مناقشة خمسة كتاب في « الآداب »

من الماركسية إلى الأخلاق

بقلم الدكتور محمد النويهي

كثيرة هي المشكلات في فكرنا العربي الحديث ، التي تحتاج منا الى مزيد من البحث والتمحيص وتجديد النظرة ، في امور الثقافة ، والمجتمع ، والفن ، والاخلاق . وليس كالنقاش ـ النقاش الموضوعي النظيف ، الحر المفتوح لكل الآراء ـ سبيل الى تبين الحقيقة في مشكلاتنا تلك ، والاهتداء الى حلها الصحيح ، او علاجها الناجع . لذلك سعدت اكبر سعادة حين وجدت خمسة من الكتاب الافاضل يتناولون بالنقد المقالتين اللتين نشرتهما لي هذه المجلة في عددي يوليو واغسطس (تموز وآب) . وساحاول فيما يلي ان اناقش اهم المسائل والآراء التي اثاروها ، مبينا مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف بيني وبين كل منهم ، وتاركا للقارىء ان يوازن بين وجهات النظر المعروضة ويحدد منها موقفه الذي يرتضيه .

١ ـ الدين والماركسية والنقد

جاءت مقالة الاستاذ محمد عيتاني « بين المادية الجدلية والانتقائية المثالية » ، المنشورة في عدد سبتمبر (ايلول) ، مثالا اخر على الحوار الجاد الرصين . حقا ان الاستاذ عيتاني قد كالني بعض الكلمات القوية، لكنها والحق يقال كانت كلها في مواضع مشروعة ، ولم تات واحدة منها « تحت الحزام » . وبعد فمقالتي التي يرد عليها الاستاذ عيتاني لم تخل هي ايضا مما سماه « نقدا مريرا » و « حوارا صارما » . لكن شيئا من هذا لم يدفع هذا الناقد الرصين الى التخلي عن موضوعيته والتدلي الى الحزازة الشخصية .

ان من آفات نقدنا المعاصر ان جزءا عظيما منه يضيع بين طرفين نقيضين . احدهما المجاملة المسرفة والتقريظ المتبادل بين الناقدين المتحاورين على حساب الامانة الفكرية ، حتى يميع الموقف الفكري لكليهما ، ولا يكاد القارىء يدري اين يقف كل منهما . وثانيهما الحساسية المفرطة التي تدفع احدهما او كليهما الى الطيش عن موضوع النقاش ، والاندفاع تحت سطوة الغضب الهائج الى التجريح والاتهام ، والى السباب المحض في بعض الاحيان . وفي كلتا الحالين يضيع على القارىء ما قد يرتجى من الحوار من زيادة التوضيح لمواطن الخلاف الحقيقية حتى يتمكن من تكوين رأيه في المواقف الفكرية المتصارحة . اما مقالة الاستاذ عيتاني فقد بينت كيف يستطيع المتناقش ان يكون حازما في موقفه ومراعيا لادب المناظرة في آن واحد . فهي على هذا مثال جدير بان يحتذى .

يبدأ الاستاذ عيتاني بالاعتراف بان الموضوع الاصلي للنقاش بيننا وهو دور المربد القديم في الصراع الذي نشب بين قوى البداوة القبلية والحضارة الاسلامية في مجتمع صدر الاسلام ، ليس هو من المختصين فيه ، وان يكن مثل آلاف من المثقفين العرب ليس غريبا عنه تماما . اما وقد بدأ الاستاذ عيتاني بهذا الاعتراف الشريف ، الذي لا يستطيع مثله الا من قويت امانتهم الفكرية ، فاني اسلم له تسليما تاما حين يستمر فيقول انه على اي حال لا يوجد باحث مكتمل العدة ، بل توجد درجات من الاستعداد والكفاءة واستيعاب الطريقة وصياغة المواد ، ومعرفة استخدامها للوصول الى الهدف المقصود . كما اوافقه حين يقول : « وفي هذا المجال لي الحق ان اعتبر ان الدراجة ذات العجلتين السليمتين افضل من قطار بلا دواليب .. ام لا ؟ » . اجل ، له الحق بكل تاكيد ، فكم عرفت من اتباع المدرسة التقليدية في دراسة الادب من يحملون في امخاخهم ركاما هائلا من المعلومات دون ان يعرفوا كيف يستفيدون منها او يفهمون مغزاها الحقيقي او يدروا كيف يصنفونها ويحللونها ويعللونها . اولئك ممن يسميهم الانجليز « موسوعات تمشي على ارجل » .

يعتقد الاستاذ عيتاني انني برغم رغبتي في الانطلاق من مواقع المادية الجدلية ، لم يكن للمادية الجدلية اثر كبير فيما جئت به من تطبيق ، فان الجانب الخاص الذي كان ينبغي عليّ تطبيقه من هذه النظرية ، هو « المادية التاريخية » او « المفهوم المادي للتاريخ » ، وهو جانب لم استعمله ، ويستشهد على هذا باني لم اسم « المادية التاريخية » مجرد تسمية عبر دراستي المسهبة . ويضيف ان الاساس الوحيد الذي بنيت عليه دراستي هو الاساس الفيلولوجي ، لكن فقه اللغة وحده لا يكفي في المجال الذي ولجته ، وهو دراسة حركة تطور المجتمع العربي الاسلامي في ذلك العصر من التاريخ ، وان هذه الموضوعة الخطيرة التي طرقتها لا يمكن ان تنحصر ضمن نطاق الادب وحده ، وان يكن الادب من المصادر المهمة التي يجب الاعتماد عليها بطبيعة الحال .

وانا حقا لم استعمل اصطلاح « المادية التاريخية » في دراستي ، لكن هل ينهض عدم الاستعمال هذا شاهدا على نقص المامي بالمنهج المادي الجدلي او عدم تطبيقي له ؟ ان العبرة ليست باستعمال المصطلحات ، فما اكثر من يتشدقون بها ثم تاتي بحوثهم خلوا من تطبيقها او مخطئة في الفهم الصحيح لها . اما دراستي فقد كانت كلها، فيما اعتقد ، محاولة لاتخاذ التفسير المادي للتاريخ نقطة بداية للانطلاق في البحث .

اقف هنا برهة لاعترف باني لا استطيع ان ادعي انني قد اتيح لي ان اتقن المنهج المادي الجدلي واتقن تفاصيله وتشعباته بالقدر الذي اتيح لباحث ماركسي متخصص مثل الاستاذ عيتاني . لكني فيما اعتقد قد المت منه بالقدر المتوسط الذي يمكنني من ان انتفع به في مجال تخصصي الدراسي ، كما دعوت جميع الدارسين ان يفعلوا كائنا ما كان موضوع تخصصهم . وانا ارجو الا اكون ممن ينطبق عليهم قول الشاعر: يا ايها الرجل المعلم غيره ... ولعل الاستاذ الكريم يعدل رأيه في مدى المامي بالمادية التاريخية ، واستخدامي لها ، لو اطلع على متعدد كتبي ، فهو كما قال بنفسه ، وكما اتضح من نقده الاول لمقالتي الاصلية « الشعر والحضارة » ، لم يقرأ لي الا ما نشر من مقالات في هذه المجلة . لست اريد في الموضوع الراهن تعداد مؤلفاتي فيما قد يحمل رنين الزهو والتشدق ، بل احيل الاستاذ عيتاني الى كتاب واحد ، هو « الاتجاهات الشعرية في السودان » الذي نشر سنة ١٩٥٧ ، ليرى كيف انه من الجلدة الى الجلدة محاولة لتفسير تلك الاتجاهات من منطلق المادية التاريخية ، دون ان استعمل هذا الاصطلاح مرة واحدة في طول الكتاب وعرضه . ولعل هذا هو ما جعل الكتاب المذكور يظفر بتقدير المستشرقين السوفييت ، الذين ـ حسب ما قاله لي احدهم ـ اعتمدوه كاحد المراجع الاساسية في دراسة ادبنا الحديث في معاهدهم الجامعية المتخصصة .

اما ما يقوله الاستاذ عيتاني عن عدم كفاية الادب ، وعدم كفاية فقه اللغة ، في مثل الميدان الذي دخلته ، فاني أوافق عليه موافقة تامة . وقد قلته وكررته في متعدد كتبي . وفي هذا الموضوع ايضا لن اكثر من الاستشهاد ، بل اخص بالذكر كتابا واحدا ، وهو « ثقافة الناقد الادبي » الذي نشر سنة ١٩٤٩ . فان قضيته الاساسية هي ان الاقتصار على الادب لا يكفي للفهم الصحيح ولا للتذوق الفني السليم للادب نفسه ! وقد يكفي الاستاذ الكريم ان يقرأ من هذا الكتاب خاتمته ، التي اناقش فيها رأي المرحوم الدكتور محمد مندور في وجوب الاقتصار في دراسة الادب على ما سماه « المنهج الفقهي ، منهج فقه اللغة » ، واقول فيها اننا اذا ركزنا نظرنا في الادب كفن لغوي لم نتته بالدراسة الادبية الا الى « العقم والتصنع والبعد عن الحياة وعن الطبيعة وعن الصدق » . ثم ابين ، في شيء من الشدة ، النتيجة الضارة التي جلبها ذلك الاعتقاد على نقد الدكتور مندور نفسه ، وما فيه من الاندفاع والخلو من الاتزان والخلو من العمق الحقيقي .

وبعد ، فاننا متفقان تماما في وجوب وضع النصوص الادبية موضعها الصحيح من الحركات التاريخية والقوى المادية والاجتماعيه التي احاطت بانتاجها . وهذه ايضا حقيقة بنيت عليها متعدد كتبي ، ولكن يكفي الاستاذ عيتاني ان يراجع القسم الثاني من كتاب « وظيفة الادب بين الالتزام الفني والانفصام الجمالي » الذي نشر سنة ١٩٦٧ ، ليرى كيف افند مزاعم المدرسة الاستاطيقية التي تدعو الى عزل الادب عن هذه القوى ، وعدم الحكم عليه الا بمقاييس من داخله ، بعنيدا قال عنه النقاد انه كان قاسيا . لكن اعود الى مقالتي التي يرد عليها الاستاذ عيتاني : هل كانت مقتصرة حقا على منهج فقه اللغة ؟ هل حاولت ان تعزل الادب عن ظروفه التاريخية السياسية والاجتماعية ؟ الم يكن الجانب الاكبر منها وصفا وتحليلا للصراعات التاريخية التي نبت منها ذلك الادب ودار حولها وشارك فيها ؟ ولو لم تكن كذلك افكانت تستحق ان ينفق فيها مثل الاستاذ عيتاني عمودا واحدا من الاعمدة العشرة التي خصصها لنقدها ؟ أولم يأت معظم نقده مناقشة لفهمي الذي ادليت به للحركات التاريخية التي نبع ذلك الادب منها وانعكست عليه آثارها ؟ كيف اذن يقول ذلك الاستاذ الكريم ان الاساس الوحيد الذي بنيت عليه دراستي هو الاساس الفيلولوجي ؟

