قال : لا. فقالت : يابن عمّ، اثبت وأبشر، فإنّه لملك وما هو بشيطان»[1].

وتوجد روايات عديدة أخرى تصف هذا المشهد. ويذكر عن رواية من الروايات أنّ خديجة أدخلت محمّدا بينها وبين درعها وتركته لصيقا بجسدها حتىّ ذهبت عنه الرّؤية[2]. فكم هو عدد التصويبات المختلفة؟ وعلى كل فليس الأمر بالهيّن. وهنا اعتمد نمط التّأليف التّسلسلي نفسه مثلما تمّ فيما يرتبط بمحاولة انتحار محمد. والأمر يتعلّق بالشغف نفسه بمسألة الأصل وبالرّصيد الدّاوي ذاته الذي لن يمكن أن تستنفده رواية واحدة. فكيف يمكن للخبر أن يقتفي أثر الكلام في الثّوران المغرّر بقدراته والحال أنّ هذا الكلام لا يتورع من التّظاهر بهلاكه هو نفسه؟ أليس الأجدر به أن يتعدّد ويكتب ويعيد

---

(١) محمّد بن جرير الطّبري، تاريخ الرّسل والملوك، طبعة دار المعارف، القاهرة، ص. ٣٠٣.

(٢) ابن هشام، المصدر المذكور آنفا، ص. ٢٥٥.

الكتابة ويذكر ويعيد الذّكر ويدور حول هذا الكائن الذي رأسه إلى السّماء وقدماه إلى الأرض. وأليس هذا الكائن الضّخم هو اللّغة نفسها الّتي تدنو بأبّهتها الوحيدة اللائقة بها أي الرّؤيا باعتبارها مَلْئًا تامّا للفضاء بالنّسبة إلى الكائن الجسدي؟

وعندما ينطلق الكلام بمثل هذا الشّمول الّذي كان حال محمّد أي عندما يذهب إلى هذا الحدّ الأقصى الّذي يكون في الآن نفسه النّاقل للحكم والحكم نفسه فكأنّه أمكن الوصول إلى شيء يدلّ على أنّ الكلام وجد نفسه في وقت ما على حافّة نفسه، يغريه تلاشيه ووجب عليه ليثبت أمره مواجهة مايحفّ به من تهديد يتمثّل في الذّوبان من تلقاء نفسه. ذلك أنّ هذا الرفض الجذريّ يقرّبنا من ساعة البيان الثّوريّة.

وعندما تريد الرّواية مسايرة عظيم انتشار الكلام فليس هناك رواية صحيحة أو باطلة ولا رواية حسنة أو رديئة بل ليس هناك إلاّ أجزاء من القراءة أقلّ وأكثر عمقا تنتمي الى المعمّيات نفسها.

لذلك فإنّ المشهد الأخير مع خديجة ينتسب إلى هذه الأجزاء الّتي تربطنا بأشدّ فترات البيان المحمّدي حسما في زمن طرح هذا السّؤال: هل هو جنون؟

وهكذا فإنّ هذه المرأة الّتي كان جسدها نقطة الوساطة في المحنة على ما يظهر، تحتلّ مكانا رئيسا لا باعتبارها سندا لمحمّد كما تقدّمها السّيرة بل بصفتها الرّكن الأساسيّ لما يحسن تسميته بعدّة الوحي[1]. وبصورة أدقّ الركن الأساسيّ لما ثبت من تقبل للكلام الإلاهيّ الذي تحوم حوله وقتيّا ظلال من المسّ.

ولكن من هي خديجة؟ هي حسب المصادر الإسلامية أوّل زوجة

---

(١) هذه هي عبارة عبد الكبير خطيبي الذي تناول هذه العدّة بتمش آخر «حول الرسالة النّبوية» في «من فوق الكتف» المصدر المذكور آنفا. ص. ٧٧ـ٨٨.

للرّسول تزوّجها وسنّه خمش وعشرون سنة؛ وكان سنّها أربعين أو خمسا وأربعين سنة. «وكانت امرأة تاجرة ذات شرف ومال تستأجر الرّجال في مالها وتضاربهم إيّاه بشيء تجعله لهم»[1]. وكان محمّد واحدا منهم.

وفي الحقيقة كان لخديجة دور عظيم إلى جانب محمّد وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الدّور كان حاسما في تأسيس الإسلام. والمشهد دليل على أنّ هذا الدّور لم يكن فقط دور مساندة بل دور *دعامة* في المواجهة على حدود اللّغة ودور مُسَلّك نحو كلام الحكم. ولقد جعل القوم في هذه الفترة دور النساء مقصورا بصورة عامة على مقتضيات الأحلاف وعلى شهوة محمّد الجنسيّة.

وكتب ر. بلاشير حول أسباب الوحي قائلا: «ويقينا أنّه يحسن أيضا أن نقرأ حسابا للعديد من الأسباب الخفيّة: مثل سنّ محمّد نفسه، وبعض ميزات زيجته بخديجة والدّور الّذي اضطلعت به هذه المرأة حسب المعطيات النّقلية أثناء هذه الأزمة وصنوف التّشجيع الّتي زوّدت بها على ما يظهر نفسا وهّاجة قلقة مذعورة من القدر الّذي يسيّرها».

ويضيف: «وإذا نحن وضعنا من بين ما ذكر موازيا لذلك ما أظهره النّبي في كهولته وشيخوخته من أوار الصولات الشّهوانية التي لا تنفد يجرّنا ذلك إلى التّفكير في أنّ هذه الزّيجة مع خديجة لم تن تُحدث لدى محمّد سلسلة من الحالات ترجع دراستها الى علم التحليل النّفسيّ»[2].

فليكن ذلك ولكن على شرط ألاّ يعالج الجنسيّ خارج خطار الكلام. ذلك أنّه يجدر القيام بدراسة جدّية حول مكانة النّساء في

---

(١) ابن هشام، ج١، ص. ص. ١٩٧ ـ١٩٨.

(٢) ر. بلاشير، مشكل محمد، المصدر المذكور آنفا، ص. ص. ٣٤ ـ٣٧. [بالفرنسية].

تأسيس الإسلام علاوة على القبليّات الايديولوجية. وسيكون ذلك مدهشا.

إنّ المشهد المذكور آنفا تمّ خمس عشرة سنة بعد الزّواج وعمر محمّد آنذاك أربعون سنة. فهي إذن امرأة ناهزت السّتّين عندما كانت تضمّ اليها رجلا كان مرتعا للخفيّ.

ويظهر أنّها كانت تعرف عن الخفيّ الذي لا تراه أكثر من النّبي نفسه. ولكن من أين لها هذه المعرفة السّابقة للمعرفة النّبويّة وهل هذه المعرفة متعلّقة بجسدها؟

وواضح أنّ هذه المعرفة تخصّ جسدا يتنوّع على حسب مناطق متعدّدة ليست لها نفس القيمة بالنّظر إلى الخفيّ.

وبالضّبط فإنّ الغرض هو التّثبت من طبيعة الخفيّ أهي شيطانيّة أم ملائكيّة من خلال استخدام الفروق الجسدية... لفائدة آخر! وإذا خطر ببالنا أنّ هذا الآخر هو مسكون من آخرَ غيْريّتُه مشكوك فيها (هل هو ملك أو شيطان؟ وهل هو آت من آخر ربّانيّ أو آخر شيطانيّ)، فإنّنا نطرح على أنفسنا هذا السّؤال: إلى أيّ منطقة من الغيريّة الغريبة ينتسب جسد هذه المرأة بالنّظر إلى أساس الإسلام؟

يجب بادئ ذي بدء فحص نسق المشهد الّذي يمكن أن يحملنا الظّنّ في شأنه إلى التّسليم ببساطته: فهذه امرأة ترجع الخفيّ الى الخفيّ عندما تكشف عن جزء من جسدها باعتباره مغريا أي عن وجهها وشعرها. فكأنّ العين الملائكية ليست لها القدرة على مداومة النّظر في وجه هذه المرأة. ويبيّن هذا المنطوق في خطوطه الأوّلية تعقيد الموقف. وفعلا قد يكون من الأجدر التّساؤل عن هذه القوّة الكامنة في وجه هذه المرأة حتىّ تجعل الخفيّ يتوارى وكذلك البحث فيم يكون انزياح النّظرة عن وجهها الأنثويّ له القدرة على حجب نظر النّبيّ عن رؤية الخفيّ؟ وإذا اقتصرنا على رمزيّ الجسد حسب تأويل عاديّ أمكن

التّيقّن من أنّ الأمر يتعلّق بمشهد إغراء يكون فيه فشل المرأة في إغراء الملك تأكيدا لعلاقة الإنسان الحقيقيّة بربّه.

وسنلاحظ عند ذلك أنّه إذا طرحت مسألة العقل وفقدانه عند محمّد في سياق عناديّة الكلام الرّبّانيّ / الشّيطانيّ وامتزجت نتيجة لذلك بهذا التّوزيع ـ إذا كان ملكا فذاك كلام الله وإذا كان كلام الله فمحمّد ليس مجنونا ـ فإنّ الرّجل، تبعا لذلك، *ليس مأسورا في مجال الإغراء الأنثويّ عندما يلاقي صورته السّماوية (الشّيطان)*. لذا قد يكون الرّجل بعيدا عن التّفوّه بكلام مجنون.

وفي الإمكان تعداد هذا النّوع من التّخمينات ألّتي تميل إلى الإشارة إلى أنّ القسمة، في مجال العقل / وفقدانه هو، في ملاك الجنون في الإسلام، ثانويّ بالنّظر إلى الكلام، وبالنّظر إلى سير أقسامه واستغراقاته الدّاخليّة وبالنّظر أيضا إلى المكانة الّتي يحتلّها في مرآويّة الإغراء الأنثويّ «مرئيّ الكلام». وسنحتفظ بهذه العناصر الهامّة.

ومن المحتمل أن ينطبق هذا التّأويل على المستوى الأوّل من المشهد وهو أكثر المستويات وأبرزها فوريّة. ولكن يكفي أن نفكّر في بسط مظانّ السّؤال «هل رأيته؟» وفي هذه الحركات وما تقتضيه من الكلام (والكلام على الكلام) ومن الأجسام (جسم على جسم) ومن الرّؤية (المرئيّ والخفيّ) باعتبارهما تبادل رؤية برؤية لنتنبه إلى أنّ كلّ هذه الحركات الميّالة إلى التّدليل على عدم جنون محمّد مطابقة لبذل من العلامات والنّذر الهاجسة بلغ حدّا من التّنامي والتّعقيد ما جعل الأمر لا يمكن له أن يتطلّب هذا القدر من الطّاقة من دون أن يكون هناك خطر كامن في تنسيق المشهد وليس في مفتاح رمزيّ فقط.

إنّ هذا المشهد يضعنا فعلا أمام تنسيق توقيعيّ يتعلّق بسحر الخفيّ ولكن أيّ ترتيب هذا ! نعم هو ذاك الّذي به يتخلّص الكائن من مسألة الجنون لفائدة كلام الحكم.

وإنّ مثل هذا التّنسيق يزجّ بالقراءة في مستوى من التّوافقات بين عدّة منظومات من العلامات ويدخل ذلك في عالم تحليليّة النّذير وعلاقته بالكلام.

وما الذي نقرؤه هنا؟ إنّ الذي نقرؤه هو أنّ التّطابق بين الرّؤية وبين الكلام ينتظم انطلاقا من تركيب الجسم على الجسم في أربع حركات.

وهذه الحركات تمثّل الوقت الّذي يأخذه طرح السّؤال التّالي: هل أنّ الخفيّ الّذي يراه محمّد هو ملك أم شيطان؟

إنّ طرح السّؤال ليس هو السّؤال وإنّما هي اللّغة الّتي تقوده نحو غاية ممكنة المعالجة: ذلك أنّ ما ينطوي عليه المشهد في قضيّة الحال هو أنّه ليس في الإمكان البتّ فيما إذا كان محمّد ممسوسا أم نبيّا. بينما المواقف التي علينا تذليلها تمّ التعبير عنها بوضوح: فبالنّسبة إلى محمّد فهو ليس في قدرته التّمييز بين الخفيّ الّذي أصله شيطانيّ والخفيّ الذي أصله ربانيّ: ومن وجهة نظر خديجة فمحال عليها رؤية الخفيّ الذي يراه محمّد. والمأزق تامّ في هذه المرحلة طالما *أنّنا أمام عَمَيَان: الأوّل ينبني على فرق والثاني ينبني على مشهد آخر*؛ بينما يقتضي الأمر رغبة في الوصول إلى قرار أن يتشابك الفرق مع المشهد الآخر. فهي لا ترى وفي إمكانها التفريق بين الملاك والشيطان وهو يرى وليس في إمكانه أن يفرّق بينهما. فنحن أمام تفريق ولا رؤية ورؤية خلت من التّفريق.

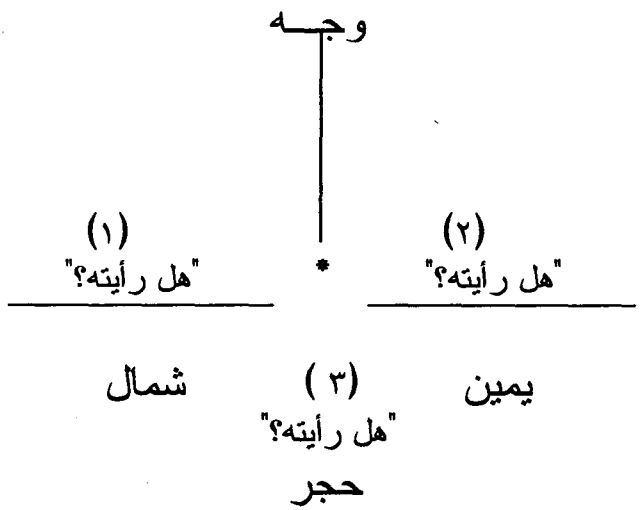
وإنّه ليغرينا أن نميل إلى الاقتصاد في بسط السّؤال داعين في الحال إلى تبني تأويل اغتلاميّ أو جنسيّ للمشهد متّخذين حجّة العلاقة بالتّماميّة الاغتلامية.

وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الرّمزيّة الجنسية للمشهد وإلى رمزيّة الإغراء عن طريق وجه خديجة وهما أمران يتصدّران قراءتنا. ولكن من الواجب تعطيلهما لأنّه إذا كان الرّمز والمعنى معطيَيْن واضحين فلماذا

لم تستعملهما خديجة من الأوّل؟ وهل من باب التّضليل اعتبار تحريك محمّد من اليسار الى اليمين ثم الى الحجر؟

لهذا فإنّنا نعتبر الأزمنة الأربعة للجسم على الجسم أساسيّة بالنّسبة إلى البحث في هذه النّقطة الّتي فيها يدلّل الخفيّ المتسلّل على عدم جنون محمّد في آن واحد.

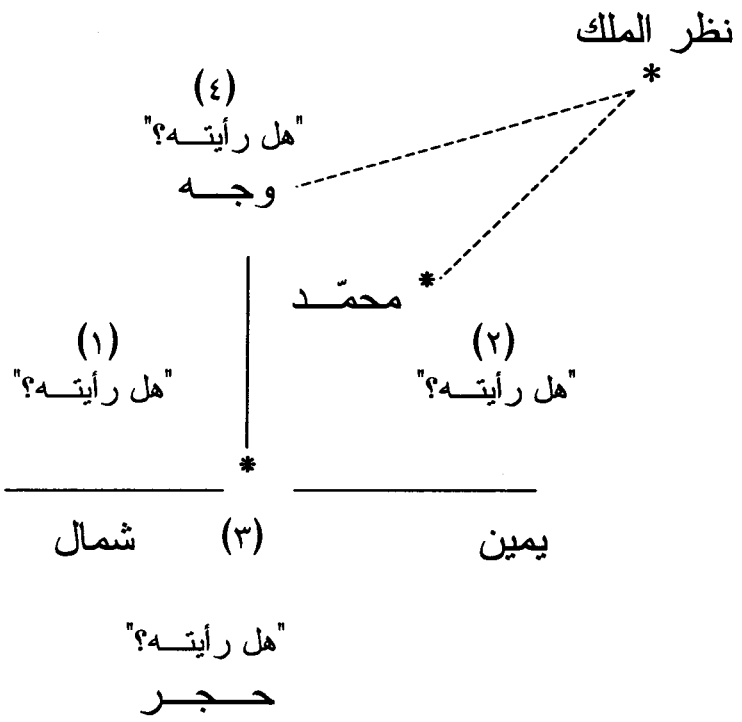
الزّمن الأوّل، محمّد جالس على الفخذ اليسرى. *الزمن الثّاني* وهو جالس على اليمنى. فالانتقال من الواحدة الى الأخرى يدلّ على أنّ الوضعيات في الهيكلة الجانبيّة لا تغيّر الرؤية. وعندما اقترحت خديجة في *زمن ثالث* حجرها فلأنّها لاحظت أنّه من الواجب إقحام بعد آخر غير الذي رسمته الجانبيّة. ثمّ ما هو الحجر؟ هو حسب اللّسان هذا الفضاء المغلق من أمام الثوب الواقع بين الركبتين وجسد الجالس. وهو المعنى الـحَرْفي أكثر من غيره ولنكتف بهذا في الوقت الحاضر. وهذا يعني أنّ الحجر بصفته محلاّ للمحور الجانبيّ هو هذا الأسفل الّذي يرسـم محورا عموديّا يتّجه نحو أعلى الجسم الذي ليس هو إلاّ



الوجه الذي يتدخّل بصريح العبارة في *الزمن الرّابع*. بحيث يكون قبل الانكشاف محور ثان بين الحجر والوجه وهذا المحور يضع السّؤال «هل رأيته؟» وكذلك محمّد في سياق آخر ذي بعدين: يمين ـ يسار يتقاطعه أسفل ـ أعلى.

ولهذا عندما نقلت خديجة محمّدا إلى حجرها فقد وضعته في فضاء ذي بعدين يمكن أن يرسم توقيعه بهذه الصورة:

وعندئذ لاحظت خديجة أنّ الرّؤية متواصلة في هذين البعدين. وفي هذه اللّحظة تتدخّل الحركة الأخيرة الحاسمة وهي حركة رفع الحجاب. فما الذي سيحدث. وما الجديد الذي أضافته خديجة وبه توارى الملك؟



وهذه القراءة المكوّنة من مصطلحات لها معنى الحركة والحيزيّة تجرّنا إلى التّأمل في هذه الإشارة الأخيرة وهي الفعلة التي بها يخلق رفع الحجاب البعد الثّالث من الحيّز: فعندما أبرزت خديجة وجهها عاريا، عرضت نفسها إلى أن يراها الخفيّ (الملك) ومع أنّها لا ترى هذا الخفيّ فإنّها لا تحدث فقط نقطة منها ترى هي، بل تحدث مسافة أي محورا آخر يقع بين وجهها وعين الخفيّ الذي ينظر إليها من هناك. والهناك ليس معروف المحل بالضّرورة وإنّما هو ممكنيّة وجود صارت ممكنة عندما أصبح وجه خديجة وكأنه استلب نظرة انطلاقا من رفع الحجاب، في مكان رفعه: فهو «الهنا» حيث يقع جسدها الممسك بجسد محمّد.

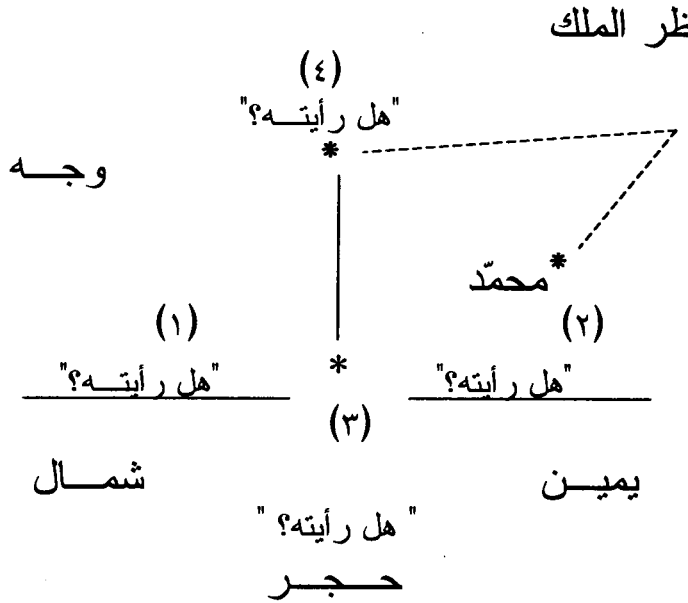
ولمّا اجتذبت خديجة نظر الملك توارى هذا الأخير أمام مرأى وجهها الّذي لا يطاق. وانقطعت الرّؤية عند محمد.

