Print ISSN: 2008 - 7217
Online ISSN: 2383 - 2681
Journal of Arabic Language & Literature
www.jall.um.ac.ir

Journal of Arabic Language & Literature, Vol. 14, No.1 Serial Number. 28

Modernist Reading of Freedom in the Works of Mikhail Naimy and Ahmed Shamlou

Doi:10.22067/jallv14.i1.88000

Haniye Majidifard
PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Bahar Seddighi[1]
Assistant Professor in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Received: 31 July 2021 ▌Received in revised form: 7 October 2021 ▌Accepted: 1 December 2021

Abstract

Contemporarily freedom has gained paramount importance with the emergence of intellectual movements. Political issues in societies resulted in committed literature so as to address the individual and social needs emerged in this new era. For instance, the works of such prominent writers as Mikhail Naimy and Ahmed Shamlou have left many works on the issue of human freedom. The aim of this research was seek the manifestations of Marxism, Christianity and intellectual progress in the works of Mikhail Naimy (1889) and Ahmad Shamlou (1925). It also endeavored to describe and analyze differences and similarities in the works of these writers in terms of these issues.The results showed various manifestations of Marxism, Christianity and intellectual progress in the two writers' works. Additionally, the difference in the manifestation of these subjects resides in the very discourse they chose for their work. Naimay's goal in raising these issues was spiritual freedom and Shamlou's goal was social freedom. Naimy's reading of the three issues in the modern era is in accordance with contemporary ideology and his works can be analyzed individually and cognitively based on virtue (English modernity), but because of his character, the manifestation of Marxist philosophy will not be complete and practical in his works and will be established only in the stage of consciousness; therefore he is not considered a Marxist, but Shamlou's reading of the three issues is consistent with the ideology of the modern age, and his work can be analyzed socially and politically in the context of American modernity.

Keywords: Modernist Reading, Emancipation, Marxism, Christianity, Intellectual Progress, Mikhail Naimy, Ahmad Shamlou.

[1]. Corresponding author. Email: seddighi@um.ac.ir

اللّغة العربية و آدابها (الفصلية العلمية المحكمة)
www.jall.um.ac.ir
الترقيم الدولي الموحد للطباعة: 7217 – 2008
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: 2681 – 2383

اللّغة العربية و آدابها، السنة الرابعة عشرة، العدد ١ (الرقم المسلسل ٢٨)، ربيع ١٤٤٣، صص:٤٣-١٨

قراءة حداثوية للتحرّر في أعمال ميخائيل نعيمه وأحمد شاملو

(المقالة المحكمة)

حانيه مجيدي فرد (طالبة الدكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة فردوسي مشهد، إيران)
بهار صديقي (أستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة فردوسي مشهد، إيران، الكاتبة المسؤولة) [1]

Doi: 10.22067/jallv14.i1.88000

الملخّص

ازدادت مسألة الخلاص أهمية في العصر الحاضر مع ظهور نهضة التنوير والتطوّر العلمي الحديث وظهرت المدرسة الواقعية الاشتراكية والقضايا الفلسفية الجديدة حول الماركسية والمسيحية ومسألة التطوّر العقلي في هذا العصر وطُرحت هذه القضايا الفلسفية، المفاهيم والشعارات حول الحرّية والعدالة والرفاهية. وبسبب تأثير الأوضاع السياسية على المجتمع ازدهر الأدب الملتزم في العصر الحديث ليلبّي الحاجات الإنسانية والفردية والاجتماعية أيضاً، يُنتشر هذا النوع من الأدب على نطاق واسع في الأدبين العربي والفارسي، أما وقد ترك ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو العديد من الآثار التي تتناول قضية تحرّر الإنسان من وجهة نظر أنثروبيولوجية وفلسفية وسياسية واجتماعية لكن غرض الباحثين في هذا المقال، يتجلّى في العثور على مظاهر الماركسية والمسيحية والتطوّر العقلي عند ميخائيل نعيمة (١٨٨٩م) وأحمد شاملو (١٩٢٥م) وأوجه الشبه والخلاف عند هذين الأديبين في استخدام هذه القضايا الثلاثة وفي العثور على أهدافهما لطرح هذه القضايا في أعمالهما أيضاً، بمنهج وصفي- تحليلي وفقاً للمدرسة الأمريكية وتشير النتائج المستخلصة من هذه الدراسة إلى أنّ هذه المذاهب الثلاثة واضحة في أعمال هذين الأديبين ويختلفان في استخدام هذه المضامين في أعمالهما وفقاً لخطاباتهما ونعيمة هو الأديب الصوفي ويستخدم المفاهيم المعنوية من مفاهيم هذه المظاهر الشموليّة للتحرّر ولكن شاملو هو الشاعر الملتزم الإنساني ووظّف المفاهيم الاجتماعية من هذه المضامين الشمولية والتحرّرية وإنّ هدف نعيمة لطرح هذه القضايا، التحرّر المعنوى وهدف شاملو لطرح هذه القضايا، التحرّر الاجتماعي في أعمالهما وكانت قراءة نعيمة لهذه القضايا الفكرية من الجوانب الإيديولوجية والفردية والمعرفية وفق المنهج الحداثي متناسبة مع الحداثة الإنجليزية التي اهتمت بسوسيولوجيا الفضيلة، وقد أدت شخصيته الصوفية إلى عدم تجلي الفلسفة الماركسية في أعماله بشكل كامل، إذ بقيت في مرحلة الوعى، لذا فهو ليس ماركسياً. وكانت قراءة شاملو لهذه المذاهب من النواحي الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية وفق المنهج الحداثي المتضمن للحداثة الأمريكية في مجال التحرّر السياسي.

الكلمات الدليلية: القراءة الحداثوية، التحرّر، الماركسية، المسيحية، التطوّر العقلى، ميخائيل نعيمة، أحمد شاملو.

تاريخ الوصول: ١٤٠٠/٥/٩ تاريخ المراجعة: ١٤٠٠/٧/١٥ تاريخ القبول: ١٤٠٠/٩/١٠

[1]. الكاتبة المسؤولة: seddighi@um.ac.ir

١. المقدمة

إنّ مفهوم الحرّية من المفاهيم الكبرى التي حكمت وعى الإنسان، فحرّك مشاعره وأثّرت على أفعاله. كما أنها من المفاهيم التي يصعب تحديدها بشكل عام، ولقد سعى الأدب كما فعلت الفلسفة والديانات إلى تقديم تصوّر محدّد عن الحرّية اعتقاداً أنها تجلب الأمن والطمأنينة وتحرّر الإنسان من العبودية.

أصحاب الرأى لفكرة الحداثة يرون أنها تنطوى على توجهات فكرية وإيدئولوجية، للتقليل من جميع الثوابت والقيم والموروثات كما تنطوى على الكثير من الغموض وتحطيم للقوالب اللغوية والفنية. الحداثة ما هي إلّا انفصال من الناحية الواقعية عن معناها الموضح في المعاجم بعد أن حدّدته العديد من الحركات الأدبية والفكرية والفلسفية. الحداثة باتجاهاتها وتياراتها الفكرية كافة ليست إلا تياراً تحررياً من كل قيمة ولا يطبع في اعتباره قيمة التقديس لأي أمر، كما أنها تسعى إلى تحقيق الذات الفردية فقط.

ظهرت المدرسة الواقعية الاشتراكية والقضايا الفلسفية الجديدة حول المسيحية ومسألة التطوّر العقلي خلال عصر التنوير والثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وطُرحت هذه القضايا الفلسفية، المفاهيم والشعارات حول الحرية والعدالة والرفاهية وعُرف هذا العصر بعصر الحكمة أو عصر العقل.

وظيفة الأدب يقتضي مواقف محدّدة من الإنسان والحياة، إذ إنّ الحديث عن وظيفة الأدب يفضي بنا بالضرورة إلى الحديث عن مهمّة الإنسان وعلاقته بالذين يعيشون معه وهو يعني بيان العلاقة بين الأدب وجمهور القرّاء وبيان أثر الأدب في المتلقين وجاءت المذاهب الأدبية لتعبر عن فلسفات وعقائد (وإيديولوجيات) تبناها النقاد، حيث ارتبطت بخلفيات (إيديولوجية) وفكرية نابعة عن تصورات عن الكون والحياة والإنسان.

قضية الالتزام من أهم ما اهتم بها النقاد والشعراء في الأدب العربي والفارسي المعاصر ونستطيع أن نرى الظواهر الماركسية والمسيحية والتطوّر العقلي في الأدب الملتزم وأعمال ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو في هذا المجال فنرى هذه الظواهر فيها أيضا.

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ عرضنا أولا مدخلاً نظرياً لشرح المعنى اللغوي للحداثة وإشكالية مصطلحها، وعمدنا بعد ذلك إلى تقديم مقطوعات نثرية وشعرية متناظرة مختارة من أعمال نعيمة وشاملو وفقاً للقضايا الثلاثة؛ لأنّ نعيمة كاتبٌ في الحقيقة وقد أشار أكثر إلى إشكاليات الإنسان المعاصر في متونه النثرية ولكن شاملو شاعر، ثم اعتمدنا على مدخل تطبيقي، فتمّت دراسة وتحليل هذه المظاهر الثلاثة في ضوء منهج تحليلي ودرسنا كذلك هدف اهتمام الأديبين بهذه المظاهر الحديثة في أعمالهما ويقارن نعيمة وشاملو في هذا المجال وفقاً للمدرسة الأمريكية.

وأسئلة البحث التي يجيب عليها هذا المقال هي:

١- في أي مجالات يختلف ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو في استخدام هذه القضايا الثلاثة؟

٢- ما أوجه الشبه الفكري بين نعيمة وشاملو في استخدام هذه القضايا الثلاثة؟

- ففيما يتعلّق بهذين السؤالين الأساسيين يمكن لنا أن نعرض فرضيتين كالتالي: إنّ التصوّف عند ميخائيل نعيمة يسبّب أن يختار المفاهيم المعنوية من المفاهيم الشمولية لهذه المظاهر الثلاثة التحرريّة ولكن التزام شاملو بالإنسان يسبّب أن يختار المفاهيم الاجتماعية من بين كل المفاهيم التي تختص هذه المظاهر الثلاثة للتحرّر بنفسها وإنّ ميخائيل نعيمة أديبٌ صوفي وهذا الأمر يؤثّر على قصده من توظيف هذه المظاهر الثلاثة التحرّرية

وهو الحصول على التحرر المعنوى وإنّ أحمد شاملو الشاعر الملتزم الإنساني فيهدف من توظيف هذه المظاهر الثلاثة التحرّرية، تحقيق التحرّر الاجتماعي.

– من وجة نظر الحداثة باتجاهاتها وتيّاراتها الفكرية كافّة ليست إلا تيّاراً تحرّرياً من كل قيمة وتسعى إلى تحقيق الذات الفردية فقط ويريد كل من ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو في أعمالهما التحرّر ويعبّران عن قيمهما الذاتية من قراءة هذه القضايا الثلاثة من خلال أعمالهما ويعدُّ هذا الأمر ميزة حداثوية في استخدام هذه القضايا الثلاثة في أعمالهما.

والإطار النظري للبحث هو أن يعتقد ليوتار[١]، أستاذ للفلسفة في جامعة باريس، أنّ قضية تحرّر الإنسان في العصر الحديث تطرح في القضايا الثلاثة: القضية الماركسية، الديانة المسيحية وقضية التطوّر العقلي وهي الحرّية البشرية والفلسفة الآلمانية (هرمن،١٩٦٢: ١٥٦) وظهرت هذه القضايا خلال عصر التنوير والثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر وعرف هذا العصر بعصر الحكمة أو عصر العقل.

للأدب، حسب المعتقد الماركسي، قوة اجتماعية قادرة على إحداث تغييرات هائلة في حياة الجماهير (أبوحاقة، ١٩٧٩:٣٠) وهكذا أصبحت الدعوة إلى الالتزام من تعاليم الواقعية الاشتراكية الأساسية حيث عبّر عنها قرار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي (طبانة، ١٩٧٩: ٣٣) وكان مكسيم جوركي أول من استخدم هذا المصطلح (أبوحاقة، ١٩٧٩: ٣٣) مهاجماً على الواقعية القديمة لإيمانه بغلبة الخير على الشر في روح الإنسان وتمجيده دور الشعب في خلق حياة إنسانية أفضل (العشماوي، ١٩٩٤: ١٨١). أخذ على مفهوم الالتزام في الواقعية الاشتراكية، مقياسه الاجتماعي الضيق الذي ارتضته، حيث صادرت الأعمال الأدبية التي تخلو من المضمون الدعائي لقضيتها، لا لسبب إلا لخلوها من هذه الوجهة الدعائية (عيد، ١٩٨٨ م: ١٧٢).

كان للمفكر المادي الماركسي تأثير عظيم في تطوّر المنهج الاجتماعي وإضفائه عليه إطاراً منهجياً وشكلاً فكرياً ناضجاً ولكون هذه المدرسة ذات أهمية بالغة في تحديد مسار المنهج الاجتماعي عموماً.

تدور الفكرة الماركسية حول محور الأساس الاقتصادي للمجتمع(البنية التحتية) الذي يحدّد طبيعة الإيديولوجية والمؤسسات والممارسات (كالأدب) التي تشكل البنية الفوقية لذلك وبما أنّ الأدب بنية فوقية تعكس الواقع الاجتماعي والاقتصادي للبنية التحتية إذاً لابدّ من وجود علاقة مباشرة بين القاعدة والبنية الفوقية (منتظري وزملاؤه، ١٣٩١: ١٥١).

وأمّا في مجال الديانة المسيحية، الكنيسة بمعناها اللاهوتي والمسيحي فهي المؤسسة التي أقامها يسوع لتتابع من بعده مهمّة نشر ثقافة الخلاص بين البشر وفقاً للمعتقدات المسيحية.

كانت التحولات الكبيرة التي تعتبر مبشرة بالحداثة هي النهضة والإصلاح المسيحي وأخذ الفلاسفة الاجتماعيون الأروبيون الفكرة الجديدة للقوانين الكونية في العلوم الطبيعية وبدؤوا يطبقونها على الوضع الإنساني. أعاد الإصلاحيون بحث مسألة مكانة الأوامر الإلهية ومعناها كإحدى إبداعاته المهمّة. لقد ميّزت الحركة الإصلاحية بين الأوامر المتعلقة بالطقوس والأوامر المتعلقة بالأخلاق والآداب (مولند، ١٣٦٨: ٦)

يقدّم الأدباء إلى القراءات الجديدة للديانة المسيحية في العصر الحديث وقد توغّل كثير من روّاد الشعر الحديث، خاصة في السنوات الأخيرة في استخدام مضامين الديانة المسيحية في شعرهم (المصدر السابق: ٢١).

