

قراءة في ظاهرة الانتكاس في التراث العربي

خليل محمد الشيخ*

* حصل على الدكتوراه في الدراسات الأدبية المقارنة من جامعة بون - ألمانيا الغربية، عام ١٩٨٦. يعمل أستاذاً مساعداً في قسم اللغة العربية بجامعة اليرموك - الأردن.

الملخص

يحاول هذا البحث أن يلقي الضوء على ظاهرة مهمة على صعيد علم الاجتماع الأدبي، وهي ظاهرة الانتحار كما تجلت في التراث العربي، فإن مشكلة الانتحار ليست قضية فرد يقدم على قتل ذاته، ولكنها بكل أبعادها المتشعبة والمعقدة تكشف عن الإطار الفلسفي للمجتمع، كما توضح التكوين النفسي للفرد المنتحر.

ومن غير شك فإن هذا البحث لا يهدف إلى استقصاء هذه الظاهرة، ولكنه يحاول الوقوف عند بعض النماذج التي توضح طبيعتها.

وقد قسم البحث أبعاد هذه الظاهرة إلى قسمين:

قسم اسطوري تناول العلاقة الجدلية الحميمة بين العشق والموت - الانتحار، وذلك من خلال التحليل والدرس لبعض حكايات العشاق المنتحرين. وخلص إلى تبيان العلاقة الحميمة بينهما، باعتبار الثاني خلاصا من عمق الأزمة التي يعانيها العاشق.

أما القسم الثاني، الواقعي، فقد وقف فيه البحث عند بعض شخصيات المنتحرين، وتناول الأزمات الفردية، الفكرية والاقتصادية والأخلاقية، التي دفعتهم إلى ذلك.

وجدت ظاهرة الانتحار عند العرب مثلما وجدت عند غيرهم من الأمم، انظر مادة Suicide في (Knapp, 1979, 15-66 - ERE XII: 21-40). وإذا كان المجتمع الجاهلي لم يسجل لنا موقفا فكريا - عقائديا تجاه هذه الظاهرة، فقد عرف على ما يبدو أساليب متنوعة للانتحار. ولعل الحديث النبوي الشريف الذي يرويه أبو هريرة يؤكد هذا، فتنبه الحديث إلى وسائل الانتحار وتحريمه لها يدل على شيوعها وانتشارها من جهة، وقد يدل على رضا المجتمع بشكل عام عنها. فقد جاء في الحديث:

«من تردى عن جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم، يتردى خالدًا مخلدًا فيها أبداً، ومن تحصى سباً فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة . . كانت حديدته في يده يحاً بها بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً» (النسائي، ١٩٨٦، ج٤: ٦٦-٦٧).

وقد عرف الجاهليون طرقاً أخرى للانتحار، منها ما عرف عندهم بالاعتقاد، وهو أن يغلق المرء بابه على نفسه فلا يسأل أحداً حتى يموت جوعاً. وكان الجاهليون يفعلون ذلك في الجذب. وقد جاء في لسان العرب (ابن منظور، ١٩٦٨، مادة عقد) ما يأتي:

«والعقد طائر يشبه الحمام، وقيل هو الحمام بعينه والجمع عقدان. الاعتقاد أن يغلق الرجل بابه على نفسه فلا يسأل أحداً حتى يموت جوعاً. وأنشد:

وقائلة ذا زمان اعتفاد ومن ذاك يبقى على الاعتفاد

وقد اعتقد يعتقد اعتفادا. قال محمد بن أنس: كانوا إذا اشتد بهم الجوع وخافوا أن يموتوا أغلقوا عليهم باباً وجعلوا حظيرة من شجر يدخلون فيها ليموتوا جوعاً. قال: ولقي رجل جارية تبكي فقال لها: مالك؟ قالت: نريد أن نعتقد. قال النظار بن هاشم الأسدي:

صاح بهم على اعتفاد زمان معتقد قطاع بين الأقران

قال شمر: ووجدت في كتاب بن بزرج: اعتقد الرجل بالقاف. وأطم. وذلك أن يغلق عليه بابه إذا احتاج حتى يموت (جواد، ١٩٣٤: ٤٧٥). أما الطريقة الأخرى فقد كان الانتحار فيها يتم عن طريق شرب الخمر الصرف الكثير. ويرى صاحب «المعمرون والوصايا» أن من فعل ذلك من العرب هم، زهير بن جناب، وأبو براء عامر بن مالك بن جعفر وعمرو بن كلثوم (السجستاني، ١٩٦١: ٣٦).

ويقول: «ولم يبلغنا أن أحداً من العرب فعل ذلك إلا هؤلاء» (السجستاني، ١٩٦١: ٣٦)، يروي أبو حاتم السجستاني حكاية زهير بن جناب على النحو التالي:

«وكان زهير على عهد كليب بن وائل، وقد كان أسر مهلهلاً. ولم يكن في العرب أنطق من زهير

بن جناب ولا أوجه عند الملوك. وكان لشدة رأيه يسمى كاهنا. قال أبو حاتم، وذكر أصحابنا عن هشام قال، وكان زهير قال: ألا إن الحي ظعن. فقال عبدالله بن عليم بن جناب: ألا إن الحي أقام. فقال زهير: من هذا المخالف علي منذ اليوم؟ قالوا: هذا ابن أخيك عبد الله بن عليم. فقال شر الناس للعم ابن الأخ، إلا إنه لا يدع قاتل عمه وأنشأ يقول:

وكيف بمن لا أستطيع فراقه ومن هو إن لا تجمع الدار لاهف
أمير خلاف إن أقم لا يقيم معي ويرحل وإن أرحل يقيم ويخالف

قال: ثم شرب زهير الخمر صرفا أياما حتى مات» (السجستاني، ١٩٦١: ٣٥ - ٣٦)، (ابن قتيبة، ١٩٦٦، ج ١: ٣٧٩ - ٣٨٠) - حيث تنتهي الرواية بقوله: (فدعا بالخمر فلم يزل يشربها صرفا حتى قتلته).

أما عمرو بن كلثوم فإنه أغار على بني حنيفة باليامة فأسره يزيد بن عمرو الحنفي، فشده الوثاق وقال له: أنت القاتل:

متى نعقد قرينتنا بحبل نجد الحبل أو نقض القرينا

أما إني سأقربك بغير ثم أطردكما فأنظر أيكما يجذ. فنأى عمرو: أمثلة يا آل ربيعة؟. فاجتمع بنو لجيم ونهوا يزيد بن عمرو عن ذلك، فانتقل به إلى قصر اليامة فلم يزل يشرب الخمر صرفا حتى مات (ابن قتيبة، ١٩٦٦، ج ١: ٣٨٠). وتذكر رواية أخرى أن انتحار عمرو بن كلثوم كان لسبب آخر، فقد اعتادت الملوك أن تبعث إليه بحبائه وهو في منزله من غير أن يفد إليها. فلما ساد ابنه (الأسود بن عمرو) بعث إليه بعض الملوك بحبائه كما بعث إلى أبيه. فغضب (عمرو) وقال: ساواني بولي. فحلف لا يدوق دسما حتى يموت. وجعل يشرب الخمر صرفا على غير طعام. فلم يزل يشرب حتى مات (جواد، ١٩٧٢، ج ٩: ٥٦٥ - نقلا عن المحبّر: ٤٧٠). أما ملاعب الأسنة كما يسميه صاحب المغازي (الواقدي، دون تاريخ، ج ١: ٣٤٦ - ٣٥٢) - ومن الجدير بالذكر أن الواقدي يذكر رواية تخالف السجستاني والثعالبي^(١) - وملاعب الرماح كما يسمى في «ثمار القلوب» (الثعالبي، ١٩٦٥: ١٠١ - ١٠٢)، فقد كان بعث إلى الرسول عليه السلام يطلب منه أن يوجه إليه قوما يُفقهونهم في الدين «فبعث إليهم قوما من أصحابه، فعرض لهم عامر بن الطفيل، فقتلهم يوم بئر معونة. فلم يفلت منهم إلا رجل واحد. فاغتم أبو براء لذلك، وقلق لإخفار عامر بن الطفيل بقتلهم ذمته، وبلغ بني عامر موت بن الطفيل، وهو منصرف من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وأرادوا النجعة، فجعلوا يرتحلون، فقال أبو براء: ما يصنع القوم؟ فقالوا: يرتحلون لهذا الأمر الذي حدث. قال: أبغير إذني. فقال بعض بني أخيه: يزعمون أنه قد عرض لك في عقلك شيء منذ ساءك أمر هذا الرجل. فدعا لبيدا واستدعى قيتين له فشرب وغنتاه. فلما أثقله الشراب اتكأ على سيفه حتى فاضت نفسه وهو يقول: لا خير في العيش وقد عصتني بنو عامر» (الثعالبي، ١٩٦٥: ١٠١ - ١٠٢)، (ابن قتيبة، ١٩٦٦، ج ١: ٣٨٠).

يجد المتأمل لهذين الضريين من الانتحار أن الانتحار يأخذ في كليهما طابع الطقس الديني، فهو في الضرب الأول، الاعتقاد، مرتبط بالجذب والمجاعة، كما أن تنفيذه يتم على نحو فردي صامت، فالفتاة في الرواية التي ذكرت آنفاً، تبكي لأنها تريد الاعتقاد، وهذا يعني أنها تعي خطورة ما هي مقدمة عليه تماماً. ومن هنا فإن إدراكها لهذا الأمر، وإقدامها على تنفيذه بصمت تام، واعتزال الناس داخل حظيرة من الأشجار، أمور ضرورية من أجل تحقيق شروط هذا الطقس المأساوي. وإذا كان اللجوء إلى هذا اللون من الانتحار يأخذ بعداً مأساوياً، باعتباره ضرورة تحفظ للمرء كرامته، وتعلي من شأن الفردية من خلال تفضيلها الواعي للموت، على استجداء الطعام. فإن الانتحار في الضرب الثاني، يمثل موقفاً مختلفاً من الحياة. وإن كان يلتقي مع الضرب الأول في الإعلاء من الكرامة الفردية.

