الآداب

المجلد:22، العـــدد:01، ديسمبر 2022

الصفحات: 307-323 ISSN 1111 – 4908 EISSN 2588 – 2228

جدلية المقدس والمدنس في رواية "العشق المقدنس" لعز الدين جلاوجي

The Controversy of the Sacred and the Profane in the Novel "El Ishek ElMokadness" (the Holy-Profane Adoration) by Ez-Eddine Jalawji

ط.د. نادية سلطان [1]

د. حليمة عواج [2]

[1] جامعة باتنة – 1– الجزائر، nadia.soltane@univ-batna.dz

[2] جامعة باتنة –1– الجزائر، halima.aouadj@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/08/03 تاريخ القبول: 2022/03/21 تاريخ النشر: 2022/12/15

ملخص:

تعاطت الرواية في الثقافتين العربية والغربية ثنائية المقدس والمدنس؛ وهي الثنائية التي تنافرت معنى وتعاضـــدت توصيفا؛ فالمصطلحات في عرف الاصطلاح تعرّف بأضدادها، فلا يمكن إماطة الإبهام عن المقدس إلا باستحضار نقيضه المدنس.

هذه الثنائية نشـــأت متوجســـة من فتنة الطابو الديني والطوطمي؛ إذ أي تجاوز له من قبيل الفن يتســـبب في نزع القداسـة عن المتخيل السـردي ويحيد به عن رسـالته المقدسـة الأولى؛ هاويا به في دائرة المدنس الخارجة عن النظام الديني والعشائري؛ مستغرقة في المحظورات فيتجرد من التنزه ويحط إلى الدناسة بوجه حق.

كلمات مفتاحية: مقدس؛ مدنس؛ طابو؛ طوطم؛ نزع القداسة.

Abstract:

The novel deals with the duality of sacred and profane in Arab and western cultures; the duality that dissented in meaning and was mutually reinforced in description. Terminology is generally defined by its opposites. Only by invoking its profane antithesis can the ambiguity of the sacred be clarified. This duality grew out apprehensive of the religious and totemic taboo strife. Any transgression by art will cause the de-sanctification of the narrative imaginary and diverts it from its first sacred message making it trapped in the circle of the profane outside the religious and tribal system and immersed in prohibitions. It is, then, devoid of integrity and becomes rightly defiled.

Keywords: *sacred; profane; taboo; totem; de-sanctification.*

المؤلف المراسل: نادية سلطان.

مقدمة:

يعد التنظير للمقدس تورّطا في أزمة مصطلحية أرفع ممّا عالجه الإنسان وطاله فكريّا، فبالرغم من قدمه كوجود إلا أن محاولة سبر أغواره المفاهيمية هي خوض في مسألة أكبر من المعجم المألوف واللغة المتداولة، هذا ما دفع بالدراسات وهي تحاول الإمساك بتلابيبه والتوغل في تلافيفه إلى استحداث نقيضه "المدنس" لضبطه كمفهوم لا يروّض إلا بالضد؛ إذ المصطلحات تذلّل وتعرّف بأضدادها، كما أن الثنائيات التقاطبية أثناء تعريفها لا تؤخذ عضين رغم ما تحمله من عداء وتنافر، وإنما تعضّد بعضها بعضا لتستكمل بناءها الروائي، وهو ما سعت إليه الدراسة؛ حيث عملت على تبيان المواطن السردية التي تتمثّل المقدسَ وتستجلي المدنسَ كنقيض يعمل على توسيع مدار الدلالة وتكثيف المعنى، وهو هدف البحث الذي تكمن أهميته في ترويض الأقطاب الديالكتيكية لتتواءم مع النص الروائي معنى وتنسجم معه مبنى.

وبناءً على هذه الضّدية تتكشّف مجموعة من الفرضيات تلخّصها الإشكالات الآتية:

_ كيف عضد المدنس المقدس تعريفا وضبطا مفاهيميا؟ ثم كيف تعاطت رواية (العشق المقدنس) هذه الجدلية؛ جدلية المقدس والمدنس؟

ولمعالجة هذه الإشكالات البحثية المنبجسة عن التضاد الاصطلاحي لا بد من اتكاء الدراسة على المنهج التأويلي القائمة دعامته على جدلية الإظهار والإضمار، وذلك بنبش البنية السطحية لبلوغ البنية العميقة المبطنة وكشف ما وراء السرد الصريح.

1/ ماهية المقدس والمدنس في الثقافتين "الغربية والعربية":

شهد الوجود منذ الأزل الثنائيات الضدية التي تعد قوامه؛ بل ناموسا لابد منه لاتزانه، ومن هذه الثنائيات (المقدس والمدنس)، وهي ثنائية رغم ما تحمله من عداء وتنافر إلا أنها تؤخذ أثناء تعريفها كتلة موحّدة، هذا ما جعل مصطلح المقدس يقترن بالمدنس ويعرف من خلاله، بالغا بذلك التنافر مبلغا كبيرا من التعالق؛ حيث لا يطرح "مشكلة تعريفه فقط ولكن مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له"[1]، وعليه فتعريف قطبٍ يستدعي تعريف القطب الثاني؛ كما يمكن استنباط

