أزمة الجنس في القصة العربية

بقلم غالي شكري . دار الاداب ، بيروت ، ١٩٦٢

« ان مقياس الفن العظيم هو مدى تغلغله في النفس الانسانية لا مدى قدرتـــه على التقاط الظواهر السطحية . وفي احيان نادرة يلجأ الفنان الى تلك الظواهر اما لكي ينفذ منها الى ما هو اعمق واما لكونها نابعة من كيان الحدث الدرامي للعمل الفني . ولكن لن نجد فناناً عظيماً يتوقف عند هذه الظواهر لمجرد انها ظواهر » . في هذه الكلمات يلمس غالي شكري بقلمه حقيقة من اهم الحقائق النقديـة التي تحمي الادب في مختلف اشكاله ومختلف عصوره من سيطرة الجمود المذهبي ، يسوقها الينا في هذا الكتاب الذي ينم عن قدرة نقدية واهتمام جاد عميق بما يثيره ادبنا من قضايا ومشكلات . واجتماع القدرة والاهتمام بشير بولادة ناقد كبير ، ويبشر بان هذا الجيل من الادباء واجد من بنيه من يرد اليه اعتباره ويبعث فيه ثقة كادت تموت . وتتضاعف اهمية الحقيقة السابقة في هذه الفترة التي يواجه فيهـا جيلنا كثيراً من المظاهر الخداعة ، تحاول ان تنأى به عن التغلغل الى ما وراء الظواهر . هذه الحقيقة هي التي عصمت المؤلف من السقوط في الهوة التي « خطط ابعادها ذوو العيون المتورمة سياسياً » ، وجعلته يرى في الواقعية « وجهـة نظر لهـا ان تستخدم اية وسائل تعبيرية ناجحة » ، يرى فيها اتجاهاً فحسب « لا يعني مطلقاً الالتزام باسلوب معين في التعبير ومنهج محدد في التفكير » .

بهذا التحرر استطاع المؤلف ان يضع يده على ملاحظات نقدية على جانب كبير على العمق . فهو ينكر على الدكتور عبدالعظيم انيس اتهامه لنجيب محفوظ بتحـــيزه للبرجوازية الصغيرة ، ذلك ان التعبير عن طبقة لايعني التحيز لها وانما يعني ان نجيب محفوظ « يريد ان يكون صادقاً قبل كل شيء » . ويأخذ على يوسف ادريس سيطرة فكرة مجردة على رواية « العيب » تقول ان الخطأ نتيجة ظروف خارجة عن ارادة المخطىء ، هذه الفكرة التي اساء تحكمها الى القصة اساءة كبيرة .

ويضيق بنا المقام عن تتبـع هـــذه الملاحظات القيمة . ولكن الكاتب لا يقنع بالوقوف عند الملاحظة وانما يطمح الى ان تتدرج الملاحظة تحت نظرية نقدية . ونحن نحمد له هذا الطموح ، وان كنا لانحمد له النظرية التي جعلها مدخلا لكتابه . وفحوى هذه النظرية ، ان المباراة او المنافسة الاقتصـــادية هي التي خلقت الشرور المعروفة في المجتمعات الانسانية ، وان المرأة اصبحت في ظل الملكية الفردية لوسائل الانتاج في وضع مهين ، وان الادب هو المعبر عن هاتين القضيتين . ومن الفروض التي يستدل بها المؤلف على صحة النظرية ان المساواة كانت تامة في المجتمع المشاعي بين الرجل والمرأة ، فلما ظهرت الزراعة تغير وضع المرأة ونشبت الحروب ، ومع الحروب بدأ عصر الاماء والجواري « لينقص اكثر واكثر من قيمة المرأة قعيدة البيت » . ولكن هذا الفرض لا يرتفع الى مستوى الدليل ، لانه هو نفسه يعوزه الدليل . ان تصور مجتمع لا فرق فيه بين الرجل والمرأة تصور مستحيل لاستحالة التساوي التام بينهما جسمياً ونفسياً ، وقوة الرجل الجسمية لا بد ان تصحبها قوة نفسية او طباع خاصة تميزه عن المرأة . واول هذه الطباع او القوى النفسية الميل الى السيطرة .

اما الحرب فليس ثمة ما يمنع نشوبها في المجتمع المشاعي الاول . ان قـــدرة الرجال على الصيد ليست واحدة فلا يد – والامر كذلك – ان يحدث تفاوت في حيازة الصيد او الاستئثار باحسنه، وينشأ عن ذلك بالضرورة تنـــافس بين الافراد يؤدي الى الصراع والانقسام ، اي الى حروب . واذا كانت المرأة تعمل الى جانب الرجل في الصيد فانها تملك الفرصة نفسها في الحقل والمرعى . والكاتب يحسب ان تساوي الرجل والمرأة في العمل من اجل العيش كفيل بتحقيق المساواة بينهما ، ولكن هذه المساواة لا تتحقق بالعمل لان العمل لا يمحو الفوارق الطبيعية والنفسية . وحتى لو صح ان المرأة كانت مساوية للرجل ثم فقدت هذه المساواة فان فقدانها المساواة طوال قرون وقرون دليل لا يدفع على انها اقل مقـــدرة من الرجل . ان المرأة لا تملك وسيلة لتحقيق المساواة او تقريب الفوارق الا ان « ترجو » من الرجل ان يهيء لها ما تريد .

