



التذوق الأدبي

د. إبراهيم عوض

الألوكة
www.alukah.net

مكتبة الثقافة
الدوحة - قطر

التذوق الأدبي



التذوق الأدبي

د. إبراهيم عوض

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

مكتبة الثقافة

الدوحة - قطر

الإهداء

إلى الدكتور جابر قميحة ، الذى كتب عن العبد لله فى
صحيفة " أفق عربية " صيف ٢٠٠٤ م كلمة عظيمة
أراها أكبر منى ، لكنها فى ذات الوقت تدلّ على نبلى
وكرم نفسه فى وقت عزت فيه الخصال الكريمة ،
كلمة سماني فيها : " حائط الصد الإسلامى "
ووصفها أحد أصدقائي بأنها وسام شرف على صدرى
ينبغى ألا أخلعه أبدا ...

كلمة سريعة

الفصول التي يطالعها القارئ الكريم في هذا الكتاب هي عبارة عن محاضرات أُلقيتْ على طالبات قسم اللغة العربية في جامعة قطر أثناء الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي ٢٠٠٣م - ٢٠٠٤م في مادة "التذوق الأدبي". وكنتُ قد بحثتُ في مكتبة الجامعة عن شيء يتناول الموضوعات التي يتطلبها المقرر فلم أجد، فتوكلت على الله وأخذت أُعدّ المحاضرات المطلوبة أولاً بأول، مع ملاحظة أن بعض الأفكار الواردة في الكتاب إنما تبلورت أثناء المحاضرات نفسها. ثم فكرتُ في النهاية أنه قد يكون من المفيد نشر هذه المحاضرات في كتاب لعلها أن تكون فرصة لتحريك الأفكار، وبخاصة أنها، فيما يُخيّل لي، تمثل رؤية خاصة بصاحبها في كثير من جوانبها. وهو ما انعكس في مناقشاتي لمؤلفي الكتب التي طالعتها عند إعداد المحاضرات، عرباً كانوا أو غربيين، علاوة على أن في الفصول المذكورة بعض الأفكار التي أحسبها جديدة، مع المبادرة بالإقرار سلفاً أنها، شأن أي جهد بشري، لا يمكن أن تخلو من ملاحظات أرجو ألا تكون ذات خطر. وَفَقْنَا اللَّهَ وَأَيَّدَنَا سُبْحَانَهُ بِرِعَايَتِهِ وَعَوْنِهِ. إِنَّهُ نَعَمَ الْمَوْلَى، وَنَعَمَ النَّصِيرُ!

مفهوم الذوق

إذا أُطْلِقَتْ كلمة "الذوق" ومشتقاتها انصرف الذهن من فوره إلى الطعام والشراب وتذوق الإنسان لهما عن طريق الفم. واللسان هو حاسة التذوق، ومن هنا رأينا "لسان العرب" مثلاً يفسر "المذاق" بأنه "طعم الشيء"، و"الدَّوَّاق" بـ"المأْكول والمشروب". كما جاء في "التعريفات" للجرجاني أن "الذوق" هو قوة منبثة في العصب المفروش على جِرم اللسان تُدْرِكُ بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية في الفم للطعوم ووصولها إلى العصب. وبالمثل نجد "المعجم الوسيط" يحدد "الذوق" بأنه "الحاسة التي تُمَيِّزُ بها خواصُّ الأجسام الطعمية بوساطة الجهاز الحسِّي في الفم، ومركزه اللسان".

فالكلمة ذات أصل ماديّ ككثير من الكلمات الأخرى كما هو واضح، ثم اتسع معناها بحيث لم تعد تقتصر على الطعام والشراب فقط، بل أصبحت تُطَلَّقُ أيضاً على ما يدركه الإنسان من خلال حواسه الأخرى، ثم ما يدركه بعقله ووجدانه. وقد نص "لسان العرب" مثلاً على ذلك بقوله: "من المجاز أن يُسْتَعْمَلَ الذوق، وهو ما يتعلق

بالأجسام، فى المعانى"، ثم ضرب لذلك قوله عزَّ شأنه: "فذاقوا وبل أمرهم"، كما أورد عدداً من العبارات التى توسَّع فيها العرب فى استعمال هذه اللفظة كقولهم: "ذقتُ ما عنده"، أى خَبِرْتُهُ، وقولهم: "أمرٌ مستذاق"، أى مجرَّبٌ معلوم .

وإذا كان قد رُوِيَ عن ابن الأعرابي (حسبما ورد فى "لسان العرب") أن "الذوق يكون بالفم وبغير الفم" فليس المقصود، فيما أحسب، أن هذا هو معنى الكلمة فى أصل وضعها، بل المراد أن هذا هو ما انتهى إليه الاستعمل. أى أن العربية قد انتهت إلى استخدام "الذوق" فى المأكولات والمشروبات والملموسات والمسموعات والمرئيات والعقليات والوجدانيات، فأصبحنا نقول، كما جاء فى ذلك المعجم، إن "ما نزل بالإنسان من مكروه فقد ذاقه"، و"ذق هذه القوس"، أى شُدَّ وترها لتخبر ملئ ليناها أو شدتها، وهو ما عبّر عنه الشَّمَاخ بن ضرار الشاعر المخضرم بقوله عن قوسٍ رامٍ صاحبها أن يجربها:

فذاق فأعطته من اللين جانباً كفى ولها أن يُغرق النبلَ حلجِزُ

ومنه قولهم: "ذاق الرجل عُسَيْلَةَ المرأة"، أو "ذاق فلان حنان أمه صافياً"، أو "تذوّق القصيلةَ أو اللوحةَ أو الأغنية الفلانية"، أو "اليتيم مرَّ المذاق"، أو "فلان ليس عنده ذوق"، أى فى سلوكه أو

كلامه جلافة تصدم الناس وتنفرهم منه لعدم مراعاته الآداب المتعارف عليها في التعامل بين الناس. ومن ذلك أيضا قول الواحد منا إنه لا يستطيع تذوق مادة الكيمياء أو الجغرافية أو كتابات المؤلف الفلاني أو أفلام الرعب أو المسرحيات المكتوبة بالعامية أو المدرسة السريالية أو التجريدية في التصوير... إلخ، وهو ما يدلنا على مدى الاتساع الشديد الذي اتسعت هذه الكلمة بحيث أضحت تضم كل ألوان الطيف في عالم الإحساس الجسمي والشعور الوجداني والإدراك العقلي. وفي ضوء هذا يمكننا فهم ما أورده الزبيل في "تاج العروس" عن بعض مشايخه من أن "الذوق" هو "مباشرة الحاسة الظاهرة والباطنة، ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن ولا في لغة العرب".

أما متى بالضبط انتهى الأمر إلى التوسع في معنى "الذوق" على هذا النحو فليس في مكنة أحد الوصول إلى الإجابة عليه لأن ذلك يحتاج إلى نصوص مدونة تؤايب اللغة منذ ميلادها، وهو ما لا وجود له في حالتنا هذه. ومع ذلك فإن في شعر الجاهليين والمخضرمين شواهد غير قليلة على استعمال كلمة "الذوق" خارج دائرة المطعوم والمشروب، وأحيانا خارج دائرة الإحساسات الجسمية كلها. ومن هذه الشواهد قول عنتر:

فإذا ظَلِمْتُ فإن ظَلَمَى باسلاً مُرُّ مذاقته كطعم العلقم

وقول طفيل الغنوى:

فذوقوا كما ذقنا غداة محجَّرٍ من الغيظ فى أكبلانا والتحوبِ

وقول ابن مقبل:

أو كاهتزاز رُدِّيْنِي تُذَاوِقَهْ أَيْدَى التُّجَّارِ فزادوا منته لينا

وقول نهشل بن جرّى:

وعهد الغانيات كعهد قَيْنٍ وَنَتْ عَنْهُ الجعائلُ مستذاقٍ^(١)

وقول الشَّمَاخِ بنِ ضَرَّارٍ عَنْ قَوْسٍ مِنَ الأَقْوَاسِ:

فذاق فأعطته من اللين جانباً كفى ولها أن يُغْرِقَ النَّبْلَ حَاجِزُ^(٢)

والملاحظ أنه، فى المواضع التى وردت فيها هذه الكلمة أو

مشتقاتها فى القرآن المجيد، وهى تربو على الستين موضعاً، لا نجد

قد استُعْمِلَتْ فى الطعام والشراب إلا فى نطق جد ضئيل لا

يعدو ثلاث آيات هى: "فلما ذاقا الشجرة"^(٣)، "لا يذوقون فيها

بردا ولا شراباً"^(٤)، "هذا، فليذوقوه، حميم وغسّلق"^(٥). أما بقية

المواضع فقد استُعْمِلَتْ فيها خارج ذلك النطق، مثل: "فذاقت وبلى

أمرها"^(٦)، "ذاقوا بأسنا"^(٧)، "وتذوقوا السوء بما صلدتم عن سبيل

الله" (٨)، "بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب" (٩)، "وذوقوا عذاب
الحريق" (١٠)، "ذوقوا ما كنتم تعملون" (١١)، "ذوقوا فنتنكم" (١٢)،
"ذوقوا مس سقر" (١٣)، "فأذاقها الله لباس الجوع والخوف" (١٤)،
"فأذاقهم الله الحزى فى الحياة الدنيا" (١٥)، "أذاقكم منه رحمة" (١٦)، "كل
نفس ذائقة الموت" (١٧).

والملاحظ أن بعض مترجمى القرآن يُتقون على كلمة
"الذوق" فى اللغة التى يترجمونه إليها حين يكون الحديث عن
ذوق الوبال أو البأس أو العذاب أو الرحمة مما يستعمل فيه
"الذوق" مجازا كما فعل مثلا مترجمو تفسير القرآن الذى قام به
العالم الهندي الشهير مولانا أبو الكلام آزاد (١٨) إلى اللغة الإنجليزية،
وذلك على عكس ما فعله بعض آخر، ومنهم د زينب عبدالعزيز فى
ترجمتها الفرنسية للقرآن، فإنها فى الآيات التى استعمل فيها
"الذوق" للعذاب مثلا قد ترجمته بكلمة "subir"، ومعناها
"التحمل والمكابلة"، رغم أن الفرنسيين والإنجليز يستعملون لفظ
"الذوق" فى المعانة أيضا كما سنرى بعد قليل (١٩).

فإذا تحولنا إلى أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام نجد أنها،
فى استعمالها لهذه الكلمة، لا تختلف عن القرآن الكريم، وهذه
بعض أمثلة على ما نقول: "ذاق طعمَ الإيمان من رضىَ بالله..." (٢٠)،

"وذاق بعضهم بأس بعض" (٢١)، "حتى تذوقى عُسَيْلَتَه ويذوق عسَيْلَتِكَ" (٢٢)، "لا أذاقه الله عذابا أليما" (٢٣)، "أذقتَ أولَ قريشٍ نكالا، فأذقَ آخرَهم نوالا" (٢٤)، "إني وجدت الموت قبل ذوقه" (٢٥).

وليس هذا الأمر بمقصود على لغة الضاد، ففي لغة جون بول يستخدمون كلمة "taste" لذوق الطعام والشراب كقولهم: "taste-buds" للحلِّيمات الموجودة على سطح اللسان، والتي من خلالها تتم عملية تذوق الطعام والشراب. كما يستخدمونها أيضا في "الرغبة والميل والتجربة وأدب السلوك" وما إلى ذلك، كقولهم: "I have no taste for excitement: لستُ من عشاق الصنخب"، و "He has never tasted defeat: لم يذق طعم الهزيمة قط"، و "A man of taste: رجل سليم الذوق". وفي الفرنسية يقولون: "goûter" للتصيرة التي يتناولها الإنسان، وفي ذات الوقت نراهم يقولون إن فلانا عنده "goût pour la peinture: ميل إلى الرسم" أو إنه "s`habiller avec goût: يتذوق الموسيقى" أو "goûter les tous métiers: جرَّبَ جميع المهن" أو "goûter la mort: ذاق الموت". كما يصفون لوحة مثلا بأنها "un taleleau dans le goût moderne".

على الطراز الحديث"، أو يقول الواحد منهم معبرا عن رأيه فى مسألة ما : "a mon goût" : فى رأى، أو من وجهة نظرى"...وهكذا.

ولعل القارئ قد تنبّه إلى أن الفرنسيين يستخدّمون للتصيرة كلمة "goûter". أى أن التذوق عندهم إنما يقع على القليل من الطعام والشراب، وهو ما مجده عندنا أيضا، ففى "تاج العروس" مثلا أن أصل الذوق فيما يقل تناوله، أما الكثير فيقل له: "الأكل"، وأن القرآن إذا كان قد اختار لفظ "الذوق" للعذاب الأخرى رغم طولته وشدته على عكس ما هو متعارف عليه من أن "الذوق" للقليل، فلكى يُعَلِّم أن الكلمة صالحة مع ذلك للكثير أيضا.

والواقع أن المسألة تحتاج إلى شيء من التفصيل، إذ لا ريب فى أن التذوق يقع فعلا بلقمة طعام أو رشفة شراب، لكن إذا كانت هناك مثلا مأدبة حافلة بالأكل والأشربة المختلفة ومدعوها طائفة من الأصدقاء المقربين ليتناولوا طعامهم على ضوء الشموع وأنغام الموسيقى فى الوقت الذى يقدّم لهم الطعام طبقاً بعد طبق، فإن التذوق فى هذه الحالة لا يتم بالقليل، إذ لا بد أن يأخذ الطاعم راحته ليستمتع بهذا الجو (أو فلنقل: "ليتذوقه") كما ينبغى. وبالمثل لا يستطيع قارئ القصيلة أو الرواية أن يتذوقها بمجرد قراءته لسطر منها أو سطرين أو صفحة أو صفحتين أو فصل أو فصلين أو حتى

ثلاثة أو أربعة... بل لا مناص من إتمامه المطالعة إلى نهاية العمل، وربما احتاج الأمر منه بعد ذلك كله إلى معاودة مطالعته ثم التأمل المستأنى له كى يقدر على النفوذ إلى أغواره وقممه، وتذوقه كما يجب. أى أن المسألة نسبية: فإذا كان المقصود مجرد الإحساس بطعم الأكل أو الشرب ففي هذه الحالة تكفى لُمجة، أما إذا أريد الاستمتاع الحقيقي فلا مفرّ من أكلةٍ تُتَنَاوَل على مهل ويتخللها الحديث الودود مع الحاضرين على خلفية من الموسيقى... إلخ. وهكذا كله فى الأكل والشرب، أما فى ميدان الأدب والفنون فإن الأمر يحتاج بكل تأكيد إلى طويل وقت حتى ينتهى المتذوق من قراءة العمل أو استماعه أو تأمله إلى نهايته.