بعد هذا يدفع الاستاذ عيتاني ما نسبت اليه من الجمود على مرحلة سابقة من الواقعية الاشتراكية ، وعدم مسايرته لتطوراتها اللاحقة (وقد عنيت بالطبع تطبيقه لهذه التطورات ، لا علمه بها) . ويستشهد في هذا المجال بشيئين : احدهما مناقشاته الاخرى مع كتاب آخرين في هذه المجلة ، وثانيهما دراسات له نشرت في جرائد التقدميين اللبنانيين ومجلاتهم . اما مناقشاته مع الكتاب الآخرين في هذه المجلة فاعترف باني لم احسن فهمها ، لانها كانت تدور حول اعمال ودراسات في صحف اخرى لم يتسن لي قراءتها ، فلم استطع ان اتابع المتحاورين في دقائق جدلهم . واما دراساته التي نشرت في الجرائد والمجلات اللبنانية التقدمية فاني لسوء حظي لم اطلع عليها ، لسبب بسيط : هو ان هذه المطبوعات لا تصل الى مصر . لكن ما نسبت اليه من جمود وعدم مسايرة كان مقصورا على ما استنبطت من نقده لمقالتي الاصلية عن دور المربد ، فاذا كانت كتاباته الاخرى التي لم تبلغني لا ينطبق عليها ما ادعيت فهذا شيء يسعدني اكبر سعادة ، ويوجب عليّ الاعتذار له. لكن ليته ابدى نفس المسايرة لتطور الفكر الواقعي الاشتراكي في نقده لمقالتي المذكورة ، فاني ما زلت اعتقد مخلصا انه في ذلك النقد قد قصر عن هذه المسايرة ، ولا يجوز لي هنا ان اعيد الاستشهاد مما قال وما قلت في مناقشته ، فان من مساوىء نقدنا المعاصر ان يمضي الكاتب يكرر نفس حججه التي سبق ان ادلى بها ، ولا يعرف متى ينبغي ان يقف ويترك الحكم للقراء . وكل ما أود ان اضيفه هنا هو ان الاعمال قد تكون بالنيات في مجال الحكم الديني ، لكنها ليست بالنيات في مجال الحكم النقدي ، بل هي بالتحقيق وبالتحقيق وحده . فهل هو متأكد من انه في كل ما يكتب يساير حقا تطور الفكر الواقعي الاشتراكي ؟ ربما يجوز لي في هذا الصدد ان استشهد بما قاله كاتب آخر ، يرد على نقد الاستاذ عيتاني لقصة له ، هو الاستاذ عادل ابو شنب ، الذي قال في ختام رده (ص ٨١ من نفس العدد) : « وما اظن الاستاذ عيتاني من هؤلاء الذين لم يدروا بالتحولات التي طرأت على الواقعية الاشتراكية في الادب ، وفي الاتحاد السوفياتي نفسه ، وان كانت قصصه وكتاباته ـ وخاصة روايته المسلسلة الاخيرة في (الاخبار) التي اعطتنا فكرة واضحة عن (فنه) القصصي ـ ما تزال تصطلي بنار قديمة ، اكل الدهر عليها وشرب ، منذ مات ستالين . « لست اسوق هذا الكلام من الاستاذ ابو شنب كحجة على الاستاذ عيتاني ، فاني لم اطلع على تلك القصص والكتابات التي يشير اليها الاستاذ ابوشنب، للسبب الذي ذكرته آنفا ، وشهادة غير شاهد العيان لا تقبل لا في القانون ولا في النقد ، انما اسوقه كمجرد قرينة لعلها دلت الاستاذ عيتاني الى ان التحقيق البشري ربما يقصر عن النية ، كائنة ما كانت طيبتها واخلاصها .

اما بصدد ما كتبه الاستاذ عيتاني عن اصل الدين ، فانه يعود ـ بنزاهته الساطعة ـ فيوافقني موافقة تامة على ضرورة تجنب هذه المسألة الشائكة في هذا الطور الذي نحن فيه من صراعنا العربي الخارجي والداخلي ، ويضيف ان هذا هو الموقف الواضح الصارم والثابت لجميع الحركات التقدمية العربية القائمة على اساس المادية الجدلية ، بما فيها الحركة اللبنانية . لكنه يبرر ما قال بانه قاله باسمه الشخصي فقط ، رغم انتسابه الى الحركة التقدمية اللبنانية. ثم يقول ان كلماته في هذا الصدد كانت كلمات عابرة ، وانه عاتب عليّ كثيرا لطريقتي في توسيع كلمته ، وتضخيم حبتها وكأنما اريد ان اجعل منها قبة (لاحظ تلطفه الجم في العتاب : لم يقل « اراد ان يجعل من حبتها قبة » ،بل قال « كأنما يريد ،) . اما وقد قال هذا كله فاني اقبل عتابه على العين والرأس ، وعذري في « توسيع كلمته » انني من ناحية رأيت ـ وما زلت ارى ـ فيها استفزازا لا داعي له للمشاعر ، ادهشني صدوره من مثله ،وقد كان في غنى تام عنها ، والقارىء الذكي على اي حال يستطيع ان يستنبط من سائر نقده موقفه من تلك المسألة دون حاجة الى ذلك التصريح المثير .وانني من ناحية اخرى لم اكن اخاطبه هو وحده ، بل كنت اخاطب عددا غير قليل غيره من كتابنا الماركسيين الذين تهوروا في مثل ذلكالاستفزاز الذي يضر الحركة التقدمية ولا يفيدها . وهذا ما وضحته باجلى عبارة منذ السطر الاول من مناقشتي للاستاذ عيتاني ، وما كررته اكثر من مرة في خلال معالجتي ، موجها حديثي الى « كتابنا الماركسيين » لا اليه هو وحده . وهذا ايضا ما ادركه الاستاذ عيتاني نفسه ، حين قال: « لكنه حاول جلدي ـ حبيا طبعا ـ نيابة عنهم . » وانا بعد معجب اشد اعجاب بالروح الطيبة التي تحمل بها الاستاذ عيتاني هذا «الجلد» نيابة عن بعض زملائه . وانا بعد اتفق معه على انه لا بد ان يأتي الوقت الذي يجب ان تناقش فيه مسألة الدين واصوله السماوية وغير السماوية مناقشة تامة الصراحة ، تامة الحرية . وعسى ان يكون ذلك الوقت قريبا حين يتكلل بالنصر صراعنا الخارجي ضد الاستعمار وصراعنا الداخلي ضد اذنابه . اذ ذاك سيتسنى للنقاش الحر المفتوح ان يمحص الحق من الباطل . وليس الحق كله حكرا للمذاهب الدينية ،ولا الباطل كله وقفا على المذاهب المادية ، بل ان لكل من الطرفين غلاتهومتعصبيه.

خطأ كبير ينسبه الاستاذ عيتاني اليّ ، ولا شك هنا انه ناشىء من عدم اطلاعه على مؤلفاتي ، المنشورة ، فيما اعلم ، في كل اقطار الوطن العربي . ذلك هو اعتقاده انني انظر الى « الجماهير » نظرة احتقار، نظرة « كارليلية » او « نيتشوية » ، حتى انه ليمضي في سؤالي :من اين جاءت تلك النخبة المؤمنة التي دعمت النبي العربي ؟ الم ننبع من صميم الجماهير العربية ؟ كيف انجاهل الالاف من المسلمين الذين خرجوا من شبه جزيرتهم لينشروا الاسلام ... الخ. كل هذا لاني حذرت من ان ننظر الى الجماهير « نظرة تقديسية مسرفة » ، ودعوت الى ان ننظر اليها « نظرة واقعية ، تحلل بكل دقة وتسجل بكل امانة

نصيبها ـ وبخاصة في بلاد مثل بلادنا ـ من النقص والتخلف والتشبث بالقديم ، ومن سهولة الانخداع بدعاوى الرجعيين المستغلين ، وهم اعدى اعدائها » . فهل اذا حذرت من الاسراف في تقديس الجماهير ومن التعامي عن نقائصها اكون اذن معاديا لها او محتقرا لها ؟ واذا كنت ادعو الى النظر الدقيق الامين في نقائصها ، فهل غرضي من هذا النظر التشنيع بها وبث كرهها واحتقارها ، او غرضي اصلاح تلك النقائص ؟ دعني اذن اقول ان هذا الموقف من الجماهير هو وحده الموقف المخلص الذي يدل على رغبة حقيقية حارة في انقاذها واسعادها ، وان ما سواه ليس سوى موقف ديماجوجي رخيص يتملق اهواء الجماهير ولا يفيدها بشيء بل يضرها افدح الضرر . موقف انزه عنه مثل الاستاذ محمد عيتاني . ولو ان الاستاذ الكريم اطلع على مؤلفاتي المتعددة لوجد اني اؤمن بان الجماهير هي مدار كل نشاط انساني ، وبمعاونتها يحدث كل ما يحدث وبدون معاونتها لا يحدث شيء في التاريخ والمجتمع ، او على الاقل لا يحدث شيء يتاح له البقاء ، حتى الوحي الديني الذي اؤمن بانه يهبط من لدن الذات الالهية انما يهبط استجابة لحاجاتها الملحة المعنوية والمادية ، ومن اجل خدمتها ومصلحتها وانقاذها ، الروحي والمادي معا . ولوجد ان رأيي في الادب نفسه ، منذ بدأت اكتب في دراسته ونقده ، هو انه انما ينسج من اجلها وفي سبيل نفعها الحيوي والثقافي والا لم تكن له قيمة البتة . ولوجد انني قد حملت حملات متعددة على كل من يريدون عزل الادب عن الجماهير ، وان من اقوى دوافعي للترحيب بشعرنا الجديد انه يعود بالشعر الى مشاعر الجماهير وحاجاتها الحيوية ويعود باسلوبه الى الاقتراب من لغتها اليومية الحية التي اعدها المنبع الاصيل لكل اسلوب شعري صادق والتي احذر الشعراء من الابتعاد عنها في اصطناعهم لاسلوب شعري رسمي . ولوجد ان دراستي للادب القديم نفسه ـ الذي احبه حبا جارفا ـ هدفها الاساسي هو تقريبه الى افهام الجماهير المعاصرة واذواقها ، وفي سبيل هذا لم اتورع عن ترجمة ابياته الى لهجتنا المصرية الدارجة برغم ما سببه لي هذا العمل من الاستنكار حينا والسخرية حينا .

حقا ان ايماني هذا بالجماهير لا يدفعني الى الشطط الذي يرتكبه ـ او كان يرتكبه ـ كثير من الماركسيين في انكار دور الافراد العظام في قيادة الجماهير وتسيير مجرى التاريخ (وهذه مسألة اخرى تطور فيها الفكر الماركسي الحديث فخفف من غلوائه السابقة في انكار اثر القادة في تحريك التاريخ) . لكني لا احكم على هؤلاء القادة الا بمقدار ما قدموا للجماهير من مصلحة ، مادية وفكرية واخلاقية وجمالية . وهذا عندي هو المقياس الاول والاخير في الحكم على العظمة الفردية ، لا ابالي اذا لم يتحقق بأي مقدرة او موهبة اخرى كانت في الفرد . فهل هذه هي نظرة كارليل او نيتشه الى البطل او السوبرمان؟

لقد وجدت عجيبا ان يسألني الاستاذ عيتاني : هل اعني انه بعد ان انضحت صحة المادية الجدلية يجب وقف النضال بين الجماهير من اجل توعيتها وتنويرها ؟ وجدت هذا السؤال عجيبا لان الاجابة عليه موجودة في صلب مقالتي نفسها . فقد قلت بعد ما قلت عن سهولة انخداع جماهيرنا بدعاوى الرجعيين والمستغلين وهم اعدى اعدائها « حتى انها لتكون في احيان كثيرة اقوى عون لهم على استبقائها في اوضاعها العتيقة الفاسدة التي يستفيدون منها ، لولا الجهود المضنية الدائبة التي تبذلها القلة الواعية ذات الضمائر الشريفة في تبصيرها بخطأها واطلاعها على مدى سوء حالها وحثها على الثورة والتحرر . وهي جهود كثيرا ما تثير الجماهير نفسها على تلك القلة وتسبب لها منها الاضرار البليغة المادية والادبية ، لكنها تتحملها في صبر وصمود وضحية وامل لا يضعف وثقة لا تموت » . افليس واضحا ان رأيي في تلك القلة الواعية هو ان رسالتها الكبرى هي ان تمضي في توعية الجماهير وتنويرها ، وان تمضي في هذه الرسالة التي لا تستطيع التخلي عنها في دأب وصبر متحملة كل المخاطر والاضرار حتى الى حد التضحية ؟ فهل هذا نظرة كارليلية او نيتشوية الى الجماهير ؟ اولم اقل في القلة المؤمنة نفسها ، التي آزرت دعوة النبي العربي ، انها « جاهدت جهادا طويلا مريرا حتى تغير نظرة الجماهير وتبدل مفاهيمها وقيمها واوضاعها وعاداتها وممارساتها » ؟

ان الذي يتشكك في موقفي من الجماهير ، وفي رأيي عن واجب القلة المثقفة ازاءها ، انما يسلبني كل ما بذلت من وقت وجهد منذ بدأت التدريس من اثنتين وثلاثين سنة وبدأت النشر من احدى وعشرين سنة ، ويهدم عليّ كل ما حاوله شخصي الضعيف في تدريس الادب العربي والفكر الاسلامي ودراستهما . ولست اريد ان اتحدث عما كلفني هذا من تحمل الاتهام والطعن والتجريح ، ومن اصناف الاذى القولي والعملي ، لان هذا الحديث يكون من المن البغيض . وليس لي ان أمن بما فعلت وما تحملت فانما انيته مختارا راضيا عارفا بمخاطره ومشاقه . وقد كان في استطاعتي ـ ولا يزال في استطاعتي ـ ان اترك هذا العناء كله وان اكتفي بالتدريس الرسمي الروتيني ، كما يفعل للاسف الشديد كثيرون من اساتذتنا الاكاديميين المتفوقين في ابراجهم العاجية ، مؤثرين السلامة الشخصية وراحة البال ، متمتعين بمرتباتهم الضخمة وما تتيح من المباهج المادية والثقافية لاشخاصهم الانانية ، لا يسلمون بان عليهم واجبا عريضا تجاه جماهير الشعب خارج حجرات تدريسهم .

