

# من الماركسية إلى الأضداد

بقلم الدكتور محمد النوهي

السليمتين افضل من قطار بلا دواليب .. ام لا ؟ . اجل ، له الحق بكل تأكيد ، فكم عرفت من ابداع المدرسة التقليدية في دراسة الادب من يحملون في امخاخهم ركابا هائلا من المعلومات دون ان يعرفوا كيف يستفيدون منها او يفهمون مفزاها الحقيقي او يدروا كيف يصنفونها ويحللونها ويعملونها . اولئك ممن يسميهم الانجليز « موسوعات تمشي على ارجل » .

يعتقد الاستاذ عيتاني انني برغم رغبتني 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 علي هذا بانني 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 الموضوعات الخطيرة التي طرفتها لا يمكن ان تنحصر ضمن نطاق الادب وحده ، وان يكن الادب من المصادر المهمة التي يجب الاهتمام 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 العسرة ليست باستعمال المصطلحات ، فما اكثر من يتشددون بها ثم تأتي بحوثهم خلوا من تطبيقها او مخطئة في الفهم الصحيح لها . اما دراستي ففد كانت كلها ، فيما اعتقد ، محاولة لانقاذ التفسير المادي للتاريخ نقطة بداية للانطلاق في البحث .

اقف هنا برهة لاعترف بانني لا استطيع ان ادعي انني قد اتيت لي ان اتقن المنهج المادي الجدلي واتقن تفاصيله وتشعباته بالقدر الذي اتيت لباحث ماركسي متخصص مثل الاستاذ عيتاني . لكنني فيما اعتقد قد الممت منه بالقدر المتوسط الذي يمكنني من ان انتفع به في مجال تخصصي الدراسي ، كما دعوت جميع الدارسين ان يفعلوا كاننا ما كان موضوع تخصصهم . وانا ارجو الا اكون ممن ينطبق عليهم قول الشاعر: يا ايها الرجل العلم غيره ... ولعل الاستاذ الكريم يعدل رايه في مدى المادي بالمادية التاريخية ، واستخدامي لها ، لو اطلع على متعدد كتبي ، فهو كما قال بنفسه ، وكما اتضح من نقده الاول لمقالاتي 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 والتشدد ، 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 - حسب ما قاله لي احدهم - اعتمدوه كاحد المراجع الاساسية في دراسة ادبنا الحديث في معاهدتهم الجامعية المتخصصة .

كثيرة هي المشكلات في فكرنا العربي الحديث ، التي تحتاج منا الى مزيد من البحث والتعميق وتجديد النظرة ، في امور الثقافة ، والمجتمع ، والفن ، والاخلاق . وليس كالتفاهل - النقاش الموضوعي النظيف ، الحر المفتوح لكل الآراء - 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 المقاتلين اللذين نشرتهما لي هذه المجلة في عسدي يوليو واغسطس ( تموز وآب ) . وساحاول فيما يلي ان اناقش اهم المسائل والآراء التي اتاروها ، مبينا مواطن الانفاق ومواطن الاختلاف بيني وبين كل منهم ، وتاركا للقرء ان يوازن بين وجهات النظر المعروضة ويحدد منها موقفه الذي يرضيه .

## ١ - 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 كالتني بعض الكلمات القوية ، لكنها والحق يقال كانت كلها في مواضع مشروعة ، ولم نات واحدة منها « نحت الحزام » . وبعد فمقالاتي التي يرد عليها الاستاذ عيتاني لم تخل هي ايضا مما سماه « نقدا مرياً » و « حواراً صارماً » . لكن شيئا من هذا لم يدفع هذا الناقد الرصين الى التخلي عن موضوعيته والتدلي الى الحزاة الشخصية .

ان من آفات نقدنا المعاصر ان جزءا عظيما منه يضيع بين طرفين نقيضين . احدهما الجمالة المسرفة والتفريط المتبادل بين الناقد وبين المتحاورين على حساب الامانة الفكرية ، حتى يبيع اوقف الفكرية لكليهما ، ولا يكاد القرء يدري اين يقف كل منهما . وانا يههما الحساسية المفرطة التي تدفع احدهما او كليهما الى الطيش عن موضوع النقاش ، والاندفاع تحت سطوة الغضب الهائج الى التجريح والانهام ، والى السباب المحض في بعض الاحيان . وفي كلتا الحالتين يضيع على القرء ما قد يرتجى من الحوار من زيادة التوضيح لمواطن الخلاف الحقيقية حتى يتمكن من تكوين رايه في المواقف الفكرية المتصارحة . اما مقالة الاستاذ عيتاني فقد بينت كيف يستطيع المناقش ان يكون حازما في موقفه ومراعيا لادب المناظرة في آن واحد . فهي على هذا مثال جدير بان يحتذى .

يبدأ الاستاذ عيتاني بالاعتراف بان الموضوع الاصل للمناقش بيننا وهو دور الميرد القديم في الصراع الذي نشب بين قوى المداوة القبلية والحضارة الاسلامية في مجتمع صدر الاسلام ، ليس هو من المختصين فيه ، وان يكن مثل آلاف من المثقفين العرب ليس غربيا عنه تماما . اما وقد بدأ الاستاذ عيتاني بهذا الاعتراف الشريف ، الذي لا يستطيع مثله الا من قويت امانتهم الفكرية ، فاني اسام له تسليما تاما حين يستمر فيقول انه على اي حال لا يوجد باحث مكتول العدة ، بل توجد درجات من الاستعداد والكفاءة واستيعاب الطريقة وصيانة الواو ، ومعرفة استخدامها للوصول الى الهدف المقصود . كما اوافقه حين يقول : « وفي هذا المجال لي الحق ان اعتبر ان الدراجة ذات العجلتين

اما ما يقوله الاستاذ عيتاني عن عدم كفاية الادب ، وعدم كفاية فقه اللغة ، في مثل الميدان الذي دخلته ، فاني اوافق عليه موافقة تامة . وقد فلته 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 فضيحه الاساسية هي ان الافتصار على الادب لا يكفي للفهم الصحيح ولا للتذوق الفني السليم للادب نفسه ! وقد يكفي الاستاذ الكريم ان يقرأ من هذا الكتاب خاتمته ، التي انافش فيها رأي المرحوم الدكتور محمد مندور في وجوب الافتصار في دراسة الادب على ما سماه « المنهج الفقهي » منهج فقه اللغة » ، وافول فيها اننا اذا ركزنا نظرتنا في الادب كفن لقوي لم ننته بالدراسة الادبية الا الى « العقم والتصنع والبعد عن الحياة وعن الطيبة وعن الصدق » . ثم ابين ، في شيء من الشدة ، النتيجة الضارة التي جلبها ذلك الاعتقاد على نقد الدكتور مندور نفسه ، وما فيه من الاندفاع والتخلو من الاثزان والتخلو من العمق الحقيقي .