والآن، وبعد أن تعرضنا لمعنى كلمة "الذوق" حقيقةً ومجازاً، نشير إلى أن هذا "الذوق" يحتل عند المتصوفة وفى الآداب والفنون والنقد مكانة متميزة، فهو لدى العارفين "منزل من منازل السالكين أثبت وأرسخ من منزلة الوجد" كما جاء فى "تاج العروس". وقد عرفه الجرجاني فى "تعريفاته" بأنه "عبارة عن نور عرفانى يقذفه الحق بتجليه فى قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره". أما فى "الاصطلاحات الصوفية" لكامل الدين فـ"الذوق" هو "أول درجات شهود الحق بلحق فى أثناء

البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلى البرقى، فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود يسمى "شرباً"، فإذا بلغ النهاية يسمّى "رَبّاً"، وذلك بحسب صفاء السرّ عن لحوظ الغير " حسبما نقله التهانوى فى "كشاف اصطلاحات الفنون".

وفى المائة التى خصصتها "الموسوعة الفلسفية العربية" لكلمة "ذوق" يذكر د. أبو الوفا التفتازانى أن هذا الاصطلاح يشير إلى طبيعة المعرفة عند صوفية الإسلام، "فهى عندهم ليست حسية أو استدلالية عقلية، وإنما هى حاصلة عن طريق الذوق"، ثم يمضى قائلاً إن استخدام هذا المصطلح يعود إلى تاريخ مبكر، إذ أورده القشبرى فى "رسالته" ذاكراً أنه يمثل المرحلة الأولى من مراحل ثلاث هى على التوالى: "الذوق"، أى فهم المعانى، ثم "الشرب"، وهو السكر بالأحوال، ثم "الرّبّى"، الذى يعرفونه بأنه "صحو بلحق يقترن بالفناء عن كلّ حظ" (٢٦).

وهذا الكلام يعيدنا إلى ما قيل فى تعريف "الذوق" لغوياً من أنه إنما يختص بالقليل، بخلاف "الأكل" فإنه للكثير، وإن كان المتصوفه قد استعاضوا عن "الأكل" بـ"الشرب" اتساقاً مع حديثهم عن الخمر الإلهية، إذ الخمر تُشْرَب ولا تُؤْكَل. وقد بيّننا رأينا فى مسألة القلة والكثرة بالنسبة للذوق، وليس من داعٍ إلى إعلاء القول فيه كرة

أخرى. لكن لا بد من أن نقول كلمةً فى تفسيرهم للذوق، فهم يتحدثون، كما نرى، عن تجلّى الله فى قلوب أوليائه. فإن كانوا يقصدون أن المتصوف يشاهد الله سبحانه فهو كلام غير مقبول، إذ إن موسى عليه السلام، على جلال النبوة، لم يتحقق له ذلك وخرَّ صَعِقاً عندما تجلّى ربه للجبل حسبما جاء فى الآية ١٤٣ من سورة "الأعراف"، كما أكدت عائشة رضى الله عنها أن من ادعى رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم لربه فقد أعظم الفرية. فكيف يزعم المتصوفة لأنفسهم ما لم يقع للأنبياء؟

كذلك فقولهم إن "الذوق" الذى يعاينه الصوفى يغنيه عن إدراكات الحواس والدراسة وقراءة الكتب والتفكير العقلى هو أيضا دعوى جامحة لا تستحق غير الرفض، لأن هذه الحالة لا تتحقق لغير الأنبياء، إذ ينزّل الله سبحانه عليهم وحيه فيقوم لهم مقام الكتب والدراسة بالنسبة لنا نحن البشر العاديين، الذين لا يمكننا اكتساب أية معرفة إلا من خلال القراءة والاستماع وسائر الحواس، فضلاً عن التجارب التى نمرّ بها فى رحلة الحياة. وعلى هذا فأى شعورٍ يحسّه المتصوف مما يزعمونه تجلياً لله سبحانه على قلبه ليس إلا محصلة لما اكتسبه من معارف تعلمها من الكتب أو أخذها عن المشايخ أو استقاها من تجارب الحياة اليومية ولما أدها إليه عقله من أفكارٍ وجدانات. هذه

هي حقيقة الأمر، ولا شيء غير ذلك! ولو أنهم قد عرفوا "الذوق" بأنه اللذة التي يشعر بها الصوفيّ جراء إخلاصه في عبادته وإقباله على ربه إقبال الخشية والإخبات، أو جراء زهده في حطام الدنيا وقيامه على مساعدة المحتاجين والضعفاء بما يملك من ملٍّ أو صحة أو علم مثلاً، لقلنا: نعم، ونعم عين، أما تلك الدعوى الجالحة فكلا وألف كلا!

ولعل هذا ما تومئ إليه كلمات د. التفّازاني حين ذكر أن المعرفة عند أهل التصوف "ذات طبيعة وجدانية ذاتية تماماً"، وأن "اعتبار المعرفة الصوفية ذوقاً يجعل من التصوف شيئاً أقرب إلى الفن، الذي يقوم على الخبرة الذاتية والمعاناة، منه إلى العلم. وهذا يفسر اختلاف الصوفية في التعبير عن معارفهم لأن كل صوفي إنما يعتمد في التعبير على ذوقه الخاص وتجربته الشخصية"^(٢٧).

ولعلنا قد لاحظنا أن تعريف الصوفيين للذوق لا يقف به عند الناحية الوجدانية فقط، بل يمدد ليشمل الجانب العقلي أيضاً، وهو ما يصلق على "الذوق" في مجال الأدب، بخلاف تذوق الطعام أو الموسيقى أو النسيم العليل أو العطر وما أشبه مما لا يحتاج الإنسان معه إلى أن يفهمه بعقله قبل أن يتذوقه. أستبق فأقول هذا الآن قبل أن أعود إليه بالتفصيل فيما بعد لأن بعض النقاد في الآونة الأخيرة يدعون إلى أن يدخل القارئ على العمل الأدبي مباشرة دون محاولة

الاستعانة على فهمه بالاطلاع على أخبار مبدعه مثلاً أو معرفة الظروف التي أحاطت بإبداعه... إلخ، وهو ما يقف بيقينٍ حلجراً بين القارئ وتذوق النص، لأنه في مجل الآداب لا تذوقٌ دون فهم. كما أنه كلما زاد فهم النص والتغلغل في أغواره وأبعاده ازدادت اللذة الحاصلة من هذا التذوق.

وقد استُعْمِلت كلمة "التذوق" في النقد العربي القديم منذ وقت مبكر: ففي مقدمة "عيار الشعر" مثلاً لابن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢هـ) نقرأ أن الشعر "كلام منظوم بائن عن المثور الذي يستعمله الناس في مخاطبتهم بما خُصَّ به من النظم الذي إن عُدَّ به عن جهته مجتَه الأسماع وفسد في الذوق. ونظمه معلوم محدود فمن صحَّ طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن عن تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والخلق به حتى تعتبر معرفته المستفاده كالطبع الذي لا تكلف فيه"^(٢٨). وفي "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) يقابلنا على سبيل المثال هذا النص الذي يقول فيه ذلك الناقد الكبير: "واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب"^(٢٩) موقعا من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة. فأما من كانت الحالان والوجهان عنده سواء... فما أقل ما

يجلدي الكلام معه. فليكن مَنْ هذه صفته عندك بمنزلة مَنْ عدم الإحساس بوزن الشعر والذوق الندي يقيمه به والطبع الندي يميز صحيحه من مكسوره... في أنك لا تتصدى له ولا تتكلف تعريفه"^(٣٠). بل إن ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) ليفرق بين "الذوق السليم"، ويقصد به الملكة الفطرية التي يدرك بها الإنسان مواطن الجمال في الأدب، و"ذوق التعليم"، وهو الذوق المصقول الندي درس صاحبه قواعد البلاغة والنقد. يقول: "اعلم أيها الناظر في كتابي أن مدار علم البيان على حكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم"^(٣١). كذلك نقرأ لابن أبي الحديد (ت٦٥٦هـ) أن "معرفة الفصيح والأفصح والرشيح والأرشد من الكلام لا يدرك إلا بالذوق، ولا يمكن إقامة الدليل عليه"^(٣٢). وبالمثل يجعل ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) مدار البلاغة على الذوق، إذ يقول: "اعلم أن لفظة "الذوق" يتداولها المعتنون بفن البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان، واستعير هذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم "الذوق"، الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم. ولكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم، استعير لها اسمه. وأيضا فهو وجدان اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فيقل له: ذوق"^(٣٣)... وهكذا.

أما بالنسبة للنقد الأوروبي فقد جاء مثلاً في "A Dictionary of Literary Terms" أن لفظة "الذوق": "taste" قد أصبحت مصطلحاً نقدياً أواخر القرن السابع عشر الميلادي، إذ نجد مثلاً في كتاب "Les Caractères" للنقاد الفرنسيين لابرويير أنه في الأمور الفنية "il y a donc un bon et un mauvais goût". هناك ذوق سليم وذوق فاسد"، كما يحدد أديسون في بداية القرن الثامن عشر الميلادي "الذوق" بأنه تلك الملكة النفسية التي من شأنها إدراك نواحي الجمال في نتاج كاتب ما والتلذذ بها، وكذلك الالتفات إلى جوانب النقص فيه والتفكير منها. ثم استقر هذا الاصطلاح في ميدان النقد الأدبي في القرن الثامن عشر لينتشر بعد ذلك في الكتابات التي تبحث في فلسفة العلوم والجمال^(٣٢).

ويؤكد هذا ما جاء في كل من "Grand Larousse de la Langue Française"^(٣٥) و "Oxford English Dictionary"^(٣٦)، إذ يقول قاموس لاروس الكبير إن استعمال كلمة "goût" للدلالة على الملكة التي نترك من خلالها الجمال والقبح، وكذلك الكمال والنقص في الإبداع

الأدبى والفنى، يرجع إلى أواسط القرن السابع عشر. وهو يستشهد على ذلك بعبارات مأخوذة من فولتير وتين ولابروير وغيرهم. كما نقرأ فى قاموس أكسفورد أن دلالة كلمة "taste" على الشعور بما هو لائق او منسجم أو جميل، وعلى القدرة على إِبصار الجمال وتقديره سواء فى الطبيعة أو فى ميدان الفنون، وعلى نحوٍ خاصُّ الملكة التى ندرِك بها ونستمع من خلالها بما هو ممتاز فى الفن والأدب وما أشبه، يعود تاريخها إلى القرن السابع عشر. وقد مثَّل لهذا بنصٍّ من ملتون وآخر من كولينجريف فى ذلك القرن.

والملاحظ أن بعض النصوص التى تتحدث عن "الذوق" بمعناه الأدبى والفنى تحصر مهمته فى إدراك الجوانب الجميلة فى العمل الأدبى والفنى، غافلةً عن أن الذوق فى معناه الأصلى، أى ذوق المطعم والمشروب، لا يقتصر على الحلو وحده، بل يشمل الحلو والمرّ والمِلح والمزّ والحامض... إلى آخر الطعوم. وليس يُعقل أن تكون وظيفة الذوق الأدبى هى إِبصار الجميل فقط، بل الجميل والقيح، والحسن والردى، والمتع والمنقر... وهلم جرا. وهذا من الوضوح بمكان بحيث يعجب الإنسان كيف فات أولئك النقّاد الالتفاتُ إليه، فقارئ النص الأدبى أو الناظر إلى اللوحة المصورة أو المستمع إلى القطعة الموسيقية مثلاً قد يجد فى العمل الذى بين يديه ما يسره ويثير نشوته وأريجِيته، أو قد يجد فيه

ما يهيج منه النفور ويجعله يلوى عطفه ويزورّ بوجهه ضيقاً وضجراً. ومبعث هذا وذاك هو الذوق الأدبي أو الفنى. ومن النصوص التى قصرت الذوق على إدراك الجوانب الجميلة فى الإبداعات الأدبية والفنية ما جاء فى "Current Literary Terms" من أن "الذوق: taste" هو الملكة التى ندرك بها ولحّب ما هو جميل، وبخاصة فى الآداب والفنون"^(٣٧). ومثله ما يقول د. جميل صليبا فى تعريفه للذوق الأدبي من أنه "قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية"^(٣٨). ومن هنا فإننا مع التعريف الذى ساقه د. جبور عبدالنور للذوق الأدبي من أنه "ملكة الإحساس بالجمال والتمييز بدقة بين حسنات الأثر الفنى وعيوبه وإصدار الحكم عليه"^(٣٩). والواقع أن الإنسان لا يستطيع أن يميز الجمال ويستمتع به إلا إذا كان قادراً فى ذات الوقت على تمييز القبح والاشمئزاز منه، فبضدّها تتميز الأشياء كما هو معروف.

بيد أن القارئ لا يمكنه تذوق العمل الأدبي إلا إذا فهمه أولاً، وذلك على العكس من تذوق الطعام والشراب أو الاستمتاع بالعطر الفواح أو الانبهار بمنظر البحر عند الغروب أو الضيق بالأصوات المزعجة أو الاشمئزاز من رائحة الجيف المتنتنة مثلاً، إذ الشعور بتلك الأشياء والتلذذ بها أو النفور منها لا يحتاج منا إلى

أن نفهمها أولاً، بل يقع مباشرة ودون الحاجة إلى بذل أي جهد من جانبنا. أما فهم العمل الأدبي فيقتضى أن نفهم اللغة للتي كُتِبَ بها ونفهم مضمونه. ويزداد فهمنا له ويعمق إذا أضفنا إلى ذلك معرفة كل ما نستطيع الوصول إليه من معلومات تتعلق بمبدعه والظروف التي أبدعه فيها...إلخ.

ولا ريب أن القارئ إذا لم يكن عارفاً باللغة التي كُتِبَ بها العمل الأدبي فلن يفهم منه شيئاً، ومن ثم لن يكون بمقدوره أن يتذوقه. على أن يكون معلوماً أن معرفة اللغة درجات متفاوتة: فمنّا من يعرف اللغة التي ينتمى إليها العمل الأدبي معرفةً عامةً دون أن يفهم نحوها وصرفها أو يعرف شيئاً عن بلاغتها في التعبير، كما قد يكون محصولة اللغوى من الألفاظ والتعبيرات غير كافية، أو ربما لم يكن مهياً للتعامل إلا مع لغة العصر الذي يعيش فيه بحيث لا يستطيع أن يفهم أى عمل أدبي ينتسب إلى عصر من العصور الأدبية السابقة...إلخ. ترى هل يستطيع القارئ العادى فى عصرنا هذا أن يفهم قصائد الشعر الجاهلى مثلاً؟ الجواب فى الغالب هو بكل تأكيد: "كلا". وهل يستطيع القارئ الذى لا يعرف شيئاً عن البحر والسفن أن يفهم، كما ينبغى أن يكون الفهم، روايةً تصف حيلة البحارة على ظهر السفن والمحيطات والعمل الذى يؤدونه فى مثل

هذه الظروف؟ لا أظن ذلك. ولقد حاولتُ منذ نحو عشرين عاماً قراءة رواية "موبى دك" لهرمان ملفيل (الكاتب الأمريكى المعروف) فى لغتها الأصلية، وهى تدور على حيلة البحر، ومضيت فى قراءتها إلى منتصفها تقريبا. إلا أن غرابة الجوّ الذى تتحدث عنه، سواء على أتباج الموج أو فى الحانات التى يرتادها بحارة السفينة، وكذلك جهلى المطلق بالمصطلحات البحرية التى تكتظ بها، فضلاً عن غرام المؤلف المفرط بوصف كل شىء وصفا مفصلاً لا يكاد يغادر منه كبيرة أو صغيرة إلا أحصاها، كل ذلك جعل تقلمى فى القراءة عملاً صعباً مما صرفنى عن متابعة السير فيها إلى النهاية.