والان يستطيع الاستاذ عيتاني ان يقدر كم اسفت حين قرأت قوله: « الجماهير ـ هذه الكلمة التي يبدو ان .. النويهي لا يحبها كثيرا » . الخطأ الاخير ، والكبير ، الذي ينسبه الاستاذ العيتاني اليّ ، هو دعواه اني ارى ان المنهج المادي الجدلي يجب ان يقتصر على بعض الموضوعات ، ولا يستطيع ان يعالج او يتمكن من معالجة جميع موضوعات الحياة الانسانية . وانا ما قلت هذا قط وما عينته قط . اما الذي فعلته فهو انني احتججت على اولئك الذين يعتقدون ان الماركسية تعطيهم عدة نقدية جاهزة يستطيعون ان يطبقوها على اي موضوع دون ان يحتاجوا الى دراسة واسعة متخصصة متعمقة للموضوع والقطر والعصر . والاستاذ عيتاني نفسه يسلم بوجود هؤلاء ، وحين يتحدث عنهم يضع « الماركسيين » بين قوسين ، الامر الذي يعني انه ينفيهم عن الماركسية الصحيحة ، لكنه لا ينكر وجودهم ولا ينكر انتسابهم الى الماركسية . ثم قلت : « المهم اذن هو ان يتقن الباحث الموضوع الذي يريد ان يعيد فهمه في ضوء المنهج المادي الجدلي » . افليس واضحا انني لا اريد ان اقصر ذلك المنهج على موضوعات دون موضوعات ، انما الذي اطالب به هو « التخصص » في الموضوع المطروق قبل ان يحق للمتحدث عنه ان يدلي برأيه كما لو كان من الثقات فيه ؟ الا انني زدت رأيي ايضاحا في الهامش الذي اضفته والذي قلت فيه ان المنهج المادي الجدلي « منهج يجب ان يستخدمه ويستفيد منه كل باحث متخصص في الموضوع الذي تخصص فيه ، ليطلعه من هذا الموضوع على جوانب معينة عظيمة الاهمية لا ينبغي ان يغفلها في تقديره والا جاء تصوره للموضوع خاطئا او ناقصا » . الا يصل رأيي في هذا الهامش الى الوضوح البين القاطع لكل شك ؟ فاني حين قلت « يجب » وقلت « كل باحث متخصص » لم اكن فحسب « اسمح » بتطبيق المنهج المادي الجدلي على موضوعات البحث كلها جميعا ، بل كنت « اطالب » كل باحث متخصص بان يبدأ في بحثه من المنطلق المادي الجدلي . اولا يدل بافي الجملة على اعتقادي ان هناك في « كل » موضوع جوانب معينة يطلع هذا المنهج الباحث عليها ، ولن يطلعه عليها سوى هذا المنهج ، وانه اذا اغفلها جاء تصوره للموضوع خاطئا او ناقصا ؟ او احتاج بعد هذا كله الى ان ازيد موقفي وضوحا ؟ رحم الله المتنبي اذ قال : وليس يصح في الافهام شيء ...

ولكن ... هل يكفي هذا المنهج وحده في تفسير كل جوانب الموضوع المدروس ؟ هنا اختلافي الحقيقي مع الاستاذ عيتاني . فانا اعتقد انه لا يطلعنا من الموضوع الا على « جوانب » معينة . واننا نحتاج لاستكمال فهم الموضوع وتفسيره الى مناهج اخرى . نحتاج مثلا في استكمال فهم النفس الانسانية وما يدور بها من صراعات وما يكمن في من عقد الى منهج علم النفس التحليلي ، هذا العلم الذي ظلت الماركسية الكلاسيكية الى عهد قريب جدا ترفضه رفضا باتا ، وتصب على رجاله

ـ التتمة على الصفحة ـ ٦٥

مناقشة خمسة كتاب

ـ تتمة المنشور على الصفحة ـ ٤ ـ

اقصى غضبها ولعناتها ، فلم تبدأ في بعض التفاهم معه الا منذ زمن وجيز جدا ، على ايدي قلائل من الماركسيين في داخل الاتحاد السوفييتي نفسه ، ولكن لا يزال معظمهم حتى الان يرفضونه رفضا قاطعا ، ويحملون عليه حملة عظيمة الحرارة (١) .

انا اذن لم اقل باقتصار المذهب المادي الجدلي على « موضوعات » معينة ، بل زعمت تحدده في « جوانب » معينة من كل مشكلة . كنت اذن اعارض فريقين من غلاة الماركسيين او المنتسبين الى الماركسية . اولهما الفريق الذي يعتقد انه بالعدة النقدية « الماركسية » الجاهزة يستطيع ان يدلي برأيه في كل موضوع دون تخصص في دراسته . والاستاذ عيتاني نفسه يسلم لي بانني هنا « على حق احيانا » ، وهذا تسليم كاف ، وان كنت اضيف ان هذه « الاحيان » كثيرة للاسف الشديد . وهو ـ اكثر من هذا ـ يسلم بان « الابداعات الفنية وتنظيرها الفكري والجمالي في الشرق الاشتراكي والسوفياتي ما زالت تعاني من آثار الدوغمائية التي فرضتها عليها ضغوط العهد الستاليني في بعض مراحله ، تلك الدوغمائية التي كادت تصبح مؤسسة تملك قدرات ذاتية مستقلة على التوالد والبقاء » . الى هذا المدى تبلغ نزاهته وامانة تسليمه بواقع الامور .

اما الفريق الثاني الذي عارضته فهو الذي يعتقد ان المذهب المادي الجدلي وحده يكفي لشرح كل الجوانب في اي موضوع يدرس . وهؤلاء في نظري هم ايضا غلاة ، ومنهم الاستاذ عيتاني كما هو واضح ، برغم كل ما لاحظناه من نزاهته وامانته ، وبحكم انتمائه المذهبي الذي يحتم عليه هذا الموقف . ألم يقل في اول مقالته ان المادية الجدلية « هي الطريقة العلمية الاساسية ـ والوحيدة ـ الصالحة لدراسة حركة الطبيعة والمجتمع والفكر وتأسيس نضال انساني على اساسها لتغيير حياة الانسان نحو الافضل » ؟

يؤسفني اني لا استطيع ان اوافق الاستاذ الكريم على هذه الكلمة التي اضافها ووضعها بين شرطتين : « ـ والوحيدة ـ » . وارى فيها غلوا مذهبيا لا استطيع قبوله . هنا سيقول الاستاذ عيتاني انني « انتقائي » . وهي الصفة التي يدمغ بها غلاة الماركسيين كل مفكر لا يسلم بان منهجهم وحده قد امتلك جماع الحق وان ما سواه باطل . لكني لا اعدها نقيصة ، بل اعدها حسنة ، ان يرفض المفكر تكبيل فكره في حدود منهج واحد كائنا ما كان ـ فذلك هو التعصب بعينه ـ وان يصر على حقه في ان يرى جوانب الحق في المناهج الفكرية الاخرى . فما من منهج قد تفرد بالحق واستأثر به . صحيح ان هناك عناصر متناقضة بين المناهج ، بحيث لا يمكن الجمع بينها الا في ثوب مهلهل النسيج فاسد اللحمة والسدى ، لكن هناك ايضا عناصر متكاملة ، اذا احسن المفكر تخيرها ادى كل منها الى تجلية جانب معين من الجوانب الكثيرة المعقدة التي تجتمع في الظاهرة الواحدة . فالحقيقة ليست دائما بالبساطة والتسطيح الذي يتخيله متعصبو كل منهج . اولئك الذين يحولون « المنهج » الى « مذهب » ضيق متزمت مغلق ، من نوع المذاهب الدينية المتعصبة التي طالما شقيت بها الانسانية .

هذا هو موطن الخلاف الحقيقي ، الجذري ، بيني وبين الاستاذ محمد عيتاني . هو يعتقد ان المنهج المادي الجدلي هو وحده الذي يستطيع ان يفسر كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والفكرية ، وانه يستطيع ان يفسر منها كل جوانبها . وانا اسلم بانه يقدم اضواء كبيرة ومهمة ولازمة على كل ظاهرة يتناولها ـ حتى ظاهرة التدين نفسها ـ اذا تناولها باحث متخصص في دراستها . لكني لا اعتقد انه هو وحده المنهج العلمي الصحيح ولا انه يستطيع ان يفسر كل جوانب الظاهرة . وما اظنني استطيع ان اقنع الاستاذ الكريم برأيي مهما اطل النقاش ، وما احسبه يستطيع ان يقنعني برأيه مهما يطل النقاش . فلنتراض على حرية كل منا في اعتناق رأيه وعلى حقه الكامل في التعبير عنه . ثم لنتعاون الى المدى الذي اتفقت فيه آراؤنا ، وهو فيما اعتقد مدى غير قصير .

كم كنت اود لو اتسع لي المجال لمناقشة المسائل الفرعية الاخرى التي وردت في مقالة الاستاذ عيتاني الزاخرة ـ مثل رأيه في شعر المتنبي . لكنها مسائل فرعية زائدة على جوهر الحوار بيننا ، ولا يزال امامي ان اناقش اربعة من الكتاب الذين كرموني بالتعليق على ما كتبت . الا انني لا استطيع ان انهي حواري مع الاستاذ محمد عيتاني قبل ان اشد بحرارة ، على يد الصادقة النبيلة التي مدها اليّ في محبة مخلصة ، والتي بلغت قمة محبتها في الفقرة الاخيرة من مقالته . ان الاستاذ محمد عيتاني ، برغم حدوده المذهبية التي ناقشتها ، وبفضل امانته الفكرية الباهرة ، وسعيه الدائب المخلص وراء الحقيقة ، ورزانته وحلمه واتساع صدره ، وتواضعه الجميل ـ والتواضع هو السمة الكبرى على اخلاق العلماء الاصلاء ، كائنة ما كانت مذاهبهم ومدارسهم ـ لممن يعتز المرء بصداقتهم ، ويسعد الفكر العربي بانتمائهم اليه .

* * *

حين انتقل من مناقشة الاستاذ محمد عيتاني الى مناقشة الاستاذ ابراهيم فتحي ، فاني آتي الى مفكر ماركسي اخر يتسم هو ايضا بالموضوعية ورصانة الحوار . لكنه توسع في فهم بعض ما كتبته بأكثر مما عنيته وبأكثر مما يحتمله نص ما قلت . ومن هنا خلافه الاول معي .

يقول الاستاذ ابراهيم فتحي انني ادعو الى التصالح والتهادن بين الاتجاهات الفكرية المختلفة في سبيل نصرة قضيتنا الكبرى المزدوجة ، قضية تحرير الوطن من مغتصبيه الاجانب ، وتخليص امتنا من بقايا الاقطاع والرأسمالية ومخلفات الاستغلال الاقتصادي ورواسب الرجعية الفكرية والجمود الاجتماعي والتعفن الاخلاقي . وهنا يقف وقفة قصيرة ليخالفني بعض الخلاف في الصياغة ، فهو يرى انها اكثر من مجرد بقايا ورواسب ومخلفات ، فالرأسمالية في نظره لا تزال في بلادنا سليمة الاعضاء مكتملة البنيان ، والاقطاع متربع متوج في بعض اجزاء وطننا . لكني اعتقد ان هذا الاختلاف في الصياغة يزيد من قوة دعوتي ولا يضعفها . ثم يعلق قائلا انه لا جدال في بروز الحاجة الى جبهة ثقافية تستهدف الاغراض التي عددتها وتتسع لكل ممثلي القوى الوطنية في المعركة الثقافية على اختلاف مناهجهم ومدارسهم .