تعريفات للمدنس مثلا من خلال كل ما قيل في المقدس، حتى أنّ بعضا من التعريفات لا تقف على مسألة المفهمة في حد ذاتها بقدر وقوفها عند التفريق بين الثنائيتين وإقرار التنافر بينهما، حيث إنّ "المقدس لا يلتقي بالمدنس إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما. وبذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومختلفا ومعارضا وموازيا للطرف الآخر"[2]، وما غاية هذه المترادفات غير تعزيز الإقرار بالتنافر بين المقدس والمدنس، بل قد تتوسع أرضية الضدية لتشمل المقدس ومرادفاته فلا يعود تعريفه يُستشَف من جراء مقارنته بالمدنس، بل يتبلور مفهومه بموازنته بالفضيلة؛ وهو ما ناشد به "امانويل كانط" (Immanuel kant) _ت1804_ من جراء؛ حيث "فرّق تفريقا قاطعا بين القداسة والفضيلة، وذلك على الرغم من ذهابه إلى حد اعتبار القداسة متضمنة في الخير الأسمى... ففي القداسة يجري فعل الخير بحكم النزوع والمحبة؛ وفي الفضيلة، يجري فعل الخير بحكم الطاعة الخالصة للقانون، وبمجاهدة ضد الميول الحسية"[3]، فمن جراء الخير الفطري المتجذر في النفس البشرية والمكتسب بحكم احترام القانون والخوف من سلطته، رآى "كانط" استخلاص تعريف للمقدس مؤداه أنه كل ما له علاقة بالنزعة الخيرية الباطنية غير المفتعلة.

غير أن غالبية الدارسين رأوا في المدنس مصطلحا نقيضا واجب الحضور؛ مركزين في ذلك على النقاط المحورية التي تبين بؤرة التنافر والضدية؛ وأولهم "إميل دوركايم" (Emile Durkheim) _ت1917_ هؤلاء تجلت لهم الضدية في مدى تعالي المقدس عن الدنيوي، فهو مترفع ومتعالٍ إلى درجة التماهي والتماثل "مع الإلاهي والإلاهي ابتكار جمعي، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد. إنه الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية"[4]، إنه تلك الرموز والعادات التي ابتدعتها الجماعة الواحدة ووسمتها بصفة القداسة التي لايجوز المساس بها أو تعديها والتي سماها بـ (الطوطم)، والطوطم على حد قوله:

"[the totem] Expresses and symbolizes two different kinds of things. From one point of view, it is the outward and visible form of what I have called the totemic principle or god; and from another, it is also the symbol of a particular society that is called the clan"[5].

ولقد تجاوز دوركايم الطرح الفريزري ومؤيديه في الفكر، إذ جعلوا الطوطمية منفصلة عن الدين ومستقلّة عن الألوهيات؛ وذهب إلى "أنها دينية لأنها تنطوي على فكرة "المقدس" ولأنها الصورة الأولية للدين"[6].

وفي هذا الطرح تسوية لقداسة المنظومة العشائرية بقداسة الألوهية فاصطلح على المقدسين مصطلح الطوطم؛ ذلك "أنه يمثّل رمزا للجماعة نفسها، فهو يجسد القيم المحورية في حياة الجماعة، المجتمع"[7]، بمعنى أنّ المقدس في مفهومه يتجلى في عدم التعدي على رمزٍ متعالٍ يتكشّف في القيم العليا للمجتمع وكل ما له علاقة بالطقوس والأسس التي اتفقت عليها العشيرة أو الجماعة أنها منزّهة عن الأغلاط البشرية.

ولعل أول مفكر خصص كتابا يحمل الجدلية الآنفة الذكر تسميةً ضدا بضد هو "مرسيا الياد" (Mircea Eliade) _ت 1986_ ذلك أنه استحضر الحقيقة كمصطلح مألوف لمفهمة المقدس؛ فحسب منظوره المقدس "يعادل الحقيقة بامتياز؛ أي المقدس مشبع بالكينونة، وقوة مقدسة، تعني في آن واحد حقيقة، وخلودا وفاعلية. والتعارض _مقدس_ مدنس يترجم على الأغلب كتعارض بين حقيقي ولا حقيقي أو الحقيقي والمزيف"[8].

أما "روجيه كايوا" (Roger cailloix) _ ت 1978_ فاشتغل على ذلك التواشج بين المقدس والدين؛ ورآى في تعريف الدين تعريفا خالصا للمقدس، بل "الدين هو تدبير المقدس"[9]؛ أي أنه أعاد المقدس إلى أصله وتكوينه المفاهيمي الأول؛ فلولا منطلقه الديني لما انتهى به الاصطلاح إلى مقدس حامل للقيم الطوبوية واليقينية؛ ولأخذ مسارا مفاهيميا آخر مثل المدنس.

هذا غربيا أما شرقيا فإن العرب لم يستوردو المقدس مبنى ومعنى من الثقافة الغربية كما شأن بقية المصطلحات الحداثية وما بعد الحداثية، بل هو مصطلح ضاربة جذوره في عمق ثقافتهم إلى ما قبل الإسلام، ولا يوحي هذا بالقطيعة بين المقدس والدين؛ لأن قبل الإسلام كانت هنالك ديانات تُعتنق حينها، وهو منظور غالبية الدارسين العرب حيث ربطوا بينهما بميثاق تتبدى أبعاده في استحضار مصطلح نقيض هو المدنس لتبيان مدى الرابطة القوية بينهما؛ أي الدين والمقدس، وأن كل ما هو خارج عن إطار الدين فهو خارج عن المقدس؛ واقع بوجه ما في خطيئة المدنس.