تم الانتحار في الضرب الثاني عن طريق شرب الخمرة، والامتناع في الوقت نفسه عن أكل الطعام، كما أشارت الرواية المتعلقة بعمر بن كلثوم، وتم اللجوء إلى الخمرة بسبب الهزيمة الفاضحة، لرجال ظلوا قادة لفترة طويلة، فكان انتحارهم يمثل ردة فعلهم للهزيمة والإخفاق. فقد غضب زهير لأن ابن أخيه خالفه، وغضب عمرو بن كلثوم لأن ابنه بدأ بمساواته. وغضب عامر بن مالك لأن قومه خالفوه ومالوا إلى رأي عامر بن الطفيل. وقد يبدو اللجوء إلى الخمرة حلاً طبيعياً عندما تريد الذات المتفوقة تناسي هزيمتها، ولكن اللجوء إلى الخمرة لم يتم هنا من أجل النسيان بل من أجل الموت. وهنا يبدو من الضروري أن نبه إلى أن الطابع الطقسي في هذين الضريين من الانتحار يخالف المفهوم السائد المتعلق بأمرين مهمين على صعيد الحياة الجاهلية. فالإقدام الصامت على الانتحار بسبب الجوع يبدو مناقضاً لما تعورف عليه من كرم العرب. ولعل الرواية الشهيرة عن كرم حاتم في سنة المجاعة التي «أذهبت الخف والظلف وأكلت النفوس» ومجيء امرأة إليه من «عند صبية يتعاونون من الجوع كالذئاب» ونحره فرسه لها ولأطفالها ولأهل الحي، وكلهم من الجوع (الثعالبي، ١٩٦٥: ٩٨)، يجعل الإقدام على الموت جوعاً في حظيرة من الشجر، طقساً غامضاً لا تسعفنا المصادر في إيضاحه. ولكن ارتباط هذا اللون من الانتحار بالعقد، وهو طائر يشبه الحمام، واللجوء في اللحظات الأخيرة إلى حظيرة من الأشجار، قد يحمل بين طياته لونا من ألوان التوق للحنين إلى لحظات الخصب والنجاة، وبخاصة أن الاعتقاد مرتبط بالجذب والموت. (حول أهمية الحماية الدينية وكونها رمزاً دالاً على النجاة) فانظر (الثعالبي، ١٩٦٥: ٤٦٥)، (Smith, 1903: 229). أما شرب الخمرة من أجل تدمير الذات فمخالف هو الآخر لما تعارف عليه العرب من تحريم الخمرة على أنفسهم مدة طلبهم الثأر، لأنها مشغلة لهم عن كريم الأخلاق (الألوسي، دون تاريخ، ج ٣: ٢٤). فقد قال امرؤ القيس، مثلاً، يوم جاءه خبر مقتل والده وهو يشرب «ضيّعني صغيراً وحملني ثقل الثأر كبيراً. اليوم خمر وغدا أمر. لا صحو اليوم ولا سكر غدا. ثم شرب سبعة ثم لما صبحا حلف ألا يغسل رأسه ولا يشرب خمرًا حتى يدرك ثأره». (الألوسي، دون تاريخ، ج ٣: ٢٦). وبعد ظفزه يقوم من بني أسد قال:

حلت لي الخمر وكنت امرأة عن شربها في شغل شاغل
فاليوم أشرب غير مستحقب إثمًا من الله ولا واغل

(السندوبي، ١٩٨٢: ١٧٣).

صحيح أن المشكلة في الحالات الثلاث التي تحدثنا عنها، لم تصل إلى مستوى الأخذ بالتأثر، إذ بقي التمرد محصوراً في إطار عائلي- قبلي، ولكنه تمرد خطير، يهدد بالموت المعنوي. فلماذا استسلم الثلاثة للانتحار على ذلك النحو الذي رأيناه؟

يبدو أن ورود الحكايات الثلاثة في «المعمرون والوصايا» يفسر ذلك. فقد عمّر هؤلاء الثلاثة وأصبحوا غير قادرين على الانتقام لأنفسهم، أو على استرجاع ما فقدوه من أمكنتهم القيادية. فكان اللجوء إلى الانتحار بالخمرة، مناقضاً تماماً للامتناع الكامل عنها عند شايبين في شرح الشباب مثل، امرئ القيس والشنفرى الذي امتنع عنها ليدرك ثأر خاله تأبط شرا كما في بعض الروايات. (التبريزي، دون تاريخ، ج ٢: ١٦٣).

من هنا كان التشابه بين الضرب الأول والثاني يجعلهما ينتميان إلى ما يعرف عند علماء الأنثروبولوجيا بطقوس أزمة الحياة (Life Crisis Rituals) أو ما يسمى بطقوس العبور Rites of Passage (Kirk, 1871: 19)، (مير، دون تاريخ: ٢٦٠)، (ستيتكفش، ١٩٨٥: ٥٥-٨٥). وقد حدّد الأنثروبولوجي الفرنسي Van Gennep هذه الطقوس بثلاث مراحل: طقوس العزلة Rites of Speration، طقوس الهامشية Rites of Segregation، ثم إعادة الاندماج أو الاعتراف Reagregation.

والملاحظ أن طقسي الاعتزال والهامشية متحققان تماماً في هذين الطقسين. فالمعتفدة تمر بالمرحلتين الأوليين. ولهذا تبكي سلفاً لأن أحداً لا يستطيع أن ينقذها من عزلتها وهامشيتها. أما في الطقس الثاني فإن تحقق المرحلتين الأوليين يبدو أكثر وضوحاً. فقد اعتزل هؤلاء الثلاثة أقوامهم بعد شعورهم العميق بالهامشية، إذ اتهم بنو عامر زعيمهم أبا براء بذهاب العقل (الثعالبي، ١٩٦٥: ١٢٠)، أما زهير فقد بدأ يحس بفقدان الأهمية تماماً عندما سمع بعض نساءه تتكلم بما لا ينبغي لامرأة أن تتحدث به عن زوجها، فلما نهاها قالت: «اسكت وإلا ضربتك بهذا العمود» (السجستاني، ١٩٦١: ٣٤). وكذلك الحال عند عمرو بن كلثوم، فإن مساواته بابنه جعلته وهو صاحب الأنا الذاتية - القبلية المتضخمة - كما تكشف عن ذلك معلقته النونية بحق - يشعر بالهامشية التامة. وإذا كان شربه للخمرة في المعلقة يأخذ طابع العزة والكبرياء والاحتفال بالانتصار، فإن لجوئه إلى الخمرة في الرواية الأنفة الذكر يحمل قدراً كبيراً من الانكسار، ولعله من أجل ذلك لا تتحقق المرحلة الثالثة، وهي إعادة الاندماج؛ لأن هذه الشخصيات وصلت إلى مرحلة اللاعودة، إن على مستوى السن أو على مستوى اتخاذ القرار، ولذلك كانت مفارقة الجماعة لزهير بن جناب، ولأبي براء، من خلال رحيلها، وعصيانها دلالة موت رمزي أولاً، أدى إلى موت حقيقي عن طريق الانتحار.

لم تتوقف ظاهرة الانتحار بمجيء الإسلام، على الرغم من رفض الإسلام الواضح لهذه الظاهرة (Rosenthal, 1946, IXVI: 239 - 259), (Rosenthal, 1974, 111: 1246-1248), فقد نهى القرآن عن قتل النفس:

«يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً». (النساء، ٢٩).

يأتي تحريم القرآن لقتل النفس (الذات والآخر) تأكيداً للنظرة الإسلامية لمعنى الحياة والموت، فالله هو الخالق والميت. ولهذا لا يصح أن يقوم المخلوق بدور الخالق. من أجل ذلك طلب الله من بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم:

«وإذ قال موسى لقومه إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم، ذلكم خير لكم عند بارئكم، فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم». (البقرة، ٥٤)، فهذا الأمر الإلهي بقتل النفس، الذي فسره المفسرون المسلمون بقتل الآخر، لا بقتل الذات، والذي تمخض - كما يقول ابن عباس وغيره من الصحابة - عن سبعين ألف قتيل «عندما قام بعضهم إلى بعض بالخناجر، يقتل بعضهم بعضاً، لا يحن رجل على رجل قريب ولا بعيد، حتى ألوى موسى بثوبه، فطرحوا ما بأيديهم، فتكشف عن سبعين ألف قتيل، وإن الله أوحى إلى موسى: أن حسي، فقد اكتفيت» (الطبري، دون تاريخ، ج ٢: ٧٣، ٧٤-٧٨)، (ابن كثير، ١٩٨٧، ج ١: ٩٦). هذا الأمر مقرون في الآية بتكرار بارئكم مرتين، وهذا يعني بلفظ الطبري «أن توبتكم بقتلكم أنفسكم وطاعتكم ربكم، خير لكم عند بارئكم». (الطبري، دون تاريخ، ج ٢: ٧٩).

وإذا كان القرآن قد نهى عن قتل النفس فإن الأحاديث النبوية تحدثت عن هذه الظاهرة عندما كانت تحدث. ويبدو أن معظم الحالات التي تحدثت عنها الأحاديث مرتبطة بالقتال، لأن أصحابها لم يستطيعوا تحمل الألم الشديد لجراحاتهم، فيتحررون. فقد قتل أحدهم نفسه بعد أن جرح جرحاً شديداً «بأن وضع سيفه على الأرض، وذبابه بين يديه، ثم تحامل على سيفه فقتل نفسه». (البخاري، ١٣٧٨ هـ، ج ٥: ١٦١-١٦٨). وقتل آخر نفسه بأن «أهوى بيده إلى كنانته فاستخرج منها أسهما فنحر بها نفسه» (البخاري، ١٣٧٨ هـ، ج ٤: ١٦٩). وقتل رجل آخر نفسه بمشاقص^(١). وقد تنبأ الرسول (ص) للثنين الأولين بأنها من أهل النار، وكان رفضه الصلاة على الثالث، ينبئ عن الموقف نفسه. ومن المهم أن نشير إلى أن الحديثين الأول والثاني يتحدثان عن رجلين في قمة الشجاعة أسهما في قتال الأعداء، إسهما لفت نظر المسلمين حتى قالوا للرسول: «ما أجزأنا اليوم أحد كما أجزأ فلان». فقال رسول (ص): «أما إنها من أهل النار» (البخاري، ١٣٧٨ هـ، ج ٤: ١٦٨-١٦٩). فجاء انتحارهما من ثم مصداقاً لقول الرسول، الذي أراد أن يكشف أن قتالهما لم يكن عن إيمان حقيقي، بل عن رغبة في الشهرة، ولهذا تجردهما الأحاديث من هذه الشهرة فتصفهما بـ «فلان» ومن البطولة وذلك عبر النهاية الفاضحة لكليهما^(٢).

تقتضي متابعة تجليات هذه الظاهرة في التراث العربي أن نقسمها إلى بعدين رئيسين:

أ - بعد أسطوري: نتتبع فيه هذه الظاهرة عبر تجلياتها المختلفة، التي تكشف عن عذاب شخصيات هذه الحكايات وغربتها ومن ثم انتحارها.

ب - بعد واقعي : نحاول فيه أن نتعرف على دوافع الانتحار عند أهم الشخصيات التراثية المنتحرة، وأن نتعرف إلى أبعاد هذه الدوافع.

أ - البعد الأسطوري

ترتبط قصص الانتحار في بعدها الأسطوري بالعشق . ولعل الربط بين الحب والانتحار، الذي يجيء في معرض الربط بين الحب والموت، هو أحد المسوغات المعقولة لذكر أخبار «من قتل نفسه بسبب العشق» بشيء غير قليل من الإعجاب، على الرغم من الموقف العقدي الصارم للإسلام تجاه قتل النفس (ابن الجوزي، ١٩٦٢ : ٥٧٠)، (النوري، دون تاريخ، ج ٢ : ١٩٥ - ١٩٧).