الا انه يضيف : « ولكن هذه الجبهة الثقافية لا يمكن ان تقوم على المصالحة والتهادن بين الاتجاهات الايديولوجية المختلفة داخلها ، فلا مجال للحديث عن جبهة ايديولوجية على الاطلاق » . ويستمر قائلا : « وما يدعو اليه الدكتور النويهي من مصالحة وتهادن بين الاتجاهات الفكرية المختلفة يؤدي في الواقع ـ دون ان يقصد الدكتور ذلك بطبيعة الحال ـ الى تبني الفكر السائد والمنهج السائد، الى الاذعان لايديولوجية الطبقة المسيطرة ، الى الانحناء امام كل تركة التخلف الفكري » .

ابادر فأؤكد ما قاله الاستاذ الفاضل من اني لم اقصد شيئا مما يخشى حدوثه ، لكني اضيف انه ليس في مقالتي كلها ما يبرر هذه الخشية . لم اقصد ان يتخلى الماركسيون عن ماركسيتهم ، او ان يتخلى المتدينون عن تدينهم ، بل دعوت كلا الى ان يتحاشى قدر الامكان ما بوغر صدور الطرف الآخر ، ودعوت كلا الطرفين الى تأكيد الجوامع التي تجمع بينهما وابرازها واعطائها الاهمية الاولى في مرحلتنا الوطنية الراهنة . لكني اول من يسلم بان من المستحيل تكوين ما يسميه الاستاذ

---

(١) شرحت هذا تفصيلا في الفصل المعنون « الماركسية وعلم النفس الحديث » الذي اضفته الى الطبعة الثانية من كتاب « نفسية ابي نواس » ، ص ٢١٢ ـ ٢٤٣ ، ورددت فيه على نقد الاستاذ حسين مروة لهذا الكتاب في كتابه القيم « دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي » .

فتحي « جبهة ايديولوجية » ، وهو تعبير لم استعمله قط ، لان هذه لا يمكن ان تقوم الا على كبت بعض المدارس الفكرية المتعارضة ، وقد كرست الكثير من كتاباتي للدفاع عن حق كل في التعبير التام عن رأيه . وانا آخر من يقبل تبني الفكر السائد والمنهج السائد والاذعان لايديولوجية الطبقة المسيطرة والانحناء امام كل تركة التخلف الفكري . كيف اقبل هذا وكل ما كتبت عبر السنين الطوال هو حملات متصلة على ذلك الفكر والمنهج والايديولوجية والتركة . ولقد بدأت حملاتي هذه في صحف السودان منذ اكثر من عشرين سنة بينما كان الاستعمار البريطاني لا يزال يجثم على ذلك القطر الشقيق ، تتعاون معه قوى الاقطاع والرأسمالية والاستغلال وقوى الرجعية الدينية والجمود الفكري والتخلف الاجتماعي ، وضد كل من هذه كتبت مقالات نشرت وسببت لي ما سببت . انا اشكر للاستاذ فتحي قوله : « ولا اعتقد ان الدكتور يستهدف نزع السلاح الفكري للطبقة العاملة لتترك حركتها تتخبط في ظلام التلقائية ، مذعنة للنزعات الاكليريكية والمحافظة والرجعية » . لكني لا ادري ماذا وجده في مقالتي التي ينقدها او في اي مقالة اخرى كتبتها او كتاب الفته داعيا الى ابداء تخوفه هذا .

والاستاذ فتحي يوافقني على قولي ان عددا متزايدا من المفكرين الماركسيين يحاولون ان يقبلوا على ظاهرة التدين اقبالا جديدا وان يعقدوا معها المصالحة . لكنه يضيف : « واحب ان اطمئنه الى ان ما يسميه مصالحة هو موقف قديم يستطيع ان يرجع اليه في مقال لينين عن موقف الاشتراكية الديمقراطية من الدين ، فالمفكر الماركسي العظيم قد دلل على انه من الممكن قبول قسيس داخل الحزب الماركسي ما دام يدافع عن برنامجه ، دون ان يعني ذلك مصالحة مع المثالية الفلسفية » .

وهذا صحيح تماما . لكن ماذا حدث ؟ الحقيقة المرة التي لا يستطيع الاستاذ الفاضل انكارها ، ولا اعتقد انه سيحاول انكارها ، هي ان الماركسية القديمة ـ برغم ما قاله لينين ـ قد ناصبت الدين العداء وحملت عليه حملات شعواء ، وابت التفاهم معه بأي مدى من التفاهم ، وحاول اتباعها سنين طوالا مريرة ان يقتلعوا جذور التدين من نفوس الناس ، قبل ان تتضح لهم استحالة هذه المحاولة من ناحية ، وعدم ضرورتها في المرحلة الراهنة بل ضررها البليغ على الحركة التقدمية من ناحية اخرى ، فجاء التغير في موقفهم اخيرا ، وبعد تمنع ولأي ، ولا يزال من غلاتهم من يرفضون هذه النزعة الجديدة ويصرون على ذلك الموقف القديم ، ومنهم افراد في عالمنا العربي على رغم الموقف الرسمي للحركة الماركسية في بلادنا .

لكن كل هذه اختلافات او استدراكات فرعية . اما موطن الخلاف الكبير بيني وبين الاستاذ ابراهيم فتحي ، فهو في قوله ان الماركسية « لا تذهب ابدا الى القول بقصور العقل البشري ، فليس ثمة من الظواهر ما هو غير قابل للمعرفة اطلاقا ، ان ذلك (القصور) عن معرفة بعض الظواهر ، قصور تاريخي في درجة التطور الاجتماعي وادوات البحث العلمي وليس في طبيعة العقل » .

الاحظ اولا انني لم اقل بوجود اي ظاهرة غير قابلة للمعرفة « اطلاقا » . بل قررت ان كل الظواهر يمكن للمذهب المادي الجدلي ان يستكشف جوانب من المعرفة بها ، واضفت فيما سبق من النقاش ان هذا ينطبق على ظاهرة التدين نفسها . اما الذي نفيته فهو ان يستطيع ذلك المنهج الوصول الى تفسير « كل جوانب » الظاهرة ، كما سبق ان شرحت بما لا حاجة الى تكراره . لكن قبل ان امضي في مناقشة الاستاذ فتحي دعنا نستمع الى ما يعني بـ « طبيعة العقل » الذي يراه لا يقصر عن اي معرفة . فهو يحدد العقل الذي يعنيه بانه ليس « العقل الفردي المحدد بحدود جسيمة » ، بل هو « المعرفة الاجتماعية البشرية » التي يعتقد انها « تدرك ما لا تراه عين مهما تبلغ من حدة البصر وتلمس ما لا تصل اليه يدان » .

ارى في هذا الكلام اقترابا خطرا من رأي بونج في وجود ما يسميه « العقل غير الواعي الجماعي » ، وهو اقتراب يدهشني صدوره من مفكر مادي ، ماركسيا كان او غير ماركسي . فان لم يكن يعني المناظير المكبرة والمقربة ، والالات التصويرية الحساسة ، والالات الالكترونية الجديدة ، وغير هذه من المخترعات التي اخترعها افراد ، فماذا يعني بـ « المعرفة الاجتماعية البشرية » ؟ ومم تتكون هذه المعرفة سوى مجموع عقول الافراد الذين يكونونها ؟ فاذا كان كل عقل من هذه العقول الفردية محدودا بحدود مادية جسمية كما سلم الاستاذ فتحي نفسه ، فمن اين تتوصل تلك المعرفة الى ما يزيد على المحصول الناتج من مجموع ما يستطيع ان يدركه كل عقل من العقول الفردية المكونة لها ، حتى تدرك ما لا تراه عين فردية وتلمس ما لا تصل اليه يدا فرد ؟ ام ترى الاستاذ فتحي يعتقد بنوع من العلم اللدني تستطيع المعرفة الاجتماعية البشرية ان تتوصل اليه نظير العلم اللدني الذي يعتقد المتصوفة ان في مقدور الفرد الممتاز ان يتوصل اليه . فيكون الاستاذ فتحي بذلك لم يفعل اكثر من ان نقل تلك المقدرة الخارقة من نطاق الفرد الى نطاق المجموعة البشرية ؟

والواضح على اي حال هو ان الاستاذ الفاضل يؤمن بان العقل البشري ، فرديا او جماعيا ، لا حدود له . ولست اظنه في هذا الايمان الا حاكيا لصدى العقلانيين المسرفين من مفكري القرن التاسع عشر ، فان كان ينقل ما كان اولئك يقولون من نطاق العقل الفردي الى نطاق العقل الجماعي فهذا لا يقلل من غلوائه .

لكن للاستاذ ابراهيم فتحي بالطبع ان يعتنق ما شاء عن امكانيات العقل البشري الجماعي التي لا تحد بحدود . وكل ما استطيع ان اقوله في المجال الراهن هو انني وكثيرين اخرين لا نشاركه رأيه هذا ، وان اتجاه العلم الحديث نفسه ـ الذي خلف علم القرن التاسع عشر ـ يميل الى التسليم بوجود حدود لا يستطيع العقل البشري ان يتخطاها بطبيعة تكوينه ، هذا اذا لم يطرأ على تكوينه الراهن تطور لا نستطيع حزره ، والنقاش لا يمكن ان يقوم على الرجم بالغيب . ومغزى هذا ان المسألة ليست مسألة قصور مرحلي في درجتنا الراهنة من التطور الاجتماعي وادوات البحث العلمي ، بل هي تكوين العقل البشري نفسه . هذه دعوى اطلقها ولا يتسع المجال الراهن لمحاولة التدليل عليها ، ولعلي استطيع ان احاول هذا في مقالة قادمة .

٢ ـ الفن والاخلاق

حين حاولت ان اعالج هذا الموضوع في مقالتي المنشورة بعدد يوليو (تموز) ، لم الجأ الى الجدل النظري المحض ، لان هذا كما قلت قليل الغناء ، بل كانت طريقتي التي اخترتها هي ان اعطي دراسة مفصلة لقصيدة عربية قديمة ارى من ناحية انها واضحة السقوط الاخلاقي ، وارى من ناحية اخرى انها بارعة الاجادة الفنية ، فاخذت اقارن بين الناحيتين ، وادليت برأيي في تغلب احداهما على الاخرى ، وانتهيت الى رفض ادخال تلك القصيدة في دائرة الفن المشروعة . لكني لم اكن مطمئنا تمام الاطمئنان الى صحة رأيي ، لذلك توجهت بالرجاء الى القراء ان يعاونوني بدراسة القصيدة وابداء رأيهم فيها . تلك هي الرائية المثيرة التي نظمها بشار بن برد يحكي فيها كيف غرر بفتاة صغيرة بريئة حتى فاز منها بما أراد .

وفي عدد اغسطس (آب) كتب الاستاذ عبد اللطيف شرارة نقدا لدراستي تجلت فيه درايته الواسعة بالجوانب الكثيرة المعقدة التي يثيرها السؤال الذي تقدمت به ، كما تجلت حصافته الفكرية ومقدرته النقدية . فان كنت اخالفه في بعض وجهات النظر التي ادلى بها ، كما سأشرح بعد ـ وهذا امر طبيعي ـ فقد سرني ان اجده يوافقني على موقفي الاساسي من القصيدة ، وعلى النتيجة التي وصلت اليها .

فهو ايضا يرفض القصيدة كعمل فني . هو اولا يوافقني على رفضها من الناحية الاخلاقية فيقول : « اما ان الجانب الاخلاقي من هذه القصيدة يدعو الى الاحتقار ، ويثير النفرة والاشمئزاز ، ويبعث حتى على توبيخ الشاعر ولومه ، فهذا ما اسلم به مع الدكتور تسليما مطلقا » . فلنتذكر هذا التسليم من هذا الناقد القدير حين نأتي فيما بعد الى كاتبين اخرين خالفاني فقبلا القصيدة اخلاقيا .

وهو كذلك يرفضها فنيا ، لكنه لا يوافقني في اقامتي هذا الرفض الفني على الرفض الاخلاقي ، بل يتلمس سببا فنيا خالصا لـه . فما ذلك السبب الفني الخالص الذي يراه ؟

هو يعتقد ان ذلك السبب هو خلو القصيدة من الوحدة ، لانها في واقعها منقسمة على ذاتها . فالقسم الاول منها ـ وهو الابيّات الاثنتا عشرة الاولى التي يشكو فيها بشار تدخل الناس في شؤونه الخاصة وتتبعهم اياه باللوم على سلوكه الشخصي ـ يتعارض مع قسمها الثاني وهو ابياتها الثماني عشرة التالية ، التي يروي فيها بشار قصة اغرائه للفتاة واستطاعته في خطوات متدرجة ماهرة ان يسلبها عفافها . وهذا الانقسام في رأي الاستاذ شرارة يؤدي الى اخلال فظيع بمنطق الصدق ، وتشتيت لروح القارىء ، ثم يشرح ماهية هذا الاخلال والتشتيت الذي يراه ، ويقول اخيرا : « وليس من تفسير لموقف الدكتور النويهي اذ يرفض ادخال هذه القصيدة في دائرة الفن المشروعة .. سوى شعوره بالخلل المنطقي الذي يسري في وحدتها الفنية ، ومنها يسري الى الانطباع العام الذي يخلص الى النفس على يد ايحاءاتها المتناقضة ، المتخلخلة . ولكن شعوره بذلك التخلخل الفني ظل غامضا ، فيما اقدر ، لانه دمجه في (الاعتبارات المتعددة المتشابكة) التي تتكاثر على ذهن كل انسان عند الحكم على القيم » .

لا استطيع ان اوافق الاستاذ الجليل على تعليله هذا . لسببين : اولهما اني لست ممن يطالبون القصيدة العربية القديمة بالوحدة الفنية كما نفهمها الان وكما نتطلبها في شعرنا الجديد ، ولست ممن يعيبون عليها خلوها من هذه الوحدة او يرفضونها فنيا لهذا الخلو ، فانا ارى في موقف هؤلاء اسرافا وتجنيا على شعرنا القديم ومطالبة له بما ليس من العدل ان نطالبه به ، لانه لم يكن في مقدوره ان يحققه في اغلب القصائد القديمة ذات الطول ، ولم يحققه الا في عدد قليل منها . وقد شرحت رأيي هذا باسهاب في الفصل الحادي عشر من كتابي « الشعر الجاهلي : منهج في دراسته وتقويمه » . وثاني السببين ان هذه القصيدة بالذات من القصائد القلائل القديمة التي اعتقد انها تحقق الوحدة الفنية ، فلست اجد فيها انقساما ولا خللا ، بل اجد قسمها الاول التمهيدي منسجما كل الانسجام مع قسمها الثاني مؤديا اليه في وحدة عضوية كاملة تؤدي الى وحدة فنية تامة الاطراد . فذلك القسم الاول يفسر لنا سببا من اهم الاسباب التي دفعت بشارا الى ان يفعل ما يرويه في القسم الثاني ، وهو ان ينتقم من الناس الذين طالما اضطهدوه وعذبوه بانتهاك فتاة من فتياتهم . ويكفي الان ان نتذكر الابيات التي يتصور فيها بشار ما يحدث لاهل الفتاة من الغضب المستعر لو علموا بما أحدث لفتاتهم ، يتصوره بتلذذ خبيث وشماتة قوية عنيفة . ولست أظن اعتقادي هذا بوحدة القصيدة مجرد وهم مني يخفي تحته شعورا غامضا فلقا بخللها ، فهو اعتقاد ناتج من سنوات كثيرات من قراءة القصيدة والتأمل فيها . والمهم عى أي حال هو اني حتى لو شعرت بخلل فيها لما دفعني هذا الى رفضها فنيا ، فانا أعجب وأتلذذ وانتشي بقصائد اخرى كثيرة قديمة بينة الانقسام تامة انعدام الوحدة الفنية ، للسبب الذي أشرت اليه والذي شرحته تفصيلا في فصلي المذكور .

لكن الاستاذ شرارة لا يقتصر في نقده على ابداء رأيه في القصيدة وفي موقفي منها ، بل هو يقدم لهذا بمقدمة ممتعة جدا ، موجزة تكنها على ايجازها تثير عددا من أهم المسائل في علاقة الفن بالاخلاق ، فلامتدح فيه ـ عرضا ـ هذه الموهبة في الايجاز الموفي . وفي هذه المقدمة يوافقني على عملي في اختيار قصيدة يتنافر فيها ما أحسبه أخلاقا مع ما أحسبه فنا ، لان المثل كما يقول يحسم الجدل في كثير من الحالات والمواقف . لكنه برغم هذه الموافقة يعتقد ان الموضوع الذي طرحته للمناقشة يشكو من طريقة طرحه ، وهي طريقة قديمة ، اذ بدأته بالسؤال : هل نحكم على الفن بالمقاييس الاخلاقية فيقول : « وكان أول ما خطر لي بعد ان انتهيت من التدقيق في هذا البحث ... ان اعكس السؤال : هل نحكم على الاخلاق بالمقاييس الفنية ؟ » .

هذا العكس الذي فعله الاستاذ شرارة كان عملا بارعا ، خليقا بأن يثير التفكير الخصيب في ذهن من يواجهه . حقا انه ليس أول من سأل هذا السؤال ، وليس اول من عرض للمشكلات الدقيقة التي تتولد منه ، لكنه كان موفقا في اثارته بازاء دراسة قصيدة معينة ، فالمهم في هذه المسائل ليس ان نناقشها مناقشة فكرية مجردة ، بل أن نعانيها معاناة شخصية حارة بازاء تجربة محددة . والواقع الذي يقودنا اليه تساؤل الاستاذ شرارة هو الحقيقة التي يشهد بها التاريخ ، وهي ان الفن كان في أحيان كثيرة من أقوى الوسائل في تغيير المقاييس الاخلاقية السائدة ، اذ حمل على ما فيها من النفاق وعدم الصلاحية للظروف المستجدة ودعا الى مقاييس اكبر ملاءمة للاوضاع الجديدة . لكني لا أظن رائية بشار تدخل في هذا النوع من الفن ، لاني لا استطيع ان اتصور مجيء وقت ما في مجتمع ما يجيز ما فعله بشار من انتهاك فتاة غريرة لا بدافع الحب الحقيقي بل للانتقام من رجال عصره الذين اضطهدوه . فان جاء ذلك الوقت فقل على ذلك المجتمع العفاء .

يستمر الاستاذ شرارة فيقول : « وواقع الامر الذي لا يحتمل الجدل ان الاخلاق النبيلة السامية لا تنفصل ، في الحس الانساني العام ، عن الجمال الفني ، بمعنى ان أحدا من ذوي الفطرة السليمة لا يمكن ان يجد قبحا ، او دمامة ، في عمل بطولي ، او مظهر تضحية ، او حادثة ايثار على النفس ، او تشبث بالصدق في الدفاع عن قيمة من القيم . واذا وجد مثل هذا الفرد حقا ، وجب الشك في سلامة فطرته ، وعافية عقله ، دعك من ذوقه وصحة فهمه » .

وما يقوله هنا هو ما سبق ان قاله العقاد في مقالاته القديمة الممتازة ، وبخاصة في مقالتين مهمتين هما « الصحيح والزائف من الشعر » و « التجميل في الاسلوب والمعاني » ، احتواهما كتابه « ساعات بين الكتب » . وفي هذا الكلام نصيب كبير من الصحة ، لكن فيه كثيرا من التبسيط . وقد اقتصر الاستاذ شرارة في الامثلة التي ضربها على الاعمال ، وهو فيها محق ، لكن هل تنطبق هذه الدعوى على الاشخاص ايضا ؟ هل يستطيع ان يقول ان كل شخص نبيل فهو ايضا بالضرورة جميل ، او ان كل شخص جميل فهو بالضرورة نبيل ؟ ما اكثر النساء النبيلات الدميمات ، للاسف الشديد ، وما اكثر الحسناوات الفاسدات الاخلاق . هذا اذا لم نلجأ الى سفسطة في تعريف الدمامة والحسن .

لهذا لا استطيع ان اوافق الاستاذ شرارة حين يستمر فيقول : « هذا التلاحم ، ضمن الحس الانساني العام ، بين الجمال الفني والسمو الاخلاقي ... يؤكد ان مقاييس الاخلاق والجمال واحدة » . فذلك التلاحم الذي وافقت الاستاذ شرارة على تحققه في كثير من الاحيان ، لكن ليس في كلها ، لا يؤدي على أي حال الى ان مقاييس الاخلاق والجمال واحدة . فهذا لا يستتبع هذا استتباعا منطقيا . وهنا أرى الاستاذ شرارة قد وقع في خطأ منطقي بدائي ما اخاله الا سيتجلى له حين يعيد النظر فيه ، وهو عدم وجود حد اوسط مستغرق بين المقدمتين . فلاضعه هكذا : هذا الشيء نبيل . نفس الشيء جميل . اذن النبل هو الجمال .

بل تبقى ماهية الفضيلة غير ماهية الجمال ، فتبقى للاخلاق مقاييس وتبقى للجمال مقاييس ، وان تلاحما في بعض الاحيان ، بل لو تلاحما في كل الاحيان ، لان كلا منهما مختلف عن الآخر نوعا ، والا لما كانت هناك حاجة بالباحثين الى استنباط مقاييس للحكم الاخلاقي ، واستنباط مقاييس اخرى مغايرة نوعا ما للحكم الجمالي . كما ان تلاحم الخواص الفيزيائية والكيميائية للمادة لا يعني ان قوانين الفيزياء هي نفس قوانين الكيمياء . ويستطيع القارىء ان يعدد الامثلة ، ويكفيه ان ينظر في هذه الصيغة : السكر أبيض اللون . السكر حلو الطعم . اذن بياض اللون وحلاوة الطعم خاصة واحدة تخضع لقانون واحد .

لكني أعود فأشكر الاستاذ عبد اللطيف شرارة على نقده الممتع المفيد الخصيب حقا ، فمثل هذا النقد هو ما كنت ارجو ان ينتج من طرحي الموضوع للنقاش . وأنتقل منه الى مناقشة الكاتبة الفاضلة سلافة العامري ، التي عرضت في نفس العدد رأيها في موضوع الفن والاخلاق ورائية بشار . وهي مثلي ممن يعتقدون ان القيم الفنية التي يخضع لها أي حكم نقدي هي خلاصة اعتبارات كثيرة متشابكة ، أولها بلا شك الاعتبار الذوقي ، يليه الاعتبارات الاخرى ، التي لا يمكننا ان ننكر اثرها ، كالاعتبار الفكري ، والاعتبار الاجتماعي ، والاعتبار المادي ، والاعتبار الروحي ، والاعتبار الاخلاقي .

الى هنا نحن متفقان ، لكننا نفترق افتراقا جسيما حين تعرض رأيها في الجانب الاخلاقي من الرائية ، فاذا بها تقبلها من هذا الجانب ، وتنفي عنها السقوط الاخلاقي . فكيف يتسنى لها ذلك ؟ هي تبني رأيها على حجتين . الحجة الاولى هي ان القصيدة تصور أخلاق بشار الشخصية بصدق وعفوية واخلاص لا يمكننا انكاره أبدا ، لا سيما قدرته على التعبير عن أدق المواقف باسلوب رشيق استعاض فيه بالتلميح الجميل عن التصريح الفاحش الفاضح ، وتلك الاخلاق التي يصورها بشار بذلك الصدق وبتلك الرشاقة ، وهي سخطه وحقده ورغبته في التشفي والانتقام من معاصريه ومن الناس جميعا ، تراها الكاتبة الاديبة عاطفة مشروعة . لكن كيف تبرر دعواها ان هذه العواطف التي يخيل الينا انها بادية الكراهية هي «عاطفة مشروعة » ؟ تبررها بما أصيب به بشار من عمى قبيح وما جره عليه من عنت الناس وعبثهم .

هذه هي حجتها الاولى ، وهي في حقيقتها مستندة على أسس ثلاثة . أولها ان مجرد الصدق في التعبير عن العاطفة الواقعة يكفي لقبول العمل في دائرة الفن ، وهذا ما لا أوافق عليه ، فانا أستلزم شروطا اخرى بالاضافة الى الصدق ، كما شرحت في دراستي بما لا حاجة الى تكراره . وثانيها ان مجرد رشاقة الاسلوب و « جمال » التلميح يكفي لقبولنا العمل الادبي قبولا اخلاقيا ، لكن هذا هو عين المسالة المختلف عليها . وثالثها هو ان اضطهاد الناس لبشار وقسوة الطبيعة عليه يبرر انتقام بشار بالطريقة التي انتقم بها . وهذا الجزء من حجتها هو الذي تصل فيه مخالفتي للادبة الفاضلة الى أشدها.

قد كنت أوافقها لو قالت ان تلك الآفة الطبيعية وذلك الاضطهاد يحملاننا على العطف على بشار وعدم التشدد في الحكم عليه وعلى التسامح معه . وهذا بعينه ما حاولته في طول كتابي الذي درست فيه شخصية بشار . فمع تسليمي بكل عيوبه وآثامه تلمست له الاسباب المخففة مما ذكرته الكاتبة الفاضلة ومما لم تذكره . لكن « التسامح » شيء و « التبرير » شيء آخر . فاستعدادنا لمسامحة مجرم على جريمة ارتكبها لا يعني موافقتنا على ان ارتكابه لها كان فعلا « مشروعا » . فما أبعد الفرق بين الموقفين . وهل تدرك الكاتبة الفاضلة مغزى حكمها هذا ؟ مغزاه انها تقول : بما ان الطبيعة قد قست على بشار بالعمى والناس قد قسوا عليه بالاضطهاد ، اذن كان له الحق في ان ينتقم من حظه السيىء ومن الرجال الذين اضطهدوه بانتهاك فتاة بريئة غريرة من نسائهم . وحاشا لها ان تعني هذا ! واغلب ظني ان ما تعنيه هو ان ما حدث منه كان رد الفعل المنتظر من مثله في طبيعته وظروفه . لكن هذا ليس تبريرا اخلاقيا مقبولا ، فكون رد الفعل منتظرا ومفهوما وطبيعيا لا يجعله مقبولا من الناحية الاخلاقية . والا لاجزنا للناس كل رد فعل يصدر منهم ، فأين اذن الوازع الاخلاقي الذي من حقنا ان نطالب الناس بان يخضعوا له في سلوكهم وأعمالهم حتى يحتفظوا بانسانيتهم ولا يكونوا مثل الحيوان الاعجم الخالي من الوازع الاخلاقي الخاضع لمجرد الغرائز وردود الفعل الطبيعية ؟

اما حجتها الثانية فتقول فيها : بما ان قصيدة بشار لا تؤدي كما أراد الى اعجاب القراء به وسخريتهم من الفتاة ، بل تؤدي - باعترافي أنا دارسها - الى نفورهم من فعلته وانحيازهم الى صف الفتاة ، اذن الاثر الذي خلفته القصيدة فيه عظة وعبرة ، فهي قد صانت الاخلاق من حيث أراد صاحبها هتك حرماتها . فما دمنا نستخلص منها عظة وعبرة فهذا ينفي عنها السقوط الاخلاقي ويدخلها في دائرة الفن المشروعة .

هذه الحجة كانت تصح لو كان بشار مجرد كاتب لقصة او راو لرواية . فالقصة او الرواية قد تدور على الافعال الساقطة لرجل ساقط او امرأة ساقطة دون ان تكون هي قصة او رواية ساقطة ، بل تكون على العكس تماما قصة او رواية اخلاقية عالية ، اما لان كاتبها قد اتخذ فيها موقف الادانة الصريحة لتلك الافعال ، واما لانه على الاقل قد اتخذ موقفا محايدا وترك القارىء يستخرج من قصته او روايته العبرة اللازمة . كما نرى في عدد من الروايات المشهورة لبلزاك وفلوبير وزولا ، وغيرهم كثيرون من كبار الروائيين والقصاص. لكن بشارا ليس من هذا النوع وليست قصيدته من هذا النوع . بل هو يحكي تجربة شخصية له في قصيدة غنائية ويحكيها متفاخرا بما حدث منه مستدرا اعجاب قرائه بفعلته . وبعد فان هذا التبرير اشبه بمن يقول : ان هذا السكير بسلوكه المزري وبما يجره على نفسه من سقوط المهابة واحتقار الناس يعطي من يراه عظة وعبرة تبصرانه بمضار الخمر فيعزف عن ادمانها . اذن سلوكه ليس ساقطا بل هو سلوك أخلاقي !

كم أود لو تعيد الكاتبة الفاضلة النظر في مغزى ما قالت وفي نتيجته المنطقية الوحيدة ليتضح لها مدى خطأه . لكني أشكر لها اهتمامها بابداء رأيها الصريح كائنا ما كان ، فان أشد ما نحتاج اليه في مرحلتنا الثقافية الراهنة هو ان نعبر عن آرائنا الصريحة كما هي في واقعها ، حتى يتسنى لنا ان نتشارك في تمحيصها وغربلتها ونقدها وتمييز صحيحها من مخطئها ، بما يعيننا على اقامة مفاهيمنا الثقافية الجديدة وقيمنا الاخلاقية الجديدة . وهذه حقيقة سأزيدها تأملا حين آتي الآن الى مناقشة ناقدي الخامس والاخير .

« سحب الدكتور محمد النويهي بشار بن برد ، من لحيته ، عبر أكثر من ألف من السنين ، ليضعه في فحص الاتهام ... »

بهذه العبارة المرحة يبدأ الاستاذ ذو النون أيوب مقالة مرحة ، في عدد سبتمبر (أيلول) ، تحت عنوان « بشار .. في قفص الاتهام ! » ، يبدي فيها رأيه في رائية بشار وفي موقفي منها . لكن مرحنا هذا ينبغي ألا يغفلنا عن جديته التامة في تناول موضوع شائك بالغ الحرج له فيه آراء كبيرة الصراحة . وهو بفكاهته الممتعة يريد في حقيقة الامر ان يجعل آراءه هذه « مبلوعة » لدى اكبر عدد ممكن من القراء . وطريقته هذه تذكرني بأسلوب برنارد شو ، الذي كانت لديه أشياء كثيرة خالف فيها العرف السائد في مجتمعه ، في حملته على العنجهية الاستعمارية ، والرأسمالية الجشعة ، والنفاق الاخلاقي الموروث من العهد الفكتوري ، وغير هذه من الموضوعات الحساسة ، فاهتدى الى ان سلاح النكتة الساخرة المضحكة قد يكون خير سلاح لترويج آرائه الجديدة الجريئة .

واذا كنت سأنتهي الى رفض الرأي الذي يعرضه الاستاذ ايوب، بل سأشتد في رفضه ، فاني يجب ان ابدأ بأن أقول ان هذا لا يقلل من اعجابي بشجاعة الاستاذ الالمعي ، وصراحته الكبيرة ، وتسليمي بحقه التام في أن يعبر عن رأيه . فمثل هذه الصراحة والشجاعة هو ما يعوزنا أبلغ عوز في نقد مقاييسنا الاخلاقية السائدة ، بصرف النظر عن موافقتنا للكاتب او مخالفتنا له . اذ لا شك ان مقاييسنا السائدة هذه تحتاج الى كثير من اعادة النظر والمساءلة الحازمة ، وانها يسودها من النفاق والرياء ، ومن التناقض بين القول والعمل، ما لا يقل عن النفاق الانكليزي الفكتوري ان لم يزد عليه اضعافا .

نرى من ناحية تشدد المتزمتين في تحريم الاختلاط ـ حتى الاختلاط الشريف البريء ـ بين الجنسين . ونعلم من ناحيـــة اخرى تفشي الفسق والشذوذ وأنواع الاغواء والى اي مدى ضربت في عـروق مجتمعنا العربي في مختلف أقطاره . ونرى من ناحيـــة ثالثة كيف يستحل الكثيرون تحت ستار الدين تعدد الزوجات ، لا لاغراضـــه المشروعه التي استهدفها الاسلام حين جوزه ، ولا في حدوده التـــي حدده بها ، بل لمجرد تعديد الشهوة المنحطـــة التي لا تقنع دون الاكتظاظ ، وبغير مراعاة لتلك الحدود . فضلا عن استمرار عدد من الاغنياء في اقتناء الجواري والمحظيات داخل قصورهم برغم انكارهم لهذه الحقيقة كلما أثيرت في المحافل الدولية . كما نعلم كيف يعتمد الكثيرون ان عقد الزواج الرسمي يبيح لهم ان يرتكبوا شنائع الافعال مع زوجاتهم « الشرعيات » بينما هم يتشددون في معاقبة سقطة قد تدفع اليها نزوة الشباب .

الحق ان حالتنا الاخلاقية في الناحيـــة الجنسية في فوضى تامة ، وتناقض بليغ ، أدى الى حيرة عظيمة تبلبل عقول الشباب ، وتسبب لنفسياتهم نفسخا قادح الضرر . وعلاج هذا كله لن يكـــون الا بوضـــع كل مقاييسنا السائدة وعاداتنا وممارساتنا الواقعة تحت منظار البحث الدقيق الصارم ، وهذا لن يتأتى الا اذا سمحنا بحرية التعبير الكاملة لكل من يريد أن يناقش مقاييسنا الاخلاقية الراهنة ، ويدعو الى تغييرها ، ولم نستعمل في مناقشته والرد عليه الا سلاح الحوار الفكري ، والمباحثة الجدلية . لنا ان نستعمل هذا الســلاح باشد ما نريد من قوة ، ما دمنا لا نستعمله في مناقشة الافكار لا فـي تجريح الاشخـــاص ، وما دمنا لا نتجاوزه الى المصادرة والعقـاب أو التحريض عليهما .

رأي الاستاذ ذو النون ايوب هو انه لا بشار ، ولا الفتـاة ، يؤاخذان على ما فعلا . بل هو يصرح بأنه معجب بالفتاة ، وبمغامرتها، اذ مكنت ذلك الشاعر العبقري من التمتع بها . ويدعم رأيه بالقصة الآتية : « ولقد روت لي فتاة بارعة الجمال في سن العشرين ، فـي معرض اعجابها بالنحات امبروزي ، قائـــلة : يوم رآني بدأ يلغلغ (امبروزي كهل اخرس) فتعريت ومنحته جسدي اعجابا بعبقريته . كان هذا قبل خمسة عشر عاما في فيينا » .

لو كان مثل هذا الاعجاب المتبادل هو الذي حدث حقا بين بشار وفتاته ، لربما كنا مستعدين للنظر في هذه الحجة التي يسوقهـــا الاستاذ ايوب ، ولربما انتهينا الى مسامحـــة بشار ، او تخفيف العقوبة عليه . لكن الاستـــاذ ايوب لا يكتفي بطلب المسامحة او التخفيف ، بل يطالب بالتبرئة التامة ، اذ يندفع فيقول : « لا أجد في قانون الفن والاخلاق ما يؤاخذ بشار عليه » . وهو لا يتوصل الى تبريره ذلك الا بادعاء ان الفتاة سعت الى بشار داربة بما سيحدث ، راضية به ، ومتعطشة اليه . وهذا ضد الحقيقة التي تصورهـــا القصيدة نفسها كما حللتها باسهاب في دراستي لها بيتا بيتا ، والا لما احتاج بشار الى كل تلك الخطوات المتدرجة والحيل الماكرة التي يقصها علينا لاغراء الفتاة ، ولبادرت فتاته الى التعري أمامه ومنحه جسدها كما فعلت فتاة الفنان امبروزي . وادعاء الاستاذ ايـوب ان الفتاة هي التي « طردت » خادمتها ليخلو لها الجو مع بشار لا دليل عليه في القصيدة . بل ان قول بشار على لسانها :

قد غابت اليوم عنك حاضنتي فالله لي منك فيك ينتصر

يشهد بأن غياب الحاضنة لم يكن من تدبيرها ، وقد يرجح انه هو الذي تخلص من الحاضنة بحيلة لا تصعب على أمثاله من الخبيرين في هذا الميدان . ويكفي هنا ان نتذكر البيت الأول من حكاية بشار للقصـــة :

حسبي وحسب التي كلفت بها مني ومنها الحديث والنظر

لندرك انه هو الذي اشتهاها وسعى الى اللقاء بهـا ،وان خطـوته الاولى كانت ان يؤكد لها انه لا يبغي منها غير الحـديث البريء .