وقد اشتغل زمرة من الدارسين على تذليل المقدس ذلك المصطلح الزئبقي اللزج الذي يتعذر ضبطه بمفهوم دقيق؛ فكلما حاولت اللغة أن تصطلح له تعريفا أو توصيفا انفلت واستعصم، لذلك رآى البعض من الواجب تجاوز فكرة تحويطه بتعريف؛ حيث "لا معنى أن نتحدث عن شيء لا نستطيع أن نمسك به"[10]، إنه بوجه ما استسلام لغوي أمام جبروت هذا المصطلح الرافض للترويض، هذا المصطلح الغامض الذي لا يبدد حجب غموضه غير نقيضه، مما استوجب استدعاء النقيض "فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه ويخالفه"[11]؛ نظرا لمدى تمنّع المصطلح، وكمحاولات نقدية جادة ذهب البعض إلى كون المقدس "يميل للأخلاق والقيم العليا، ويحقق المرجعية على قاعدة من المثال والكمال"[12]؛ ومنه نستنتج تعريفا للمدنس بحكم الضدية فنراه يتمثل في القيم الدنيوية السفلى والنقص عكس الطوبوية التي تدعو لها المقدسات التي "تولد من الأمة"[13] والجماعة، غير قارّة بالفردانية.

من جهة خالف "يوسف شلحد" النظرية القائلة بالتوافق بين الدين والمقدس حد التطابق، واستبدلها بفكرة مطلقة نستشفها من ذلك التنافر بين الحرام والمقدس؛ هذه الفكرة التي تمد المقدس بالكينونة الشمولية؛ إذ من غير الممكن "حصره في العنصر الديني وحده. فهذا، بلا ريب، هو وجهه الأسمى والمتعالي، المفارق، لكنه ليس وجهه الأوحد"[14].

أما "رائد الصبح" فقد نحا منحى تجاوز المقدس الديني إلى مقدس أشمل لا يقد من الدين ولا يعد امتدادا له؛ ورأى أنه "كل قيمة أو مواضعة متعالية، دينية كانت، أم اجتماعية، أم تاريخية، أم رمزية، أم غيرها من القيم والمواضعات التي سكنت الذاكرة الجمعية"[15].

اتفقت الثقافتان الغربية والعربية على أن دراسة المقدس؛ ذلك المصطلح الزئبقي لا تتم إلا من خلال نقيضه "المدنس" من منطلق التعضيد والاصطلاح بالضد، لكنهما اكتفتا بذكر النقيض دون الوقوف بتركيز عند إسقاط التعاريف لهذا النقيض بقدر الوقوف عنده كمسمى دنيوي من شأنه مسح الغبار عن المقدس وتسهيل بلوغه مفاهيميا، لم تهتما به كالمقدس الذي جعلتاه في واجهة دراستيهما لأن ديدنهما النهوض بالإنسان ومحاولة الوصول به إلى الطوبوية، كما اعتمدت كلتا الثقافتين على الدين الذي يتكيء عليه المقدس، ومهما حاولت بعض الدراسات فصل الدين عن المقدس لا تصح؛

إذ الدين يقوم بضبط النفس البشرية وبالتالي يساهم في تسوية الأفعال حتى تبلغ مبلغ القدسية ويصطلح عليها أخيرا مسمى المقدسات، إنهما بنية متضافرة متعاضدة تعمل على تسيير الكون كبنية كلية.

2/ تجليات جدلية المقدس والمدنس في رواية (العشق المقدنس):

تُسفر جدلية المقدس والمدنس عن ثلاث دوائر محورية؛ تأخذ كل واحدة منها شكلا خاصا من أشكال المقدس؛ فتتجلى على نحو (المقدس الصوفي، المقدس الديني، والمقدس الأسطوري) وهي مقدسات تسهم في العدول بالمنجز الروائي عن العادية إلى الفرادة وذلك بتفعيل عنصر القداسة في تضاعيفه.

1.2: المقدس الصوفي:

يصنف "عز الدين جلاوجي" ضمن الروائيين الجدليين؛ ذلك أنه يفكر بالمنطق الجدلي القائم بناؤه على الثنائيات التقاطبية، هذا المنطق الذي تتبدى آثاره في جدلية المقدس والمدنس؛ وهي الجدلية الأكثر جلاءً في المنجز السردي نصا موازيا ورئيسا، ولاستجلاء أبعادها المبثوثة في ثناياه لابد من الوقوف عند عتبة العنوان قبل المتن تفكيكا وتأويلا؛ "ففي العنوان مقصدية من نوع ما، ربما تقود هذه المقصدية إلى مرجعية ما؛ ذهنية أو فنية أو سياسية أو مذهبية أو أيديولوجية. فالعنوان في الوقت الذي يقود القاريء إلى العمل هو من زاوية يخبرنا بشيء ما"[16]، إنه عصب البناء السردي وحاضن خلفياته المتعددة، وإنما المرجعية التي يعكسها عنوان (العشق المقدنس) متوقفة على الأبعاد التي تمدّها صياغة مفردتي "العشق" و"المقدنس" منفصلتين، ثم معضدتين لبعضهما بعضا في سبيل بنيَنة أبعاد المتن وآفاقه.

أما كلمة "العشق" فذات بعدين:

1/ بعدٌ روحاني: هذا ما أقرّه المعجم الصوفي، حيث تربط الكلمة بصيغة العشق الإلهي، وهي عند المتصوفة ذروة الحب في العلاقة بين العبد وربه.

2/ بعدٌ ماجن: حيث قام شارحو العقيدة بتغليط درجة الحب السابعة، إذ العشق "لا يوصف به الرب سبحانه، ولا العبد في محبة ربه، وإن كان قد أطلقه بعضهم (...) لأن العشق محبة مع شهوة"[17] وحاشاه تبارك من هذه الأوصاف وشبيهاتها.