---

[١]- Lyotard

وأمّا في مجال التطوّر العقلي، بالإضافة إلى التحرّر الإنساني الذي ينتج من نهضة التنوير، في مجال الفلسفة الآلمانية، إنّ هيجل فهو كبير الفلاسفة الذي يجد مكانة كبيرة في فهم وفكرة عطية وهو من صارت له السيادة في التيّارات الفلسفية التّالية عليه، ليس فقط الوجودية والبرجماتية والمثاليّة بل أيضاً ماركسية، فقد كان أحد المصادر الثلاثة وهو في نفس الوقت داعية الليبرالية والديمقراطية فأصبح في العقود الأخيرة بعد غياب الماركسية وانهيار الأنظمة الشمولية القائمة عليها، مصدر الإلهام الأساسي للداعين للدولة الليبرالية والديمقراطية الغربية، إذن فرؤية عطية لهيجل هي رؤية تقديرية لدوره العظيم في الفلسفة إذ يعده باباً للحداثة (مجتهدى، ١٣٩٠: ٥٦) ونظريته التأمّلية تدور حول القضايا المعرفية وماهية الإنسان والكون، ففي كل مراحل المعرفة، اتّجه الإنسان نحو المسار التاريخي وتعامل مع المواقع الجغرافية والأحداث التاريخية بشكل عشوائي وواجه الظروف التي تحيط به في النموذج الافتراضي؛ يعتقد هيجل أن الإنسان كمخلوق واعٍ لا يستطيع أن يعرّف نفسه إلا بواسطة غيره (مجتهدى، ١٣٩٠: ٣٢).

إنّ ميخائيل نعيمة كان كاتبا وشاعرا لكنه اشتهر بنثره وكتاباته، وقد كانت قراءات نعيمة في الأدب الأجنبي ومعرفته الضئيلة نسبياً بالتراث القديم مما حمله على الاعتقاد بعدم قيمة ذلك التراث بالقياس إلى الأدب الأروبي الحديث وقد حفزته ثورته الحيوية التي جاءت في وقتها، على أن يدير ظهره للجذور القديمة في الأدب الحديث. فكانت كتاباته أول إنتاج نقدي في العربية يدور حول الإنجازات الحديثة وحدها (الجيوسي، ٢٠٠٧: ١٥٣) وأحمد شاملو هو الشاعر الملتزم الإنساني والمظاهر الواقعية الاشتراكية والوجودية واضحة في أعمالهما وكل من الأديبين اعتنق الديانة المسيحية، فنرى القضايا الثلاثة (الماركسية، الديانة المسيحية، التطوّر العقلي) في أعمالهما وبناءًا على ما سبق، فاستهدفنا في هذا البحث دراسة القضايا الثلاثة في أعمال نعيمة وشاملو وفقاً للمنهج الوصفي والتحليلي ليتّضح لنا أوجه الشبه والاختلاف في تعبيرهما مستخدمين تلك القضايا الثلاثة وهذا الأمر ينطلق في تعلّق تلك القضايا الثلاثة بالمفاهيم التحررية في العصر الحديث ونتجت هذه الأعمال في العصر الحديث أيضاً كجزء من الأدب الملتزم الذي يلبّي الحاجات الإنسانية الفردية أو الاجتماعية.

٢. خلفية البحث

إنّ هناك بحوثا كثيرة نشرت حول قضية الالتزام في المجلات المحكمة، ١-منها ما نشره قائمي وزملاؤه باللغة الفارسية بعنوان «مضامين الالتزام الأدبي في أشعار فاروق جويدة» (مضامين تعهد ادبى در اشعار فاروق جويدة)، عام ١٣٩٣، فأشار الباحثون إلى أهم مضامينه الشعرية كالحرية السياسية ورفض الفقر والدعوة إلى التمرد وكان الشاعر ملتزماً سياسياً، فتجلّى المضامين السياسية في شعره أكثر من غيرها من المضامين وهناك بحوث كثيرة حول الواقعية الاشتراكية في الأدب الفارسي ٢- كمقالة آباديان بعنوان «تأثير المدارس الفلسفية والأدبية لأروبا على الأدب الفارسي المعاصر (تأثير مكتب‌هاى فلسفى و ادبى اروپا بر ادبيات معاصر ايران)، عام ١٣٩٨ ويذهب المؤلف إلى تأثير المدرسة العدمية والماركسية على الأدب المعاصر في إيران ولا يشير إلى القضايا الفلسفية الأخرى كالمسيحية والفلسفة الهيجلية في الأدب الفارسي المعاصر، ٣- ومقالة رضايتى كيشه خاله وجلاله وند آلكامى باللغة الفارسية بعنوان «ايمان بالزمان وأسطورة الخلاص في السرديات الواقعية الاشتراكية للأدب الفارسي» (تاريخ باورى و اسطوره رهايى در رمان‌هاى رئاليستى سوسياليستى ادبيات فارسى)، عام ١٣٩٣ ويشير

المؤلفان إلى الفلسفة الماركسية في الروايات الإيرانية كـ"دختر رعيت"، "چشم‌هايش" و"همسايه‌ها"، ٤- ومقالة نشرها جاويد شاد ونيكويى باللغة الفارسية المعنون بـ«أدب الأقليات والريب في الديانة المسيحية كالسردية العظيمة للخلاص» (ادبيات اقليت‌ها و ترديد در مسيحيت به عنوان فراروايت رستگارى)، عام ١٣٩٩ ويقوم المؤلفان بدراسة كيفية مواجهة كتّاب الأقليات ما بعد الاستعمار بالديانة المسيحية ويقوم المؤلفان بإعادة قراءة ما بعد الحداثية للسردية العظيمة للخلاص من خطاب الأقلية للديانة المسيحية وليس هذه القراءة مع الخطاب الحداثي، ٥- ومقالة صفايى وقاسمى المعنون بـ "تحليل تطبيقى شعر "مرد مصلوب" أحمد شاملو و"المسيح بعد الصلب" بدر شاكر السياب" (دراسة مقارنة حول تحليل شعر "الرجل المصلوب" لأحمد شاملو و"المسيح بعد الصلب" لبدر شاكر السياب)، (١٣٩٤)، وقد عالج المؤلفان كيفية تفاعل الشاعرين مع السردية الدينية المسيحية "الجزء الأخير من حياة المسيح" والبحوث حول مظاهر التطوّر العقلي (الفلسفة الآلمانية) معدودة، ٦- ومقالة لنيرى وزملائه بعنوان (التشابه الديالكتيكي عند مولانا وهيجل) (همانندى‌هاى ديالكتيكى مولانا و هگل)، عام ١٣٩٧ ويتطرّق المؤلفون إلى دراسة ثلاثية جدلية لهيجل (الأطروحة، النقيضة، التأليف بينهما) عند مولانا ويستنتجون أنّ هيجل متأثر بمولانا في هذه الجدلية وفقاً للمتون الشعرية الفارسية التي تُرجم إلى الآلمانية أو الإنجليزية، ٧- ومقالة لكودهى بعنوان «علم الظواهر والكتابة المخالفة للمألوف عند أحمد شاملو» (پديدار شناسى و سنخ شناسى مخالف خوانى‌هاى احمد شاملو»، عام ١٣٩١ ويطرح المؤلف القراءات المتناقضة وفقاً للفلسفة الجدلية الهيجلية عند أحمد شاملو ويدرسها دراسةً لغويةً ولايهتم إلى المفاهيم الفلسفية لهذه النظرية، ٨- وكتاب لرستمى بعنوان «الفلسفة الجدلية عند هيجل[١] ودرام برشت[٢]» (ديالكتيك فلسفه هگل و درام برشت) ، عام ١٣٩٢ ويذهب المؤلف إلى ثلاثة من المسرحيات لبرتولت[٣] برشت وفقاً للفلسفة الهيجلية وهناك مقالة لمجيدى فرد وزملائها بعنوان (تمثيل سرديات الخلاص الثلاث في أعمال ميخائيل نعيمه وأحمد شاملو في ضوء نظرية ليوتار)، عام ١٤٠٠، حاول الباحثون فيها أن يدرسوا أعمالهما دراسة مقارنة في ضوء نظرية ليوتار وما بعد الحداثة ولا يتبعون النظرة الحداثية والشمولية وهناك بحوثٌ كثيرة حول ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو مستقلاً وبحوث لا تربط بهذا المجال وبعد التمعّن والتقصي في تلك الأعمال، يمكن القول بأنّها لا تمّت لهذا البحث بصلة من حيث كيفية الدراسة وتناول الموضوعات فيه وهي المظاهر الثلاثة للحرية في العصر الحديث وعاش كل من الأديبين في العصر الحاضر ولقد تأثّرا بالمدارس الأدبية الغربية وتشابه الظروف السياسية والاجتماعية في بلدهما وعالج كل منهما في أعمالهما بإشكاليات الإنسان المعاصر وكيفية التخلّص منها.

٣. تعريف الحداثة وإشكالية المصطلح

تزامن تيار الحداثة بأوسع معانيها مع الأفكار التقدّمية والحداثة وعكس القديم للأفكار الكلاسيكية والتقاليد. ما نسميه الحداثة اليوم هو الإنجازات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، والثقافية العميقة في جميع مجالات الحياة الفردية والجماعية. مصطلح حديث مشتق من اللاتينية "modo". هذا يعني «اليوم»، تميّزاً عن العصور السابقة (أنظر: كهون، ١٣٨٧: ١١).

[١] - Hegel
[٢] -Drama Bresht
[٣] -Bertolt

ليست الحداثة في جوهرها أمراً طارئاً على حياتنا المعاصرة فهي وليدة جذور تاريخية طويلة تمتدّ لتشمل المجتمعات الإنسانية كافة وعبر عصورها وأطوارها المختلفة ومادام الإنسان منذ نشأ كان، ولايزال، مسكوناً بهاجس التجدّد والتطوّر (الخال،١٩٨٧: ١٠).

يكاد الباحثون – الغربيون والعرب - يجمعون على صعوبة إيجاد تحديد شامل ومحدّد لمفهوم الحداثة (modernity) نظراً لما يتسم به من التباس واضطراب، الأمر الذي يجعله في النتيجة عرضة للخلط والتشويش ويسمّيه بالتقريبية والتعميم (برادة، ١٩٨٤: ١١) ويزداد الأمر صعوبة وقد دفعت هذه الحالة بعض الباحثين إلى وصف مصطلح الحداثة بأنّه مصطلح مراوغ، متقلّب، ينطوي تحديده على صعوبة بالغة التعقيد (هاو، ١٩٨٤: ٢٧) ولعل هذه الإشكالية الاصطلاحية تعود في جوهرها إلى عاملين رئيسين:

الأول: عامل ذاتي يخص طبيعة الحداثة ذاتها، وما تتصف به من تحول دائم، لذلك نجد من النقاد من يقسم الحداثة بحسب تحولاتها إلى: الحداثة الأولية، والحداثة البدائية، والحداثة الجديدة، وما بعد الحداثية (بروكر، ١٩٩٥: ١٣٣) ويسبب هذه الطبيعة يغدو من الصعوبة وضع الحداثة في إطار ديني أو فكري أو نقدي ينطوي على سمات محدّده وواضحة (الخال، ١٩٨٧: ١٠).

أما العامل الثاني: فهو يخضع لاعتبارات خارجية تتعلق بطريقة النظر إلى الحداثة ومن أبرزها:

أ- الموقف الايديولوجي الفكري أو النقدي: إذ إنّ دراسة الحداثة كظاهرة فكرية وثقافية لا تتمّ عادة بمعزل عن البنية الفكرية والثقافية للدارس، لذلك يكون الحديث عنها - في الغالب - على صعيد القيمة لا على صعيد المفهوم، فهي تمدح أو ترفض انفعالياً (الشابى، ٢٠٠٥: ٤١) كما يتم النظر إليها في أحيان عديدة كإيديولوجيا، ولذلك لا تقتصر مدلولاتها على المتداولة التقريبية، بل تتغذّى إلى المحمولات الابستمولوجية، الكامنة وراءها (برادة، ١٩٨٤: ١١) وتصبح قراءة المفهوم - تبعاً لذلك - مقتصرة على مجرد محاكمة هذه الخلفية المعرفية ومن الأمثلة الواضحة على هذه المسألة موقف بعض النقاد الماركسيين «حيث كانوا يعدّون الحداثة نوعاً من البورجوازية الجمالية النابعة عن الواقعية» (هاو، ١٩٨٤: ٢٧) وينظرون إليها على أنها «ثورة تقنية محافظة خاصة بالطبقات العليا» (بروكر، ١٩٩٥: ٢٥).

ب- زاوية النظر أو الرؤية؛ فقد ينظر إلى الحداثة عن الجانب المعرفي أو الاجتماعي أو غيرهما عن الجوانب لذلك تظهر لدينا مجموعة مفاهيم متعددة: مفهوم تقنى يسم الحداثة بكونها عصر الإنتاجية وتكثيف العمل الإنساني والسيطرة على الطبيعة ومفهوم سياسي يتعلق بالبنية السياسية للدولة الحديثة وكذلك مفهوم سيكولوجي يتم من خلاله ربط الحداثة بالفرد وسيكولوجية وأزماته الشخصية (بوديار، ١٩٩٠: ٣٦) ويمكن بالطبع أن نضيف جوانب أخرى تبعاً لزاوية الرؤية (الخال، ١٩٨٧: ١١).

ج- الإطار الزماني والجغرافي: فمن البديهي أن نلحظ تغييراً في مفهوم الحداثة من عصر إلى آخر، ومن بلد آخر من منطلق أن لكل حداثة خصوصيتها وملامحها الخاصة وإن اشتركت مع غيرها من الحداثات في بعض الجوانب ويكفي أن ندلل على هذا الرأى من خلال الحداثتين: الآلمانية والأنجلو أمريكية فهما حركتان مختلفتان لا يربطهما سوى الاسم المشترك (برادبرى، ١٩٨٧: ٥١). وعلى الرغم من بعض المبالغة في هذا القول فثمة عناصر مشتركة وملامح عامة بكل تأكيد تجمع بين الحداثتين - إلا أنه في واقع الأمر يعطينا مؤشراً على حجم التباين في جغرافيا الحداثة ويظهر لنا هذا التباين بصورة أوضح من خلال المقارنة بين الحداثات: الإنجليزية والفرنسية

والأمريكية: فالحداثة الإنجليزية في طابعها العام ركزت على (سوسيولوجيا الفضيلة)، في حين كان جوهر الحداثة الفرنسية (إيديولوجيا العقل)، أما مدار الحداثة الأمركية فكان حول (سياسة الحرية) (هليم، ٢٠٠٩: ٢٣).