لا يأخذ الانتحار عند العشاق شكل الاحتجاج أو الاعتراض على القدر، ولكنه يجيء باعتباره نوعاً من الخلاص من ألم الحب ومعاناته . وقد يكون ضرباً من التأكيد على الوفاء، أو عقاباً على خيانة هم أحد الطرفين على القيام بها، أو انتقاماً لخطأ مقصود وقع فيه أحد العاشقين، أو تأكيداً على الإخلاص في العشق .

لعل قصة مضاض الجرهمي ومي، (ابن منبه، ١٩٧٩ : ١٩٨ - ٢٠٨) هي أولى الحكايات في التراث العربي التي ربطت بين العشق والانتحار من جهة، وخلقت نسفاً أسطورياً عبر ادخالها الماء إلى حكايات العشق، عاملاً من عوامل الحب والموت في الوقت نفسه . فقد أحب مضاض الجرهمي ابنة عمه مي بنت مهلهل بن عامر وفتن بها، وأحبته هي الأخرى وتعاهدا على الزواج . ولم يحل دون ذلك إلا شهر رجب، وقد كان مخصصاً للشعائر الدينية . قارن : (Kister, 1980 : 191 - 223) . ذهب مضاض لأداء العمرة والطواف، وذهبت مي متكررة لترى مضاضاً دون أن يعلم بها . وكان قد ذهب فيمن ذهب لأداء هذا النسك رجل يدعى قبيس بن سراج الجرهمي وامرأة أخرى اسمها رقية بنت البهلول الجرهمي، فعطشت رقية عطشاً شديداً واحتشمت أن تقف لأهل السقاية وسدنة البيت من جرهم، فطلبت من مضاض أن يسقيها ففعل، فرأته مي حين ناول رقية الماء فاشتعل قلبها غيرة، فسقطت مغشياً عليها، ثم رجعت إلى بيتها وأخبرت أباهاً قائلة :

«يا أبت إن مضاض ابن عمي دعا قلبي فأجابه، فما أجابه قذف الهوى، خلف النوى . قالت له : رأيته يلاحظ رقية بنت البهلول . وسقاها ماء ففارت رويحي جسمي أسرع من طرفة عين» (ابن منبه، ١٩٧٩ : ٢٠٠) . تقرر مي الرحيل إلى حيث يقيم أخوالها فلا ترى مضاضاً ولا يراها . أما قبيس بن سراج فقد أنشأ أخباراً ليفرق بين مي ومضاض . فكتب شعراً على لسان مضاض وشعراً على لسان رقية تقول هي في بعضه :

سوى أنني قد فزت منك بنظرة تجرعت عذب الحب منه مع الماء

(ابن منبه، ١٩٧٩ : ٢٠١)

ولما علم مضاض بذلك ركب فرسه، وأخذ سيفه وخرج يريد قتل قبيس، فخرج الثاني هاربا في البداء واختفى. فرجع مضاض إلى مي واستعطفها. فرفضت وقالت له: والله لا ألقاك أبدا. فولى إلى صاحبيه وقال:

«والله لا أشرب ماء أبدا. وولى وأنف أن يدخل مكة ومضى معه صاحبه يستعطفانه على شرب الماء. فأبى حتى غلب عليه العطش وانصدع قلبه في صدره، حتى بلغ هذا الموضع فغشيه الموت. فأناخ ناقته وأخذ رأسه عمرو وجعله في حجره وقال له: قصفك الدهريا مضاض ففتح عينيه وقال له: قصفني قبيس. وقال أبياتا قبل موته يخاطب مي وكانت تكنى أم غالب:

علام قبست النار يا أم غالب بنار قبيس حين هاجت ناره

(ابن منبه، ١٩٧٩: ٢٠١)

ثم إن مي لقيت رقية، فأخبرتها حقيقة الأمر، فتعاطف شوقها إلى مضاض، فجاء خبر وفاته. فآلت على نفسها ألا تشرب ماء حتى يرد جمل أبيها هوز^(١)، وكان هوز لا يرد إلا عن خمس. فغشيتها الموت مع الليل، فطلبت أن تدفن بجانب مضاض فدفنا في الدوحتين. وقد قالت أبياتا قبل موتها منها:

لقد مت يوم الماء موتا أمر من سهام الأفاعي في نقيع العلاقم

(ابن منبه، ١٩٧٩: ٢٠٥)

جاءت هذه الحكاية في سياق أسطوري يهدف بالدرجة الأولى إلى تعليل تسمية بعض الأماكن في الجزيرة العربية. ولكنها من خلال السياق الأسطوري للمكان، تربط بين الحب والماء، وبين الانتحار والامتناع عن الماء، باعتبار الثاني سببا من أسباب نشوء العلاقة، لتخلق هذه الحكايات عبر ذلك نسقا أسطوريا، يمتاز بنبات الجوهر، وتغير حركة الاتجاه في الحكاية. فقد استسقى قيس بن ذريح الماء فسقته لبنى، فانصرف قيس وفي قلبه من لبنى حر لا يطفأ، ونفرت بثينة إبل جميل وهي ترد على عين الماء، وأرشدت عزة كثيرا إلى الماء لترد إبله. (السجلاوي، ١٩٨٥: ٦٤، ٨٠، ٩٢). من أجل ذلك أصبح الماء بمثل ما يعرف بالخلية المفسرة Explanatory Cell في قصص العشاق، يشكل بنيتها الأساسية (شترأوس، ١٩٨٦: ٦١)، وذلك لخصوبة هذا الرمز على الصعيد الفردي، باعتباره يدل على الرغبة في الارتواء العاطفي، وعلى صعيد اللاشعور الجمعي في دلالاته الحضارية على البيئة العربية الصحراوية، التي يشكل الماء فيها عصب الحياة. من هنا تتميز حكاية مضاض ومي في كون الماء سببا واحدا للموت وللحب. ومن غير شك فإن مضاض (على وزن فعال) وهو الماء المالح واسم مي (وهو من الماء) يؤكد تجذر الماء في النسيج الباطني العميق للحكاية. كما أن اتكاء الحكاية على شربة الماء، التي أحيت رقية من جهة وأماتت كلا العاشقين، واضح تماما. فقد عادت رقية (ولاسمها ظلالا من سحرية فهي المعودة) بمضاض تطلب منه الماء وقت الحر الشديد بسبب عزة النفس أو الخجل من الغرباء، فنجت بنفسها عبر الشربة السحرية، وضمنت الحياة. وكان سقوط مي مغشيا عليها، وهي

ترعد ولا تدري ما هي فيه لحظة أن رأت ذلك المشهد، مؤكداً للجو السحري - الحلمى للحكاية . فكانت شربة الماء التي أنقذت رقية «أمر من سهام الأفاعي في نقيع العلاقم» بالنسبة لمي . وهذا يعني أن شربة الماء قد أخرجت كل ما في نفس مي من الحب والخوف وأندرت بكارثة . وإذا كان دور رقية في الحكاية فاعلا ، رغم عنصر المصادفة الواضح ، فإن دور قبيس يتميز بدور الواعي تماما لما يفعل . والاسم قبيس ، وثيق الصلة بالنار ذات الفاعلية التدميرية (فهو قبيس بن سراج) التي تؤدي على المستوى الرمزي إلى تدمير علاقة الحب ، وتوحي دلالتها بالتناقض مع الماء . من أجل ذلك يتلاشى قبيس ، ليحمل تلاشيه أكثر من دلالة ، فهذا التلاشي على الصعيد الرمزي طبيعي ، لأنه يجيء بعد أن تأكد المصير المأساوي للعاشقين ، وهو على الصعيد الاجتماعي تأكيد لكون قبيس «من رهط حقير في جرحهم» (ابن منبه ، ١٩٧٩ : ١٩٩) ، لأن السياق يحمل إدانة للفئة التي ينتمي قبيس لها ، باعتبار أن الحكاية تأتي في المحصلة النهائية في سياق الإشادة بأصحاب التيجان^(٦) . وهذا يؤكد أن بنية الحكاية الخرافية معقدة لا يمكن تفسيرها بطريقة موحدة لأنها تستمد تصوراتها من مراحل حضارية متنوعة ومن مجالات حياتية متميزة ثم تحاول إعادة تشكيلها (دير لاين ، دون تاريخ : ٧٢) .

تتحول العلاقة بين الحب وقتل النفس في الكتب التي تناولت أخبار العشاق إلى حكايات مشوقة ، تدل عبر توجيه المؤلفين لها على قوة العشق وسطوته ، وتشي دلالتها الأخرى بالإعجاب الممزوج بالدهشة ، لجرأة هؤلاء العشاق الذين يقدمون على الموت بجرأة ولا مبالاة . وإذا كانت نهايات الكثير من الحكايات في «مصارع العشاق» تنتهي بأن يشهق العاشق فيموت ، وتسمع معشوقته الخبر فتموت مكانها للتو^(٧) (السراج ، دون تاريخ ، ج ١ : ١٥ - ١٧ ، ٢٦ - ٢٨ ، ٣١ - ٣٢) ، (ابن داود ، ١٩٨٥ ، ج ١ : ٤٦٢ - ٤٦٣) . وكأن الموت طوع إرادة هؤلاء العشاق يتحكمون بلحظة مجيئه ، مخالفين بذلك ما تعارف عليه عامة الناس في موقفهم تجاه الموت ، باعتباره لحظة تتحكم بالإنسان ، يظل المرء يتوقعها دائما . فإن المنتحرين من هؤلاء العشاق لم يصلوا إلى مثل هذه القدرة في التحكم بلحظة مجيء الموت . لهذا يلجأون إلى الموت باختيارهم على نحو يثير الفزع في النفس الإنسانية .

يمكن تقسيم قصص العشاق المنتحرين في التراث العربي إلى ثلاث فئات . تتكون كل فئة منها من قصة واحدة تروى بأشكال مختلفة . ولكن اختلاف روايتها لا يعني تبانها ، إذ إن نمط الحكاية متشابه ولكن التفاصيل هي التي تختلف .

تروي الفئة الأولى قصة شاب يأتي إلى بلاط أحد الخلفاء ويطلب منه أن يأمر بجاريته فلانة أن تغني ثلاثة أصوات . يرفض الخليفة الطلب في بداية الأمر ، وهم بقتل الشاب ، ثم يدفعه الفضول لسماع الجارية . وعند حضور الجارية يطلب منها الشاب أن تغني ، فتغني ثلاثة أصوات . يشرب الفتى بعد كل صوت رطلا ثم يطرح نفسه بعد سماع الصوت الثالث عن قبة أو مستشرف فلا يصل إلى الأرض إلا وقد مات . ثم ترمي الجارية هي الأخرى نفسها ، فتقع على دماغها فتموت . وأما موقف الخليفة فيجمع بين العجب والندم ، وبخاصة أنه أزمع في قرارة نفسه أن يجمع بين الاثنين .