وبعد ، فاننا متفقان تماما في وجوب وضع النصوص الادبية موضعها الصحيح من الحركات التاريخية والقوى المادية والاجتماعية التي احاطت باناجها . وهذه ايضا حقيقة بنيت عليها متعدد كتبي ، ولكن يكفي الاستاذ عيتاني ان يراجع القسم الثاني من كتاب « وظيفة الادب بين الالتزام الفني والانضمام الجمالي » الذي نشر سنة ١٩٦٧ ، ليرى كيف افند مزاعم المدرسة الاستطائيقية التي تدعو الى عزل الادب عن هذه القوى ، وعدم الحكم عليه الا بمقاييس من داخله ، بعينها نال عنه النقاد انه كان فاسيا . 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 بنيت منها ذلك الادب ودار حولها وشارك فيها ؟ ولو لم تكن كذلك افكانت تستحق ان يثفق فيها مثل الاستاذ عيتاني عمودا واحدا من الاعمدة العشرة التي خصصها لنقدنا ؟ اولم يات 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 الجهود على مرحلة سابقة من الواقعية الاشتراكية ، وعدم مسابره لتطوراتها اللاحقة ( وقد عنيت بالطبع بتطبيقه 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 بانني 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 اطع عليها ، لسبب بسيط : هو ان هذه المطبوعات لا تصل الى مصر . لكن ما نسبت اليه من جهود وعدم مسابرة كان مقصورا على ما استنبطت من نقده لمقالاتي الاصلية عن دور المريد ، فاذا كانت كتاباته الاخرى التي لم تبلغني لا ينطبق عليها ما ادعيت فهذا شيء يسمعتني اكبر سعادة ، ويوجب علي الاعتذار له . لكن لبيته ابدى نفس المسابرة لتطور الفكر الوافعي الاشتراكي في نقده لمقالاتي المذكورة ، فاني ما زلت اعتقد مخلصا انه في ذلك النقد قد قصر عن هذه المسابرة ، ولا يجوز لي هنا ان اعيد الاستشهاد مما قال وما قلت في مناقشته ، فان من مساوي نقدها المعاصر ان يمضي الكاتب يكرر نفس حججه التي سبق ان ادلى بها ، ولا يعرف متى ينبغي ان يقف ويتترك الحكم للقراء . وكل ما اود ان اضيفه هنا هو ان الاعمال قد تكون بالبيات في مجال الحكم الديني ، لكنها ليست بالبيات في مجال الحكم النقدي ، بل هي بالتحقيق وبالتحقيق وحده . فهل هو متأكد من انه في كل ما يكتب يساير حقا تطور الفكر الوافعي

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 بالتحويلات التي طرأت على الواقعية الاشتراكية في الادب ، وفي الاتحاد السوفياتي نفسه ، وان كانت قصصه وكتاباته - وخاصة روايته المسلسلة الاخيرة في ( الاخبار ) التي اعطينا فكرة واضحة عن ( فنه ) الفصصي - ما تزال بصطلي 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 اسوفه كمجرد فريضة لعلها بلغت الاستاذ عيتاني الى ان التحقيق البشري ربما يقصر عن النية ، كائنه ما كانت طبيعتها واخلاصها .

اما بصد ما كتبه الاستاذ عيتاني عن اصل الدين ، فانه يعود - بنزاهته الساطعة - 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 فاه باسمه الشخصي فقط ، رغم انتسابه الى الحركة التقدمية اللبنانية . ثم يقول ان كلماته في هذا الصدد كانت كلمات عابرة ، وانه عاتب علي كثيرا لطريقتي في توسيع كلمته ، وتضخيم حبتها وكانما اريد ان اجعل منها قبة ( لاحظ تطفه الجهم في الصواب : 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 - وما زلت ارى - فيها استفزازا لا داعي له للشعائر ، ادهشني صدوره من مثله ، وقد كان في غنى تام عنها ، والقارئ الذكي على اي حال يستطيع ان يستنبط من سائرها نقده موفقه 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 ذلك الاستفزاز 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 مقالتي ، موجها حديثي الى « كتابنا الماركسيين » لا اليه هو وحده . وهذا ايضا ما ادركه الاستاذ عيتاني نفسه ، حين قال : « لكنه حاول جلدى - حبيبا طبعاً - 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 ياتي الوقت الذي يجب ان تناقش فيه مسألة الدين واصوله السماوية وغير السماوية مناقشة تامة الصراحة ، تامة الحرية . وعسى ان يكون ذلك الوقت قريبا حين يتكلم بالنصر صراعنا الخارجي ضد الاستعمار وصراعنا الداخلي ضد اذنايه . اذ ذلك سيستسنى للنقاش الحر المفتوح ان يمحس الحق من الباطل . وليس الحق كله حركا للمذاهب الدينية ، ولا الباطل كله وفقا على المذاهب المادية ، بل ان لكل من الطرفين غلانه ومنتصبيه . خطأ كبير ينسبه الاستاذ عيتاني الي ، ولا شك هنا انه ناشئ 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 نبع من صميم الجماهير العربية ؟ كيف انجاهل الالاف من المسلمين الذين خرجوا من شبه جزيرتهم لينشروا الاسلام . الخ . كل هذا لانني حذرت من ان ننظر الى الجماهير « نظرة تفديسية مسرفة » ، ودعوت الى ان ننظر اليها « نظرة واقعية » ، تحلل بكل دقة وتسجل بكل امانة

وقيمةا واوضاعها وعادياتها وممارساتها ؟

ان الذي يتشكك في هوفي من الجماهير ، وفي رأيي عن واجب القلة المثقفة اذاعها ، انما يسلبني كل ما بذلت من وقت وجهد منذ بدأت التدريس من اثنتين وثلاثين سنة وابدات النشر من احسدى وعشرين سنة ، ويهدم علي كل ما حاوله شخصي الضعيف في تدريس الادب العربي والفكر الاسلامي ودراستهما . ولست اريد ان اتحدث عما كلفني هذا من تحمل الاتهام والظن والتجريح ، ومن اصناف الاذى القولي والعملي ، لان هذا الحديث يكون من المن البقيض . وليس لي ان امن بما فعلت وما تحملت فانما اينته مختارا راضيا عارفا بمخاطره ومشاهه . وقد كان في استطاعتي - ولا يزال في استطاعتي - ان اترك هذا العناء كله وان اكتفي بالتدريس الرسمي الرويني ، كما يفعل اللسلف الشديد كثيرون من اساتذنا الاكاديميين المتقوفين في ابراجهم العاجية ، مؤثرين السلامة الشخصية وراحة البال ، متمتئين بمرتباتهم الضخمة وما تتيح من المباحج المادية والثقافية لاشخاصهم الانانية ، لا يسلمون بان عليهم واجبا عريضا تجاه جماهير الشعب خارج حجرات تدريسههم .

والان يستطيع الاستاذ عيتاني ان يقدر كم اسفت حين فرأت قوله: « الجماهير - هذه الكلمة التي يبدو ان .. النوبي لا يحبها كثيرا » . الخطأ الأخير ، والكبير ، الذي ينسبه الاستاذ العيتاني الي ، هو دعواه اني ارى ان المنهج المادي الجدلي يجب ان يقتصر على بعض الموضوعات ، ولا يستطيع ان يعالج او يتمكّن من معالجة جميع موضوعات الحياة الانسانية . وانا ما قلت هذا فظ وما عينته فقط . 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 متممقة للموضوع والظفر 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 انسابهم الى الماركسية . ثم قلت : « المهم ان هو ان يتقن الباحث الموضوع الذي يريد ان يعيد فهمه في ضوء المنهج المادي الجدلي » . افليس واضحا انني لا اريد ان افصر 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 رأبي ايضا في الهامش الذي اصفته والذي قلت فيه ان المنهج المادي الجدلي « منهج يجب ان يستخدمه ويستفيد منه كل باحث متخصص في الموضوع الذي تخصص فيه ، ليطلع من هذا الموضوع على جوانب معينة عظيمة الاهمية لا ينبغي ان يفلقها في تقديره والا جاء بصوره للموضوع خاطئا او ناقصا » . الا يصل رأبي 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 باقي الجملة على اعتقادي ان هناك في « كل » موضوع جوانب معينة يطلع هذا المنهج الباحث عليها ، ولكن يطلع عليها سوى هذا المنهج ، وانه اذا اغفلها جاء بصوره للموضوع خاطئا او ناقصا ؟ او احتاج بعد هذا كله اني ان ازيد هوفي وضوحا ؟ رحم الله المتنبئ

اذ قال : وليس يصح في الافهام شيء ...