فإذا كانت ثنائية المقدس والمدنس قائمة على التنافر والتوازي والتضاد فكيف اجتمعت في كلمة منحوتة واحدة هي المقدنس؟ كيف أمكن العشق جمع الكامل بالناقص والطاهر بالنجس؟ هي أسئلة تبين عن مكنة الروائي ومقدرته على ترويض الأضداد.

هذان البعدان مرتبطان ارتباطا وثيقا بالكلمة المنحوتة (المقدنس)؛ أي أن كلمة العشق تحمل ثنائية ضدية أولاها المقدس المتمثل في الحب الإلهي (عشق الذات الإلهية بلغة المتصوفة أو علاقة الناسوت باللاهوت)، والمدنس المتمثل في الحب الماجن الشهواني، وهي جدلية مضمرة أبان عنها بل وحققها المصطلح الما بعدي "المقدنس"؛ هذا المصطلح الفارماكوني الذي "يدل في آن معا، أو طورا فطورا، على الدواء والسم، الأذى والمعالجة"[18] والمدنس والمقدس، ولعل الروائي لم ينظر في المعنى الشهواني للفظ بقدر ما احتضنه بحمولته الصوفية، لولا أنْ خصص فصلا بأكمله بعنوان (عمار العاشق) أحد شخوص الرواية، ذلك الذي عاش محبا ومات بسهم كما يموت العشاق بأقواس الحب، أما العشق في العنوان فله ظلال تمتد حتى المتن ويبدو ذلك في خطابه القائم على تدنيس الخطاب الصوفي على لسان عمار العاشق:

"كل الوجود نجلاء

الشمس والبدر والسماء

وكل النجوم لها..

من نجلائي بهاء"[19].

هكذا يتقاطع حب نجلاء بالحب الإلهي من خلال الأسطر الشعرية في صفة التجلي؛ فإذا كان اللاهوت يتجلى للناسوت في كل الموجودات فنجلاء كذلك، _ أليس التعمق تأويلا يبين عن تسوية الناسوت باللاهوت؟، وهي حتما إحدى أكبر مزالق التصوف المفرط المغالي_ أو ربما أقل درجة؛ إنها شهيدة الحب تشبيها لها برابعة العدوية، يقول العميد لعمار: "- ادع لها بالرحمة يا عمار، نجلاء ماتت، إنها شهيدة الحب، تنتظرك في جنة الخلد"[20]، لكن هل يتساوى الموت في الحالتين، موت في حب الإله وآخر في حب عمار؟

ومن الشواهد الصوفية في الخطاب الروائي استعمال لفظة "الخمرة" ذات الأبعاد الصوفية المقدسة وتوصيف الأنثى بها، هذه التي يمكننا تأويلا عدها "هبة" إحدى الشخوص الرئيسة، بل هي البطلة في حد ذاتها، يقول:

"إليها...

أحلم أن نلتقي

على خمر معتق

وزهر مفتق"[21].

وهناك حب صوفي ما انزاح عن أبعاده الصحيحة؛ حب إسلامي خالص لوجه الله يستجليه في كل ما يراه، يصوّره قوله: "لم يكف الشيخ لحظة عن الصلاة، كانت صهوة الحصان بالنسبة إليه محرابا..."[22]؛ ففي الصلاة تتكشف الحجب وينفصل الصوفي عن عالم الإنسان العادي ويسمو بروحه في رحلة روحانية؛ بل وتتبدى له أنوار الإله في كل الموجودات، إنّها فلسفة صوفيّة حلوليّة أفرغت من فحواها القداسيّ ومُلّئت بدلالة دنيويّة.

2.2: المقدس الديني:

تتعدد المداخل التي تؤدي بالقاريء النموذجي إلى ولوج النسيج الروائي (العشق المقدنس) والعمل على تذليله وتتبع حركة السرد فيه، إلا أن المدخل الديني هو الأوضح؛ حيث عمل «عز الدين جلاوجي» على بناء منجزه السردي ــ من العنوان حتى المتن ــ على أساس المرجعية الدينية والعقائدية، بل ووافق بين مرجعية العنوان ومرجعية السرد، ولا عجب في ذلك فالدين هو الصورة الأولية للمقدس؛ من الصعب تجاوزه بخاصة إذا كان الكاتب من ثقافة عربية إسلامية.

استخلص الروائي مادته السردية من النص القرآني بصفة مسهب فيها؛ فلا ينفك يبتعد قليلا حتى يعود لينهل منه ثانية، بحكم أن القاموس القرآني وحده القادر بمرونته على احتضان الخطاب الديني والاستجابة لمرجعية الكاتب وأفكاره، فالكون السردي مؤدلج ثلثه قرآني، من مثل: "وأطرق الإمام متمتما بالدعاء والاستغفار، ثم وقف تاليا في وقار الآية: "استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين"[23].

هذا وقد ضمّن الروائي النص الشرعي في خطابه المتخيل؛ مُتصرّفا فيه على النحو الذي يخدم سرديته، من مثل: "ألم ندفع من بيت المال كل ما يؤمنهم من خوف، كما دفعنا ما يطعمهم من جوع؟"[24].