يروي ابن داود الأصبهاني (- ٢٩٦ هـ، ٢٩٧ هـ) هذه الحكاية على لسان الجاحظ (ابن داود ١٩٨٥، ج ١: ٤٦٢ - ٤٦٣)، الذي ينسبها إلى مجلس سليمان بن عبد الملك (- ٩٩ هـ). أما الأبيات التي غنتها الجارية فمطلعها:

أفناطم مهلا بعض هذا التدلل وإن كنت قد أزمعت صرمي فاجمي
و : تألقت البرق نجديا فقلت له يا أيها البرق إني عنك مشغول
و : حبذا رجعها إليها يديها في يدي درعها تحل الإزارا

أما انتحار الجارية فقد تم بعد أن تخلصت من أيدي الغلمان . ثم قامت برمي نفسها في حفرة في دار سليمان أعدت للمطر قائلة:

من مات عشقا فليمت هكذا لا خير في الحب بلا موت

أما صاحب «مصارع العشاق» المتوفي سنة ٥٠٠ هـ فينسبها إلى مجلس عبد الملك بن مروان (- ٨٦ هـ) (السراج، دون تاريخ، ج ٢: ٢١٥ - ٢١٦) وقد جلس كما روى ابن داود من قبل للمظالم . وهو يركز في الرواية تركيزا واضحا على جمال الشاب والجارية . فهو «كأهيا الفتیان وأحسنهم» وهي «كأنها فلقه قمر» (السراج، دون تاريخ، ج ٢: ٢١٥) . أما الشعر المغنى في هذه الرواية فهو لقيس بن ذريح ولجميل بثينة ثم لقيس بن الملوخ . أما الفتى فيمزق ثيابه بعد الصوت الأول، ويغمي عليه بعد الصوت الثاني، ويتنحر بعد الصوت الثالث . أما الجارية فتطرد من القصر.

أما صاحب «ذم الهوى» المتوفي سنة ٥٩٧ هـ، فينسبها هو الآخر لبلاط عبد الملك دون تغيير (ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٣٥٥ - ٣٥٦)، وينسبها لسليمان بن عبد الملك، ولكنه يغير في الأصوات المغناة^(٧)، ثم يعود فينسبها إلى هارون الرشيد (- ١٩٤ هـ) داخل الإطار الثابت للحكاية، حيث تغني الجارية ثلاثة أصوات لشعراء غير معروفين، فيتنحر الفتى بعد الصوت الثالث، فيقول الرشيد ما سبق أن قاله الخليفةتان الأمويان «عجل الفتى ولو لم يعجل وهبناها له» (ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٣٥٦ - ٣٥٨، ٣٦٠).

تحتاج الحكاية من أجل استخراج الإشارات الدالة على أسباب انتحار الفتى والجارية إلى إعادة ترتيب. فمن غير المعقول أن يقدم الفتى على الانتحار بمجرد سماعه أبياتا غزلية مغناة بصوت جميل . من أجل ذلك يجب التركيز على العناصر المشتركة التي تشكل ملامح الحكاية الرئيسة . تنبئ هذه العناصر عن حب عميق بين الفتى والجارية، هذا الحب الذي يجعل الشاب يخاطر بنفسه من أجل محبوبته ويسامع صوتها للمرة الأخيرة، لأن الوصول إليها، وقد أصبحت في حمى الخليفة أمر يستحيل . من أجل هذا يتقدم الفتى في الروايات جميعا إلى الخليفة في مجلس المظالم بورقة غفل من الأمضاء، يطلب فيها أن يستمع إلى الجارية . وهو لا يفعل ذلك خوف الموت، فلاشك أن النزعة الانتحارية عنده واضحة تماما .

ولكنه لا يريد أن يموت قتيلًا قبل أن يرى محبوبته ويسمعها. من أجل ذلك يشترط الشاب في بعض الروايات أن يعطى كمية ضخمة من الشراب، ليشرب بعد كل صوت، وذلك ليكون التنامي «الدرامي» لعملية الانتحار منطقيًا. ثم إن اشتراط الفتى أن ينتقي الأصوات بنفسه يعمق الإحساس بعمق العلاقة بينه وبين الجارية. ومن الواضح أن الأبيات الشعرية المغناة، في الرواية المنسوبة إلى عبد الملك، أكثر الأبيات اتساقًا مع الجو المأساوي، لأن توحد الشاب مع قيس ليلى، وقيس لبنى وهميل بثينة، وكلهم، بغض النظر عن السبب، لم يفلحوا في بناء علاقة حب ممتدة، أمر طبيعي.

ولاشك أن نسبة الحكاية لمجلس عبد الملك بن مروان وهارون الرشيد، وبينهما ما يزيد عن القرن، قد أسهم في إيجاد تغييرات في بنية الحكاية تهدف إلى تفسير غامضها. إذ تشير حكاية مجلس هارون الرشيد إلى العلاقة السابقة بين الفتى والجارية. وتتهادى الحكاية فتجعلها يتناحيان طويلا قبل أن تشرع الجارية بالغناء حتى ليقول الخادم للشاب:

«لم تدخل لتشتو وتصيف» (ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٣٥٩). ولكن هذه النسبة تخفي في باطنها إلحاحًا واضحًا على قضية المشكلة في الحب (فهيمى جدعان، ١٩٨٠: ٨٥-١٠٦)، فإن انتحار الفتى قد قاد إلى انتحار الجارية بالضرورة، ليتضح بذلك البعدان الفلسفي والطبي لماهية العشق عند العرب (ابن حزم، ١٩٨٠، ج ١: ٢٣-٨٣). وقد انتقلت العناصر الرئيسة في الحكاية إلى الأندلس. إذ يحكي ابن حزم حكاية يستشعر المرء عبر بنيتها درجة عالية من القرابة مع الحكايات السابقة. ومضمون الحكاية أن رجلاً أندلسياً باع جارية يعشقها، لفاقة أصابته، لرجل من بلده. وكاد الأندلسي يهلك بعد ذلك، لما أصابه من غم وحزن. فحاول استرجاعها بكل وسيلة ممكنة ولكنه فشل. فدخل إلى الملك وأخبره قصته، فرق له الملك وأمر بإحضار الرجل الذي اشترى الجارية. وحاول إقناعه بردها إلى صاحبها. ولكنه فشل، لأن صاحبها الثاني ادعى حبها أيضاً. فلما يش الأندلسي، قفز من أعلى العلية ولكنه لم يمت، فلما سأله الملك عن سر صنيعة أخبره أنه لا سبيل إلى الحياة بعدها. ثم حاول الانتحار ثانية. عندئذ طلب الملك من الرجل الثاني أن يفعل فعل الأندلسي فخاف. فأمر الملك غلماناً برميهِ، فراجع عن الإصرار على امتلاك الجارية، ودفعها إلى صاحبها (ابن حزم، ١٩٨٠، ج ١: ٢٦٥-٢٦٦).

يهمنا أولاً أن نشير إلى أن تغير الأدوار في حكاية ابن حزم لا ينفي أبداً القرابة مع الحكاية السابقة، بل لعله يؤكدُها^(٨). فثمة رجل وجارية وملك. كما أن عنصر التنافس على امتلاك الجارية قائم. أما جلوس الملك على مستشرف فقد تكرر هنا من أجل تسهيل عملية الانتحار. ولكن فشل عملية الانتحار قاد الحكاية بالضرورة لتقرب من حكاية سليمان مع الطفل الضائع والأم الحقيقية. فقد عادت الجارية إلى المحب الحقيقي كعودة الطفل إلى أمه الحقيقية بعد أن تعرض الاثنان (وكلاهما محب صادق) إلى امتحان عميق. أما النمط الثاني من حكايات المنتحرين فلا يختلف كثيراً عن النمط الأول، بل لعله في بعض أجوائه امتداد وتفسير لبعض جوانب النمط الأول. فهذا النمط يتحدث عن انتحار الجوّاري والغلمان الذين لا يفصل بينهم فاصل. ومضمون الحكاية الرئيس يروي قصة جارية تحسن الغناء، وتعمل في بلاط أحد الخلفاء أو السراة، تغني ذات مرة:

وارحمتا للعاشقين ما إن أرى لهم معينا
كم يهجون ويضربون ويقطعون فيصبرونا

فتقول لها إحدى زميلاتنا: فيصنعون ماذا إذا لم يصبروا؟ فتجيب: يصنعون هكذا، فتلقي
بنفسها في النهر فتغرق. فيراها غلام حسن الوجه فيقول:

أنت التي أغرقتي بعد القضا لو تعلمينا
لا خير بعدك إن بقينا والموت زين العاشقين

ثم يرمي نفسه وراءها فيخرجان من الماء متعانقين ثم يغرقان.

تنسب هذه الحكاية أيضا إلى عدة أشخاص، كما يختلف رواتها وتتغير خاتمتها. فصاحب
«الزهرة» (ابن داود، ١٩٨٥، ج ١: ٤٦١ - ٤٦٢) يرويها عن الجاحظ الذي ينسبها لمحمد بن
إبراهيم، ويكون مكان وقوع الحادثة حراقة في بغداد قرب دجلة. أما محمد فيستطع ذلك، ويطلب
من الجاحظ أن يروي له حديثا يسليه وإلا ألحقه بهما، فيروي له الجاحظ الحكاية التي تنتمي إلى الفئة
الأولى. أما «مصارع العشاق» فيرويها عن عبد الرحمن إسحق القاضي، وينسبها لمحمد بن إبراهيم،
ويجعل مكان الغناء خيمة يضربها محمد على حافة دجلة. أما النهاية، فتتمثل باعتراض محمد على
الملاحين الذين حاولوا إنقاذ العاشقين بقوله «دعوها يغرقا إلى لعنة الله» (السراج، دون تاريخ، ج
١: ١١٣ - ١١٤). أما «ذم الهوى» فيرويها عن عبد الرحمن بن إسحق، ولكنه ينسبها إلى إسحق بن
إبراهيم، غير أنه يضيف نهاية مختلفة هي قوله: «فاشدد على إسحق وأمر بإخراجها، فأخرجنا من الماء
فدفنا» (ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٥٧٣ - ٥٧٤)، (النويري، دون تاريخ، ج ٢: ١٩٥). ومن الجدير
بالذكر أن ابن داود يروي الحكاية مرة أخرى مقلوبة إذ تغني جارية بيتين هما:

يا قمر القصر متى تطلع أشقى وغيري بك مستمتع
إن كان ربي قد قضى كل ذا منك على رأسي فما أصنع