٤. الحداثة عند ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو

الالتزام، هو مشاركة الشاعر أو الأديب الناس همومهم الاجتماعية والسياسية ومواقفهم الوطنية (أبوحاقة، ١٩٧٩: ١٤). إنّ «الإنسان» هو المحور الذي يجب أن يدور حوله الأدب لا يزال قولاً ذا قيمة في النقد الحديث، اكتسب أهمية كبرى في حقبة الخمسينات (الخال، ١٩٥٧: ٤٨).

ليس من فائدة ترجى من قولنا إنّ أغلب الشعر، حتى في زمن نعيمة، يتحدث عن أمور تختص «الإنسان» فالذي كان يقصده نعيمة النقاد اليوم: «روح الإنسان الداخلية» وتجربته الفعلية على الأرض (نعيمة، ١٩٧٥: ٢٣) وباختصار: الوضعية الإنسانية وإن لم يطلق نعيمة عليها هذا الوصف بالذات (الجيوسى، ٢٠٠٧: ١٥٨).

موقف نعيمة عن دور الشعر ليس واضحاً كل الوضوح فهو يعي الرأيين القائمين في زمانه في العالم: الأول يصرّ على مذهبه الفن للفن و الثاني يدعو إلى أن يكون الفن في خدمة المجتمع. لكنه يرى أنّ الشاعر يجب ألا يكون عبداً لزمانه وللناس عن حوله وفي الوقت نفسه يجب ألا يحجب سمعه وبصره عن احتياجات الحياة عن حوله (المصدر نفسه: ١٥٨) ويخرج نعيمة من هذا المأزق بسرعة عندما يقول إنّ الشاعر إذ يتلقى غذاء موهبته عن الحياة يجب أن يصوّر تلك الحياة في شعره (نعيمة، ١٩٧٥: ٨٤).

بعد سنوات عديدة أصبح موقفه حول هذه المسألة أكثر تشدداً وقد رفض فكرة أن الأدب صورة العصر، قائلاً إنّه يعود إلى جميع العصور، فالأديب في رأيه يجب أن يشعر أنه ينتمى إلى الزمن الخالد (المصدر نفسه: ٤٦) والفكرة الأكثر دقة هي قوله إنّ الأدب يجب أن يتخلص عن السياسة والوطنية (المصدر نفسه: ٤٧) وحول إصراره على أن الأدب أن ينشغل بتقوية فضائل القلب البشرية (المصدر نفسه: ٤٩).

لذلك، لا يمكن القول على وجه اليقين بأنّ أعمال نعيمة هي من بين الأعمال الأدبيه الملتزمة. على الرغم من آراء نعيمة الضبابية حول «الأدب الملتزم» (وهو اصطلاح لم يكن معروفاً في العربية حتى ذلك الحين) فإنّ معاييره الأدبية الأساسية ليست بالمعايير البالية، على الرغم من أنّ الحديث عن بعضها هذه الأيام قد يبدو شيئاً قديماً فالحاجة إلى التعبير عن النفس والحاجة إلى الجمال والحقيقة والموسيقى لا تزال المتطلبات الأساسية في الأدب والفن؛ (إذا استبدلنا كلمة «موسيقى» بكلمة «تناسق»)، سواء كان توجه ذلك الفن اجتماعياً أو لم يكن، إن أقسى ما يمكن أن يقوله النقاد المعاصرون عن آراء نعيمة المبكرة أنها كانت ناقصة فأسبغ على الشعر أسمى أوصافه بأسلوب رومانسي ويدعم هذه الصورة الرومانسية لدور الشاعر إيمان نعيمة بالإلهام (الجيوسى، ٢٠٠٧: ١٦٠)

«فالشاعر، لا يأخذ القلم في يده إلا مدفوعاً بعامل داخلي لا سلطة له فوقه فهو عبد من هذا القبيل» (نعيمة، ١٩٧٥: ٣٠٧) ثمّ إنه «لا يصف إلا ما تراه عينه الروحية ويختمر به قلبه» (المصدر نفسه: ٨٣) وهذا يذكر المرء بإصرار النقد الطليعي الحديث على التجربة في الشعر (الجيوسي، ٢٠٠٧: ١٦٠) ولا يتردّد نعيمة في التعبير عن أسفه؛ لأنّ أغلب الأدباء في مصر ولبنان وسوريا «طبول قرقاعة وفقاقيع تطفو على وجه حياتنا الأدبية» (نعيمة، ١٩٧٥: ٢٢١) وأكد أنّ الشعراء يعبّرون عما لا يحسون (المصدر نفسه: ٢٢٦) بل إنّ الأمة جميعاً (تنطق بلسانها، أما قلبها فصامت منكمش) (المصدر نفسه: ٢٢٤).

كان نعيمة محطّم الأصنام عن الطراز الأول وكانت أقوى نصائحه تدعو إلى التخلّص عن الأوثان القديمة وإيجاد الطريق إلى الحقيقة والأصالة (الجيوسي، ٢٠٠٧: ١٦٠):

«نظفوا هياكلكم من الأصنام الخشبية التي تحرقون أمامها بخوركم الآن ... وأعدوا في قلوبكم هياكل جديدة لآلهة جديدة ومنابر عالية لمصابيح تتّقد بزيت الحق والغيرة والإخلاص» (نعيمة، ١٩٧٥: ٦٤).

وفي هذه الفقرة نلاحظ أن يدعو نعيمة إلى المعرفة ومن الوجهة المعرفية، نعيمة يبحث عن الأنطولوجيا وطبيعة وحقيقة كل الشيء.

إنّ موقف الفيلسوف في المعرفة لا ينفصل عن الأنطولوجيا وطبيعة وحقيقة كل الشيء وإنّ تلك العلاقة بين موقف الفيلسوف في المعرفة وبين فلسفته في الوجود تكون أشدّ وضوحاً في إطار العالم للاتجاه الفلسفي إذ إنّ المعرفة - كما يقال في الفلسفة- تناسب مع الوجود أو هي صورته منه بعبارة أدق (قاسم، لاتا: ٦).

وإنّ موقف الفيلسوف الحديث أو المعاصر في نظرية المعرفة هو أحد المعايير الرئيسية لتصنيف التيارات الفلسفية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة لاسيما أنّ الفلسفة الحديثة تبحث في الوجود من خلال نظرية المعرفة (الطويل، ١٩٧٩: ٨٨).

على الرغم من نبرة الكآبة في نقد نعيمة عامة، جاذبية وصدق في كتابات نعيمة المبكرة ليس ما يوازيها في كتابات النقاد الآخرين في زمنه (الجيوسي،٢٠٠٧: ١٦٠) كان أشبه بمحطة إصغاء عربية عبر البحار يكشف المواهب العربية في كل مكان: في مصر، في المهجر الجنوبي، في سوريا، في المهجر الشمالي؛ كان دوماً يعلن عن متعته الخالصة في كسر أوراق المحرمات المتطلبة في اللغة والمفهوم الشعري وأنّ لهفته المتحمسة لكي يعلم ويمهّد الطريق ولكي يفتح آفاقاً جديدة. يندر أن تشوبها المرارة التي طالما بلغت حد الإساءة الشخصية المباشرة في نقد العقاد فجاء درامياً عالى النبرة أحياناً، قادراً على أن يقلق القارئ، وقد يكون هجوم نعيمة على شوقي أكثر تحاملاً مما يجب (مندور، ١٩٦٣: ٤٨) فهو يصوره هنا، لا بوصفه الشاعر الذي بعث إلى الوجود أفضل ما في التراث الشعري القديم بل بوصفه وسيلة لإطالة عمر هذا التراث واستمراريته (الجيوسي، ٢٠٠٧: ١٦٢) وفق هذا القول، نلاحظ أنّ نعيمة يطبق معرفته مع الوجود والطبيعة، غير أنّ مثل هذه التفسيرات المغلوطة لا يمكن أن تفسد الصورة الشاملة فمازال بوسع القارئ أن يستجيب إلى تلك الحماسة وذلك الأسلوب المبدع في كتابات نعيمة من دون أن يفوته إدراك الموقف المتطرف الذي لا شك في أنه كان ينتظم كتاباته في تلك الأيام (نجم، ٢٠١٠: ٣٣٣) ومع ذلك وعلى رغم مما قد تثيره كتابات نعيمة من اهتمام القارئ المثقف اليوم يظل الشعور قائماً بأنها تمثّل في الغالب جزءاً من عهد مضى؛ يبدو أن من كان ثائرا منيعا عرفته العقود المبكرة من هذا القرن لم يعد قادراً ولا راغباً في التكيف مع الأوضاع المتغيرة ففكرته الأساسية أن غاية الشعر والأدب هي التعبير عن الجمال والحقيقة والفضيلة قد لازمته إلى حين، حتى غشت عليها بعد ذلك صوفية متزايدة في عام ١٩٥٤م، عندما كتب مقالته الشهيرة «ماهية الأدب ومهمته» (نعيمة، ١٩٦٣: ٤٨) وذكرنا أنّ الحداثة الأنجليزية ركزت على سوسيولوجيا الفضيلة ونستطيع أن نفسّر أعمال نعيمه من وجهة نظر الحداثة الإنجليزية، إذ إنّ تمثيل التحرّر في أعماله كان بصورة تحرّر روحي ومعنوي.

كان لا يزال يؤمن بتلك المعايير، توجّه حملته على ثلاث نزعات معاصرة كانت الأول الواقعية المحدثة والتي تدور حول ما دعاه حاجة الإنسان إلى التحرّر من الجوع: فعنده أن الإنسان لا يحيا بالخبز وحده وعلى الرغم من

أنه خيانة من الأدب أن ينسى الجوع والفقر، فإنه خيانة أكبر أن ينسى جوع القلب والعقل والروح وكانت الثانية حملته على الأدب الذي يدور حول الجنس والرغبات الجسدية فليس من أحد ينكر الأثر الكبير للرغبات الجنسية، لكنها ليست سوى دنس وعهر بالقياس إلى الأهداف العظيمة لوجود البشر في هذا العالم وكانت حملته الثالث على الأدب الملتزم، من غير ذكر الاصطلاح فعلاً، ذلك الأدب الذي يدور في فلك الدولة والوطنية والسياسة لكنه في هذا المقال استطاع التعبير عن مشكلات أدبية معاصرة أخرى، فهو يصرّ على أنّ الأدب العربي لا يزال غير ناضج وأنه سيبقى كذلك تحقيق أمور ثلاثة: الأول، لغة مرنة والثاني: شعب متحرر عن عقدة النقص (وكان هنا يهاجم تبنى الشعراء والكتاب الأعمى للمعايير والأساليب والمثل الغربية) والثالث، حرية القول (الجيوسي،٢٠٠٧: ١٦٢) لكن التناقضات التي يقع فيها نعيمة في ما يتعلق بمعاييره الأدبية السابقة يمكن أن تثير الغضب فهو إذ وافق مجدّداً في سبعون/٢ على أفكاره السابقة في الغربال (نعيمة، ١٩٦٤: ١٩٤) فإنه قد سبق إلى رفضها بأسلوب صوفي قبل ذلك سنوات في مؤتمر أدبي عربي عقد في دمشق عام ١٩٥٦. ففي ذلك المؤتمر الذي ألقى فيه محاضرة بعنوان «الأديب والناقد» (نعيمة، ١٩٥٦: ٨٧).

قال إنّه ليس من ناقد بقادر على تمييز الجمال المطلق والحقيقة والفضيلة في العمل الأدبي، لأنّ «لكل ناقد معاييره الخاصة به» ثمّ أكد أنّ النقد ليس ضرورياً فعلاً للأدب لأنّ «الزمن أفضل حكم في الأعمال الأدبية» ثمّ يستمرّ بهذا الحماس الصوفي وينصح النقاد بمحاولة كتابة أعمالهم الخاصة بدل الكتابة عن عمل الآخرين ثمّ أعطى بعد ذلك مثالاً عن الطبيعة التي تضمّ جميع المخلوقات ولا ترفض أحداً منها (الجيوسى،٢٠٠٧: ١٦٢).

إنّ ما يدعوه نعيمة «المعايير الشخصية» يدعوه جورج سانتايانا «المعرفة الإنسانية الذاتية» فهو يقول عن موقف المتصوف: «إذا كان من الواجب رفض حقائق المعرفة الإنسانية بوصفها ذاتية، فما أكثر يجب رفضه مما يستنبطه الفكر البشري من تلك الحقائق فالطريق إلى الحكمة الحقة، إذا كان للحكمة الحقة أن تتعامل مع المطلق، لا يمكن أن يكون إلّا في الامتناع (سانتايانا، ١٩٢٤: ١٤).

إنّ النسبية في أيّة فكرة هي السبب في رفضها؛ فالمتصوف إذاً «يطمح أن يرى ويفكر ويحكم بطريقة غير معينة ولا محدّدة - أي لا يرى ولا يفكر ولا يحكم أبداً» وهذا ما يجعله أقرب إلى اللا محدود (المصدر نفسه) ومثال نعيمة السابق يطابق هذا الموقف الذي بصبغة سانتايانا، هذا «الميل إلى إلغاء الفروق» (نعيمة، ١٩٦٤: ١٥):

«ليس من شيء صحيح أو خطاء، لأنّ جميع الأشياء في الطبيعة منتظمة وضرورية» (المصدر نفسه: ١٧)

وبمقاربة معرفية ومذهب الوجود وبالنظر للمصطلحات الواقعية فهناك علاقة قوية بينهما ولكن الصبغة الصوفية تغلب على الآراء الحداثية عند نعيمة، لهذا السبب ينفصل عن المعرفية ومذهب الوجود من الوجهة الحداثية لأنّ الحداثة تؤمن بالنسبية والحقائق متأثراً باينشتاين (تاجيك، ١٣٩٣: ٨) إذا كان نعيمة قد قصد إلى أن يصدم المخاطبين لما استطاع أن يقول شيئاً أشدّ تناقضاً مع المزاج العام السائد في الحقل الأدبى يومئذٍ من ذلك الذي قاله - كان أشبه بصوت غريب قادم من عالم آخر ينادي بالقناعة والقبول والرضاء في حقبة الخمسينات عن الأدب الملتزم (الجيوسى،٢٠٠٧: ١٦٣).

على الرغم من أنّ نعيمة كاتب نثر بالدرجة الأولى فإنّه قد استطاع، خلاف جبران أن يثبت قدرته على نظم الشعر في عدد من القصائد، قليلة لكنها شديدة التأثير. ففي إطار الشعر العربي في العقود الثلاثة الأولى عن هذا القرن،

تمثيل قصيدة «النهر المتجمد» وقصيدة «أخي» المشهورة وقد كتبها نعيمة عام ١٩١٧م، اثنتين من أفضل الأمثلة على شاعر غير منسجم إطلاقاً مع تراث شعري معقد عميق الجذور.

كان شعر نعيمة جديداً وكانت الجدة في المحتوى والطريقة معاً - لكن مغامراته في مجال الموضوع كانت عن النوع التأملى فى الغالب، لا ينقذها سوى حماس عاطفي يبرهن على ميل روحي أصيل. كان جميع قصائده، باستثناء «أخي» من النوع الذاتي المباشر يعبّر عن تجربة الشاعر الداخلية الخاصة على المستويين الروحي والعاطفي ويمكن أن تدخل قصيدة «أخي» في إطار شعر الخمسينات بما فيها عن وعي اجتماعي منبثق عن الوعي الشخصي لدى الشاعر ومن المهم أن نلاحظ ميل نعيمة في شعره للكتابة عن التجربة الفعلية (نعيمة، ١٩٦٤: ٤٥٤) وهو عنصر يفتقر إليه الشعر الكلاسيكى بما في ذلك الكثير من شعر مطران. فيمكن أن نفسّر أعماله وفق نظرية ما بعد الحداثة؛ لأنّها تهتمّ إلى التجربة الفعلية ووفقاً لأعماله من النوع الذاتي المباشر تعبّر عن تجربة الشاعر الداخلية الخاصة على المستويين الروحي والعاطفي، نستطيع أن ننظر إلى أعماله من الجانب الفردي والمعرفي معاً.

كان أثر نعيمة في زملائه الكتاب كبيراً، مع أنّ موقفه الروحي نفسه قد اكتسب غنى بدوره من تأثير جبران النفاذ على مواضيعه الروحية، التي كانت تتصاعد باستمرار في موقفها التأملي حتى أسبغت نغمة صوفية على معتقداته (عباس ونجم، ١٩٥٧: ١٨٨) فقد تقبلها الوطن العربى من دون كبير جهد، على الرغم من جدتها كان نعيمة يكتب شعره خلال واحدة من الفترات إثارة في تاريخ الأدب العربي الحديث، عندما كان من الممكن أن يفرض الشاعر والأديب على جمهور القراء أنواعاً كثيرة من المواضيع شرط ألا تلامس أسس العقيدة الدينية، أو قدسية التراث، أو قانون الشرف في حرزه الأمين، كانت العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين تتميز بحرية نادرة في التجريب وبما يمكن أن يسمى «الحساسية الفردية» (كاتلين، ١٩٦٥: ١٦) كما ذكرنا أنّ الحداثة تسعى إلى تحقيق الذات الفردية فقط واهتمامه بالفردية والاستبطان العميق ونشاهد هذه الميزة في أعمال نعيمة بناءا على شهرة أعماله من الجانب التأمّلي.

يمتاز الشعر الحديث بأن له وحدة موضوعية أو هو قصة قصيرة؛ وفيه البناء والمحتوى مترابطان من ناحية اللغة والكلام، لغته طبيعية وبعيدة عن الصنعة والصبغة الأدبية (تاجيك، ١٣٩٣: ٥) ونحن نلاحظ هذه الميزات في أعمال نعيمة واضحاً. كان أهم تغيير حقّقه نعيمة في شعره هو تغيير اللهجة الشعرية فيه وكان بلوغ هذه النبرة الجديدة المخفضة انتصاراً حقيقياً للشعر؛ لقد انتهى ذلك الرنين الصاخب في الشعر الكلاسيكى المحدث حتى بلاغة جبران الحماسية تبدو فخمة وتأكيدية إذا قورنت بتلك اللهجة الرقيقة، المائلة للحزن في شعر نعيمة التي تنساب كمويجات جدول رقراق ولقد أثّرت بعد ثلاثة عقود في محمد مندور، طليعة نقّاد مصر في الأربعينات (مندور، ١٩٦٣: ٧٥) وقد جاء شعر نعيمة تأكيداً لتبنى جبران الطبيعة موضوعاً للحب الروحي والتجربة الروحية فقد التحمت روحه بالطبيعة التحاماً مأخوذاً بالرهبة والعجب ووجدتها قادرة على أن تستثير العواطف والتشوف الروحي (الجيوسى،٢٠٠٧: ١٦٥).

اكتسب نعيمة، في وقت مبكر، شهرة عظيمة في الوطن العربي كشاعر وكاتب قصّة قصيرة وعندما نشرت مجموعة الرابطة القلمية عام ١٩٢١م، كانت تضمّ خمس قصائد نعيمة، إلى جانب القصة القصيرة العاقر وقد استظهر الجيل الصاعد في الشرق الأوسط وسواها من قصائد المجموعة، وكانت ذات أثر كبير في الجيل اللاحق

من الشعراء العرب (المصدر نفسه: ١٦٦) ومن الأغنية البسيطة أكثر مما فعل أي من معاصريه وخلافاً للعقاد وشكرى والمازني استطاع نعيمة أن يقدم في شعره مثالاً ناجحاً على المقاييس الأدبية التي اشترطها للشعر الجديد؛ ثمّ إنّ شعره تأكيد جديد على التراث الأدبي الصوفي في العربية وكذلك على التراث المسيحي في الشعر العربي الحديث بما يحمله من دعوة للحب الغيرى الشامل (المصدر نفسه: ١٦٧)؛ في العصر الحديث، ينفصل الشعر عن الأوزان الخليلية ويقترب إلى الشعر الحر والرمزية والأبناء الأخرى (چايدلز، ١٣٨٣: ٢٧)؛ شعر نعيمه الشعر الحر ولغاتها سهلة وخلاصة القول عن إنجاز نعيمة شاعراً إنّ الشعر التأمّلي الذي يصوّر فيه دواخل النفس وحالاتها بلغ عنده درجة عالية من السلاسة والجاذبية وهو إنجاز فعلي نظراً إلى صعوبة بقاء مثل ذلك الشعر على مستوى الشاعرية. أحدث نعيمة تغييراً ثابتاً في اللهجة الشعرية كما أنّه نمّى شعر التجربة ومهّد الطريق للصدق والأصالة وقد اقترب كذلك من لغة الكلام اليومي (الجيوسى،٢٠٠٧: ١٦٩).

وأحمد شاملو صحفي إيراني، ولد في مدينة طهران الإيرانية، الكاتب المعروف الإيراني وللتحدث عن أحمد شاملو ينبغى أن نشير إلى «نيما يوشيج» المجدد الأول في الشعر الفارسي الحديث حيث كسر أوزان الشعر الفارسي القديم والمعروفة باسم أوزان الفراهيدي وقام بنشر أول قصيدة له على وزن التفعيلة؛ وكان دوره في تطوير الشعر الفارسي الحديث أكثر من أي شاعر إيراني آخر حيث يتمتّع شعره الجميل بلغة بليغة وعمق في المفاهيم والمضامين ويمكن للمتلقى أن يلمس في قصائد شاملو، الملحمة منسجمة مع الغزل ويرى الإنسان المعاصر حاضراً في معظم قصائده وقد نهل الشاعر من الأدب الفارسي القديم واللغة الفارسية القديمة حيث مزج هذا التراث مع الحداثة بإدخاله عنصر الإنسان المعاصر ومعاناته في قصائده. سجن شاملو لفترة قصيرة إبان الحرب العالمية الثانية بتهمة مناصرة الألمان في حربهم ضد الحلفاء غير أنه سرعان ما تغيرت عقيدته وأصبح يسارياً ديمقراطياً وحتى آخر لحظات حياته وكان أحمد شاملو باحثاً دؤوبا في مختلف مناحى الحياة الأدبية والثقافية، لا يكل ولا يتعب حيث أغنى المكتبة الفارسية بدواوينه وترجماته وبحوثه الفلكورية ويعتبر الناقدون أحمد شاملو محطما للأصنام في إيران (مجابى، ١٣٧٧: ٢٦).

في الواقع، يمكن اعتبار الحداثة ردّ فعل الكتاب والفنّانين على عملية تصنيع المجتمع الحضري، الحرب، التكنولوجيا والأفكار الفلسفة الجديدة (تشايدلز، ١٣٨٣: ٣٤) وفقاً لشارل بودلر، يجب على الفنّان في العصر الحديث، أن يتّحد مع الناس وحياتهم في الشوارع ويتحدّث عن قضايا المجتمع والتزامه في الشعر يبقى طوال حياته (پورنامداريان، ١٣٨١: ٦٦)؛ في أعماله نواجه القصائد المدروسة والنظرة العميقة للعلاقات الإنسانية والاجتماعية والحرية والمحبة، والأسطورة والحياة وكيفية وجودها ومستقبل الإنسان .. وقد نشأ فكر الشاعر ونظرته إلى العالم على أساس تعامله مع الناس وبسط تجاربه اللغوية في شعره وقدّم نقداً اجتماعياً قويّاً:

«در تمام شب چراغى نيست/ در تمام روز/ نيست يك فرياد/ چون شبان بى ستاره قلب من تنهاست» (شاملو، ١٣٩٥: ١٠٤).

«طوال الليل ليست هناك أضواء / طوال اليوم/ ليست هناك صرخةً / كراعٍ ليس لديه النجم، قلبى وحيدٌ»

إنها قصيدة واضحة في اللمحات الاجتماعية ومن خلال بسط التجارب اللغوية، يمكن أن نشرح قصائده وفق نظريّه ما بعد الحداثة معاً.

يختلف شعر شاملو وفروغ عن شعر القدماء من حيث النظر إلى الحياة والوجود حتى أن بعض النقاد يعتبرون أشعارهما أعمالاً عالمية (تاجيك، ١٣٩٣: ٧). تؤمن الحداثة بالنسبية والواقعية متأثرةً بإينشتاين وتهتمّ بالفردية والاستبطان العميق (المصدر نفسه: ٩)؛ فذكرنا أنّ الحداثة تخضع لاعتبارات خارجية وللموقف الإيديولوجي الفكري أو النقدي، لذا فإن أشعار شاملو تتغذّى من المحمولات الأبستمولوجية والأنثروبولوجية ومذهب الوجود وفق نظريه الحداثة وقد ينظر إلى أعماله من الجانب الاجتماعي والمفهوم السياسي، حيث نستطيع أن نعدّ أعماله كجزء من الأدب الملتزم وفق معايير جديدة. ومن وجهة الإطار الزماني والجغرافي، أعماله توضع في مدار الحداثة الأمريكية، إذ اهتم بسياسة الحرّية فتمثيل التحرّر في أعماله يتجلى بصورة التحّرر الاجتماعي.

ومن ميزات الحداثة، التأكيد على الشخصية باعتبارها ذات أدوار متعدّدة كما هو الحال لدى شخصية شاملو صاحبة الذات الاجتماعية والذات الإنسانية، وقد عبّر شاملو عن مصير المجتمع أو البلد أو الدين عن طريق الذات الاجتماعي، وتحدّث عن هموم وقضايا جميع البشر عن طريق الذات الإنسانية (المصدر نفسه: ١٢) كما أن نقد التقاليد واضح في أعمال شاملو، واحد منها نقد الموسيقى التقليدية في قصيدة «بر كدام جنازه زار می‌زند» (على أى جثّة تبكى):

«بر كدام جنازه زار می‌زند این ساز؟/ بر كدام مرده پنهان می‌گرید/ این ساز بی زمان» (شاملو، ١٣٩٥: ٨٦).

«على أىّ جثّة تبكى هذه الآلة الموسيقية؟/ على أىّ ميت تبكى سرا/ هذه الآلة الخالدة»

يتحدّث الحداثيون عن الحقيقة والإنسانية والسلام والحرّية، من وجهة نظرهم متأثّرين بالدمار الذي خلفته الحروب العالمية والإقليمية وعن شمولية المنظّمات الاقتصادية والسياسية المنظّمة وهذا ما نلاحظه في أعمال شاملو (تاجيك، ١٣٩٣: ١٦)؛ يغيّر ويبتكر شاملو في شكل ومضمون القصيدة ويبدو أنّه أول الشعراء الناجحين وآخرهم في هذا الأسلوب ويعتبر شعر شاملو من حيث المحتوى والبنية حديثاً. وشعره من أشد الأشعار المعاصرة وضوحاً في خصائصه وخروجه على المألوف وشاملو بارع في هذا (المصدر نفسه: ١٩)؛ واحد من أشكال الوجود في العالم هو أن تكون في حالة المعارضة فإنّ الإنسان في هذه الحالة يقوم بأيّ عمل للتغلب على الآخر فركزت اللغة والمعرفة في المعارضة إلى الآخر. أدّت كتابة الشاعر المخالفة للمألوف إلى البنية الحديثة وهذه الطريقة في التعامل هي نتيجة قوة، مهارته وإبداعه في اللغة ومناهضته للثقافة أيضاً (مختارى، ١٣٧٨: ٩٣)؛ إنّ كتابة الشاعر المخالفة للمألوف استعاريّة ودلاليّة وواعية بذاته للغاية؛ لأنّ العدو لا يسمح له بالوصول إلى اليقين الحسي، لكن هذا الأمر لا يسبب تجاهل الفضاء الوجودي لشعر الشاعر؛ بعض الكتابات المخالفة للمألوف في الأدب والفكر الإيراني لها أساس وجودي لذا فهي خالدة. (جهان‌ديده كودهى،١٣٩١: ١١):

«گاهی سؤال می‌كنم از خود/ كه يك كلاغ/ با آن خروش و خشم/ چه دارد بگويد/ با كوه‌های پير» (شاملو، ١٣٩٥: ٤٣).

«أسأل نفسي بعض الأحيان/ هذا الغراب/ بذلك النعيق والغضب/ ماذا يقول/ للجبال القديمة»

صوت الغراب كما ورد في الأساطير، يشير إلى وصول شخصٍ ما أو وقوع واقعةٍ فنرى أن الجو الحقيقي للشعر يظهر هنا ويعطي القصيدة المعنى الرمزي والمجازي؛ حيث تعبّر هذه القصيدة عن معارضة التقليد وأنصاره والدعوة للابتكار.

٥.المظاهر التحرّرية الثلاثة في أعمال ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو

كما ورد في المظاهر التحرّرية الثلاثة في العصر الحديث فهي تنقسم إلى السياسية، الدينية والفلسفية. أما القضيّة السياسية فهي الماركسية ومسألة تحرر الجنس البشري التي ترتبط بالقضيّة الثاقبة عن التطوّر العقلي والظاهرة الدينية هي الديانة المسيحية، والنظريّة الفلسفية هي اتّحاد كل المعارف للترابط لتشكيل سردية التطوّر العقلي وفي هذا القسم نعالج تجلّي هذه المظاهر كل على حدة في أعمال كلا الأديبين.

٥ . ١. مظاهر الماركسية في أعمال ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو

كان للأوضاع الرأسمالية في القرن الثامن العشر وحرمان الطبقة العاملة والزارعين ودعم السلطات الدينية للأقوياء، تأثير خاص على تطوّر تلك الأسس الفكرية وتكاملها وتماسكها. فأدّى التطوّر التقني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى حضور العمّال في المصانع بشكل واسع وهذا الأمر سببه زيادة وعي الجماهير المحرومة ومهّدت الأرضية لتنظيم تلك الفلسفة وأسباب قبولها للدفاع عن المحرومين (سبحانى، ١٣٥٩: ٥).

كما ذكرنا أنّ أغلب الشعر، حتى في زمن نعيمة، يتحدّث عن أمور تختص «الإنسان» فالذي كان يقصده نعيمة النقاد اليوم، الوضعية الإنسانية وإن لم يطلق نعيمة عليها هذا الوصف بالذات ويرى أنّ الشاعر يجب ألا يكون عبداً لزمانه وللناس عن حوله وفي الوقت نفسه يجب ألا يحجب سمعه وبصره عن احتياجات الحياة عن حوله ويخرج نعيمة من هذا المأزق بسرعة عندما يقول إنّ الشاعر إذ يتلقى غذاء موهبته عن الحياة يجب أن يصوّر تلك الحياة في شعره؛ لهذا السبب لم تصنَّف أعماله ضمن الأدب الملتزم وفقاً لمعاييره الجديدة التي تتطلب مشاركة الشاعر الناس همومهم الاجتماعية والسياسية وكما ذكرنا تغلب مفاهيمه الصوفية على المفاهيم المعرفية والأنطولوجية والأنثروبيولوجية وفقاً للعصر الحديث ومفاهيمه مرتبطة بالمطلق وإلغاء الفروق دون النظر إلى النسبية والميل إلى الانفصال والتفكك وعدم التناسق، فحداثته الإنجليزية ركزت على سوسيولوجيا الفضيلة دون اهتمام بالحريّة السياسية، وذكرنا أيضاً أنّ هجومه الأول على الواقعية الحديثة التي تدور حول ما دعاه حاجة الإنسان إلى التحرّر من الجوع وهذا الذى تهتمّ الماركسية به، وهجومه الثاني على الأدب الملتزم الذي يدور في فلك الدولة والوطنية والسياسة وهذه هي مقاصد الماركسية نفسها في هذه المجالات.

تفسّر نظرية ماركس وفقاً لنظرية هيجل ولكن ماركس يجذب الفكر الفلسفي إلى القضية السياسية والاجتماعية ويعطيه الصبغة الإنسانية على أساس المنطق الديالكتيكي، ووفقاً لواقعه التاريخي ويتجاوز المثالية الهيجلية وينتقد فلسفة هيجل التي لا تزال تلعب في مجال الوعي ولا تظهر العقلانية الحقيقية (صالحى، ٢٠٢٠: ١٢)؛ فميخائيل نعيمة ليس ماركسياً ويقدّم آرائه في مرحلة الوعي من الجانب المعرفي والفردي دون اهتمام بالوضعية الإنسانية؛ كانت جميع قصائده، باستثناء «أخي» من النوع الذاتي المباشر تعبّر عن تجربة الشاعر الداخلية الخاصة على المستويين الروحي والعاطفي ويمكن أن تدخل قصيدة «أخي» في إطار شعر الخمسينات بما فيها عن وعي اجتماعي منبثق عن الوعي الشخصي لدى الشاعر:

«أخي، إن ضجّ بعد الحرب غربي بأعماله/ وقدّسَ ذكرَ من ماتوا وعظّم بطشَ أبطاله/ فلا تهزج لمن سادوا، ولا تشمت بمن دانا/ بل اركع صامتاً مثلي بقلب خاشع دام/ لنبكي حظّ موتانا» (نعيمه، ٢٠٠٤: ١٣).

كما نرى أنّ نعيمة لا يدعو إلى الثورة والنشاط وفقاً للوضعية الإنسانية وكهيجل يبقى في مرحلة الوعي دون إقدام إلى عمل وفقا للحاجات الإنسانية ويقول آلبر كامو إنّ التمرّد هو واقعنا التاريخي ويجب أن نبحث عن قيمنا فيه وإلا ننفصل عن الحقيقة (كامو، ١٣٨٧: ٧٦)؛ التطبيق العملي في نظرية ماركس يشير إلى الطبيعة الاجتماعية التاريخية الواعية والعملية للإنسان ومقابل ذلك إنتاج الإنسان حاجاته الحقيقية في المجتمع والتاريخ دون أي موضوع ومعنى (صالحى، ٢٠٢٠: ٢١) وفي قصيدة «أفيقي» في مجموعة «همس الجفون»، يظهر بقاء نعيمة في مرحلة الوعي واضحاً:

«أ في ثدييك يا حبيبتي لبن / لشفتيه الطاهرتين؟ / أ تعلمين يا حبيبتي أنّه ساعة تفطمينه / يعود خلسة إلى تلافيف الظلمة / ولا يرجع إلى الأبد؟ / وإلا- فنامي يا حبيبتي / حتى انبلاج فجر غير هذا الفجر» (نعيمة، ٢٠٠٤: ١٢٧).

وفي هذه الفقرة يخاطب الشاعر مواطنيه في الحقيقة، حتى يفيقوا ويغتنموا الفرصة لحضور الحضارة الجديدة ويتمثّل المفهوم التطّوري للقصّة التاريخية الماركسية فيها (مجيدى فرد وزملاؤها، ١۴٠٠: ١۴) ولكن نرى في هذه القصيدة أنّ الشاعر يكتفي بإيقاظ جمهوره دون دعوتهم إلى الثورة مباشرةً كما قالت الجيوسي إن أقسى ما يمكن أن يقوله النقاد المعاصرون عن آراء نعيمة المبكرة أنها كانت ناقصة فأسبغ على الشعر أسمى أوصافه بأسلوب رومانسي (الجيوسي، ٢٠٠٧: ١٥٩) والرومانسي المذهب الذي كان مفرطاً بالجانب الفردي والعاطفي ومقابله الواقعية وهي مذهب موضوعي ركز على وصف المجتمع الإنساني وتصوير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تمس المجتمع (الخفاجى وزملاؤه، ١٣٩٨: ١)، حيث لم يكمل نعيمة الواقع التاريخي الذي يشير إلى الوضعية الإنسانية التي يهتم بها العصر الحديث في أعماله.

كما ذُكرت، كان أحمد شاملو من بين الأعضاء البارزين في مجموعة اليساريين. ساد الاعتقاد بين المثقفين اليساريين في ذلك الوقت أنّ الأدب والفن وسيلة من وسائل النضال الطبقي ويجب أن يتمّ التوسّع فيه من قبل بروليتاريا (فلاحت خواه، ١٣٨٥: ٨٥). في معظم الأحيان تأتي صورة المجتمع الإنساني إيجابية لدى شاملو (صديقى وزملاؤها، ١٣٩۶: ١) وهذه المسألة تشير إلى تجلّي القضية الماركسية في أعماله:

«زيستن/ و ولايت والاى انسان بر خاك را/ نماز بردن/ زيستن/ و معجزه كردن/ ورنه/ ميلاد تو جز خاطره‌ى دردى بى‌هوده چيست/ هم از آن دست كه مرگ‌ات/ هم از آن دست كه عبور قطار عقيم استران تو/ از فاصله‌ى كويرى ميلاد و مرگ‌ات؟/ معجزه كن معجزه كن/ كه معجزه/ تنها/ دست‌كار توست» (شاملو، ١٣٩۵: ۶۵۵).

«الحياة/ ولاية الإنسان السامية على الأرض/ للصلاة/ الحياة/ الإعجاز/ وإلّا/ ما هو يوم ولادتك إلّا ذكرى الألم عابثٌ؟ / وكذلك موتك؟ / وكذلك عبور قطار خيلك العقيم/ من وقت الولادة حتى الموت/ قم بعملٍ ما، قم بعملٍ ما/لأنّ الإعجاز/ هو/ من صنع يديك».

في هذه القصيدة نرى التطبيق العملي في نظرية ماركس بوضوحٍ وهو إنتاج الحاجات الإنسانية الحقيقية في المجتمع والتاريخ فأعماله تصنف ضمن الأدب الملتزم وفقاً لمعاييره الجديدة ويمكن البحث في أعماله عن الجانب الاجتماعي والمفهوم السياسي. قراءته لهذه القضية من وجهة النظر الأبستمولوجية والأنطولوجية و الأنثروبولوجية تتوافق مع النهج الحداثي وفي مدار الحداثة الأمريكية حول الحرّية السياسية.

إن الخروج عن المألوف عند شاملو يظهر في شعره الغزلي والرومانسي حيث يميل نحو النسوية:

«مگذار دیگران نام تو را بدانند/ همین زلال بی کران چشمانت/ برای پچ پچ هزار ساله آنان کافیست» (شاملو، ١٣٩٥: ١٠١).

«لا تسمحي للآخرين أن يعرفوا اسمكِ/ / إن عينيكِ الصافيتين اللتين لا حدود لهما/ تكفيان لهمساتهم الألفية»

في هذه القصيدة يشير الشاعر إلى عدم ثقة المجتمع تجاه المرأة ويريها وحيدةً في المجتمع الذكوري؛ فالصورة النمطية التي يرسمها المجتمع الذكوري تخدم مصلحة الرجل بصفة عامة بما في ذلك الزوج والأخ والأب (الحيمر، ١٣٩٩: ٣)؛ الكاتبة نوال السعداوي أنّ الرجل يبذل ما عنده لابتكار قيود للمرأة منذ القدم. إذ أكدت الكاتبة أنّ اضطهاد المرأة لا يرجع إلى الشرق والغرب أو الأديان، بل يرجع أساساً إلى النظم الأبوية في المجتمع البشري كله» (السعداوي، ٢٠١٧: ١٥).

يعتبر شاملو النساء جزءاً من الهويةالمنسية للمجتمعالبشري وينظر إلىالنساء من وجهة نظرالنسوية الماركسية (جهاندیده کودهی،١٣٩١: ٢٧) ورأيه بالمرأة وموقفه الإيديولوجي يتغذّى من المحمولات الأبستمولوجية و الأنثروبيولجية وعلم الوجود.

٥ .٢. مظاهر الديانة المسيحية في أعمال نعيمة وشاملو

كما ذُكرت في مجال الديانة المسيحية، الكنيسة بمعناها اللاهوتي والمسيحي فهي المؤسسة التي أقامها يسوع لتتابع من بعده مهمّة نشر ثقافة الخلاص بين البشر وفقاً للمعتقدات المسيحية. يقدّم الأدباء إلى القراءات الجديدة للديانة المسيحية في العصر الحديث وقد توغّل كثير من روّاد الشعر الحديث، خاصة في السنوات الأخيرة في استخدام مضامين الديانة المسيحية في شعرهم (محمد شاكر، ٢٠٠٤: ٢١).

وذكرنا أن نعيمة استطاع أن يقدم في شعره مثالاً ناجحاً على المقاييس الأدبية التي اشترطها للشعر الجديد؛ ثمّ إنّ شعره تأكيد جديد على التراث الأدبي الصوفي في العربية وكذلك على التراث المسيحي في الشعر العربي الحديث بما يحمله من دعوة للحب الغيري الشامل:

« واجعل اللهمّ قلبي/ واحة تسقى القريب والغريب» (نعيمة، ٢٠٠٤: ٣٨).

أما النقطة المهمة في قراءة نعيمة للدين المسيحي، فهي اتحاد الإنسان مع الله والمسيح وتتجلّى فكرة وحدته الوجودية في قراءته للدين المسيحي فمن أجل خلاصنا، وفقاً للعقائد المسيحية أصبح ابن الله إنسانًا، فخلّص الإنسان من كل نقاط الضعف والموت والفناء. هو الذي أعاد طبيعتنا المتدهورة بقيامته؛ فقد جاء بصورته البشرية حتى نتمكّن من أن نصبح سماويين وتؤمن المسيحية الأرثوذكسية بمبدأ اتحّاد الشخص مع الطبيعة ويتمثّل ذلك في شخصية المسيح، وأعطى التاريخ الأرثوذكسي العديد من الأمثلة لاتّحاد الله والإنسان في شخص واحد وهو المسيح. الأرثوذكسية تصور المسيح كشخصية تاريخية، ولكن دوما ما يرى فيه وحدة الله والإنسان (مولند،١٣٦٨: ٣٣).

هذا الاتحاد يرى في أعمال نعيمة بوضوح. يقول نعيمة في كتاب "من وحي المسيح" عن لسان يسوع:

«الإنسان! الإنسان! كيفما كان و أينما كان. إنه أخي، وأنا وإياه واحد مثلما أنا و الأب واحد!» (نعيمة، ١٩٧٤: ١٦٥).

هدف نعيمة من استخدام هذه الفلسفة في أعماله، الحصول على التحرّر المعنوي؛ مضمون الاتّحاد والوحدة لنعيمة دلالته الخاصّه به في هذه الفلسفة وهذا النوع من القراءة واضح في أعمال الأدباء المهجريين وفي البداية ظهرت هذه القراءة في كتاب «المجنون» لجبران وتغيّرت علاقات الإنسان مع الكون وأول ما يتغيّر منها علاقته مع الله ففي المقطوعة الثانية من كتاب المجنون وهي بعنوان «الله» نفي كامل للعلاقة التقليدية بين الله والإنسان وتأسيس لعلاقة جديدة (أدونيس، ١٩٨٢: ٧٥).

عند نعيمة، مسيح رمز الخلود:

«أما الذي يشرب من الماء الذي أعطيه إياه يصير فيه عين ماء يتفجر حياة أبدية» (نعيمة، ١٩٧٤: ١٦٣).

فنلاحظ في أعمال نعيمة أنه لم يستدعِ شخصية المسيح كتقنية من تقنيات الشعر الحديث مقارنةً بغيره من الشعراء العرب المعاصرين؛ نحو شاذل الطاقة ولقد افتتن الشاعر بالشخصيات الدينية المطرودة مثل شخصية قابيل ويهوذا الإسخريوطى والمسيح الدجّال بوصفهم أيقونة لإراقة الدماء والظلم، مصوّراً الجرائم والدمار لدى البشر ومتمرّداً على كلّ ظالم غاصب في الأرض (حيدريان شهرى وزملاؤه، ١٣٩٩: ٩) فتغلب الصبغة الصوفية في أعماله لقراءة الديانة المسيحية ومن الناحية الإيديولوجية والفكرية والنقدية للشؤون الأبستمولوجية والأنطولوجية والأنثروبولوجية في أعمال نعيمة فهي تتغذّى من المفاهيم الصوفية ومن زاوية النظر والرؤية الحداثية، يُنظر إلى أعماله من الجانب الفردي والمعرفي، لذا فإنّ قراءته التي تُنتج عن الديانة المسيحية عنده هي التحّرر المعنوي ومن ناحية الإطار الزماني والجغرافي، تندرج أعماله في الحداثة الإنجليزية التي ركزت على سوسيولوجيا الفضيلة وقراءته للديانة المسيحية تتطابق مع هذا النوع من الحداثة.

إنّ الأساطير التي يستخدمها شاملو في أعماله باستثناء نماذج قليلة، ساميةٌ ومسيحيةٌ؛ فقد كان المسيح أبرز الشخصيات القديمة التي ثبتت في ذهن الشاعر وخياله فأصبح موضوعاً بصرياً إنسانياً بارزاً (شريعت كاشانى، ١٣٨٨: ٣٤٥).

وأمّا في مجال الديانة المسيحية، فإن ما يصوّره الشعر المعاصر ليس شيئاً مما كان منذ أربعة عشر قرناً عام من الثقافة والحضارة الإسلامية، بل الشعراء والأدباء المعاصرون يأخذون مضامينهم من الحياة المسيحية المعاصرة ومن ثقافة المسيحيين واليهود الغربية وحتّى يمكن أن ينظروا بهذه الثقافة من زاوية مسيحية لا دينية (شفيعى كدكنى، ١٣٦٨: ٢٨٧). طالما كانت هوية وشخصية نبي الله هذا يبقى غامضاً في بناء القصّة والأسطورة ومن دلائل استخدام هذه السردية في الأدب العالمي والأدب العربي والفارسي أيضاً في العصر الحديث وما بعدها، ولادته وحياته التي كانت مليئة بالمغامرات والوحدة والمظلومية؛ تساعد هذه المفاهيم الشعراء في التعبير عن القلق ومعاناة الأمم المضطهدة وسلطة الدول. (مجيدى فرد وزملاؤها، ١٤٠٠: ١٧).

يعتبر أحمد شاملو من أكثر الشعراء حداثةً وتعددية إذ كرّس جزءًا من قصائده لتصوير رمز الشخصية الأسطورية للمسيح ويستدعى شخصيته كتقنية من تقنيات شعر الحديث:

«آنك من‌ام كه سرگردانى‌هاى‌ام را همه/ تا بدين قله‌ى جل جتا/ پيموده‌ام/ آنك من‌ام/ ميخ صليب از كف دستان به دندان بركنده/ آنك من‌ام/ پا بر صليب باژگون نهاده/ با قامتى به بلندى فرياد» (شاملو، ١٣٩٥: ٥٩١).

«أنا هنا، مدهوشٌ/ حتى ذروة الجلجلة/ مشيتها/ أنا هنا/ سمّرت مسمار الصليب من راحة يدي إلى سنّي/ أنا هنا/ دِستُ على الصليب/ مع طول جثّتي بتكرار صرخة»

كثيراً ما قارن شاملو نفسه بالمسيح وهو يرى نفسه وحيداً في تحقيق الحرّية الاجتماعية والغلبة على الظلم والاستبداد. تتمثّل شخصية المسيح في أعمال شاملو كالبطل والمقاتل والمضطهد الذي يفدي بنفسه لنجاة الإنسان (مجيدى فرد وزملاؤها، ١۴٠٠: ١٩) والمسيح رمز الألم والخلود في أشعاره والصرخة في قصائده تتكرّر كثيراً فيريد أن ينقل رسالته إلى كل الناس ويأخذهم معه ولكن لم يصل إلى هدفه.

من الموقف الإيديولوجي الفكري والنقدي يتطابق الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأنثروبولوجيا في قراءة شاملو للديانة المسيحية مع المنهج الحداثي ومن زاوية النظر والرؤية الحداثية يُنظر إلى قراءته للديانة المسيحية من الجانب الاجتماعي والمفهوم السياسي ضمن الأدب الملتزم وفقاً لمعايير الأدب الملتزم، ومن ناحية الإطار الزماني والمكاني فإن شعره يدور في فلك الحداثة الأمريكية حول الحرّية السياسية.

نلاحظ أنّ قراءة نعيمة للديانة المسيحية تختلف مع قراءة شاملو ويريد نعيمة في قراءته، التحرّر المعنوي لكن شاملو يطلب التحرّر الاجتماعي.

٥ .٣. مظاهر التطوّر العقلي في أعمال نعيمة وشاملو

تنقسم مظاهر التطوّر العقلي في العصر الحديث إلى قسمين وهما قضية الحرية وتحرّر الجنس البشري، وقضيّة الوحدة النظرية لجميع فروع المعرفة "كنظام فلسفي". القضيّة الأولى سياسية وبراغماتية ومقاتلة وهي بالتأكيد من تداعيات الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ومن ميزات هذا التقليد، أن الفلسفة مندمجة في نفس السياسة. والقضيّة الثانية هي بالتأكيد من الموروثات الألمانية والهيجلية، وهي التقاليد العميقة والشاملة والمنظمة حول القيم بشكل عام، وليس حول محور الالتزام (جيمسون، ١٣٨١: ٣٢) وفي هذا المقال، سوف نقدّم ظهور هاتين الفلسفتين في أعمال نعيمة وشاملو.

٥ .٣. ١. فلسفة الحرية وتحرير الجنس البشري في أعمال نعيمة وشاملو

تستعرض هذه الفلسفة ماهية وأهمية التنمية الاجتماعية والبشرية فالتنمية هي أساس سردية التطور المعاصر (الكبيسى وآخرون، ٢٠١٥: ٥). لقد كانت المعرفة في مطلع القرن الحادي والعشرين أداةً وحيدةً لتحقّق التنمية الإنسانية في جميع ميادينها (يوسف، ٢٠٠٣: ٨).

تشكلت الحركة الفكرية والتحررية في البداية مع الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر وكان هدف الثورة إلغاء النظام الإقطاعي. الإقطاع هو الطبقة الاقتصادية التقليدية، إذ تكون الزراعة هي النشاط المهيمن والمسيطر على المجتمع، وكان في ذلك الوقت التوجّه الاقتصادي نحو المجاعة والأزمات الغذائية (وول، ١٣٧٨: ٢١) أمّا البرجوازيون فكانوا أرستقراطيين وكان من المتوقع منهم في الوظائف الاجتماعية أن يدعموا النظام التقليدي، لكن البرجوازية شدّدت على استقلال إيديولوجيتها وانتمائها للبرجوازية، وبهذه الطريقة، اتبّعت البرجوازية برنامجًا واحدًا من الأفكار التي وجّهتها ضدَّ المجموعات الاجتماعية الأخرى وهذا الأمر سبّب ثورة ونتيجة لذلك، فإنّ النظام البرجوازي سبّب في التقدّم الفلسفي والفكري الجديد وقبل الشعارات مثل الحرية والمساواة والازدهار والحكومة كممثّل للشعب، و... (المصدر نفسه: ٣١).

تتجلّى هذه الفلسفة في أعمال نعيمة وشاملو. قال نعيمة:

«الحرية ما تزال تشغل بال الإنسان من بداية نشأته وترعرعه وعندما يجوع الإنسان إلى الحرية فذلك دليل على أن الحرية موجودة ونستطيع أن نقول كرامة الإنسان ومجده وأهدافه السامية إلى الكمال والرقى العلمي ومحاولته للتسامي والتطور والتقدم يوما بعد يوم وليدة توقه إلى الحرية واستعادته جناحي حريته طليقين قادرين و شعوره بها شعورا عميقا بها يفك عقال نفسه فينبرى للأشياء يهدمها ويبنيها من جديد» (نعيمة، ١٩٧٥: ٧٣).

في هذه المقطوعة، يؤمن نعيمة بأنّ الحاجة الإنسانية للحرية في الحياة ترجع إلى وجود هذه الماهية في الكون وسوف يصل إليها في سعيه للكمال والتقدّم العلمي ومن جانب الموقف الإيديولوجي لنعيمة، تتطابق قراءته لفلسفة الحرية حول التطور العقلي مع المنهج الحداثي، ومن زواية النظر والرؤية، فموقفه فرديٌ ومعرفي ولكن ينبثق من الجانب الاجتماعي وفي الإطار الزماني والجغرافي ينتمي للحداثة الإنجليزية.

وفي أعمال شاملو تتجلّى هذه الفلسفة أيضاً. يعتمد فكر شاملو على النزعة الإنسانية واحترامه للفضائل الإنسانية والاهتمام برفاهية المجتمع وتنميته، وهذا الفكر يشكل أساس المدرسة الإنسانية. اختار أتباع هذه المدرسة الفكرية هذا التفاؤل العالمي والانتباه إلى العمل والحياة اليومية بدلاً من الإيمان ببقاء النفس (آقابخشى، ١٣٧٦: ١٨٦). إنّ تصوير الحرية البشرية والسعي لتحقيقها هو جزء من آمال شاملو، مع ذلك، يرى شاملو أنّ الحرية والازدهار والعدالة ستحقّق وسيجد الإنسان فرصاً متساوية للتمتّع بحقوقه الأساسية وهذه هي بداية وجوده المشرق في المجتمع ويعطي شاملو أملاً في عالم مليء بالعدالة والجمال. إنّه لا يحبّ العالم الذي يعيش فيه ويريد أن ينشئه بنفسه ويأمل أن يحلّ الزمن هذه المسألة ويخاطب الطفل لتحقيق آماله:

«خورشيد خانم! بفرماين/از اون بالا بياين پايين/ما ظلمو نفله كرديم/آزادى رو قبله كرديم/از وقتى خلق پا شد/ زندگى مال ما شد» (شاملو، ١٣٩٥: ٥٦).

«يا أيتها الشمس الكريمة! تفضلي/ إنزلي إلى الأسفل من ذلك العلى/ إنّا هدمنا الظلم/ وانتبهنا إلى الحرية/ منذ أن نهض الشعب/ فامتلكنا الحياة».

ومن الموقف الإيديولوجي لشاملو تطابق قراءته لفلسفة الحرّية حول التطوّر العقلي مع المنهج الحداثي وعن زاوية النظر والرؤية، تطابق قراءته عن الجانب الاجتماعي والمفهوم السياسي وفي الإطار الزماني والجغرافي، مع الحداثة الأمريكية. إذن تختلف قراءة نعيمة مع قراءة شاملو ونعيمة يطلب التحرّر المعنوي وشاملو يريد التحرّر الاجتماعي.

٥ .٣. ٢. الفلسفة الألمانية (فلسفة اتحاد كل المعارف لهيجل) وتجلّياتها في أعمال نعيمة وشاملو

المبدع لهذه النظرية جورج ويلهام (هيجل) ونظريته التأملية تدور حول القضايا المعرفية وماهية الإنسان والكون. ففي كل مراحل المعرفة، اتّجه الإنسان نحو المسار التاريخي وتعامل مع المواقع الجغرافية والأحداث التاريخية بشكل عشوائي وواجه الظروف التي تحيط به في النموذج الافتراضي (مجتهدى، ١٣٩٠: ٢٨).

وبالتالي لا ينبغي لأحد أن ينسى أن مفهوم الروح في نص هيجل يشمل مجموعة واسعة من المعاني ويشير إلى الكثير من الأمور، مثل العقل، والذكاء، والتاريخ، والثقافة، والحقوق. يريد هيجل أن يبحث جميع مظاهر البشرية بالمعنى الواسع للكلمة، بينما يعرض التطور التدريجي لهذه المظاهر ويكشف القدرة على تحويل بعضها إلى البعض بشكل عقلاني (المصدر نفسه:٢٧).

يعتقد هيجل أنّ الإنسان كمخلوق واعٍ لا يستطيع أن يعرف ويتعامل في نظريته أيضًا مع علم النفس وهو يعتقد أنّ الإنسان يكتسب نوعاً من الحرية الروحية عن طريق الوحدة مع الوجود (المصدر نفسه: ٣١)؛ فنرى ظهور هذه الفكرة في أعمال نعيمه وشاملو. يصل نعيمة مع التأمل في نفسه والطبيعة إلى الإيمان بالوحدة الوجودية ويصفها في قصيدة (من أنت يا نفسى):

«إن رأيتِ الريح تذري الثلجَ عن روؤس الجبال/ أو سمعتِ الريح تعوي في الدجى بين التلال/ تسكن الريح وتبقى باشتياق صاغية/ وأناديكِ ولكن أنتِ عني قاصية/ في محيط لا أراه/ هل من الريح ولدتِ» (نعيمة، ٢٠٠٤: ١٧).

في هذه القصيدة، يستمرّ هذا الحوار مع الأجزاء الأخرى من الطبيعة وفي النهاية، يعتبر نعيمة الطبيعة كمرآة يرى نفسه فيها ويجد نفسه كنورٍ من الله: «أنتِ ريحٌ ونسيمٌ/ أنتِ موجٌ، أنتِ بحرٌ/ أنتِ برقٌ، أنتِ رعدٌ/ أنتِ ليلٌ، أنتِ فجرٌ/ أنتِ فيضٌ من إله» (المصدر نفسه: ١٩).

ويصل نعيمة إلى الإيمان بوحدة الوجود ويكتسب التحرّر الروحي والمعنوي ولكن المبادئ الفلسفية هذه وإن بدت مطلقة شاملة فهي لا تستبعد المباشر والجزئي واليومي والحسّي. هذه كلها موجودة، بل هي البدايات الضرورية التي لابد أن نبدأ بها- وهنا تبدو واقعية نعيمة (مجيدى فرد وزملاؤها، ١٤٠٠: ٢٢). فيمكن أن نشرح أعمال نعيمة وفقاً للحداثة الجديدة وما بعد الحداثة معاً وعن الموقف الإيديولوجي، تلائم قراءته للفلسفة الهيجلية مع المنهج الحداثي وهناك الصبغة الصوفية فيها وعن زاوية النظر والرؤية، يُنظر إلى قراءته من الجانب الفردي والمعرفي وفي الإطار الزماني والجغرافي، قرائته متلائمة مع الحداثة الإنجليزية.

نظرة شاملو للمرأة إيجابية ويحاول أن يعرف نفسه من خلال البحث عن حبيبته؛ تحضر المرأة في قصيدة «براى شما كه عشقتان زندگى است»، «لَكنّ يا مَن حبكنّ الحياة» بهذه الطريقة:

«شما كه عشقتان زندگى‌ست/ شما كه خشمتان مرگ است/ شما كه تابانده‌ايد در يأس آسمان‌ها/ اميد ستارگان را/ شما كه به وجود آورده‌ايد ساليان را/ قرون را/ و مردانى زاده‌ايد كه نوشته‌اند بر چوبه دارها/ يادگارها» (شاملو، ١٣٩٥: ٥٠١).

«ها أنتنّ اللاتي حبّكنّ حياة/ ها أنتنّ اللاتي غضبكنّ موتٌ/ ها أنتنّ اللاتي أشرقتنّ في يأس السماء/ رجاء النجوم/ ها أنتنّ اللاتي خلقتنّ السنين/ القرون/ وقد ولدتنّ رجالاً كتبوا على خشب المشنقة/ تذكرات».

فالمرأة محور اهتمام الأعمال الأدبية منذ عصور (الحيمر، ١٣٩٩: ٣)؛ أشارت الكاتبة السعداوي أنه بالرغم من الكم الهائل من القصص والشعر والروايات التي تناولت صورة المرأة إلا أنها لم تقدم صورة إيجابية عن المرأة (السعداوى، ٢٠١٧: ١٥)، لكن وجهة نظر شاملو للمرأة إيجابية وهذه الظاهرة ترجع إلى القضية النفسية التي يطرحها يونغ أول مرة وهي أن ضمير الإنسان يحوى على مستوى الوعي واللاوعي وينقسم الأخير بنفسه إلى قسمين: الشخصي والجمعي. يعدّ اللاوعي الجمعي من أهم النتائج الجوهرية عند يونغ، فهو يعتقد أنه فطري وجماعي ويحتوى على السلوكيات التي تشكل الخلفية النفسية المشتركة وله أنماط متعددة ومنها الأنيما. إنّ الأنيما، فهي قد وقف في أعمال اللاوعي، لها مصدر بعيد جداً وتدلّ على أنّ كل شخص في حياته يكشف عن بعض خصائص الجنس الآخر فهي في الواقع عنصره الأنثوي نفسه (گودرزى لمراسكى، ١٣٩٩: ١) وهي تجسيد للميول النفسية الأنثوية في روح الرجل ويمكن أن يكون لها مظهر فاتح أو مظلم (صديقى، ١٣٩٨: ٩٩)؛ النظرية

النفسية ليونغ متلائمة مع الفلسفة الآلمانية لهيجل عن الجانب المعرفي ومعرفة شاملو للمرأة معرفة عميقة وجميلة تتغذّى المحمولات الأبستمولوجية والأنثروبولوجية وعلم الوجود.

يكتسب شاملو التحرّر الروحي عن طريق التوحد مع حبيبته والمرأة من وجهة نظره حياة، ثم ينتقل من التحرّر الروحي إلى التحرّر الاجتماعي ويطلب قيمه من وجهة نظره إلى المرأة، ومن الموقف الأيديولوجي، تتلائم قراءته للفلسفة الألمانية لهيجل مع المنهج الحداثي ومن زاوية النظر والرؤية يُنظر إلى قراءته لهذه الفلسفة من الجانب الاجتماعي والمفهوم السياسي وفي الإطار الزماني والجغرافي، في إطار الحداثة الأمريكية حول الحرية السياسية.

النتيجة

١- ما ذكرنا، وفقاً لإشكالية مصطلح الحداثة، تشمل الحداثة أنواعاً مختلفةً منها الحداثة الجديدة وما بعد الحداثية و...؛ على هذا الأساس يمكن أن نشرح أعمال نعيمة وشاملو وفقاً للحداثة الجديدة وما بعد الحداثة معاً.

٢- إنّ المظاهر التحرّرية الثلاثة تتعلق بالعصر الحديث وإن نعيمة وشاملو ينتميان لهذا العصر فقد تجلت هذه المظاهر في أعمالهما وهي الظاهرة التاريخية الماركسية والظاهرة الدينية المسيحية وظاهرة التطور العقلي.

٣- حول القضية الماركسية، ليس في أعمال نعيمة، مفاهيم سياسية واجتماعية وهو يرفض الوطنية والسياسة، فهو ليس ماركسياً وتبقى أعماله من الجانب المعرفي، في مرحلة الوعي، دون التطبيق العملي وفقاً للوضعية الإنسانية وحداثته منبثقة من الحداثة الأنجليزية التي ركزت على سوسولوجيا الفضيلة. أمَّا شاملو فهو ماركسيٌ ومن ناحية الموقف الإيديولوجي فإن قراءته للفلسفة الماركسية وفقاً للمنهج الحداثي ويُنظر إلى قراءته من الجانب الاجتماعي والمفهوم السياسي في مدار الحداثة الأميركية حول الحرّية السياسية.

٤- وحول الديانة المسيحية، فقراءة نعيمة لها جديدة، ارتبطت باتحاد الإنسان والمسيح والله معاً وينشد نعيمة في قراءته، التحرّر المعنوي ومن ناحية الموقف الإيديولوجي، فقراءته منبثقة من المنهج الحداثي وتغلب الصبغة الصوفية عليها ويُنظر إلى قراءته من الجانب الفردي والمعرفي بما يتلائم مع الحداثة الإنجليزية وقراءة شاملو للديانة المسيحية جديدة و متلائمة مع المنهج الحداثي، ويدور موقفه الإيديولوجي وفيه المفهوم السياسي في مدار الحداثة الأمريكية حول الحرّية السياسية ويطلب شاملو في قراءته التحرّر الاجتماعي.

٥- وحول فلسفة الحرّية والتحرير البشري (مظاهر التطوّر العقلي)، فقراءة نعيمة متلائمة مع المنهج الحداثي، فمن الموقف الإيديولوجي ومن زاوية النظر والرؤية، جانبه فرديٌ ومعرفيٌ ولكنها تنبثق من الجانب الاجتماعي وقراءته وفقاً للحداثة الإنجليزية حول سوسولوجيا الفضيلة وينشد نعيمة في هذه القراءة التحرّر المعنوي؛ أما قراءة شاملو لهذه الفلسفة من حيث الموقف الإيديولوجي فمنبثقة من المنهج الحداثي، ففيها مفاهيم اجتماعية وسياسية، لذا فهي تدور في مدار الحداثة الأمريكية ويريد من هذه القراءة التحرّر الاجتماعي.

٦- وحول الفلسفة الآلمانية لهيجل، وهي من مظاهر التطور العقلي، فقراءة نعيمة لها تتلائم مع المنهج الحداثي، ومن ناحية الموقف الإيديولوجي يُنظر إلى قراءته من الجانب الفردي والمعرفي، فقراءته متلائمة مع الحرّية الإنجليزية، حيث يطلب نعيمة من قراءته التحرّر المعنوي بينما قراءة شاملو متلائمة مع المنهج الحداثي، وهي من حيث الموقف الإيديولوجي والجانب الاجتماعي والسياسي تدور في مدار الحداثة الأمريكية إذ يريد شاملو من هذه القراءة التحرّر الاجتماعي.

المصادر والمراجع

١. أبوحاقة، أحمد. (١٩٧٩). **الالتزام في الشعر العربي**. بيروت: دار العلم للملايين.

٢. أدونيس، أحمد سعيد. (١٩٨٢). **الثابت والمتحول**. الطبعة الثالثة، بيروت: دار الصور.

٣. آقا بخشی، علی (با همکاری مینو افشاری راد) (١٣٧٦). **فرهنگ علوم سیاسی**. چاپ سوم. تهران: مرکز اطلاعات و مدارك علمی ایران.

٤. برادبری، مالکوم وماکفارلین، جیمس. (١٩٨٧). **الحداثة**. ترجمه مؤید حسن. دار المأمون: بغداد.

٥. بروکر، بیتر. (١٩٩٥). **الحداثة وما بعد الحداثة**. ترجمه عبد الوهاب جلوب. المجمع الثقافي: أبوظبي.

٦. پورنامداریان، تقی. (١٣٨١). **تأملی در شعر شاملو**. تهران: نگاه.

٧. جیمسون، فردریك. (١٣٨١). **وضعیت پست مدرن**. ترجمه حسین علی نوذری. تهران: گام نو.

٨. الجيوسي، سلمى الخضراء. (٢٠٠٧). **الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث**. ترجمة الدكتور عبد الواحد لؤلؤة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

٩. چایلدز، پیتر. (١٣٨٣). **مدرنیسم**. ترجمه رضا رضایی. تهران: نشر ماهی.

١٠. الخال، يوسف. (١٩٨٧). **الحداثة في الشعر**. بيروت: دارالطبعة للطباعة والنشر.

١١. سبحانی، جعفر. (١٣٥٩). **تحلیلی از فلسفه مارکس**. قم: چاپخانه علمیة.

١٢. السعداوي، نوال. (٢٠١٧). **الوجه العاري للمرأة العربية**. مؤسسة هنداوي سي آي سي، دون مكان.

١٣. الشابي، نورالدين. (٢٠٠٥). **نيتشه ونقد الحداثة**. تونس: دارالمعرفة.

١٤. شاملو، أحمد. (١٣٨٤). **مجموعة الآثار** (دفتر یکم، شعرها). تهران: نگاه.

١٥. ـــــ (١٣٩٥). **مجموعة الأشعار**. تهران:نگاه.

١٦. شریعت کاشانی، علی. (١٣٨٨). **سرود بی قراری، درنگی در هستی شناسی شعر، اندیشه و بینش احمد شاملو**. تهران: گلشن راز.

١٧. شفیعی کدکنی، محمد رضا. (١٣٦٨). **موسیقی شعر**. چ٢. تهران: آگاه.

١٨. الطويل، توفيق. (١٩٧٩). **أسس الفلسفة**. ط٧. القاهرة: دارالنهضة العربية.

١٩. عباس، إحسان، ونجم، محمد يوسف. (١٩٥٧). **الشعر العربى في المهجر: آمريكا الشمالية**. بيروت: دار صادر – دار بيروت.

٢٠. عيد، رجاء. (١٩٨٨). **فلسفة الالتزام في النقد الأدبي**. الإسكندرية: منشأة المعارف.

٢١. الفتياني، سهيل. (٢٠١٠). **الحداثة عند يوسف الخال، دراسة في تجربته النقدية والشعرية**. المشرف: الدكتور محمد القضاة. كلية الدراسات العليا. الجامعة الأردنية.

٢٢. قاسم، محمود. (لا تا). **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٣. کامو، آلبر. (١٣٨٧). **عصیانگر**. ترجمه مهستی بحرینی. تهران: نیلوفر.

٢٤. الكبيسي وآخرون.(٢٠١٥). **دراسات حول التنمية المستدامة**. الرياض: دار جامعة نايف للنشر.

۲۵. کهون، لارنس. (۱۳۸۷). **از مدرنیسم تا پست مدرنیسم**. ویراسته عبدالکریم رشیدیان، چاپ ششم، تهران: نشر نی.

۲٦. لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸٦). **وضعیت پست مدرن**. ترجمه حسین علی نوذری. تهران: گام نو.

۲۷. مجابی، جواد. (۱۳۷۷). **کتاب شناخت نامه احمد شاملو**. تهران: نقره.

۲۸. مجتهدي، کریم، هیپولیت، ژان.(۱۳۹۰). **پدیدار شناسی روح بر حسب نظر هگل**. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. مختاری، محمد. (۱۳۷۸). **انسان در شعر معاصر**. تهران: توس.

۳۰. مندور، محمد. (۱۹٦۳). **في الميزان الجديد**. ط۳. القاهرة: مكتبة نهضة مصر.

۳۱. ـــــ (لا تا). **النقد والنقاد المعاصرون**. القاهرة: مكتبة نهضة مصر.

۳۲. مولند، اینار.(۱۳٦۸). **جهان مسیحیت**. ترجمه محمد باقر انصاری و مسیح مهاجری. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۳۳. نجم، محمد یوسف. (۲۰۱۰). **الفنون الأدبية**. بیروت: دار بیروت.

۳٤. نعیمة، میخائیل. (۱۹۵٦). **الأديب والناقد**. مجلة الآداب. السنة ۴. العدد ۱۰.

۳۵. ـــــــ. (۱۹۵۸). **الأوثان**. ط۲. بیروت: دار صادر- دار بیروت.

۳٦. ـــــــ. (۱۹٦۴). **سبعون...حكاية عمر**. ط۲. بیروت: دار صادر.

۳۷. ـــــــ(۱۹٦۳).**الد**روب. بیروت: مؤسسة نوفل.

۳۸. _____(۱۹۷۵). **الغربال**. بیروت: المؤسسة النوفل.

۳۹. ـــــــ(۱۹۷۱). **المجموعة الكاملة**. بیروت: المؤسسة نوفل.

٤۰. ـــــــ.(۲۰۰۴). **همس الجفون**. بیروت: الموسسة نوفل.

٤۱. وول، میشل. (۱۳۸۷).**انقلاب فرانسه (نهضت اجتماعی و تغییر روحیات و طرز تفکر اجتماعی)**. ترجمه خراسانی. محمد مظلوم. انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

٤۲. هلیم فارب، غیر ترود. (۲۰۰۹). **الطريق إلى الحداثة**. ترجمه محمد سید أحمد. الكويت: المجلس الوطنی للثقافة والفنون.

٤۳. یوسف، الحمد. (۲۰۰۳). **تقرير التنمية الإنسانية العربية**. الرياض: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي.

٤٤. هاو، أرفینج. (۱۹۸۴). **فكرة الحديث في الأدب والفنون**. ترجمه جابر عصفور. إبداع. ع۵. السنة الثانية.

٤۵. هرمن، دیوید. (۱۹٦۲). **عناصر بنیادین در نظریه‌های روایت**، ترجمه حسین صافی، تهران: نشر نی.

٤٦. برادة، محمد. (۱۹۸۴). «**اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**». فصول مج۴. ع۳.

٤۷. بودیار. (۱۹۹۰). «**الحداثة الكرمل**». ع۳٦-۳۷.

٤۸. تاجیك، محمد رضا، و احد زاده نمینی، فرزانه. (۱۳۹۳). «مدرنیسم در اشعار فروغ و شاملو». مجله مدیریت فرهنگی. سال هشتم. شماره ۲۵. صص ۲۰-۱.

٤٩. حیدریان شهری، أحمد رضا؛ بخشنده، مریم؛ پراوندجی، نعیمة. (١٣٩٩). «دراسة الشخصيات الدينية المنبوذة في شعر شاذل طاقة في ضوء التقنيات البيانية». فصلية إضاءات النقدية بين الأدبين. السنة العاشرة. العدد ١٤. صص ٢٤-٩.

٥٠. الحيمر، آمال. (١٣٩٩). «صورة المرأة في أغاني الفيديو كليب العربية». اللغة العربية وآدابها (الفصلية العلمية المحكمة). السنة ١٣. العدد ١. Doi:10.22067 jallv13.i1.2108-1072.

٥١. الخفاجي، بسام خليل إبراهيم؛ آباد، مرضیه، حیدریان شهری، أحمد رضا. (١٣٩٨). «الواقعية في أدب توفيق حكيم (عودة الروح أنموذجاً)». العدد ٢.

٥٢. صدیقی، بهار. (١٣٩٨). «رویکردی تطبیقی به عاشقانه‌های حسب الشیخ واحمد شاملو». کاوشنامه ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی. دوره نهم. شماره ۴. صص ١٢١-٩٥.

٥٣. صدیقی، کلثوم؛ أعظمی خویرد، حسن؛ ژرفی، هانیه؛ حیدریان شهری، احمد رضا. (١٣٩٦). «ملامح المدينة والمجتمع الإنساني عند عبدالوهاب البياتي وأحمد شاملو (دراسة تحليلية مقارنة). فصلية البحوث في الأدب المقارن بجامعة رازي. السنة السابعة. العدد ٢٥. صص٩٤-٧٩.

٥٤. صالحی، امیر عباس، طالب زاده، حمید. (١٣٩٩). «تحلیل بنیادین هگل از کار در بخش خدایگانی و بندگی پدیدارشناسی و نقد مارکس از آن و برنهادن پراکسیس به مثابه بنیانی جدید در افق فکر هگل». مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، شماره۳۰. صص ١۶۴-١۴٢.
Doi : 10.22034/jpiut.2020.35824.2411

٥٥. العشماوي، محمد زكى. (١٩٩۴). «الشكل والمضمون في النقد الأدبي الحديث». الكويت: مجلة عالم الفكر. المجلد التاسع. العدد الثاني.

٥٦. فلاحت خواه، فرهاد. (١٣٨٥). «مروری بر اندیشه احمد شاملو». مجله ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی خوی. شماره ٥. صص ٧٦-٥٧.

٥٧. کودهی، جهاندیده. (١٣٩١). «پدیدار شناسی و سنخ شناسی مخالف خوانی‌های احمد شاملو». نقد ادبی. ش١٩.

٥٨. گودرزی لمراسکی، حسن؛ قربان زاده، بهروز؛ أحمدی، شهرام. (١٣٩٩). «الدور الرئيسي للجانب الأنثوي (الأنيما) في أشعار نزار قباني ونادر نادر پور». اللغة العربية وآدابها (الفصلية العلمية المحكمة). السنة ١٣. العدد ١. Doi :10.22067/jallv13.i1.86883

٥٩. مجیدی فرد، حانیه؛ حیدریان شهری، احمد رضا؛ صدیقی، بهار. (١۴٠٠). «ثمثيل الخلاص في أشعار ميخائيل نعيمة وأحمد شاملو في ضوء نظريه ليوتار». فصلية إضاءات النقدية بين الأدبين. السنة ١١. العدد ۴٢. صص ١٣٨-١١٣.

٦٠. منتظري، آزاده، خاقاني، محمد، زرکوب، منصوره. (١٣٩١). «النقد الاجتماعي للأدب نشأته وتطوره». فصلية إضاءات النقدية. العدد السادس. صص ١٧٢-١٥٢.

61-Kathleen, E. M. (1956). *Christian Themes in Contemporary Poets Study of English Poetry of The Twentieth Century*. London: SCM Press.

62-Santayana, G. (1924). *Interpretations of Poetry and Religion*. New York: C. Scribner's Sons.

References

Abbas, E. & Najm, M. Y. (1957). *Arabic poetry in emigration: North America*. Beirut, Lebanon: Dar Sader. [In Arabic].

Abu Haqa, A. (1979). *Commitment in Arabic poetry.* Beirut, Lebanon: Dar El Ilm Lilmalayin. [In Arabic].

Adunis, A. S. (1982). *The fixed and the transformable.* Beirut, Lebanon: Dar Al-Sour. [In Arabic].

Agha Bakhshi, A. (1997). *A dictionary of political sciences*. Tehran, Iran: Iran Scientific Information and Documentation Center. [In Persian].

Bradbury, M, & McFarlane, M. (1987). *Modernism (H. Moayed, Trans.)*. Baghdad, Iraq: Dar Al Mamoun. [In Persian].

Brooker, P. (1995). *Modernism and postmodernism (A. Globe, Trans.)*. Abu Dhabi, the United Arab Emirates: Abu Dhabi Cultural Complex. [In Arabic].

Cahoone, L. (2008). *From modernism to postmodernism*. Tehran, Iran: Ney. [In Persian].

Camus, A.(2008).*Rebel(M.Bahraini, Trans.)*. Tehran, Iran: Niloufar. [In Persian].

Childs, P.(2004).*Modernism*.(R. Rezaei, Trans.). Tehran, Iran: Mahi. [In Persian].

Eid, Raja. (1988). *Philosophy of commitment in literary criticism*. Alexandria, Egypt: Monchaat Al Maaref. [In Arabic].

Fetyani, S. (2010). *Modernism and Yusuf Al-Khal: A study of his critical and poetic experience*. Amman, Jordan: The School of Graduate Studies at the University of Jordan. [In Arabic].

Halim Fareb, G. (2009). *The roads to modernity (M. S. Ahmed, Trans.)*. Kuwait, Kuwait: The National Council for Culture and Arts. [In Arabic].

Haw, A. (1984). *Modernism in literature and the arts (G. Asfour, Trans.)*. Ebda, 2: 5-20. [In Arabic].

Herman, D. (1962). *Basic Elements of Narrative (H. Safi, Trans.)*. Tehran, Iran: Ney. [In Pesian].

Hyppolite, J. (2011). *Genesis and structure of Hegel's phenomenology of spirit (K. Mojtahedi, Trans.)*. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. [In Persian].

Jameson, F. (1995). *The status que of postmodernism (H. A. Nozari, Trans.).* Tehran, Iran: Agah. [In Arabic].

Jayyusi, S. A. (2007). *Trends and movements in modern Arabic poetry (A. W. Loaloa, Trans)*. Beirut, Lebanon: Al-Arabiya Studies Center. [In Arabic].

Kabisi, A. (n.d.) (2015). *Studies on sustainable development*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab University. [In Arabic].

Khal, Y. (1987). *Modernism in poetry*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Ṭaybah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr. [In Arabic].

Lyotard, J. F. (2007). *The postmodern condition. (H. Ali Nozari, Trans)*. Tehran, Iran: Gam No. [In Persian].

Mandur, M. (1963). *Fi'l-Mizan al-Jadid*. Cairo, Egypt: Nahdet Misr Publishing House. [In Arabic].
Mandur, M. (n.d.). *Contemporary criticism and critics*. Cairo, Egypt: Nahdet Misr Publishing House. [In Arabic].
Mojabi, Javad. (1998). *A biography of Ahmad Shamlou*. Tehran, Iran: Noghreh. [In Persian].
Mujtahedi, K. (2011). *Phenomenology of the soul according to Hegel's opinion*. scientific and cultural publishing company. [In Persian].
Mokhtari, M. (1999). *Mankind in contemporary poetry*. Tehran, Iran: Tus. [In Persian].
Pournamdarian, T. (2002). *A reflection on Shamloo poetry*. Tehran, Iran: Negah. [In Persian].
Qasim, M. (n.d.). *Knowledge theory of Ibn Rushd and his interpretation by Thomas Aquinas*. Cairo, Egypt: The Anglo Egyptian Bookshop. [In Arabic].
Saadawi, N. (2017). *The hidden face of Women in the Arab world*. London, England: Zed Books. [In Arabic].
Shabi, N. (2005). *Nietzsche and criticism of events*. Tunis, Tunisia: Dar Al Marefa. [In Arabic].
Shafiei Kadkani, M. R. (1989). *Music Poetry*. Tehran, Iran: Agah. [In Persian].
Shamlou, A. (2005). *Collection of works (Poems)*. Tehran, Iran: Negah.[In Persian].
Shamlou, A. (2016). *Collection of poems*. Tehran, Iran: Negah. [In Persian].
Shariat Kashani, A. (2009). *Restless hymn: A reflection on the ontology of poetry*, thought and insight of Ahmad Shamlou. Tehran, Iran: Golshan Raz. [In Persian].
Sobhani, J. (1980). *Analysis of Marx's philosophy*. Qom, Iran: Scientific Printing House. [In Persian].
Taweel, T. (1979). *The basis of philosophy*. Cairo, Egypt: Dar Alnahda Alarabia. [In Arabic].
Molland, E. (1989). *Christendom*. (M. B. Ansari & M. Mohajeri, Trans). Tehran, Iran: Amir Kabir. [In Persian].
Naimy, M. (1956). *"Writers and critics"*. Al Adab. 4(10): 365-373. [In Arabic].
_____. (1958). *Idols*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Sadr. [In Arabic].
_____.(1964).*Seventy...Omar's story*.Beirut,Lebanon:Dar Al-Sadr.[In Arabic].
_____. (1963). *Paths*. Beirut, Lebanon: Al Nofal. [In Arabic].
_____. (1975). *Sieve*. Beirut, Lebanon: Al Nofal. [In Arabic].
_____. (1971). *The complete collection*. Beirut, Lebanon: Al Nofal. [In Arabic].
_____. (2004). *Whispers of eyelids. Beirut*, Lebanon: Al Nofal. [In Arabic].
Najm, M. Y. (2010). *Literary arts. Beirut, Lebanon*: Dar Al-Beirut. [In Arabic].
Wohl, M. (2008). *The French revolution (Social movement and change of spirits and social thought)* (M.M.Khorasani,Trans.). Mashhad, Iran: Ferdowsi University of Mashhad Press. [In Persian].
Yousef, A. (2003). *Arab human development report*. Riyadh, Saudi Arabia: The UN-Arab Fund for Economic and Social Development. [In Arabic].

Al-Ashmawi, M. Z (1994). "Form and content in modern literary criticism". *Journal of the World of Thought*, 9(2): 11-26. [In Arabic].
Berrada, M. (1984). "Theoretical considerations for defining modernism". *Fosul*, 3(1): 11-24. [In Arabic].
Boudiar, J. (1990). *Modernism*.(36). [In Arabic].
Falahatkhah, F. (2006). "A review of Shamlou's thought". *Persian Literature*, 5: 57-76. [In Persian].
Goodarzi Limraski, H.& el. (2021). "The prominent role of female element in the poems of Nizar Tawfiq Qabbani and Nader Naderpour". *Journal of Arabic Language & Literature* 13(1): 37-50. 10.22067/jallv13.i1.86883. [In Arabic].
haimeur, A. (2020). "The representation of women in Arabic video clips". *Arabic Language and Literature*, 13(1): 19-36. 10.22067/JALLV13.I1.2108-1072 [In Arabic].
Heidaryan Shahri, A.& el.(2020). "A study of the rejected religious personalities in the poetry of Shathel Taqa in the light of graphic techniques: *Literature Research and Scientific Journal: Rays of Criticism in Arabic and Persian*.10(14): 9–24. [In Arabic].
Khaffaji, B.& el. (2019). "Realism in the literature of Tawfiq Hakim (The Return of the Spirit A as a model)".*Studies in human science Journal*. 2(26): 125-146. [In Arabic].
Majidi Fard, H.& el.(2021). "The reflection of triple-narratives of redemption in works of Mikha'il Na'ima and Ahmad Shamlou from a Lyotardian perspective". *Literature Research and Scientific Journal: Rays of Criticism in Arabic and Persian*, 11(42): 113-138. [In Arabic].
Montazeri, A. & el. (2012). "The social criticism of literature: Birth and evolution)". *Literature Research and Scientific Journal: Rays of Criticism in Arabic and Persian*, 2(6): 151-172. [In Arabic].
Salehi, A.& H.Talebzadeh. (2020). "Hegel's fundamental analysis of the work in the section of gods and slaves of phenomenology and Marx's criticism of it and proposing praxis as a new foundation in the horizon of Hegel's thought". *Philosophical Research Journal of Tabriz University*. (33):142-164. 10.22034 /jpiut.2020.35824.2411. [In Persian].
Seddighi, B. (2019). "A comparative approach to the romances of Hasab al-Sheikh and Ahmed Shamlou". *Research of comparative literature*. 9(4): 95-121. [In Persian].
Seddighi, K.&el.(2017). "Features of the city and human society according to Abdulwahab Al-Bayati and Ahmed Shamlou (a comparative analytical study(." *Comparative Literature Research Journal*. 7(25). 79-94.[In Arabic].
Tajik, M. R. & Ahadzadeh Namini, F. (2014). Modernism in poems of Forough and Shamlu. *Cultural Management*, 8(25): 1-20. [In Persian].