ثم يرى الكاتب ان الملكية بعد ان صنعت الزواج الفردي صنعت معه الخيـــانة الزوجية والعلاقات غير الشرعية والبغاء . ولا احسب المرأة ترضى بان تكون تجاه هذه الشرور كائناً ضعيفاً مسلوب الارادة يفعل به الرجل ما يشاء . ان المرأة ايضاً تتحمل مسؤولية هذه الشرور . والخيانة صفة سلبية لا تنشأ الا لان الصفة الايجابية، وهي الوفاء، قد انهارت، ومن الظلم للرجل ومن التهوين لشأن المرأة ان لا تكون مسؤولة عـــن ذلك الانهيار . ان الكاتب اذ يرى ذلك ينسى ان الملكية نفسها ليست قدرا حل بالرجل او شيئا فرض عليه ، وانما هي نتيجة لانانيته او لقواه الطبيعية الجسمية والعقلية والنفسية ، والمطلوب اذاً تهذيب هذه القوى وتلك الانانية لا القضاء على نتائجها ، لان القضاء على النتـــائج لا يقضي على اسباب وجودها . ويستشهد المؤلف لبيان نظرة المجتمع العبودي للمرأة بالاساطير الدينية وقصة الوزراء السبعة في « الف ليلة وليلة » واسطورة اوديب ، ولكنه يقع في اضطراب عظيم في تناوله لاسطورة اوديب، فهو يرفض التفسير الفرويدي لا لكي يقدم تفسيراً يخدم وجهة نظره بل ليقول ان مأساة اوديب هي مأساة « البطولة الفردية » وان الكارثة في مسرحية سوفوكليس هي « كارثة القصور الذهني وطفولة المعرفة الانسانية » . ومع ان هذا التفسير لا يفيد الكاتب في شيء فان رفضه لتفسير فرويد لا يقوم على اساس مقنع ، لان عقدة اوديب – كما هو معلوم – تعني ان الطفل يحب امه حباً جنسياً وتقف عقبات في وجه هذا الحب فتمثل الرغبة الجنسية المكبوحة في مظاهر اخرى تنم عن مصدرها . وليس في اسطورة « الاخوين » المصرية ولا في حكاية « الف ليلة وليلة » ما يتعارض مع تفسيرهما بعقدة اوديب ، ففي كل منهما العقبات التي ترد في اسطورة اوديب نفسها واقفة في وجه رغباتـــه الجنسية . ان الاسطورة لا تحاول ان تعبر عن حاجـــة المجتمع اليوناني الى « تفسير معقول لهذا الكون » ، لان عقدتها لا تدور حول البحث عن شيء غير معروف ، وانما تدور على الهروب من شيء معروف . اوديب يعرف ما يريد ويهرب مما يعرف . ويرى الكاتب ان التقدم العلمي كفيل بتحقيق الحرية الجنسية ، اذ انه يحرر الانسان من بذل مجهودات كبيرة كان يبذلها اخوه البدائي في سبيل الحصول على حاجاته . وارى ان هذه الحرية لن تتحقق ، ولو هطلت عـــلى الانسان موائد من السماء تكفي حاجاته وتفيض ، فلا شك ان الاختلاف في الطباع والقوى الجسمية والعقلية بين الرجل والرجـــل ، وبين المرأة والمرأة ، وبين الرجال والنساء ، يؤدي الى التفاوت في قدرة الرجـــال على نيل المرأة وفي قدرة النساء على الاستئثار بالرجال .

ويبدأ الكاتب في تطبيق نظريته على الاعمال

الادبية . وقد نجح قليلا في تطبيقها على الادب الاوربي ، اما في تطبيقها على الادب العربي فقد اخفق تماماً . انه في دراسته لنجيب محفوظ يثير هذا السؤال : ما هو العامل الحاسم في تطور العلاقة الاجتماعية عنده : اهي الوراثة ام البيئة ام التكوين النفسي ؟ وينتهي الى صعوبة تحديد هذا العامل . ومعنى هذا اننا لا نستطيع ان نقطع بان ادب نجيب محفوظ يمثل نظرية المؤلف . وفي دراسته ليحيى حقي يقول : « نحن لا نكتشف معنى الجنس في ادب يحيى حقي ، ولا تفسيرا لازمة الجنس في قصصه ، ولا علاجا لقضية الجنس عند الاجيال المعاصرة ؛ اننا نكتشف تحليلا واعيا للطبيعة الانسانية في الفرد». اما محمود البدوي « فهو لم يقصد الى معالجة العلاقة الجنسية بين البشر في ذاتها وانما كتجسيد مباشر لقضية القضايا في حياة الانسان : المصير » . وما يعني الكاتب من دراسته لرواية سهيل ادريس « الحي اللاتيني» هو ما تشتمل عليه من اصطدام مباشر بين حضارتنا والحضارة الغربية . واحسان عبدالقدوس «لايصور الجنس كاحدى ازمات حياتنا الاجتماعية او كانعكاس لازمة المجتمع ككل » ، وهو « لم يتناول الجنس مطلقا كقضية خطيرة تستحق ان تناقش » . والجنس عند السحار « حرام وحلال، هو صراع خالد بين الشيطان والله . » وفي الفصلين الاخيرين فقط ، « فلسفة الحرام عند يوسف ادريس » و « الضياع الحائر بين ليلى وصوفي وكوليت » ، تبدو نظرة المجتمع للمرأة ولكن منفصلة عن تركيبه الاقتصادي .

ان من حقنا ان نسأل بعد كل ما سبق : فيم كان المدخل ؟ الا ان هذا الاعتراض يقلل من قيمة الخطة التي وضعها الكاتب ولا يقلل اطلاقا من قيمة فصول الكتاب في ذاتها ، هذه الفصول التي تتسم بالملاحظة الدقيقة والتحليل النقدي العميق .

الحساني حسن عبدالله