كذلك أعترف أن فى الشعر الجاهلى الذى قرأته (وما أكثره!) أبياتاً لا أحقق لها معنى، أو على الأقل لا أحقق معناها على وجه الدقة، ومنها على سبيل المثال الأبيات التى يتحدث فيها امرؤ القيس فى معلقته عن نجوم الثريا وتعرضها كتعرض أثناء الوشاح المفصل. إن الأبيات تعالج موضوعاً من موضوعات الفلك لابد من إقرارى بأنى لا أعرف منه شيئاً، على حين كان الجاهليون يعرفونه كما يعرفون ظهور أيديهم حسب التعبير الإنجليزي المشهور! ومثل ذلك كل المقاطع التى يخصصها كثير من شعرائنا القدامى لوصف ناقتهم التى كانوا يرتحلون عليها وكانوا يجدون لذة أى لذة فى الوقوف طويلاً إزاءها

عُضُوءاً عُضُوءاً، على حين لا أفهم أنا هذا الوصف إلا فهماً عاماً مقارباً، وأحياناً لا أكاد أفهم شيئاً رغم معرفتي بكثير من مفردات ذلك الوصف وتراكيبه واستعانتى بالمعجم وشروح نقادنا ولغويينا القلماء فى معرفة الباقي. والسبب؟ السبب هو أن الموضوع غريب علىّ إلى حد كبير، فأنا من أسرة تجار، ومن ثم لا أعرف شيئاً عن البداية والناقة، فضلاً عن أن تجربة السفر على ذلك الحيوان هى تجربة مجهولة لدينا نحن المصريين، ودعك من أن الحيلة قد تغيرت منذ العصر الجاهلى حتى الآن تغيراً شاملاً أو يكاد! ولهذا السبب يجدنى القارئ، فى كتابى عن النابغة الجعلى، أبلى ضيقى بمثل هذه الأشعار.

كذلك أحب أن أذكر للقارئ تجربة ثالثة لى فى القراءة تتصل بما نحن فيه، فقد قرأت عدداً من الدراسات حول شعر الشاعر العراقى المعاصر بدر شاكر السياب، وظل هناك رغم ذلك حائل بينى وبين النفوذ القوى العميق إلى روح ذلك الشاعر وشعره، إذ كنت لا أستطيع تحقيق نوع المرض الذى كان يعانى منه، كما كنت أجهل جوانب كثيرة من حياته الأسرية والشخصية... إلى أن وقع فى يلى بقطر كتاب د. حجر أحمد حجر البنعللى: "معاناة الداء والعذاب فى أشعار السياب"، الذى جلا فيه طبيعة مرض الشاعر المسكين، وألقى الضوء على بعض الأمور التى كانت خافيةً علىّ من حياته وعلاقته بأسرته

وزوجته وأصدقائه وما إلى ذلك، فانفتحت أمامي إلى الشاعر وشعره أبواب أخرى غير التي كانت مفتوحة لي من قبل، واستطعت لذلك فهم أشياء من شعره على نحو أفضل... وهكذا. ومثل ذلك كتابان قرأتها بأنقرة (هما "أيام مع طه حسين" للدكتور محمد الدسوقي، و"مسامرات نقدية" للدكتور عبدالكريم الأستر) جعلاني أتعاطف مع الدكتور طه وظروفه أكثر من ذي قبل، وأبصر نتاجه الأدبي بعين غير العين التي كنت أراه بها إلى حد ما، وإن لم يتغير موقفى من تمجيده المطلق للحضارة الغربية وما كتبه عن الإسلام أيام كان يعتسف الحديث عن دين محمد عليه الصلاة والسلام اعتسافاً لا يعرف التبصر.

على أن ذلك كله، مع أهميته الشديدة، لا يكفى، إذ لا بد للقارئ، إذا كان يريد أن يكون تذوقه للعمل الذي يقرؤه أقوى وأعمق، أن يعرف أيضاً طبيعة الجنس الأدبي الذي ينضوى تحته ذلك العمل. إن لكل جنس أدبي خريطته ومفاتيحه، وإذا لم يرد القارئ أن يضرب فى أرجاء العمل الذى فى يده على غير هدى فعليه أن يلم بقواعد الجنس الذى ينتمى إليه. ترى هل يتم تذوق سليم لقصيدة شعرية دون أن يعرف القارئ شيئاً عن موسيقى الشعر مثلاً؟ الحق أنه بدون مثل هذه المعرفة لن يكون بمستطاعه إدراك كثير من نواحي الجمال أو النقص فيها بكل يقين. وقل مثل ذلك فيمن يقرأ رواية

للدكتور طه حسين مثلاً فَيُفْتَنُ بأسلوبه الساحر ولا يتنبه إلى أن فن الرواية ليس أسلوباً فحسب، بل هناك عناصر أخرى من تشخيصٍ وسردٍ وحوارٍ ووصفٍ وبناءٍ لا يتم تذوق أى عملٍ روائى بعمقٍ أو الحكم عليه حكماً دقيقاً دون الإحاطة بها.

إن العمل الأدبى، بالنسبة للقارئ الذى لا يعرف اللغة التى كُتِبَ بها، ليشبه شيئاً تراد رؤيته، لكنه غارق تماماً في ظلام دامس، فليس من وسيلة لإبصاره. فإذا عرف القارئ تلك اللغة المحجَّبَ بعض من ذلك الظلام. فإذا عرف طبيعة الجنس الذى ينتسب إليه العمل المحجَّبَ بعض آخر. فإذا عرف ظروف تأليفه المحجَّبَ بعض ثالث. فإذا عرف حياة مؤلفه وشخصيته تكاثرت أشعة الضوء المبلدة للظلام... وهكذا دواليك. الفهم إذن هو الوسيلة إلى التذوق، وفي ضوء هذا يمكننا أن نقرأ عبارة الشاعر والناقد الإنجليزي كوليرج التى يقول فيها إن "التذوق الجيد، مثله مثل كثير من الأشياء الجيدة، هو نتاج الفكر والدراسة المخلصة لأفضل النماذج" (""). وهذا يأخذنا إلى ما يسمى بـ "تفسير النص"، وهو ما يطلقون عليه فى الإنجليزية: "exegesis"، وفى الفرنسية: "exégèse".

وفى "المعجم الوسيط" مثلاً: "فسر الشيء: وضَّحه"، و"فسر آياتِ القرآن الكريم: شرحها ووضح ما تنطوى عليه من معانٍ وأسرار

وأحكام"، و"التفسير" هو "الشرح والبيان"، و"تفسير القرآن" هو "توضيح معانى القرآن الكريم وما انطوت عليه آياته من عقائد وأسرار وحكم وأحكام". وفى "الصحاح فى اللغة والعلوم" لنديم وأسلمة مرعشلى أن "التفسير" هو "البيان"، أما فى الاصطلاح النقلى (بما يقابل "exégèse / exegesis") فهو عبارة عن "شرح لغوى أو مذهبى لنص" ما، وبوجه خاص للنصوص الدينية". وقد عرّفه "Current Literary Terms" بما لا يقع بعيدا عن هذا، إذ قل إن الـ "exegesis" هو توضيح للنصوص، وبخاصة نصوص الكتاب المقدس، وإن كان قد أضاف أنه يعنى أيضا تصنيف النص^(١)، وهو ما نجد كذلك عند إبراهيم فتحى فى "معجم المصطلحات الأدبية"، فقد عرف المصطلح "exegesis" (الذى ترجمه إلى "تفسير تأويلى") بأن المقصود به تفسير العمل الأدبى وشرحه، مضيفا أن الكلمة "تطلق عادة على تحليل فقرة ليست عادية من ناحية الصعوبة فى الشعر أو النثر" وأنها تشير بوجه خاص "إلى تفسيرات وشروح تتعلق بأجزاء من الكتاب المقدس"^(٢). ويتوسع Cuddon بعض التوسع فى الكلام عن هذا المصطلح فى المادة التى خصصها له فى معجمه الخاص بالمصطلحات الأدبية قائلا إن "الرومان

كانت لديهم وظيفة رسمية يقوم بها محترفون مهمتهم تفسير الرؤى والتعاويد والقانون المقدس وما يصدر عن الكهان من أقوال، ومن ثم أصبحت كلمة "exegesis" تدل على الشرح والتفسير، وغالباً ما يراد بها الدراسات التي تتناول الكتاب المقدس. أما في مجال الأدب فالمقصود بها التحليل النقدي للنص وإزالة ما فيه من صعوبات وغموض^(٣٣). وواضح أن هذه الكلمة، سواء عندنا أو عند الغربيين، كانت تعنى فى البداية شرح النصوص المقدسة، ثم توسع فيها وأصبحت أحد مصطلحات النقد الأدبي، وهو ما يقول به أيضاً كريس بولديك فى معجمه المسمى: "Oxford Concise Dictionary of Literary Terms"^(٣٤).

وعوداً إلى ما سبق أن قلناه من أن عملية فهم النص الأدبي تتطلب أشياء غير قليلة نذكر أن تفسير القرآن، كما هو معروف، يستلزم الإلمام الجيد بطائفة كبيرة من العلوم العربية والشرعية والإنسانية، وهى النحو والصرف والمعجم والمعاني والبدیع والبيان والقراءات والفقہ وأصوله وأسباب النزول والقصص والناسخ والمنسوخ والمكى والمدنى والأحاديث النبوية وكتب التفسير والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والسياسة والفلك والطب والجيولوجيا وغير ذلك مما لا غنى عنه فى تفسير آيات الكتاب المجيد.

فإذا انتقلنا بهذه الكلمة إلى مجال النقد الأدبي، وتذكرنا ما قلناه من أن تفسير نصوص الأدب هو وسيلتنا إلى فهمها الفهم الصحيح كي نستطيع تذوقها كما ينبغي، تبين لنا على نحو جليّ أن عملية الفهم هذه ليست بالبساطة التي قد يظنها المتعجلون، وأننا لم نبالغ البتة في الحديث عن أبعادها، بل العكس هو الصحيح، فقد اختصرنا في الواقع الكلام اختصاراً، واكتفينا بمجرد الإيماة السريعة مع إيراد بعض الأمثلة العارضة على ما نقول.

الهوامش

- (١) القين: هو الحداد.. والمستذاق: هو من تَخَبَّرَهُ فلا تَحْمَدُ مَخْبَرَتَهُ.
- (٢) ذاق القوس: اختبرها ليعرف مدى لينها من شدتها.
- (٣) الأعراف/٢٢:
- (٤) النبأ/٢٤.
- (٥) ص/٥٧.
- (٦) الطلاق/٩.
- (٧) الأنعام/١٤٨.
- (٨) النحل/٩٤.
- (٩) النساء/٥٦.
- (١٠) الأنفل/٥٠.
- (١١) العنكبوت/٥٥.
- (١٢) الذاريات/١٤.
- (١٣) القمر/٤٨.
- (١٤) النحل/١١٢.
- (١٥) الزمر/٣٦.
- (١٦) الروم/٣٣.
- (١٧) آل عمران/١٨٥.
- (١٨) المسمى "ترجمان القرآن".

(١٩) أما إدوارد وليم لين (E. W. Lane) في "مدّ القاموس" فإنه كان يترجم بعض العبارات العربية المجازية الخاصة بـ "الذوق" أحياناً بـ "to taste" وأحياناً بـ "to experience"، وأحياناً بالكلمتين معاً واضعاً إحداهما بين معقوقتين إشارة إلى أن كلتا الترجمتين صحيحة. وهذه الطريقة الثالثة تُمثل بترجمته لقولهم: "ذاق الرجل عُسَيْلَةَ المرأة"، إذ جاءت على النحو التالي: "The man [tasted or] experienced the sweetness of the carnal enjoyment of the woman"

(٢٠) صحيح مسلم/ إيمان/ ٥٦.

(٢١) مسند أحمد بن حنبل/ ٥/ ١٣٥.

(٢٢) صحيح البخاري/ شهادات/ ٣.

(٢٣) مسند أحمد بن حنبل/ ١/ ٤٢٨.

(٢٤) صحيح الترمذي/ مناقب/ ٦٥.

(٢٥) موطأ مالك/ مدينة/ ١٥.

(٢٦) الموسوعة الفلسفية العربية/ معهد الإنماء العربي/ ١٩٨٦م/ ١/ ٤٥٧.

(٢٧) نفس المرجع والجزء والصفحة.

(٢٨) ابن طباطبا/ عيار الشعر/ تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام/ المكتبة التجارية/ ١٩٥٦م.

(٢٩) يقصد نظريته القائمة على أن التظم هو لباب البلاغة.

(٣٠) عبد القاهر الجرجاني/ دلائل الإعجاز/ مطبعة المنار/ ١٣٣١هـ/ ٢٢٥.

(٣١) ابن الأثير/ المثل السائر/ مكتبة نهضة مصر/ ١٩٥٩م/ ١/ ٣٨.

(٣٢) نقلاً عن "الإتقان" للسيوطي/ ط٤/ مصطفى البابى الحلبي/ ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م/

٣٣/٢

(٣٣) مقنعة ابن خلدون/ المطبعة البهية/ القاهرة/ ٥١٦.

- (34) J.A. Cuddon, A Dictionary of Literary Terms, André Deutsch London, 1977, P. 670.
- (35) Librairie Larousse, 1973, Tome 3, P.2269.
- (36) Oxford, 1989, ed.2, Vol. XVII, P.650.
- (37) A.F. Scott, Current Literary Terms, Macmillan, London & Basingstoke, 1980, P.288.
- (٣٨) د جميل صليبا / المعجم الفلسفي/ دار الكتاب اللبناني/ ١٩٨٢م/ ١/ ٥٩٧.
- (٣٩) د جيور عبدالنور/ المعجم الأدبي/ دار العلم للملايين / ١٩٧٩م/ ١١٨.
- (40) A.F. Scott, Current Literary Terms, P.288.
- (41) P.107.
- (٤٢) إبراهيم فتحى/ معجم المصطلحات الأدبية/ المؤسسة العربية للناشرين المتحدين/ ١٩٨٦م/ ٩٨.
- (43) J. A. Cuddon, A Dictionary of Literary Terms, P.670.
- (44) Chris Baldick, Oxford Concise Dictionary of Literary Criticism, Oxford University Press, 1996, P.76.