انبرى الروائي إلى تجسيد جدلية المقدس والمدنس من خلال اللغة، إضافة إلى تجسيدها بمقتضى الصراع بين الفرق والمذاهب الهادية والضالة؛ حيث كل فرقة تتهم الفرقة الأخرى بالنجاسة والدناسة؛ مثل ما تعرضت له إحدى الشخصيات من المذهب الخارجي ــ مع العلم أن الروائي سلّم زمام الأحداث للشخوص؛ فنراها تقدس ما تشاء وعلى غاربها تدنيس ما تراه يستحق التدنيس ــ بقولها: "ــ يا عدو الله وعدو رسوله، أيها الخارجي النجس ومتى عرفت أنت وأسيادك حدود الله"[25]، إنها دعوة صريحة من المذهب السني للحذر من المذهب الخارجي؛ إنها الفرقة الأكثر ضلالا حسب المنظور السردي، وهي من ضمن الفرق الضالة التي ديدنها إبادة الأنظمة وإسقاط الدول، أما الشخوص في الرواية التي تمثل السنية وتعلي رايتها فإنها تمثل ذلكم الجانب المشرق الذي يرى في التمزق العقدي دناسة ودناءة، وهذه الشخوص التي تسعى للمقدس إنما هي شخوص دينية، بحكم أن "الإنسان المتدين هو الذي يمثّل المقدس لديه كل شيء، في حين أن المدنس هو بمنزلة التهديد بتهديم النظام، فالإنسان دون المقدس موضوع أمام عالم عمائي متناثر ووهمي، ويفتقد لأي معنى"[26].

إن هذه الحرب بين المذاهب أدت إلى إحلال المدنس بلغة ما، فنرى تعديا على المقدسات والمحرمات "رحت أقتحم الحرم المكي، وأقف بجوار الكعبة، كانت الاستغاثة تأتيني من عمق العمق، كنت أطوف بالكعبة، أجري، ألهث، لكني لم أعثر على مصدر الاستغاثة، لم أكن أرى إلا جثة معلقة هامدة"[27]، دنّس المكان المقدس بتوظيف مفردات تعمل على نزع القداسة هي: اقتحام الكعبة والطواف لاهثا حولها لا لأجل الطواف بل لضالة لا دينية، إضافة إلى الجثة المعلقة التي تمثّل بها الأثر الأدبي التاريخَ باستحضار واقعة مقتل عبد الله بن الزبير على يد الحجاج بن يوسف الثقفي؛ وفتح مثل هذه النافذة لتطل على التاريخ الإسلامي إنما هي محاولة لإيقاف التناحر؛ إذ هذا التناحر يخسرنا عظماء يخدمون الدين المقدس، ومثل هذه الأعمال تدنس الدين باسم الدين عينه، إنه اشتغال على تدنيس المكان المقدس.

لم تحارب النحل بعضها البعض فحسب بل حاربت العلم أيضا؛ حيث صوّرها العالم السردي وهي تقوم بتكفير التفكير؛ وذلك بمقاطعة المذاهب المتفرقة لكل ما من شأنه المساس بقدسيتها المزعومة كما حرق "أبو عبد الله الشيعي" مكتبة المعصومة وقاطع كتب الفلسفة دونما أدنى اعتبار لكون الفلسفة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة بمفهوم ابن رشد، إنها لعبة محبوكة تعمل على تدنيس المقدسات لذر غبار الغفلة بالعقول كي تساندها وتنضم إليها، مع الاستحواذ على ما يخدم مذهبها من قبيل "انتقوا ما يفيدنا من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب، وأحرقوا ما تبقى"[28]، إنها عملية تجميد الأذهان وتبليدها، فأي دين هذا الذي يشجع الجهل ويرفض احتراق العقول تفكيرا!

إنه ضرب من تدنيس المقدس وتقديس المدنس حيث حارب بعض مدعي التدين العلم النافع ورفعوا شأن ما لاعلم فيه ولا فائدة، كتشجيع بعض الفتاوى المدنسة في صبغة مقدسة "كنا نتفكه أحيانا بما نسمعه من فتاوى العلماء، أو بالقراءة من كتبهم، مثل: "ما يجوز وما لا يجوز في نكاح العجوز" و"العطاس في نجاسة الحيض والنفاس" و"زبدة الدعاء لنصرة مولانا البكّاء"[29].

المرأة ناقصة عقل ودين؛ هو الخطاب الذي أفرغه الذكر من مدلولاته المستقيمة وملأه بما يتوافق ومركزيته؛ خطاب من شأنه الانتقاص من قيمة الأنثى؛ وهي رواسب النظام البطريركي من جهة والعصر الجاهلي من جهة أخرى؛ حيث ينظر للمرأة نظرة إيروتيكية؛ على أنها جسد يدعو للتملّك لا روحا وكيانا؛ و"الجسد عورة ومصدر نجاسة"[30]، لذلك فهي في ثقافتهم تمثّل الرجاسة بينما الرجل يمثّل القداسة، إنه الكامل والمثالي والعكس هي، فتغدو الأنثى تحت سلطته تسير تحت جلبابه، هذه الهيمنة الفحولية ودونية الأنوثة إنما هي امتداد للعصر الجاهلي ومخلفات لسوق الجواري: "_ هذه هبة الله إليك، ولا أرى إلا أنها نزلت من جنة الخلد، اتخذها جارية"[31]، إنها نظرة تملكية تقصي الاشتراك الإنساني والمفهوم الجندري العقلي وتستحضر المرأة بمعالمها الأنثوية، إنها رؤية تشييئية تمتهن المرأة وتفعّل فيها معنى الحوسلة _بلسان عبد الوهاب المسيري_ وذلك بتحويلها إلى وسيلة لإشباع رغبات الرجل "_ إنها هدية الله إليك يا أمير المؤمنين، ضمها إلى صفوف جواريك"[32]، هنا تضارب ديني صارخ فكيف للفرق التي تنادي باسم الدين وتكفر بقية الفرق أن تعيد بعث سوق الجواري الذي نبذه وعاداه

الدين ذاته، وفي هذه الإعادة تتمخض ثنائية الجسد والروح، فالمرأة جسد والجسد يساويه المدنس، والروح من الكماليات الإنسانية والتي تساوي المقدس.