إذن إذا نحن لم نترك نظرنا منجذبا إلى حركة رفع الحجاب وحدها ولكن تصوّرنا جملة عناصر المشهد فإنّنا نفهم كيف أنّ هذه الفعلة تندرج ضمن سلسلة ممفصلة أضافت بعد العمق (هنا ـ هناك) إلى البعديْن الآخرين اللّذين تمّ إدراجهما بعد. بحيث يظهر من الجليّ أنّه في الوقت الذي وُضع فيه محمّد في حيّز ذي ثلاثة أبعاد وفي الوقت الذي افتكّت فيه خديجة نظرة من الملك ينقطع الخفيّ عن التردّد عليه.

ويمكن التّفكير ضمن تمشّ أوّلي في أنّ خديجة خلقت من جديد إحداثيّات الحيّز ذي الأبعاد الثّلاثة عندما أحاطت جسم محمّد بغطاء من الأسئلة.

وإذا نحن تمسّكنا حالا بالمظهر الإغرائي لوجه خديجة كما حاول المشهد وضعه أمام أعيننا بوصفه ذاك الّذي يتعيّن رؤيته فإنّنا قد نكون تركنا نظرنا يمرّ متوخّيا هذا المسار الواقع بين وجه خديجة (علامة الإغراء) ونقطة تواري الملك الذي هو مُنحني الطّعم لكلّ نظرة مؤمنة.

وبما أنّ نقطة تواري الملَك مُموقعة بالنّظر إلى نظر محمّد فإنّ الزّاوية الحاصلة بهذه الصّورة هي المكان الممكن الوجود حيث يكون الجسم الخياليّ لهذه النّظرة المؤمنة. ومن هنا يمكن لنا أن نُمَوْضع في مثال مائل بؤرة مجال الانتفاع بالرّؤية.



وفي هذا الطّور نكون يقينا في منطقة أبعد من رمزيّة الإغراء. غير أنّ الأمر يتعلّق بتحليل نظام حيزيّ للمشهد حسب مصطلحات إدراكيّة ومنظوريّة. ومن شأن هذا النظام أن يقود الى إحلال حيّز متجانس، محدود، منغلق، ومن المفروض أن يكون جسم خديجة هو الذي أقرّه. وهذا مستوى أوّل لا يستهان به ولكن هل هذا يكفي لبيان كل ما يتضمّنه خطر هذا المشهد.

٢

ولادة نظرة

إنّ التّحليل الآنف الذّكر يصبح لا سند له إذا تذكّرنا أنّ نقطة تواري الملك ليست *إلاّ المكان الذي منه تلقّى محمّد الكلام المقدّس من جبريل* بحيث يظهر الحيّز ذي الأبعاد الثّلاثة مثقوبا في النّقطة الّتي فيها تكون: فحيث توارى الملك هناك من المفروض أن تكون بالضّرورة فتحة على برّانيّ منه ينتشر الكلام ويتمّ التئامه؛ بينما محمّد الذي يتلقّى الكلام لم يكن متموضعا حسب مثال مائل ولكنّه موجود في وضع ظهر منه شيء ما، أقيم على شاكلة «ميل النظرة» (مارسل بروست) ومنه تتلاشى الرّؤية.

أن يكون المرء موجودا في وضع مثل هذا يكون من باب الجنون أن تتواصل رؤية اللامرئيّ وكون المرء مجنونا يعني أنّه غير قادر على النظّرة المائلة. فكأنّ الذي نسمّيه حيّزا ذي أبعاد ثلاثة، الرّاجع في المشهد إلى جسم خديجة، لا يدين بوجوده بالنّسبة إلى محمّد إلاّ بالقدر الذي به يصطنعه وجه هذه المرأة بحيث أنّ هذا الوجه يعطّل كلّ رؤية عن نظر من كان مرتعا للامرئيّ؛ وهو يعطّله جذريّا بحيث أنّ الأمر يقتضي تكوين فراغ المرئيّ واللامرئيّ في نقطة تواري الملك ومعناه تكوين علامة فارغة.

إنّنا نعني بالعلامة الفارغة نقطة التّواري هذه الّتي هي، بحكم تكوينها، شيء يجذب إليه ما يتوارى فيه. فهو غير قابل للتّماهي في الحيّز الموضوعيّ وهو اتّجاه وحركة ضمنيّة في علاقة الجسم بالجسم في الحيّز المكانيّ. وهو شبه مكان معيّن لأنّه ليس في الإمكان أن نقول إنّه هنا أو هناك بل يمكن القول فقط ـ عند تتبّع أسئلة خديجة وجواب محمّد ـ أنّه ليس هناك، ففي الآن الّذي لا يكون هناك هو الآن الذي فيه يتكوّن وفيه يفرّغ نفسه.

ويظهر أنّ العلامة الفارغة تولد بمفعول قوّة هي قوّة التّقاط نظرة غير أنّ الّذي يجعل منها علامة (الملك) يدخل المعمعة ثم يتوارى بدون ضجّة هو نداء للمرأى الّذي لا يحتاج إلى أن يرى هو إذن لا إدراك.

وإذا كانت هذه العلامة لامرئيّة فهي ليست كذلك لا بصفتها آخر مرئيّ ممكن ولا هي مرئيّة بالنّسبة إلى آخر بشروط. فالملك هو هنا من دون أن يكون موضوعا. هو في الأفق، النّقطة الّتي فيها يتكوّن الأفق وينثقب بفضل خديجة. ذلك أنّ الّذي لا تراه خديجة ولكنّه تكونه بدفعه إلى التّواري إنّما لا تراه وتكونه لأسباب مبدئية؛ *لأنّها* وجه *وليست عينين*. وسيكتب للوجه أن يقوم بدور الرّقم السرّي ضمن رسم بيانيّ تفريقي بالنّسبة إلى المشهد الآخر الرّاجع إلى محمّد.

ذلك أنّ جعل اللامرئيّ لامرئيّا ليس معناه أن لا نرى شيئا *ولكنّه رؤية اللاشيء المكوّن للعلامة الفارغة*. فتواري اللامرئيّ هو عندئذ ليس في عداد الموضوعيّة ولا النّفييّة ولكنّه ضرب من الفتحة المتزامنة الانبثاق من الحيّز المنثور.

إنّ الأمر يستوجب أن نسائل أنفسنا عمّا كان عليه محمّد قبل انتشار الحيّز. وفعلا يوحي المشهد بأنّ محمّدا كان منطويا في رؤيته.

وتكمن عمليّة انتشار الحيّز في الأسئلة المتوالية المحصورة في «هل رأيته؟» على حسب الانتقال المتكرّر لجسده وهذا يفترض أنّ الملك يطوّق محمّدا ويضغط عليه في غطاء بلا عمق مثلما قيل في رؤياه عن الكائن الضّخم.

ثمّ إنّ زمن بسط هذا الغطاء يبدي خديجة شبيهة بضرير يستعمل الكلام كحاسّة لمس ليجد مخرجا لا يكون إلاّ برفع الحجاب عن الوجه. وإذا نحن أدركنا إلى أيّ حدّ كان محمّد وكأنّه في مكان مغلق بالنّظر إلى رؤيته فلنتبيّن مدى ما يظهر به وجه خديجة مفسحا المجال لا لإعطائه فقط حيّزا بل ليوجد في هذا الحيّز فرجة تفتح على البرّانيّ المطلق، هناك حيث يذهب الملك. *ومثل هذا الصّنيع يجعل من وجه خديجة ذاك الّذي يفتح مُشرَف غيْبيّ دار كائن محمّد على البرّانيّ الّذي منه يأتي كلام الحكم.*

وهنا نعلم لـمَ سريعا ما يبلغ التّصور الذّهنيّ حدّه إذا لم يكن قادرا على احتضان الكلام وهو التّصوّر الذي يروم الاستناد إلى الهياكل ذات الأبعاد الثّلاثة قصد افساح المجال لـ «حيّز خياليّ». ويكون احتضان الكلام باعتباره أكثرَ من بعد ينكشف من الحيّز المغلق: وهو البعد الّذي نُموضعه حسب المشهد على مُنْحَن بين وضع النّظرة المائلة وقطب الهناك بوصفه نقطة التّفريغ وثقب الحيّز المتجانس.

ونعلم أيضا أنّه إذا لم يكن في إمكان الكلام الحقّ أن يستغني عن البعديّة الثلاثيّة يكون هذه اللّحظة الّتي بها لا يتكوّن هذا الذي يتكوّن كحيّز له مثل هذه الصّفات إلاّ انطلاقا من نقطة تضيّعه كحيّز إدراكيّ. *وسيادة الكلام هذه الّتي لا تسكن أيّ مكان في الحيّز البعديّ الثّلاثيّ والّتي لا يتحكّم فيها إلاّ سحر البرّانيّ تدعونا إلى اعتبار الكلام ضربا من الحيّز ناداه مكان آخر هو نفسه طلبته نظرة انطلقت من بصر لفائدة عبد من العباد عانقته رغبة مرّتين: المرأة والرّبّانيّ.*

إنّ المشهد مع خديجة يجرّنا إذن إلى الإحاطة بميل *النّظرة* باعتباره خلقا متلازما مع الكلام ضمن تنظيم هندسيّ خاص بالبصريّ حيث هناك ما ينظر إليه ولا شيء يبصر.

إنّ الحدث الأساسيّ لهذا الخلق هو أن يكون تتاليا جبريّا في المعنى الّذي تكون فيه الفعلات عمليّات إبدال للعلامات بالصّور: فرفع الحجاب يُبدل الوجه إلى علامة تُمغطس سلبيّا اللامرئيّ وهو بدوره يترك فراغا دلالة على اللّحظة المغنطيسيّة لتواريه. بحيث أنّه يكون أمامنا معادلة تضمّ الكلام في علاقته مع البصريّ؛ طالما أنّها تحمل مسألة العقل وعدمه ومقاسمتها في صلب الأساس الإسلاميّ.

هذا هو السَّبَق الّذي يجب ألاّ يغيب عن أنظارنا.

والمهمّ حسب القراءة السّابقة الذّكر لا يكمن في الإغراء المتكوّن مسبقا رمزا بل في وضعه في هذه المعادلة كلها بوصفها محاولة لافتكاك البعد المسمّى ببعد العمق عندما لا يستسلم من جرّائه موضوع الإغراء (الملك).

وإذا اعتبرنا الإغراء بمثابة الحدث الأساسيّ بالنّسبة إلى المشهد كما درج القوم على ذلك في المأثور لا يتسنّى لنا البتّة أن نفهم كيف يكون نجاح هذه الحركة النّهائيّة المتوقّفة على رفع الحجاب بفشلها، ولا كيف يستسلم جانب من المشهد لا لخديجة بل أمامها. وهكذا نجد أنّ الإغراء هو أبعد من أن يكون مجرّد انحراف بل هو يتّجه إلى ملاقاة ما ينحرف بنفسه أمامها، ويتركها وجها لوجه مع الفراغ.

ولو بقي الملك ثابتا في هذه الظروف لكان شيطانا، لأنّ ما ينتج عن الكلام لا يمكن له أن يتموضع حسب علاقة متناظرة (كمرآة). ولا يمكن له أن يتكوّن في مقاومة للإغراء بل في لاتَناظُر لا يتمّ إلاّ بخرق الحيّز الإدراكيّ. لذا فإنّ خديجة لا يمكنها في هذا السّياق أن ترى ما يراه محمّد بواسطة الملك.

وبعبارة أخرى فإنّ الكلام الحقّ هو قبل كلّ شيء الهلوسة الحقّ لموضع آخر. وعكس ذلك يكون جنون المسّ هو انغلاق الحيّز.

وإذا لم يكن محمّد غير مصاب بمسّ، فلأنّ آخر أظهر أنّه ليس في الإمكان الإمساك به: وتنتهي المحنة في الآن الّذي تسقط فيه حيلة خديجة مع تواري الملك. وهذا الآن هو *آن محض النّظرة الآخر*.

فنحن أمام هذا المشهد شهود *لولادة النّظرة* باعتبارها بلا موضوع جذريّا؛ وبعبارة أصحّ بوصف النّظرة تهدم موضوع الرّؤية لتعويضها بالنّبع الممكن الوجود للكلام في المكان نفسه الّذي فيه يكون.

فنحن نعتبر النّظرة مثلما اقترحناه في الفصل السّابق بمثابة فعلة الاستبصار بالنّسبة إلى الفراغ في الأشياء. وهنا نصل إلى هذه الفكرة الّتي تقول بأنّ وجه خديجة هو النّبع الّذي يخلق النّظرة من دون التقاطها حتّى يأتي الفراغ في حيّز الإدراك.

وأنْ تصبح القراءة مع محمّد تلك الّتي بها يرتفع الموضوع الأموميّ إلى عزّة الشّيء وإلى الشّيء كحدث مرتبط بالكلام فذاك هو ما بيّناه بالضّبط في «حرف ليلة الفلق». ولكنْ ها هي المرأة ووجهها يظهران في سيناريو التّوجيه نحو هذا الشّيء الّذي صارت علامة الفراغ هي الممثّلة الحقّ له بينما كان الرّجل المحتضَن ـ مثلما يُحتضَن طفل تملّكه الألم ـ يسائل نفسه عن أصل رؤيته. فما هو هذا الألم وكيف يمكن للنّظرة أن تكون أساسا للقدرة على التّأويل؟ فلنحاول استشراف دوافع ولادة هذه النّظرة؟

يظهر أنّ الشّرط الأوّل كامن في تكوين *مشهد آخر في المشهد* نفسه، ذاك المشهد الّذي فيه كانت خديجة وراء ظهر محمّد. إذا كان وجه خديجة يتستّر متّخذا محمّدا كحجاب يحجبه عن نفسه. فجعل من ظهره حاجزا سميكا دون عينيه. بحيث أنّ لامَرئيّة وجه خديجة نتجت

أنّ مرئيّا حجب مرئيّا آخر. فحال الّذي يتوارى إذن هو ما انعدمت رؤيته وليس الّذي انعدمت رؤيته هو لامرئيّ.

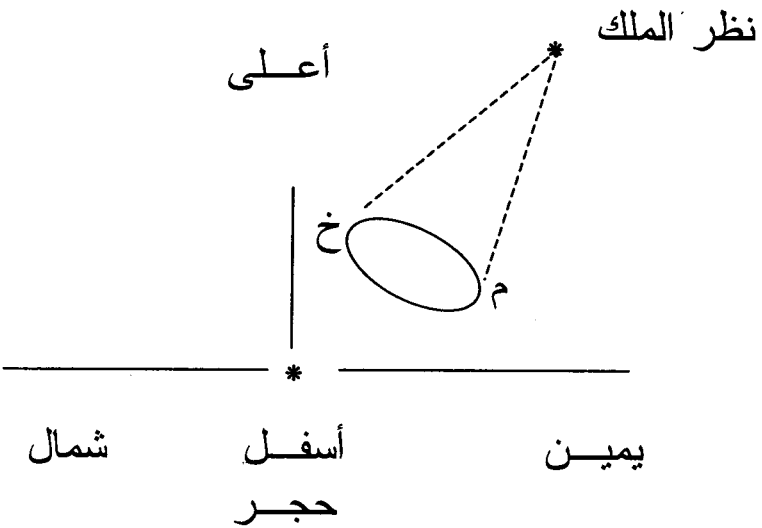
أمّا الشّرط الثّاني فهو يكمن في أن وجه خديجة، الّذي ليس لمحمّد آنذاك إلاّ نشدان صورته، يرفع عنه الحجاب في حالة من انعدام المرئيّة الّتي كان عليها. فالأمر يتعلّق إذن بتبدّل غير مرئيّ في انعدام المرئيّ. فرفع الحجاب يعمق انعدام المرئيّ ويوحي في كثافته بحالة أخرى من المرئيّ وانعدام المرئيّ. وبهذا الصّنيع يتركز *مرئيّ* موضوعه خديجة. وعندئذ يصبح محمّد ليس وحيدا في مشهد آخر واحد أي مشهد الملك أو الشّيطان بل معه مشهدان آخران. فالمشهد الثّاني بَنته خديجة في قدرتها على المرور من الحجاب إلى رفعه لا من أجل محمدّ فحسب بل كذلك من أجل موضوع رؤيتها.

ولم يصبح وجه خديجة لامرئيّا عند محمّد فقط *ولكنّه يصير مرئيّا أو غير مرئيّ تجاه اللامرئيّ الّذي هو مرتع له*. وهنا ألم يتأسّس شيء شبيه بما بين ـ لامرئيّ سَبَقُه هو عين الكلام.

هو دُوار العين بدون سرّ خفيّ : فيه لا تستنجد خديجة بأيّة وسيلة سحريّة إذ كلّ شيء يتمّ في الجسد تُجاهَ الجسد: هناك وجه وحجاب وظهر وهذه مصطلحاتُ معادلة اللامرئيّ عندها.

وعندئذ مهما نظر محمّد إلى اللامرئيّ فهناك محور آخر للامرئيّ موجود حول وجه خديجة. فهو بصورة أخرى أصبح غير مأخوذ تماما برؤيته ويسائل نفسه عن الّذي تراه رؤيته أو لا تراه من المشهد الآخر. وفي الواقع فلقد وجد نفسه قد رُدَّ إلى *لامرئيّ من أجل لامرئيّ*. ثم إنّ رفع الحجاب إنّما هو هذه الحركة الّتي بها يكون اللامرئيّ مرئيّا لفائدة مرئيّ آخر. وهذه القدرة على تعميق اللامرئيّ وتمرير المرئيّ فيه هي من خصائص وجه خديجة: هي قدرة *الإفراط* في مرئيّ محمّد لوضعه في مسار.

وإذا نحن حاولنا تبسيط هذا الصّوغ قلنا أنّ نقطة تواري الملك هي قمة مخروط بالنّسبة إلى قاعدته الإهليلجيّة الّتي هي من رسم محوريْ محمّد وخديجة.



إن هذا الرّسم قد يُفضي إلى قراءة بصريّة تمثّل فيها نقطة تواري الملك مبعث حزمات نورانيّة يُفترض أن ينبع منها الكلام.

وعندما نقول إنّ محمّدا جُرَّ نحو مدار آخر غير مدار رؤيته فنحن لن نكون بعيدين عن الدّلالة الفصيحة لحركة خديجة البَدْئيّة المتمثّلة في وضعه في حجرها. والحجر في اللّغة العربية مرتبط بجذر حجر الّذي يفضي الى المعاني التالية: محجر: الجزء من العين الّذي يُرى من الحجاب؛ حُجْر: ما أحاط بالمكان، السّور؛ وفعل حجر معناه: منع إنسانا من الدُنوّ، ستر.