ولكن ... هل يكفي هذا المنهج وحده في تفسير كل جوانب الموضوع المدرس ؟ هنا اختلافي الحقيقي مع الاستاذ عيتاني . فانا اعتقد انه لا يطلعنا من الموضوع الا على « جوانب » معينة . وانا 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 بانا ، وتصب على رجاله - التتمه على الصفحة - ٦٥

نصيبها - وبخاصة في بلاد مثل بلادنا - من النقص والتخلف والتشبث بالقديم ، ومن سهولة الانخداع بدعاوى الرجعيين المستغلبين ، وهم اعدى اعدائها » . فهل اذا حذرت من الاسراف في تفديس الجماهير ومن التعامي عن نقائصها اكون اذن معاديا لها او محتفرا لها ؟ واذا كنت ادعو الى النظر الدقيق الامين في نقائصها ، فهل غرضي من هذا النظر التشنيع بها وبث كرهها واحقادها ، او غرضي اصلاح تلك النقائص ؟ دعني اذن افول ان هذا الموقف من الجماهير هو وحده الموقف المخلص الذي يدل على رغبة حقيقية حارة في انقاذها واسعادها ، وان مسا سواه ليس سوى موقف ديماجوجي رخيص يتملق اهواء الجماهير ولا يفيدنا بشيء بل يضرها اهدح 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 يباح له البقاء ، حتى الوحي الديني الذي اؤمن بانه يهبط من لدن الذات الالهية انما يهبط استجابة لاجاباتها الملحة العنوية والمادية ، ومن اجل خدمتها ومصالحها وانقاذها ، الروحي والمادي معا . ولزجد ان رأبي في الادب نفسه ، منذ بدأت اكتب في دراسته ونفذه ، 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 اسوى دواعي للترحيب بشعرنا الجديد انه يعود بالشعر الى مشاعر الجماهير وحاجاتها الحيوية ويعود باسلوبه الى الافتراق من لفتها اليومية الحية التي اعددها المنبع الاصيل لكل اسلوب شعري صادق والتي احسذ الشعراء من الابتعاد عنها في اصطناعهم لاسلوب شعري رسمي . ولوجد ان دراستي للادب القديم نفسه - الذي احبه حبا جارفا - هدفها الاساسي هو تقريبه الى افهام الجماهير المعاصرة وادواها ، وفي سبيل هذا لم اتورع عن ترجمة ابياته الى لهجتنا المصرية الدارجة برغم ما سببه لي هذا العمل من الاستنكار حيننا والسخرية حيننا .

حقا ان ايماني هذا بالجماهير لا يدفعني الى الشطط الذي يرتكبه - او كان يرتكبه - 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 انصحت 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 والمستغلبين وهم اعدى اعدائها « حتى انها لتكون في احيان كثيرة اقوى عون لهم على استيقانها في اوضاعها العتيقة الفاسدة التي يستفيدون منها ، لولا الجهود المصنية الدابية التي نبذلها القلة الواعية ذات الضمائر الشريفة في نصيرها بخطاها واطلاعا على مدى سوء حالها وحثها على الثورة والتحرر . وهي جهود كثيرا ما تثير الجماهير نفسها على تلك القلة وتسيب لها منها الاضرار البليغة المادية والادبية ، لكنها تتحملها في صبر وصمود ونضحية وامل لا يضعف وثقة لا تموت » . افليس واضحا ان رأبي في تلك القلة الواعية هو ان رسالتها الكبرى هي ان تضي في توعية الجماهير وتنويرها ، وان تضي في هذه الرسالة التي لا يستطيع التخلي عنها في داب وصبر متحملة كل المخاطر والاضرار حتى الى حد التضحية ؟ فهل هذا نظرة كارليلية او نيتشوية الى الجماهير ؟ اولم اقل في القلة المؤمنة نفسها ، التي آزت دعوة النبي العربي ، انها « جاهدت جهادا طويلا مريرا حتى تغير نظرة الجماهير وتبدل مفاهيمها

## مناقشة خمسة كتاب

- تنمة المنشور على الصفحة - ٤ -

اقصى غضبها ولعناتها ، فلم تبدأ في بعض التفاهم معه الا منذ زمن وجيز جدا ، على ايدي فلائيل 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 المادي الجدلي على « موضوعات » معينة ، بل زعمت تحده 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 للأسف الشديد . وهو - اكثر من هذا - يسلم بان « الابداعات الفنيصة وتنظيرها الفكري والجمالي في الشرق الاشتراكي والسوفياني مسا زالت تعاني من آثار الدوغمانية التي فرضتها عليها صفوط العهد الستاليني في بعض مراحلها ، تلك الدوغمانية التي كادت تصيح 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 المادبة الجدلية « هي الطريقة العلمية الاساسية - والوحيدة - الصالحة لدراسة حركة الطبيعة والمجتمع والفكر وتأسيس نضال انساني على اساسها لتغيير حياة الانسان نحو الافضل » ؟

يوسفني اني لا استطيع ان اوافق الاستاذ الكريم على هذه الكلمة التي اضافها ووضعها بين شرطين : « - والوحيدة - » . وارى فيها غلوا مذهبيا لا استطيع قبوله . هنا سيقول الاستاذ عيتاني انسي « انتقائي » . وهي الصفة التي يدمج بها غلاة الماركسيين كل مفكر لا يسلم بان منهجهم وحده قد امتلك جماع الحق وان ما سواه باطل . لكنني لا اعددها نقیصة ، بل اعددها حسنة ، ان يرفض المفكر تكبير فكره في حدود منهج واحد كائنا ما كان - فذلك هو التعصب بعينه - 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 مهمل 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 مفلق ، من نوع المذاهب الدينية التعصبية التي طالما شقيبت بها الانسانية . هذا هو موطن الخلاف الحقيقي ، الجلري ، بيني وبين الاستاذ

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

محمد عيتاني . هو يعتقد ان المنهج المادي الجدلي هو وحده السدي 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 - حتى ظاهرة التدبج نفسها - اذا تناولها باحث متخصص في دراستها . لكنني لا اعتقد انه هو وحده المنهج العلمي الصحيح ولا انه يستطيع ان يفسر كل جوانب الظاهرة . وما اظنني استطيع ان افصح الاستاذ الكريم برأبي مهما اطل النقاش ، وما احسبه يستطيع ان يفهمني برأيه مهما يطل النقاش . فلننراض على حرية كل منا في اعتناق رأيه وعلى حقه الكامل في التعبير عنه . ثم لتتعاون الى المدى الذي انفقت 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 - مثل رأيه في شعر المتنبي . لكنها مسائل فرعية زائدة على جوهر الحوار بيننا ، ولا يزال امامي ان اناقش اربعة من اكتاب الذين كرموني بالتعليق على ما كتبت . ألا انني لا استطيع ان انهي حوارني مع الاستاذ محمد عيتاني قبل ان اشد بحرارة ، على بد المصادقة النبيلة التي مدتها الي في محبة مخلصه ، والتي بلغت قمة محبتها في الفقرة الاخيرة من مقالته . ان الاستاذ محمد عيتاني ، برغم حدوده المذهبية التي نافستها ، وبفضل امانته الفكرية الباهرة ، وسعيه الدائب المخلص وراء الحقيقة ، ورزاقته وحلمه وانساع صدره ، وتواضعه الجميل - والتواضع هو السمة الكبرى على اخلاق العلماء الاصلاء ، كائنة ما كانت مذاهبهم ومدارسهم - لمن يعزز المرء بصداقتهم ، ويسعد الفكر العربي باتمائمهم اليه .