ولا مجال الآن لتتبع الخطوات الاخرى المتتالية التي درسناها واحدة وآحـــدة .

وهو أيضا لا يتوصل الى ذلك التبرير الا بادعاء ان ما دفـــع بشارا الى انتهاكها هو مجرد حبه لها ، ونزوة العشق التي ثارت به. وهذا ما بذلت جهدي في نفيه ، فالقسوة الهائلة التي يبديها بشار في الابيات الاخيرة من قصيدته ، وبخاصـــة البيت الاخير منها ، الذي يصور عدم اكتراثه بما لا بد ان يحدث للفتاة لو علم أهلهـــا بما أصابها ، والترابط العضوي بين القسم التمهيدي للقصيدة ، الذي يشكـو فيه اضطهاد الناس له وتتبعهم اياه باللوم ،وبين قسمها الاخير الذي يصور فيه شماتته فيما حدث للفتاة وشماتته في اهلها، كل هذا يشهد بأنه الى جانب رغبته في التمتع بها ـ وهي رغبـــة طبيعية لا أنفي انها صدرت منه ـ قد اتخذ من الفتك بعفافها متنفسا للانتقام من رجال عصره . وهذا ما يعطيه نكهته اللاذعة الاكبر حين يتذكـــر ما حدث ويقصه علينا في قصيدته ، وهذا التلذذ موجود منذ البيت الاول من القصيدة كما حاولت ان أجليه للقارىء .

ان الاستاذ ايوب لا يتحقق له تبريره الا بافراغ القصيدة من مضمونها الكامل المترابط ، وبعزلها عن ظروفها السياسيةوالاجتماعية وعن حياة ناظمها وموقفه من أوضاع عصره . وهو فعل يوقع الباحث الادبي في كثير من الخطأ ، وقد يؤدي به الى أسوأ الفهم التامة وافساد التقدير الشامل ، حين يغفل حقيقة الاحوال التي نشأ فيها العمل الفني . وهذا هو الخطر الكبير الذي يتعرض له كل مـــن يدرسون الانتاج الفني بمعزل عن الاحوال التـــاريخية والظروف الاجتماعية والحقائق البيوغرافية التي أحاطت به ، أو باساءة عرض هذه العوامل واساءة ربطها بالانتاج الفني وعدم التحقيق في العلاقـه الصحيحة بينهما ، كما فعل الاستاذ ايوب للاسف الشديد .

لقد قلت بنفسي في الدراسة التي ينقدها الاستاذ ايوب : « هذا رجل يصف اغراءه لفتاة عذراء قليلة التجربة ضعيفة الحول ، ويصف دهاءه في اتخاذ الخطوات الى اغوائها والتدرج في اثارة شبقها حتى يغلبه على رهبتها وخوفها . ولو اقترن وصفه بالحب الحقيقي للفتاة، او تبعه العطف على مصابها ، لربما قبلناه ... قد نقبل قصيـــدة يزهو فيها الشاعر بنجاحه الغرامي بل يفخر باغرائه فتاة عفيفة . ونحن نقبل فعلا قصائد من هذا النوع لعمر بن ابي ربيعة ، أهمها وأعظمها رائيته المشهورة (عنيت بالطبع قصيدته : أمن آل نعم أنت غاد فمبكر) . لكن عمر في قصائده المشار اليها يعبر عن حب حقيقي لفتياته ، ويعبر عن عطف شديد عليهن وجزع صادق لمصابهن وان يكن هو سببه ، حتى انه ليبكي معهن بكاء صادقا على ما حدث منه » .

من هذا كله أرجو ان يتضح للاستاذ ايوب أن رفضي لموقفه من تجربة القصيدة لا يصدر عن تزمت اخلاقي او صرامة تطهيرية متشددة في الحكم على الانتاجات الفنية . فأنا مستعد لقدر لا أظنه قليلا من التعاطف والعفو والمسامحة ، لكن لا الى الحد الذي يبلغه الاستاذ أيوب حين يقول ان بشارا لم يفعل شيئا يؤاخذ عليه ، وفي هـذا الصدد ارى الاستاذ ايوب قد ظلمني ظلمـا مبينا حين ادعى عليّ انـي انظر الى العملية الجنسية نفسها كرجس مثل التبول والتغوط . يقول هذا بعد ان قلت ما قلت عن قبولي لمغامرات عمر ، وبعد ان بينت ان ادانتي لبشار ليس سببها انه مارس العملية الجنسية مع الفتـاة ، بل مبعثها ما اقترن بهذا وتبعه من القسوة والشماتة والتشفيوانعدام الحب والعطف والاكتراث بمصير الفتاة . وهو بتهمته هذه يشير الى أمثلة أخرى ذكرتها لغرض مختلف تماما ، وهو ان في تجاربنا مـــا نستقبح ان يعرض له الفـــن ، ولم أذكر قط ان الجنس من هـــذه التجارب . ويكفي لدحض تهمته هذه ان يرجع الى دراستي لقصيدة صلاح عبد الصبور « أغنية من فيينا » ، التي نشرتها هذه المجلة في عدد فبراير ١٩٦٥ ، وأضفتها الى الطبعة الجديدة من كتابي « قضية الشعر الجديد » . ففي هذه القصيدة أفصل رأيي في ان العمليـة

الجنسية ، اذا صدرت عن حب متبادل ، من الممكن ان ترتقي بالمتعة الجسمية الى النشوة الروحية السامية ، او النشوة « الصوفية » كما يدعي الشاعر في قصيدته ، وأوافقه على ادعائه موافقة كاملة . بل انني في تلك الدراسة لم اشترط وجود العقد الرسمي للزواج، فان التجربة التي يصورها صلاح عبد الصبور حدثت بين المتحدث في القصيدة وبين امرأة أجنبية عنه .

بل ليسمح لي الاستاذ ايوب ان اقول انه هو الذي يقع في خطأ التسوية بين العملية الجنسية حين يأتيها الانسان ـ الانسان الرفيع المهذب ـ وحين يأتيها الحيوان . فلنتأمل في قوله في تصوير مشاعر الفتاة حين لقيت بشارا كما يتخيل هو هذه المشاعر : « وشمت رائحة رجولة تثير الشهية الجنسية ، كما يثير قنار اللحوم سوائل المعدة . ان الزهور تطلق أريجها في فصل اللقاح ، والحيوانات تفعل ذلك ايضا ، وما نعرفه منها ، رائحة غزال المسك ، وقط الزباد. والرجل والمرأة ايضا تنبعث من جسميهما رائحة ذات نكهة خاصة ، تحرق كل قيد وهمي يحول بين اتصالهما . وتحدث الوافعة » .

هذا تصور الاستاذ ايوب لما يحدث بين الرجل والمرأة حين يلتقيان ، مجرد شهية حسية جسمية مثلما يحدث بين ذكور الحيوانات وأناثها . أين الحب ؟ أين ما يحدث بين الحبيبين من الحنين والحنان والتعاطف والرقة والتراحم والملاطفة والمناجاة وتناغي الروح والروح ؟ لا وجود لها في تصوير الاستاذ ايوب للعملية الجنسية .

لكن دعنا نعيد التأمل في قوله : « رائحة ذات نكهة خاصة ، تحرق كل قيد وهمي يحول بين اتصالهما » . كل فيد وهمي ؟ بخ بخ يا استاذ ايوب ! أفقيود الدين ، والاخلاق ، والمجتمع الانساني ، والذوق المهذب ، والكياسة ، كلها « فيود وهمية » ؟ او كلما قابل رجل امرأة ثارت بهما هذه الشهوة التي لا ترتقي في تصويره على الشهوة البهيمية ، فاندفع كل منهما الى الآخر ، وجاز لهما الاتصال الجنسي ، دون مراعاة لدى ما بينهما من التعاطف ، والتآلف ، والصداقة ، والمحبة ، ودون مراعاة للظروف المحيطة ، تماما كما يحدث عندما يشم ثور رائحة بقرة ، او حمار رائحة اتان ؟ او كل ما يحصل عليه الانسان ـ الانسان الرفيع المهذب ـ من العملية الجنسية ، هو كفاء ما يحصل عليه الحيوان ، او كفاء التلذذ الذي يتلذذه الجائع حين يذوق طعم اللحم الذي بلغ فتاره الى أنفه فأثار سوائل معدته ؟ كم أود لو يرجع الاستاذ ايوب الى القصيدة التي أشرت اليها من شعر صلاح عبد الصبور (في « ديوان احلام الفارس القديم ») ، ليرى تصويرا آخر لنشوة أخرى يستطيع أن يحصلها الانسان الذي يستحق ان ينتمي الى مرتبة الانسانية من العملية الجنسية .

على ان الذي يحزنني كل احزان ، ويزعجني ايما ازعاج ، هو ان يصدر هذا الكلام من كاتب يبدأ تفسيره التاريخي لمشكلة الجنس بالاستشهاد بماركس ، ويبدي في هذا التفسير تأثرا قويا بالنظرية الماركسية في القرن بين حرص الرجل على عفاف زوجته وبين حب التملك . ثم يقول : « ان الاشتراكيين يقولون : عندما تعم الاشتراكية العالم ، ستسقط كل القيود التي كبلت الانسان منذ الازل ، والتي كان مصدرها احتكار القوت والجنس ، ومنعها عن بقية ابناء البشر » .

هكذا يستخدم الاستاذ ايوب بعض اقوال بعض الكتاب ، منتزعا اياها عن قرائنها وملابساتها ، غير ذاكر متى قيلت ، وفي اي ظروف قيلت ، الامر الذي يمسخها مسخا ، ويجعلها أقرب الى آراء الفوضويين لا الاشتراكيين ، والاستاذ ايوب ربما يعرف المثل الانكليزي الذي يقول : « ان الشيطان يستطيع أن يستشهد بالكتاب المقدس » (١) . ولا شك انه يعرف البيت المتظرف لابي نواس :

ما قال ربك ويل للألى فسقوا بل قال ربك ويل للمصلينا !

فالذي أخشاه هو ان يظن بعض القراء ان الاشتراكية ـ ماركسية او غير ماركسية ـ تبيح التحلل الجنسي وتطلقه من كل قيود . وهذه هي التهمة الشنعاء التي ظل الرأسماليون يرمون بها الشيوعيين وسواهم من الاشتراكيين سنين طوالا ، وينجحون بها في حمل الجماهير على احتقارهم وكرههم والخوف منهم ، قبل ان تتضح الحقيقة . حقا ان ثورة اكتوبر قد أعقبتها فترة قصيرة من التحلل بين فتيان الثورة وفتياتها ، لكن فادة الثورة ما لبثوا حتى أدانوا هذا التحلل ومنعوه ، لانهم رأوه فوضوية لا اشتراكية . والحقيقة التي يسلم بها الآن كل من يعرف واقع الاحوال في الاتحاد السوفياتي هي ان نصيب مجتمعه من الفضيلة الجنسية ـ كدت أقول التزمت الجنسي ـ اكبر بكثير من نصيب المجتمع في غرب اوروبا وفي اميركا. فليست في ذلك الاتحاد روايات ساقطة وافلام سينمائية سافطة تتعمد اثارة الغريزة الجنسية ، ولا تمثيليات تمثل على المسارح ويعرض فيها الاتصال الجنسي بين الذكور والاناث ، والذكور والذكور ، والاناث والاناث ، كما يعرض الآن في كثير من المسارح العامة المفتوحة للجميع في بلدان غرب اوروبا وفي اميركا . ولا صور عارية فاضحة العرى تنشرها الصحف والمجلات وتحتويها كتب تباع الآن علنا في الاسواق . ولا اعلانات تجارية عن مختلف السلع يستغل فيها الجنس أحط استغلال . ولا معارض تعرض وتباع فيها أدوات الاثارة الجنسية ووسائل زيادة اللذة الجنسية كالتي بدأت تنتشر في العالم الغربي منذ ثلاث سنوات . ولم يصل بعد الى علمي انه قد نشأ في أي ركن من اركان الاتحاد السوفياتي نظير تلك الممارسة التي استشرت الآن في اميركا ، وهي ممارسة تبادل الزوجات . وكم أود لو أطلعنا الاستاذ ايوب على رأيه في هذه الظواهر ، وهل يراها وسائل مشروعة ، لا يجد في قانون الفن والاخلاق ما يؤاخذ عليها ، تضاف الى ما ذكره من الروائح والنكهات ، لاثارة الشهية الجنسية بين الرجل والمرأة ، حتى تساعد على حرق كل قيد وهمي يحول بين اتصالهما .