فرمى غلام كان يسقى محمدا قدحا بيده وقال: تصنعين هكذا، ثم رمى بنفسه من الدار إلى
دجلة، فهتكت الجارية الستارة، ثم رمت بنفسها على أثره (ابن داود، ١٩٨٥، ج ١: ٤٦٣). من
الواضح أن ثمة نظاما متسقا من التقابلات يربط بين هاتين الفئتين. إذ تتكرر الثلاثية المكونة من الجارية
والغلام والأمير مجددا. كما أن العلاقة بين أجزاء هذا الثلاث تشابه تماما. ولكن الفرق يكمن في دافعية
الانتحار. فإذا كان الشاب في الفئة الأولى يأتي عارفا لما هو مقدم عليه، فيتدرج من تمزيق الثياب إلى
الإغماء إلى الانتحار. فإن الجارية تقدم على الانتحار مباشرة دون تفكير أو رؤية. لأنها تحتزن النزعة
الانتحارية في ذاتها، ولا تحتاج لتنفيذها إلا لمجرد التذكير. ولا شك أن عبارات مثل: يصنعون ماذا؟
أو ماذا أصنع؟ تدل على اختزان الجارية والشاب لهذا الهاجس الذي يتجلى في سلب العقل القدرة على

السيطرة، ويؤدي إلى انتحار سريع. وعلى الرغم من التنوعات المختلفة داخل الفئتين فثمة نغمة رئيسة تتكرر في كلتا الفئتين. فالشاب والجارية محرومان من التواصل العاطفي، مدركان في الوقت نفسه استحالة هذا التواصل عبر علاقة سعيدة، ممتدة. ولذا فإن مفردات الأبيات المَعناة في الفئة الثانية دالة على الألم النفسي والجسدي الذي يتعرض له العاشقان، يهجرون يقطعون، يضربون، يصبرون. كما تكشف الأبيات في الرواية المعكوسة لابن داود «أشقى وغيري بك مستمتع». عن الحرمان الجنسي الواضح. ولذلك يكون خروج الشاب والفتاة متعانقين قبل غرقهما ذا دلالة واضحة على وجود الحرمان الجنسي الذي لم ينجح في تجاوزه إلا عبر الموت. أما عن اختيار الماء للانتحار فيعود بنا مرة أخرى إلى حكاية مضاض ومي، ولكن على نحو مختلف. فقد امتنع مضاض ومي عن الماء من أجل الانتحار. أما الفتى والجارية فهما عن طريق شرب كمية منه تزيد كثيرا عن حاجتهما. وإذا كان فرويد يرى في الانتحار عن طريق الغرق رغبة في العودة إلى المرحلة الجنينية (سمعان. ١٩٦٤: ٦٨) فإن دلالة الغرق هنا منسجمة مع كون الماء رمزا دالا على الارتواء العاطفي - الجنسي. فقد حققا في لحظة واحدة، امتزجت فيها نوازع الحياة والموت، كل ما كانا يتوقان إليه.

أما الفئة الثالثة فهي التي تقتل حبيبها أو تتسبب في قتله ثم تقدم على قتل الذات. أما الحكاية الأولى فتد في «مصارع العشاق» (السراج، دون تاريخ، ج ٣: ١٤٣) و«ذم الهوى» (ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٥٧٢). يروي السراج أن جماعة من بني حنيفة خرجوا يتزهون فبصر فتى منهم يقال له عباس بفتاة، فعشقها. ثم أقبل إليها متقلدا قوسه وهي نائمة بين إخوتها فأيقظها فحاولت الفتاة طرده، وهددته بإيقاظ إخوتها، فلم يخف ولكنه طلب منها أن تعطيه يدها ليضعها على فؤاده وينصرف ففعلت. وفي الليلة التالية قالت له مقالتها الأولى فقال لها: لك الله علي إن أمكنتني من شفئك أرتشفها أن أنصرف فأمكنته من شفيتها، ثم انصرف بعد أن وقع في قلبها كهية النار. ولما أحس به قومها، بعثت إليه من يحذره، فقعده على مرقب ومعه قوسه وأسهمه. وأصاب الحي من النهار مطر فلهوا عنه. فلما كان في آخر الليل ذهب السحاب، وطلع القمر فخرجت الفتاة تطلبه ومعها جارية. فظن أنها ممن يطلبه فرمى بسهم فأصاب منها مقتلا فقال:

نعب الغراب بها كرهت ولا إزالة للقدر

تبكي وأنت قتلتها فاصبر وإلا فانتحرا!

ثم وجأ نفسه بمشاقص حتى مات. وجاء أهل الحي فدفنوها في قبر واحد.

أما الحكاية الثانية فراويتها جميل بثينة، يحكيها لعبد الملك بن مروان^(٩) (ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٥٧٧)، (النويري، دون تاريخ، ج ٢: ١٩٥ - ١٩٧). تبدأ الحكاية بأن يطلب عبد الملك بن مروان من جميل أن يحدّثه عن بني عذرة. فيروي له جميل قصة شاهدها بنفسه، فقد رحل بنو عذرة إلى موطن جديد، فضل جميل الطريق، وجنّ عليه الليل. فقصده إلى باب كهف، فوجد به راعيا مع غنمه. رحب به الراعي وأطعمه، ومهد له لينام. وفي الليل سمعه يشكو ويبكي إلى شخص كان معه. أقام جميل عنده ثلاثة أيام. فعرف أن هذا الرجل من أشرف بني عذرة، كان يهوى ابنة عم له، فخطبها، فأبى والدها أن يزوجه منها لفقره، وزوجها رجلا من بني كلاب. فتنكر العذري ورضي أن يكون راعيا عند زوجها لتأتيه ابنة عمه ويرأها. وفي تلك الليلة أبطأت ابنة عمه، فطلب من جميل أن ينتظر ليرى الخبر،

ثم رجع ومعه جثة ابنة عمه وقد نهشها الأسد. وضع العذري الجثة ثم غاب فترة عاد بعدها ومعه رأس الأسد. بعدها طلب من جميل أن يدفنه وابنة عمه في كفن واحد، ثم جعل يحنق نفسه حتى سقط ميتا. فكفنها جميل. وكتب بيتين من الشعر على قبرهما. قالها العذري ورد الغنم على صاحبها.

لا تخفى القرابة بين الحكايتين، على الرغم من الاختلاف في كيفية الوصول إلى الانتحار، ويمكن هنا أن نشير إلى نقطتين:

أولا: يشكل الليل الإطار الزماني الذي تدور فيه الحادثة الرئيسة في الحكايتين، فقد قتل عباس صاحبة ليلا، وأسهم العذري في قتلها، وذلك عبر تشجيعه لها على الزيارة الليلية، بكل ما تمثله الزيارة من مغامرة وعواقب وخيمة كالفضيحة أو الموت.

ثانيا: إن بطلي الحكايتين راميان محترقان. فقد قتل الأول صاحبه. وقتل الثاني الأسد. وإذا كانت المصادفة وراء نشوء العلاقة في الحكاية الأولى، فإن القصيدة واضحة في الحكاية الثانية. فقد تصرف العذري منذ البداية على نحو مأساوي، إذ أنكر نفسه، وتناسى منزلته الاجتماعية، وقبل أن يعمل راعيا عند زوج صاحبه. وهذا دلالة على رغبته في البحث عن مصير متميز. ولكن الحكايتين تؤكدان على كون الشابين محاريين، فالأول يتحدى قبيلة بأكملها، أما الثاني فينتظر الأسد ويقتله ويحضر رأسه ليثبت ذلك. كما أن جو الصيد والرمي في الحكايتين يؤكد إضفاء الطابع الحربي عليهما. فقد بدأت الحكاية الأولى برحلة قام بها بنو حنيفة من أجل النزهة أو من أجل البحث عن ناقة ضائعة، وبدأت الحكاية الثانية بسبب ارتحال بني عذرة. وكان ارتحال عباس في الحكاية الأولى إلى صاحبه وهي بين أهلها، وارتحال العذري إلى الكهف، وتخليه عن مركزه الاجتماعي يشكل مغامرة واضحة. أما الرحلة الخطرة حقا فهي الرحلة التي قامت بها المرأتان، فقد تزينت الأولى وخرجت فأصابها حتفها، وفعلت الثانية مثلها فأكلها الأسد.

أما الصراع المركزي في الحكاية فيتمثل في الصراع بين الحب والموت. إذ تشير الحكاية الأولى إلى العدوانية الواضحة في سلوك الفتى. فقد جاء إلى الفتاة في ليلة مقمرة وهي نائمة بين إخوتها. صحيح أن هذا يجسد الطبيعة المقاتلة للفتى، ولكنه يعكس في الوقت نفسه عدم المبالاة بسمعة الفتاة. ويبدو أن جرأة الفتى في طلب يدها ليضعها على فؤاده، ثم طلبه قبلة منها، يؤكد ابتعاد العلاقة عن العذرية كما تصورها القدماء. صحيح أن الحكاية وقفت عند هذا الحد ولم تسمح بالزيارة الثالثة، ولكن الزيارتين كانتا كافيتين لأن تتعلق به الفتاة أولا «فقد وقع في نفسها مثل النار»، وللفت نظر أهل الحي «لهذا الفاسق» (السراج، دون تاريخ، ج ٢: ١٤٣).

أما الصراع في الحكاية الثانية فيأخذ منحى مختلفا. فإذا كان عباس، وللاسف دلالة واضحة على طبيعة السلوك، قد اختار المواجهة الحربية، وكان سلوكه مع صاحبه منذ البداية يأخذ بعداً مأساوياً

وظل كذلك حتى قال ذلك صراحة لنفسه : « فاصبر وإلا فانتحر ». فإن بطل الحكاية الثانية قد آثر الانسحاب من أجل مواجهة الصراع الداخلي الذي يعاني منه . ولهذا قبل ، وهو الذي ينتمي إلى أشرف بني عذرة أن يكون راعيا لثأتيه ابنة عمه ويراها . وقد كان يمكن للحكاية أن تنتهي على هذا النحو ، فهي مأساوية بطبيعة الحال ، كما كان يمكن أن تنتهي بافتراس الأسد لابنة عمه ، ويقتله له ، لتصل الحكاية ذروة المأساة . ولكن إقدام العذري على الانتحار ، كما أقدم عباس من قبل ، يحقق اللحظة الثالثة في الحكاية وهي تمجيد البطل . ومن غير شك فإن هذا التمجيد ، وهو تحول غير متوقع في ختام الحكاية ، نتيجة طبيعية للانتحار . فقد جاء الحي في الحكاية الأولى « فوجدوها ميتين فدفنوهما في قبر واحد » (السراج ، دون تاريخ ، ج ٢ : ١٤٤) ، بعد أن كان الحي يطلب دم الفتى . وحقق جميل وصية العذري في الحكاية الثانية فدفنهما معا . وعندما أعلم الزوج بالحكاية « حزن حزنا شديدا ، أشفقت منه على نفسه » (ابن الجوزي ، ١٩٦٢ : ٥٧٧) ، (النوري ، دون تاريخ ، ج ٢ : ١٩٧) . ولكن الحكايتين تجدان في خاتمة المطاف حلا واحدا للصراع بين الحب والموت ، إذ يلتقي العشاق في باطن الأرض كما جاء في بيتي العذري :