\*\*\*

حين انتقل من مناقشة الاستاذ محمد عيتاني الى مناقشة الاستاذ ابراهيم فتحي ، فاني آتي الى مفكر ماركسي اخر يتسم هو ايضا بالموضوعية وحرصه على الحوار . لكنه توسع في فهم بعض ما كتبه بآكثر مما عنيته وياكثر مما يحتمله نص ما قلت . ومن هنا خلافة الاول معي . يقول الاستاذ ابراهيم فتحي انني ادعو الى التصالح والتهدان بين الاتجاهات الفكرية المختلفة في سبيل نصره فضيئتنا الكبرى الزدوجة ، قضية تحرير الوطن من مفتصبه الاجانب ، وتخليص امتنا من بقايا الأقطاع والرأسمالية ومخلفات الاستقلال 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 . لكنني 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 عددها وتتسع لكل ممثلي القوى الوطنية في المعركة الثقافية على اختلاف مناهجهم ومدارسهم .

الا انه يضيف : « ولكن هذه الجبهة الثقافية لا يمكن ان تقوم على الصالحة والتهدان بين الاتجاهات الايديولوجية المختلفة داخلها ، فلا مجال للحديث عن جبهة ايدولوجية على الاطلاق » . ويستمر قائلا : « وما يدعوا اليه الدكتور النوبهي من مصالحة وتهدان بين الاتجاهات الفكرية المختلفة يؤدي في الواقع - دون ان يقصد الدكتور ذلك بطبيعة الحال - الى تبني الفكر السائد والمنهج السائد، الى الاذعان لابديولوجية الطبقة المسيطرة ، الى الانحناء امام كل تركة التخلف الفكري » .

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

فتحي « جبهة ايدولوجية » ، وهو تعبير لم استعمله قط ، لان هذه لا يمكن ان تقوم الا على كبت بعض المدارس الفكرية المتعارضة ، وقد كرس الكثير من كتاباتي للدفاع عن حق كل في التعبير التام عن رأيه . وانا آخر من يقبل تبني الفكر السائد والمنهج السائد والاذعان لايدولوجية الطبقة المسيطرة والانحياز 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 والجهود الفكري والتخلف الاجتماعي ، وضد كل من هذه كتبت مقالات نشرت وسببت لي ما سببت . انا اشكر الاستاذ فتحي قوله : « ولا اعتقد ان الدكتور يستهدف نزع السلاح الفكري للطبقة العاملة لتترك حركتها تتخطب في ظلام التلقائية ، مدعنة للزعات الاكثريكية والمحافظة والرجعية » . لكني لا ادري ماذا وجده في مقالتي التي يتفدها او في اي مقالة اخرى كتبتها او كتاب الفتنة داعيا الى ابداء تحوفه هذا .

والاستاذ فتحي يوافقني على قولتي ان عددا متزايدا من المفكرين الماركسيين يحاولون ان يقبلوا على ظاهرة التدين اقبالا جديدا وان يعقدوا معها المصالحة . لكنه يضيف : « واحب ان اطمنئه الى ان ما يسميه مصالحة هو موقف قديم يستطيع ان يرجع اليه في مقال ليتين 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 - برغم ما قاله ليتين - قد ناصبت الدين العداء وحملت عليه حملات شعواء ، وابت التناغم معه بأي مدى من التناغم ، وحاول اتباعها سنين طويلا مبررة ان يقتلعوا جذور التدين من نفوس الناس ، قيل ان تتضح لهم استحالة هذه المحاولة من ناحية ، وعدم ضرورتها في الرحلة الراهنة بل ضررها البالغ على الحركة التقدمية من ناحية اخرى ، فجاء التغيير في موقفهم اخيرا ، وبعد تمنع ولائي ، 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 استدركات 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 اولاً انني لم اقل بوجود اي ظاهرة غير قابلة للمعرفة « اطلاقا » . بل فرت 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 به « طبيعة العقل » الذي يراه لا يقصر عن اي معرفة . فهو يحدد العقل الذي يعنيه بانه ليس « العقل الفردي المحدود بحدود جسيمة » ، بل هو « المعرفة الاجتماعية البشرية » التي يعتقد انها « تدرك ما لا نراه عين مهما تبلغ من حدة البصر وتلمس ما لا تصل اليه يدان » .

ارى في هذا الكلام اقتراباً خطراً من رأي بونج في وجود ما يسميه « العقل غير الواعي الجماعي » ، وهو اقتراب يدهشنني صدوره

من مفكر مادي ، ماركسياً كان او غير ماركسي . فان لم يكن يعني المناظر المكبرة والمقربة ، والاتات التصويرية الحساسة ، والاتات الالكترونية الجديدة ، وغير هذه من المخترعات التي اخترعها افراد ، فماذا يعني به « المعرفة الاجتماعية البشرية » ؟ ومم تتكون هذه المعرفة سوى مجموع عقول الافراد الذين يكونونها ؟ فاذا كان كل عقل من هذه العقول الفردية محدوداً بحدود مادية جسيمة كما سلم الاستاذ فتحي نفسه ، فمن اين تتوصل تلك المعرفة الى ما يزيد على الحصول 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 يد فردية ؟ 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 ، فردياً او جماعياً ، لا حدود له . ولست اظنه في هذا الايمان الاحكامي لصدى العقلايين المسرفين من مفكري القرن التاسع عشر ، فبان 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 يعتقد ما شاء عن امكانيات العقل البشري الجماعي التي لا تحد بحدود . وكل ما استطاع ان افوله في المجال الراهن هو انني وكثيرين آخرين لا نشاركه رأيه هذا ، وان اتجاه العلم الحديث نفسه - الذي خلف علم القرن التاسع عشر - 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 بالقيب . ومفزي 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 التدايل عليها ، ولعلي استطاع ان احاول هذا في مقالة قادمة .

## ٢ - الفن والاخلاق

حين حاولت ان اعالج هذا الموضوع في مقالتي المنشورة بعهد 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 افارن بين الناحيتين ، وادليت برأيي في نقلاب احدهما على الاخرى ، وانتهيت الى رفض ادخال تلك القصيدة في دائرة الفن المشروعة . لكني لم اكن مطمئناً تمام الاطمئنان الى صحة رأبي ، لذلك توجهت بالرجاء الى القراء ان يعاونوني بدراسة القصيدة وابداء رأيهم فيها . تلك هي الرائية المثيرة التي نظمها بشمار بن برد يحكي فيها كيف غرد بفتاة صغيرة بريئة حتى فاز منها بما اراد .

وفي عدد اغسطس ( آب ) كتب الاستاذ عبد اللطيف شرارة نقدا لدراستي تجلت فيه درايتة 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 - وهذا امر طبيعي - فقد سرنني ان اجده بواقفني على موقفي الاساسي من القصيدة ، وعلى النتيجة التي وصلت اليها .

فهو ايضا يرفض القصيدة كعمل فني . هو اولاً يوافقني على رفضها من الناحية الاخلاقية فيقول : « اما ان الجانب الاخلاقي من هذه القصيدة يدعو الى الاحتقار ، ويشير النفرة والاشمئزاز ، وبيعته حتى على توبيخ الشاعر ولومه ، فهذا ما اسلم به مع الدكتور نسليما مطلقا » . فلنتذكر هذا التسليم من هذا الناقد القدير حين نأتي فيما بعد الى كاتبين آخرين خالفاني قبلاً القصيدة اخلاقياً .