الطريق إلى فهم العمل الأدبي

قام فريقٌ من أدعياء النقد في السنوات الأخيرة يدعو إلى الدخول في النص الأدبي مباشرة دون الاستعانة بأى شيء من خارجه، فالنص عندهم شيء مغلق لا يقبل أن يُفسَّر بسواه. وهى دعوى عجيبة، وأرحج الظن أنهم يهدفون من خلالها إلى أن تكون الساحة خالية لهم ولأمثالهم كى يعيشوا فى النص فساداً كما يحلو لهم ويتنطقوه بما لا يجنّه، بل وبما لا يمكن أن يجنّه من معنى. وبهذه الوسيلة الشيطانية يستطيعون، فى حماية النقد الأدبي، أن يخلعوا أفكارهم الضالة المضلة على النصّ المسكين الذى لا يستطيع أن يقول لهم: "ثلث الثلاثة كم؟" بعد أن أخرسوا صاحبه من قبل بحجة أن الأديب ما إن يفرغ من إبداع عمله حتى يموت، أى لا يعود من حقه على أى نحو من الأنحاء أن يفتح فمه بكلمة اعتراض على السخف الذى به يهرفون!

وفى هذا السياق يحسن أن أومئ إلى كتاب د عبد الله الغذامى: "الخطيئة والتكفير" الذى تناول فيه أدبَ الشاعر السعودى حمزة شحاته، فكانت النتيجة أن خلع على الرجل المسكين، رحمه الله، عقائد

وأفكارا كنسية لا تمتّ إليه ولا يمتّ إليها بحال، إذ زعم أن شحاتة كان يؤمن بأنه قد جاء إلى العالم ليفتديه من خطيئته الأصلية. وهو كلامٌ جِدُّ خطير، فليست هناك أية علاقة البتة بين الإبداع الأدبي للرجل وبين تلك الفكرة الصليبية، لأن شعره لا يخرج عن موضوعات الشعر العربي المعروفة من غزل ووصف...وما إلى ذلك، لكن الكاتب المذكور قد التوى بهذا الشعر الواضح البسيط إلى متاهة "الخطيئة والتكفير" لتسلل، على هذا النحو، عقائد الكنيسة إلى مهد الوحي المحمدي من خلال ذلك المنهج النقلي العجيب!

ونحن في الواقع لا نقول إن النص لا يمكن أن يعنى، منذ أن يظهر إلى نور الوجود إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، إلا شيئاً واحداً، إذ من الممكن جداً أن يرى فيه هذا الناقد أو ذلك القارئ ما لم يلحظه غيره، بل وما لم يتنبه إليه صاحبه وهو يؤلفه. بيد أننا في ذات الوقت ندعو ونلح في الدعوة إلى أن يظل العمل الأدبي في ذهن القارئ والناقد طوال الوقت: ينطلقان دائماً منه، ويعودان دائماً إليه، ويحرصان على احترام قواعد اللغة والجنس الأدبي والتقاليد الفنية التي ينتمي إليها، ولا يقحمان عليه ما ترفضه بنيته أو يقسرانه على ما لا يقبل القول به...وهكذا. ولا ريب أن الاستعانة بمعرفة كل ما يتعلق بالنصّ تمثل أحد أهم الشروط الكفيلة بتحقيق ذلك.

يقول د. محمد النويهى فى كتابه "ثقافة الناقد الأدبى"، النبى قرأته فى أول السبعينات من القرن الماضى فأعجبتُ به ولا أزال رغم مغالاته فى بعض ما ينلأى به: "أفيظن أحدنا أنه يستطيع أن يفهم الشعر الجاهلى صحيحا دون إلمامٍ حسنٍ بعلم الحيوان أو ببسائط الفلك؟ أم يظن أنه يستطيع أن يفهم شعر ابن الرومى صحيحا دون إلمام حسن بشتى حقائق علوم الأحياء والدراسات النفسانية؟ أما عن تقريرى الأول عن فهم الشعر الجاهلى فما أظن أن فى الشرق العربى كله من غير المتخصصين فى علم الفلك عشرةٌ يفهمون هذا البيت المشهور لامرئ القيس:

إذا ما الثريا فى السماء تعرّضتْ تعرّضَ أثناء الوشاح المفضّلِ

أو هذا البيت الجميل لأبى ذؤيب:

فورذن والعيوق مَقَعَدَ رابعِ الضُرْباءِ فوق النجم لا يتلَعُ

وكيف يفهمونهما، وهم إن عرفوا هيئة الوشاح وكيف كانت تلبسه المرأة العربية فهم لا يعرفون نجوم الثريا وكيف تكون هيئتها قبل أن تصل السمى، ولم يرقبوا ساعةً بعد ساعةٍ تسير فى مسلكها حتى تتوسط السماء ثم تنحدر من السمى، ولا يعرفون الجوزاء ونظمها، وما شاهدوها تطلع، ولا شاهدوا العيوق يبرق فوقها البريق الأخذ كأنه

يرقبها واقفاً لها بالمرصاد؟ وما أظن في الشرق العربي كله من رجل
الأدب والنقد خسة يفهمون وصف علقمة للظليم، الذي يبدأ بقوله:

كأنها خاضبٌ زُغَرٌ قوادمُهِ أجنى له باللوى شَرِيٌّ وتَنومُ

وكيف يفهمونه، وهم لا يفهمون أبسط الحقائق عن حيلة الحيوان
ومواسم إنتاجه وهياجه الجنسي وما يعترى كثيرا من أجناسه في هذه
المواسم من تغييرات جسمانية، ولا يعرفون أحوال النعام خاصة
وعلاقته بأنتله وبفراخه وبيضه، ولم يقرأوا وصفا لرقصه البديع مع
أنتله؟^(١).

ثم يستمر الكاتب في حديثه عن أهمية إلمام الناقد الأدبي الذي
يلغى دراسة ابن الرومي وشعره بعدد من المعارف العلمية، مبيّنا كيف
أن العقاد قد أحسن أعظم الإحسان في الكتاب الذي ألفه عن ذلك
الشاعر بفضل اطلاعه على عدد من المباحث البيولوجية والنفسية
ساعده أيما مساعلة على التغلغل إلى أغوار شخصية الشاعر العباسي،
ومن ثم على فهم أشعاره فهما أدق وأعمق مما فهمه غيره، وإن لم يعن
هذا (كما جاء في كلامه) أن العقاد قد أصاب في كل ما قل، إذ إن في
دراسته أشياء لم يتنبه إلى قول العلم فيها فجاء تفسيره لها خاطئاً حسبما
قل. ويوصي كاتبنا النقاد بأن يهتموا بالاطلاع على البحوث العلمية
إذا أرادوا النجاح في مهمتهم، مضيفاً أنه لا يطلب إليهم أن يعرفوها

معرفة المتخصصين لها، فهو نفسه لا يستطيع هذا ولا يطيقه، بل أن يُلمّوا بالكتابات العلمية المبسطة التي وُضعت للقارئ العلى بغية تقريبها إلى عقله، وأن يأخذوا من هذه الكتابات ما يحتاجون إليه حسب الموضوع الذى يدرسونه^(٣).

وفى آخر الكتاب يضيف مؤلفنا نحو عشرين صفحة لمناقشة الدكتور محمد مندور فى موقفه من الاستعانة بمباحث العلوم الطبيعية وعلم النفس والاجتماع فى مجال النقد وتذوق الأدب، إذ يحمل مندور على هذه الاستعانة ذاعياً إلى الاقتصار على التحلى بروح العلم فقط لا غير. ولست محتجاً لأن أقول إن د. النويهي قد اتخذ جانب الأستاذ محمد خلف الله أحمد، الذى قل مندور ما قل فى الردّ عليه وتخطئة مناداته بالاستعانة بعلم النفس وغيره عند دراسة الأدب ونقله، ودعوته النقاد والمتذوقين إلى التركيز على الأدب بوصفه فناً لغوياً ليس إلا^(٤). وفى خلال هذه المناقشة يضرب الدكتور النويهي مثلاً مما كتبه مندور نفسه عن أبى العلاء المعرى وفسر فيه نفسيته فى ضوء آفة العمى التى كان يعانى منها، ثم يتساءل قائلاً: "افرض أنه لم يعرف أنه كان أعمى، أفكان يفهم نفسيته إذن؟ فما رأيه فى آفات جسمانية لا تقل عن العمى تأثيراً فى تكوين الشخصية، وإن لم تكن بلادية على سطح

الجسم كالعَمى، ولا يعرفها إلا من يُلِمّ بقدر من الدراسات العلمية؟"⁽⁴⁾.

كذلك ظهر منذ سنوات قلائل كتاب بعنوان "العلاقة بين الطب والأدب" للدكتور الطبيب محمود عبد العزيز الزعبي قدم له د. سليمان الأوزاعي بكلمة تلقى الضوء على بعض ما جاء في الكتاب جاء فيها قوله إن "محاولة الدكتور الزعبي (قد تميزت) بغنى استثنائي، وهو يحاول استنطاق النص الإبداعي العربي القديم أو الحديث من داخله، ومن حيث يرى الطبيب ما قد لا يراه الناقد بحكم تسلحه بسلاح إضافي يلمس القارئ جدواه ونجاعته في كثير من المواقع التي يتوقف فيها الكاتب عند نصوص مبدعين مُتَعَبِينَ أو مرضى من القلماء أو المحدثين"⁽⁵⁾.

وبعد، فلستُ أستطيع، رغم ذلك كله، الزعم بأن الناقد أو المتذوق، إذا استعان بما دعوت إلى الاستعانة به عند مواجهة العمل الأدبي، سوف ينجح لا محالة في محالة فهمه وتذوقه بدقة وعمق، فلخطأ قرين الجهود البشرية مهما احتطنا وسلدنا الثغرات. كما أن من المتذوقين والنقاد من سييء التطبيق ويقدم تفسيرات خاطئة للأعمال التي يكتب عنها. إلا أن هذا لا ينبغي أن يشككنا في جدوى الاستعانة بالمعارف العلمية وغيرها مما يتعلق بالعمل الأدبي، بل يدفعنا إلى مزيد

من الحذر والتحوط، مع التنبه دائماً إلى أن بلوغ الكمال فى الحياة الإنسانية هو أمر مستحيل. إن أهمية فكرة "الكامل" تكمن فى أنها تستحثنا على مواصلة الجهود والعمل على رتق الفتوق والتطلع دائماً إلى الآفاق العليا لا فى أنها ستتحقق يوماً ما على الأرض.

على أنى لا أحب أن يفوتنى التنبيه فى هذا السياق إلى أن هناك نقلاً يضعون عملية الاستعانة بالمعارف المختلفة عقب عملية التذوق: فتذوق العمل الأدبى يقع عندهم أولاً، ثم يحاول المتذوق أن يحلّل ويعلّل هذا الذوق الذى حصل له من قراءة العمل، فيلجأ حينئذ إلى ما يعينه على هذه المهمة من معارف وعلوم. ومعنى هذا أنهم يحسبون (أو على الأقل: هذا ما يُفهم من كلامهم) أن التذوق يتم مباشرة دون أن يسبقه فهم وشرح وتوضيح. وأضرب مثلاً لذلك ما جاء فى كتاب "فى فلسفة النقد" للدكتور زكى نجيب محمود، إذ ذكر أن خلافاً قد وقع بينه وبين د. محمد مندور حول السؤال التالى: هل يكون النقد الأدبى قائماً على الذوق أو قائماً على العلم؟ "وكان الدكتور مندور فى ذلك الصراع يناهى بأن النقد قوامه ومرجعه كله إلى التذوق، فقلت له فيما قلت إن فى ذلك خلطاً بين قراءتين: فالقارئ الذى سيصبح ناقداً إنما يقرأ القراءة الأولى فلا يسعه بحكم الذوق الأدبى الخالص إلا أن يحب ما قرأه أو أن يكرهه. وقد يقف عند هذا الحد، وعندئذ لا يكون ثمة نقد

قد وُلد بعد، لكنه قد لا يقف عند هذا الحد، وبهم بالكتابة ليوضح وجهة نظره. أعنى: ليعلّل رأيه بالعلل التي تسنده وتؤيده... وإن الناقد فى تحليله ذاك أو تعليله لىستخدم كل ما يستطيع استخدامه من علوم تتصل بعمله: فهو يستخدم علم النفس بكل ما وصل إليه من نتائج، وذلك حين يحاول النظر إلى العمل من هذه الوجة التي تتسلل من خلال النص إلى أعماق اللاشعور عند كاتبه. وهو يستخدم الأثر و بولوجيا... لتعيّنه على استخدام العناصر الأسطورية المتصلة بحياة الإنسان فى طفولتها و بكارتها... وكذلك يستخدم الناقد الدراسات اللغوية الحديثة... بل إن الناقد لىستخدم العلوم الطبيعية الحديثة نفسها فى عمله... إلخ^(٦).

إن مثل هذا الكلام قد يوهم، على الأقل، أن الذوق يمكن أن يقع دون شرح أو فهم، وهو ما لا يمكن أن يكون بعد أن وضحنا، فيما مرّ من صفحات، كيف أن الذوق فى ميدان الأدب يختلف عنه فى الأطعمة والأشربة والعمور والأنغام والمناظر. إن الذوق فى الأدب ليس مسألة وجدانية فحسب، بل هو أمر عقلى أيضاً، وهذا العنصر العقلى لا بد أن يجيء أولاً إذا ما أردنا أن يكون هناك تذوق ثانياً. ومع ذلك فلا بد من التنبيه إلى أن عملية التذوق لا تستلزم التعمق فى الاطلاع على المعارف والعلوم المساعِدة على شرح النصّ الأدبى وإزالة ما قد يكون

فيه من غموض... إلخ، بل يكفي من ذلك كله الحد الأدنى، ثم يأتي التعمق بعد هذا حين ينتقل القارئ من مرحلة التذوق إلى مرحلة التعليل والتحليل. على أن يكون مفهوماً رغم ذلك أن التذوق في هذه المرحلة الأخيرة سيصبح أدق وأعمق وأوسع. فكما قلنا كلما انزاح جانب من الظلام (أو حتى الغَبْش) الذي يغلف العمل الأدبي ازدادت الفرصة لتذوقه ووصول هذا التذوق إلى أبعادٍ أطول وأعمق.

قد يجادل البعض بأن من القراء من يتذوقون الأعمال الأدبية بمجرد قراءتها دون أن يستعينوا في ذلك بأية معارف أو علوم. وهذه حجة داحضة، وإن بدت صحيحة في ظاهر الأمر، إذ لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن أولئك القراء قد سبق لهم أن بلغوا الحد الأدنى على الأقل من المعرفة باللغة التي كُتِبَ بها العمل، والقواعد التي تحكم بناء جنسه الأدبي، والأسلوب الذي كُتِبَ به، والأفكار السياسية والاجتماعية التي يتناولها أو يدعو إليها... إلخ. أي أنهم لا يبدأون من نقطة الصفر التي يبدأ منها من يتناول قصيدة أو رواية مثلاً مكتوبة بلغة لم يتعلمها. ومع ذلك فإن استعانتهم بعد القراءة بما يعمق معرفتهم بالعمل الأدبي سيجعلُ تذوقهم له أفضل بكل تأكيد^(٧). فالتذوق الأدبي يحتاج إلى معرفة القارئ باللغة والأسلوب والاتجاه الفني الذي صيغ على أساسه العمل الأدبي والمضامين التي يشتمل عليها...

وهكذا. بل ما أكثر ما يحتاج العمل الأدبي إلى أكثر من قراءة حتى يستطيع الإنسان أن يجد ثغرة ينفذ منها إليه، أو أن يجد فيه، بعد أن يكون قد نفذ إليه، باباً سرّياً يوصله إلى أعماقٍ أبعَدَ فيه⁽⁸⁾.

نخلص من ذلك كله إلى أن فهم النصّ الأدبي، شعراً كان أو نثراً، شرط لا بد منه لإمكان تذوقه. وهذا الشرط مما يميز التذوق الأدبي عن تذوق التصوير أو النحت أو الموسيقى، فالإنسان يمكنه أن يتذوق لوحةً أو تمثالاً أو مبنى أو رقصةً أو لحناً بمجرد أن يقع بصره أو سمعه عليه. إنه لا يحتاج إلى تعلم لغةٍ ولا إلى فك رموز ولا إلى الإلمام بهذا الموضوع أو ذاك من موضوعات المعرفة البشرية. أما النصّ الأدبي فلا بد من معرفة لغته أولاً، واللغة (كما نعرف) نظام من الرموز ينبغي لمن يريد فكّ شفراته أن يعرف كيف تُكْتَب الحروف، وكيف تُنطَق، وكيف يتم تركيبها كتابةً ونطقاً، وما الذى تعنيه كل كلمة على حدة، وما الذى تعنيه داخل سياقها التعبيري والتركيبى... إلخ مما لا مثيل له فى الفنون الأخرى. ثم لا بد للقارئ ثانياً أن يكون على معرفة كافية بالموضوع الذى يتناوله العمل الأدبي، وإلا لم تغنه معرفته بنطق الكلمات ومعناها المعجمى ودلالاتها داخل تراكيبها.

صحيح أن تذوق الفنون غير الأدبية يرهف بازيداد المعرفة الفنية وارتقاء الثقافة واتساع خبرة الحيلة، لكن تذوقها سوف يتّم دون شىء

من ذلك. وفرق بين وقوع التذوق وبين ازدياده رهافةً وحساسيةً، أما في الأدب فإن التذوق لا يقع على الإطلاق دون أن تسبقه عملية الفهم كما سبق أن قلنا. ذلك أنه فن لغوي، واللغة إشارات ورموز، فلا بد من فهمها أولاً كي يكون هناك تذوق ثانياً حسبما وضحنا من قبل. أما الفنون الأخرى فإنها تُرِينا الشيء المراد تذوقه أو تُسْمِعنا إليه مباشرة دون أن تقيم بيننا وبينه حلزاً من الرموز. ومن هنا فإننا، في الوقت الذي لا نستطيع أن نتذوق فيه قصيدة أو قصةً أو حتى مثلاً سائراً أو صورة بلاغية إذا كانت مكتوبة بلغة غريبة علينا، يمكننا على العكس من ذلك تماماً أن نتذوق اللوحة أو التمثيل أو اللحن أو المبنى أيا كانت جنسيةً مبدعه أو لغته. إنها فنون عالية بهذا الاعتبار، على حين أن الأدب فن قومي من جهة الأداة التي يستعملها، إذ لا يستطيع أن يتذوقه إلا من كان على معرفة باللغة التي كُتِبَ بها. في الفنون غير الأدبية أنت تتعامل مع الشيء المراد تذوقه تعاملًا مباشرًا، ومن ثم فإن تذوق الأعمال الفنية غير الأدبية يتم مباشرةً، على حين لا بد أن تسبق ذلك خطوة أخرى في مجال الأدب هي خطوة الفهم، أو الخطوة الخاصة بفك شفرات هذه الرموز.

على أن الشيء الذي يشير إليه الرمز اللغوي في العمل الأدبي لا تقع عليه الحواس بعد هذا كله، بل يتم إدراكه بالعقل والخيال، ما

عدا الجرس الموسيقى الذى ندرکه بالأذن. وهذا يقودنا إلى فرقٍ آخرٍ بين التذوق الأدبى وتذوق الفنون الأخرى: ففي مجل الأدب يمكن نسخ أى عدد نريده من العمل الإبداعى بحيث يكون لكل متذوق نسخته التى عن طريقها يستطيع أن يصل إلى العمل نفسه، بخلاف الحل فى التماثيل واللوحات والعمارات، أما الموسيقى فإنها تشذ عن هذه الفنون رغم قيامها على نسخ أعمالها الإبداعية^(٩)، لأن النسخ فيها يختلف عن نسخ الأعمال الأدبية، فمتذوق الموسيقى يتعامل فى كل الأحوال مع الأنغام مباشرة لا من خلال الرموز كما هو الأمر فى إبداعات الأدب.

إن العمل الإبداعى الأدبى يظل هو هو سواء كانت حروفه كبيرة أو صغيرة، وباللون الأسود أو الأخضر أو الأحمر، وبالخط النسخى أو الرقعى أو الفارسى، وباليد أو بالحجر أو باللينوتيب أو بالأوفسيت أو بالحاسوب، وعلى ورقٍ أبيض أو ورقٍ صحف. فالكتابة هنا ليست إلا رمزاً ننفذ من بوابته إلى شىء كامن خلفها، وما من طريقة من طرق النسخ التى ذكرتها هنا إلا وتعطينا ذلك الرمز الذى يوصلنا إلى المفاهيم العقلية والمشاعر الوجدانية والصور الخيالية والإيقاعات الموسيقية الكامنة فى النص الأدبى. قد يقال إن اللوحات يمكن نسخها هى أيضاً، وهذا صحيح، لكن النسخة ليست هى اللوحة الأصلية بحد،

بل هي مجرد صورة لها، أما في النص الأدبي فالنص يُنسخ إنما هو الرمز، الذي يوصلنا إلى الإبداع الكامن وراءه، والذي نستحضره دون تغيير من خلال أية نسخة ننسخها من الأصل الذي كتبه المؤلف بخط يده. وهي مفارقة عجيبة، إذ قد رأينا أن الأدب فن قومي الأداة، ومن ثم كان نطق تذوقه أضيق من نطق تذوق سائر الفنون، لكن ضيق دائرة الذين يتذوقونه بالقياس إلى متذوقي تلك الفنون لا يمنع أن يكون لكل واحد من متذوقيه نسخته الأصلية من العمل الإبداعي، على العكس من إبداعات الفنون الأخرى التي لا يمكن أن يكون لكل منها إلا نسخة واحدة أصلية، أما الباقي فمجرد صور لهذا الأصل، وإلا فأين القماش الأصلي الذي رُسِمَتْ عليه اللوحة مثلا؟ وأين الألوان نفسها التي استعملها المصور في رسمها؟... إلخ. وعلى ذلك فإن زيادة عنصر التعقيد في الإبداع الأدبي بما يجعل دائرة متذوقيه أضيق تقابلها سهولة اتصال كل واحد من هؤلاء المتذوقين بذلك الإبداع في صورته الأصلية، بخلاف الفنون الأخرى، ما عدا الموسيقى كما أوضحنا آنفا.

ليس ذلك فحسب، بل إن تذوق الأدب يمكن أن يتم عن طريق البصر، ويمكن أيضا أن يتم عن طريق السمع، كما يمكن أن يتم عن طريق اللمس: ذلك أننا قد نجد مكتوباً فتكون وسيلة اتصالنا به وتذوقنا له هي العين، وقد نجد منطوقاً فتكون الوسيلة هي الأذن، وقد

يُكْتَبُ للمكفوفين بطريقة برايل فتكون الوسيلة آنثذ هي الأصابع^(١٠). ولا نعرف هل يقدر له في مُقِيل الزمن أن يُدرَك من خلال الأنف كذلك أو لا. إن التقدم العلمى قد أمكنه تحقيق ما كان يبدو لنا من قبل مستحيلا، فمن يدري إذن؟ وعلى أية حل فهذه سمة أخرى من السمات الفارقة بين تذوق الأدب وتذوق غيره من الفنون، إذ لكل من هذه الفنون حاسته التى تختص بتذوقه لا تشاركه فيه حاسة أخرى، أما الأدب فكما بيئنا يمكن تذوقه بوساطة ثلاث حواس. والسبب؟ السبب هو أننا، كما قلنا ونقول، نتعامل فيه مع رموز تشير إلى مفاهيم فكرية وصور خيالية ومشاعر وجدانية... إلخ، وهذه الرموز يمكن ان تُتمثل بأكثر من طريقة وتُخاطب أكثر من حاسة، على عكس الأمر فى الفنون الأخرى التى ندرک فيها الشيء المتذوق إدراكا مباشرا وليس عن طريق الرموز.

كذلك يختلف التذوق الأدبى عن تذوق سائر الفنون فى أنه يمكن أن يتم عبر لغة أخرى، وهو ما نسميه الترجمة، وإن لم تستطع الترجمة أن تنقله نقلا أميناً يساوى الأصل تماما مهما بذل المترجم من جهد واتخذ من احتياطات وحرص على الإخلاص كل الإخلاص فى عمله، إذ لكل لغة عبقريتها وأسلوبها الذى ينضح على ما يؤدى من خلالها. والسبب فى إمكان التذوق الأدبى عبر لغة أخرى هو أننا

نتعامل مع رموز، ولا يهم تغير الرموز ما دامت كلها تؤدي بنا إلى نفس المفاهيم والصور والمشاعر^(١١). أما أعمال النحت والتصوير والموسيقى فلا رموز فيها، بل يتم الاتصال بها مباشرة دون حائل من رموز، ومن ثم لا يمكن ترجمتها، إذ الشيء ذاته لا تمكن ترجمته، بل الذي يُترجم هو الرمز الذي يشير إليه ويدل عليه. إننا لا نترجم شعور "الكره" أو معنى "الحرية" مثلا من العربية إلى الإنجليزية أو إلى أية لغة أخرى، بل نترجم الرمز الكتابي أو الصوتي الذي يدل على كل منهما، فنستبدل بكلمة "كُره" كلمة "hatred". وقس على ذلك سائر الألفاظ من أفعال وأسماء وحروف، فضلا عن التركيبات التي تُصَبّ في قلوبها هذه الألفاظ الخلاصة أن الأدب قوميّ الأداة كما قلنا، فلا مناص إذن لمن لا يعرفون هذه الأداة أن يتذوقوه في لغتهم هم أو في لغة أخرى يعرفونها، أما الفنون الأخرى فعالية بهذا الاعتبار، ومن ثم لا حاجة بها إلى الترجمة. ومما يمكن أن نلحقه بالترجمة كتابة النص الأدبي بطريقة الاختزال "shorthand" لمن يعرفون كيف يقرأونه بها، وعندئذ لا يتغير فيه شيء سوى طريقة الرمز لا غير، أما المدلولات من أفكار وعواطف وأحداث وزمن، وكذلك العلاقات التي تقوم بين هذه الأشياء، فتبقى كما هي دون تغيير.

شئ آخر يختلف فيه المتذوق الأدبي عن تذوق غير الأدب، فالطريقة التي يعبر بها المتذوق الأدبي عن رأيه فى العمل الإبداعي وحكمه عليه وتحليله لذلك وتعليله هى ذات الطريقة التى يعبر بها الأديب عن إبداعه، ألا وهى طريقة الرموز الكتابية أو النطقية. أما فى الفنون الأخرى فلا يوجد هذا التطابق بين طريقة التعبير التى يلجأ إليها المبدع وتلك التى ينتهجها المتذوق، إذ ليس أمام هذا الأخير إلا نفس الطريقة التى يستعملها متذوق الأدب. فليكن العمل الإبداعي الذى نتذوقه ما يكون، فلا توجد أمامنا، إذا أردنا أن نعبر عن تذوقنا له ورأينا فيه، إلا استخدام الرموز الكتابية أو النطقية. إن متذوق الموسيقى لا يعبر عن رأيه فيما سمع بالعزف على الآلات الموسيقية، ومشاهد اللوحة لا يعبر عن تذوقه لها برسم لوحة، والمعجب بتصميم مبنى ما لا يعبر عن إعجابه بهذا التصميم أو استهجانه إياه بتشديد مبنى، بل كلهم يمسكون بالقلم أو يتحدثون فيسجلون ما يرون ويحسون، أى أنهم يستعملون (كما قلت) رموزا كتابية أو نطقية كما يفعل متذوق الأدب فى هذا الموقف سواء بسواء.

كذلك فالملاحظ أن متذوق الأدب (ومثل الأدب فى ذلك الموسيقى) يبدأ من الجزء وينتهى بالكل، وهو ما يحدث عكسه بالنسبة لمتذوق الفنون غير الأدبية: فقارئ القصة مثلا أو سامع الخطبة أو

القصيدة الشعرية لا يستطيع أن يُلمَّ بها كلها إلا إذا تابعها من البداية كلمة فكلمة، وجملة فجملة، وفقرة ففقرة... إلى أن يفرغ منها، وعندئذ (وعندئذ فقط) يتم له إدراكها في جملتها، أما مشاهد اللوحة أو التمثيل أو القصر فإنه يراه، أول ما يراه، كاملاً ثم يعود فينظر في أجزائه، أو هذا هو ما يحدث عادة، أو في أقل تقدير من الممكن حدوثه. وتعليل ذلك أن الأدب (ومثله في ذلك الموسيقى) فن زمانى، فلا يمكن إدراكه وتذوقه إلا في لحظات زمانية متتابعة: كل لحظة تقابلها جزئية من جزئياته، أما الفنون التشكيلية والمعمارية فنون مكانية. إن كل عمل إبداعى منها موجود هناك فى مكانه تماماً ينتظر من يأتى إليه ليراه، وهذا الذى يأتى ليراه يأخذ عادةً فى البداية بنظرة كلية، ثم يثنى بالنظرات الجزئية الفاحصة المدققة. صحيح أن الكتاب أو الشريط الصوتى المسجّل فيهما العمل الأدبى موجودان هما أيضاً هناك فى مكانيهما ينتظران من يأتى للقراءة أو السماع، لكن الموجود فى هذه الحالة إنما هو الرمز لا الإبداع نفسه، وهذا الرمز لا يمكن أخذه فى نظرة أو استماعٍ واحده أبداً، بل لا مفرّ من متابعة وحداته وحلّة وحلّة خلال الزمن إلى أن نفرغ منها جميعاً، وعندئذ يتحقق لنا الإلمام بالعمل الإبداعى إلماماً كلياً.