كنا على ظهرها والعيش في مهل والشمل يجمعنا والدار والوطن
ففرق الدهر والتصرف الفتنا فصار يجمعنا في بطنها الكفن

(ابن الجوزي ، ١٩٦٢ : ٥٧٧) ، (النوري ، دون تاريخ ، ج ٢ : ١٩٧)

ب - البعد الواقعي

يتعذر الاستقصاء للشخصيات المنتحرة في التراث العربي ، نظرا لسعة هذا التراث ، وتوزع أخبار المنتحرين في مصادر مختلفة . وقد أسهم باحثان في لمّ شتات ما تفرق من أخبار هؤلاء المنتحرين وهما ، مصطفى جواد في مقالته « المنتحرون في الجاهلية والإسلام » . (الهلال ، ١٩٣٤ ، م ٤٢ : ٤٧٥ - ٤٧٩) ، وفرانتس روزنتال في مقالته On Suicide in Islam التي نشرها في Journal of the American Oriental Society (1946, IXVI : 239 - 259) وفي مقالته بعنوان « انتحار » في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية (Rosenthal, 1974: 1246 - 1248) . وسيكون جل اعتيادي على إشاراتهم في معرفة شخصيات المنتحرين ، وذلك من أجل تحليل هذه الظاهرة ، وإن كنت قد تمكنت من اكتشاف شخصيات منتحرة أخرى ، لم تشر إليها تلك المقالات .

يمكن تقسيم الدوافع التي قادت إلى الانتحار في التراث العربي إلى عدة أقسام هي :

١ - الخوف من الوقوع في يد العدو

يمكن القول إن انتحار عبد الرحمن بن الأشعث سنة ٨٤ هـ ، بعد فشل ثورته على عبد الملك بن مروان وعامله الحجاج بن يوسف وهزيمته العسكرية أمام الثاني ، يشكل الحالة الأولى التي ينتحـر

فيها قائد مسلم خوفا من الوقوع في قبضة من ثار عليه. والمتتبع لتفصيلات تمرد ابن الأشعث على السلطة الأموية (٨١ - ٨٤ هـ)، ومقدار ما بذله الحجاج من جهد من أجل القضاء على تمرده، وما كان يعمل في نفس الحجاج من الحقد على ابن الأشعث، يدرك أن لجوء ابن الأشعث إلى الانتحار، كان أمرا متوقعا.

فقد أمر الحجاج ابن الأشعث على جيش الطواويس من أجل الانتقام للحملة الفاشلة على بلاد الترك سنة ٧٩ هـ، التي ذهب ضحيتها عدد كبير من المسلمين. وقد تقدم ابن الأشعث بحذر شديد، فاحتل قسما من بلاد الترك وأرجأ احتلال المتبقي، فلم يوافق الحجاج على رأيه وأمره بالضيق، وهدده بالعزل. وهنا قرر ابن الأشعث إعلان التمرد الذي دام ثلاث سنوات، وهدد مصير الدولة الأموية، وكاد يقضي على مستقبل الحجاج. وبعد هزيمة ابن الأشعث في دير الجماجم، لجأ ابن الأشعث إلى زونبيل^(١) زعيم الأتراك، الذي بعث به، كما تقول بعض الروايات، إلى الحجاج، وفقا لاتفاقية الصلح بينهما. فألقى ابن الأشعث بنفسه من فوق قصر كان محصورا فيه، وما لبث أن فارق الحياة. وحمل رأسه بعد ذلك إلى الحجاج، ومن ثم إلى عبد الملك الذي بعثه إلى أخيه عبد العزيز وإلى مصر (الطبري، دون تاريخ، ج ٦: ٣٩٠ - ٣٩١)، (العمد، ١٩٧٣: ٢٥٧ - ٣٠٢)، (Sayed, 1977: 232). لا يعني في هذا البحث الوقوف على دوافع ثورة ابن الأشعث ونتائجها، لأن ذلك يخرج البحث عن أهدافه. ولكن انتحار ابن الأشعث هو ما يحتاج إلى تحليل.

لم يكن بين الحجاج وابن الأشعث شيء من الود أو الثقة، ما يبرر اختياره لقيادة الجيش الذاهب إلى بلاد الأتراك، كما لم تكن سمعة ابن الأشعث الحربية تؤهله لذلك. فقد أظهر تراخيا وعجزا في قتال الخوارج الشيبية. (ابن الأثير، ١٩٦٥، ج ٤: ٤١٣ - ٤١٦)، ولهذا يرجع بعض الباحثين أن هذا الاختيار يعود إلى سببين:

أولا: مراعاة الأحوال الاجتماعية السائدة بين عرب العراق، وبخاصة أن معظم الذين قتلوا في الحملة الفاشلة من العرب اليمانيين. فأراد الحجاج أن يختار زعيما من زعماء اليمانية، يملك دوافع حقيقية للقتال (العمد، ١٩٧٣: ٢٧٠).

ثانيا: محاولة الحجاج التخلص من ابن الأشعث بطريق غير مباشر، وبخاصة أن الحجاج كان يقول عنه: «ما رأيته قط ماشيا أو راكبا إلا أحببت قتله» (ابن الأثير، ١٩٦٥، ج ٤: ٤٤٥ - ٤٥٤)، (العمد، ١٩٧٣: ٢٦٩). ويبدو أن ابن الأشعث كان يعرف تماما دوافع الحجاج لهذا الاختيار، ووجد هو الآخر في قيادة الحملة فرصة مناسبة ليصل إلى غايته المنشودة وهو الحكم. فقد تلقب بعد إعلان ثورته بـ «ناصر المؤمنين»، وقال بعد إعلان التمرد «زاوالت حكما مؤجلا له مدة» (العمد، ١٩٧٣: ٢٦٩).

من أجل ذلك كان إقدام ابن الأشعث على الانتحار بغية أن يجنب نفسه المذلة والعار، متوقعا. وخير ما يدل على ذلك ندم الحجاج وأسفه، لأنه لم يستطع أن يقبض عليه حيا (العمد، ١٩٧٣: ٩٤ وما بعدها).

يندرج انتحار ابن الأشعث تبعا لتصنيف عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركهايم للأفعال الانتحارية تحت ما يعرف بالانتحار الفوضوي (Durkheim, 1987: 273 - 318) ، وهو الانتحار الذي يحدث خلال الأزمات الاقتصادية الخائفة والثورات والاضطرابات الاجتماعية . ففي حين تتحدد طبيعة الانتحار الأناني عندما يفقد المرء معنى الحياة ، وتتحدد طبيعة الانتحار الإيثاري كالتضحية والاستشهاد عندما يشعر المرء أن معنى الحياة يتجسد خارج نطاق الذات ، فإن الانتحار الفوضوي يسير على غير مثال ، ولا يخضع لقاعدة (Durkheim, 1987: 296) . والذي يبدو أن رغبة ابن الأشعث في أن يُقتل ، تحولت إلى رغبة عميقة بعد فشل التمرد في أن يُقتل (بالبناء للمجهول) . فعلى حين تتجسد الرغبة الأولى في نزعة عدوانية مشحونة بالكراهية العميقة للحجاج من أجل عزله والتخلص منه ، تتجسد الرغبة الثانية في الشعور بالألم العميق والغربة والعزلة . وترتبط الرغبة بالترحيب بالموت نظرا للإحساس الواضح باليأس والضياع .

ولذلك قال ابن الأشعث عندما رأى صاحبا له يفرّ من المعركة طالبا النجاة :

يطرده الخوف فهو تائه	كذلك من يكره حر الجلال
منحرق الخفين يشكو الوجع	تنكبه أطراف مرو حداد
قد كان في الموت له راحة	والموت حتم في رقاب العباد

(الطبري ، دون تاريخ ، ج ٦ : ٣٩٢)

ولكن محنة ابن الأشعث لم تنته بانتحاره ، فقد بعث برأسه إلى الحجاج ، وظل رأسه يطوف ليستقر أخيرا ، تبعا لبعض الروايات ، في وادي برهوت بحضرموت ، حيث تتجمع ، طبقا لبعض المعتقدات الشعبية آنذاك أرواح الكفار (Sayed, 1977: 235) .

تكرر قصة الخروج ، فاهزيمة ، فالظفر بالجمجمة ، كما يروي المسعودي في أخبار ٢٨٦ هـ (المسعودي ، ١٩٧٤ ، ج ٨ : ١٩١) و (Rosenthal, 1946: 256) : «ففي هذه السنة ظفر أبو الأغر خليفة ابن المبارك السلمي بصالح بن مدرك الطائي بناحية فيد في ذهابهم إلى مكة . وقد كانت الأعراب جمعت لأبي الأغر ليستنقذوا صالحا من يديه فواقعهم ، فقتل رئيسهم جحيش بن ذياب وجماعة معه ، فأخذ رأسه ، فلما علم صالح بن مدرك بقتل جحيش بن ذياب ، يئس من الخلاص من يد أبي الأغر . فلما نزل منزل المعروف بمنزل القرشي ، أتاهم غلام بطعام فاستلب منه سكيناً وقتل نفسه ، فأخذ أبو الأغر رأسه وأظهره بالمدينة فتباشر الحاج (. . .) فخلع السلطان في ذلك اليوم على أبي الأغر ، وطوّقه بطوق من ذهب ونصبت الرؤوس على الجسر من الجانب الغربي» .

وقد انتحر بسبب الهزيمة الحربية قواد عسكريون مثل ابن الزيات صاحب طرسوس (- ٣٥١ هـ) بعد هزيمته أمام الدمستق (Rosenthal, 1946: 256) ، والمطهر بن عبد الله (- ٣٦٩ هـ) أحد قواد عضد الدولة البويهية (جواد ، ١١٣٤ : ٤٧٧) ، وسليمان بن قلمش (- ٤٧٩ هـ)

(Rosenthal, 1946: 257) ، وقلج أرسلان بن سليمان (- ٥٠٠ هـ) (Rosenthal, 1946: 257) . ولكن أخبار انتحارهم جاءت عابرة، الأمر الذي يجعل تحليل طبيعة انتحارهم متعذرة.