وقد أضمر الفضاء المتخيل اسم الصوت السردي الذكوري وطمس هويته، وبالموازاة أفصح عن اسم الصوت الأنثوي "هبة"؛ ذلك الصوت الصارخ بقوة، وفي هذه المفارقة كسرٌ لجدلية المركز والهامش وتسوية بين الجنسين، إنها نظرة جندرية تفوق مفهوم الجنس البيولوجي القاصر؛ إذ أعطى لهبة دورا محوريا لا يقل أهمية عن الدور الفحولي الذي لطالما اتسم بالمركزية، إنه تجاوز وتعدٍّ للزاوية الفكرية الدنيوية الضيقة إلى زاوية مقدسة أوسع لا تنتقص من قيمة الأنثى لحساب الذكر، بل وسوّى بين الجنسين كما سبق وفعل التاريخ، فاستعرض ما يذكّر الذكر بمكانته المهانة، أو بمعنى آخر وجه خطابا إلى المرأة أنها قادرة على صناعة ذاتها كما فعل ندها الفحل، فكما استطاع الرجل التخلص من عبوديته لا بد أن تتخذه قدوة وتتخلص من قيودها "امتطت أروى فرسا شهباء وامتطى المنتصر فرسا سوداء، يقودهما عبدان أسودان"[33]، إنه ضرب من تقويض المركزية المزعومة من خلال استحضار نموذج العبوديّة.

قدّم "عز الدين جلاوجي" أمثلة عن الحياة الجاهلية الأولى (حياة الجواري والعبيد)؛ وهي نماذج تصوّر الحياة الدينية والاجتماعية في تيهرت قلب الدولة الرستمية، وفي هذه النماذج يعمد الروائي إلى المقارنة بين ما افتعله الإنسان الأول عن جهالة وما افتعله الإنسان اليوم من منظور تدنيس المقدسات والتطاول على العالم القدسي.

ولأنّ الشخصيّة مركز ثقل السرد كان على الروائي أن يجد لها زاوية في طرح فكرة المقدّس، أمّا شخصيات المتخيل السردي فتراوحت بين مقدسة تخدم الدين وكل ما يدخل تحت مسمّاه؛ ومدنسة تهدمه، ومن هذه الشخصيات المقدسة شخصية (ذو القرنين) بنسقها الثقافي، حيث يخبيء الكتب في صخرة متينة ويداريها بجدارٍ لا ينقض؛ يواريها عن أعين مدنّسي الدين بهدم صرح العلم؛ بغية أن يعود بعده الجيل ليحصل عليها، واستعارة الشخصية إنما هي ضرب من التناص مع السد في سورة الكهف، أما الشخصية كاسم فقد استيقت كما هي مبنى ومعنى، فذو القرنين في الرواية يعمل على إخفاء الكتب عن أعين الفاسدين، وكل من تطال يده كتبه بسوء فاسد؛ وهو ما جاء استعارة لقوله سبحانه:

﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سدًّا﴾[34] **[الكهف94]**، فالدلالتان تتفقان في رمزيّة البناء وتقديس كل ما هو ضد الهدم.

2.3: المقدس الأسطوري:

بالرغم من انحراف الرواية الجزائرية – ديوان العرب المحدثين – مؤخرا عن تعاطي الميثولوجيات، وتخلصها من عوالق ورواسب الفكر الأسطوري البدائي المجرّد من اللوجيك _ ذلك أنه قدس الخوارق ورأى فيها خلاصه من جهله بالطبيعة؛ وإنما قُدست الأسطورة وهذا ما أقره كتاب (علم الأديان)* كونها من المكونات الرئيسة للدين؛ بمعنى أنها اعتبرت من قوام الدين قديما ومنذ التكوين الأول، وسد بها البشر عجزهم الذهني الذي من شأنه تهدئة ضوضاء السؤال وجلبة الدهشة "فالإنسان لم تكن له القدرة، على التفكير المنطقي الممنهج، بل كانت له القدرة على التخيّل"[35]، _ إلا أن "عز الدين جلاوجي" أعاد بعث الأسطورة كـ "حكاية مقدسة"[36] وجعلها لبنة البناء السردي، حيث استعان بطائر أسطوري طوبوي "من جنة، أخضر مع بياض خفيف يشوبه، كالمرج تساقطت عليه قزعات بيضاء من سحاب ربيعي، على رأسه تاج تتدلى ذؤابته عن يمين، ويمتد ذنبه متفتحا في كبرياء، كأنه مروحة للريح، يعزف سمفونية للأمل"[37] ويجسد بمفهومه الحب في معانيه المتسامية والمنزّهة، ويخلص بالمحب إلى عالم الصفاء والشفافية بعيدا عن شوائب الدنيوية، حب لا ينقطع خيطه ولا تترهّل ملامحه، ولا تندثر معالمه؛ وهو ما يبرهن عليه آخر مقتطف في الرواية "لتشهد النجوم في سطوعها الأول حبنا الأبدي"[38]، لكن هل يقصد بالحب هنا الحب بين الجنسين بطلي الرواية هبة وصوت السارد، أم يقصد به الحب الكوني المجسد في السلام؟

يتلمس القاريء منذ الوهلة الأولى مسحة الحب الشهواني بين الجنسين؛ ذلك الذي يجمع هبة بصوت السارد، هذا من زاوية تبئيرية تعزي الحب في الرواية إلى أسطورة كيوبيد وتتكيء على أبعادها؛ تلك الأسطورة التي اشتهر فيها كيوبيد بقوس العشق الشهواني الذي لا يتعدى حدود الجسد؛ بمعنى أن الأسطورة أخذت في زغبها الأول المعنى الضيق للحب؛ ذلك الحب الشهواني الذي لا يتعدى حدود الجسد؛ حب عديم الهوية الإنسانية التهذيبية، إلى أن تصرّف "عز الدين جلاوجي" في دلالتها الأولية معلّلا تجاوزه البعد السائد بكون الحب مهذب النفوس ومربيها؛ يعمل على أن يعرج بها من أراضي

المدنس إلى سماوات المقدس المتعالي والمتسامي، فأعرض عن الدلالة الميثولوجية الإغريقية الكلاسيكية إلى دلالة جديدة أشمل؛ بمقتضاها توسيع دائرة الحب، مفرغة فحواها من دلالتها الشهوانية ومعبئة إياها بدلالة إنسانية جديدة تتواءم ومجرياتها، إن الحب الذي تسعى إليه الرواية يتجسد في السلام الكوني، الحب بين بني البشر دون شروط؛ فقط حب خالص لوجه الحب؛ حب يخلق موازين حياتية تليق بالإنسان بعيدا عن ضوضاء الكره والشر من خلال طائر عجيب يتخذ الرمزية الطوطمية في المنجز السردي، فالطائر موصوف بالقداسة لا يبلغه أو يراه إلا الإنسان المتطهر؛ ف "أن نتطهر معنى ذلك أننا نخطو الخطوة الأولى نحو المستقبل، بحثا عن الطائر الغريب"[39] القدسي، والمنزه عن كل الدنيويات، الذي يبدأ من المقدس وينتهي عنده.

"تزوّج كيوبيد بسوخى ولما حان الوقت ولدت للحب والروح ابنة سميت "السرور""[40]، وهذه القصة تجسّدها رحلة البطلين للبحث عن السرور الكوني، أما السرور هنا فهي ابنة الطائر العجيب الذي يوازيه كيوبيد في الميثولوجيات، بل قد يكون صوت السارد هو كيوبيد نفسه وهبة هي بسوخى، فإن أنجب حب كيوبيد وبسوخى السرور خاصتهما فإن حب البطلين سينجب للإنسانية ولتيهرت خصوصا السرور الخاص بهما وبالعالم أجمع؛ وهذا السرور متمثّل في لفظ مدينة تيهرت للفرق والتيارات الضالة؛ واحتوائها لكل ما يدخل ضمن دائرة المقدس.

ومن جهة ثانية يمكن أن يكون الطائر العجيب طائر الرخ عينه؛ وهو طائر "عظيم الخلقة كبير الجثة عريض الأجنحة متى طار غطى عين الشمس"[41]، هذا الطائر الذي استعاره الروائي من التراث وتحديدا من قصص السندباد ليوضح مدى رغبته في التخلص من ذلك العالم المليء بالفتن والشرور؛ الحانث باسم الدين؛ الملطخ له، ومما يعزز الطرح تشبيه الهضبة المقدسة بجزيرة حي بن يقظان؛ أي أن الروائي عمل على انفلات خيط السرد من الواقع الذي يرزح تحت نير الشرور، عمل بعمليته السردية المحبوكة على التخلص من العالم والانزواء في عالم لا يزاحمه فيه أحد؛ ولذلك علّى سقف خياله؛ مزاوجا بين الواقعي التاريخي والأسطوري في تركيبة أدبية كيماوية تفرغ الأساطير من دلالاتها وتعيد تعبئتها، جاعلا من أسطورة حي بن يقظان الملاذ والملجأ والملتحد والخلاص، ومن أسطورة طائر الرخ الوسيلة التي تنجح فكرة خلاصه وتملّصه من الواقع المأزوم والممزّق، وقد طمح "عز الدين جلاوجي" في منجزه

التخييلي إلى خلق عالم طوبوي بديل عن الواقع من خلال الاتكاء على أسطورة الطائر العجيب الذي اتخذه رمزا استعاريا عن الحب الطوبوي الأبدي السرمدي.

خاتمة:

أسفرت الدراسة عن جملة من النتائج تتمثلها النقاط الآتية:

ـ إنّ المقدس من المصطلحات العصيّة والهلامية ذلك أنه أحدث ضجة مفهومية في كلتا الثقافتين (الغربية والعربية)، ورغم المحاولات البحثية الجادة إلا أن الدراسات لم تستقر على مفهوم واحد يميط عنه الغموض ويمسك بتلابيبه.

ـ إن المقدس والمدنس لحمة وسداة الفضاء المتخيّل؛ يقومان على مبدإ التعاضد رغم ما يكتنفهما ويحوطهما من تنافر ومباينة؛ لغاية إرساء معالم جدلية قائمة على محورية الدين كبيئة أولية احتضنت المقدس ورفضت المدنس؛ وهنا تكمن براعة الروائي في مزج النقيض بالنقيض لنسج عالمه الإبداعي التخييلي.