بقى أن نضيف أن الموسيقى، رغم اتفاقها مع الأدب في أنها فن زمانى، تختلف عنه في كونها تُدرك بالأذن، أما الأدب فيُدرك بالعقل والخيال، اللهم إلا الجانب الموسيقى الموجود في الرمز اللفظي من سجع وجناس وتوازن ووزن وقافية وتناغم بين جرس الحروف والكلمات المتقاربة... إلخ، أما فيما سوى ذلك فلا وسيلة لإدراكه إلا بالخيال: يصدق ذلك على كل ما يعبر عنه من صورٍ ومشاهدٍ وروائعٍ وأصواتٍ وأماكنٍ وسطوحٍ وكُتل. إننا لا نراها بأعيننا، ولا نسمعها بآذاننا، ولا نشمها بأنفنا، ولا نلمسها بأصابعنا، بل نتصورها بعقولنا وخيالاتنا. وهذا أيضا أحد الفروق بين تذوق الإبداع الأدبي وتذوق الإبداعات الفنية الأخرى: في الإبداع الأدبي يعتمد المتذوق على خياله، أما في الفنون الأخرى فيتصل بالشيء المدّوق بحواسّه اتصالا مباشرا، فيرى اللوحة والتمثل بعينه، ويسمع اللحن بأذنه. ثم إن هنا فرقا آخر أيضا، وهو أن المتذوق الأدبي، وإن استعمل خياله، فإنه بهذا الخيال يتعامل في معظم الحالات مع مدركات الحواس، وإن لم يستخدم أية منها. وهى من المفارقات الغريبة كذلك في هذا المضمّار. إن التذوق الأدبي، كما نرى هنا أيضا، أعقد من التذوق في مجل الفنون الأخرى.

ومما يميز التذوق الأدبي أيضا عن غيره من التذوقات الفنية أن متذوق الإبداعات الفنية الأخرى مقيد بما يشاهده أو يلمسه أو

يسمعه...، إذ العمل الإبداعي حاضرٌ أمامه لا يترك له فرصة لتصوره على أى نحو آخر، أما العمل الأدبى فلاعتماده على الخيال، كما أوضحنا، لا يتقيد بهذا الحضور المادى الملائم للإبداعات الفنية الأخرى، بل أمامه فرصة واسعة للانطلاق مع ذلك الخيال غير متقيد إلا بالخطوط العامة الموجودة فيما يقرؤه من شعر أو رواية مثلاً، إذ بالغة ما بلغت دقة الأديب فى الوصف والتحديد فإن هذه الدقة لا تستطيع تجسيد ما تصف أو تصويره أو تحويله إلى صوتٍ بحيث يمكن مشاهدته بالعين أو سماعه بالأذن أو لمسه باليد أو شمّه بالأنف، ومن هنا كانت الفرصة مواتية للخيال كى يتصوره فيما لا يكاد يحصى من الأشكل والأوضاع. فهذه الحرية الكبيرة فى التخيل والتصور مما يميز التذوق الأدبى عن غيره من تذوقات الفنون الأخرى.

لكل هذه الأسباب كان أثر الإبداع الأدبى أقوى من أثر الإبداعات الفنية الأخرى وأعنف حتى لقد يبكى متذوق العمل الأدبى بدموعه ويضحك ملء شذقيه، بل قد يهبط نائراً لتصحيح وضع معوج أو الانتقام من شخص ما... إلخ، مما يحدث لكثير منا عندما يقرأون عملاً أدبياً أو يستمعون إليه. كما أن العمل الأدبى كثيراً ما يستغرق متذوقه لدرجة الفناء فيه فيصير شخصاً من شخوصه لا مجرد متابعٍ لهم ولما يقع منهم من تصرفات أو يعترهم من أحوال، وهو ما لا أعرف أنه يحدث

لمتذوقى الفنون الأخرى. إننى مثلاً لا أستطيع أن أنسى ما كان يصيبنى من رجّة بل زلزلة عنيفة كلما طالعت رواية إميلي برونتى "مرتفعات وذرّنج"، التى قرأتها عدة مرات: ملخصةً وفى نصّها الكامل، وبالعربية والإنجليزية، أو "ثلاثية" نجيب محفوظ التى ترجّ الروح رجاً^(١٣)، أو حالة الأسى العذب الذى يغزو قلبى عند قراءتى رواية "شمس الخريف" ل محمد عبد الحليم عبد الله، وبخاصة فى نصفها الأول الذى تدور أحداثه فى الريف والحقول قريباً من مدينة الإسكندرية قبل عشرات السنين مما يفجّر فى خيالى أحداث طفولتى وصبلى فى قرىتى بمحافظة الغربية بمصر ويردّنى إلى ذلك الزمن البعيد ضاغطاً على قلبى ضغطاً مؤلماً ولذيذاً فى ذات الوقت، أو ما يعترينى فى كل مرة أقرأ السطور التى يرثى بها المازنى ابنته الصغيرة فى مقلمة كتابه "فى الطريق"، هذا الرثاء الذى يجعل الدموع تترقرق فى عيني رغم بساطته وبعده عن الصياح والولولة وخلوه من أية كلمة تتصل بالألم أو الحزن! وكم من قصيدة أو خطبة دفعت كثيراً ممن يستمعونها إلى المسارعة بالتضحية بأنفسهم فداءً لدينهم أو وطنهم. وهذا كله معروف لا حاجة بى إلى المضى فى ضرب الأمثلة عليه أو الحجاج دونه .

ولا يقتصر تأثير الإبداعات الأدبية على مثل هذه الحالات الفردية، بل يمتد فيشمل حركات الإصلاح والانقلابات والثورات. إن

أحدًا لا يجهد الدور الذي قام به الأدب في التمهيد للثورة الفرنسية مثلاً أو الثورة الروسية أو ثورة الثالث والعشرين من يولييه في مصر. وبالمثل كان لروايات تشارلز ديكنز في بريطانيا أثرها القوي في حركة الإصلاح الاجتماعي هناك، كما كان للروايات الأمريكية التي تصور مآسى العبيد أثرها في صدور القوانين التي تعمل على إنصافهم ومساواتهم بالبيض ومعاملتهم معاملة إنسانية. كذلك كان للأشعار والقصص التي تُبرز بؤس الطبقات الفقيرة في مصر، أو تدعو إلى رفع الغبن والقيود الظلمة عن المرأة، أثرها في إنصاف الفلاحين والعمل المرأة. بل إن أعظم التغيرات التاريخية والحضارية، أعنى الأديان السماوية وانتشارها وما استتبعه ذلك من صراعاتٍ ومعاركٍ وتحويلٍ مجرى حياة الأمم تحويلاً جذرياً، إنما كانت نقطة انطلاقه هي الكلمة لا اللوحة ولا التمثيل ولا اللحن. إنه الوحي من قرآنٍ وإنجيلٍ وتوراةٍ وزبورٍ وصحفٍ. ومعروفٌ ما كان لهذه الكتب من سلطان على نفوس أتباعها الأولين، سلطانٍ بلغ من قوته أن جعلهم يتحملون في صبر، بل في رضاٍ واستعدادٍ، آلام الجوع والضرب، وكذلك التضحية بأموالهم وأرواحهم في سبيل الدين الذي يؤمنون به.

ولأمرٍ ما يحتل اللسان والبيان والقلم مكاناً بارزاً في لوحة الامتنان الإلهي على البشر: "ومن آياته خَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

واختلافُ ألسنتكم وألوانكم. إن ذلك لآيات للعالمين" (١٣)،
 "الرحمن* علم القرآن* خلق الإنسان* علمه البيان" (١٤)، "ألم نجعل له
 عينين* ولسانا وشففتين...؟" (١٥)، "ن* والقلم وما يسطرون...!" (١٦).
 ويقول رسولنا الكريم: "إن من البيان لسحرا". كما أن ما يأتيه
 الإنسان في هذه الدنيا إنما يُسجَّل عليه "كتابة" في لوح الأعمال، ويوم
 القيامة سوف "تَنطِق" الأعضاء بما اجترحه صاحبها بها قبل أن يموت،
 وسوف يتم الحساب "كلاماً" بين الله سبحانه وبين عباده، أو بينهم
 وبين أعضائهم. وقبل ذلك جميعه هناك القضاء والقدر، الذي يقول فيه
 الرسول عليه الصلاة والسلام: "رُفِعَت الأَقلام، وَجَفَّت الصُّحُف".
 اللغة! اللغة! هي أعقد وسيلة من وسائل التعبير عن النفس وعمّا
 يريد الإنسان توصيله للآخرين. والإبداع الأدبي، ذلك الإبداع النى
 يتوسل باللغة، هو أعقد الإبداعات الفنية طراً.

الهوامش

- (١) د محمد النويهي/ ثقافة الناقد الأدبي/ مكتبة الخالجي ودار الفكر/١٩٦٩م/ ٧٠-٧٢.
- (٢) المرجع السابق/ ٧٢ وما بعدها.
- (٣) السابق/ ٣٨١ وما بعدها.
- (٤) السابق/ ٣٩٢.
- (٥) ص ١٨ من الكتاب المذكور/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت/ ١٩٩٧م.
- (٦) د زكي نجيب محمود/ في فلسفة النقد/ دار الشروق/ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م/ ١١٥ - ١١٨.
- (٧) كما هو الحال معي مثلاً بالنسبة لأشعار السياب حسبما شرحت من قبل.
- (٨) وقد يجد القارئ نفسه في بداية الأمر عاجزاً عن الدخول إلى العمل أو عن المضي فيه لجهله بكلمة السرّ التي تفتح له الأبواب، مثلما حدث لي حين بدأت أقرأ "الآيات الشيطانية: The Satanic Verses" عند صدورهما في أواخر ثمانينات القرن الماضي، لكنّ حدث بعض الأصدقاء لي على دراسة الرواية والكتابة عنها، والصبر الذي تذرعتُ به في محاولة فكّ شفراتها، قد أعانني على تذليل كثير من العقبات المزعجة التي سدّت طريقي في البداية، كما أن استعانتني ببعض المراجع في تفسير ما في ذلك العمل من رموز وإشارات خاطفة قد ذلّل بعضاً آخر منها، فاستطعت في نهاية المطاف أن أكتب دراسة مطولة عن رواية رشدي وبنائها الفني وأسلوبها اللغوي وما فيها من

هلوسات وخلط تاريخي وجغرافي، وإن بقيت رغم ذلك كله أشبه أرى أنى لم
أنجح فى فهمها وتذوقها كما ينبغي.

(٩) لأنه بدون هذا النسخ لا يمكن الاتصال بها إلا مرة واحدة فحسب هى المرة
الأولى التى عُرِفَتْ فيها.

(١٠) بعد أن كتبت هذه الصفحات وقع فى يدي كتاب د على عبد المعطى محمد:
"الإبداع الفنى وتذوق الفنون الجميلة"، فوجدته يذكر تقسيم موريس نيلونسل
للفنون حسب الحاسة التى تترك كل فن، وتصنيفه لـ "الأدب" بين الفنون السمعية
كللوسيقى (ص ٣٣٥ من الكتاب المذكور/ دار المعرفة الجلعية/ الإسكندرية/ ١٩٨٥م)،
وكان جميع متذوقى الآداب فى كل زمان ومكان هم من الأميين الذين لا يستطيعون
القراءة. والواقع أن الأدب فن سمى بصرى لمسى كما وضّحنا. وإذا كان إدراكه فى
المضى عن طريق اللمس مستحيلا، أو كان الآن محصورا فى نطاق ضيق، فسوف
يتسع هنا التعلق على مر الأيام مع زينة الاهتمام الملحوظة حاليا بتوفير الفرصة
للمكفوفين، لكى يقرأوا كل الكتب مثل المبصرين تلمأ. ومثل نيلونسل فى ذلك
سوربو، الذى يجعل المعطيات الأساسية للأدب شعره ونثره "أصواتا ذات مقاطع"
(المرجع السابق/ ٣٣٦).

(١١) وإن اختلف الأمر فى الترجمة، كما قلنا، بعض الشئ، فرغم حرص كل مترجم على
أن ينقل لنا المعنى كما هو فإن المعنى يأتى فى أحسن الأحوال مقاربا لا مطابقا.

(١٢) وفى هذا السياق أرى من اللازم الإشارة إلى مقل كتبه محمد فهمى (عبداللطيف؟)
فى مجلة "المقتطف" (ديسمبر ١٩٤٧م) يأخذ فيه على نجيب محفوظ ما يسود رواياته
من قلمة مؤلة وأنه لا يرخى لشخصياته فى حبل المسرات إلا لكى ييتها بعد ذلك
بترافاسيا عنيفه، وكان بينه وبينها عداء عجييا. وبلثل كم من شهقات ألم نذت عن

حنجر قراء المنفلوطى ودموع حرة سفتحها عيونهم وهم يتابعون مصائر أبطاله فى

كتب "العبرات"

(١٣) الروم/ ٢٢.

(١٤) الرحمن/ ١- ٤.

(١٥) البلد/ ٨- ٩.

(١٦) القلم/ ١.

حنجر قراء الألوكة
www.books4all.net

التذوق الأدبي بين الشكل والمضمون

كثيرا ما نقول إن العمل الأدبي يتألف من شكل ومضمون بما قد يوحي بأن من الممكن فصل كل منهما عن الآخر، بيد أن شكل العمل الأدبي في الواقع لا يمكن أن ينفصل عن مضمونه، وإن اضطررنا في حديثنا النظري إلى الكلام عن كل منهما وكأنه مستقل عن صاحبه. ويترتب على هذا أننا حين نتذوق العمل الأدبي فإنما نتذوقه كله لا شكله فحسب، وهذا من الواضح بمكان. بيد أن بعض الدارسين الذين يكتبون في هذا الموضوع يتوهمون أو يحاولون أن يوهمونا أن التذوق، والنقد الصحيح من ثم، ينبغي أن ينصب فقط على الناحية الشكلية، أي الجانب الفني، من العمل الأدبي بغض النظر عن مضمونه. ولنضرب مثلا توضيحيا من عالم الطعام فنقول إننا لا نستطيع تذوق طبق من الأطباق إلا إذا أكلناه، أما مجرد معرفة الطريقة الفنية التي تم بها إعداده فلا يوصلنا إلى شيء. وبنفس الطريقة نقول إننا حين نقرأ قصيدة أو قصة مثلا فإن تذوقنا لها ونقدنا إياها لا يقتصر على الجانب الفني وحده من موسيقى وتصوير وسرد وحوار وعقلة وما إلى ذلك، لأن هذا الجانب الفني لا وجود له في الحقيقة بعيدا عن

مضمون القصيدة أو القصة. ترى كيف يمكن أن توجد عقدة القصة مثلا دون أن تكون هناك أحداث تُرتَّب على هذا النحو أو ذاك؟ وكيف يمكن أن تكون هناك موسيقى فى القصيدة منفصلة عن الألفاظ وتنسيقها بطريقة معينة؟ وهذه الألفاظ بدورها كيف يمكن الفصل بينها وبين ما تشير إليه من أشياء أو تلك عليه من أفكار أو تعبر عنه من مشاعر؟ العمل الأدبى إذن كيان واحد، كتلة واحدة، وإن استلزم الأمر فى المناقشات النظرية أن نتحدث عن شكله ومضمونه بطريقة قد يُفهم منها إمكان انفصل كل منهما عن صاحبه.