٢ - الانتحار تحت وطأة أزمة فردية

يأخذ الانتحار تحت وطأة الأزمة الفردية بعدا مأساويا واضحا. فالذين يقدمون على الانتحار تحت وطأة عذاب ما، ليسوا قادة عسكريين انتحروا نظرا لتجرعهم مرارة الهزيمة بعد أن أسكرتهم نشوة النصر، ولكنهم - في الأغلب - أناس عاديون لم يستطيعوا تحمل العذاب الناتج عن أزمة فكرية أو أخلاقية أو اقتصادية، فانتحروا. فقد انتحر هاشم بن حكيم (- ١٦٩ هـ) المعروف بالمقنع. وكان قد تبرقع بحريز أخضر لعوره، وادّعى أنه تجسد. ويروي البيروني أن المقنع «أحرق نفسه لما أحيط به ليتلاشى جسده، فيتحقق أصحابه قوله، فاحترق ولم يتأت له ما أراد من التلاشي. بل وجد في التنور وقطع رأسه وأرسل إلى المهدي» (البيروني، ١٩٢٣: ٢١١). وكذلك انتحر أبو القاسم الخوارزمي الملقب شمس المشرق، الذي كان الزمخشري يدعوه بالجاحظ الثاني سنة ٥٢١ هـ بعد ارتحاله إلى مرو. «فذبح نفسه بيده. . . ووجد بخطه رقعة فيها: هذا عملته أيدينا فلا يؤاخذ به غيرنا» (الحموي، دون تاريخ، ج ١٩: ١٢٦)، (السيوطي، ١٩٧١، ج ٢: ٢٧٩). وإذا كانت أبعاد الأزمة التي أدت إلى انتحار أبي القاسم غير واضحة، فإن الإشارة إلى التحول الجذري الذي مر به، بعد اطلاعه على العلوم الفلسفية، قد يكفي لتعليل هذا الانتحار. إذ يقول ياقوت عنه بأنه «كان من أفضل الناس في عصره في علم اللغة والأدب، ولكنه تخطى إلى علم الفلسفة فصار مفتونا بها، فمقوتا بين المسلمين. وكان سكوتا، سكوتا، وقورا بطالع الفقه، ويناظر في مسائل الخلاف أحيانا (الحموي، دون تاريخ، ج ١٩: ١٢٦)، (السيوطي، ١٩٧١، ج ٢: ٢٧٩).

وقد انتحر في سنة ٦٠٢ هـ التقي عيسى بن يوسف بن أحمد العراقي الضرير «مدرس المدرسة الأمينية في دمشق». فقد ضاع للشيوخ بعض المال، فاتهم الشاب الذي يقوم على خدمته بسرقتها، فلم يثبت ذلك، فاتهم الشاب شيخه بالشذوذ الجنسي معه «فأصبح يوم الجمعة السابع من ذي القعدة مشنوقا ببيته فامتنع الناس من الصلاة عليه لكونه قتل نفسه. فتقدم الشيخ فخر الدين عبد الرحمن بن عساكر فصلى عليه فائتم به بعض الناس. قال أبو شامة: وإنما حمله على ما فعله ذهاب ماله والوقوع في عرضه» (ابن كثير، دون تاريخ، ج ١٣: ٤٤).

وبحسن أن ننهي الحديث عن قضية الانتحار بما أورده التوحيدي في «المقاسبات»، لأن حديث أبي حيان حول هذه المشكلة في غاية الأهمية، فهو يكشف من جهة، عن الأثر العميق الذي تركته الفلسفة الإغريقية في طبيعة الحياة الفكرية العربية، وهو في صدوره عن أديب مثل التوحيدي، الذي أنهى حياته بنوع من الانتحار الفلسفي، عندما أحرق مؤلفاته، يعطي الموضوع أهمية كبرى (عباس، ١٩٨٠: ١٠٨). والحوار حول هذه القضية يدل بشكل واضح على أن الانتحار أصبح محور نقاش مجموعة من صفوف مثقفي المجتمع البغدادي، يتناقشون فيه، ويختلفون في الموقف الأخلاقي تجاهه.

يقول التوحيدي في المقابلة السادسة والأربعين (التوحيدي، ١٩٢٩ : ٢١٩) : «شاهدنا في هذه الأيام شيخا من أهل العلم، ساءت حاله وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه، ومقت معارفه له . فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله، ومدّ جبلا إلى سقف البيت واحتنق به، وكانت نفسه في ذلك . فلما عرفنا حاله جزعنا وتوجعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا (فيه كل متصرف)، فقال بعض الحاضرين : لله ذره! لقد عمل عمل الرجال! نعم ما أتاه وما اختاره! هذا يدل على عزازة النفس وكبر الهمة! لقد خلّص نفسه من شقاء كان طال به، وحال كان ممقوتا فيه مهجورا من أجله، مع فاقة شديدة وإضافة متصلة، ووجه كلما أمه أعرض عنه، وباب كلما قصده أغلق دونه، وصديق إذا سأله أعتل عليه؟! فقيل لهذا العاذر: إن كان قد تخلص من هذا الذي وصفت على أنه لم يوقع نفسه في شقاء آخر، أعظم مما كان فيه وأهول، وأدوم وأبقى، فلعمري نعم ما عمل! لله أبوه ما أحسن ما اهتدى إليه وقوي عليه! وينبغي لكل عاقل أن يدفع إلى ما دفع إليه، ويقتدي به، ويصير إلى رأيه واختياره! وإن كان قد سمع بلسان الشريعة - أي شريعة شئت القديمة والحديثة - النهي عن هذا وأشباهه، فقد أتى بما عجل الله به العقوبة والعار وأجرى عليه عذاب النار».

من الواضح أن المقابلة على غاية كبرى من الأهمية، فإن التوحيدي لا يتحدث عن رجل من العامة، وإنما عن شيخ من شيوخ العلم، وهذه نقطة التشابه الأولى بين أبي حيان وبين هذا المنتحر. أما نقطة الانساق الثانية فهي تشابه الظروف التي مر بها كل منها على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي . فقد عانى التوحيدي من الفقر والغربة، وباءت كل محاولاته بالحصول على الثروة بالفشل التام . أما جفوة الناس فقد شكا منها التوحيدي، وتحدث عنها بحرق ومراة، حديث من يستبطن ذاته ويقرأها بصوت مرتفع . فوصف نفسه قائلا : «الغريب مَنْ إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله . الغريب مَنْ إذا تنفس أحرقه الأسى والأسف، وإن كنتم أكمدته الحزن واللهف . الغريب مَنْ إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل . الغريب مَنْ إن سأل لم يعط، وإن سكت لم يبدأ . الغريب مَنْ إذا عطس لم يشمت، وإن مرض لم يتفقد . الغريب مَنْ إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب . الغريب من إذا نادى لم يجب، وإن هادى لم يجب» (التوحيدي، ١٩٨٢ : ٨٣).

فالتماثل بين التوحيدي وبين شيخ العلم المنتحر هذا واضح تماما . ولكن الغريب أن أبا حيان لم ينتحر انتحارا فيزيقيا . ثم إنه يقف من شيخ العلم المنتحر موقفا سلبيا . فينفي عن عمله الشجاعة وعزّة النفس وكبر الهمة، فلماذا يفعل التوحيدي ذلك! إن المتأمل لفكر التوحيدي، المشغل عموما بالإنسان ومشكلاته، يجد أن تشبعه بالروح الفلسفية قد صرفه عن فكرة الانتحار . فقتل النفس، كما يقرر هو في غير كتاب ، أثر من آثار «النفس الغضبية، لا من أثر النفس الناطقة» . والمنتحر بالتالي «جبان ضعيف حاول أن يستريح من تحمل المشقة . والنكول يسمى جينا» (عباس، ١٩٨٠ : ١٠٨) . وإذا كان التوحيدي قد أقدم على إحراق كتبه مبررا ذلك بسوء ظنه بالناس «فشق عليّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها» (الحموي، دون تاريخ، ج ١٥ : ١٦ - ٢٦) . فإنه يرفض كل ما يهدر قيمة الإنسان وما ينقص من كرامته . وبخاصة عندما يسمع من بعض المتصوفة قولهم «ليتني كنت بقرة» أو «ياليتني كنت هذا الحمار» (التوحيدي،

١٩٢٩ : ٢١٧ - ٢١٩). صحيح أن مشكلة قتل الذات قد ألحّت عليه ، وبدأ يتساءل عن سر قتل الإنسان نفسه (عباس ، ١٩٨٠ : ١٠٨) ، ولكن التوحيدي ظل منشغلا بالقضية يناقش أبعادها ، دون أن يقع في أسر التجربة .

الهوامش

(١) يتحدث الواقدي ص ٣٤٦/١ - ٣٥٢ في رواية طويلة عن أبي براء عامر بن مالك الذي يلقبه بملاعب الأسنة ، فيذكر قدومه إلى الرسول (ص) ومعه هدية ، ورفض الرسول (ص) لها . ولما عرض الرسول (ص) عليه الإسلام لم يظهر تجنباً ، بل طلب أن يبعث الرسول (ص) معه مجموعة من أصحابه ، فبعث الرسول معه مجموعة من خيار المسلمين ، يتراوح عددهم بين الأربعين والسبعين . فساروا حتى نزلوا بيئر معونة ، وهو من مياه بني سليم . ولما بعث الصحابة بأحدهم إلى عامر بن الطفيل ومعه كتاب رسول الله ، قتله عامر . ثم استعدي على الصحابة بني عامر فأبوا أن يجيبوه وقالوا: لن نجفر جوار أبي براء ، فاستصرخ عليهم قبائل من سليم فأجابوه ، وانطلقوا فأحاطوا بالصحابة وقتلوه . فلما جاء الرسول خبر بيئر معونة جعل يقول :

هذا عمل أبي براء ، وقد كنت لهذا كارها . ولما علم أبو براء بالخرشق عليه ما فعل ابن الطفيل ، وقال وهو لا حركة به من الكبر والضعف : أخفرتني ابن أخي من بين بني عامر ، ولما وصل إلى ماء يقال لها الهدم ركب ابنه ربيعة فرسا ولحق بابن الطفيل وهو على جمل ، فطعنه بالرمح فأخطأه . فقال عامر بن الطفيل : إنها لم تضربي قد عفوت عن عمي هذا فعله .

ولعل المقارنة بين هذه الرواية وبين غيرها من الروايات المتعلقة بأبي براء توضح أن عناصر الصراع موجودة ولكنها لا تذكر شيئاً عن انتحار أبي براء . أما السجستاني فقد فصل في الحديث عن زهير بن جناب ، ثم أجمل أخبار المتحربين الآخرين فقال :

«ثم شرب زهير الخمر صرفاً أياماً حتى مات . وشربها أبو براء ، عامر بن مالك بن جعفر حين خولف صرفاً حتى مات . وشربها عمرو بن كلثوم التغلبي صرفاً حتى مات ، ولم يبلغنا أن أحداً من العرب فعل ذلك إلا هؤلاء» ، ص ٣٦ .

(٢) جمع مشقص وهو سهم فيه نصل عريض .