ـ تحتضن المنجزات الروائية الجزائرية المقدس وتعده من اللبنات التي تنبني عليها الحبكة وتدور على مدارها الأحداث، مما يسهم في النهوض بالفحوى والرقي به من الكلاسيكية إلى الحداثة، ورواية (العشق المقدنس) واحدة منها؛ حيث ذهب "عز الدين جلاوجي" إلى استحضار (المقدس الصوفي، المقدس الديني، والمقدس الأسطوري) كأهم العناصر لتشييد عالم متلاقح الحقول يعمل على تشريح الواقع الجزائري/ التيهرتي المأزوم.

ـ اقترن المقدس بالدين فأسفر عن مقدسات دينية مرجعيتها القرآن الكريم وتعاليم الإسلام وأخرى صوفية، ثم انفصل عنه لينتج بذلك مقدسات متعالية منها المقدسات القائمة على الخرافة والأسطورة.

الهوامش والإحالات:

[1] نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص18.

[2] نفسه، ص17.

[3] آندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص1235.

[4] نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، ص17.

[5] Emile Durkheim, the Elementary Forms of Religious Life, translated and with an introduction by: karen E. Fields, the pree press, New york, p36.

[6] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007، ص396.

[7] خزعل الماجدي، علم الأديان، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2016، ص146.

[8] مرسيا الياد، المقدس والمدنس، تر: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988، ص17_18.

[9] روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة والنشر، لبنان، ط1، 2010، ص36.

[10] عبد الهادي عبد الرحمان، عرش المقدس، الدين في الثقافة والثقافة في الدين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، د ت، ص08.

[11] نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، ص17.

[12] حبيب رفيق، المقدس والحرية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص10.

[13] المرجع نفسه، ص11.

[14] يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تع: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1996، ص28.

[15] رائد الصبح، تقديس المدنس في الشعر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017، ص09.

[16] بسام موسى قطوس، سيمياء العنوان، مكتبة كتانة، عمان، الأردن، ط1، 2001، ص31.

[17] علي بن علي بن محمد بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تح: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، بيروت، ط2، 1988، ص131.

[18] جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د ت، ص09.

[19] عز الدين جلاوجي، العشق المقدنس، دار المنتهى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 2016، ص150.

[20] الرواية، ص150.

[21] الرواية، ص 05.

[22] الرواية، ص85.

[23] الرواية، ص14.

[24] الرواية، ص11.

[25] الرواية، ص95.

[26] أحمد زين الدين، الديني والدنيوي قراءة في فكر مرسيا الياد، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2018، ص51_52.

[27] الرواية، ص103.

[28] الرواية، 165.

[29] الرواية، ص118.

[30] فؤاد إسحق الخوري، ايديولوجيا الجسد، رمزية الطهارة والنجاسة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص39.

[31] الرواية، ص15.

[32] الرواية، ص37.

*هيكل "خزعل الماجدي" كتابه (علم الأديان) على نحوٍ جعل فيه الأسطورة من المكونات الأساسية للدين إلى جانب المعتقد، الطقس، والأخرويات.

[33] الرواية، ص67.

[34] سورة الكهف، الآية 94.

[35] خزعل الماجدي، علم الأديان، ص35.

[36] المرجع نفسه، علم الأديان، ص32.

[37] الرواية، ص172.

[38] الرواية، ص172.

[39] الرواية، ص169 – 170.

[40] ينظر: أمين سلامة، الأساطير اليونانية والرومانية، عظيمة هي الأساطير في نظر الشخص النبيل، دار الثقافة المصرية، د ط، 1988، ص49.

[41] عبد المنعم عبد العظيم، طيورنا الخيالية، https://m.ahewar.org/s.asp?aid=143581&r=0

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

المصادر:

2. عز الدين جلاوجي، العشق المقدنس، دار المنتهى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 2016.

المراجع:

أ/ الكتب العربية:

3. أحمد زين الدين، الديني والدنيوي قراءة في فكر مرسيا الياد، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2018.
4. أمين سلامة، الأساطير اليونانية والرومانية، عظيمة هي الأساطير في نظر الشخص النبيل، دار الثقافة المصرية، د ط، 1988.
5. آندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
6. بسام موسى قطوس، سيمياء العنوان، مكتبة كتانة، عمان، الأردن، ط1، 2001.
7. جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د ت.
8. حبيب رفيق، المقدس والحرية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998.

9. خزعل الماجدي، علم الأديان، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2016.
10. رائد الصبح، تقديس المدنس في الشعر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017.
11. روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة والنشر، لبنان، ط1، 2010.
12. عبد الهادي عبد الرحمان، عرش المقدس، الدين في الثقافة والثقافة في الدين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، د ت.
13. علي بن علي بن محمد بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تح: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، بيروت، ط2، 1988.
14. فؤاد إسحق الخوري، ايديولوجيا الجسد، رمزية الطهارة والنجاسة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997.
15. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007.
16. مرسيا الياد، المقدس والمدنس، تر: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988.
17. نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005.
18. يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تع: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1996.

ب/ الكتب الأجنبية:

19. Emile Durkheim, the Elementary Forms of Religious Life, translated and with an introduction by: karen E . Fields, the pree press, New york.

ج/ المواقع الإلكترونية:

20. عبد المنعم عبد العظيم، طيورنا الخيالية، https://m.ahewar.org/s.asp?aid=143581&r=0