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

هو يعتقد ان ذلك السبب هو خلو القصيدة من الوحدة ، لانها في واقعها منقسمة على ذاتها . فالقسم الاول منها - وهو الابيات الانثا عشرة الاولى التي يشكو فيها بشار تدخل الناس في شؤونه الخاصة وتتبعهم اياه باللوم على سلوكه الشخصي - يتعارض مع قسمها الثاني وهو ابياتها الثماني عشرة التالية ، التي يروي فيها بشار قصة اغرائه للفنأة واستطاعته في خطوات متدرجة ماهرة ان يسلبها عفافها . وهذا الانقسام في رأي الاستاذ شرارة يؤدي الى اخلال فطيع بمنطق الصدق ، وتشثيت لروح القارئ ، ثم يشرح ماهية هذا الاخلال والتشثيت الذي يراه ، ويقول اخيرا : « وليس من تفسير لموقف الدكتور النوبي 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 المتنافسة ، المتخلخلة . ولكن شعوره بذلك التخلخل الفني ظل غامضا ، فيما اقدر ، لانه دمجه في ( الاعتبارات المتعددة المتشابهة ) التي تتكاثر على ذهن كل انسان عند الحكم على القيم » .

لا يستطيع ان وافق الاستاذ الجليل على تعليقه هذا . لسببين : اولهما اني لست ممن يطالبون القصيدة العربية القديمة بالوحدة الفنية كما نفهمها الان وكما نطلبها في شعرنا الجديد ، ولست ممن يعيبون عليها خلوها من هذه الوحدة او يرفضونها فنيا لهذا الخلو ، فانا ارى في موقف هؤلاء اسرافا وتجنبا على شعرنا القديم ومطالبة له بما ليس من العدل ان نطالبه به ، لانه لم يكن في مقدوره ان يحفقه في اغلب القصائد القديمة ذات الطول ، ولم يحفقه الا في عدد قليل منها . وقد شرحت رأبي هذا باسهاب في الفصل الحادي عشر من كتابي « الشعر الجاهلي : منهج في دراسته ونقويته » . وثاني السببين ان هذه القصيدة بالذات من القصائد القلائل القديمة التي اعتقد انها تحقق الوحدة الفنية ، فلست اجد فيها انقساما ولا خلا ، بل اجد قسمها الاول التمهيدي منسجما كل الانسجام مع قسمها الثاني مؤدبا اليه في وحدة عضوية كاملة تؤدي الى وحدة فنية تامة الاطراد . فذلك القسم الاول يفسر لنا سببا من اهم السبب التي دفعت بشارا الى ان يفعل ما برويه في القسم الثاني ، وهو ان ينتقم من الناس الذين طالما اضطهدوه وعذبوه بانتهاك فنائه من فتياتهم . وكفي الان ان نتذكر الابيات التي يتصور فيها بشار ما يحدث لاهل الفنأة من الفضب المستعر لو علموا بما أحدث لفناتهم ، يتصوره بتلذذ خبيث وشمانة قوية عنيفة . ولست اظن اعتقادي هذا بوحدة القصيدة مجرد وهم متني يخفي تحته شعورا غامضا فلما بخللها ، فهو اعتقاد ناتج من سنوات كثيرات من قراءة القصيدة والتأمل فيها . والمهم عى أي حال هو اني حتى لو شعرت بخلل فيها لا لدفعني هذا الى رفضها فنيا ، فانا اعجب وآنلذذ وانتشي بقصائد اخرى كثيرة قديمة بينة الانقسام تامة انعدام الوحدة الفنية ، للسبب الذي اشرت اليه والذي شرحتة تفصيلا في فصلي المذكور .

لكن الاستاذ شرارة لا يقتصر في نقده على ابداء رأيه فسي القصيدة وفي موافقي منها ، بل هو يقدم لهذا بمقدمة ممتعة جدا ، موجزة تكنها على ايجازها تثير عددا من أهم المسائل في علاقة الفن بالاخلاق ، فلأمتدح فيه - عرضا - هذه الموهبة في ايجاز الموفى . وفي هذه المقدمة يوافقني على عملي في اختيار قصيدة يتناظر 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 بدائه 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 الخصب في ذهن من يواجهه . حقا انه ليس اول من سأل هذا السؤال ، وليس اول من عرض للمشكلات الدقيقة التي تتولد منه ، لكنه كان موفقا في انارته بازاء دراسة قصيدة معينة ، فالهم في هذه المسائل ليس ان نناقشها مناقشة فكرية مجردة ، بل ان نعانينا معاناة شخصية حارة بازاء تجربة محددة . والواقع الذي يقودنا اليه تساؤل الاستاذ شرارة هو التحقيق الذي يشهد بها التاريخ ، وهي ان الفن كان في احيان كثيرة من أقوى الوسائل في تغيير المقاييس الاخلاقية السائدة ، اذ حمل على ما فيها من النفاق وعدم الصلاحية للظروف المستجدة ودعا الى مقاييس اكبر ملامسة للاوضاع الجديدة . لكنني لا اظن رأية بشار تدخل في هذا النوع من الفن ، لاني لا استطيع ان اتصور مجيء وقت ما في مجمع ما يجيز ما فعله بشار من انتهاك فنائه 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 احدا من نوي الفطرة السليمة لا يمكن ان يجد قبحا ، او دمامة ، في عمل بطولي ، او مظهر تضحية ، او حادثة اثار 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 مقالتيين 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 الديميمات ، للاسف الشديد ، وما اكثر الحسنات الفاسدات الاخلاق . هذا اذا لم نلجأ الى سفسطة في تعريف الدمامة والحسن .

لهذا لا استطيع ان وافق 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 استنبعا منطقي . وهنا ارى الاستاذ شرارة قد وقع في خطأ منطقي بدائي ما اخاله الا سيتجلى له حين يعيد النظر فيه ، وهو عدم وجود حد اوسط مستغرق بين القدمتين . فلأضعه هكذا : هذا الشيء نبيل . نفس الشيء جميل . اذن النبيل 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 مفايرة نوعا ما للحكم الجمالي . كما ان تلاحم الخواص الفيزيائية والكيميائية للمادة لا يعني ان قوانين الفيزياء هي نفس قوانين الكيمياء . ويستطيع القارئ ان يعدد الامثلة ، ويكفيه ان ينظر في هذه الصيغة : السكر ابيض 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 أرجو ان ينتج من طرحي الموضوع للنقاش . وانتقل منه الى مناقشة الكتابة الفاضلة سلافة العامري ، التي عرضت في نفس العدد رأيها في موضوع الفن والاخلاق ورأيتها بشار . وهي مثلي ممن يعتقدون ان القيم الفنية التي يخضع لها أي حكم نقدي هي خلاصة اعتبارات كثيرة متشابكة ، أولها بلا شك الاعتبار اللغوي ، يليه الاعتبارات الأخرى ، التي لا يمكننا ان ننكر اثرها ، كالاتيسار 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 ههنا الجانب ، وتنفي عنها السقوط الاخلاقي . فكيف يتسنى لها ذلك ؟ هي تبني رأيها على حجتين . الحجة الاولى هي ان القصيدة تصور اخلاق بشار الشخصية بصدق وغموية واخلاص لا يمكننا انكاره أبدا ، لا سيما قدرته على التعبير عن أدق المواقف بأسلوب رشيق استعاض فيه بالتلميح الجميل عن التصريح الفاحش الفاضح ، وتلك الاخلاق التي يصورها بشار بذلك الصدق وبذلك الرشاقة ، وهي سخطة وحفده ورغبته في التشفى والانتقام من معاصره ومن الناس جميعا ، تراها الكاتبة الادبية عاطفة مشروعة . لكن كيف تبرر دهواها ان هذه العواطف التي يخيل اليها انها بادبة الكراهية هي (عاطفة مشروعة) ؟ تبررها بما أصيب به بشار من غم قبيح وما جرّه عليه من عنت الناس وعيبتهم .