(٣) يروي الواقدي في المغازي (الواقدي ، دون تاريخ ، ج ١ : ٢٢٣ - ٢٢٤) حوادث تلقي ضوءاً كاشفاً على تلك الأحاديث . فيحكى قصة أحد المنافقين واسمه قزمان الذي قاتل في معركة أحد قتلاً متميزاً . فكان «أول من رمى بسهم من المسلمين ، فجعل يرسل نبلاً كأنها الرماح، وأنه ليكت كتيت الجمل ثم صار إلى السيف ، ففعل الأفاعيل حتى إذا كان قتل نفسه . وكان رسول الله (ص) إذا ذكره قال : من أهل النار ، فلما انكسر المسلمون كسر جفن سيفه وجعل يقول : الموت أحسن من الفرار! يا آل الأوس قاتلوا على الأحساب واصنعوا مثلياً اصنع (. . .) وأصابته الجراح وكثرت به فوق ، فمر به قتادة بن النعمان ، فقال : يا أبا الغيداق! قال له قزمان : يالبيك! قال : هنيئاً لك الشهادة . قال قزمان : اني والله ما قاتلت يا أبا عمرو على دين . ما قاتلت إلا على الحفاظ أن تسير قریش إلينا حتى تطأ سعفنا ، فذكر للنبي (ص) جراحه فقال : من أهل النار ، فأندبته الجراح فقتل نفسه . فقال رسول الله (ص) : ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» .

(٤) لا شك أن اسم الجمل ذو دلالة مهمة مرتبطة بالموت . فالفعل هوز : يعني مات . (الفيروز آبادي ، ١٩٥٢ ، هوز) .

(٥) إن تصالح مي ورقية بنت بهلول، أمر طبعي. لأن رقية تنتمي هي الأخرى إلى سراة جرهم. والبهلول لغة هو السيد الجامع لكل خير (الفيروز آبادي، ١٩٥٢، بهل).

(٦) تبلغ القدرة على التحكم في لحظة مجيء الموت ذروتها في إحدى الحكايات عندما يضرب بطلها لصاحبه موعداً قاتلاً له: «قد وجب حقي عليك فأحضر غدا جنازي» (السراج، دون تاريخ، ج ١: ٢٧).

(٧) تختلف الأبيات المغناة المنسوبة للشعراء أنفسهم في الروايتين باستثناء الأبيات المنسوبة لقيس بن ذريح، حيث تغنى الجارية الأبيات التي مطلعها:

لقد كنت حسب النفس لو دام ودنا ولكنهما الدنيا متاع غرور
(السراج، دون تاريخ، ج ٢: ٢١٥، ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٣٥٧)

أما أبيات جميل فهي مأخوذة من داليتها الشهيرة ولكن الأبيات المغناة في «مصارع العشاق» (السراج، دون تاريخ ج ٢: ٢١٦) أمام عبد الملك، هي غير الأبيات في «ذم الهوى» المغناة لسليمان، أما أبيات قيس بن الملوخ فمختلفة، فمطلعها في «مصارع العشاق» (السراج، دون تاريخ، ج ٢: ٢١٦):

وفي الجيرة السغادين من بطن وجرة غزال غضيض المقلتين ربيب
في حين هي في «ذم الهوى» (ابن الجوزي، ١٩٦٢: ٣٥٧):

تعلق روجي روحها قبل خلقنا ومن بعد ما كنا فطاما وفي المهد
وكل هذا من أثر الرواية الشفوية وتناقل الحكاية في عصور مختلفة.

(٨) مما يدل على أن الحكاية أصبحت نسفاً قصة تنسب إلى أبي العتاهية، تشبه في شكلها ونسجها الحكاية التي نحن بصدددها. فقد أحضر أبو العتاهية المغني مخارق إلى بيته وطلب منه أن يغني له بعض شعره، فغنى مخارق ثلاثة أصوات، وبعد فروغه قام أبو العتاهية فكسر ما بين أيدي القوم من النبيذ وألته والملاهي ثم لبس الصوف. وقال لمخارق: السلام عليك يا حبيبي، سلام الفراق الذي لا لقاء بعده. ولا شك أن خاتمة القصة التي تبدو في ظاهر الأمر مخالفة للنهاية في الحكاية موضوع الدرس، هي قريبة جداً إلى حد بعيد. فقد أراد أبو العتاهية أن يفهم مخارق أن تحوله إلى الزهد، لون من ألوان الانتحار. (جواد المولى، ١٩٦١، ج ٤: ١٠٤ - ١٠٥).

(٩) في قصص العرب، (جواد المولى، ١٩٦١، ج ٤: ١٦٧ - ١٧٠) حكاية مشابهة. لا يختلف مضمون الحكاية في المخطط العام، ولكن حركة الحكاية وتعليقاتها هي التي تختلف. يروي الطفيل بن عامر العمري أنه خرج يريد الغارة وحيداً، فضل الطريق، فجعل يأكل الخشيش وورق الشجر حتى أشرف على الهلاك. يلتقي الطفيل هو الآخر بشاب يحب ابنة عمه، ويأبى أن يزوجه عمه منها، ليس بسبب الفقر هذه المرة، ولكن لشيوخ خبره في الناس. أما الخاتمة فتكون موت الشاب، دون أن تذكر الرواية كيفية وقوع هذا الموت!

(١٠) درجت المصادر العربية على تسميته روتبيل. وهو لقب الخانات الترك كما هو الحال بلقب كسرى للفرس. واللفظ الصحيح زونبيل ويُرجَّح أنه مشتق من اسم الإله ZUN الذي كان له معبد مشهور في جنوب شرق أفغانستان (العمد، ١٩٧٣: ٢٦٢ - ٢٦٣).

المراجع العربية

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم
ابن الجوزي، عبد الرحمن ابن علي
الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٥.
ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، مراجعة محمد الغزالي، دون تاريخ، ١٩٦٢.

- رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
- الزهرة، حققه وقدم له وعلق عليه: إبراهيم السامرائي، الزرقاء مكتبة المنار، ط ٢، ١٩٨٥ م.
- الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٦.
- البداية والنهاية، القاهرة: مطبعة السعادة، بجوار المحافظة دون تاريخ.
- تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٧ م.
- كتاب التيجان في ملوك حمير، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء: ط ٢، ١٩٧٩.
- لسان العرب، بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٩٦٨.
- بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجت الأثرى، القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، دون تاريخ.
- صحيح البخاري، القاهرة: مطابع الشعب، ١٣٧٨ هـ.
- الأثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق ادوارد ساخاومليز، ١٩٢٣.
- شرح ديوان الحماسة، بيروت: عالم الكتب، دون تاريخ.
- الإشارات الإلهية، الجزء الأول ومعه ملخص من الجزء الثاني، تحقيق وداد القاضي، بيروت: دار الثقافة، ط ٢، ١٩٨٢ م.
- المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩ م.
- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٦٥ م.
- قصص العرب، بيروت: المكتبة العصرية، ط ٤، ١٩٦١ م.
- داعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب في: دراسات عربية إسلامية، مهداة إلى إحسان عباس، بمناسبة بلوغه الستين، تحرير: وداد القاضي، بيروت: الجامعة الأمريكية، ١٩٨٠.
- المتنحرون في الجاهلية والإسلام، الحلال، المجلد ٤٢، ١٩٣٤ م.
- معجم الأدباء، بيروت: دار المشرق، دون تاريخ.
- الحكاية الخرافية (نشأته، مناهج، دراستها، فنيها)، ترجمة: نبيلة إبراهيم، بيروت-بغداد: دار القلم مكتبة النهضة، دون تاريخ.
- «القصيدة العربية وطقوس العبور، دراسة في البنية النموذجية» مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق: مجلد ٦ (١٩٨٥) م.
- المعمرون والوصايا، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١.
- مصارع العشاق، بيروت: دار صادر، دون تاريخ.
- مشكلة الانتحار، دراسة نفسية اجتماعية للسلوك الانتحاري بالقاهرة، دار المعارف: ١٩٦٤.
- الحب والموت في شعر الشعراء العذريين في العصر الأموي، عمان: منشورات مكتبة عمان، ١٩٨٥ م.
- شرح ديوان امرئ القيس، بيروت: المكتبة الثقافية، ط ٧، ١٩٨٢.
- الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، مراجعة عزيز حمزة، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦ م.
- تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت: دار سويدان، دون تاريخ.
- جامع البيان عن تأويل آي قرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، دون تاريخ.
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن سعيد ابن داود
- ابن قتيبة، الدينوري
- ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل
- ابن منبه، وهب
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الألويسي، محمود شكري البخاري، البيروني، أبو الريحان التبريزي، يحيى بن علي التوحيدي، أبو حيان
- الثعالبي، أبو منصور
- جاء المولى، محمد أحمد وآخرون
- جدعان، فهمي
- جواد، مصطفى الحموي، ياقوت دير لاين، فريد ريش فون ستيتكفتش، سوزان
- السجستاني، السراج، سمعان، مكرم
- السنجلاوي، إبراهيم
- السندوبي، حسن شتراوس، كلود ليفي
- الطبري، محمد بن جرير

- عباس إحسان
علي، جواد
أبو حيان المتوحدي، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ط ٢، ١٩٨٠ م.
المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت - بغداد: دار القلم - مكتبة النهضة، ١٩٧٢ م.
الحجاج بن يوسف الثقفي (حياته وآراؤه السياسية)، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.
القاموس المحيط، بيروت: دار مكتبة التريبة، ط ٢، ١٩٥٢.
مروج الذهب ومعادن الجوهر، باريس: ١٩٧٤.
مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكرو مصطفى سليم، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دون تاريخ.
سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر، ١٩٨٦ م.
نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دون تاريخ.
المغازي، تحقيق: مارسدن جونز، بيروت: مؤسسة الأعلمي، دون تاريخ.
- العمد، إحسان
الفيروز آبادي،
المسعودي
مير، لوسي
النسائي،
النويري، شهاب الدين
الواقدي

المراجع الأجنبية

- Durkheim, Emile
G. S. Kirk
Kister, M. J.
Knapp, Fritz
Peter.
Rosenthal, Franz.
Sayed, Redwan:
Smith, W. R. :
Suicide in:
- Der Selbstmord, Translated by:
Sebastian and Hanne Herkommer. Frankfurt. 1987.
Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and
other cultures: Cambridge - California: 1971.
Studies in Jahiliyya and Early Islam. London: 1980.
Der Selbstmord in der abendlaendischen Epik des
Hochmittelalters. Heidelberg. 1979.
- Intihar. in: the Encyclopaedia of Islam.
III (1974). 1246 - 1248.
"On Suicide in Islam." Journal of the American Oriental Society, LXVI
(1946) 239-259.
Die Revolte des Ibn Al-Ascat und die Koranleser
Ein Beitrag zur religion und sozial geschichte der fruhen
Umayyadenzeit. Berlin. Klaus Schwarz verlag. 1977.
- Kinship and Marriage in Early Arabia. London: Adam
and Charles Black. (New Edition) 1903.
Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings.