نازك الملائكة:

من الحيرة الوجودية إلى احتقار الأنوثة

٢ من ٢(*)

نازك الأعرجي

...تعود نازك الملائكة إلى بغداد عام ١٩٦٠ وتتعرّف على الشخص الذي سيصبح زوجها منذ منتصف ١٩٦١، وتنشر كتابها **قضايا الشعر المعاصر** عام ١٩٦٢. وتستمر هذه المرحلة (التي نقدّر أنّها بدأت عام ١٩٦٠ على خلفية اضطراب عام ١٩٥٩) حتى ١٩٦٨، وهي مرحلة اضطراب اتسمت بتراجعات على جميع الجبهات، وبخاصة النقدية (نقد الشعر) والفكرية – السياسية، والفكرية – الاجتماعية.

في هذه المرحلة، وفي عام ١٩٦٥ تعود الشاعرة إلى مطولة «مأساة الحياة» التي أعادت كتابتها عام ١٩٥٠ تحت عنوان «أغنية للإنسان» وكادت أن تجد فيها السعادة. فتعيد كتابتها الآن من جديد، دون أن تستبقي منها لفظةً واحدة. وتصف الشاعرة نفسها في الصيغة الثالثة بأنّها «أقرب إلى التفاؤل... لأنّ آرائي المتشائمة كانت قد زالت جميعاً وحلّ محلّها الإيمانُ باللّه والاطمئنان إلى الحياة ولذلك راح جوّ «مأساة الحياة» يتبدّد تدريجياً وقرّرتْ أن تجد الشاعرة السعادة في هذه القصيدة»(٣١).

وتواصل الشاعرة حملتها على تأثيرات الثقافة والفكر الغربيين، ومن بين عدد من المقالات حول هذا الموضوع نقرأ: «الأدب والغزو الفكري» المؤرّخ نشره عام ١٩٦٥. ويمكن اعتبارُ هذا المقال جامعاً لمعضلات الاستدلال والاستقراء والتحليل والاستنتاج التي كانت سمات البحث لدى الكاتبة منذ عامَ ١٩٦٠.

تكرّس الكاتبةُ مقالَهَا للمقارنة «بيننا» و«بينهم». وسوف يَعجب قارئها للمنهج الانتقائي / التعميمي في النظر لمختلف جوانب الظاهرة أو المفهوم أو الموضوع، وللموقف المسبّق الذي يقود خطواتها للحكم على الأشياء، ولتميّز نبرتها بالحسم السلطويّ المشبَع بحسّ الوصاية والامتلاء بالتوفّر على «منتهى الحكمة».

***

وضمن منهجها الأحادي النظرة المستعيض عن الجدل العقلي – المنطقي بـ«الانتقاء / التعميم»، أي انتقاء الجزء الذي يلائم منهجَ تفكيرها من سياقه الكلّي وإطلاقه على الظاهرة للوصول إلى إدانتها أو تقديسها، نراها تقارن بين الأدب العربي القديم والأدب الغربي. فتصف الشعر العربيَّ القديم بأنّه «كان صورة النفس الماجدة ذات المروءة والخير، وقد ثبت هذا المعنى في عصورنا كلّها، فبقي الأدبُ من شعر ونثر يَعرض أروعَ الصور في السلوك والمعاملات، كما يحفل بنماذج صافية من الأخلاق الجنسية؛ وبحسبنا أن نتذكّر العشرات من دواوين الحماسة والشعر ومجموعات الخطب والرسائل وأقاصيص النجدة والمروءة وكتب الإرشاد الأخلاقي»(٣٢). وتقول إنّ كلمة «أدب» لم تفقد مدلولها الأخلاقي إلاّ في عصرنا؛ فنحن اليوم نكاد نصدر في ما نكتب عن المفهوم الغربي للكلمة «حيث تعني كلمة أدب: المعلومات والعلم ولا تتصل بالأخلاق»(٣٣).

نلاحظ ابتداءً هذا الفصل / الحُكْمَ التعسّفي بين ما يمكن أن ينقله العلمُ والمعلومات وبين «الأخلاق»؛ وكأنّ من المحتّم لدى الكاتبة أن ينقل العلم أو المعلومات ما هو «بالتأكيد»

(*) هذه هي الحلقة الثانية والأخيرة من بحث نازك الأعرجي. وفي الجزء الأول، الذي نشرته **الآداب** في العدد السابق، تحدثت المؤلفة عن عدّة مراحل في حياة نازك الملائكة هي: مرحلة الحزن الهادئ (١٩٤٥ – ١٩٤٨)، ومرحلة الإلحاد والتشكيك (١٩٤٨ – ١٩٥٥)، ومرحلة الاضطراب والتطير (١٩٥٩ – ١٩٦٨)، ومرحلة الانتكاس أو «الدخول في المحاق» (١٩٦٨ – ١٩٧٢)، ومرحلة الاستسلام (١٩٧٢ – ...). هنا الحديث على المراحل الثلاث الأخيرة (**الآداب**).

(٣١) **مأساة الحياة وأغنية للإنسان**، المقدمة، دار العودة، ١٩٧٠.

(٣٢) **التجزيئية**، «الأدب والغزو الفكري»، ص ١٣٠.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٣١.

تتجاهل نازك الستينات جوهر رفض بعض الأدباء لهيمنة الأخلاق على الأدب، وتدعو الحكومات العربيّة إلى اتّخاذ إجراءاتها إزاء الأدب المتحلّل!

ضد «الأخلاق».

ثم لا ندري كيف استطاعت الكاتبة، بمنهجية «الانتقاء / التعميم»، عزلَ خطوط كاملة من النتاج الأدبي العربي القديم في الشعر والنثر تقف على النقيض مما ذَكَرَتْه. فماذا عن شعر الخمر والمجون والشذوذ وقصص السحر وكيد النّساء وأخبار العشّاق وأدب الجاحظ الرهيف الكشف عن قاع المجتمع؟ وكيف استثنت أدب المقامات؟ بل كيفَ تجاهلتْ وجود نصٍّ أدبي مثل «حكاية أبي القاسم البغدادي» مايزال يُنسب إلى أهمّ كتّاب النثر العرب (هو أبو حيان التوحيدي)، وهي حكاية صارخة النبرة عما يمكن أن يؤدّيه الأدبُ بصفته تعبيراً عن الواقع في انبثاقه عنه وانعكاسه عليه؟ وكيف تجاهلت في الأساس نصّاً مثل **ألف ليلة وليلة**؟ وهذه النماذج جميعاً تؤكّد مقولة أرسطو في الأدب والأخلاق، ومؤدّاها: «أنّ جمال الأدب لا يستند إلى الأخلاق، وإنّما هو منعزل لا شأن له بأيّة قيمة خارجية»؛ وهي المقولة التي تهاجمها الكاتبةُ وتفسّرها على أنّها نوع من «تآمر الأعداء» لفصل الأدب عن الأخلاق.. أو في أحسن الأحوال غفلةٌ من الكاتب تجعله أداةً بيد الأعداء لتمرير مؤامرة خبيثة تطلق يد الأدب للعبث بالأخلاق!

وعلى الرغم من أنّها تصف «زولا» بأنّه ارتفع في روايةٍ **جيرمينال** إلى آفاق عالية في الفنّ والإبداع، فإنّها تهجوه مرّ الهجاء لأنّه هبط في رأيها فيها إلى «أدنى مستويات الروح والخلق فَوَصَفَ عالَماً موبوءاً تلعب به الغرائز الحيوانية على شكل يلغي الحضارةَ ويردّ الإنسانية إلى عهود الوحشية والبربرية»[٣٤]. ولا تفهم الكاتبة سرّ اجتماع ما تراه نقيضين: «الإبداع والانحطاط» في هذا العمل الأدبي مادامت قد فهمت معالجة الكاتب على أنّها محض تهييج جنسي، فتنتهي إلى أن تصف ذلك بقولها: «فكأنّه يضع فنّه وإنسانيته في خدمة التفسّخ ويساهم في قتل الحضارة»[٣٥]!

ونجدها كذلك تتعسّف في فهم مقولة «كروتشة»: «لا شأن للأخلاق في الأدب»، لتفسّرها بأنّها «أفصح تعبير عن تيّار التبذّل والتحلّل في أدب أوربا اليوم»[٣٦].

إنّ الربط القسري للأخلاق بالجنس، وتطيُّر الكاتبة من «أدب الجنس»[٣٧]، ووصفه بأوصاف الحدود القصوى للهجاء، تعيدنا إلى آرائها المبكّرة في الجنس، وهي آراء نرى الآن أنها آراء «أصيلة» انكفأتْ لفترة محدودة ثم عادت واستوت جنباً إلى جنب مع مواقفها من مختلف قضايا الحياة الأخرى.

وسيكون مفيداً أن نضع آراء نازك هذه، وقد كُتبت في الستينات (١٩٦٥)، في سياق خطّها البياني النفسي – العاطفي – الفكري. وسوف نرى أنّ هذا الخطّ تعبير عن ارتكاس إلى مرحلة الأربعينات حين كانت تحتقر الجنس والحب وتعتبرهما مدنّسيْن للروح، حادّيْن لآفاق الفكر. ولكنّنا لا نستطيع أن نجزم بأنّ هذا الارتكاسَ – وفي هذه النقطة بالذات – هو الذي قادها إلى التعميم الخطير الذي طال القضايا الثقافية والسياسية والقومية والاجتماعية، وإنْ كنّا نرجّح ذلك: فهي في هجائها لـ«زولا» على سبيل المثال، تستلّ موضوعة «الغرائز الحيوانية» لتتهمه بأنّه يضع فنّه وإنسانيّته في خدمة التفسّخ ويساهم في قتل الحضارة وتواصل كلامها فتدين تأثّر الأدباء العرب «واقتباسهم» هذه النظرة «في اتجاهها السلوكي والجنسي حتى أصبح أدبنا يضمّ أشنع النماذج في الإنسانية والخلق»[٣٧].

والواقع أنّ المنطلق النقدي لمصطلح «أدب الجنس» الذي تكرّره الكاتبة في هجائها للأدب الغربي ظلّ غَيْرَ واضح، وبخاصة حين تعمّمه على الأدب العربي الحديث الذي تراه متأثّراً بالأدب الغربي. وأغلب الظنّ أنّها تعني به الأدب الواقعي الذي لا يتحرّج عن معالجة مسألة الجنس في حياة أبطاله باعتباره [أي الجنس] أحدَ أهمّ دوافع السلوك الإنساني.

يصعب الافتراض أنّ نازك – على سعة ثقافتها واطلاعها – تعجز عن فهم أهداف أرسطو وكروتشة وأصحاب المذهب الطبيعي في ضرورة فصل الأخلاق عن حرية التعبير الأدبي. أم تُراها تفهمها ولا تُقرّها، وتعجز عن النظر إليها بموضوعية ونفاذ بصيرة كي لا تنال موضوعيّتُها من كثافة الزخم الذي تريده لتأثير مقولاتها؟

ليس من الصعب فهمُ دوافع الأدباء – بغضّ النظر عن مدارسهم وأزمانهم – حين يفصلون الأخلاق عن حرية التعبير الأدبي. فهم يريدون من وراء كشوفاتهم أن يتحرّر المجتمع مما يتعفّن في زوايا التحريم والخوف والعيب، وما تفرضه الأُطُر السياسيةُ والاجتماعية والدينية من محرّمات أخلاقية تحبس «الرأي الآخر» خلف جدران التحريم.. فكيف استطاعت نازك أن تفهم تصوير كاتب مثل زولا «للعالم الموبوء»، على أنّه محضُ «تهييج جنسي»، غرائزي اجتماعي يتّسم بصفة التآمر، إذا هو لم يصدر – في أحسن الأحوال – عن غفلة وسوء تدبير؟ وكيف لم تستطع أن تفهم أنّ رفض وصاية «الأخلاق» إنما هو رفض لوصاية القائمين على الأخلاق: الحكم، الكنيسة، المعبد، الغازي.. إلخ؟

لكن الأرجح أنّ نازك تعرف، ولكنها تتجاهل، جوهرَ هذا الرفض لهيمنة الأخلاق على الأدب. فهي في مواقع كثيرة من مقالاتها في هذه المرحلة وفي المرحلة التالية تعمد إلى دعوة «السلطات» لتشريع القوانين. وها هي مثلاً تدعو الحكومات العربية إلى اتّخاذ اجراءاتها بإزاء ظاهرة الإنتاج الأدبي العربي الذي تصفه بأنّه متحلّل، فتقول: «ومن عجب أنّ الحكومات العربية مازالت غافلة عن هذه الظاهرة فلا نراها تتخذ إجراءً بإزائها»[٣٨].

ومن دون أن تكلّف نفسها مهمّة التنقيب في التيارات العميقة المولّدة للظواهر، تدعو نازك إلى قمع التعبير عنها. فهي على يقين بعدم وجود محرّكات داخلية لها بل إنّها «مستوردة».

---

(٣٤) (٣٥) المرجع السابق، ص ١٢٢.
(٣٦) المرجع السابق، ص ١٢١.
(٣٧) المرجع السابق، ص ١٢٢.
(٣٨) المرجع السابق، ص ١٢٣.

فكأنّ نازك، بنفيها التعبير الأدبي عن الظواهر، تُبرّئ المجتمع من مشكلاته، وتلقي بوزر الظاهرة على جهة أجنبية هي بالضرورة عدوة، متربّصة، متآمرة. وهذا ما يبرّر دعوتها لقمع الظاهرة والتعبير عنها كليهما، فيبدو الأمر وكأنّه دفاع مشروع عن النفس في معركة ناشبة تبرّر فيها الغايات «الساميةُ» الوسائلَ، بما في ذلك وسيلة القمع.

إنّ قارئ مقالات نازك الاجتماعية يتوصّل إلى تخيّل تصوّرها للأمّة، وهو تصوّر غريب يقوم على إحساس «طفولي» بالبيت الأبوي. فهي تتخيّل الوطن العربي بيتاً، لَهُ بابٌ يغلق على ساكنيه، وشبابيك يمكن التأكّدُ من حصانتها، وتتخيّل المزالق والمكائد التي ينصبها أعداء متربّصون وراء الحدود، وأنّ الذين يكتبون أدباً جنسياً أو ما شابه إنّما يعكسون «أشباحاً وظلالاً من خارج الوطن العربي»[٣٩]... ومن دلائل تخيّلها المجتمعَ في صيغة البيت الأسري: التعميماتُ العجيبةُ التي تنتهجها في التشخيص والمعالجة، فنراها تقول – على سبيل المثال: «من الخطإ أن يتبنى المجتمع مبدأ التأنّق الذي يفرض الانحرافَ على طبقات الشعب»[٤٠]. فهي تتخيّل المجتمع أو الوطن أو البلد وكأنّه بيت يمكن أن يلزم راعيه أفرادَهُ بسلوك ما، ما إن يُعلن حتى يصبح نافذاً بفعل قانون طاعة التابع للمسؤول، والقاصر للناضج، والمكفول للكافل. لذا نراها تكرّر بأسلوب الوصاية الأبوية أحكاماً مبرمة مثل: «الفكر الغربي لا ينفعنا؛ ولا يتفق مع مطالب حياتنا الاجتماعية والفكرية؛ ولا مصلحة لنا في اعتناقه إلاّ إذا أردنا أن نهدم أنفسنا؛ وأما الذين يصرّون على الخطإ فهم فئة استطاع الغرب خداعَها وسخّرها ضد المجموع».

وهكذا فإنّ الكاتبة تتفحّص كلّ شيء حولها فتجده مضبوطاً مئةً بالمئة مادام معبراً عن الشعارات العليا للأخلاق والمروءة والشهامة. وحتى حين تشخّص علاجَ أزمتنا في «أن تكون لنا فلسفةٌ شاملة تمسّ كلّ ما هو جوهريّ في الحياة العربية وتقرّر المبادئ والمثل الكاملة التي ترفع مجتمعنا إلى ذروة الكمال»[٤١]، فإنّها ترى أن بنود هذه الفلسفة «ينبغي» أن تضعها الحكوماتُ العربية بعد أن تجمع أهلَ العلم والنظر والفضل والعروبة والدّين «فيتفقوا» على ما ينفع و«يحدّدوا» الطريق؛ «فإذا ما اجتمعوا على شيء أخذت الحكومات على نفسها تطبيقَ المسالك التي تؤدي إليها فلسفتهم تطبيقاً كاملاً»[٤٢]. أما بنود الوصاية التي تقترحها نازك فهي التالية:

– عدم ترجمة إلاّ ما يحتاج المواطن العربي إلى ترجمته؛ فقد يكون الأديب عالمياً وتكون فلسفته مناقضة لأهدافنا.

– تطهير الأسواق من كتب الجنس والابتذال والإلحاد.

– منع أفلام العصابات والتفسّخ الخلقي «لأنّ مشاهدة الصبيان العرب والبنات الطاهرات لمثل هذه الأشرطة الوضيعة كلَّ مساء حريٌ بأن يهدم كلّ ما تبنيه المدرسةُ والأمُّ من مُثُل أخلاقية ودينية».

– تشجيع «التأليف المتّزن السليم»[٤٣].

ولكن كيف توصّلت الكاتبة إلى أنّ أدب الجنس واليأس والعدمية أمرٌ لا معنى له لدينا، وأنّه مؤامرة غربية انخدع البعضُ بها وصاروا وسيلتها لتخريب المجتمع متجاهلين «الفرق العظيم» بين الفرد العربي والفرد الأوروبي؟ لا تدع الكاتبة الأمر لمجرّد الهاجس الذاتي، بل هي تبحثه بصيغة مقارنة: «نحن» و«هم»، وذلك بالشكل التالي:

نحن	هم
١ – نؤمن بالروح ونضعها فوق المادة. والفرد منّا يتوكّل على الله؛ لا يعرف القنوط؛ يؤمن بالحياة؛ يضحي من أجل الآخرين ويساعدهم. ٢ – في مرحلة حياة وانبعاث: ● مشاكل قومية. ● زحف إلى فلسطين. ● معركة ضد القوّة والجهل والمرض والبطالة. ٣ – العربي يأكل القليل الحلال، ويحمد الله وينهض إلى عمله.	١ – يؤمنون بالمادّة والماديات، يعيشون في فراغ روحي سببه عدم الإيمان بالله؛ وفي قلق غامض. ٢ – في فراغ كثير وأهداف قليلة؛ حياتهم خلوٌ من الهدف الكبير. ٣ – يرون غذاءهم يصل إليهم عن طريق استعمار الأمم وسرقة قوتها؛ ولا قدرة لهم على الإحساس بجمال الحياة.

***

نلاحظ صيغة الإطلاق، ومنهج «الانتقاء / التعميم» الذي تحلّ الكاتبة عن طريقه إشكالاتها الفكرية والمنهجية وصولاً إلى إكساب آرائها القطعيّةَ والإلزام. وهكذا تستنتج نازك أنّ موقف اليأس والعدمية والفراغ المنعكس في أدبنا لا معنى له سوى «تخلّينا عن كرامتنا ومصلحتنا وشخصيتنا»[٤٤].

وكان يُتوقّع منها أن تعود إلى تشخيصها لسمات المجتمع العربي في مقالها «التجزيئية في المجتمع العربي» المكتوب عام ١٩٥٤ لتجد جميع الأجوبة على أسئلتها. ففي هذا المقال شخّصت الكاتبة سمات المجتمع العربي بالآتي:

١ – مجتمع قلق متوتّر، متأرجح المقاييس، فاقد للثبات، تجزيئي، ذو أخلاق سكونية.

٢ – نُواتُهُ مازالت تحتفظ بشكلها على صورة تقاليد اجتماعية بالية.

٣ – يصوغ للإنسان مُثُلاً ضيّقة تخنق طاقاته وتشلّها.

٤ – يجزّئ الإنسانَ الواحدَ إلى شرّ وخير.

٥ – عاجز عن حماية أفراده.

٦ – يعتقد أنّ ما بين العقل والإحساس حرب لا نهاية لها.

٧ – يعطّل طاقات أفراده ويشوّهها، وبذلك يخونهم ويتخلّى عنهم.

٨ – يسلّط على أفراده ضميراً أحمق مستبداً.

وكانت الكاتبة قد حذرت آنذاك من أنّ «المجتمع الذي يسلّط على أفراده ضميراً أحمق مستبداً إنّما هو عدو للفرد بدلاً من أن

(٣٩) المرجع السابق، ص ١٣٣.
(٤٠) **التجزيئية**، «مآخذ اجتماعية على حياة المرأة العربية»، ص ٥٢.
(٤١) **التجزيئية**، «الأدب والغزو الفكري»، ص ١٤٣.
(٤٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.
(٤٣) المرجع السابق، ص ١٤٤ – ١٤٥.
(٤٤) المرجع السابق، ص ١٤٣.

تعتبر نازك الستينات أنّنا خسرنا معركة حزيران لأنّ العرب سمان شرهون، «ومن انقاد لشهوة الفم انقاد لشهواته الأخرى»!

يكون صديقاً له»[٤٥]. وعرَّفَت الضمير بأنّه «منطقة اجتماعية تكمن في أعماقنا لا نستطيع اقتحامها لأنّ المجتمع يغلقها بنفسه. ففي المجتمع الصحّي الذي يستمدّ عقوباته من إمكانيات الظروف القائمة يصبح الضمير قوّةَ خير خصبة تدفع بالأفراد إلى الحيوية والحماسة وغنى الروح. أمّا في المجتمع المتحلّل فيصبح طاغية مستبداً يصبّ العذاب على الأفراد لأنّه يستند إلى تفاصيل تعارض ظروف الحياة التي تتاح للأفراد، وهذه هي حالة مجتمعنا العربي المعاصر»[٤٦].

بعد عقد من الزمان حيث من البديهيّ أن «مجتمعنا العربي المعاصر» كان مايزال يرقد على المعطيات ذاتها، تلجأ الكاتبة إلى «شقلبة» الميزان، ميزان المجتمع وميزان معطيات الفرد فيه، لا لسبب إلاّ لأنّ ميزان قيمها الشخصية قد «تشقلب»، فلا تجد من وسيلة لإيجاد توازنها الذاتيّ إلاّ بتسليط «الضمير الأحمق المستبدّ» على الفرد، وأيّ فرد؟ الفرد المثقّف المبدع ذي الإرادة المستعصية على الأوامر والنواهي!

***

في عام ١٩٦٨ تدخل نازك الملائكة في «المحاق». تقول: «وبعد عام ١٩٦٨، دخلتُ في المحاق وانقطعتُ عن نظم الشعر ما عدا قصائد قليلة لم أكن راضية عنها، وكان يلوح لي أنّ الشعر بعيد عن حياتي كلّ البعد حتى خفتُ أن أكون قد انتهيتُ شعرياً»[٤٧]. لكن نازك لم تنقطع عن كتابة المقالات الاجتماعية، بل تكتب مقالين تتضح فيهما انتكاستُها الفكريةُ والرؤيوية الاجتماعية والسياسية في أوضح صورة، وهما: «مآخذ اجتماعية على حياة المرأة العربية» و«طريق الفرد العربي إلى فلسطين».

وقبل الدخول في المقارنة بين موقفي نازك الملائكة من قضايا المرأة بين الخمسينات والستينات سنتطرّق إلى آخر مقالاتها: «طريق الفرد العربي إلى فلسطين»، وقد كتبته عام ١٩٦٩ وقرّرت فيه أنّ العقيدة المسؤولة عن ضياع فلسطين إنّما تتجلّى في انصراف المواطنين العرب إلى شؤونهم العابرة «لا يعاونون السلطة في شيء معتقدين أنّ الجيش العربي هو وحده المسؤول عن تصفية الصهيونية وتحرير الأرض المحتلة»[٤٨].

وعلى الرغم من اتّساع عنوان المقال وشموله فإنّنا لا نجد فيه أية إشارات إلى المشكلات الاجتماعية الخطيرة التي سبق للكاتبة أن شخّصتها. وسيترتب على ذلك أن نفترض واحداً من افتراضين: إما أن يكون المجتمع العربي قد انتقل إلى عصر ذهبي جديد، وإمّا أنّ الكاتبة قد غيّرت آراءها وارتضتْ مواصفات المجتمع العربي التي كانت قد دانتْها في الخمسينات، فوجدته في الستينات مؤهلاً لخوض حرب التحرير، إذا ما وعى الأفراد مشكلاتهم التي تعوقهم عن النهوض بأعباء التحرير ليعمدوا بعد ذلك إلى «معاونة الحكومات» على طريق التحرير.

أمّا أهمّ مشكلات الفرد العربي وهو في طريقه إلى فلسطين فهي «الطعام»! والكاتبة تخصّص إحدى عشرة صفحة من مجموع إحدى وعشرين لهجاء حبّ الطعام لدى الفرد العربي. وأمّا الصفحات الباقية فتخصّصها لهجاء مَيْل الفرد العربي إلى الانغمار بالترف، وإلى التكلّم كثيراً والعمل قليلاً.

وتقسم الكاتبة مضارّ الطعام إلى ثمانية: «قومي، اقتصادي، اجتماعي، عقلي، روحاني، أخلاقي، جمالي، ومضارّ أخرى».

أمّا الضرر القومي فترى نازك أنّ «الجهاد في سبيل اللّه، أي في سبيل فلسطين، يتعارض مع حبّ الطعام والتلذّذ به»[٤٩]. لماذا؟ لأن «الاستسلام لنشوة الطعام يضعف الإرادة الإنسانية إلى درجة تجعل من الممكن أن نحكم بأنّنا خسرنا معركة حزيران لأنّ النّاس في هذه الأيّام سِمَان»[٥٠]. وتزيد الأمر توضيحاً فتقول: «إنّ شهوة الطعّام شَهوةٌ دنيئة في النفس من مظاهر الذات الحيوانية، بينما الجهاد والفداء شعلةٌ سامية كريمة في روح الإنسان... وَمَنْ يسرفْ في الطعّام يفقد النشاطَ والحيويةَ ويثقل جفناه وينام، فلن يستطيع أن يحارب»[٥١]. وتجزم نازك: «وإنّما قُضيَ على الرومان ودُمِّرَتْ حضارتهم وبادتْ لغتُهُمْ لأنّهم كانوا قوماً شَرِهين يأكلون كثيراً»[٥٢]. وتهتف بلوعة: «أفليس من ألمنا على أوضاع فلسطين ما ينفّرنا من المآكل اللذيذة؟ وإذا كان قومنا مهدَّدين بالفناء فكيف يسوغ لنا الطعام ولا نغصّ بالكوكاكولا؟»[٥٣].

أمّا على صعيد الضرر الروحاني فهي ترى أنّ التلذّذ بالطعّام يُفسد الروح ويجعل المرءَ ضعيفاً أمام شهوات النفس «فلا قدرة له على كبح جماح عواطفه ولا إرادة له يتحكّم بها في المواقف والأزمات»[٥٤].

وأما الضرر الأخلاقي فيتجلّى في أنّ الإسراف في الطعام يعوق تكامل الأخلاق الإنسانية ويلوّث طهارة النفس. وهي ترى أنّ «من انقاد لشهوة الفم انقاد لشهواته الأخرى»[٥٥]؛ وتستشهد برأي الغزالي الذي يرى أنّ من أراد أن يسيطر على شهوته الجنسية فإنّ عليه قبل كلّ شيء أن يسيطر على شهوة الطعام ويعتدل فيها.

وتفيدنا الكاتبة بأنّها لا تتكلّم من فراغ؛ فقد كتبتْ بحثها خلال سنة أخضعت حياتها خلالَها لبرنامج من التقشّف امتنعت بموجبه عن تذوّق «كلّ طعّام لذيذ» واقتصرتْ على الأطعمة الأوّلية الضرورية للجسم كاللّحم المطهي طهياً بسيطاً والخبز والخضرة والفاكهة، «وكان دافعها إلى ذلك تطهير

(٤٥) **التجزيئية**، «التجزيئية في المجتمع العربي»، ص ١٨.
(٤٦) المرجع السابق، ص ١٧ – ١٨.
(٤٧) «الشعر في حياتي».
(٤٨) **التجزيئية**، «طريق الفرد العربي إلى فلسطين»، ص ٦٧.
(٤٩) (٥٠) المرجع السابق، ص ٧٧.
(٥١) (٥٢) (٥٣) المرجع السابق، ص ٧٨.
(٥٤) المرجع السابق، ص ٨٢.
(٥٥) المرجع السابق، ص ٨٣.

نفسها من أجل تهيئة مواطن يرقى إلى مستوى تحرير فلسطين»[٥٦]. وتجزم نازك بأنّه «لو كفّ المجتمع العربي عن حبّ الطعّام وآثر عليه الجليلَ والمهمَّ لما ضاعتْ فلسطينُ ولما دخل الاستعمار بلادنا... وإنّ ضعفنا السياسي والقومي يبدأ من غنى مطابخنا واحتفال موائدنا بأطايب الطعام»[٥٧].

ولسنا بحاجة إلى محاججة الكاتبة بخصوص برنامجها التقشّفي؛ بل يكفي أنّها لا تُدْرك أن تسعين بالمئة على الأقلّ من «المواطنين العرب»، الذين هم مادّة الجهاد كما يُفترض، لا يتاح لهم برنامج «تقشّفي» مترف كالذي «أخضعتْ» نفسَها له، يحتوي على «الأطعمة الأولية الضرورية للجسم»... بل إنّ نازك نفسها ستُعْتَبَرُ، ضمن مقاييس الأغلبية، من طبقة الشرهين الأكولين المنقادين إلى شهوة الفم!

***

تطرح نازك أفكارها في مرحلة الخمسينات ١٩٥٣ – ١٩٥٤ ضمن منظومة فكرية ناضجة متفتحة. ويمكن اعتبار مقالتَيْ: «المرأة بين الطرفين – السلبية والأخلاق» (١٩٥٣) و«التجزيئية في المجتمع العربي» (١٩٥٤) مقالاً واحداً من الناحية الموضوعية. وفي تقديرنا، ومن خلال رؤية مقارنة بما كتبته عام ١٩٦٨، تبدو آراء فترة الخمسينات ومواقفها ومنهجها متأثرة بشكل مباشر بالثقافة الأميركية وأجواء الحياة في أميركا؛ وقد سبق أن ذكرنا أنّ الكاتبة أوفِدَتْ على مرحلتين إلى أمريكا في ١٩٥١ و١٩٥٤...

في مقالها «المرأة بين الطرفين...» تصف وضع المرأة بأنّه أشدّ صفحات تاريخ العبودية الإنسانية سواداً «فنحن هنا إزاء حرمان تامّ من كلّ حقّ من حقوق الحياة أدّى إلى فقدان المرأة تدريجياً كلّ ما تملك حتى قيمتها الإنسانية»[٥٨]. وتشخّص مظاهر هذه العبودية وتلخّصها في:

– الفارق بين صلة العمومة وصلة الخؤولة.
– إعالة الرجل للمرأة، الأمر الذي يتضمّن الإقرار بأنّ وظيفتها الاجتماعية عديمة القيمة الاقتصادية.
– أفضلية المرأة المتزوجة على غير المتزوجة.
– التعبيرات والصياغات اللغوية.
– حرمان المرأة من الملكية الخاصة، وخاصة ملكية الوقت.
– إلحاق المرأة باسم زوجها.
– دلالة الإلزامات الأخلاقية واختلافها ما بين الرجل والمرأة؛ فالكرم لدى الرجل خلق رفيع أما لدى المرأة فهو إسراف وتبذير.
– تقسيم العمل بين الرجل والمرأة إلى عمل أساسي اقتصادياً للرجل، وعديم القيمة للمرأة.

إن هذه النقاط تكثّف الموقفَ الفكري – الاجتماعي للكاتبة في فترة الخمسينات. أمّا مقالها «مآخذ اجتماعية..» في الستينات فيخلو من المرتكزات الفكرية؛ بل هو عبارة عن هجوم فجائي مرير ضد سلوك المرأة المتمثّل في ركضها وراء التأنّق.

لذا سندخل مباشرة إلى تشخيص نقاط التراجع التي سجلتها نازك في موضوع المرأة ما بين ١٩٥٣ – ١٩٥٤ و١٩٦٨.

أوّلاً: خلط الأسباب بالنتائج. ففي حين تشكو في مقالها «المرأة بين الطرفين» من أن «أغلب الأحكام دأبتْ على تناول النتائج بمعزل عن الأسباب، ودرست سلوك المرأة بمعزل عن الإلزامات الفادحة التي تقيّدها، وبحثتْ عن الأخلاق في حياة مخلوقة لا حريّة لها من أيّ نوع، وتطلّبَت الشخصيةَ حيث لا توجد إرادة، والتمستْ حاضراً حيث لا يوجد ماض»[٥٩] نجدها في مقالة «مآخذ اجتماعية» تعصف بمنهجها السابق، متعمّدةً غضَّ النظر عن الأسباب والدوافع والمحرّكات الحيوية للظواهر، ولاهثةً وراء حلول لما تطرحه من إشكالات أوصلتها إلى استبدادية سلطوية بوليسية جعلتها تنصّب الحكومات وصيّةً على الأخلاق والسلوك...

ثانياً: الجبرية الأخلاقية. تشدّد نازك في مقالها «المرأة بين الطرفين..» على أن «لا معنى للفضيلة إلاّ إذا كان المرء مخيّراً في اعتناقها؛ فلا أخلاق مع القيود إطلاقاً... والمرأة لم تصل بعد إلى المرتبة التي نستطيع معها أن نطبّق عليها قانوناً أخلاقياً من أيّ نوع، فهي مقيّدة سلبية ممنوعة بالقوّة من أن تكون لها أخلاق معيّنة نستطيع أن نحكم عليها»[٦٠]. وفي رأيها أنّ الشخصية الأصيلة هي الشخصية المتفرّدة التي تتميّز عن سواها بالفروق الفردية: «فمن دون حريّة في السلوك لا بد أن يصبح النّاس متشابهين، لأنّ الحرية هي التي تطلق المواهب والإمكانيات والقوى من عقالها في أعماق النفس، والمرأة لم تبدأ بالسلوك لأنّنا حكمنا عليها بالسلبيّة. فوفْقَ أيّ قانون نطلب إلى المرأة المستعبدة الجاهلة أن تملك آراءً وأصالة وشخصية؟»[٦١].

لكنّ نازك تعمد عام ١٩٦٨ إلى النظر إلى المرأة باعتبارها كتلةً لا تَمَيُّزَ بين أفرادها، وتُطالب بتطبيق قانون أخلاقي يعتمد الأعراف القديمة التي دانتها في مرحلة الخمسينات ووصفتها بأنّها «قانون غُفْل يتألّف من تراكم العادات والعواطف عبر العصور حتى أصبحت أُسساً مازالت هي الأسس التي عرفها العوامّ من أجدادنا منذ قرون طويلة»[٦٢]. وإذا بنازك ١٩٦٨ تتوسّل المقاييسَ السكونية التي سبق أن وصفتها في الخمسينات بأنّها «انحدرت إلينا جاهزة»[٦٣] وخضع لها الملايين دون أن يفكّروا في أسباب ظواهرها. فما الذي تغيّر حسب منظور الكاتبة لتجد عام ١٩٦٨ أنّ المرأة «مدانة» بسبب سلوكياتها التي وجدتها عام ١٩٥٣ – ١٩٥٤ تعبيراً عن «استهواء القيد»؟

تشرح نازك نظرية استهواء القيد في ما يخصّ المرأة بأنّه الإغواء القويّ الذي تملكه الممنوعاتُ وتدفع المقيَّد إلى كسرها والخروج عليها. وتشدّد الكاتبةُ بوعي عال على «أنّ في كلّ قيد اتهاماً ضمنياً بسوء الخلق يستدعي الضبطَ والمراقبة، وكأنّ كلّ قيد تهمة بإمكانية الشرّ.. وأنّ التقييد يُفقد الإنسان لذّة الشعور بالقدرة على الاختيار والسطوة على مصيره الأخلاقي»[٦٤].

---

(٥٦) المرجع السابق، ص ٨٧.
(٥٧) المرجع السابق، ص ٨٤.
(٥٨) **التجزيئية**، «المرأة بين الطرفين: السلبية والأخلاق»، ص ٣٢.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٤٠.
(٦٠) المرجع السابق، ص ٣٨.
(٦١) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٦٢) (٦٣) **التجزيئية**، «التجزيئية في المجتمع العربي»، ص ١٥.
(٦٤) **التجزيئية**، «المرأة بين الطرفين»، ص ٣٩.

وتقترح، حلاً للإشكال، صيغة قانون أخلاقي يفيد بأنّه «بمقدار الإحساس بالاختيار يكون الثواب النفسي على العمل».

فكيف وصلت الكاتبة عام ١٩٦٨ إلى حدود المطالبة بتقنين القيود وبالتنظير لها حين تقترح على الحكومات أن تمنع وتمنع وتمنع، حتى «نشرَ أخبار الميني جوب»[٦٥]!؟ وكيف انقلبت من مرحلة تحليل وضع المرأة عبر العصور – وهو تحليل أوصلها إلى أنها «لا تتصف بأيّة صفة أخلاق إيجابية» – إلى مرحلة توبيخ المرأة على «عدم اتصافها بالأخلاق الإيجابية» ووعظها من أجل أن تتّصف بهذه الأخلاق، وإلاّ فإنّ على الرّجل أن «يزدريها» ليقوّم خلقها، إذ تقول في معرض انتقادها للتبرّج: «وإنّما تتزيّن المرأة للرجل، فلو كانت كلّ فتاة تجد رجلاً تعزّه ويلومها على تبرّجها ويعلن ازدراءه لتركت المرأة التبرّجَ تركاً تاماً»[٦٦]!؟

وسوف نستطرد قليلاً حول هذه المسألة.. فالكاتبة عام ١٩٥٤ تشخص ظاهرة إسراف المرأة في التأنّق والتبرّج وتصفها بأنّها «تعويضيّة». وتستبعد أن تفعل المرأة ذلك لتجتذب الرجل وتقول: «لو تأمّلنا قليلاً لتوصلنا إلى أنّ الطبيعة أحكم من أن تترك أمر الجذب الجنسي للملابسات الخارجية، فهي تجهّز الإنسان بكلّ الجاذبية التي يحتاج إليها في حياته. فعلاقة الأناقة بالجاذبية علاقة غير مباشرة، فالمرأة لا تستفيد كثيراً من أناقتها المسرفة إلاّ إذا استثنينا العامل التعويضي»[٦٧]. وتحسم رأيها بأنّ تبديد الطاقة العقلية والنفسية في شؤون المنزل يدفع المرأة إلى البحث عن منفذ جديد يستوعب هذه التيارات المحبوسة التي لا بدّ أن تتدفق، فيكون التأنّق والتبرّج تعويضاً للطاقة المشلولة في المرأة. فما الذي تغيّر لكي ترى نازك الأمر بعد أربع عشرة سنة على أنّه «نقص في النظرة الحرّة إلى الأشياء»[٦٨]. وأنّ المرأة «ماتزال تحيا بعواطفها وغرائزها وحدها، وأنّ الله منحها الذكاء والعقل والإبداع فلم تستعمل منها شيئاً وبقيت أشبه بدمية مَثّلها الأعلى الأناقةُ المسرفة، وبذلك جحدتْ عطاءَ ربّها وجحدت المجتمعَ وجحدت ذاتها»[٦٩]؟ فأيّ عطاء للمجتمع جحدته المرأة؟ وما الذي أعطاه المجتمع للمرأة بين ١٩٥٣ و١٩٦٨؛ علماً أنّ المرأة لم تعد تأمل في عضوية البرلمان كوسيلة لتغيير أوضاعها، وهو الحلّ الوحيد الذي طرحته الكاتبة لتغيير أوضاع المرأة عام ١٩٥٣؟ أم لعلّها تشير إلى عطاء «الحكومات الاشتراكية الثورية التي قامت في ديارنا» كما تقول؟ وإذا كانت الكاتبة قد دانت حكم عبد الكريم قاسم الذي انتهى عام ١٩٦٣، فأين هي الحكومات الاشتراكية التي منحت المرأة بركاتها بين ١٩٦٣ و١٩٦٨ وأحدثتْ في حياتها الانقلاب العجيب الذي استدعى انقلابَ مفاهيم الكاتبة رأساً على عقب؟

نعود إلى عامي ١٩٥٣ و١٩٥٤ لنرى كيف رأت الكاتبة المرأة والمجتمع انطلاقاً من نظرية استهواء القيد، فهي تقول: «إن ما ترتكبه المرأة من شرّ ليس إلاّ نتيجةَ استهواء القيد، وإنّ المرأة نتيجة العسف والإلزام عبر العصور لم تعد تتّصف بأيّة أخلاق إيجابية، وأدّى احتفاظها بطاقتها النفسيّة الخصبة في أعماق نفسها إلى أن تستعيض عن السلوك بقناع خارجي ليكون درعاً واقيةً تحمي هذه الأعماق المشلولة من أن تلوح كسيرةً سلبية لا كيان لها، وعلى هذا القناع انصبّت الأحكام الخلقية»[٧٠].

وانطلاقاً من مقولة «الجبرية الأخلاقية» تطرح نازكُ الخمسينات مبدأ الحرية والمسؤولية: «الحرية هي التي تنتج الأخلاق، والأخلاق هي التي تنتج الشخصية، والشخصية هي التي تنتج الفنّ والفكر والإنسانية»[٧١]. وذلك يعني أنّ الكاتبة تُقرّ، بـ«حق الخطإ والتجريب»، بل هي تدعو إليه، لكونها قد طرحت حقّ التفرّد في الخلق في معادلة «الحرية – الأخلاق الشخصية». ولكن هل ينطبق ذلك على المرأة في مجتمعنا؟..

كلا بالطبع.. فهي ترى أنّ المرأة اضطرت إلى التخلّي عن فضائل الحرية جميعاً: تخلّت عن الصداقة لأنّها لا تملك حرية منح المودّة ولا تملك فيضاً من المشاعر، بل إنّ «رصيدها من الشخصية ضيّق ومحدود»... وتخلّت عن الخلق الإيجابي كالكرم والإنفاق، سواء المادي أو العاطفي، لأنّها مستضعفة مسلوبة الحقوق... وتخلّت عن الشعور بالمسؤولية الأدبية، لأنّ المسؤولية شعور بقوّة فائضة. فالمرأة إذن «لم تبلغ بعد مرتبة يحق لنا فيها أن نصدر عليها أحكاماً أخلاقية، فلا أخلاق يملكها مَنْ لا حرية له»[٧٢].

فكيف توصّلت إذن إلى تجاهل كلّ تحليلاتها العلمية الرصينة لتقرّر عام ١٩٦٨ أنّ «المرأة مازالت تنقصها هذه النظرة الحرّة إلى الأشياء، فليس لها من الحرية التي تتغنّى بها إلاّ قشورها ومظاهرها»، وأن «نماذج **ألف ليلة وليلة** ماتزال تتحكّم في حياة المرأة العربية لم يغيّره خروجها إلى الحياة العامّة قطعاً»[٧٣]؟

يمكن أيّ قارئ أن يتوصّل سريعاً إلى حكم مريح يفيد بأنّ نازك لا تتوفّر على الرؤية العميقة المتأمّلة المتأنية التي يفترض بالباحث الاجتماعي التوفّر عليها، ولا تتوفّر بالتالي على المنهج التحليلي الاستقرائي الضروري لفهم الظواهر الاجتماعية واكتشاف دقائق حركتها في نسيج المتغيرات السياسية والاقتصادية والسايكواجتماعية الشاملة. ولكن، لمّا كانت الكاتبة قد طرحتْ نفسها باحثةً سياسيةً واجتماعية منذ بداياتها الأولى، ولمّا كانت بداياتها قد اتّسمت بتباشير أكيدة على وعي متقدّم منسجم مع ريادتها الشعرية التجديدية، ولمّا كانت مسيرتها الشعرية قد تحوّلت في مرحلة الستينات إلى تراجع إبداعي ونقدي حادّ، فقد وجدنا أنّ من الإنصاف وضعَ ذلك التراجع في موقعه من التراجع الفكري الشامل، علّ ذلك يفيد في تقديم صورة أكثر وضوحاً لمسيرة منجزها الشاملة.

ففي واقع الأمر يمكن فهم آرائها الستينية في قضايا المجتمع والمرأة والقومية ودور الأديب في المجتمع كجزء من مرحلة ترحيل الأسئلة الصعبة إلى فضاء الإيمان والقدرية والاطمئنان إلى الغطاء الخلقي والعرفي والاجتماعي المهيمن والثابت والباعث على الطمأنينة بعيداً عن قلق لم يجد وسائل تطمينه لدى «الآخر».

وفي هذا السياق صارت نازك ترى السلطات أو الحكومات باعتبارها «وليّ الأمر»، وترى تغيير الأنظمة والقوانين عنواناً وترجمة لتغيير أكيد يفترض بالأفراد – مهما كانت مستوياتهم

(٦٥) **التجزيئية** «مآخذ اجتماعية»، ص ٦٢.
(٦٦) المرجع السابق، ص ٦٥.
(٦٧) **التجزيئية**، «التجزيئية في المجتمع العربي»، ص ٢٦
(٦٨) (٦٩) **التجزيئية**، «مآخذ اجتماعية».. ص ٤٨.
(٧٠) (٧١) **التجزيئية**، «المرأة بين الطرفين»، ص ٤٠.
(٧٢) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٧٣) المرجع السابق، ص ٤٨.

تعتبر نازك الستينات أن الملابس القصيرة ابتكار يهودي، والأناقة بضاعة رأسمالية من الغرب، والكعب العالي ابتكار إنسان شرير!

– أن يتخذوهُ أداة ومنهجاً وحافزاً للتغيير. بل إنّها صارت ترى أنّ «التغيير لا يمكن أن يقوم به الأفراد، وإنّما هو وظيفة الحكومات»(٧٤).

ففي مقال لها عنوانُهُ «الأديب والمجتمع» ترى أنّ شعراءنا في العقود الأولى من القرن العشرين جنحوا إلى شيء من الإبهام في التعبير لأنّهم كانوا يعانون إرهابَ حكومات طاغية... ثم «جاءت الحكومات الثورية الاشتراكية في غير قليل من البلاد العربية وطلع فجرُ الحرية فزال سببُ الغموض ولم يبق له داع»(٧٥). وسوف نجدها تلقي على عاتق «الحكومات» مسؤولية ضبط الأخطاء والمخطئين ابتداءً من منع المجلات والأفلام وانتهاءً بوضع «فلسفة شاملة ترفع مجتمعنا إلى ذروة الكمال». بل سنجدها تعجب من أمر الحكومات العربية وكيف أنّها مازالت غافلة عن ظاهرة شيوع «الأدب المتحلّل» «فلا نراها تتخذ إجراءً بإزائها»(٧٦).

وسوف نجدها في ختام مقالها: «مآخذ اجتماعية» تتقدّم بعدد من المقترحات، من بينها دعوة «الحكومات الاشتراكية الثورية التي قامت في ديارنا إلى القضاء على هذه البدعة»(٧٧) وتعني بها موضة الملابس القصيرة. ثم تعود لتدعو الحكومات العربية إلى أن «تمنع مجلاّت الأزياء الغربية منعاً صارماً»(٧٨).

والآن.. لنَرَ ما اقترحته نازك الخمسينات كحلول لقضية المرأة مقابل ما عادت فاقترحته في الستينات:

تتساءل في ختام مقالها «المرأة بين الطرفين» (١٩٥٣) ما الذي ينبغي للمرأة أن تصنعه إزاء إشكالية شرطها الاجتماعي: «هل تقبع في منزلها وتنتظر حتى تتحوّل في بطء شديد من مرتبة السلبية إلى مرتبة الأخلاق لتنزل بعد ذلك إلى الحياة العامة، أم تبدأ بالعمل حالاً فتنال حق التمثيل البرلماني لتطالب بحقوقها بنفسها؟»(٧٩). وتختار الخيار الثاني بالطبع، وتفنّد جميع الاعتراضات التي تتحجّج بالقوانين الوراثية أو بالحتميات الاجتماعية أو البيولوجية. وفي «التجزيئية في المجتمع العربي» (١٩٥٤) ترى نازك أنّ الإصلاح لن يبدأ إلاّ إذا نزعنا الجبرية الأخلاقية وانتظرنا من المرأة أن تسلك السلوك الذي يليق بها، وأنّ الحلّ الأكيد للمشكلة يكمن في تقسيم العمل بين الرجل والمرأة.

ذلك لأنّ «التوزيع الحالي يحدث تأزماً اجتماعياً مستمراً»(٨٠)، ولأن توزيع العمل في المجتمع ينبغي أن يرتكز إلى «سعادة الأفراد دون أن يعتبر عوامل خارجية كشكل الأسرة»(٨١)، واستناداً إلى الكفايات الطبيعية والميول لا إلى الجنس. وفي النهاية ترفع نازك صوتها لتطالب «بنظام اجتماعي مستقيم لا ينشأ فيه الانهيار عن غير عوامل الانحراف والشذوذ». وتنشد مجتمعاً «تتنفّس فيه الطاقة الإنسانية المبدعة وتخصب وتمرع، مجتمعاً يرتبط القانون فيه والأخلاق والعمل جميعاً بالحاجة البشرية»(٨١).

أمّا نازك الستينات فترى في كلّ ما تمارسه المرأة انقياداً أعمى لمخططات تآمرية ينسجها الأعداء المتربّصون وراء الحدود. فالملابس القصيرة ابتكار يهودي: «لقد رفعوا أزياء النّساء فوق الركبة ليزول الحياء وتنتشر الرذيلة ويشيع الاختلاط غير البريء وتتهدّم الأسرة»(٨٢). والأناقة «تأتينا من بلاد الاستعمار الرأسمالية في الغرب»(٨٤)؛ وعلى ذلك فهي جزء من مؤامرة، و«إنّ معامل الأقمشة في الغرب المستعمر تضحك منّا وتستعملنا نحن النّساءَ في ضرب الاقتصاد القومي في العالم العربي»(٨٥). وترى نازك أنّ الدعوة إلى التأنّق تقوم على أساس تقسيم المجتمع طبقياً، لأنّ الأناقة وسيلة الغني، بينما الجمال هو هبة الفقير. كما ترى أنّ «الثورة مناقضة للأناقة المسرفة، فالثورة طريق الفقر والتواضع والبساطة، والأناقة درب الأغنياء يفرشونه بالحرير والعطور والذهب»(٨٦). وتؤكّد أنّ التأنق «يذلّ المرأة ويقتل كبرياءها»(٨٧) وأنّ مجلاّت الموضة «تفتك بروح المرأة فتكاً ذريعاً»(٨٨) وأنّ الكعب العالي «ابتكار إنسان شرير ارتجله ارتجالاً دون أيّة فائدة اجتماعية للمرأة، وقد أرادوا بذلك أن يفرضوا علينا بطءَ الحركة وقلّة الحياء»(٨٩).

وعلى الرغم من العنوان الواسع: «مآخذ اجتماعية على حياة المرأة العربية» فإنّ الكاتبة لا تتناول سوى مظهر شكلي واحد هو التأنّق ومتابعة الموضة. أمّا ما اقترحته من حلول لهذه «المعضلة» فلا تخرج عن وضع الضوابط والنواهي وغلق الأبواب في وجه الخطر القادم من خارج «بيت الأسرة الآمن» والعودة إلى الماضي، إلى الأعراف والتقاليد.. إلى «إحياء ملابس جدّاتنا الطويلة الجميلة

(٧٤) المرجع السابق، ص ٦٢.
(٧٥) **التجزيئية**، «الأديب والمجتمع»، ص ١٧١.
(٧٦) **التجزيئية**، «الأدب والغزو الفكري»، ص ١٢٣.
(٧٧) **التجزيئية**، «مآخذ اجتماعية».. ص ٦١.
(٧٨) المرجع السابق، ص ٦٢.
(٧٩) **التجزيئية** «المرأة بين الطرفين».. ص ٤٥.
(٨٠) **التجزيئية**، «التجزيئية في المجتمع العربي»، ص ٢٧.
(٨١) المرجع السابق، ص ٢٨.
(٨٢) المرجع السابق، ص ٣٠.
(٨٣) **التجزيئية** «مآخذ اجتماعية»، ص ٦٤.
(٨٤) المرجع السابق، ص ٥٢.
(٨٥) المرجع السابق، ص ٦٠.
(٨٦) المرجع السابق، ص ٥٢.
(٨٧) المرجع السابق، ص ٥١.
(٨٨) المرجع السابق، ص ٦٤.
(٨٩) المرجع السابق، ص ٥٥.

التي تصون العفّة وتحفظ الجسمَ من البرد والحر أجمل حفظ»[٩٠]، وإلى «الحفاظ على روح اللّباس الشعبي العربي»، وإلى منع مجلاّت الأزياء منعاً صارماً، وكذلك منع الجرائد من «نشر أنباء الميني جوب». وأخيراً، تدعو وسائل الإعلام إلى «تشجيع المرأة على تقليل نفقات زينتها، والتبرّع بها للمجهود الحربي»[٩١]، ثم تصرخ بالمرأة العربية بأنّها: «تسعى إلى حتفها وحتف أمّتها، فهل آن لها أن تعرف هذا وتفيق من أحلامها»[٩٢].

وهكذا، تترك نازك «حليفتها السابقة»، المرأة، وحيدة إلاّ من الذنوب التي ألقتها على كاهلها وهي تحمّلها مسؤولية انهيار العالم العربي من حولها... مع أنّها قبل خمسة عشر عاماً فقط كانت قد رفعت صوتها بصرخة ملتاعة، شبيهة في نبرتها بهذه الصرخة، ولكنّها مختلفة في مضمونها اختلافَ الأبيض عن الأسود، وذلك حين حذّرت من أن المجتمع الذي يسلّط ضميراً أحمق على أفراده إنّما يخونهم ويعجز عن حمايتهم، أي أنّه لن يكون جديراً بانتماء الفرد إليه وطاعته لقوانينه.

ثالثاً: التجزيئية. وهذا هو بالضبط ما نتج عن انهيار المعمار الفكري – الرؤيوي، الثقافي، لنازك الملائكة.. فقد انتهت إلى التجزيئية التي حاربتها مع بدايات نضج وعيها، وقد كانت ستقع في التجزيئية لا محالة نتيجةً لتخلّيها عن الفكر العلمي والمنهج التحليلي الاستقرائي، وبرمجة خبراتها وثقافتها ووضعها في خدمة فكرها ومنهجها.

لقد انتهت نازك بأن استلّت المرأة من محيطها العاصف الذاتي والموضوعي لتحاكمها (ربما لتحاكم ذاتها) وتحمّلها مسؤولية انهيار حلم «المجتمع السعيد» لأنّ نازك لم تعد في موقع تستطيع فيه توجيه الاتهام إلى المسؤولين الحقيقيين عن ذلك الانهيار. فقد اتخذت أخيراً جانبهم لأنّها أدركت، تحت وطأة ارتكاسها المؤلم، أنها إذا ما عادت إلى أنوثة الأربعينات فسوف تتعذّب وهي ترى اعوجاج العالم من حولها والظلمَ الذي يقع عليها دون أن تستطيع ردّه؛ وإذا هي واصلت أنوثة ما بعد ١٩٥٧ فإنّها ستواصل العذاب في لجّة اضطراب يواصل تعقيداته دون هوادة. فتوصلت أخيراً إلى التصالح مع القانون لإراحة العقل الذي تعذّبه الأسئلة دون أن تسعفه الإرادة القوية لمقاومة الأجوبة السهلة: القدر والقدرية، حيث كلّ شيء مرسوم ولا بدّ من حدوثه، وحيث كلّ ما يحدث مرسوم منذ الأزل.

إنّ التجزيئية التي حطّت عندها نازك في مقالها «مآخذ اجتماعية» هي فصل الجوهر عن المظهر، والتشبّث بما وصفته في «التجزيئية في المجتمع العربي» (١٩٥٤) بالأخلاق السكونية السالبة التي تتخذ نقطة ارتكازها في المظهر لا في الفعل.

فقد كانت نازك الخمسينات قد فرّقت ما بين نوعين من الفضائل: السالبة التي تستند إلى الامتناع عن الفعل، كالعفّة والنزاهة والصدق والصبر والإباء... والإيجابية المقابلة لها التي تنطوي على أداء عمل يفيد الإنسانية كالمودّة والكرم والرحمة والإقدام والعمل؛ «فالامتناع هو خلق سكوني أقلّ فائدة من الصفات الإيجابية»[٩٣]. ثم تقرّر: «أنّ الأخلاق الإيجابية أكثر صعوبة من الأخلاق السلبية». وجدير بالإشارة أنّ الكاتبة وضعت هامشاً في الصفحة ٢٢ يتعلّق بالمقتطف أعلاه تقول فيه: «أرجو أن يلاحظ القارئ أنّني لم أعد أؤمن بهذا الرأي، نازك ١٩٧٤». وبغضّ النظر عن هذا الهامش، فقد كان سيبدو واضحاً أنّ الكاتبة قد وصلت إلى مرحلة لم تعد فيها قادرة على دعم أخلاقيات مبهمة التوصيف اجتماعياً ومصنّفة على وجه الاجمال بأنّها «أنثوية» وتتطلّب فوق ذلك المبادرة إلى الفعل... في حين يمكنها أن تجد الاطمئنان لاضطرابها النفسي عند أخلاقيات الامتناع عن الفعل، وهي الأخلاقيات الموصوفة اجتماعياً بأنّها ذكورية. فقد وصفت بنفسها هذه الأخلاقيات بأنّها: «الأخلاق التي يدين بها المجتمع العربي»[٩٤] الذي اطمأنت إليه الكاتبة في النهاية؛ وعلى الرغم من أنّها كانت قد شخصت في الخمسينات أنّ «كلّ خلق إنساني رديء ينشأ من شعور بالوحدة وفقدان الحماية الاجتماعية»[٩٥]، فإنّها كفّت في الستينات عن تفحّص أهلية حماية المجتمع العربي لأفراده.

لقد مضى ذلك الزمان الذي حلمت فيه نازك بمجتمع ينظر إلى قضاياه نظرةً موحّدة، فلا يعتبر الأخلاق موضوعاً مثالياً وإنّما يربطها ربطاً مباشراً «بحاجاتنا الإنسانية ووظائف أجسامنا، ولا يجعل الشكل القائم للمجتمع قيمةً مقدّسةً بحيث يضحي بالإنسان من أجله»[٩٦].

رابعاً: احتقار الأنوثة. إنّ قارئ نازك الخمسينات ليعجب حقّاً لانهيار منهجها ورؤيتها وفقدانها لبصيرتها وضياع مخزونها الثقافي وحسّها المرهف.. فما أشدّ بُعد المطلقات المستندة إلى مناشدات عاطفية وتبكيتات أخلاقية، عن التحليل الرصين الذي أنتجته سابقاً في النظر إلى الظواهر ذاتها. وما أشدّ ضياع الكاتبة في التجائها إلى اللفظيات وتجاهلها المحرّكات الأساسية والحقيقية لشرط المرأة، وهي التي شخصتها بدقّة ووضوح ونفاذ بصيرة قبل زمن قصير حين رأت أنّ جذر الإشكالات التي تحيط بوضع المرأة يتمثّل في تقسيم العمل استناداً إلى الجنس لا إلى الكفايات الطبيعية والميول، وأنّ هذا التقسيم يبهظ المرأة بالأعمال اليدوية المجهدة والتافهة التي لا تنتهي ولا تعود عليها بمردود اقتصادي، وحين شخّصت مخاطر تقسيم العمل النفسية والبايولوجية والاجتماعية، وحين خلصت إلى أنّ الحلّ الوحيد للإشكال هو في إعادة النظر بتقسيم العمل بين الرجل والمرأة.

إنّ حرب نازك على بحث المرأة عن الجمال مثيرٌ للاستغراب، لا لأنّها لم تبحثه وفق منهج علمي رصين، أو لأنّها اتخذته ذريعةً للتملّص من بحث جذور المسألة ووضعها بين معضلات اجتماعية أخرى لا تقلّ عنها أهمية... فحسب، بل لأنّها أرادتْ من ورائه «إهانة الأنوثة» أولاً من خلال تفريغ المرأة من دوافعها الذاتية التي خلقها المجتمع وأسّسَها من خلال حركته الملتبسة بالأخطاء الفادحة، ومن خلال انتزاع المرأة من محيطها، ثانياً، وإلقائها وحيدة كضحية مسؤولة عن خراب العالم من حولها.

وقد اختارت نازك من أجل ذلك موضوعاً ملائماً بالفعل. فهي

---

(٩٠) المرجع السابق، ص ٦٢.
(٩١) المرجع السابق، ص ٦٣.
(٩٢) المرجع السابق، ص ٦٤.
(٩٣) **التجزيئية**، «التجزيئية في المجتمع العربي»، ص ٢٢.
(٩٤) المرجع السابق، ص ٢١.
(٩٥) **التجزيئية**، «المرأة بين الطرفين»، ص ٤١.
(٩٦) **التجزيئية**، «التجزيئية في المجتمع العربي»، ص ٢٩.

لم تكلّف نفسها الخوض في المسائل العرفية والقانونية، أو مكانة المرأة في المجتمع، أو مشكلات العمل وحق المرأة في تطوير مركزها المهني، ولا تطرّقت إلى مشكلات العمل خارج المنزل وداخله، ولا إلى تقسيم العمل في المجتمع إلى ذكوري ونسوي، ولا إلى جوهر الحرية والأخلاق وتقسيمها عرفياً بين رجالية ونسوية... وهذه كلّها موضوعاتٌ حيوية أساسية جوهرية، لا نطرحها من أجل تعجيز الكاتبة أو التقليل من شأن وعيها وثقافتها؛ فهي موضوعات سبق لها أن اهتمّت بها وطرحتها بحميّة وحماسة وموضوعية عامي ١٩٥٣ و١٩٥٤. وهكذا، فقد أتاح موضوعٌ سطحيٌ وهامشيٌ مثل موضوع الملابس والأناقة للكاتبة أن يحقق هدفها في «إهانة المرأة» والحطّ من قيمتها بالنظر إليها من زاوية متجنّية ظالمة تدركها هي إدراكاً تاماً، لكنها تستخدمها لغرض محدّد.

إنّ مناشدة نازك الحكومات من أجل ضبط «المخطئين والمُسيئين» هي تعبير عن ارتداد فكري واجتماعي، وتعبير عن «إعادة الاعتبار» للمجتمع الأبوي /الأسرة الأبوية اللذين سبق أن هاجمتهما وسخرت منهما في الخمسينات. فالحكومة هي «وليّ الأمر» أي الأب بالنسبة للأسرة، والرجل بالنسبة للمرأة.. ونازك حين تهين المرأة إنما تتزلّف للرجل، وهي تتزلف له بالفعل:

١ – بعدم إشارتها من بعيد أو من قريب إلى علاقة الرجل بمهرجان الأناقة.. حتى لتجعلنا نتخيّل المجتمع منقسماً إلى قسمين: المرأة التي تلهث وراء الأناقة والجمال والزينة كما لو أنّ وجودها متوقّف على التوفّر عليها، والرجل الساكن سكونَ العازف المترفع عن هذه الصغائر، المنشغلِ بما هو أهم وأكثر خطورة.

٢ – باتخاذها منطقَ الوعظ والتوبيخ والإرشاد، وهو موقف رجولي تقوم به نيابةً عن الرجل...

٣ – بتجاهلها تجاهلاً تاماً أنّ المرأة إنما تُسرف في أناقتها وزينتها لأنّها انتهت إلى أن أصبحت «موضوعاً جنسياً» بالنسبة للرجل وللمجتمع الرجولي. ونازك «تتجاهل» ذلك ولا تجهله، لأنّها سبق أن شخّصته تشخيصاً دقيقاً في الخمسينات.. فالمرأة اضطرت عبر العصور إلى الكثير من الوسائل لاجتذاب نظر الذكر والاحتفاظ به. فقبل عصر المجلاّت بآلاف السنين لجأت المرأة إلى التزيّن والسحر والدسائس، منفقةً عمرَها كلَّه وطاقتها كلّها للكفاح من أجل نيل رضى المجتمع الرجولي، والرجلِ المباشر الذي يفترض أن يرضى عنها شخصياً لكي يتحقّق كيانُها الموصوف بدقّة، فتُقبَلَ في أطر النظام الاجتماعي السائد.

٤ – باعتمادها منهج «الانتقاء / التعميم» الذي جعلها تقدّم النّساء وكأنّهن كتلة بشرية هائجة يهمزها الجهلُ والغرورُ، وتقودها مؤامرات الآخرين، دون أن يمتلكن كأفراد بصيرةَ الاختيار أو الانتقاء أو الإدراك. فالأزياء «تحمل سيفاً بتاراً وترفع سبابتها آمرةً ناهية فلا تزيد المرأة على الرضوخ الخانع دون أن تفكّر لحظة واحدة في رفض هذه الأوامر»[٩٧]..

٥ – بتجاهلها أنّ الزينة والتأنق كانا دائماً اهتماماً ذكورياً. بل إنّ الطبيعة تزيّن ذكور المخلوقات دون إناثها لتمكّنهم من اجتذاب أفضل الإناث من أجل حفظ النوع. وقد عمل الإنسان، رجلاً كان أم امرأة منذ بدء الخليقة، على ابتكار وسائل التجميل والتأنق رغبة في التميّز، وفي اجتذاب إعجاب الآخرين، وبخاصة «الجنس الآخر». وقد مرّت عصور كان الرجل فيها هو المتأنّق الأوّل: فالكاتبة لم تفطن مثلاً إلى أنّ الكعب العالي كان ابتكاراً صُنِعَ من أجل الرجال وتلبيةً لحاجة عملية؛ فقصار القامة من الرجال الحكام وجدوا من يبتكر لهم الكعوبَ العالية سدّاً لنقص ظنّوه مخلاً بمظهرهم كرجال لا يجب أن يعتري مظهرَهُمُ النقصُ.

تخصّص الكاتبة ستّ صفحات من مجموع تسع عشرة صفحة للهجوم على الكعب العالي باعتباره خدعةً انساقت إليها المرأة فقادتها إلى «الكذب والتزييف والنفاق حين أرادت أن تبدو أطولَ مما خلقها الله»[٩٨]. ولم تكلف نازك نفسها العودة إلى تاريخ الأزياء، رجاليةً كانت أم نسائية، وما تفرضه البيئاتُ والظروفُ والأزمان وطبيعةُ الطبقات الحاكمة ودرجاتُ الوفرة والرفاهية في كلّ مجتمع، بل نجدها تُصرّ على أنّ من ابتدع الكعب العالي ابتكره ليقيّد حركة المرأة. وتعمد الملائكة إلى «رشوة» الرجل بامتداحه بأنّه لن يستطيع السير بالكعب العالي وأنّه «كان كريماً عزيز النفس فلم يستطع أحد أن يضع له مسماراً في أسفل قدمه، أمّا نحن النساء فقد قبلنا الذل وسكتنا على أن نُسلب الحرية والحياة»[٩٩].

٦ – وتصل الكاتبة إلى ذروة رشوتها للرجل حين تحول مسألة «الكعب العالي» نحو اتجاه غريب يتمثّل في إقرار نوع من الحتمية البايولوجية، فتسأل: «هل ينبغي على المرأة أن تكون أطول ممّا هي عليه؟ وهل أخطأ الخالق سبحانه بجعلها أقصر قامة من الرجل»؟[١٠٠].

وهنا يتجلّى ضيقُ أفق الكاتبة وارتكاسها الفكري. فهي ترى أنّ «الخالق الكريم قد أحسن صنعاً عندما جعلنا أقصر من أزواجنا وآبائنا وإخوتنا؛ فإنّ المرأة تأوي إلى ظلّ الرجل وتطلب حمايته وحنانه وهي لا تستطيع أن تحيا من دون ذلك»[١٠١]. ويتجلى ضيقُ أفق الكاتبة بافتراضها أنّ هذه العلاقة بين احتياجات المرأة العاطفية والاجتماعية وما يستطيع الرجل أن يوفره لها إنما تتعلق بطول هذا الطرف من طرفي العلاقة أو قصر الآخر. فهل تنتفي هذه العلاقة بانتفاء وجود هذه الفروقات ما بين الطرفين؟.. هل يُحكم على الرجل بأنّه لا يوفّر الحماية والحنان لامرأة أطول منه؟ أو أنّه لم يخلق لهذا الموقع شأنه شأن الرجال الآخرين، ولكن الأطول قامة؟.. وهل طول المرأة يؤهّلها لتوفير الحماية والحنان لرجل أقصر منها، زوجاً كان أم أباً أم أخاً؟

تقول الكاتبة إنّ الرجل يسعد حين يرى نفسه أطول قامة من زوجته أو أخته «وكذلك تحسّ المرأة بالرضى النفسي وهي تجد أنّها أقصر من الرجال»[١٠٢]. وتستنتج أخيراً بأنّ الكعب العالي «تمرّد على الطبيعة النفسية للمرأة والرجل.. ولو كان الخالق يعتبر طول المرأة ضرورياً لاستطاع في يُسر وسهولة أن يضع لها عظماً في أسفل كعبها بدلاً من الكعب العالي الممقوت»[١٠٣]. ولكنّنا لا ندري لماذا لم تقترح أن يجعل الله المرأة بطول الرجل أساساً بدلاً من اقتراح وضع عظمٍ في أسفل كعبها!

***

نعيد القارئ إلى موقف نازك الملائكة مما أسمته «شهوة الطعام» في مقالها المشار إليه سابقاً «طريق الفرد العربي إلى

---

(٩٧) **التجزيئية**، «المرأة بين الطرفين»، ص ٥٤.
(٩٨) **التجزيئية**، «مآخذ اجتماعية»، ص ٥٧.
(٩٩) المرجع السابق، ص ٥٦.
(١٠٠) (١٠١) المرجع السابق، ص ٥٨.
(١٠٢) (١٠٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

إنّ اعتبار نازك الجنسَ والحب تدنيساً للرّوح إنّما هو الوجه الآخر لاحتقار الأنوثة، وتعبير عن الرغبة بالانتساب إلى الجنس الذكوري المهيمن!

فلسطين». فهي تربط شهوةَ الطعام بشهوة الجنس وتصفهما بأنّهما شهوتان حيوانيتان. بل إنّ موقف الكاتبة المحتقن من «شهوة الفم» موجّه في حقيقته إلى «شهوة الجنس» التي سبق أن هاجمتها في مطلع شبابها على نحو ما بيّنا [في الحلقة الأولى]. وإذا ما تأملنا موقفها من الأناقة والزينة والتبرّج فسوف نلاحظ أنّه لا يختلف عن موقفها من شهوة الطعام؛ فهو موقف مموّه بعناية ضد الإيماءة الجنسية لفاعلية التجمّل. وكما نعرف جميعاً فإنّ المخلوقات تتجاذب من أجل إدامة النّوع. والطبيعة تزوّد الإناث والذكور بوسائل مختلفة ومنوّعة لذلك التجاذب في مواسم التكاثر. أما الإنسان فيعتمد الوسائل الإرادية الواعية لتحقيق الجذب والانجذاب الجنسي في حياته، لا لإدامة النوع فحسب، بل كوسيلة من وسائل تحقيق الذات أيضاً. وإحدى أهم وسائله هي التزيّن لتحقيق الصورة التي يتوقعها «الآخر» وينجح في فكّ رموزها باعتبارها رسالة أو شفرة مخاطبة، قد لا تعني بالضرورة دعوة إلى الارتباط الفعليّ في علاقة جنسية، لكنّها بالتأكيد مشحونةٌ بالدعوة إلى الاعتراف بأهلية الذات المرسلة للمشاركة الجنسية المفترضة.

إنّ دعوة نازك إلى قمع الإيماءة الجنسية لفاعلية التجمّل لدى المرأة هي تعبير عن احتقار الانجذاب الجنسي الغريزي بين الذكر والأنثى، وتعبير بالتالي عن احتقار العلاقة التي (قد) تتوّج هذا الانجذاب. وهذا موقف أصيل لدى الكاتبة؛ فقد قالت عام ١٩٧٨ إنّها في الأربعينات كانت تحتقر الجنس والزواج وتعتقد أن الحب يدنس روحَ الإنسان لما وراءه من حسيّة. وبذلك تكون المرحلة التي قرّرت فيها «التراجع عن آرائها الفجّة في الحب والزواج» عام ١٩٥٧ مرحلةً نابية عابرةً سرعان ما انطوتْ لتعود نازك بعدها إلى مستقرّها الفكري الأولي.

***

إن عودة الكاتبة إلى مستقرّها الفكري الأوّلي في ما يخص الجنس والحب سوف تشمل – كما سنرى – معظم (وربما جميع) منطلقاتها الفكرية الأخرى السياسية والاجتماعية، في ما يشبه «الارتكاس» إلى مرحلة بدايات الوعي الملتبسة عادةً بالاضطراب الناجم عن فقدان العلاقة العمليّة: بين المنطلقات الفكرية المثالية الجامحة، ومخزون المعرفة والتجربة والممارسة (المحدود بالضرورة) القادر على وضع الأفكار موضعَ الاختبار وتحويلها إلى مبادئ ذات آليات تطبيق عملية.

إنّ موقف نازك الملائكة من الجنس والحب بصفتهما تدنيساً للروح إنّما هو، في الحقيقة، الوجهُ الآخرُ لاحتقار الأنوثة، وتعبير عن الرغبة بالانتساب إلى الجنس المهيمن: «الذكوري»، وإعلانٌ عن العزوف عن الوضع الذي يكون فيه الإنسان طرفاً ضعيفاً مهاناً في علاقة ما مع «الآخر» هي بالضرورة إمّا علاقة حبّ أو زواج.

والواقع أنّ معظم الإناث يمررن بمثل هذه التجربة في مرحلة المراهقة والشباب المبكر، كردّ فعل على بدايات الوعي بالتفاوت الصارخ بين موقعي الذكورة والأنوثة في المجتمع والحياة. ويكاد حلم التحوّل إلى الذكورة أن يكون حلماً تقليدياً للفتيات في مرحلة الطفولة، وسرعان ما يتحوّل إلى هاجسٍ مقلق مؤلم في مرحلة المراهقة حيث تبدأ الفتاة بمعاناة الحرمانات المتعدّدة بسبب وضوح علامات أنوثتها، في الوقت الذي يبدأ فيه الذكور بالتمتّع بالامتيازات بسبب بدء توضّح علامات ذكورتهم. ويتمّ التعبير عن الرغبة في مغادرة مواقع الأنوثة، عادةً، بإعلان احتقار الجنس والزواج. فالفتاة تعي في وقت مبكر أنّ الجنس بؤرة تتكثّف عندها تلك القَدَريّةُ التي لا فكاك منها لدُونيّة المرأة في علاقتها بالرجل. ولذلك تتعلّق الفتيات المراهقات بالحبّ الرومانسي، ويحلمن بالتضحيات المؤسية على مذبح الحب، ويكبحن مشاعر الجسد ما أمكنهن ذلك، مقسّمات ذواتهنّ إلى مناطق وإقطاعيات تفصل الواحدة عن الأخرى حدودٌ وسدودٌ. وبعد انقضاء مرحلة المراهقة تصبح الفتاةُ أمام أوضاع أكثر وضوحاً، وتصبح أنوثتها أكثر إلحاحاً في تطلّبها التحقُّقَ مع الآخر. ولكن الموروث الطاغي يضعها أمام خيار محدّد: فالمؤسّسة الزوجية هي المجال الوحيد الأوحد لتحقق الأنوثة، وإذا كانت الفتاة على قدر من الوعي والطموح يجعلانها قادرة على رفض الارتهان إلى مؤسسة الزواج فإنها تجد نفسها أمام خيارين لا ثالث لهما: إما تحقيق أنوثتها خارج الإطار الشرعي؛ وإمّا إلغاء أنوثتها.

وبالطبع فالخيار الأوّل يكاد يكون مستحيلاً بالنسبة لفتاة عاشت شبابها المبكر في مرحلة الأربعينات، لا لأنّها ستجازف باحتمال الانتحار الاجتماعي فحسب، وهو خيار مرفوض بالنسبة لفتاة طَمُوح امتلأت منذ وقت مبكر بذاتها المبدعة، ولكن لإدراكها أيضاً استحالةَ العثور على الشريك المناسب لمغامرة الخروج على الأطر الشرعية. فالرجل يظلّ الغريمَ بالنسبة للمرأة ما لم تجمعهما صيغة الشراكة الوحيدة: الزواج.

وأمّا الخيار الثاني فيكاد هو الآخر أن يكون مستحيلاً ما لم يُلْوَى ليّاً عنيفاً ليبدو وكأنّه اجتهاد فكري، لا حلٌّ عمليٌّ كما هو في الواقع. والحل العملي الذي نعنيه لا يقتصر على حلّ مشكلة تحقق الأنوثة عاطفياً وجنسياً واجتماعياً بل يمتد إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية وهي «المساواة». فالمرأة تدرك أنّ حلم المساواة بين الرجال والنّساء مستحيل، وتدرك أيضاً أنّ المساواة لا تتم إلاّ بين الأشباه، الأنداد، المتكافئين، الأقوياء: «الرجال». لذا يصبح إلغاءُ الأنوثة موقفاً عملياً لتحقيق الخروج من مستنقع الأنوثة إلى فضاء المساواة، ولسان حال المرأة آنذاك هو: «أنا أحتقر الجنس الذي يوصّفني بأنني الأدنى، فاقبلوني معكم على قدم المساواة، كائناً من غير توصيف جنسي».

من هنا يمكن فهم اندفاع الكاتبة الشديد نحو التعلّم والاستزادة من المعرفة والخبرات والثقافة. فإذا ما دُمجَ هذه الاندفاعُ باحتقارها للجنس، فُهم على أنّه محاولة للخروج على حدود التوصيف الجنسي لشخصها.. لكن ذلك كما يبدو لم يكن كافياً، فبقيت نازك حزينة في مرحلة الأربعينات يتراوح مزاجها بين التوثّب والركود.

لكنّها حين ذهبت إلى أميركا لأوّل مرّة تزوّدت بجرعة جديدة من نوعها هي جرعة الوعي الفكري الاجتماعي، فاستعادت ثقتها بالأنوثة واحترامها لها واعتدادها بها،

فتوازنت مدعومةً بما اكتسبته من خبرات وسعة اطلاع حتى أنّها قرّرت «تغيير طباعها السلبية». غير أنّها في مرحلة تالية، حين وضعت شخصيتها الجديدة موضع الاختبار، وجدت أنّ الفكر المستعار لا يحلّ إشكالاً ذاتياً وموضوعياً ثابتاً وطاغياً في البيئة المحلية. ولا بدّ أنّها قد اكتشفت أنّ أفكار التجاوز لا تعود على الأنثى إلاّ بالخسارة والمهانة، وتجعلها مُستغلّةً للذكر (للفكر الذكوري) مجرّدةً من المقاومة التقليدية التي أنشأتها المرأة في المجتمعات المتخلّفة لتحافظ على «كرامتها» إزاء الفكر الذكوري، حتى وإن كانت – المرأة – تحتقر هذه المقاومة القائمة على خداع النفس وزيف العواطف والأفكار والمشاعر.

ينهار المعمار الفكري الجديد المستعار، إذن، ويعود احتقار نازك للأنوثة كما كان. ولما كانت هذه الشاعرة لا تؤمن باحتقار الأنوثة ولا تطيق المقاومة السلبية المتخلّفة بسبب تبلور شخصيتها الاعتبارية كشاعرة رائدة وكشخصية ثقافية اجتماعية بارزة، فإنّها تعمد إلى حلّ هذا الإشكال بالاستسلام لمنظومة فكرية مختلفة تعوّضها عن الاحترام الحقيقي لأنوثتها بمقولات لفظية وصياغات قدرية. ونستطيع القول إنّ منظومة «الفكر الإيماني» كانت الحلّ الوحيد المتاح أمام نازك الملائكة لحلّ إشكالات الانسجام الاجتماعي، وإشكالات التحوّل العابر نحو فكر الآخر الذي ثبت أنّه لا يحلّ إشكالاً ذاتياً/ موضوعياً في بيئتها الثابتة – بيئة انتمائها.

كان يمكن بالطبع أن تعثر الكاتبة على حلول أخرى، إلاّ أنّ طباعها التي وَصَفَتْها بنفسها وهي في أميركا عام ١٩٥٤ تجعلها أحاديةَ النظرة مندفعةً لوضع نفسها والآخرين كما المبادئ والأفكار في «قالب» موصوف ومحدّد وثابت ترتاح إلى حدوده من أجل أن تطمئن داخله كما يمكن أن يطمئن الطفلُ داخل حدودِ بيت الأسرة الآمن الذي يسيطر عليه الأبُ، وليُّ الأمر...

وفي تقديرنا أنّ مرحلة ١٩٤٨ – ١٩٥٥ التي وَصَفَتْها بأنّها مرحلة الإلحاد والتشكّك، كانت مرحلة «نابية» في حياة نازك الملائكة، وأنها لولا سفرها إلى أميركا واكتشافها عيوبَ شخصيتها على ضوء مواصفات الشخصية والحياة في أميركا، ولولا إصرارها على تغيير طباعها... لكانت قد استطاعت على وجه الاعتقاد حلَّ مشكلة شكوكها وأسئلتها الوجودية وانتقلت من مرحلة القلق إلى مرحلة الإيمان من دون الدخول في مرحلة الإلحاد والتشكّك.

وفي تقديرنا أنّ الظروف السياسية عام ١٩٥٨ التي انعطفت بها إلى خوض مخاضة الفكر القومي من منطلقات عاطفية سطحية قد كانت مرحلة بحث عن مرتكزات لاضطرابها العاطفي والفكري الناتج عن عدم تبلور «شخصيتها الجديدة» وعن كون العملية قد تمّت بقرار ولم تأخذ مدياتها الكافية في الوقت والممارسة فاهتزّت بفعل عوامل عديدة بعضُها غامضٌ (مرحلة قصيدة البعث ١٩٥٧).

وهكذا فقد عمل اضطرابها العنيف، الذي نقدّر أنّه قد اشتدّ أثناء اقامتها في لبنان ١٩٥٩ – ١٩٦٠، على تمزّقها بين معتقداتها المكتسبة في أميركا ومتطلبات الظروف السياسية في بلدها، وصدمة الحياة الثقافية والاجتماعية البيروتية التي وجدتها الشاعرة بعيدةً عن الهموم القومية، وربما اعتبرتها جزءاً من مؤامرة ينفذها مثقفون ومفكرون مسيّرون بفعل انخداعهم بالنوايا الخبيثة للعدو. وعلى هذا الجانب إنّما انصبّت الأفكارُ والآراءُ والمواقف التي تضمنتها مقالاتها حول الفكر القومي ودور الأديب في المجتمع والأدب والغزو الفكري ومحاذير ترجمة الفكر الغربي.

حتّى إذا عادت إلى بغداد عام ١٩٦٠ كانت قد استنفدت قوى المقاومة لديها، لأنّها لم تستطع السباحة في خضم التيارات التي اجتمعت عليها مرّة واحدة. وفي تقديرنا أنّ زواجها كان إعلاناً عن انتهاء مقاومتها التي استنفدت عشرة أعوام من عمرها ١٩٤٨ – ١٩٥٨. فانتهت إلى أن تجد مستقر اضطرابها في «الإيمان بالله والاطمئنان إلى الحياة» حيث يمكنها أن تجد الأجوبة المطمئنة على جميع الأسئلة المقلقة. وطبيعي أن يكون لنا أن نسأل سؤالاً بسيطاً: «لماذا يجب أن يتعارض الإيمان بالله مع الموضوعية والفكر العلمي»؟ لكنّ هذا السؤال لا يستقيم مع شخصية نازك الملائكة التي لا تطمئن إلاّ داخل حدود القالب الموصوف جيّداً.. أي داخل البيت الآمن الذي حين تُغلق أبوابه وشبابيكه فإنّ الخطر يظلّ بعيداً عن ساكنه.

وهكذا وحين تعيد كتابة مطولة «مأساة الحياة» في الصورة الثالثة فإنها «تقرّر» أن تجد السعادة. فهي تقول إنها حين بدأت عام ١٩٦٥ في محاولة إتمام المطولة بتشجيع من زوجها وجدت نفسها تغيّرها تغييراً كاملاً: «في الواقع أنّ آرائي المتشائمة كانت قد زالت جميعاً، وحلّ محلَّها الإيمانُ بالله والاطمئنان إلى الحياة.. وقرّرت أن تجد الشاعرة السعادة في هذه القصيدة».

لكنّ «قرار» نازك بالعثور على السعادة لم يمنعها من أن تدخل بعد ذلك مباشرة في «المحاق». فقد هَجَرَها الشعرُ حتى ظنّت أنّها قد انتهت شعرياً. غير أنّ بطاقة تهنئة عليها صورة المسجد الأقصى سوف تفتتح في حياتها مرحلةً شعريةً جديدة تتسم بالتصوّف كما رأينا، حيث انتهت الكاتبة إلى قبول الحياة وقبول الموت.. وكان ذلك ما بين ١٩٧٢ و١٩٨٣..

ولكن.. هل حقّاً انتهى الخطّ البياني النفسي لنازك عند هذه النقطة؟. تورد شقيقتها إحسان ضمن صفحات كتبتها عنها في مجلة **الجديد** أبياتاً تقول إنّ نازك قد قالتها وهي ترقد عليلة مستسلمة لأوجاع مرضها الأليم:

جسدي في الألم	خاطري في القيود
بين همس العدم	وصراخ الوجود
وسكوني حياة	وظلامي بريق
النجاة النجاة	من شعوري العميق
في دمي إعصار	عاصف بالجمود
وشظايا نار	تتحدى الركود

وإذا كانت نازك قد قالت هذه الأبيات في مرحلة مرضها، أي في التسعينات، فإنّها قد رحلت في الواقع بخطّها البياني إلى موقع آخر غير الذي رست عليه ما بين ١٩٦٥ – ١٩٨٣..غير أنّ العمر لم يعد يتّسع للمراجعات، وإن كان يتّسع للمزيد من الاضطراب والألم.

وقد جاء في قاموس **المنجد**: «ارتكس: أي انتكس أي وقع في أمر كان نجا منه».

وهذا ما جرى لنازك الملائكة التي نجت في مرحلة من عمرها من حتمية تأثير طبعها الانفعالي السطحي المنغلق، فتوهّجت فكرياً وعاطفياً تحت تأثير تحصيلها العلمي وخبراتها وانفتاحها على تأثير الآخرين فيها. ثم مالبثت أن ارتكست فكان بريق ضيائها محضَ توهُّجِ نَيْزَك.

عمّان
(الكاتبة عراقية)