هذه هي حجتها الأولى ، وهي في حقيقتها مسندة 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 أخرى بالإضافة الى الصدق ، كما شرحت في دراستي بما لا حاجة الى تكراره . وثانيها ان مجرد رشاقة الاسلوب و « جمال » التلميح يكفي لقبولنا العمل الأدبي قيولا اخلاقيا ، لكن هذا هو عين المسألة 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 للادبية 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 الأسباب 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 قسوت على بشار بالغمي والناس قد قسموا عليه بالاضطهاد ، إذن كان له الحق في ان ينتقم من حظه السيء ومن الرجال الذين اضطهدوه بانتهاك فتاة برثة غريبة من نسايمهم . وحاشا لها ان تعني هذا ! وأغلب 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 الناس كل رد فعل بصدر منهم ، فإن 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 الفرائز وردود الفعل الطبيعية ؟

اما حجتها الثانية فتقول فيها : بما ان قصيدة بشار لا تؤدي

كما أراد الى اعجاب القراء به وسخرتهم 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 حرمانها . 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 قدم اتخذ فيها موقف الادانة الصريحة لتلك الافعال ، واما لانه على الاقل قد اتخذ موقفا محايدا وترك القارئ يستخرج من قصته او روايته العبرة اللازمة . كما نرى في عدد من الروايات المشهورة لبزك 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 ويحكىها متفخرا بما حدث منه مستندرا اعجاب قرائه بفعلته . وبعد فان هذا التبرير اشبه بمن يقول : ان هذا السكر بسلوكة المزري وبما يجره على نفسه من سقوط المهابة واحترار الناس يطفي من يراه عظة وعبرة تبصرانه بمضار الخمر فيعزف عن ادمانها . اذن سلوكة ليس ساقط بل هو سلوكة اخلاقي !

كم أود لو تعيد الكاتبة الفاضلة النظر في مغزى ما قالت وفي نيتها المنطقية الوحيدة ليتضح لها مدى خطاه . لكني أشكر لها اهتمامها بإبداء رأيها الصريح كأننا 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 نشارك في تمحيصها وغربلتها ونقدها وتمييز صحيحها من مخطئها ، بما يعيننا على اقامة مفاهيمنا الثقافية الجديدة وقيمنا الاخلاقية الجديدة . وهذه حقبة سازبدها تأملا حين آتى الآن الى مناقشة نافدي الخامس والاخير .

( سحب الدكتور محمد النويهي بشار بن برد ، من لحيته ، عبر أكثر من ألف من السنين ، ليفسه في ففص الاتهام .. )

بهذه العبارة المرححة يبدأ الاستاذ ذو النون أيوب مقالة مرححة ، في عدد سبتمبر ( أيلول ) ، تحت عنوان « بشار .. في ففص الاتهام ! » ، يبدى فيها رأيه في رائية بشار وفي موقفي منها . لكن مرحنا هذا بشفي ألا بفلقنا عن جديته الثامة في تناول موضوع شائك بالغ الحرج له فيه آراء كبيرة الصراحة . وهو بكفاهته المتعة يريد في حقيقة الامر ان يجعل آراءه هذه « مبلوعة » لدى أكبر عدد ممكن من القراء . وطريقته هذه تذكرني بأسلوب برنارد شو ، الذي كانت لديه أشياء كثيرة خالف فيها العرف السائد في مجتمعه ، في حملته على المنهجية 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 سائتهي الى رفض الرأي الذي عرضه الاستاذ أيوب ، بل سائته في رفضه ، فاني يجب ان ابدا بان أقول ان هذا لا يقل من اعجابي بشجاعة الاستاذ الملمي ، 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 .

ولا مجال الآن لنتبع الخطوات الأخرى المتتالية التي درسناها واحدة وأحدة .

وهو أيضا لا يتوصل إلى ذلك البيرير إلا بآداء ان ما دفعه بشارا إلى انتهاكها هو مجرد حبه لها ، ونزوة العشق التي ثارت به . وهذا ما بذلت جهدي في نفيه ، فالقسوة الهائلة التي يبديها بشار في الإبيات الأخيرة من قصيدته ، وبخاصة البيت الأخير منها ، الذي يصور عدم اكتراثه بما لا بد ان يحدث للفنأة لو علم أهلها بما أصابها ، والترابط العضوي بين القسم التمهيدي للقصيدة ، الذي يشكو فيه اضطهاد الناس له وشبههم إياه باللوم ، وبين قسمها الأخير الذي يصور فيه شماتته فيما حدث للفنأة وشماتته في أهلها ، كل هذا يشهد بأنه إلى جانب رغبته في التمتع بها - وهي رغبة طبيعية لا أنفي أنها صدرت منه - قد أخذ من الفنك بمعاقبها متنفسا للانتقام من رجال عصره . وهذا ما يعطيه نلذذه الأكبر حين يتذكر ما حدث ويقصه علينا في قصيدته ، وهذا النلذذ «وجود منذ البيت الأول من القصيدة كما حاولت ان أجليه للقارىء .

ان الأستاذ أيوب لا يتحقق له تبريره إلا بإفراغ القصيدة من مضمونها الكامل المترابط ، وبمزلة عن ظروفها السياسية والاجتماعية وعن حياة ناظمها وموقفه من أوضاع عصره . وهو فعل يوقع الباحث الأدبي في كثير من الخطأ ، وقد يؤدي به إلى إساءة الفهم التامة وفساد التقدير الشامل ، حين يقفل حقيقة الاحوال التي نشأ فيها العمل الفني . وهذا هو الخطر الكبير الذي يتعرض له كل من يدرس الإنتاج الفني بمزلة عن الاحوال الساربخية والظروف الاجتماعية والحقائق البيوغرافية التي أحاطت به ، أو بإساءة عرض هذه العوامل وإساءة ربطها بالإنتاج الفني وعدم التحقيق في العلاقة الصحيحة بينهما ، كما فعل الأستاذ أيوب للأسف الشديد .

لقد فلت بنفسي في الدراسة التي ينهدها الأستاذ أيوب : « هذا رجل يصف اغراءه لفنأة عذراء قليلة التجربة ضعيفة الحول ، ويصف دهائه في اتخاذ الخطوات إلى اغوائها والتدرج في إثارة نسيها حتى يغلبي على رهيتها وخوفها . وإو افترن وصفه بالحج الحقيقي للفنأة ، او تبعه العطف على مصابها ، وربما فلفناه . . . قد تقبل قصيدة يزهو فيها الشاعر بنجاحه الغرامي بل يفخر باغرائه فنأة عفيفة . ونحن نقبل فعلا فصائد من هذا النوع لعمر بن أبي ربيعة ، أهمها وأعظمها رائيته المشهورة ( عنيت بالطبع قصيدته : أمن آل نعم أنت غاد فمبكر ) . لكن عمر في فصائده المشار إليها يعبر عن حب حقيقي لفنائه ، ويعبر عن عطف شديد عليهن وجزع صادق لمصابهن وان يكن هو سببه ، حتى انه ليبيكي معهن بكاء صادقا على ما حدث منه » .