إنّ محمّدا وهو بين حجر رؤيته ورؤية خديجة جُرَّ إلى أن يعتني

بخاصيّة من خصائص حضور خديجة جعلتها لا فقط تتوارى بل تتلاعب بالسّفور في تواريها. وهذا يعني أنّ ما توارى يظهر في تواريه من دون أن يلجأ الى الظّهور[1]. وبهذه الصّورة سيتيح محمّد لنفسه مرأى في مخيّلته يرى ظهور وجه خديجة من دون أن يخرج من انعدام ـ مرئيّته. *ذلك أنّ رؤية رفع الحجاب عن شيء لا يراه المرء معناه أنّه يتيح لنفسه عينا ليست عنده وبهذه العين الّتي لا وجود لها ترى النّظرة النّور.*

وأيّ شيء تبصره هذه النّظرة؟ لا شيء بالمعنى المادّيّ للمصطلح *ولكنّه لا شيء فيه يظهر من جديد ما كان توارى. وإنّ اللاشيء الّذي فيه يتمّ ظهورُ لامرئيّ ما توارى هو الّذي يتيح ظهور العلامة الخلاء.*

ثمّ إنّ العلامة الخلاء هي قبل كلّ شيء علامة التّحول في اللامرئيّ الّذي هو لا شيؤُه المرئيّ. وهذه هي حالة تواري الملك المتماهي كعين للكلام الحق.

ومجرّد هسهسة خفيفة أو ربّما حفيف صادر عن الحجاب تأتي إشارة التحوّل في اللامرئيّ من محور خديجة[2]. إنّ هذه الإشارة الّتي تجعل من التّحوّل شيئا قابلا للتّصوّر تُنسَج من وراء ظهر محمّد بينما التحوّل بأتمّ معنى الكلمة يتمّ على مرأى عين في مخيّلته. وإذا نحن وجدنا هنا من جديد حركة الحجاب بصفتها التقاطا لنظرة الـهُناكَ استشْفَفْنا كيف يكون الأمر متعلّقا بنظرة مشتركة التّكوين. فخديجة تبدأ النّظرة المتخيّلة برفع حجابها الّذي ينتقل إلى محمّد عن طريق هسهسة

---

(١) ألسنا نجد هنا جدولا شبيها بلعبة فور ـ دا المذكورة عند فرويد.

(٢) بالنّسبة إلى موريس مرلو ـ بونتي يكون أحد تحديدات اللامرئيّ هو: «ما ليس له وجود إلاّ باللّمس أو الإحساسات الحركيّة»، المرئيّ واللامرئيّ. قاليمار، باريس ١٩٦٤ [باللغة الفرنسيّة].

ملموسة فيتخيّل محمّد نظرة متخيّلة تلقيها خديجة. *فيكون تخيّلٌ لنظرة يتخيّلها الآخر*[1]. *هي إذن هذا الضّرب من التّعرّف إلى اللامرئيّ من أجل آخر كفيل بإبعاد الجنون.*

وليس اللامرئي لامرئيًا لنفسه ولكنّه لامرئيّ لنفسه وللآخر، طالما أنّ هذا الآخر هو الوحيد القادر على نسج ما يعطي لهذا اللامرئي تماسكه من وراء ظهورنا[2].

وإذا كان الّذي يحجب، حاجبا لما يتوارى، فإنّه يمكن أن ينكشف محجوب يستمرّ في التّواري. ولكن مَن في إمكانه أن يُعْلمنا بذلك، من هو الّذي يمكن له أن يذكّرنا بمثل هذا الحدث. ذلك أنّ النظرة تخلق العلامة الخلاء وفيها يمكن لعين الكلام أن تحل وهي العين التي رأت *لفائدتنا سفورا متواريا*.

ولا شكّ أن الحاجز المزدوج هو أحد العناصر الهيكليّة الأساسيّة لهذه اللّعبة.

إنّ اختفاء مجال البصر أو إقصاؤه في الحضور يمكن أن يتمّ بطريقتين: الأولى تكون بإخفاء الموضوع مثل الحجب والأخرى بواسطة ظَهْر الشّخص المدرك. ويمكن لهذا الإمكان أو ذاك أن ينضافا الواحد للآخر مثلما تمّ في المشهد.

وليس هذا الإعداد من باب أيّ إعداد كان لأنّ إزاحة الحجاب من

---

(١) جملة جاك لاكان هي: «ليست هي النّظرة المبصرة، ولكنّها النّظرة المتخيّلة منيّ في مجال آخر»، التصورات الأربع للتحليل النفسي، سوي، ١٩٧٣، ص. ٧٩ [بالفرنسية].

(٢) كتب جون ميشال هارت ما يلي: «قد يكون التعرف إلى اللامرئيّ النّقطة الفاصلة الّتي تحوّل الصّورة النرجسيّة إلى صورة الآخر»، «اللّمس بالعيون»، في مكتوب الزّمن، عدد ١٧، ١٩٨٨، ص. ٤٧، وكذلك مقالات أخرى لنفس المؤلّف في عددي ٥ و ١٦. وهي شاهدة على المجهود المبذول للتّفكير في ضرب من اللامرئيّ ليس من باب الخفيّ.

وراء ظهر محمّد يجرّ إلى ما يمكن تسميته *بالارتداد المتخيّل* الّذي يجعله يظفر فجأة بشيء مثل هذا «وبعد كلّ شيء فالعالم هو حولي وليس أمامي» حسب عبارة مرلو ـ بونتي[1].

ويجرّ آنُ هذا التّعجّب إلى حدوث عالم ـ خلفيّ لمحمّد؛ وبعبارة أخرى يجرّ إلى خلق *ظهر* وذخيرة لانعدام ـ المرئيّ. وبتكوين هذه الذّخيرة من انعدام ـ المرئيّ بوصفها احتمالية لعالم لامرئي تتوقّف الرّؤية المهلوسة كما لو أنّ الهلوسة تفترض بصرا بلغ حدّا من الكلّيّة يجعل محمّدا ليس له ظهر فأصبح مسحوقا تماما من جرّاء رؤيته. وما ذكرناه آنفا في خصوص الرّؤيا وأمارات الضّيق والفتّ الّتي صاحبت ظهور الملك يذهب إلى هذا المعنى.

إنّ المضيّ في هذا التّحليل يجعلنا نقول بأنّ محمّدا كان مكانا لضرب من تمام ـ الرّؤية بواسطتها أصبح جوهرا شفّافا فيه انعكس الملك ومنه نبع الكلام.

ولهذا فإنّ هذا المشهد سمح لنا بأن نلتقي مع علاقة أساسيّة ضمن وظيفة تظهير، لها ضلع في بصريّ الكلام الّذي يكون سَبَقه مسألة الجنون.

فالقول بأنّنا مسندين ظهورنا إلى منعدم المرئيّ وبأنّ هذا الوضع يمنحنا عالما خلفيّا هو القول بأنّ الظّهر باعتباره أمرا نفسانيّا هو غزاة وبأنّ خلفيّ العالم لا يتكوّن إلاّ حسب شروط معيّنة.

وأن يجد كلّ طفل بشريّ في أمّه الإحساس الأوّل بإسناد ظهره إليها فذاك لا يكون، ربّما، من دون أثر في تماسك صورة هي من تمام ـ الرّؤية فيها يحمل الظّهر، شأنه شأن أيّ غشاء إدراكي، أوّل قدرة على

---

(١) موريس مرلو ـ بونتي، العين والروح، قاليمار، ملف المحاولات ١٩٦٤ ص. ٥٩ [باللّغة الفرنسية].

الإبصار أكثر ممّا يقدر عليه البصر. *وعلى هذا النّحو يكون الجسم الأمومي أوّل عالم خلفيّ بينما التصاق وجهها يظهر الطّفل بمنحه قرينا غير مرآوي يبقى إلى الأبد محمّلا باللامرئيّ كذخيرة من العلامات. بحيث تتكوّن من هذه الخلفية قدرة الإغراء من أجل نظرة الهناك نظرا إلى أنّ خلفيّ العالم هو مكان وشيك الظّهور.*

وهكذا تشهد اللّغة العربية مرّة أخرى بهذا السَّبَق عندما نلحظ أنّ كلمة الظّهر آتية من جذر ظ. ه. ر الّذي يعني حسب «اللّسان» برز وتبيّن واتّضح وبدا وأنتج شيئا وأبرز وتصنّع وأذاع وأعلن.

إنّ هذا الاقتراح يسمح لنا بأن نصل حالا إلى أنّ وظيفة التّظهير تقرّ عالم *الظّهور* عندما تحدّ منه وتضفي عليه قدرة تدعو إلى الرّغبة في أن يرى. *فيكون الظّهر عالما عليه يُستند من أجل إراءة من الخلف تفرز طلبا فيه «دعوة إلى أن ينظر إليه» من الأمام.*

ويتّسع جذر ظ. ه. ر منتحيا خاصّة ثلاثة اتّجاهات تهمّنا إلى أقصى درجة وهي:

ـ تَرَك وتهاون وتخلّى وتناسى. وهذه الإشارة توحي بما نسمّيه اضطرابات وظيفة التّظهير بالنّسبة إلى اللامرئيّ وبالنّسبة إلى التّخلّي عن الطّفل وهو أمر يعدّ بصفته تخلّيا بالأساس تخلّيا نحو مفرط المرئيّ ونحو عالم الظّاهر الّذي لا يلاقي نظرة من الأمام. وقد يصبح الطفل، من دون عالم خلفيّ، فريسة للبصر المهيمن، لغشيان ضروب الانحدار والصّعود، للنورانيّة السّاطعة والبحث عن النّظرة.

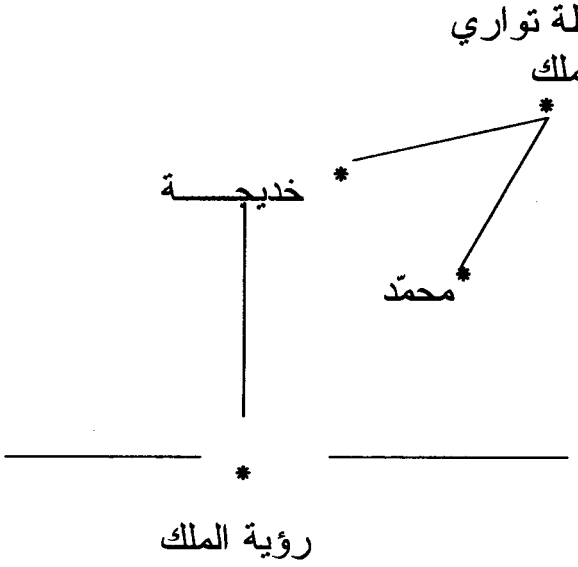
ـ أمّا الاتّجاه الثّاني فهو يوحي بما يربط بجنون التملّك؛ وفعلا يتّجه فعل ظهر نحو أفعال كصرع وركب وتغلّب.

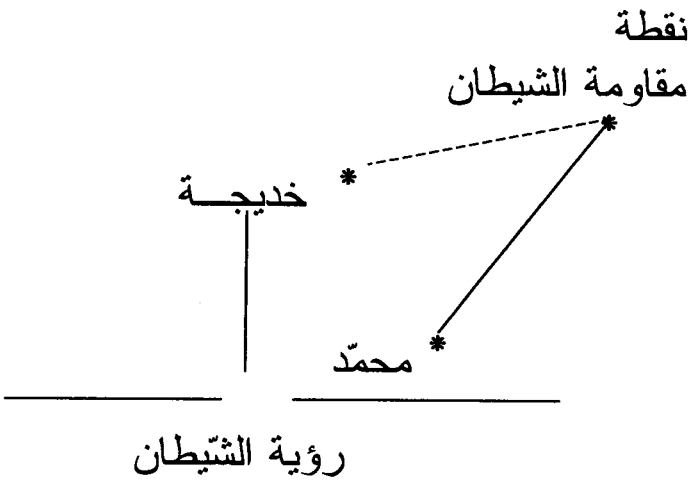
ـ أمّا الاتّجاه الثّالث فيرتبط بما هو مزدوج وبما في جذر ظهر من انفتاح على المشاركة والإعانة والشّهادة والمساندة. ولعلّ التّظهير بصفته

خطّا على الظّهر لفائدة الآخر يجد هنا حافزا له. ثّم إنّ الظّهير في استعمال من استعمالاته يعني الأمر الّذي يحمل توقيعا. ولئن ردّت خديجة اللامرئيّ إلى اللامرئيّ فلأنّها تمثّل بالنّسبة إلى محمّد عالما خلفيّا هو بدوره تعتيم وإذا بالكشف عن وجهها يحدث فجأة شيئا مرئيّا ضمن انعدام المرئيّ مثله مثل اللّمعان الّذي يجلب النّظرة الأماميّة.

وإنْ نحن سايرنا منطق المشهد اعتبرنا محمّدا به مسّ لو أنْ كان هناك بصر عوضا عن النّظرة باعتبارها نقطة هروب. وعند ذلك يلاقي رفع الحجاب تفرّسا في الوجه ويكون محمّد قد رأى خديجة وهي في الواقع وراء ظهره.

ويحدث عند ذلك بين خديجة و «وجهة النّظر» هذه (الشّيطان) وجهٌ لوجه فيه يلتقط نظرها. ونشهد عندئذ قلبا للنّهج الآنف الذّكر بحيث تكون نقطة التّواري في محمّد بينما يكون الأفق مكوّنا من مواجهة مرآوية بين خديجة والشّيطان.





وعند هذه الفرضيّة يكون الهناك ذاك الهنا الّذي يوجد فيه محمّد كما لو أنّ عمق الحيّز داخل فيه ومتملّك به. وإنّ مثل هذا القلب يحدث أيضا في المخروط النّوارانيّ (نقطة التّواري) الّذي يصبح أعلاه قمّة الظّلمة. وإذا اعتبرنا أنّ الجنّ مشتقّ من جنن وهو يدلّ على السّتر والظّلّ والظّلام ومن جهة أخرى أنّ هذه الكائنات هي من نار حسب الأسطورة يكون الجنّ شعلة الظّلمة المتملّكة بالعبد وهي في الواقع ليست إلاّ تملّكا بواسطة الحيّز حسب المشهد. وتكون للحيّز فتحته في العبد الّذي منه يكون الكلام منطوقا من شعلة الظّلمة نفسها.

وبما أنّه بقي في الذّاكرة نصّ من نصوص «ر. كايوا» بعنوان *«المحاكاة والوهن النفسي الأسطوري»* الذي يذكر فيه «إغراء الحيّز» والكاشف عن «تبدّد الشخصيّة باستيعابها في الحيّز» ويذكر كذلك فكرة «منكوفسكي» القائلة بـ «الحيّز الأسود»[1] فإنّنا نورد هذه الجملة: «إنّ

(١) روجي كايوا، أسطورة الإنسان، قاليمار، افكار، باريس، ١٩٣٨، ص. ١٠٩ (بالفرنسية)

الحيّ يظهر إذن حيّزا عجيبا يعطيه ماوراء الحيّز الوجود»[1]. غير أنّ ما وراء الحيّز بالنّسبة إلى البشر، هو الكلام عندما يأتي في حيّز إقامة الجسد ويضعه أمام فرجة شبيهة بهذا المشهد مع خديجة حيث «لا فرجة ما إلاّ عندما تكون فرجة *للاشيء* وذلك بشقّ *جلد الأشياء* من أجل أن نبيّن كيف تتحوّل الأشياء من تلقائها أشياء ويتحوّل العالم عالما»، وهو ما كتبه «مرلوبونتي» حول نظرة الرّسام للعالم[2].

وإذا «كان جنون الإبصار يؤسّس بادئ ذي بدء الكائن» كما فهمتْ «كرستين بوسي ـ كلوكسمان» كلّ أبعاد ذلك في جماليّة الفنّ الباروكي[3] فإنّ المشهد مع خديجة يوحي بتمفصله الشّديد مع قضيّة الكلام ومع تأسيس بيان محمّد. وهذا المشهد يبرز لحظة التّقاسم الحاسم حيث يدخل المقروء في لعبة المرئيّ بقوّة النّظر لا من أجل إبعاده أو نفيه بل من أجل أن يتمّ في صلبه تفجير عين قادرة على إضفاء شيء إبصاريّ خاصّ بالكلام. ثمّ إنّ للنّظر قدرة من الغيبة والتّفريغ كفيلة بإقرار مكان اقتراء المرئيّ من أجل الكلام بصفته قراءة وهو ما أبرزه أيضا تحليل المشهد.

ولكنّ الذي نريد هنا إظهاره بصورة بارزة يتعلّق بملاك المرأة في وضعها التّوجيهي نحو كلام الحكم ضمن صلب جنون الإبصار. وبما أنّ وجهها بالسّفور المتواري يفتح «ما وراء الحيّز» بصفته إمكانا للنّظر فكأنّ ذلك يبدأ بهذا الوجه *رفض امتلاك الحيّز*.

---

(١) يذكر هنا « كايوا» جانبا ممّا ذكره ب. فينيون، المصدر المذكور ، ص.١١٥.

(٢) موريس مرلو بونتي، العين والروح، المصدر المذكور آنفا ص. ٦٩ [باللغة الفرنسية].

(٣) وكذلك ما قامت به من ضروب التّقريب مع الشّعراء المتصوّفة المسلمين. كريستين بوسي ـ كلوكسمان، جنون لإبصار، حول جماليّة الفنّ الباروكي، قاليلي ١٩٨٦. ص. ٧٠.

إنّ المرأة تقوم حقّا مقام إظهار التّدليل على الحقيقة وهي تصل على ما يظهر إلى معرفة الرّبّانيّ السّابق للكلام النّبويّ ولكنّه يجب علينا أن نحذر من مزالق المعرفة الخفيّة الأنثويّة ومن النّمْذَجة على حساب تكوين أموميّ للحيّز.

وإنّ ما نريد أن نضفي عليه صوغا أوّليا فيما يتبع هذا يمكن أن يتسمّى *بالوظيفة الأموميّة* في المعنى الّذي لا يتعلّق بوظيفة الأمّ، ولكنّ الّذي يتعلّق بتكوين الأمّ لعالم خلفيّ به يتمّ التّعيّن من خلال تظهير الإبصار وهو ما لا يجوز الخلط في شأنه مع التّماسك عند «وينيكوت» بما أنّ ذلك يتعلّق بخصاء *المرئيّ المتحكّم في رغبة القراءة. فهي إذن وظيفة حاجبة حيث تندرج هي نفسها بصفتها محجوبة.*

وإنّ هذه الأمّ المحجوبة ـ الحاجبة الّتي بواسطتها يحدث الشّيء نفسه الظلّ المحدّد للمرئيّ بالنّسبة إلى الأنا، هي الفاتحة لإمكان استجابته الذّاتية باعتباره شيئا متّجها نحو نور النّظر الّذي لا يبصر ولكنّه يحزّ وينحت. ولو مضينا إذإلى النّتيجة القصوى للمنطق العقليّ لهذا المشهد لوجدنا أنّ هذه الوظيفة تعتمد على ما يجعل الأمّ لا تبقى إلاّ كوجه سافر ضدّ تواريه.

ذلك أنّ وجه خديجة يوحي بأنّه زوال تامّ لتملّك «إغراء الحيّز» الإدراكيّ وفتحة على برّانيّ الكلام؛ وكتب «أ. ليفيناس» ما يلي: «إنّ الوجه يرفض من تلقاء نفسه التملك، ويرفض أنواع سلطتي. ويتحوّل المحسوس القابل للإدراك في بروزه وفي التّعبير إلى مقاومة كاملة للأخذ»[1].

وينطبق ما أضافه فيما بعد على الموقف في المشهد إذ يقول: «إنّ

(١) ايمانويل ليفيناس، المجموع واللانهاية، النّاشر نيجنكوف، لاهاي، ١٩٦١، ص. ١٧٢. [باللّغة الفرنسيّة].

الوجه يفتح الخطاب الأصليّ الّذي تكون أوّل كلمة منه وجوبا لا تسمح أيّة سريرة باجتنابه»[1].

وإنّ من بين الإشارات الّتي يمكن أن يقبلها جذر و. ج. ه علاوة على كلمة وجه هذه الأفعال: انصرف عن الشخص وهرب وابتعد وأدار وجهه إلى جهة من الجهاب وصار وجيها وذهب.

وفي الصّورة المعتمدة على الخطّ والممثّلة لرجل في وضع الصّلاة اختار الفنان رغبة منه في كتابة الشّهادة أن يبدأ بالوجه راسما فيه هاتين الكلمتين: «لا إلاه» وبالنّسبة إلى من يقرأ فقط ما رسم به الوجه من دون اعتبار للسّياق نجد الوجه يقتصر على الكلمتين «لا إلاه».