وعلى هذا فإن التذوق الأدبى يشمل الجانبين معا. أى أننى حين أقرأ على سبيل المثال مسرحية أو مقالة أدبية فإن تذوقى لها لا يقف، ولا يمكن أن يقف، عند التشكيل اللغوى أو البناء الدرامى... فحسب، بل يمتد إلى كل شىء فى العمل من لغة وموسيقى وبناء فنى وأفكار وعواطف وخيالات وقيم اجتماعية أو سياسية أو دينية... وهلم جرا. ومن هنا يرانى القارئ دائما أقول وأكرر القول بأنه لا يوجد ذلك المنهج النقلى الذى يستطيع الزعم بأنه هو وحده المنهج الذى يمكننا من خلاله فهم النص الأدبى والتغلغل إلى كل أسراره الإبداعية. إن كل منهج من المناهج النقدية إنما يختص فى العلة بجانب من العمل الأدبى، ومن هنا كان لا بد من الاستعانة بالمناهج النقدية جميعا إذا أردنا

أن يكون فهمنا وتذوقنا له أعمق، وإن لم يمنع هذا أن يعكف ناقد من النقد في دراسة له، لهذا السبب أو ذلك على جانب واحد أو اثنين مثلا من ذلك العمل. لكن ذلك لا يعنى، ولا ينبغى أن يعنى، أن هذا هو كل ما هنالك مما يمكن أن يقل.

إننا، لكى نتذوق أى نص أدبى، لا بد لنا من فهمه أولاً، وكلما كان فهمنا له أعمق كان تذوقنا له أقوى وأقرب ما يكون إلى المراد وهذا الفهم يتطلب فهم ألفاظه وعباراته وتراكيبه وصوره، وما يتعرض له من موضوعات وقضايا، وما يصفه من مناظر وأوضاع ومواقف...إلخ. وأى عجز عن فهم شىء من هذا سوف يؤثر سلبا على عملية التذوق دون جدال. وعلى ذلك فنحن محتاجون إلى الاستعانة بالمنهج النفسى مثلما نحن محتاجون إلى الاستعانة بالمنهج الاجتماعى، ونفس الكلام ينطبق على المنهج اللغوى أو المنهج البنائى...إلخ. لكن هذا لا يعنى أبدا، كما يزعم ضيقو الأفق من النقد الذين يريدون منا أن نتعبد مثلهم لمنهج نقلى بعينه، أن ما نقوم به فى هذه الحالة هو عملية تلفيق بين مناهج لا يمكن التوفيق بينها بحل، بحجة أن كلا منها يستند إلى رؤية فلسفية لا تلتقى مع المناهج الأخرى. ذلك أننا لا نقول بأخذ هذه المناهج كما هى، بل على الناقد أن يفرز عناصرها فيبقى على ما يراه صالحا ويهمل الباقي، ثم يكون من جماع هذه العناصر الصالحة

منهجه التكاملية. والحياة، وإن قامت على الفردية في جانب منها، تقوم في ذات الوقت على الجماعية والتعاون في الجانب الآخر، بل التضافر والتلاحم في كثير من الأحيان. فلماذا يشذ النقد، أو بالأحرى يراد له أن يشذ عن سنة الحياة؟

ولعل من المفيد في هذا السياق أن أورد رأى جيروم ستولنتز فيما يجب على الناقد عمله تجاه العمل الأدبي الذى يدرسه، إذ "لا بد له، لكى يبين أن العمل جيد، من أن يوضح ما الذى يسهم فى قيمته من بين عناصره. وهو قد يتحدث فى هذا الصدد عن جماله الحسى أو وضوح بنائه الشكلى أو عن عمق الانفعال الذى يثيره أو دقة الحقيقة التى يعبر عنها. ولا بد له أن يتحدث فى عناصر العمل فرادى، وكذلك فى علاقتها بعضها ببعض"^(١).

والآن ما الذى يشدنا إلى الأدب ويثير شهيتنا إلى تذوقه؟ الواقع أنها أشياء كثيرة: فمثلا عندما أقرأ "ملحمة جلجامش" أو "الإلياذة" أو بعض قصائد الشعر الجاهلى أو "ألف ليلة وليلة" فإننى أطلع من خلالها على العالم الفكرى والاعتقادى والاجتماعى والسياسى عند البابليين والإغريق وعرب الجاهلية ومسلمى العصور المتأخرة على التوالى. إن مثل هذه الأعمال تشبع فضولى الفكرى وتهدى لى سوانح للعيش مع أولئك الأقوام والتغلغل فى طوايا عقولهم ووحداناتهم

وَيَمِّمُهُم مِمَّا يَخْتَلَفُ كَثِيرًا أَوْ قَلِيلًا عَمَّا لَدَيْ، وَهُوَ مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُغْنِيَ حَيَاتِي وَثِقَاتِي وَيَغْنَى تَطْلَعِي الْفَطْرَى إِلَى التَّعْرِفِ عَلَى أَشْيَاءٍ جَدِيدَةٍ كَانَتْ مَجْهُولَةً لِي، فَضْلاً عَنِ اخْتِلَافِ أَوْضَاعِهَا عَمَّا أَعْرَفَهُ، وَمَا يُوْدِي إِلَيْهِ ذَلِكَ، وَلَوْ مُؤَقَّتًا، مِنَ الْقَضَاءِ عَلَى الْمَلَلِ وَالضِّيقِ النَّاتِجِ مِنْ جَرَى الْأُمُورِ حَوْلِي عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ لَا تَتَغَيَّرُ إِلَّا بِبَطْءٍ شَدِيدٍ فِي الْعَادَةِ.

إِنْ حَيَاتُنَا الْيَوْمِيَّةُ مُحْكَمَةٌ بِأَوْضَاعٍ تَوْشِكُ أَنْ تَخْتَنِقَ الْخَيْالَ وَتَمْنَعَهُ مِنَ الرَّفْرِفَةِ فِي فِضَاءِ اللَّهِ الْعَرِيضِ، وَإِنْ قَرَأْنَا لِهَذَا اللَّوْنِ مِنَ الْإِبْدَاعِ الْأَدْبِيِّ يَجْرُرُنَا، وَلَوْ إِلَى حَيْنٍ، مِنْ هَذِهِ الْقِيُودِ الْمَزْعُجَةِ، فَتَعَاشِرِ السِّيْكَلُوبَ، ذَلِكَ الْمَخْلُوقَ الْوَحْشِيَّ الْقَبِيحَ ذَا الْعَيْنِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي يَتَصَلَّى لِلْبَطْلِ مَحَاوِلًا أَنْ يَمْسِكَ بِهِ وَيَفْتَرَسَهُ^(٢)، وَنَشَاهِدَ الْحِصَانَ الْمَجْنَحَ الَّتِي يَطِيرُ بِصَاحِبِهِ فِي الْهَوَاءِ، وَنَرَى الْبَلُورَةَ السَّحْرِيَّةَ الَّتِي يَشَاهِدُ فِيهَا الْأَخُ أَخَاهُ الْمَوْجُودَ فِي بِلَادِ سَحِيْقَةٍ، وَنَصَاحِبَ الشَّاعِرِ الْجَاهِلِيَّ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى أَطْلَالِ حَبِيْبَتِهِ لَا يَرَى مِنْ حَوْلِهِ إِلَّا الرَّمْلَ وَبِضْعَةَ مَخْلَفَاتٍ تَافَهُةٍ تَرَكْتَهَا قَبِيْلَةُ الْحَبِيْبِيَّةِ وَرَاءَهَا لَا قِيْمَةَ لَهَا فِي ذَاتِهَا، لَكِنَهَا قَادِرَةٌ رَغْمَ هَذَا عَلَى زَلْزَلَةِ وَجْدَانِهِ، وَإِلَّا غَرَابًا أَبْقَعَ هُنَا أَوْ بَقْرَةَ وَحْشِيَّةٍ هُنَاكَ مِمَّا أَصْبَحَ جِزَاءً مِنَ الْمَاضِي الَّذِي وُلِّيَ وَانْدَثَرَ وَلَمْ يَعُدْ مِنَ الْمَسْتَطَاعِ عَوْدَتَهُ بِحَلٍ.

ولا تقتصر هذه الجاذبية على الأعمال الأدبية التي نقلنا إلى العصور الماضية لنعيش معها أساطيرها وخرافاتها وخوارقها وأوضاع مجتمعاتها البائنة، بل تمتد لتشمل كذلك الإبداعات التي تصور مجتمعات من عصرنا الحديث تختلف عن مجتمعاتنا. لنأخذ على سبيل المثال روايات القُصَّاص الإنجليز مثل "جوزيف أندروز" لفيلدينج، و"مرتفعت وذرنج" لإميلى برونتي، و"عودة ابن البلدة" لتوماس هاردى. إن هذه الروايات هي بمثابة نوافذ تنفتح أمامنا لنطل منها على عوالم كانت مغلقة في وجوهنا، عوالم يتحدث الناس فيها لغة مختلفة، ولهم عادات وتقاليد مختلفة، ويتحركون في أماكن ذات مناظر مختلفة: بأمطارها التي لا تكاد تكف عن الهطول، وثلوجها التي تغطي الحقول والبيوت بلونها الأبيض العجيب، وأشجارها وغاباتها التي ليست لنا بها معرفة، ويعيشون كذلك في بيوت مختلفة لها مداخن ومدافع لا تعرفها بيوتنا... إلخ.

وتمثل كتب الرحلات رافداً آخر في هذا المجال. مَنْ مِنَ الَّذِينَ قرأوا رحلة ابن فضلان أو رحلة ابن جبَّير أو رحلة ابن بطوطة يستطيع أن ينسى النشوة التي استشعرها في صحبة هؤلاء المؤلفين العظام وهم يصفون مشاهداتهم وتجاربهم وأحاسيسهم وآراءهم لدى مرورهم بالبلاد التي جابوها أو انلمجهم مع أهلها، والمواقف التي

عاشوها بين أظهرهم، والمفارقات التي نتجت من اختلاف ثقافتهم وخلفياتهم الاجتماعية والدينية عما يحيط بهم من أوضاع جديدة؟ بل إن كتب الرحلات التي وضعها الغرباء عنا وعن بلادنا ومجتمعاتنا لا تقل فتنة عن تلك التي كُتبت عن البلاد والأمم الأخرى. إن هؤلاء الغرباء، وإن لم يتحدثونا عن أشياء جديدة علينا، يتناولون هذا الذي نعرفه، ولكن من زاوية جديدة وبإحساس لم نحبره من قبل، ويلتفتون إلى أشياء لم تجذب أنظارنا قط، خالعين عليها أبعادا تخالف ما تعودنا عليه... وهلم جرا. ولقد قرأت عددا غير قليل من هذه الرحلات لمستشرقين ومبشرين وصحافيين ورجل سياسة من أميركان وبريطانيين وفرنسيين وروس... إلخ، فكنت أشعر وكأنهم يتحدثون عن أمة أخرى غير الأمة التي أنتمى إليها. ذلك أن العلة التي أماتت دهشتنا تجاه الأشياء والأوضاع من حولنا ليس لها تأثير على هؤلاء الرحالة الأجانب الذين أصبحنا نرى الآن بأعينهم ونسمع بآذانهم، فلذا بنا نعود فنرحل بدورنا معهم إلى أوطاننا التي نعيش فيها منذ أن رأينا نور الدنيا، ونكتشفها من جديد كأنها بلاد لم يكن لنا بها علم ولا عهد من قبل. إن العبرة هنا بالإحساس والرؤية لا بالأشياء في حد ذاتها فقط.

بل إن في المجتمعات التي ننتمى إليها بيئاتٍ لا نعرف عنها ولا عن تقاليدِها وقيمها إلا القليل، وتكفل الأعمال الأدبية التي تتعرض لها بتجليتها وإطلاعنا منها على أشياء لم تكن متاحة لنا، كما هو الحال مثلا في روايات إحسان عبد القدوس عن بعض البيئات القاهرية التي لم يكن لنا نحن الآتين من الريف بها من صلة، ولا نعرف شيئا عما يسود العلاقات بين الشبان والفتيات فيها من حرية غريبة علينا، وكما هو الحال أيضا في بعض روايات نجيب محفوظ التي تصور عالم الدعارة واللصوصية والإجرام، وكما هو الحال في رواية فتحى غانم "الرجل الذي فقد ظله"، التي تزيح الستار عن كثير من الخبايا والمؤامرات في عالم الصحافة والصحافيين، أو روايته الأخرى "الجبل" التي تعرض جانباً من جوانب الحياة في الصعيد مما نكاد نجهله نحن أهل الوجه البحرى جهلاً تاماً، وكما هو الحال في "النهر" لعبد الله الطوخى، الذي يقص علينا في عمله هذا تجربة السفر في النيل على سفينة شراعية برفقة بعض المراكبية من جنوب البلاد... الخ. حتى الريف الذي وُلِدْتُ ونشأتُ فيه وأعزف الكثير جداً عنه يستحيل على يد المازنى في صورته الفكاهية التي يقدمها لنا عن حلاق القرية شيئاً جديداً. إن هذا الحلاق الذي ظل يقص لنا شعورنا أعواماً طويلاً نفاجأ به وقد

أعدا قلم المازنى تشكيله من جديد، فكأنه لم يخلق لنا قط ولم يسبق لنا أن رأيناه.