من هذا كله أرجو ان ينضح للأستاذ أيوب ان رفضي لموقفه من تجربة القصيدة لا يصدر عن تزمت أخلاقي أو صرامة تطهيرية متشددة في الحكم على الإنتاج الفنية . فأنا مستعد لقد لا أظنه قليلا من العاطف والعفو والمسامحة ، لكن لا إلى الحد الذي يبلغه الأستاذ أيوب حين يقول ان بشارا لم يفعل شيئا يؤخذ عليه ، وفي هذا الصدد أرى الأستاذ أيوب قد ظلمني ظلما مبيها حين ادعى عليّ اني أنظر إلى العملية الجنسية نفسها كرجس مثل التبول والتفوط . يقول هذا بعد ان قلت ما قلت عن فبولي لمغامرات عمر ، وبعد ان بينت ان ادائتي لبشار ليس سببها انه مارس العملية الجنسية مع الفنأة ، بل مبعثها ما افترن بهذا وتبعه من القسوة والشماتة والتشفي وانعدام الحب والعطف والاكترات بمصير الفنأة . وهو بتهمته هذه يشير إلى أمثلة أخرى ذكرتها لقرض مختلف تماما ، وهو ان في جارينا ما نستقح ان يعرض له الفن ، ولم أذكر قط ان الجنس من هذنه التجارب . ويكفي لدحض بهمه هذه ان يرجع إلى دراستي لقصيدة صلاح عبد الصبور « أغنية من فيينا » ، التي نشرتها هذه المجلة في عدد فبراير ١٩٦٥ ، وأضفتها إلى الطبعة الجديدة من كتابي « قضية الشعر الجديد » . ففي هذه القصيدة أفصل رأيي في ان العملية

نرى من ناحية تشدد المترتمين في تحريم الاختلاط - حتى الاختلاط الشريف البريء - بين الجنسين . ونعلم من ناحية أخرى نفسي الفسق والشذوذ وأنواع الانواء والتي أي مدى ضربت في عسرو مجتمعنا العربي في مختلف أقطاره . ونرى من ناحية ثالثة كيف يستحل الكثيرون تحت ستار الدين بعدد ازوجات ، لا لأغراضه المشروعه التي استهدفها الإسلام حين جوزه ، ولا في حدوده التي حدده بها ، بل مجرد نفديد الشهوة المنحطسة التي لا يفتح دون الاكتمال ، وبغير مراعاة لتلك الحدود . فضلا عن استمرار عدد من الأغنياء في افتناء الجوارى والحظيات داخل قصورهم برغم انكارهم لهذه الحقيقة كلما أتبرت في المحافل الدولية . كما نعلم كيف يعنف الكثيرون ان عقد الزواج الرسمي يبيح لهم ان يركبوا شنائع الأفعال مع زوجاتهم « الشرعية » بينما هم يتشددون في معاقبة سقطة فد يدفع إليها نزوة الشباب .

الحق ان حالنا الأخلاقية في الناحية الجنسية في فوضى نامة ، وتنافض بليغ ، أدى إلى حيرة عظيمة لبليل عقول الشباب ، وسبب لنفسياتهم نفسيا فادح الضرر . وعلاج هذا كله لن يكون إلا بوضع كل مفاييسنا السائدة وعاداتنا وممارساتنا الواقفة تحت منظار البحث الدقيق الصارم ، وهذا لن يأتى إلا إذا سمعنا بحرية التعبير الكاملة لكل من يريد ان يناقش مفاييسنا الأخلاقية الراهنة ، ويدعو إلى تغييرها ، ولم نستعمل في مناقشته والرد عليه إلا سلاح الحوار الفكري ، والمباحثة الجدلية . لنا ان نستعمل هذا السلاح بأشد ما نريد من قوة ، ما دمنا نستعمله في مناقشة الأفكار لا في تجريح الأشخاص ، وما دمنا لا نجاوزه إلى المصادرة والعقاب أو التحريض عليهما .

رأى الأستاذ ذو النون أيوب هو انه لا بشار ، ولا الفنأة ، يؤاخذان على ما فعلا . بل هو يصرح بأنه معجب بالفنأة ، وبمغامرتها ، اذ مكنت ذلك الشاعر العبقرى من التمتع بها . ويدعم رأيه بالقصة الآبية : « ولقد روت لي فاة بارعة الجمال في سن العشرين ، في معرض اعجابها بالنحات امبروزي ، فأنسلة : يوم رأيي بدأ يلفغ ( امبروزي كهل أخرس ) فتعريت وعمنحه جسدي اعجابا بعبقرته . كان هذا قبل خمسة عشر عاما في فيينا » .

لو كان مثل هذا الاعجاب المتبادل هو الذي حدث حفا بين بشار وفنائه ، لربما كنا مستعدين للنظر في هذه الحجة التي يسوقها الأستاذ أيوب ، ولربما أنتهينا إلى مسامحة بشار ، او تخفيف العقوبة عليه . لكن الأستاذ أيوب لا يكفي بطلب المسامحة او التخفيف ، بل يطالب بالتبرئة التامة ، اذ يندفع فيقول : « لا أجد في قانون الفن والأخلاق ما يؤاخذ بشار عليه » . وهو لا يتوصل إلى تبريره ذلك إلا بآداء ان الفنأة سمعت إلى بشار داربة بما سيحدث ، راضية به ، ومتعطشة إليه . وهذا ضد الحقيقة التي تصورها - القصيدة نفسها كما حللتها بأسهاب في دراستي لها بيينا بيينا ، والا لما احتاج بشار إلى كل تلك الخطوات المتدرجة والحيل الماكرة التي يقصها علينا اغراء الفنأة ، ولبادرت فنائه إلى التعري أمامه ومنحه جسدها كما فعلت فنأة الفنان امبروزي . وادعاء الأستاذ أيوب ان الفنأة هي التي « طردت » خادمتها ليخلو لها الجو مع بشار لا دليل عليه في القصيدة . بل ان قول بشار على لسانها :

قد عابت اليوم عنك حاضنتي فأنله لي منك فيك ينصر  
بشده بان غياب الحاضنة لم يكن من تدبيرها ، وقد يرجع انه هو الذي بخلص من الحاضنة بحيلة لا تصعب على أمثاله من الخبيرين في هذا الميدان . ويكفي هنا ان نذكر البيت الأول من حكاية بشار للقصيدة :

حسبي وحسب التي كلفتها مني ومنها الحديث والنظر  
لندرك انه هو الذي اشتهاها وسمى إلى الفناء بها ، وان خطوبه الأولى كانت ان يؤكد لها انه لا يبقى منها غير الحديث البريء .

الجنسية ، اذا صدرت عن حب متبادل ، من الممكن ان ترتقي بالمتعة الجسدية الى النشوة الروحية السامية ، او النشوة « الصوفية » كما يدعي الشاعر في قصيدته ، وأوافق 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 افول انه هو الذي يقع في خطأ التسوية بين العملية الجنسية حين يأتيها الانسان - الانسان الرفيع المهذب - وحين يأتيها الحيوان . فلنتأمل في قوله فسي تصوير مشاعر الفتاة حين لقيت بشارا كما يتخيل هو هذه المشاعر : « وشمّت 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 الواقعة » .

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 والعنان والتعاطف والرفقة والتراحم والملاطفة والمناجاة وتناغمي 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 قيد وهمي ؟ يخ يخ يا استاذ ايوب ! أفتقود الدين ، والأخلاق ، 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 ، والصدافة ، والمحبة ، ودون مراعاة للظروف المحيطة ، تماما كما يحدث عندما يشم ثور رائحة بقرة ، او حمار رائحة اتان ؟ او كسل ما يحصل عليه الانسان - الانسان الرفيع المهذب - من العملية الجنسية ، هو كفاء ما يحصل عليه الحيوان ، او كفاء التلذذ الذي يتلذذه الجائع حين يذوق طعم اللحم الذي بلغ فتاره الى أنفه فانار 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 أيما ازعاج ، هو ان يصدر هذا الكلام من كاتب يبدأ تفسيره التاريخي لمشكلة الجنس بالاستشهاد بماركس ، ويبدى 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 ، سنستقط 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 ذاك متى قيلت ، وفي أي ظروف قيلت ، الامر الذي يمسحها مسحا ، ويجملها اقرب الى آراء الفوضويين لا الاشتراكيين ، والاستاذ ايوب ربما يعرف المثل الانكليزي الذي يقول : « ان الشيطان يستطيع ان يستشهد بالكتاب المقدس » (1) . ولا شك انه يعرف البيت المتطرف لابي نواس :

The Devil may quote Scripture

( ١ )

ما قال ربك وبل للآلى فسقوا بل قال ربك وبل للمصلينا !

فالذي أخشاه هو ان يظن بعض القراء ان الاشتراكية - ماركسية او غير ماركسية - تبيح التحلل الجنسي وطلقة من كل قيود . وهذه هي التهمة الشنعاء التي ظل الراسماليون يرمون بها الشيوعيين وسواهم من الاشتراكيين سنين طوالا ، وينجحون بها فسي حمل الجماهير على احتقارهم وكرههم والخوف منهم ، قبل ان تنفصح الحقيقة . حقا ان ثورة اكتوبر قد أعقبتها فترة قصيرة من التحلل بين فتیان 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 الفضيحة الجنسية - كدت أقول التزمت الجنسي - اكبر بكثير من نصيب المجتمع في غرب اوربا وفي اميركا .

فليست في ذلك الاتحاد روايات ساقطة وافلام سينمائية ساقطة تعتمد اثاره الفريضة الجنسية ، ولا تمثيلات 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 اوربا 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 أخط استغلال . ولا معارض تعرض وتباع فيها أدوات الانارة الجنسية وسوائل 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 والأخلاق ما يؤخذ عليها ، تضاف الى ما ذكره من الروائح والنكهات ، لاثارة الشهية الجنسية بين الرجل والمرأة ، حتى تساعد على حرق كل قيد وهمي يحول بين اتصالهما .

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

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 - بطبيعته الشعرية ككل الشعراء - قد اضاف اليها « رتوشا » هنا وهناك ، مستعملا حقه الفني في تنمية التجربة الواقعة وصقلها ، وان يكن ايضا قد اضاف ما يبنت من عناصر يريد بها التوصل الى هدفه من نظمه . ولا يمكن التسوية بينها وبين آبيانه الهزلية التي قالها على لسان حمار ادعى انه رآه في المنام . وهذه هي القصة التي اشار اليها الاستاذ ايوب ، ادويها كاملة حتى يستطيع القارئ ان يقارنها بقصة الرائية . يقول احد اصحابه :

« جاءنا بشار يوما فقلنا له : ما لك مقتما ؟ فقال مات حماري ، فرأيت في النوم فقلت له : لم مت ؟ ألم آكن أحسن اليك ؟ فقال : سيدي خذ بي اتانا عند باب الاصبهاني ويمتني بيئان وبديل قد شجاني ويمتني يوم رحنا بشاياها الحسمان وبفنجج ودلال سل جسمي وبراني ولها خد أسيل مثل خد الشيفران »

فلذا مت ، ولو عشـ ت اذن طال هواني »

هذه قصة واضحة العبث والفاكهاة . فليتصور القارئ حافر الانان الفليظ الذي يراه حمار بشار بنانا يتيمه ، ونهيقها المنكر الذي يراه دلا قد شجاه وغنجا سل جسمه وبراه ، واسنانها الضخمة التي يراها ثانيا حسانا ، وخدها العريض الخشن الذي يراه اسبيلا . أما « الشيفران او « الشفران » فلفظة اخترعها بشار محض اختراع ، أشبه بكلماتنا العامية : الخنفسار ، الحلمنتيش ، وامثالها مسن الالفاظ الفكاكية التي لا معنى لها ولا مدلول . والدليل على هذا بقية القصة . يقول راويها : « قلت له : ما الشيفران ؟ قال : ما يدريني ! هذا شيء من غريب الخمار ، فاذا لقيته فاساله ! » .

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

اما المقدمة التاريخية التي قدم بها الاستاذ ايوب لرايه في القصيدة ، والتي فيها عن لزوم الجنس واهميته ، وعن تقديسه وعبادته فسـي الديانات الارضية ، فاني متفق معها عموما . ولو ان الاستاذ ايوب قرأ كتابي « نفسية ابي نواس » الذي صدرت طبعته الاولى منذ ثمانين عشرة سنة ، لو وجدني قد خصصت فيه فصلا كاملا ، بعنوان « النشوة الدينية » تحدثت فيه عن العلاقة الوثيقة بين هذه النشوة وبين الفريضة الجنسية ولو وجدني قد ضربت عشرات الامثلة على تلك العلاقة من الديانات الارضية ، تبعت 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 للابتن تجعل الابتن شبه مستحيل بدون اعتراف الزاني او الزانية . بل يستطيع 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 ثمانين عشرة سنة (٢) . لكني اخذ على الاستاذ ايوب استشهاده في هذا المجال بالآية القرآنية : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » (٣) ، واضافته بعدها : « عقاب اخف ، قد لا يهين » .

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

(٢) جريدة « الراي العام » ، الخرطوم ، اعداد ١٤ و ٢٤ و ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٥٣ ، واعداد 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 علقمة 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 مقاله . 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 .

فسان 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 كبس جملتها ، 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 مقاله وكفى انه بوجه لي هذا السؤال : « ولا الومه ( يعني بشارا ) على عاميته . وما عيب العامية يا سيدي الدكتور ؟ اترك تعيب ( الف ليلة و ليلة ) ايضا ، اعظم كتاب في ادب العامة واخده ، بشهادة عمالقة الادب في الغرب قبل الشرق ؟ « ولو قرأ كتابي لوجدني لست فحسب لا الوم بشارا على عاميته ، بل اعددها 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 ، وافول ان اعظم شعره واكبره عطاء الى تراثنا الشعري واجدهه 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 - وربما تكون قد اعطت قراء اخرين - فكرة مخطئة عن موقفني من بشار كرجل وكشاعر وكفكر ، فراح يدافع عنه وينتقد تارة عن ذكائه وشحذ حواسه وعبقرية فنه وسعة ثقافته ، وتارة اخرى عما رزى به من العمى والقمح ، استنداراً لعطف القارئ 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 ، لا يبين انه لم يكن كما تصور الصورة الشائنة وحشا تام القسوة والانحدار . وبعد ان درست رأيتته معترفا بكسل قسوتها واجرامها ، عدت فنبهت القارئ الى انها فريدة في شعره ، ولفت القارئ الى ما لبشار من شعر غزلي آخر بالغ الرقة والمجبة والصفا ، وحدرت من ان يسمح للرائية بان تلقى ظلها الكثيف على سائر شعره ، كما فعلت في نقد طه حسين والعقباد له للأسف الشديد .

لكن ان كان آسفني ان الاستاذ ذو النون ايوب لم يقرأ كتابي - وهو شعور طبيعي من كل مؤلف - فقد سرتني جد السرور ان اجد نظرتة 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 اثار استنكار بعض النقاد وتمنيهم اول ما نشرتها . فللاستاذ الالهي ذو النون ايوب ثنائي الجزيل .

محمد النويهي

القاهرة