(١) المصدر المذكور نفسه، ص. ١٧٥.

ولعلّ ملَك المشهد روّعه مثل هذا النفي القطعيّ، فانصرف إلى بعيد نحو أقصى البَرانيّ. ذلك أنّ الرفض الّذي يواجه به وجه الإنسان يقحم علاقة مرآويّة بواسطتها يتقدّم المقروء على المرئيّ.

وجاء في السّيرة أنّ محمّدا قال لخديجة بعد هذا المشهد إنّ الملك جبريل يتوجّه إليك بالسّلام أو بعبارة أصحّ كما يقتضيه المقام «إنّ الملك يقرئك السّلام».

وكتب عبد الكبير خطيبي مشيرا إلى هذا المشهد ما يلي: «إنّ الشّأن نفس الشّأن أيضا فيما يتعلّق بالحبّ في الإسلام وهو ما سنتركه هنا لنوجّه عنايتنا للمراحل الّتي اتّخذها مآل الحرف. وفي شأن الحبّ في الإسلام لا أقول إلاّ هذه الكلمات الّتي تكاد تكون من باب الألغاز: سقوط جسم في حروف اعتماده : الحبّ / الحرف / الاعتماد: ويقتضي الأمر أن تتضافر جهود الآلهة السّفراء التي نسمّيها اللاشعور لتخليص الحرف من الكلام الحيّ نحو المكتوب الّذي لم يزل غائبا»[1].

ولربمّا يشهد سلام الملك على خديجة أنّ هذا التّخليص قد تمّ بعدُ: فهناك في ظلّ الموضوع الأموميّ حرف من النفي «بفضله» يتكوّن شيءُ القراءة إلى بعيد حيث تَحدث الكتابة المتكلّمة. ولا شكّ أنّ خديجة كانت تحبّ في محمّد هذه القدرة على الغيبة الّتي أنتجت فيه الحرف. ولهذا كانت تعرف في هذا المجال أكثر منه وقبله أيضا : فلقد كانت المؤمنة قبل الإيمان وكانت الأولى الّتي آمنت[2].

أمّا عن السّقوط فإن حياة محمّد المحفوفة بأنواع من التّخلّي والّتي

---

(١) عبد الكبير خطيبي. من فوق الكتف، المصدر المذكور آنفا، ص. ٨٥.

(٢) إنّ خديجة تبيّنت الحرف إذن ولكنّها استنجدت في ذلك بابن عمّ لها عارف بالكتابات لتحصل على تصديقه. والرّواية تقول إنّ ابن العمّ هذا يسمّى ورقة. والمجاز جائز هنا.

ظهرت فيها قصّته مع الجنون من أوّل أمره تبرز أنّ هذه المرأة أي خديجة هي الّتي، من بين كل النّساء، «لم تتركه يسقط» أي لم تتخلّ عنه. وحسب روايات السّيرة المتواترة في هذا الموضوع فإنّ محمّدا اليتيم من الأب منذ ولادته سُلّم وسنّه أربعة أشهر إلى مرضعة تسكن البادية[1]. والرّواية تقول إنّ هذا كان من التّقاليد المتعارفة في قبيلتها. ربمّا كان ذلك.

ويظهر أنّ أمّه ذكرت أثناء حلمها بمحمّد رُؤى أعلمها فيها ملَك من الملائكة بأنّ ابنها سيكون نبيّا وكانت ترى أيضا أنوارا تخرج منها تُضيء إلى بعيد.

ولكن هذا لم يمنع الفراق المبكّر الّذي دام إلى سنّ الخامسة ولعلّ آمنة (أمّ محمد) اضطرّت إلى هذا الفراق لأسباب أخرى غير الّتي ذُكرت في السّيرة : مثل قلّة نقاوة الهواء بمكّة! وتذكر الرّوايات أنّ المرضعات كانت عازفات عنه لأنّه كان يتيما وليس لأمّه مال كثير. ولم تأخذه المرضعة حليمة الاّ عندما لم تجد غيره من الأطفال[2].

وفي سنّ الثّالثة والرّابعة هزّ حياة محمّد حدث ذكره كلّ الرّواة. ففي يوم من الأيّام خرج محمّد يرعى الغنم بالجبل. وإذا بثلاثة رجال لابسين الأبيض نزلوا من السّماء. واقتربوا منه، وأمسكوا به وشقّوا بطنه ثم قلبه ونزعوا منه علقة سوداء من الدّم. وهذه الرؤية الواقعة في المنام حسب البعض وفي اليقظة حسب البعض الآخر كانت لها أهمّية كبرى ولا شكّ بما أنّ القرآن ردّدها فيما بعد. وذكّره الله بذلك بعد أربعين

---

(١) وحسب الطّبري سُلّم منذ ولادته إلى مرضعة أولى تسمى *المصروعة* ومعنى ذلك حرفيّا الّتي بها صرع، المصدر المذكور آنفا، ص. ٢٩.

(٢) ابن اسحاق، المصدر المذكور آنفا، ص. ص. ٢٧ و ٢٨. ابن هشام، المصدر المذكور آنفا. ص. ص. ١٧٥ و ١٧٦. الطبري، المصدر المذكور آنفا، ص. ٣٢.

عاما في هذه العبارات: «ألم نشرح لك صدرك؟» (سورة الشرح، الآية١).

إنّ هذا التوافق يدعم القول بأنّ محمّدا عاش هذه الرّؤية حقّا. أمّا السّيرة فإنّها رأت في الحدث تطهيرا له. وتقول لنا الاتنوغرافيا أنّ نزع الأحشاء هو جزء من عُدّة الرّؤى الثّمانية في آسيا الوسطى.

والمهمّ هو تأثير مثل هذه الرّؤية في طفل سنّه أربعة أعوام وكذلك استقرار *المفتوح* في قلبه. وإذا تذكّرنا ما سبق أن حلّلناه حول «العلقة» (حرف ليلة الفلق) وعلاقتها المتينة بموضوع القراءة فهلاّ يكون ذلك من باب فسح المجال للحرف حتى يأخذ مكانه؟

غير أنّ الفراغ في قلب طفل في هذه السّنّ وفي سياق من الفراق بعيدا عن أمّه يشهد بوجود ضرب من الفرصة النّرجسيّة الّتي هي في آن واحد «الانفتاح على الرّضح» وسمة من سمات التّوظيف الضّخم الموجّه إلى البرّانيّ الذي بلغ من الضّخامة حدّا جعله يفرز هلوسة الخلع[1].

ولـمّا روّع المرضعة وزوجها خبر هذه الرّؤية خشيا أن يكون الطّفل قد أصابه مسّ من الجنّ وقرّرا إرجاعه إلى أمّه.

ونحن لانعلم أكثر من هذا في خصوص تأثير هذه الرّؤية ومفارقة المرضعة.

أمّا أمّه فقد استرجعته لمدّة زمنيّة ثمّ خرجت به إلى سفر؛ ولكنّها

---

(١) في علم التّحليل النّفسيّ ميل إلى القول بانتقال شامل ومبكّر بصورة استثنائية من الكرع (ليبيدو) النّرجسي إلى كرع الموضوع. انظر مقال كلاين: «تحليل الأطفال الأحداث» ١٩٢٣، في رسائل علم النفس، ص. ص. ١٢٠ ـ ١٢٦. راجع فيما يتعلّق بـ«الانفتاح على الرّضح» في علاقته بالتّصعيد شرح جون لابلانش، «العمل على تحويل التّصعيد»، *في علم التحليل النفسي بالجامعة*، باريس، ج. ٢. عدد ٧، ص. ٣٨١. [اللغة الفرنسية].

مرضت في الطّريق وماتت. ورجع رفاق الطّريق بمحمّد إلى أهله وكان سنّه حوالي ستّة أعوام. فكفله جدّه ولكنّه يموت بعد عامين. فكان دور أحد أعمامه ليكفله من جديد.

ثمّ إنّنا لا نعرف شيئا كثيرا عن محمّد إلى زواجه من خديجة وسنّه خمسة وعشرون عاما ولربّما كان قبل ذلك راعيا.

ولو رمنا حصر أمر يكون بمثابة التّجربة الأصليّة للعذاب في بروز الإسلام لوجدناه مرسوما بادئ ذي بدء حول الألم النّابع من تتابع ألوان الفراق المسكون بعلامات الجنون والموت؛ ولو استند النّصّ القرآنيّ باعتباره استذكارا إلى ذاكرة مهما كانت، فقد يكون ذلك من دون شكّ استنادا إلى ذاكرة *طفل التخلّيات العديدة ومن هنا جاءت صورة اليتيم كتسمية تفتح على عودة الذّكرى*.

لهذا كانت هناك، بعد التجلّيات الرّبّانيّة الأولى، فترة صمت اختلف الرّواة في طولها (من أيّام معدودات إلى ثلاث سنوات) وهي فترة امتحان كافية لتجعل محمّدا يفقد الأمل فيظنّ أنّه تُرك وشأنه مرّة أخرى غير أنّه عندما رجع الوحي ليدوم إلى آخر حياته كان رجوعه على هذا النحو:

«والضّحى

«والليل إذا سجى

«ما ودّعك ربّك وما قلى (. . .)

«ألم يجدك يتيما فأوى؟

«ووجدك ضالاّ فهدى؟»

(سورة الضحى، الآيات، ١ ـ ٧)

وإنّ الاعتراف بأنّ الذّاكرة في الإسلام لها عنوانها انطلاقا من صورة *اليتيم والتّائه*، باعتبار التّائه ذاك المتروك في التّرك، فإنّ هذا

يجرّنا إلى التّفكير بصورة أساسيّة فيما عنته كلمة *إسلام* في الأصل.

ولقد قيل الكثير عن هذه الكلمة وخاصّة عند تفضيل المعنى اللاهوتيّ مثل *الاستسلام* أو تفضيل معنى الاستعدادت الدّينيّة مثل *الاستسلام إلى الله*.

بينما لو باحثنا اللّغة العربيّة انطلاقا من مادّة س. ل. م باعتبار التّجربة الّتي كنّا بصدد تحديدها لوجدنا اللّغة العربية تقول: سلم أي لدغ وسلمته الحيّة أي لدغته وسلم أي نجا وبرئ وكلّ الأفعال المشتقّة من هذا الجذر الّتي معناها: نجا وأفلت من الخطر وصار صحيحا وخلّص وعاش في سلام.

ولهذا نحن نقول إذا كانت كلمة *إسلام* تعني شيئا في هذه التّجربة وفي موقف محمّد الذّاتيّ هذا فإنّما عنت *سلامة الكائن عندما يصبح ألمه فكرا من جرّاء عودة الذّكرى*.

وعندما نرجع إلى المشهد وإلى وظيفة التّظهير حيث أوحت لنا اللّغة العربيّة بالرّبط بين «التّرك ظهريّا» و«التّرك» يمكن لنا تقدير مكانة خديجة أحسن تقدير وكذلك السّبَق حول تحديد المرئيّ وعلاقته بولادة الكلام. هو تلاعب الجسم مع الجسم، وتلاعب الظّلّ مع النّور حيث يُحدّد البصرُ والنّظرةُ الأفقيّةَ والعموديّةَ باعتبارهما أساس زمانيّة الكلام[1]، هناك حيث يجب معالجة التّخلّي عن الكائن.

الملك والرجل والمرأة والحرف في تقاطع المرئيّ مع اللامرئيّ حسب تصميم إيقاعيّ يتقاسم العقل واللاعقل تلك هي إذن الفرجة التي يتيحها لنا هذا المشهد.

وإنّ ما يطلب من تأثير في المتفرّج من وراء هذا التفكيك يكمن

(١) انظر ملاحظات ب. فديدة في «الشّيء اللّهو» في الغيبة، المصدر المذكور آنفا، ص ١٤٩. [باللغة الفرنسية].

ربّما بعد الفرجة نفسها فيما يبقى في الظّلمة من انطباع رقيق ولكنّه ملحّ لنقطة مائلة النّور.

ولكن يبقى سؤال أخير هو التّالي: ألا يكون سلام الملك الموجّه لخديجة هو اعتراف من محمّد بواسطة الملك الّذي لم يكن هو وحده كافيا ليقود محمّدا في انحداره نحو المكان الضروريّ للحرف والّذي لم يصل إلى ذلك بالضّبط إلاّ بواسطة حجر خديجة؟

وأيٌّ في إمكانه أن يُحسن مساعدة ملك في العالم التّحقّمريّ غير امرأة.

الفصل الثالث

الذاكرة والنسب

١

إنجاب وذاكرة

كيف كان في الإمكان إنجاب محمّد؟ هذا هو السّؤال الّذي نستشفّه من خلال الخطاب النّسبي الذي يتصدّر منذ قرون تراجم النبيّ محمّد. ولاشكّ أنّ في هذا حرصا شديدا من سلالة محمّد على الشرعيّة: ذلك أن كائنا ما ولو كان ذاك الّذي سيأخذ مكان مؤسّس الحكم لا يمكن له أن يتكلّم باسم الشرعيّة ويخلقها إلاّ إذا كان هو نفسه نتاج شرعيّة ما. فعلى أيّ شيء ينطبق هذا الحرص على هذا السّؤال وما هي هذه الشرعيّة؟

حقّا إن التّقاليد العربيّة الجاهليّة تبوّئ الخبر الرّاوي للنّسب مكانا عظيما. ونحن نستشفّ السَّبَق الّذي سيوظّف له هذا الخبر بما أنّ الأمر يتعلّق بالإنجاب التّذكاريّ للمؤسّس؛ وهو أمر أساسيّ في صلب كلّ اعتقاد وفي زمانيّته الباطنة.

فمن جهة عندما نتمسّك بما جاء في العقيدة الإسلاميّة حسب رسالة النبيّ نفسها نجد أنّ محمّدا ليس إلاّ بشرا اختاره الله حقّا ولكنّ ذلك كان بحكم طبيعته البشريّة أصلا لا تختلف آلانيّة إنجابه عن أيّ بشر آخر. وليس الشكّ في هذا الأمر مقبولا.

ومن جهة أخرى فإن الإنسان الّذي أسّس الحكم لا يمكن أن

يكون إنجابه مثلما ينجب أيّ إنسان آخر.

وهكذا يتموقع الجواب أمام قياس الإحراج هذا، على واجهتين: الأوّل أسطوريّ وخياليّ والثّاني يريد أن يكون تاريخيّا وواقعيّا.

وإنّ الصّورة الّتي بها تمّ في الإسلام تأويل التّركيب النّصرانيّ للحلول[1] تعبّر تعبيرا شافيا عن هذا الاتّجاه. فلننصت إلى ابن عربي وهو يشرح ذلك:

«فلما تمثّل الرّوح الأمين الّذي هو جبريل لمريم عليهما السّلام بشرا سويّا تخيّلت أنّه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلّصها الله منه لما تعلم أنّ ذلك ممّا لا يجوز (. . . .) فلمّا قال لها: «إنّما أنا رسول ربّك جئت لأهب لك غلاما زكيا» انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها. فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى (. . .) فسرت الشّهوة في مريم. فخلق جسم عيسى من ماء محقّق من مريم وماء متوهَّم من جبريل سرَى في رطوبة ذلك النّفخ لأنّ النّفخ من الجسم الحيوانيّ رطب لما فيه من ركن الماء. فتكوّن جسم عيسى من ماء متوهَّم وماء محقّق وخرج على صورة البشر من أجل أمّه ومن أجل تمثّل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التّكوين في هذا النّوع الإنساني إلاّ على الحكم المعتاد».

ولم تكن غاية إضفاء النّسبيّة على ما سمّاه «بالصّورة المصلوبة» كما تبيّنه بقيّة هذا النّصّ بل غايته هي إفهام ذلك في إطار الإسلام.

---

(١) «إنّما المسيح ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروحٌ منه.» (القرآن، سورة النساء. الآية ١٧٠). «فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويّا. قالت إنّي أعوذ بالرّحمن منك إن كنت تقيّا. قال إنما أنا رسول ربّك لأهب لك غلاما زكيّا. قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيّا. قال كذلك قال ربّك هو عليّ هيّن ولنجعلَه آية للنّاس ورحمة منّا وكان أمرا مقضيّا. . . (القرآن، سورة مريم، الآيات ١٧ ـ ٢١).

وعندما يقوم بذلك فإنّه يصوغ مبادئ التّركيب الإسلاميّ البحت وهو الّذي سيكون قاعدة للرّواية الّتي تحكي إنجاب النبيّ:

ـ التّأكيد على عدم إلغاء ما تفرضه الطّبيعة من نظام مهما كانت درجة التّصعيد الروحيّة («حتّى لا يقع التّكوين في هذا النّوع الإنسانيّ الأ على الحكم المعتاد»).

ـ حلول المتخيّل في الواقع هو في صلب التّركيب بصفته مبدأً لفكر الاتّحاد بين ما هو بشريّ وما هو ربانيّ («الماء المحقّق والماء المتوهّم»).

ـ فالتّنفّس والرّغبة ولذائذ الجسد مكتوبة في مجرى الحدث الرّوحانيّ («استرخاء الصّدر»، و«غمرتها رغبة العشّاق»، «تنفّس الكائنات الحيّة»، الخ.). وليس هذا الذي كتب تعبيرا مجازيا. ذلك أنّ الرّوحانيّة تتكوّن وكأنّها إسقاط للأجسام؛ وهي بدورها غشاء خارجيّ يلفّها ويلتفّ بها مثل اللبلاب. واللبلاب هو هذا الالتفاف الذي يدلّ عليه اسم من أسماء الحبّ: وهو *العشق*.

وهذا الازدواج خياليّ / واقعيّ (متوهّم/ محقّق) له، كما سنرى، نتائجه على طبيعة أصل الحكم نفسه.

إنّ خبر حمل محمّد رواه عدّة رواة في سياق نجا فيه عبد الله من الموت في ظروف سنذكرها فيما بعد. وكان والد الرّسول في رفقة أبيه وهو الّذي أخذه نحو المرأة التي اختارها له زوجة : هي آمنة الّتي ستكون أمّ محمّد.

قال ابن هشام في فصل بعنوان «ذكر المرأة الّتي عرضت على عبد الله الوقاع»: «مرّ (عبد الله) بامرأة اسمها رقيّة وهي أخت لورقة[1]

(١) حسب السّيرة ورقة هو هذا النّصرانيّ من أهل الكتاب الّذي عَرف في محمّد النّاموس الأكبر (الحكم) الموحى به إلى موسى.

وهي عند الكعبة فقالت له حين نظرت إلى وجهه فيما يذكرون: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبي. قالت: لك عندي مثل الإبل التي نحرت عنك (انظر الصفحات الموالية) وقَع عليّ الآن. فقال: إنّ معي أبي الآن ولا أستطيع خلافه ولا فراقه ولا أريد أن أعصيه شيئا. فخرج به عبد المطلب حتّى أتى به وهب بن عبد مناف بن زهرة فزوّجه آمنة بنت وهب وهي يومئذ أفضل امرأة في قريش نسبا وموضعا... فذكروا أنّه دخل عليها حين ملكها مكانه فوقع عليها عبد الله فحملت برسول الله فخرج من عندها حتى أتى المرأة التي قالت له ما قالت وهي في مجلسها فجلس إليها وقال: ما لك لا تعرضين عليّ اليوم مثل الّذي عرضت عليّ أمس. قالت: فارقك النّور الّذي كان فيك فليس لي بك اليوم حاجة. وكانت رقيّة تعلم من ورقة أخيها أنه سيكون رسول عربيّ»[1].

وتوجد حسب المصادر نفسها رواية أخرى قريبة من الّتي ذكرنا: «أنّه كان لعبد الله بن عبد المطلب امرأة مع آمنة بنت وهب فمرّ بامرأته تلك وقد أصابه أثر طين عمل به فدعاها إلى نفسه فأبطأت عليه لـمّا رأت به أثر الطّين فدخل فغسل عنه أثر الطّين ثّم دخل عامدا إلى آمنة ثم دعته صاحبته الّتي كان أراد إلى نفسها فأبى للّذي صنعت به أوّل مرّة فدخل على آمنة فأصابها ثم خرج فدعاها إلى نفسه فقالت: لا حاجة لي بك. مررت بي وبين عينيك غرّة فرجوت أن أصيبها منك. فلمّا دخلت على آمنة ذهبت بها منك.» ولـمّا عرضت رقيّة، حسب رواية الطّبري، على عبد الله أن يواقعها وكانت كاهنة عارفة من الكتب السّماويّة بوشيك ولادة الرّسول وافقها عبد الله ولكنّه طلب منها أن يذهب إلى المنزل ليحدّث والده عن الأمر. ولمّا دخل الدّار تعلّقت

(١) هذا الخبر رواه في نفس العبارات ابن اسحاق. المصدر المذكور آنفا. ص. ٢٣ وابن هشام. ج. ١. ص. ١٦٤.

آمنة بعنقه فانساق إلى شهوته فكان تكوين محمّد في رحم آمنة. ولماّ رجع إلى رقيّة ذهبت الغرّة الّتي كانت بجبينه فتفطّنت رقيّة إلى ذلك وعلمت أنّ له زوجة أخرى وأنّه وقع عليها فأعرضت عنه وأمرته بالانصراف.

إنّ أوّل سؤال يتبادر إلى الذّهن أمام هذه الرّواية هو: *أين هو السّر؟ ليس هناك سرّ بل هو لغز*. ومن البديهيّ أنّ اللّغز لا يتموقع في مستوى الحمل. وهو يسبق على ما يظهر تعيّن العلاقة الجنسيّة في تلك اللّحظة الّتي فيها جدليّة العلاقة بين الرّغبة والحكم وهي علاقة في الإمكان فهمها:

ـ في جواب الأب على السّؤال المصيريّ (إلى أين ذاهب؟) على درب ما بين المرأتين حيث دلالة رغبة الأب المنظّمة على حسب حكم والده نفسه؛

ـ في أنّ الحكم الرّمزيّ يظهر هنا وكأنّه لا إمكان للإنجاب إلاّ من هذا الّذي هو على الدّوام حكم أب الأب؛ وبعبارة أخرى ليس هناك فوضى قد تكون الأصل في إنجاب الحكم أو ليس هناك أيضا من ذاكرة ممكنة قبل الحكم.

هذه هي إذن القيمة الأساسيّة لهذه الرّواية. ولنحاول الآن تقصّي هذه القيمة تقصّيًا أحكم لأنّ الـمُخَاطَر عليه في هذا المجال هو إنجاب الجسم الأسطوريّ للأب بصفته مكانا للذّاكرة. ويظهر أنّ هذا الخبر بما في خطّة تعدّد الرّوايات من توافق تعدّ جوابا على السّؤال التالي:

من أين ولد مؤسّس الحكم؟ كيف يتم إنجاب الحكم الرّمزيّ؟ فالأمر يتعلّق إذن بمواجهة الاستفهام المرتبط بالانجاب في صورته الإشكاليّة وهي: كونك أمّا أو أباً لـأَب الحكم.

قالت المرأة: «إلى أين أنت ذاهب؟» هو إذن سؤال مصيريّ كما

قلنا: وفعلا ألا يكون ذلك هو اللّغز المطروح في طريق كلّ وجود، لغز الغاية والمصير والمعرفة لكلّ بشر؛ وهو اللّغز الّذي اصطدم به «أوديب» حسب بعض روايات الأسطورة؟

أمّا العبد وهو الأب في الآتي (أبو محمّد) فإجابته مجانبة للسّؤال بما أنّها لا تتعلّق بالغاية بل بالمصاحبة؛ فهو يؤكّد أنّه لن يفارق أباه. فالرّجوع إلى الأب باعتباره ذاك الّذي يمنعه من الاستجابة لرغبة المرأة الأولى ـ لرغبته لو تمسّكنا ببقيّة الخبر ـ هو إذن علاقة بالحكم في مظهره الـمَنْعيّ. وفي هذه المرحلة كان من الممكن أن ينتهي الخبر بوقوفه عند الرّجل المصطدم بمنع الأب وبمعارضة الحكم للرّغبة بصورة واضحة.

وإذا كان هناك خبر وإثارة له من جديد فذاك لأنّ هذا المنع لا يتوقّف عنده أبو محمّد بقدر ما يعقّد المسألة عليه. وبديهيّ أن يبرز من هذا البعد الخاصّ بطريق الرّغبة مظهر آخر للحكم وهو الّذي يُمْتحَن بصفته طريقا داخل الطّريق ويعتمل في النّفس كلّما تنقّل العبد من امرأة إلى أخرى.

لهذا فعلينا أن نعتبر ما يبرز داخل طريق الرّغبة بين المرأتين تعيُّنا أساسيّا لذاكرة الحكم كما يجب التّنبّه إلى إلحاح النصّ على إبراز هذا التعيّن كما لو أنّه الأشدّ حسما عندما وضع منع الأب كمرجع.

أمّا عبد الله فهو لا يعرف أنّه يحمل علامة الخصب الّتي ستنجب الابن الذي سيكون مؤسّس الحكم.

والحال أنّ هذه العلامة حلّت لغزَها رقيّة ولكنْ ممّ تأتّت العلامة؟ إنّها تأتّت من أنّ الابن هو داخل الأب باعتباره أباً للحكم: فمحمّد أبو الحكم الرّمزيّ هو داخل والده عبد الله. وعندما قرأت المرأة هذه العلامة رغبت في الابن بصفته أباً للحكم وهو داخل الأب. فوجب

عليها رغبةً في الظّفر بالابن أن تطلبه من الأب. ولكنّ الأب لا يعلم أنّه يحمل في صلبه هذا الابن ولا يعلم أنّه يحمل ذاك الّذي علامته هي العلامة أي الابن. فرقيّة رغبت فيما لا يعلم الأب أنّه حامله. ورقيّة طلبت ذاك الّذي لا يعرف الأب أنّه يملكه. فهل تعرف أنّها طلبت منه ذاك الّذي لا يعلم أنه «يملكه»؟ إنّ بقيّة الخبر تجيب بنعم. فليست هذه المرأة تعلم من ذاك الكثير فقط بل هي علاوة على ذلك تراوغ علمًا منها أنّ صاحبها لا يعلم حتىّ تستحوذ على الابن منه. ولكنّ عبد الله يرفض الاستجابة لطلب رقيّة، ويرفض أن يسلّمها ما ليس له، لا من حيث أنّه ليس له: لأنّه لا يعلم أنّه ليس عنده (وهو يظنّ أنّها تطلب منه شيئا آخر) بل من حيث أنّه لا يريد الانفصال عن أبيه. ونتيجة لذلك، فإذا كان الأب (عبد الله) بصفته ابنا يمكن له أن يعطي ما ليس عنده بحكم رغبة أبيه فالابن (محمّد) بصفته أبًا لا يكون هبة إلاّ بحكم أنّ والده هو ابن والده. فرقيّة تتوجّه بالكلام إلى هذه النقطة الّتي يكون فيها الأب والابن ممتزجين في عبد الله : أي الابن الذي يحويه من دون علمه والابن الذي هُوَ هُوَ، وعبد الله على بيّنة من أنّه ابن والده وهو متمسّك بذلك. وباختصار فهي تطلب أجيالا ثلاثة. وفي هذه المرحلة فنحن أمام ضروب من المنطوق هي من حقائق الاعتقاد النّصرانيّ. والملفت للانتباه في الأمر هو أنّ الخبر يقول عن رقيّة إنّها أخت لورقة النصرانيّ حسب الرّواية. وهنا نجد ذكاءً عجيبا في حبْك الخبر الذي فيه وَضعت آلتُه السّرديّة الأبطالَ في مكانهم المضبوط على الرّكح الّذي فسح له الخبر كلّ مجال.

غير أنّ حكم الإسلام لا يتمّ استنتاجه بالوقوف أمام هذه الحقائق فقط وبعبارة أصحّ فإنّ هذه الرّوابط الذّاتيّة، رغم أنّها تتقاطع مع روابط النّصرانيّة كما رأينا، نجدها في نقاط أخرى. فلنواصل الاستكشاف.

إنّ عبد الله، الّذي لا يدري أنّه يحمل ما رغبت فيه رقيّة أي الابن

الّذي سيكون أبا للحكم، ظنّ أنّه رفض أمرا آخر لرقيّة. فالّذي ظنّ رفضَه يتوافق مع ما افترض أنّه رغبة الآخر (رقيّة). فما الّذي افترض؟ افترض أنّ رقيّة تريد التمتّع به في الوقاع. فرفض ذلك بالرّجوع الى أبيه. ولكن، حيث وضع عبد الله نفسه، ليمنعها عن الآخر يضع هذا الآخر *آخر* في مكانه. وحيث ظنّ أنّه يعلم أنّه هو المرغوب فيه كانت رقيّة تعلم أنّها راغبة في ابنه. وهكذا لا يرفض عبد الله ما لا يعلم أنّه «يملكه» فقط بل يرفض ما ليس مطلوبا منه. فالالتباس وصل إذن إلى أوجه. ويظهر أنّ الخبر يريد أن يثبت أنّ الرّجل لا يعلم شيئا عن رغبة المرأة الأخرى ووجد نفسه في صلب خلاف قضيبيّ أحدثته هذه المرأة بالنّسبة إلى المرأة الّتي وجدت شرعيّتها في حكم اختيار الأب وبدون هذا الاختيار يكون هذا الرّجل قد أودع النّور الّذي يحمله في المكان الّذي لا يجوز أن يكون فيه. وبين هاتين المرأتين يكون الأب هو الوحيد صاحب القرار.

وهكذا فإنّ حكم بروز أبي الحكم يظهر وكأنّه حكم اختيار: فالعبد مجبر على اختيار امرأة أخرى غير الّتي تعرف وتريده من أجل ابنه. غير أنّ هذا العبد احتفظ على ما يظهر بميل نحو هذه المرأة التي رجع إليها. ومع هذا فليس هناك مجال للاتّفاق بينهما: إذ عندما تريده هي لا يريدها وعندما يريدها هو لا تريده.

فبدلا من أن يكون هناك عقبة لا تُغلب. خلق اختيارُ الأب تنافرا في أزمنة الرّغبة في صلبه تمّ الحمل بأبي الحكم. وبصورة من الصّور ألا تكون المرأة الأولى الّتي تعترض طريق رجل هي أمّه؟ وفي هذه الحالة يظهر عبد الله وكأنّه عبد منشطر من جرّاء حكم أبيه: فمن جهة لا يختار هذه المرأة زوجة له كما رسمه له والده ولكنّه يرجع إليها كما لو أنّه بقي، رغم كل شيء، *منجذبا إلى أوّل موجة من رغبته* ويكون أبو الحكم نتاج هذا الانشطار.

ومهما كانت التمشّيات المختلفة الّتي يمكن أن نقوم بها في خصوص هذا الخبر فإنّ الأمر الأساسيّ يكمن في أنّ النّصّ الأسطوريّ لإنجاب أبي الحكم ـ وقد يكون من الواجب أن نتحدّث عن الجسم الأسطوريّ لأبي الحكم ـ تـمّ نتاجه في *هذه الجيئة والذّهاب بين امرأتين*.

إنّ هذا الوضع يتضارب مع التّركيب النّصرانيّ ولكنّه قريب من التّركيب اليهوديّ. نحن نعلم أنّ فرويد تبيّن ضمن تاريخ موسى أسطورة البطل كما استنبطها «أو. رانك» والّتي ترجع مصادرها إلى «الرّواية الأُسَريّة» للطّفل. يقول فرويد في كتابه *الإنسان موسى*: «إنّ أصل هذا الاكتشاف هو ما نسمّيه «الرّواية الأُسَرية» للطّفل وفيها يردّ الطّفل الفعل تجاه التّغييرات الّتي تحدث في علاقاته العاطفيّة مع والديه وخصوصا الأب. فالسّنوات الأولى من الطّفولة يسيطر عليها تقدير مفرط عظيم للأب؛ وطبقا لهذا فإنّ الملك والملكة لا يمثّلان في الحلم وخرافة السّاحرات إلاّ الوالدين ثمّ فيما بعد تحت تأثير المنافسة وخيبة الأمل الحقيقيّة ينفصل الطّفل عن والديه ويتّخذ موقفا نقديّا إزاء والده. فأُسْرتا الأسطورة، أسرة المقام الرّفيع وأسرة المرتبة المتواضعة هما الاثنتان يعدّان انعكاسا لأسرة الطفل كما يبدوان له في مراحل متتابعة من وجوده»[1].

إنّ فرويد يقدّم الأسرتين اللّتَيْن يتأرجح بينهما أصل الطّفل وكذلك قَدَره كعنصر هيكليّ تـمّ العثور عليه من جديد على مستوى الأسطورة وعلى مستوى «الرّواية الأُسَريّة». وفي انقياده إلى هذا *التّحليل* يحاول في هذا الباب دعم حجّة من حججه حول غرابة موسى إزاء الشّعب اليهوديّ. ثمّ يلاحظ أنّ أسطورة موسى تقلب الأسرتين بالنّسبة إلى

(١) فرويد، الإنسان موسى ودين التّوحيد، ص. ص. ٦٩ـ٧٠

الصّيغة النّموذجيّة ثمّ هو يقترح، مرورا بالتّأويل التحليليّ اعتبار عائلة فرعون العائلة الحقيقيّة والعائلة اليهوديّة ـ وهي التي تعرض الطّفل ـ بمثابة العائلة الـمُخْتَلَقَة. فيكتب ما يلي: «وفجأة يتّضح لنا أنّ موسى كان مصريّا. ولعلّه ذو مرتبة عالية وجعلت منه الأسطورة يهوديّا»[1].

ولو تتبّعنا خطوات فرويد لوجدنا أنّ «الأسرتين» يمثّلان هيكل تقاطع بالنّظر إلى أنّ هذا الهيكل يؤدّي إلى صلب الموقف الأوديبي الّذي منه ينبع الحدث البطوليّ نظرا إلى أنه قد يكون أساسا لمواجهة الأب والتّغيير الخياليّ للسّلالة. ويذكر فرويد بذلك في أسطر سبقت هذا قائلا: «ما البطل إلاّ ذاك الّذي يرتفع بشجاعة ضدّ أبيه»[2]. وهذا معروف كلّه.

ويمكن أن ينفتح لنا طريق آخر للقراءة إذا نحن أرجعنا غرض الأسرتين إلى *التّضاعف* الّذي هو في صلب الآلانيّة النفسانيّة «للرّواية الأسريّة». وهذا الطّريق يـمرّ حتما بنصّ يماثل نصّ «الغرابة الـمحيّرة» (١٩١٩).

والـملاحظ أنّ فرويد استنتج أصل موسى الأجنبيّ ممّا يتعلّق بالتّضاعف على مستوى الأسرة، كما لو أنّه يستعمل الموارد نفسها لأسطورة البطل ليبني من جديد ذاكرة أخرى لموسى وللتّوحيد. ثمّ إنّ الّذي يـمكن أن نسمّيه «الرّواية الشعائريّة» اليهوديّة يتوخّى تقريبا الألانيات نفسها اللاشعوريّة بالنّسبة إلى الأثر في الرّواية الأسريّة. بينما يحتلّ التّضاعف قلب الإحساس بالألفة الغريبة. ونرى هنا شيئا غريبا لم يتمّ فيه نسج النّصّ اليهوديّ فقط مع النّصّ الفرويدي المتعلّق باكتشاف «الرّواية الأسريّة» أي بالخبر الطّفوليّ بالتواءاته وغرائبه بل استعمل فرويد علاوة على ذلك الطاقات نفسها والقوى النفسيّة ذاتها الّتي

---

(١) فرويد، الإنسان موسى، ص. ٧٣.

(٢) المصدر نفسه. ص. ٦٩

استعملها النّصّ اليهوديّ الأسطوريّ ليجعل منه بالتّالي مشروع قراءة له.

فالأمر يتعلق إذن بالحركة العارمة العاملة على البحث عن حقيقة ترجع إلى مكانها الأسطوريّ لتلاحقه وتفتحه كذكرى لحقيقته. وإنّ هذه الفتحة هي فتحة تسمية الغريب في البؤرة حيث يأتي الشّيخ ليودع سرّه ويموت لنفسه.

وإنّ التّسمية التّحليليّة لا تختلف في عبورها عن التّسمية الشّعريّة الّتي عرفها هيدقر بأنّها «تسمية الفانين الذين يتذكّرون الغريب ويريدون معه الظّفر ببؤرة الجوهر الإنسانيّ»[1].

وهكذا يموت فرويد شعرياً بكتابه موسى.

ثمّ إنّنا نلتقي عن طريق آخر بإعداد موقع الغريب انطلاقا من «الرّواية الأسريّة» الّتي هي مكان ترابط نصّيّ بين الطّفولي واكتشاف فرويد والتوحيد اليهوديّ.

وفي هذا يكون جوهر الأمر في التّضاعف الدّاخليّ باعتباره يفتح إمكانيّة النّصّ والذّاكرة. ولعلّ هذه الصّياغة المتمثّلة في تصوّر الطّفل ولدا للآخر غير والده تنفتح بها ذاكرة قادرة على البناء والتّحليل.

إنّ فكرة هيقل القائلة بجوهر روحانيّ للأسرة يتطلّب هنا الصّوغ التّالي: *إنّ الرّوحانيّة هي الأسرة الّتي لا ننتمي اليها.*

وكذلك جملة ب. كلوسفسكي «كان عليّ أن أكون هنا لأنّه ليس عليّ أن أكون هناك» (حمّام ديان)، تفصح في اللّغة الأدبيّة عمّا سمّاه فرويد كلّ احتمالات مصيرنا الّتي لم تتحقّق والّتي لا يريد خيالنا الكفّ عنها»[2].

---

(١) مارتن هيدجر. «الكلام في عنصر القصيد»، في التوجّه نحو الكلام (١٩٥٩)، فاليمار، باريس. ١٩٧٦. ص. ص. ٤١. ٨٣. [باللغة الفرنسية].

(٢) س. فرويد «الغرابة المطلقة»، في رسائل في التحليل النفسي التطبيقي، ص. ١٨٧.

وإذا أردنا أن نعتبر أنّ مصدر هذه الاحتمالات يكون في «الرّواية الأسريّة» وكذلك في أسطورة ميلاد موسى هذا الّذي لا نريد الكفّ عنه فإنّ ذلك قد يكون تلك القوى الكامنة البنّاءة الّتي تملكها الذّاكرة والقابعة بين أسرتين، بين الأمّ والمرضعة بالنّسبة إلى موسى وبين المرأة الشّرعية والمرأة غير الشرعيّة في عمليّة إنجاب محمّد.

وهكذا قد تكون الرّغبة في بناء ذاكرة ما وكذلك الجسم الأسطوريّ لأبي الحكم ضمن «تباعد باق في اتجّاه امرأة أخرى»[1]، وذلك يعني أنّهما *مطبوعان فورا بالتّضاعف* وهو بدوره شرط لعلاقة القراءة بنصّ الذّاكرة. فكأنّ الجسم الأسطوريّ لأبي الحكم كان لامقروءا من دون أن يكون متنازعا بين امرأتين. وليس هناك من ذاكرة بلا علاقة مع تضاعفها، وانقسامها وانجراحها باعتبارها منزلتها الذّكرويّة.

وفعل ذكر في اللّغة العربية الّذي يعني تذكر وذكّر واذّكر ومنه اشتقّ التّعيّد بالذّكر، وهو تذكّر الربّ بدون انقطاع مع القيام بالطّقوس الشّعائريّة، يدلّ على ضرب الشّخص وجرحه في ذَكَره.

واللّغة تعطي اسما لجرح الذّاكرة الّذي هو الإمكان نفسه لما هو جدير بالتّذكرة. ويتفانى في هذا الأمر مَدْلَلُ ذَكَر بصورة لا هوادة فيها وذلك بأن يستعرض بالطّريقة التجميعيّة الخاصّة بمشتقّات الجذر، الذكرى والفكر، والسّلاح وحده، والكتابة ومرتكز مقصدها (الرّسالة،

---

(١) كتب جاك لاكان ما يلي: «إذا وجد الرّجل فعلا استجابة لطلب الحبّ في علاقته بالمرأة طالما أنّ الدّالّ على القضيب يعتبرها وكأنّها تعطي في الحبّ ما ليس عندها ـ فإنّ رغبته نفسها نحو القضيب تبرز، عكسا لذلك، دالّهُ *في التّباعد الباقي نحو امرأة أخرى* يمكن لها أن تدلّ على القضيب لعدّة اعتبارات سواء كانت عذراء أو بغيّا.» دلالة القضيب في *كتابات*، سوي، ١٩٦٦. وأكّد جاك لاكان أنّ هذا التّضاعف موجود أيضا عند المرأة.

التّذكرة) وكذلك الخصائص القضيبيّة للرّجل والمرأة.

وإنّه انطلاقا من نقطة قد تكون الاحتمال غير مكتمل الوجود يكون الإمكان لنصّ يدور حول أصل الذّاكرة. وهذا الشّرط صالح للفرد كما هو صالح لشعب من الشّعوب. ذلك أنّ الجسم الأسطوريّ لأبي الحكم يتموقع كإمكان بين الممكن وغير الممكن.

إنّ المعنى المراد به لا يتمثّل في اعتبار النّصّ بمثابة انتصار على غير المحتمل أو المقامرة الّتي تزيح غير الممكن. بل بالعكس فالنّصّ ليس نصّا إلاّ من أجل إثبات الانفصال الّذي منه انبثق والاقتطاع الّذي هو دمه والأمّان اللّتان هما الطّفل المولود من بعدهما. وأكثر من ذلك هو تثبيت لكائن الجرح مثلما هو كائن الذّاكرة نفسه.

ومثلما كان موسى كنصّ هو ذاك الّذي ينسج بين أمّ ومرضعة يظهر محمّد كنصّ في أسطورته بين آمنة ورقيّة وإن كان ذلك يتعلّق بنمط آخر من تنازعيّة الرغبة. *وبين اثنين هناك الطفل اللامشروط الّذي أثبته النّصّ.* واللامشروط معناه أنّه لم يخضع لمنزلة امرأة واحدة.

وهكذا يظهر أنّ بروز المؤسّس في النّصّ يتقمّص صورة هذا الطفل اللامشروط الّذي هو في الآن نفسه إمكان نصّ فيما يتعلّق بطفل أصبح مؤسّسا للحكم. وسنجد في الإسلام هذا السَّبَق نفسه مشروحا بصورة مختلفة وهو سبق مدوّخ لأنّ هذا الطفل يتمّ تصوّره عند ولادة النّصّ نفسه كإمكان بين الممكن وغير الممكن.

وفجأة تدور بخاطرنا صورة «الطفل العجيب» كما حدّد ملامحه س. لوكلار[1].

بينما يظهر لنا هنا أنّ *الطّفل اللامشروط* ليس هو الطّفل العجيب

---

(١) سارج لوكلار، طفل يقتل، نقط / سوي، ١٩٧٥، ص. ١٣٤ (بالفرنسية).

باعتبار ذلك تمثّلا أوّليا وخياليّا للرّغبة وهو ذلك الطفل الّذي يجب مساندة تهديمه.

إنّ الأمر يتعلّق بالطّفل الّذي من أجله يُضحّى بالطفل.

ولننصت إلى ابن عربي يقول ذلك لنا من خلال ما فهمه من «حكمة عُلويّة في كلمة موسويّة»، قال: «حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كلّ من قتل على أنّه موسى وما تمّ جهلٌ، فلا بدّ أن تعود حياته على موسى ـ أعني حياة المقتول من أجله ـ وهي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنّسها الأغراض النفسيّة بل هي على فطرة «بلى». فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنّه هو؛ فكلّ ما كان مهيأ لذلك المقتول ممّا كان استعداد روحه له كان في موسى عليه السّلام. وهذا اختصاص إلاهيّ بموسى لم يكن لأحد من قبله»[1]

وفي الأساطير العديدة الّتي تحكي إنجاب مؤسّس الحكم بما في ذلك أسطورة المسيح عند ولادته نجد أثر الطّفل الّذي يُضحَّى بعدّة أطفال من أجل البحث عنه أو أثر الطّفل الّذي هو حصيلة فدية عدّة أطفال. ولكنْ لعلّ المسيح، خلافا لموسى ومحمّد، لم يقتل إلاّ لأنّه خضع لمنزلة امرأة واحدة. أما الجسم الأسطوري للمؤسّسيْن الآخرين فإنّه تـمّت تجزئته بصورة من الصّور منذ البدء. غير أنّنا نعرف أيضا أنّ التّضحية بالأطفال ليست أسطوريّة فقط.

إنّ عدّة أسئلة يمكن طرحها انطلاقا من هذه التّحليلات: فإذا كان الـ«بين ـ امرأتين» هو مكان الجسم الأسطوريّ للأب، ألا يكون هذا هو المكان الّذي منه تجري كتابته؟

وإذا كانت الأخبار تؤكّد من وجهة نظر التّحليل النّفسيّ مسألة الخصاء الأنثويّ باعتبارها مكان إنجاب أبي الحكم فإنّ الّذي يمكن

---

(١) ابن عربي، المصدر المذكور آنفا، ص. ١٩٧.

ملاحظته هو أنّ المرأة الّتي أنجبت الطّفل في الرّواية الموسويّة تحيله للّتي لم تنجب (من الأمّ إلى المرضعة) بينما بالنّسبة إلى محمّد فإنّ الّتي لم تنجبه لن تناله أبدا. بل هي أصبحت حسب خاتمة الخبر بلا رغبة البتّة. إذ الخصومة انتهت بصورة بيّنة. ولهذا فإنّ «الرّواية الشّعائريّة» الرّاجعة إلى الإسلام لابدّ أن تحتوي على بعد من الإصفاء حادّ جدّا حيث لا يبرز العبد إلاّ بالنّسبة إلى الخلاء في المكان الآخر من دون أيّ ملاذ ممكن.

ويمكن لنا أن نستخلص من كلّ هذا نتيجة من بين عدّة نتائج: هي أنّه يكون بين الأمّ والخلاء (الأموميّ وأمّ الكتاب) اختيار الحرّيّة هو الحرف الّذي هو بين تقاطعهما. فليس هناك من استلاب أو تضحية إلاّ عن طريق الحرف. إذ الحرف هو العذاب وهذا يهيّئنا لنفهم جيّدا محنة محمّد إزاء الفداء. وهو ما سنشرحه فيما بعد. ولكنْ من الواجب متابعة هذه القصّة على مسافة طويلة تكون غايتها صورة الطفل الّذي من أجله يُضحَّى بالطّفل.

٢

رحلة محمّد النّسبيّة

إنّنا سنفحص هنا «التّرتيب النّسبيّ»[١] الذي أنجب محمّدا بصفته بشرا وصورةً نبويّة.

إنّ النّسب يكشف لنا مكان حدوث الإنسان من خلال شائعات الأجيال. وإذا كانت «النّفس عددا» كما أكّده المفكّرون العرب فإنّ النّسب يكون إذن الإشاعة الحاسبة الّتي تفتح لها مكانا في الزّمان.

فما هي عوامل الحساب النّسبيّ الّذي يحدّد العدد والمكان بالنّسبة إلى اسم من الأسماء؟ وكيف لاسم من الأسماء أن يسكن عدده، هو إذن السّؤال الأكثر حسما بالنّسبة إلى انسان الكلام.

إنّ النّسب، من وجهة النّظر الشّائع، هو التّسلسل الّذي يضبط ذاكرة البنوّة حسب ترتيب الأجيال زمنيّا. وبمعنى آخر فالنّسب هو

---

(١) هذه صيغة صدرت عن «دروين» وجدّد استعمالها «بيار لوجاندر» الّذي ندين له بمقاربة تتعلّق بالمسألة النّسبيّة وتكشف عن الخطار الحاسمة بالنّسبة إلى العبد بين مجالات التيولوجي والقانوني واللاشعور. وهو بحث ضخم يكتفي بإيراد بعض المقترحات الّتي من شأنها إنارة رحلة محمّد النّسبيّة. بيار لوجاندر، موضوع النّقل الذي لا يقدّر بثمن، دراسة حول المبدأ النّسبيّ في الغرب، فايار، باريس ١٩٨٥، ص. ٤٠٧ [باللغة الفرنسية].

عمليّة قراءة سطور الحياة والموت على نسيج النّسيان. هي سطور مكتوبة بالعنف والحبّ والشعر إذا صدّقنا الـمَدْلَلَ العربيّ ن.س.ب وهو جذر يوجّه معناه نحو وجهات أربع:

ـ اتّجاه عنف التّشتّت والمواجهة والحرب: وهو ما يقال عن الرّيح الّتي تمحو آثار الرّمل وعن المحارب الّذي يخرج من الصّفوف ويطلب النّـزال منتسبا. ذلك أنّ القتل والموت كامنان في النّفَس المبعثر لكلّ تأكيد نسبيّ.

ـ اتّجاه خطّ الطّريق الواضح المستقيم (نَيْسَب) واتّجاه الخطّ المستقيم النّمل الجاهد نحو الأصل.

ـ اتّجاه القرب والتّشابه والقياس؛ وهو ميدان النّسبة بأتمّ معنى الكلمة، وفيه تصريح بحقّ الانتساب والهويّة.

ـ اتّجاه القصيد المنظوم للتشبيب بالمرأة الّتي تغازل (النّسيب) وكأنّه يتمّ في الحبّ العذري، بمفعول كيمياء النّشيد، تحويلُ جنون العشق إلى مسألة تتعلّق بالنّسب الشّعريّ[1].

وانطلاقا من هذا يصير أمر النّسب غير متعلّق بخطاب نظريّ بل بقراءة خطوط من شأنها أن تعطيَ للوح الكتابة سواء بالحبّ أو الشّعر أو العنف شراكا تذكاريّة من أجل اقتناص سرّ دفين. تلك هي العمليّات النّسبيّة كما تحدّدها اللّغة. ولكن من أجل أيّ الخطار؟

إنّ *السّلطة والحقيقة والسّيادة* هي حسب ب. لوجاندر الخطار الّتي تدور حولها المناورات النّسبيّة الكبيرة. وفيما يتعلّق بالحقيقة أمكن لنا أن نعرف إلى حدّ هذا التّحليل أنّها *حقيقة اللاشيء* أساسا أو الشّيء باعتباره قراءة. أمّا المصطلحان الآخران وتمفصلهما مع خطر الحقيقة فإنّ رحلة محمّد النّسبيّة، كما تحدّدها قراءتنا لذلك على الأقلّ، تبيّن

(١) لسان العرب، المصدر المذكور آنفا، مدخل نسب، ج.٣، ص. ٦٣٢

لنا كيف يتمّ الظّفر بالشّرعية فيما وراء الفرد في التّاريخ رغم أنّها تـمّت بواسطته على مجرى طويل هو في الآن نفسه أسطوريّ وتاريخيّ.

يوجد خبر أورده كل رواة سيرة محمّد وهو أحسن ما يشير إلى اللّحظة والمكان اللّذين صار فيهما ثلاثيّ سَبَق السّلطة والحقيقة والسّيادة *حاضرا ضمن حركة حاسمة*. ونحن لا نعلم إذا كان الأمر يتعلّق بخبر أسطوريّ أو حدث تاريخيّ. ولعلّها حركة مزيج من هذا وذاك. وليس هـمّنا هنا أن نحسم الأمر بين الأسطورة والتّاريخ. بل الّذي يهمّنا هي الآثار الّتي أبقت عليها ذاكرة ما ضاع من أصلها مهما كانت أصناف أسباب هذه الآثار. فالحركة تجمع بين الأسطورة والتّاريخ وكذلك ما يضيع ضمن ما تفتحه الحركة في الآن من أجل نظر في اللامرئي. فالحركة هي هذه القوّة الّتي تكون في خدمة لاشيء تبقى آثاره.

إنّ قريشا، وهي قبيلة انتسب إليها محمّد وكانت سادنة للكعبة وهو مكان مقدّس قبل الإسلام، قرّرت، قبل سنوات أربع أو خمس من ظهور بوادر الوحي، أن تبني من جديد هذا المعبد. وقيل إنّ القرار اتّخذ بعد ما حدث من فيضانات وبسبب حالة الانهيار الّتي كان عليها المبنى. غير أنّ خشية كبيرة أساسها التهيّب كانت تنتاب كلّ القبيلة وكان القوم متردّدين في بداية الأشغال. والكعبة معبد عريق في القدم، مكعّب الشّكل (ومنه جاءت التّسمية) ألصق بحرمه حجر أسود بركن من أركانه سقط من بعض النيازك وكان هذا الحجَر محلّ تقديس خاصّ. وفيما بعد نسبت السّيرة الإسلاميّة إلى إسماعيل وإبراهيم تشييد هذا المبنى. وسنرجع فيما بعد إلى الحديث عن هذا الموضوع.

وكان في المعبد عدد كبير من الأصنام حول الإلاه الكبير هُبَل وفيما بعد أمر محمّد بتهديمها. وكان لقبائل العرب حسب المصادر التّاريخيّة آلهة عديدة ومع هذا فهي تتصوّر ربّا أعلى خالقا للعالم هو في

نظرها *الرّبّ* وكان اسمه *الله* وهذا الوضع يدلّ على وجود توحيد جزئيّ.

أصبحت الكعبة شيئا فشيئا معبدا هامّا كلّما زادت مدينة مكّة أهمّيّة من النّاحية الاقتصاديّة. ومثل كل المعابد تكون عائلات كهنوتيّة سدنة لها ممّا يمكّنها من نفوذ روحيّ وزمنيّ عظيم. *فكان الصّراع من أجل حماية المعبد والحفاظ عليه محورا للسّلطة وعلاماتها*. وأصبحت مكّة حسب م. رودنسون في آخر القرن السّادس (ولد محمّد حوالي سنة ٥٧٠م) «مركزا يقصده التّجار من كلّ الأمم فيه تطوّرت نسبيّا الصّناعة التّقليديّة. وكان البيت المقدّس يستقطب أكثر فأكثر العديد من الحجيج الّذين يقومون بشعائر معقّدة حول الكعبة والمعابد الصّغيرة القائمة في المشارف.»

في هذا الظّرف جاء قرار تهديم المعبد من أجل إعادة بنائه؛ وكان من الصّعب تنفيذ هذا القرار خوفا من الآلهة. كما أنّ إعادة البناء لم تكن أقلّ إشكالا إذ أن خلافا نشأ بين مختلف البطون حول من يعهد إليه بوضع الحجر الأسود من جديد في مكانه.

وفي ظروف اختلطت فيها الصّدفة بالاختيار المقصود كان لمحمّد الفضل في الوقوف حكما في هذا الخلاف. ووصف ابن إسحاق هذه الواقعة كما يلي:

«قال محمّد: هلمّوا ثوبا. فأتوا به فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلّم الرّكن فيه بيديه. ثمّ قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثّوب ثمّ ارفعوا جميعا. فرفعوا. حتى اذا بلغوا به موضعه وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلّم بيده ثم بني عليه»[1].

(١) ابن اسحاق، المصدر المذكور، ص. ٨٨. ابن هشام، المصدر المذكور، ص. ٢١٠، ج.١.

إنّ أهميّة هذا الخبر تكمن، بواسطة عراء الحركة، في الغاية نفسها الّتي يصبو إليها التّوحيد الإسلاميّ في صلب تأسيس شرعيّته طالما أنّه يُبرز:

ـ كيف تنفتح إمكانيّة *تأسيس جديد* في المجال الأسطوريّ لحكم إبراهيم.

ـ كيف يختم صراع طويل، على مدى أجيال متعاقبة، للاستحواذ على المعبد، وهو صراع استهدف العديد من القبائل والعشائر والسّلالات. وكان محمّد حفيدا لآخر سلالة استحوذت على المعبد.

فالأمر يتعلّق إذن بحركة جامعة بين الافتتاحيّ والغائيّ حتىّ يتسنىّ تمفصل خطار الحقيقة والسّلطة والسّيادة بينهما.

وهكذا لن يتسنىّ فهم بروز الإنسان محمّد إذا نحن لم نفهم ما الّذي مهّد لحركة وضع الحجر في الرّكن.

حول الحركة باعتبارها فعلا غائيّا

قبل ذلك بقرنين ونصف استحوذت قريش على السّلطة وعلى حماية البيت بفضل قُصيّ مؤسّس السّلالة القبليّة.

تزوّج قصيّ ابنة سيّد قبيلة خزاعة المهيمنة على الجهة. وفضّل خزاعة صهره وحرم أبناءه من الإرث. وعند وفاته انتهت الحرب بين الأبناء والصّهر بمعاهدة يتقاسم بموجبها القوم السّلطة فيكون نصيب قصيّ حكم مكّة وسدانة الكعبة. وهكذا أصبحت سدانة البيت بين يدي قبيلة محمّد.

وكان كلاب والد قصيّ قد حاول قبل ذلك الاستحواذ على السّلطة ولكن بدون جدوى. ولـمّا وصل قصيّ إلى غايته جمع أسرته وحلفاءه بمكّة وكوّن منها قبيلة سمّاها «قريشا» وهو اسم يعني «تجمّع قوم من الأقوام».

وليس في إمكاننا هنا أن نتخلّص من الميل إلى ربط هذا التجمّع الأوّل بتجمّع محمّد المتعلّق بتجمّع الشّيء: لكن بينما التّجمع الأوّل يندرج في مستوى الجمهور فإنّ تجمّع محمد يتسمّى ضمن شفافيّة الكلام.

تمثّلت امتيازات سدانة البيت حسب مستندات السّيرة في أمرين اثنين: *الحجابة والسّقاية* ثمّ أردفهما قصيّ بامتيازات أربعة أخرى: *الرّفادة والنّيران واللّواء والنّدوة*.

كتب الطّبري في هذا السّياق ما معناه أنّ من جمع بين يديه الامتيازات السّتّة حكم مكّة. وعلاوة على المظاهر الملموسة الخاصّة بممارسة السّلطة والسّيادة انطلاقا من هذه الامتيازات فإنّ الأمر يجرّنا بعيدا ضمن الذّاكرة الأسطوريّة للمقدّس لو أمعنّا النّظر فيها الواحد بعد الآخر. وستكون هذه الامتيازات فيما بعد موضوع نزاعات مريرة في صلب قريش. وفعلا لم يمض جيل بعد ذلك حتىّ حلّ الصراع بين *ولدين* من أولاد قصيّ هذا الذي فضّل لخلافته ابنه الأوسط (عبد الدّار) على أكبر أبنائه عبد مناف؛ واستجاب عبد مناف لرغبة والده وترك النّفوذ لأخيه. ولكن ما أن جاء الجيل الّذي بعده حتىّ رجع الصّراع من جديد وانجرّ عن ذلك انقسام القبيلة الى فرقتين: «الأحلاف» وهم أحفاد عبد الدّار و«المطيّبون»[1] وهم المجتمعون حول هاشم بن عبد مناف (أكبر ولد قصيّ).

وانبرم بين القوم حلف قسّم بينهم الامتيازات غير أنّ بطن هاشم وهو الجدّ الّذي ينتسب إليه محمّد لن يحصل على مفاتيح البيت وهي علامة الحجابة.

وانطلاقا من هاشم نشهد ضربا من السّرعة يتّصف بها التّاريخ في

(١) سمّوا بهذا الاسم لأنّهم غمسوا أيديهم في جفنة مملوءة طيبا تأكيدا للحلف.

خصوص هذا المعبد. وليس الأمر يتعلّق بالمعنى المتداول الّذي نعني به تتابعا مستعجلا للأحداث ولكن من خلال سلسلة من العثرات والانزلاقات؛ فنحن نشهد تغيّرا في مستوى طبيعة العنف ومنطق الفكر. *فأصبح النّسيان والحلم والفداء بصورة من الصّور نقاط عبور نحو فعلات هذا الغزو*. فالموضوع الّذي كان أسطوريّا بعد، ظهر وكأنّه داخل في دوّامة من التّفعيل المتجدّد المأسويّ، فكأنّما الأسلحة والقوّة البدنيّة لم تعد كافية لحل مشكل السّيادة على بيت الآلهة.

ولم يتبيّن المؤرّخون هذه الظّاهرة وهم الّذين تعوّدوا البحث عن الأدلّة الماديّة. بينما الظّاهرة تُقرأ بالعين المجرّدة في تاريخ محمّد.

وكان هاشم الذي تزوّج امرأة تنتسب إلى قبيلة بعيدة (سلمى من الخزرج) رزق ولدا نُسي أمره في قبيلة أمّه بسبب موت مبكّر أصاب والده. *وكان هذا الطّفل المنسيّ هو جدّ محمّد* ويدعى شيبة ولكنّه لقّب بلقب «عبد المطلب» وانتهى به الأمر إلى أن عرف بهذا الاسم الّذي سيطلق على بيت آل محمّد. ونجد من منطلق هذه التّسمية الذّكرى المتجدّدة وعودة المنسيّ. ذلك أنّه لمّا مات هاشم ورث أخوه المطّلب النّفوذ. وبعد ذلك بسنوات لمّا أصبح شيبة شابّا يافعا تذكّر عمّه بإيعاز من أمّه. فأخذه عمّه إلى قريش. وفي أوّل الأمر ظنّه القوم أنّه عبد المطلب. ولهذا سمّي عبد المطلب. وعندما توفّي عمّه رجع له نصف الامتيازات الّتي كان أبوه أخذها من الحلف (المطيبّون). وهكذا تولّى رفادة الحاجّ وسقايتهم ومقابل ذلك خراج يؤدّى له.

ويروي التّاريخ التّقليديّ أنّ عبد المطلب كان يميل إلى النّوم بالكعبة في مكان يسمّى الحجر[1]. *وهو الموضع الّذي تقدّم فيه الفدية*

---

(١) الحجر : *حضن الإنسان* والأرض المسيّجة، والمكان المقدّس (المحجر) مثلما رأينا ذلك في الفصل المعنون كما يلي «هل هو جنون؟».

للأصنام. وفي هذا الموضع تعدّدت رؤى عبد المطلب وأثناءها كان يتلقّى أمرا صادرا عن خيال طيف يحثّه على إخراج كنز مدفون.

ويظهر أنّه حفر طويلا حتىّ تعرّض الى مناوأة أفراد قبيلته الّذين اعتبروا هذا الصّنيع تدنيسا للبيت. وانتهى الأمر بعبد المطّلب أن أخرج الماء. وحوّلت الأسطورة فيما بعد هذا الحدث إلى اكتشاف جديد لعين من الماء كان الرّبّ فجّرها، حسب الكتاب المقدّس، لإرواء عطش هاجر وابنها إسماعيل اللّذين تاها في الصّحراء بعد أن طردهما إبراهيم. والخلاصة هو أنّه هنا، في هذا المكان، قال في شأنه سفر التّكوين: «إنّ الله قد سمع صوت الغلام حيث هو» (٢١: ١٧ـ١٩).

واليوم بقيت العين المسمّاة زمزم يقدّسها المسلمون وهي الّتي يأخذون منها الماء بعناية بالغة أثناء الحجّ. ولا شكّ أنّ هذه العين *تمثّل إحدى اللّقطات الأسطوريّة لآلانيّة خلق ذاكرة ما، بما أنّ الأمر يتعلّق بإعادة فتح المكان الّذي فيه استجاب الله للطّفل الّذي طرده أبوه هو وأمّه والّذي تعرّض إليالتّيه وتهدّده الموت تحت شمس الصّحراء*. فهذه إذن هي الطّريقة الّتي بها تسنىّ للصّورة الطّفوليّة الرّاجعة إلى ذاكرة الإسلام أن تلحق بالنّصّ السّابق للتّوحيد. غير أنّ الأمر يتعلّق ببناء تمّ بعد وقوع الأمر عندما سيتسنىّ لمحمّد أن يفتح مجال هذه الذّاكرة كما سنرى ذلك فيما بعد.

أمّا الآن فنحن في الزّمن الّذي دنّس فيه الجدّ المكان المقدّس بحفره للبئر مستجيبا لما أمرته به رؤيا. ويرى المؤرّخون المسلمون أنّه لمآ امتحن بمقاومة أفراد قبيلته ولم يكن له إلاّ ابن واحد لمجابهة هؤلاء «نذر لئن ولد لـه عشرة نفر، ثمّ بلغـوا معه حتىّ يمنعوه، لينحرنّ أحدهم لله عند الكعبة»[1].

---

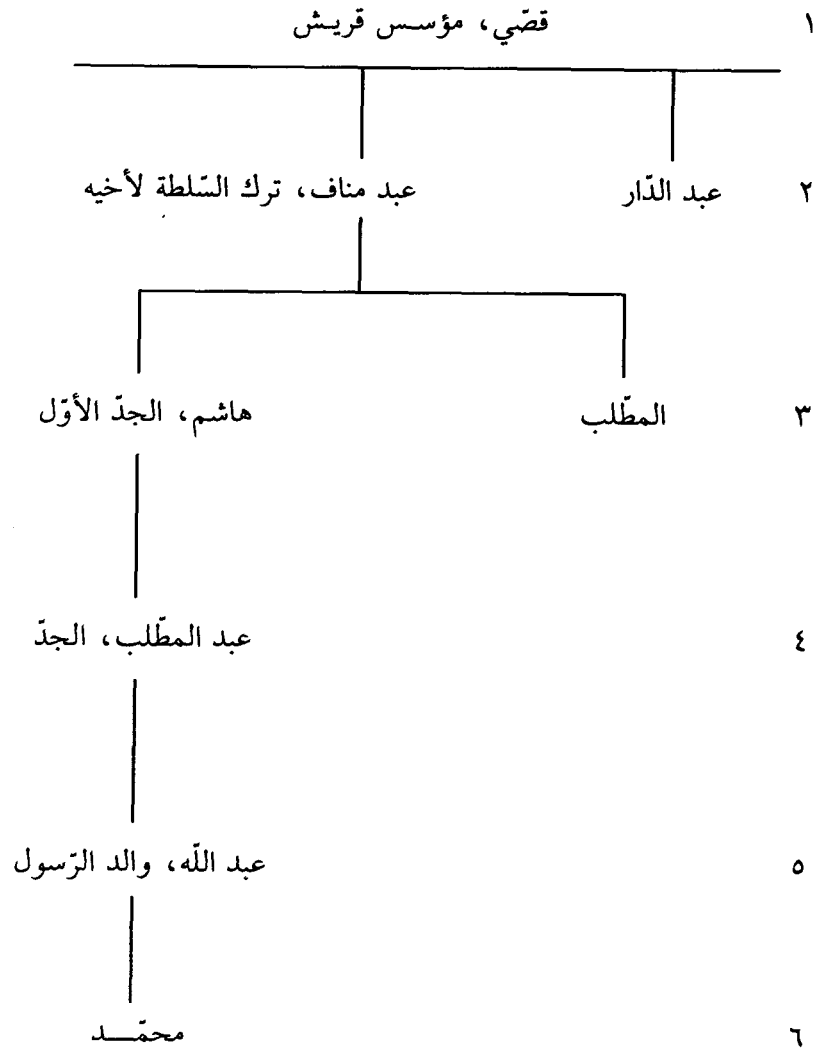
(١) ابن هشام. السّيرة النبويّة. دار المعرفة. بيروت. ج١,ص. ١٥١.

والأقرب إلى الظّنّ هو أنّ عبد المطلب كان نهبا لشعور بالذّنب كبير وساورته مخاوف حقيقيّة جعلته ينذر هذا النّذر.

وبعد ذلك بسنوات لما رزق حقّا عشرة أولاد بدأ هذا النّذر يقضّ مضجعه إلى الحد الّذي جعله يقرّر الوفاء به. ويروى حسب بعض المصادر أنّه اختار آخر أولاده وهو عبد الله المحبّب لديه. وفي الوقت الّذي قاد ابنه الى مكان الفداء حال دونه أفراد القبيلة بتحريض من النّسوة من أمّهات وأخوات وعمّات. وأمام هذه المعارضة الشّاملة اكتفى بافتدائه والتّضحية بالحيوان وفاء لنذره. وكانت حيرته عظيمة حتىّ أنّه اختار الصّورة الغالية الثّمن في تحديد الفدية عن طريق القرعة. واضطر إلى أن يدفع دية باهضة متكوّنة من مائة من الإبل اقتيدت للفداء. *وعبد الله هو والد محمد*. ومات بعد زمن قليل من زواجه من آمنة ومن حملها بمحمّد. وكان الجدّ هو الّذي سمىّ محمّدا وكفله عند وفاة أمّه. ولماّ كان محمّد يتيما وفقيرا ثمّ أصبح راعيا لم يكن له وهو في هذه المنزلة أيّ حظّ في أن يرتقي إلى ما كان لجدّه من صلاحيات إذا اعتبرنا أيضا العدد العديد من أعمامه.

ولكنّه كان طفل الفداء أي طفل الرّؤيا. وفي هذا المكان الّذي خصّصه له النّسب كانت له الإمكانية المهولة ليكون له قدر آخر.

إنّنا لم نأخذ بعين الاعتبار فيما أوردناه من أخبار ممحّصة لرحلة محمّد النسبيّة إلاّ العناصر الّتي اتّفقت عليها عدّة مصادر. ومن كلّ هذا برز تأريخ يظهر أنّه قريب من الحقيقة حيث لا وجود فيه للحدث الخارق للعادة وليس معنى هذا أن ليس لكلّ لقطة عمق خياليّ وتأثير في الواقع.



شجرة نسب محمّد

ذلك أنّ الصّراعات الدّمويّة بين الإخوة وكذلك صدى الأساطير هي من ثوابت هذا الخبر النَّسَبيّ. فما هو أهمّ شيء يمكن الاحتفاظ به في هذا المحتوى؟

هناك أمر أوّل يستوجب المعاينة : وهو أنّ الذّاكرة الإسلاميّة احتفظت على ما يظهر بفكرة الصّراع على مدى ستّة أجيال من أجل السّلطة الّتي كان البيت الحرام مجالا للسَّبَق باعتباره مكان السّيادة وشاراتها.

إنّ نسب محمّد بتمامه وكماله تكوّن مثل موجات متتابعة من الرّجال في خضمّ حرب وضع محمّد حدّا لها. وهي حرب غايتها السّيادة على البيت الحرام. والملاحظ هنا أنّ محمّدا لم يرُم البيت في حدّ ذاته على غرار أجداده بما أنّه سيعمد إلى تفريغه ورسمه كشيء أسطوري في ظلّ مرجعيّة مطلقة.

أمّا الأمر الثاني الحقيق بالمعاينة فيكمن في أنّ الخبر اتّخذ فجأة في وقت ما شيئا من السّموّ من دون أن يبتعد عن مجاله. فلم يبق ذاك الخبر المتكوّن من أحداث مرسومة في الواقع الخارجي للاستحواذ على السّلطة بل صار الموضوع المنشود *موقفا ضمن الفكر* من جرّاء النّسيان. فعودة الطّفل المنسيّ يضع على مسرح الأحداث حقيقة أخرى هي في صلب الموضوع الأسطوري الّذي يعمّق هذه العودة ويفجّر منها نبع ذاكرة هي ذاكرة الطّفل الّذي تخلّى عنه أبوه ورضي له بالهجرة وهذه الذّاكرة هي ذاكرته نفسها والحال أنّ الّذي يفتح هذه الذّاكرة ويمنحها الكلام يكمن في التمفصل بين *الرّؤيا والفداء* : *أي الرّؤيا ضمن الفداء والفداء ضمن الرّؤيا*. وكان الجدّ يحلم في *الحجر* وهو المكان الّذي تذبح فيه الذّبائح للآلهة الجاهليّة. فبم كان يحلم؟ يحلم بمكان يكون فيه الطّفل المنسيّ مسموعا. وكان يحفر الأرض مستكينا لرؤياه بحثا عن المكان. غير أنّ هذا المكان سيتكلّم بنفسه من دون أن يكلّم

نفسه ضمن فكرة فداء الطّفل. ولكن لماذا يقتل الطّفل لينجو الطّفل؟ ذلك أنّ العمليّة لن تكون ذات معنى لو لم يتعلّق الأمر في الواقع بالتّضحية بطفل لئلاّ ينسى مكان سماع الطّفل. وعبد الله هو هذا الطفل الّذي عن طريقه تمرّ ولادة المكان فهو *الطّفل ـ المكان*.

ومن هو محمّد إذن؟ إن لم يكن طفلا لطفل ـ المكان؟ ولكن ما هو طفل طفل ـ المكان إن لم يكن اللغة نفسها.

ونحن نعلم أنّ وضع محمّد باعتباره طفلا لطفل ـ المكان هو وضع مهول جرّه إلى المحو ومسألة الجنون.

إنّ المنسيّ يحفر في العمق من أجل مكان فيه يجعل النسيان من نفسه ذاكرة *وفي لحظة التردّد يظهر النّذر قادرا على الوفاء الّذي يأتي من شبح الرّؤيا*. ولكن ألم يَخدع شبحُ هذه الرّؤيا بصورة من الصّور الطفلَ المنسيّ؛ هو أمره بالحفر بينما يريد في الواقع الفداء. بل إنّه كان من الواجب أن يحفر عند الحفر التردّد الّذي يفجّر المكان بوصفه مكان الفداء. ونحن نعلم أنّ الإسلام أوّل بدقّة منذ البدء العلاقة بين الرّؤيا والفداء عندما جعل من الرّؤيا مكان الفدية (قال الله تعالى): «فبشّرناه بغلام حليم فلمّا بلغ معه السّعي قال يا بنيّ *إنّي أرى في المنام* أنّي أذبحك فانظر ماذا ترى» (القرآن. سورة الصّافات. الآيات١٠٠ـ١٠١).

ولهذا السّبب نجد أنّ الفداء في الإسلام هو في الرّؤيا والرّؤيا في الفداء.

ويبدو أنّ أمرا حاسما في نشوء الإسلام وبروز محمّد كمؤسّس من جديد للحكم ظهر هنا وهذا الأمر نجمعه كالآتي: لعلّ محمّدا بتأويله لرؤيا جدّه وهي رؤيا الرّغبة في مكان لن يكون فيه الطّفل منسيّا أسّس كلامه ككلام حكم هذا المكان.

وبعبارة أخرى : إذا كان عبد الله (والد الرّسول) تحقيقا تعويضيّا

لرؤيا رغبة الأب (جدّ الرسول) وهي رغبة في مكان يكون فيه الطّفل المنسيّ مسموعا *فإنّ محمّدا هو فيض هذا المكان، أي مسموع الطّفل المنسيّ الّذي يحلم*. بحيث أنّه إذا كان النّسيان ينتج الرّؤيا الّتي بدورها تنتج الفداء بصفته رؤيا لرغبة ما لا يُنسى *فإنّ النّسيان حَلَمَ بأنّه لن يُنسى*. ولهذا أوّل محمّدٌ نفسَه بحقّ كرؤيا لنسيان يرغب في أن يكون هو نفسه ذاكرة.

وأنْ يكون المرء رؤيا لنسيان يرغب في أن يكون ذاكرة يضعنا من جديد في نقطة تكون فيها تجربة المحو عند محمّد هي ميلاد اللغة. وهو ما يدعو إلى أن نضيف *أنّ مؤسّس الحكم هو هذه الرّؤيا للّغة تتحقّق كرغبة محض للرّؤيا*.

وهكذا سمح لنا النّسب بالجوس في قلب رؤيا نسجها النّسب وجعلها تتقدّم إلى نقطة ما، أصبحت فيها فجأة الرّؤيا، ذلك الحلم بالسّيادة على بيت الإلاه، غزوا لوضع في اللّغة. ولكن اقتضى الأمر اللّجوء إلى الفداء حتى يكون تجميع الرّغبة وتغييرها أمرا مقضيّا. وعندما أراد عبد المطّلب التّضحية بابنه فإنّه رهن البيت في سلالته وضمن لمحمّد موقعا لا يمكن له منه إلاّ أن يكون في مواجهة مع مسألة الذّاكرة الأبويّة الّتي لن تنسى ابنها أبدا، هذا الابن الّذي يكون في الآن نفسه علامة المطلق.

إنّ المشهد الختاميّ لحركة حجرة الرّكن يجد شرعيّته إذن في تتابع لقرنين ونصف ينتهي في رؤيا بواسطة فداء.

الحركة كمشهد افتتاحيّ

إنّ رسالة محمّد تقوم على فكرة *العودة إلى إبراهيم* : وهذا يفترض أن لايكون ذلك تأسيسا بل عملا يندرج من أوّل وهلة في التّسلسل وفي النّسب أي عملا فيه *إعادة تأسيس*. وهو ما بدأت به

حركة حجر الرّكن. والحال أنّ إعادة التّأسيس تقتضي التّسليم بالتّأسيس، والتّوق إلى العودة يقتضي أن تكون هناك فكرة في الذّهاب. والعمليّتان تفترضان قراءة لما كان، وقراءة لوضعه الخاصّ الصّحيح بحيث تكون القراءة عمليّة تطعيم في النّسب النّصّيّ.

وإذا واصلنا تقصّي الفرضيّة القائلة بأنّ محمّدا أوّلَ رؤيا جدّه أمكن لنا أن نلاحظ أنّه وضع جدّه في مقام إبراهيم ووضع والده في مقام إسماعيل واعتبر نفسه كخلف لهذا الأخير وهذه العمليّة هي الّتي أقحمت محمّدا في النّسب النّصّيّ للتّوحيد هناك حيث يضيع أثر إسماعيل في هجرته مع أمّه.

روى الطّبري في تعليقه حول تعويض عبد الله بفدية ما قاله الرّسول في هذا الشّأن : «أنا ابن الذّبيحين » ويشرح ذلك الطّبري مبيّنا أنّه كان من المفروض أن يذبح جدّه إسماعيل وأبوه عبد الله ولكنّ الله عوّضهما بالفداء.

وهكذا يوجد نصّان للفدية؛ الواحد يسمح بقراءة الآخر، وبين تقاطعهما يوجد *القارئ* محمّد الّذي، وإن اعتبر نفسه كرؤيا نسيان، أزاح نسيانا من الذّاكرة التوحيديّة ليزيح نسيان نفسه.

وفي عمل دقيق يتمثّل في بحث علميّ تقصّى «روني دافورن» من خلال النصّوص الأدبيّة والنقائش الجاهليّة مسألة ظهور الانتساب إلى إسماعيل كجدّ للعرب. ومن هذه الدّراسة المعرفيّة الضّخمة يتبيّن لنا أنّ العرب إلى ظهور محمّد لا يعتبرون أنفسهم من سلالة إسماعيل وليس هناك عندهم ذكر لهذا النسب رغم أن اليهود والنّصارى يشيرون منذ الأحقاب إلى أنّ العرب من أعقاب هاجر ومن سلالة إسماعيل.

وكتب «داقورن» ما يلي: «ومن البديهيّ أنّه يجب البحث في القرآن وليس في مكان آخر عن أصول مأثرة إسماعيل الّتي ستأخذ

أبعادها فيما بعد في المأثور الإسلامي. ولا بدّ أنّه أثيرت أسئلة عديدة في هذا الشّأن في حياة الرسول ومع هذا فإنّ شخصيّة إسماعيل لم تحظ بعناية خاصّة. ومهما كان الأمر فإنّ الأسمائيّة أظهرت أنّ القوم في أوائل الإسلام لم يسارعوا إلا قليلا في تبنّي هذا الاسم وربّما كانت هناك بعض التّحفّظات»[1].

إنّ فرضيّة من الفرضيّات كانت قد صيغت منذ زمان عند العثور على هذه الدّراسة. وهي لم تأت فقط بالحجج لفائدة ما بيّناه مجرّد بيان بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك. فهي تبرهن على أنّ محمّدا مرّ من البرّانيّ عن طريق الاسم الذي نعت الأجانب به قومه. وذلك من أجل انفتاحه على الذّاكرة التّوحيديّة وفتحه لذاكرة بعينها تحت سماء قضيّة الطّفل المطرود من والده والمنسيّ في الصّحراء مع أمّه.

بحيث أنّ الرّجوع إلى إبراهيم الّذي أبرزه محمّد ليس هو النّظريّة الّتي صاغها علم اللاّهوت وليس هو محاولة للظّفر بأصل أكثر عراقة بل هو صنيع غايته إزاحة نسيان سببه نسيان أخذ تسميته مرورا بالأجنبيّ.

ومن نسيان إلى آخر ومن نصّ يتحدّث عن فدية إلى نصّ آخر تكون القراءة الّتي بها يقوم كلام محمّد، هي تأويل لرؤيا لا نعرف أين نموقعها هل عند البشر أم في الزّمان لأنّها هي حلم اللّغة نفسها عندما يتوق إلى أن يكون ذاكرة.

حقّا إنّ كلّ حياة هي عبور مليء بالأسرار يتجمّع ويتلاشى تحت ضوء صحراء الذّاكرة. وليست هناك أيّة قوّة ولا أيّة كتابة في إمكانها أن تلتقط سرّ دعوتها إلى الوجود.

وفي علم النّسب الّذي هو حساب وصنافة وإيجاد للوحدات يمكن

---

(١) ريني دا قورن، مأثرة إسماعيل، دروز، ١٩٨١، ص. ٣٧٩. [باللّغة الفرنسية].

لنا أن نظفر من خلال الأفق اللانهائيّ للملابسات، بسلسلة عديدة من الأسماء الّتي تبلّغ أوامر مثل الضّوضاء الّتي تقوم بحساب الأعداد. وكلّ إنسان يحدث عددا. «والنّفس عدد» وهي جملة طالما تأمّل ابن سينا معناها وهو الّذي أخذها عن شيوخه ونتقبّلها اليوم عن طريق فرويد وإذا كُتب لنصّ أن يسمح لنا بتفهّم ماهية العدد بواسطة إحكام الكلمات فإنّه في إمكاننا أحيانا أن ننصت إلى الضّوضاء، ونتابع تبليغ الأوامر والعمليّات الحسابيّة. وعند ذلك يمكن لنا أن نفهم مشدوهين التّتابع الجبريّ لأحلام ملحّة تضبط للعبد شطط قدره.

هناك من حلم منذ زمان بعيد وهذا الحلم سرت عدواه واقتفت آثاره أربعة أجيال أو خمسة. ولكنّ الحلم يكبر ويدوس أحيانا الحالم.

وهناك، بلا ريب، أعداد مكسورة وأخرى بلا تطبيق وعند البعض ليس العبور إلاّ كآبة حلم مبكّر، بثّه عنف همجيّ لبعض الأحداث أو ضلّ في متاهة الصّمت.

إنّ محمّدا هو اسم عدد تـمّ في خضمّ ضوضاء أجيال خمسة نشدانا لموقف مطلق ضمن اللّغة وتـمّ هنا ضبط ملامحه باعتباره انتقالا للرّؤيا عبر الفداء إلى فداء في الرّؤيا.

وثَـمَّةَ دائما حُلم جوهره قديم يصبح فجأة جديدا.

وهناك مَنْ حلم من أجلك منذ زمان طويل وإنّك لتأويل لهذا الحلم.

بيبليوغرافيا

باللّغة العربيّة

القرآن الكريم.

موسوعة السّنّة، دار الدّعوة، استانبول- دار سحنون، تونس ١٩٩٢.

محمّد بن إسحاق، *سيرة ابن إسحلق*، شركة النّشر والتّوزيع، قونيا- تركيا، ١٩٨١.

عبد الملك بن هشام، *السّيرة النّبويّة*، دار المعرفة، شركة توزيع، بيروت، في جزأين.

أبوجعفر محمّد بن جرير الطّبري، *تاريخ الرّسل والملوك*، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، الطّبعة الرّابعة، القاهرة، ١٩٧٩.

أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري، *تفسير القرآن*، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠.

محمّد بن منظور، لسان العرب، في ثلاثة أجزاء، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ.

ابن إياس الحنفي، *بدائع الزّهور في وقائع الدّهور*، مطبعة المنار، تونس، بدون تاريخ.

محي الدّين بن عربي، *فصوص الحكم*، القاهرة.

باللّغة الفرنسيّة

Emile Benveniste, *Problème de linguistique générale,* Gallimard.

Régis Blachère, *Le problème de Mahomet,* P.U.F., 1953.

Régis Blachère, *Le Coran,* P.U.F., 1966.

Jean Bottéro, *Naissance de Dieu,* Gallimard, Paris, 1986.

Christine Buci-Glucksmann, *La Folie du voir, de l'esthétique baroque,* Galilée, 1986.

René Char, *oeuvres complètes,* gallimard, La Pléade, Paris, 1977.

Roger Caillois, *Le Mythe de l'homme, Gallimard/Idées, 1938.*

René Dagorn, *La Geste d'Ismaël,* Droz, 1981.

Gustave Théodor Fechner, " Le petit livre de la vie après la mort", in *Patio* n 8, 1987.

Pierre Fédida, " Les stries de l'écrit " in *L'absence,* Paris, 1978.

Pierre Fédida," Le site de l'étranger ", *in l'Ecrit du temps* n 2, 1982.

S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste,* Gallimard, nouvelle trad. 1986.

Freud à Zweig, *Correspondance, 1927-1939,* Gallimard, 1973.

Sigmund Freud, *Clivage du moi dans le processus de défense* (1938), NRP, n 2, 1970.

S. Freud, " L'inquiétante étrangeté", in *Essais de psychanalyse appliquée,* Gallimard, Paris.

Gilbert Grandguillaume et Fethi Benslama, " Transformation de la figure du père et fonction paternelle", actes du colloque C.N.R.S.M.I.R.E., *Les fonctions du père,* Paris, 1988

Martin Heidegger, " La chose " (1951), in *Essais et conférences,* Gallimard, Paris, 1958.

Martin Heidegger, " La parole dans l'élément du poème",in *Acheminement vers la parole* (1958), Gallimard , Paris, 1976.

Abdelkébir Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature française* ,Delanoël, Paris, 1987.

Abdelkébir Khatibi, *Par-dessus l'épaule*, Aubier-Montaigne, Paris, 1987.

Abdelkébir Khatibi, " La réthorique du coït ", in *Blessure du nom propre*, Denoël, Paris.

Abdelkébir Khatibi, " La sexualité selon le Coran ", in *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983.

M. Klein, " L'analyse des jeunes enfants" (1923), in *Essais de psychanalyse*.

Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

J. Lacan, " La signification du phallus", in *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.

Jean Lapplanche, " Faire deriver la sublimation", in *Psychanalyse à l'université*, Paris, t. 2.

Serge Leclaire, *On tue un enfant*, Points/Seuil, 1975.

Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Nijnikoff éditeur, La Haye, 1961.

Denise Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1976.

Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Folio-Essais, 1964.

Claude Rabant, *Le démon de l'irréalité*, texte polygraphié, 1986.

Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris Seuil, 1961.

Sami-Ali, preface au *Poème mystique* de Hallaj, Sindbad, 1985.

H.Zotenberg, Traduction française de Tabari, *De la création à David* ,Sindbad, Paris.

ثبت المصطلحات

A

a priori	قبلي
abolir	أبطل
accès	منفذ
acheminement	توجيه
acquis	مكتسب
acte	فَعلة
acte	الفعل
actif	فاعل
action	فعل
active (vie)	حياة فاعلة
actualisation	تفعيل
actuel	فعليّ
affectif	انفعاليّ - وجدانيّ
agir	سعى
agir (l')	السّعي إلى ذلك
aimanter	مَغْنَطس
altérité	غيريّة
alternative	عناديّة
amnésie	أَمْهِيّة
amnésique	أَمْهِـيٌّ
anachronique	من باب المفارقة التاريخيّة
analogie	قياس
analytique	تحليليّ
anéantissement	فناء
animé	حيّ
antérieur	متقدّم
anticipation	توقّع
aphanisis	إصفاء- زوال الشّهوة
appréhension	دَرْك
après-coup	ما بعد وقوع الأمر

archaïque	مهجور
argument	حجّة
argumenter	إقامة الحجّة
arrêt	وقفة
articulé	نُطقيّ
associativité	تجميعيّة
astral	كوكبيّ
au-delà de l'être	فيما وراء الكائن
autre	غير
avant la lettre	قبل التّمام

B

Bible	الكتاب المقدّس، التوراة والإنجيل
bord	حافّة – حرف
brisure	فَلْقة – هشيم

C

castration	خصاء
cécité	عمًى
césure	فَصْم
champ	مجال
chemin	صراط
clinique	سريريّ
clivage du moi	انشطار الأنا
complétude	تماميّة
compréhension	مفهوم
conception	تصوّرذهنيّ
configuration	تشكّل
conflictualité	تنازعيّة
conscience psychologique	شعور
consubstance	جوهر مشترك
contexte	سياق
continu	متّصل
continuité	اتّصال
contradiction	تناقض
contrainte	قسر
convecteur	ناقل مشترك
convoitise	مطمع
coordonnées	إحداثيّات
courbe	مُنْحنٍ
croyance	اعتقاد
culte (le)	العبادات
cultuel	شعائريّ
cycle	دورة

D

Défouillir	تخليص الرّكام
dehors (le)	البـرّانـيّ
démonstration	برهان

dénuement	الفاقة الكبرى
dépense	بذل
dépossession	زوال التملّك
déraison	عدم العقل
dérivé	مشتقّ
désécriture	نزع القراءة
désespoir	يأس - قنوط
désoeuvrement	فراغ
destin	قَدَر
destination	مقصود
destructivité	هدميّة - تخريبيّة
détermination	تعيّن
détournement	تغرير
détour	لفّة
devenir	صيرورة
diagramme	رسم بيانيّ
defaut	نقص
différence	فرق ج فروق
différenciateu	تغايُريّ- تفريقيّ
dilemme	فيه من الإحراج
discontinu	منفصل
discontinuité	انفصال
dialectique	جدليّة
disponible	وارد - مقبول
dissymétrique	غير متناظر
distributif	استغراقي
distribution	استغراق
dogme	عقيدة
double	قرين
drame	كارثة
dynamique	ديناميّة

E

écart	بَوْن
éclair	وَمْضة
effacement	محو
élan	هفتة
émanation	فيض
engendrement	إنجاب
enjeu	المخاطَر عليه
enjeu	خَطَر ج. خِطار- سَبَق ج. سباق
énoncé	منطوق
énonciation	بيان
entraille	حزّة
épiphanie	بروز
éros	إيروس
érotique	اغتلاميّ
érotisme	غُلمة
erreur	غلط

eschatologie	علم الآخرة
espace	حيِّز
espérance	رجاء
expirant	زافر
esquisse	مجمل
essai	رسالة
étymologie	تأثيل
excarnation	تحلّل
excès	فرط
existence	كينونة
exogame	متزوّج زواج خارجيّ
extermination	إفناء

F

fait	أمر حادث - صنع
fantasme	هُوام
fatalité	قدَر
fiction	وهم
final	نهائيّ
finitude	تناهٍ
focale	بُؤرة
foi	إيمان
fondement	أساس
formulation	صَوْغ
formule	صياغة

G

généalogie	نسب - سلسلة
geste (la)	مَأْثُرة
gestuelle	إيـمائيّة

H

halte	توقّف
hénothéisme	توحيد جزئيّ
herméneutique	تأويليّة
horde	عشيرة
hypothèse	فرضيّة

I

Idéal(adj)	مثاليّ
idéalisation	مِثْلِيّة
idéaliser	أَمْثَلَ
idéalité	أمثليّة
idée	فكرة
identification	تماهٍ
identifier (s)	تماهَى
idéalisme	مثاليّة
imaginaire	خياليّ
imaginaire	متخيَّل
imagination	تخيّل
imminence	وَشْك
impersonnel	مُبهَم

impossibilité	امتناع
impossible	مُـمْتنِع
inaccessibilité	امتناع
irradication	توزّع
inanimé	ساكن
inaugural	افتتاحيّ
incarnation	حلول
incarné	حالٌّ
inceste	نكاح المحارم
incisif	قواطعيّ
incommensurable	وبعينه لا يقاس غيره
inconscient (l')	اللاوعي
inconscient ethnique	اللاوعي العرقـيّ
inespérance	لا رجاء
initial	بَدْئِيّ
inquiet	قلِق
insigne	شارة
instant	آن
intensité	شدّة
interface	سطح بَـيْـنِـيّ
intériorité	سريرة
interprétation	تأويل
intersigne	نذير هاجس- تقاطع
intertexte	ما بين نصّيـن
intrinséque	ذاتـيّ
ipséité	هَذِيّة
irraison	لاعقل

J

jet	نفثة
jouissance	متعة
jugement	حكم

K

kinesthésiquement	من قبيل الإحساسات الحركيّة

L

lacune	جَوبة- فجوة
langage	منطق
langue	لغة- لسان
latence	كُـنون
latéral	جانبـيّ
latéralité	جانبيّة
létal	مُهلك
Libido	كَرَع - ليبدو
libido narcissique	كرع نرجسيّ
libido objectal	كرع الموضوع
lieu	مكان - أينٌ
lisibilité	اقْـتراء
lisière	شفا

littéral فصيح

littéralité أدبيّة

littoral مشرفـيّ

localité مكان معيّـن

logique منطق عقليّ

M

maternage أموميّة

machine مَكنة

maintien تأييد

mal شرّ

mélancolie سوداء

mémoire ذاكرة

mémorial تَذْكاريّ

métabolisation تأييض

métabolisme أَيْض

métaphore مجاز

métaphysique ما بعد الطّبيعة

métapsychologique ما بعد التّفسانـيّ

mimétisme محاكاة

miracle خارقة

modélisation نَـموذَجيَة

moment لحظة

monothéiste توحيديّ

mot لفظ

mouvance مَهبّ

mutation تحوّل

mystère سرّ خفيّ

mythe أسطورة

N

négativation نَفْـي

négativité نـفْـيـيَّة

neutre محايد

normatif مِعْياريّ

notion معنى

nullité خلاء

O

objet موضوع- محلّ

oblativité قُرْبانيّة

obligation التزام

oblique مائل - شَزْر

obliquité شَزْريّة - انحناء

obscur غامض

occultation إخفاء

occulte خفيّ

objection اعتراض

onomastique أسْـمائِـيّة

opinion رأي - ظنّ

ordre نظام - رتبة

orée (l')	مُشرَف ج. مَشارفُ
organisation	تنظيم
origine	أصل
outre-espace	ما وراء الـحَـيِّز

P

paire	زوج - شفع
paradigme	جدول
pari	رهان
parole	كلام
péché	خطيئة
percevant	مُدرِك
perceptif	إدراكيّ
phallique	قضيبِـيّ
phallus	قضيب
phénoménologie	علم الظّواهر
plan	مثال
position	موضع
possession	مِلْك لِـ - مسّ
possibilité	إمكان
prédestination	قدَر سابق
prémices	مقدِّمات
présent	حاضر
primaire (le)	البَدْأة
primordial	أوَّلـيّ
principe de psyché	مبدأ المرآة المتحرّكة
procès	سيْـر
processus	آلانِـيّة- مَساق
profane	مدنَّس
proposition	قضيّة
psychanalyse	تحليل نفسيّ
psychasthénie	وَهَن نفسيّ
pulsion	نزوة

R

rebondissement	طفرة
récit	رواية - خبر
reconstitution	اضْطِمام
recouvrement	تراكم
référence	مرجعيّة
réfutation	تفنيد
registre	سِجلّ
religiosité	تديّن مفرط
remémoration	استذكار
représentation	تمثيل - تـمثّل
respectif	منظوري
ressemblant	متشابه
retenue	تحفّظ
retournement	ارتداد

S

sacrifice	فداء
scène	مشهد
schéma	نهج
sémantème	مَدْلَـل
sensible	محسوس
sentiment	عاطفة
série	سلسلة
sexualité	جِنسانيّة
sexuel	جنسيّ
signe	علامة
signifiant	دالٌّ
signification	دلالة - معنى
similaire	مماثل
simplificateur	تبسيطي
situation	موقف
situer (se)	تَمَوْقع
souffles	نفثات
souvenir	ذكرى
spatialité	حَيِّـزِيَّة
spectacle	فُرجة
spéculaire	مِرْآويّ
statut	مِلاك
stries	شُعَب
structure	بُنْية
subconscient	ما دون الوعي
subjectif	ذاتـيّ
sublimation	تصعيد
sublunaire	تَـحْقمَريّ
substance	جوهر
substitution	إبدال
succession	تَـتَالٍ
sujet	عبد
sujet humain	عبد من البشر
supplémentaire	إضافيّ
supplice	عذاب
support	مُرْتكَز
surcroît	فائض
survie	بُقْيا- نجاة
survivant	آخر من بقي- ناجٍ
suspend (le)	المعلّق
symbolique (subs.)	الرّمز
symbolisation	ترميز
symétrique	متناظِر
système	منظومة

T

temporalité	زمانـيّة
tentation	إغراء

terme	مصطلح- حدّ
textuel	نصّي
textuation	تنصيص
texture	حَبْكة نصّـيّة
théopatique	العذاب بالله
thèse	دعوى
topique	موقعي
topographie	إراثة
topologie	صِنافة
totalité	مجموع - جملة
totem	طوطم - حرام
tradition	مأثور
transfert	نقلة
transformation	تبديل - تبدّل
traditionnel	نقليّ
trascendental	مُتَعالِ
tridimentionnalité	بُعديّة ثلاثيّة
trésor	خزانة
traumatisme	رَضْح

U

union	اتّـحاد
universalité	كونيّة
universel	كلّي . .

V

véhicule	ناقل
vérité	حقيقة
vertige	دوار
visibilité	مَرئيّة
vide	خلاء
virtualité	مُـمْكِنيّة الوجود
virtuel	الوجود الممكن- خائِل
visible	ظاهر - مَرئيّ
visuel	بصريّ
voir (un)	مرأى
voyance	استبصار
vrai	صواب-صحيح

المحتوى

فاتحة الكتاب ٧

الفصل الأوّل : حرف ليلة الفلق ٣١

١ ـ اللّحظة ٣٣

٢ ـ أمّيّ عليه أن يقرأ ٣٥

٣ ـ الوثبة ٨٠

ملحق قراءات القتل ١٠٣

١ ـ ملاحظة حول القتل المقروء ١٠٥

٢ ـ تعليق : القتل في الكلام ١١١

الفصل الثّاني : هل هو جنون؟ ١١٩

١ ـ المشهد ١٢١

٢ ـ ولادة نظرة ١٣٤

الفصل الثّالث : الذّاكرة والنّسب ١٥٧

١ ـ إنجاب وذاكرة ١٥٩

٢ ـ رحلة محمّد النّسبيّة ١٧٤

بيبليوغرافيا ١٩١

ثبت المصطلحات ١٩٥

هـذا الكـتـاب

إنّ الغربة هي جرح كلّ ذاكرة. ومحنتها هي محنة الكائن نفسه في لـجّ الكلام. وإذا كان هذا البلد حقّا هو بلدنا فإنّه لا مجال للنّظر إلى الأصل إلاّ من بَرّانـيّه. ولكنّ الاندفاع نحو البرّانـيّ، ونحو الآخر، ونحو الغريب، يأخذ طريقا غير متوقّعة، وقد تحوّلت إلى وثْب مسطور. وبينما نحن نمشي مبدئيّا نحو المكان الآخر، ونحو الـمُغاير، وإذا بنا نعود إلى المكان الأسطوريّ الكائن في "عقر دارنا". وهكذا يبقى المكان المقصود في غموضه مثل أيّة أرض جديدة، يكون ما بها من بريّة، رؤيا عريقة في القدم.