وكأن الاستاذ ايوب بعد هذا كله يتبدى له ضعف الاحتجاجات التي ساقها لتبرير فعلة بشار ، فهو يعود فيقول : « وأخيرا الا يمكن ان تكون كل القضية خيالا في خيال ، فلا تكون ثمة مجني عليها ولا متهم ولا متهمة ؟ وما ذلك بغريب على بشار ؟ ولينذكر الدكتور قصة غرام الحمار الذي مات عشقا باتان الصيدلاني ، تلك الاتان ذات الخد الاسيل (مثل خد الشنفراني) » .

هذا فرض لا يمكن قبوله . فحرارة القصيدة ، ودقة تفاصيلها، وما لمسناه في دراستنا لها بيتا بيتا من حيوية التجربة ولفحة الواقعية ، يدحض ان تكون مجرد « خيال في خيال » . بل هي تجربة حدثت فعلا دون اقل شك ، وان يكن بشار ـ بطبيعته الشعرية ككل الشعراء ـ قد اضاف اليها « رتوشا » هنا وهناك ، مستعملا حقه الفني في تنمية التجربة الواقعة وصقلها ، وان يكن ايضا قد اضاف ما بينت من عناصر يريد بها التوصل الى هدفه من نظمها . ولا يمكن التسوية بينها وبين أبياته الهزلية التي قالها على لسان حمار ادعى انه رآه في المنام . وهذه هي القصة التي اشار اليها الاستاذ ايوب ، ارويها كاملة حتى يستطيع القارىء ان يقارنها بقصة الرائية . يقول احد اصحابه :

« جاءنا بشار يوما فقلنا له : ما لك مغتما؟ فقال : مات حماري، فرأيته في النوم فقلت له : لم مت ؟ ألم أكن أحسن اليك ؟ فقال :

سيدي خذ بي اتانا عند باب الاصبهاني
تيمتني ببنان وبدل قد شجاني
تيمتني يوم رحنا بثنايا الحسان
وبغنج ودلال سل جسمي وبراني
ولها خد أسيل مثل خد الشيفران

(١) The Devil may quote Scripture

فلذا مت ، ولـو عشـ ت اذن طـال هواني »

هذه قصة واضحة العبث والمفاكهة . فليتصور القارىء حافر الاتان الغليظ الذي يراه حمار بشار بنانا يتيمه ، ونهيقها المنكر الذي يراه دلا قد شجاه وغنجا سل جسمه ويراه ، واسنانها الضخمة التي يراها ثنايا حسانا ، وخدها العريض الخشن الذي يراه اسيلا . أما « الشيفران او « الشنفران » فلفظة اخترعها بشار محض اختراع، أشبه بكلماتنا العامية : الخنفشار ، الحلمنتيش ، وامثالها من الالفاظ الفكاهية التي لا معنى لها ولا مدلول . والدليل على هذا بقية القصة . يقول راويها : « قلت له: ما الشيفران ؟ قال : ما يدريني! هذا شيء من غريب الحمار ، فاذا لقيته فاسأله ! » .

كيف يستطيع الاستاذ ايوب ان يسوي بين هذه القصة الخفيفة التي اخترعتها ملكة بشار الفكاهية ، والتي يزعم انها حدثت في المنام، وبين رائيته بكل ما تزخر به من تجربة حية عنيفة واحداث دراميـة نباضة بالانفعالات البشرية الساخنة ؟ وكيف يوفق بين افتراضه ان تكون الرائية كلها خيالا في خيال ، وبين كل ما سبق ان قدمه من تعليلات لحدوث تجربتها وتبريرات لما فعله بشار وما يظن ان الفتاة قد فعلته؟

اما المقدمة التاريخية التي قدم بها الاستاذ ايوب لرأيه في القصيدة، والتي فيها عن لزوم الجنس واهميته ، وعن تقديسه وعبادته في الديانات الارضية ، فاني متفق معها عموما . ولو ان الاستاذ ايوب قرأ كتابي « نفسية ابي نواس » الذي صدرت طبعته الاولى منذ ثماني عشرة سنة ، لوجدني قد خصصت فيه فصلا كاملا ، بعنوان « النشوة الدينية » تحدثت فيه عن العلاقة الوثيقة بين هذه النشوة وبين الغريزة الجنسية ولوجدني قد ضربت عشرات الامثلة على تلك العلاقة من الديانات الارضية ، تتبعت آثارها في بعض المذاهب والطوائف في الديانات السماوية نفسها .

لكن حين يستمر في مقدمته تلك ، فيأتي الى الديانات السماوية الثلاث ، اليهودية والمسيحية والاسلام ، فاني لا اقبل كلامه الا بكثير من التحفظ . حقا ان المسيحية كانت اكثر تسامحا في معاقبة الزاني من اليهودية ، وحقا ان الاسلام قد احاط حد الزنا بشروط للاثبات تجعل الاثبات شبه مستحيل بدون اعتراف الزاني او الزانية . بل استطيع ان اضيف الى ما قال حجة قد تكون اقوى من كل ما ذكر ، وهي احاديث صحيحة عن الرسول عليه السلام تصور كيف تبلغ به مرحمته انه يبذل جهده في عدم ايقاع الحد على الزاني الذي اعترف على نفسه بالزنا وعلى الزانية التي اعترفت على نفسها بالزنا ، وفي تلمس اي شبهة لدرء هذا الحد (١) . وقد كان هذا جانبا من الجوانب التي تناولتها في بحث مفصل عنوانه « الرحمة في الاسلام » ، نشرته لي صحيفة سودانية منذ ثماني عشرة سنة (٢) . لكني آخذ على الاستاذ ايوب استشهاده في في هذا المجال بالآية القرآنية : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » (٣)، واضافته بعدها :« عقاب اخف ، قد لا يميت».

فان هذا ربما يوهم ان الجلد هو العقاب الوحيد الذي وضعه الاسلام حدا للزنا ، مع انه يعلم ، او ينبغي ان يعلم ، ان تلك الآية منسوخة حكما بحد الرجم الذي جاء في السنة النبوية ، للرجل المحصن والمرأة المحصنة .

ان من حق الاستاذ ايوب ان يدعو الى نظرة اكثر تسامحا نحو الفتيان والفتيات الذين تثور بهم فورة الشباب فلا يستطيعون كبح جماحها ، وبخاصة في مجتمع مثل مجتمعنا ، مليء بالكبت والعزل بين الجنسين حتى في المجالات الشريفة . وهذا ما حاولته انا ايضا في البحث الذي اشرت اليه . لكن ليس من حقه في سبيل غرضه الطيب هذا ان يخالف الحقائق او يهملها . وليست هذه هي السبيل الصحيحة الناجعة الى اقناع جماهيرنا بالتخفيف من تزمتهم والاقلال من قسوتهم . وهي قوة لا يراعون فيها الاحتياطات والشروط البالغة التي فرضها الاسلام لتوقيع الحد .

لكن ماذا عن تصور الاستاذ ايوب الكلي لشخصية بشار وتقديره لفنه الشعري ومقدرته الفكرية ؟ هنا اجدني معه على اتفاق اساسي .وهو يقول انه لم يقرأ كتابي عن بشار ، ولو لم يقل هذا لاستنبطته من مقالته وكفى انه يوجه لي هذا السؤال : « ولا الومه (يعني بشارا) على عاميته . وما عيب العامية يا سيدي الدكتور ؟ اتراك تعيب (الف ليلة وليلة) ايضا ، اعظم كتاب في ادب العامة واخلده ، بشهادة عمالقة الادب في الغرب قبل الشرق ؟ « ولو قرأ كتابي لوجدني لست فحسب لا الوم بشارا على عاميته ، بل اعدها من اعظم سمات عبقريته انه اقترب بالاسلوب الشعري الى اللغة الحية لغة الكلام اليومي في عصره ، واخالف الذوق الشائع الذي يفضل قصائده الفخمة التي يقلد فيها اسلوب البداوة العتيقة ، واقول ان اعظم شعره واكبره عطاء الى تراثنا الشعري واجدره بالبقاء هو ذلك النوع العامي السهل الذي احيا به لغة الشعر وعاون في تجديدها . دعك من عملي في ترجمة شعره الى لهجتنا الدارجة المعاصرة .

والظاهر ان دراستي لرائية بشار قد اعطت الاستاذ ايوب لسوء الحظ ـ وربما تكون قد اعطت قراء اخرين ـ فكرة مخطئة عن موقفي من بشار كرجل وكشاعر وكمفكر ، فراح يدافع عنه ويتحدث تارة عن ذكائه وشحذ حواسه وعبقرية فنه وسعة ثقافته ، وتارة اخرى عما رزىء به من العمى والقبح ، استدرارا لعطف القارىء عليه . ولو قرأ كتابي لوجد اني غير محتاج الى ان يوجه الى هذا الدفاع ، فهذا عين ما فعلت في طول كتابي ، حيث بذلت جهدي في انقاذ بشار مما ظل مقترنا باسمه من الكره والازدراء واللعنة من معظم المعلمين والمتعلمين . فحين تحدثت عن نقائصه واعترفت بها اجتهدت في شرح الظروف المخففة . ثم اتبعت هذا باستجلاء الجوانب الكثيرة الخيرة في شخصيته ، التي اهملها الدارسون والنقاد ، لابين انه لم يكن كما تصور الصورة الشائعة وحشا تام القسوة والانحدار . وبعد ان درست رائيته معترفا بكل قسوتها واجرامها ، عدت فنبهت القارىء الى انها فريدة في شعره، ولفت القارىء الى ما لبشار من شعر غزلي آخر بالغ الرقة والمحبة والصفاء ، وحذرته من ان يسمح للرائية بان تلقي ظلها الكثيف على سائر شعره ، كما فعلت في نقد طه حسين والعقاد له للاسف الشديد .

لكن ان كان آسفني ان الاستاذ ذو النون ايوب لم يقرأ كتابي ـ وهو شعور طبيعي من كل مؤلف ـ فقد سرني جد السرور ان اجد نظرته العامة الى بشار وعبقريته مطابقة لنظرتي ، فهذه النتيجة التي وصل اليها من دراسته المستقلة ، وبغير معرفة بكتابي ، احدها مدعمة لوجهة نظري التي بسطتها في الكتاب ، والتي اثارت استنكار بعض النقاد وتعنيفهم اول ما نشرتها . فللاستاذ الالمعي ذو النون ايوب ثنائي الجزيل .

القاهرة

محمد النويهي

---

(١) انظر صحيح مسلم ، الجزء الخامس ، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا .

(٢) جريدة « الرأي العام » ، الخرطوم ، اعداد ١٤ و ٢٤ و ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٥٣ ، واعداد ٥ و ١٠ و ١٥ و ١٩ اكتوبر من نفس السنة.

(٣) من المؤسف ان الاستاذ ايوب حين استشهد بهذه الآية نقلها محرفة ، فكتبها هكذا :« الزاني والزانية فاجلدوا كلا منهما بمائة جلدة » ! .وهو تحريف غير مقصود بطبيعة الحال ، وما اظنه من الذين يجيزون عدم التدقيق في الفاظ القرآن ما دام المعنى واحدا ، كما كان يفعل ذلك الشاعر الاموي الذي ذكرناه في مقالتنا الاخرى ، عقيل بن علقة المرى . لكن لي ان الومه على هذا التحريف وان يكن غير متعمد، فقد كان سهلا عليه ان يرجع الى المصحف للتأكد من صحة الالفاظ ، وقد كان هذا واجبه قبل ان يستشهد بالآية في مقالته . فالبحث العلمي يشترط دقة النقل عن المراجع التي يستشهد الباحث بها ، ويتشدد في هذا الاشتراط ، دعك من النقل عن كتاب تقدسه الملايين وتعتقد انه كلام الله الحرفي .