إن هذه كلها وكثيرا غيرها من المعلومات لمجنيها من قراءة الإبداعات الأدبية. وهى، كما قلت، إحدى المتع التى تزودنا بها هذه الأعمال. ولعل من يتسرع فيعترض علينا بقوله إننا نستطيع الحصول على مثل هذه المعلومات من الكتب غير الأدبية على نحو أسرع وأسهل وأكثر مباشرة. لكن هذا المتسرع ينسى شيئا فى غاية الأهمية، ألا وهو أن الكتب غير الأدبية تُعْرِى عن تلك الفتنة التى تزودنا بها إبداعات الأدب، إذ لا تمدنا إلا بمعلومات مجردة باردة، على عكس ما نجده فى الأعمال الأدبية التى إنمّا تقدم لنا الحيلة ذاتها بلحمها ودمها وسخوتتها وصخبها وروائحها فضلا عن أننا حين ننظر أو نسمع فإنما يكون نظرنا وسمعنا من خلال عين الأديب وأذنه، فهى رؤية عجيبة وسماع عجيب لا يستطيع الذين ليسوا بأدباء أن يخبروهما بأنفسهم. لقد قرأت فى بداية اهتمامى بالعقاد وإقبالى على مؤلفاته ورغبتى فى معرفة سيرة حياته أنه كانت له تجربة غرامية مع فتاة شامية لعوب تركت أثرا لا يمحو على رأيه فى المرأة، ثم قرأت بعد ذلك روايته "سارة"، التى بسط فيها تلك التجربة ذاتها. فهل هذه هى تلك؟ شتان ثم شتان! لقد كنت فى الأولى أقرأ قراءة العقل النائى، أما فى

الثانية فقد وجدت نفسى فى قلب المعمعة: أبتهج لابتهاج العقاد وأحبس أنفاسى معه حين تمسك الحيرة بتلابيبه وتكاد أن تخنقه، وأتلظى فى جحيم الشك كما يتلظى، ثم أشعر فى نهاية المطاف بزوال الكابوس الجاثم على صدرى عندما أراه، بعد العذاب الرهيب الطويل، قد استطاع أن يضع قلبه تحت قدمه مؤثراً على حبه التمسك بكرامته. فيا لها من ساعات مليئة بل مشحونة عشتها مع الرواية! فأين من هذا تلك المعلومات الفاترة التى لا تخاطب منى فى العادة غير العقل الهائى؟ ومع ذلك يصدع أدمغتنا هذه الأيام بعضُ النقاد زاعمين أن لغة الإبداع الأدبى هى لغة تشكيل فقط، بخلاف لغة الحياة اليومية التى ليست سوى لغة توصيل كما يقولون. ترى بالله إذا لم تكن الإبداعات الأدبية تقوم، إلى جانب ما فيها من تشكيل جمالى، بمهمة التوصيل، فماذا نسمى هذا الذى نقرؤه فى تلك الإبداعات مما أشرنا إلى بعضه لتونا؟ إن من البشر فريقاً قد جُلوا على الجدال والمحاكة والإصرار على إنكار البدهيات التى يراها حتى الأعمى، ويسمعها حتى الأصم! والله فى خلقه شؤون!

ومما يعمل الأديب أيضاً على توصيله، ويحرص القارئ على معرفته ويستمتع به، آراؤه فى قضايا الحياة من دينية وفلسفية وسياسية واجتماعية وأخلاقية... الخ. إن الأدباء هم من صفوة أهل الفكر والثقافة،

أو هكذا ينبغي أن يكونوا، أو على الأقل هذا ما يتوقعه القارئ منهم أو يسعه أن يكونوه، ومن هنا كان حرصه على الإلمام بأرائهم وأفكارهم ومواقفهم نحو المسائل التي تشغله وتشغل الناس من حوله، وبخاصة أن عرضهم لهذه المسائل ليس عرضاً جافاً كالذى يجده فى الكتب العلمية والدراسات التحليلية، كما أنه لا يقوم على الترتيب المنطقى المفصل للمقدمات والنتائج وبسط الأدلة والجدال دونها فى نزعة منطقية لا تخاطب إلا الذهن وتتطلب منه اليقظة الشديدة، وقد تسبب له الإرهاق، فضلاً عن أنها لا تضع المشاعر فى حساباتها أو تعمل على فك الطاقات الخيالية من قيودها لتسبح فى عالمها الرحيب العجيب، بل هو عرض حتى يستولى على النفوس استيلاءً، فيوقظ الأحاسيس الغافية، ويؤجج الخيل المكبول، ويبعث فى النفس نشوة وسحراً^(٣).

ومن هذا الواى مسرحية "أوديب ملكاً"، التى أراد سوفوكليس أن يعبر فيها عن رأيه فى القدر وأنه واقعٌ واقعٌ لا محالة بصاحبه حتى لو اطلع عليه مسبقاً واحترس منه غاية الاحتراس واتخذ له جميع الاحتياطات الممكنة. وتمثل معلقة زهير بن أبى سلمى موقفه من الحرب التى مزقت قبيلتى عبس وذبيان ورغبته فى إطفاء نارها التى كادت تأتى على الأخضر واليابس. كما تعرض رسالة "حتى بن

يقظان" لفيلسوفنا العربى المسلم ابن الطُّفَيْلِ رَأْيَهُ فى إمكان استقلال العقل البشرى بمعرفة وجود الله وعظمته وقدرته المطلقة، واليوم الآخر بما فيه من ثواب وعقاب، فضلا عن مقدرة الإنسان، بوساطة هذا العقل، على مواجهة مشاكل الحياة والتغلب على الصعوبات التى تنجم كل يوم. وبالمثل تتضمن "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد أفكاره حول عدد من الموضوعات الأدبية والنقدية التى كانت تشغل رجل القلم فى عصره. وفى رواية "سيلاس مارنر" لمجد الكاتبة البريطانية الملقبة بـ"جورج إليوت" تحاول أن تنتصر للرأى القائل بأن العبرة فى الأبوة ليست فى مجرد الإنجاب، بل فى من يهتم بالطفل ويربيه ويحبه ويحوطه بألوان الرعاية حتى يكبر، أما الأب الذى يتخلى عن ابنه وهو طفل صغير ولا يقوم بواجبات الأبوة فليس له الحق فى أن يعود، بعد أن يكبر الطفل ويصبح رجلا ملء السمع والبصر والفؤاد، فيطالب باسترداده من ذلك الشخص الذى ظل طول عمره يؤوى ويُطْعِم ويسهر ويمرّض ويغلق الحنان، والذى بهذا وبغيره يُضحى هو الأب الفعلى لذلك الابن، وإن لم يكن أبه إنجابا.

وعندنا خُطِبَ عبد الله التديم أثناء المعارك التى دارت رحاها بين العربيين والجيش البريطانى عشية احتلال الإنجليز لمصر عام ١٩٨٢م، ثم خُطِبَ مصطفى كامل بعد أن وقعت الواقعة ودنس هؤلاء الملاعين

الأنجاس أرض الكنانة وأطبق اليأس على القلوب. لقد بذل كل من الزعيمين غاية جهده لإشعل جذوة الوطنية في النفوس وتحريض الناس على مقاومة المعتلى الغشوم وبث الأمل في قلوبهم واستنهاض عزائمهم. ولتأخذ أيضا قصة "الثائر الأحمر"، التي كتبها باكثير في الأربعينات من القرن الماضي وجسد فيها موقفه من الفكر الشيوعي الذي كان له آنذاك بريقٌ وهَجَجٌ يُعشِي أبصار بعض المفكرين والأدباء العرب، إذ بيّن أن المظالم الاجتماعية والسياسية من شأنها أن تشحن قلوب المكتوبين بنارها حقدا ورغبة في التدمير، وتُزيغ عقولهم وتدفعهم إلى التمرد والعدوان على الدين والسلطان والرعية جميعا بما يؤدي إليه ذلك من خسائر رهيبية في الأرواح والأموال، وأنا إذا أردنا أن نقضى على مثل هذه الآفة المميرة فلا بد من إشاعة العدل والرحمة والعمل على توزيع الثروة توزيعا إنسانيا يضمن لكل فرد حقه في الحياة الحرة الكريمة. وهناك مسرحية "السلطان الخائر" لتوفيق الحكيم وما تصور من رأيه في أن الحاكم المثالي هو الذي، إذا ألقى نفسه فريسة للصراع بين العنوّ للحق والخضوع للقانون وبين الرغبة في اللجوء للقوة لفرض هيمنته على رعيته بالباطل، لا تأخذ العزة بالإثم بل ينتصر للقانون على القوة الغشوم.

وفي قصيدة "هوامش على دفتر النكسة"، التي كُتبت عقب هزيمة ١٩٦٧م، يهاجم نزار قباني الرئيس جمال عبد الناصر هجوما مؤلما، منتقدا سياسته الاستبدادية وقمعه للحريات واعتماده على الدعاية الطنانة الكاذبة التي لا تثمر إلا الكوارث. وقد تلهف الناس في ذلك الوقت عليها وأخذوا يتناقلونها ويرددونها. وهي، كما نرى، تعبير واضح عن رأى الشاعر السوري فى الحكم الاستبدادى الذى يستعيز عن الانتصارات الحقيقية بالشعارات المجلجلة، فتكون النتيجة هى الهزائم المروعة^(٤). وأخيرا، وليس آخرا، فكلنا يعرف المغناطيسية التى كانت خطب الشيخ كشك تتمتع بها فتجذب جماهير المصلين أيام الجمع جذبا إلى مسجده بمحاذيق القبة بالقاهرة ليستمعوا لأرائه فى الأوضاع السياسية والاجتماعية والأخلاقية ويستمتعوا بما فيها من فن خطابى فاتن. وبعد، فما هذه إلا شواهد عجلت سجلتها كما وردت على ذاكرتى وأنا اكتب هذه السطور، وهى ليست يدعأ فى ميدان الأدب، بل يوجد منها الكثير والكثير مما يعرفه القاصى والدانى، وإن أصر بعض من يمسكون بالقلم على إغماض عيونهم عنه ظانين أنهم بتجاهلهم إله سوف يستطيعون إلغاءه من الوجود! وبإله من وهم!

وهناك ألوان أخرى من المتع يَنْخَبِرُها بل يطلبها متذوق الأدب طلباً، منها البحث عن السلوى والأمل. إن المأزوم أو الفاشل عاطفياً إذا قرأ قصيدة مثلاً أو قصة تتحدث عن مثل تجربته ومعاناته يحس أنه ليس وحده الذى يقاسى المهجران والحرمان، فهذا هو ذا بطل القصة، أو الشاعر مؤلف القصيدة، يتلظى بنفس اللهب الذى يحرقه. وكم هو صادق قول أحمد شوقي: "إن المصائب يجمعن المصابينا!" ذلك أن البلايا يخفّ حملها حين ينظر الإنسان حوله فيجد أن هناك مبلّوئين مثله يتألون كما يتألم، ويتطلعون إلى الخلاص مما هم فيه كما يتطلع. وقد يكون جزء من شعور الراحة الذى يحسه القارئ فى مثل هذه الحالة راجعاً إلى أن ما يقرؤه ينسبه نفسه وآلامه ويجعله ينشغل بآلام الشاعر أو بطل القصة، شأن من لا يعانى من شيء. فالقراءة فى تلك الحالة أشبه بالمرهم الذى يوضع على الجرح فيلطّف من قسوته. على أن العزاء الذى يجده القارئ فى الإبداعات الأدبية لا يقتصر على ميدان الفشل العاطفى، فما أكثر ألوان الألم والعذاب التى تمتلئ بها الحياة: فهناك آلام اليتيم، وآلام الاضطهاد، وآلام الفقر، وآلام الإخفاق فى الامتحانات، وآلام المرض، وآلام الشائعات الخبيثة التى تحاول اغتيال السمعة بالباطل، وآلام الترميل، وآلام الاحتلال... إلى آخر ما تعجّ به الدنيا من مأسٍ ومواجع. أما إذا انتهى العمل الأدبى بنجاح البطل فى

قهر الصعاب التي تسد عليه طريقه والتغلب على الألم الذي يرضنيه، أو بشرُّ على الأقل بانفتاح أبواب الأمل أو حتى بقرب انفتاحها، كان ذلك قمينا أن يجعله أكثر عزاء وأقدر على إمداد القارئ بأسباب الرضا. إن الذين تعرضوا لخيانة الأصدقاء أو الأتباع والأنصار يجدون في رواية "اللص والكلاب" لنجيب محفوظ متنفساً عما قد تراكم في قلوبهم من الغم واليأس، فتراهم يتابعون ما يحدث لسعيد مهرا ن بكل ما عندهم من اهتمام وتشوق، متعاطفين معه ومشفقين عليه ومتمنين له ألا يجترح من الأخطاء ما يوقعه تحت طائلة القانون، ومتوجسين من سقوطه في قبضة رجل الشرطة الذين يقتفون أثره في كل مكان، ومقدرين الحب والحنان اللذين تغدقهما عليه نور، وأملين أن يصغى لصوت ضراعتها له وإلحاحها عليه أن يترك طريق الانتقام والقتل الذي أوقعه فيما هو فيه وأن يعيشاً معاً حياة هادئة هائلة، وساخطين على زوجته وصبيه اللذين غدرا به وهو في السجن وتزوجا بعد أن حصلت الزوجة على حكم بالطلاق، وناقمين على رءوف علوان، الذي كان يزين له طريق الحقد على الأغنياء ويضع في رُوعه أن ما يسرقه منهم إن هو إلا استرداد لحقه الذي اغتصبوه منه هو وأمثاله، ثم لما أصبح صحفياً مشهوراً وودَّع حياة الفقر والعوز، وودَّع معها أيضاً

أحقاد الشيوعيين وأفكارهم المدمرة، انقلب عليه بدوره وشرع يندد به ويصمه بالإجرام ويحرض على مطاردته والإسك به والاقتصاص منه. وعلى نفس الشاكلة يجد الذين فقدوا ابنا أو بنتا لهم فى السطور التى رثى بها المازنى ابنته الصغيرة فى مقدمة كتابه "فى الطريق" سلوى، وأى سلوى، وإن أمتهم فى ذات الوقت، فكأنه ألم التطهير الذى تحدث عنه أرسطو فى تحليله لتأثير المسرحيات المأساوية على مشاهديها. لقد قرأت هذا الرثاء المازنى الفريد (الذى لا أبالغ أى قدر من المبالغة إذا قلت إننى لم أر له حتى الآن نظيرا فيما قرأت من رثاء، سواء فى أدبنا أو الآداب التى لى اطلاع عليها) وأنا فى الرابعة والعشرين من عمري، وكنت آنئذ عَزْبًا، فهزنى من أعماق كيانى، واخترته لأدرسه لطلاب قسم اللغة الفرنسية بآداب عين شمس، الذين كنت أعطيهم بعض المحاضرات فى ذلك الحين. ثم كنت أعود إليه كلما وقع فى يدي الكتاب المذكور فألْفِي له ذات التأثير الرجّاج...إلى أن عثرت على نسخة من الكتاب عند أحد باعة الكتب القديمة فى الصيف الماضى فاشتريتها، ثم بدا لى أن أجلد العهد بتلك السطور التى لا أدرى بالضبط سر تأثيرها الطاغى رغم بساطة ما يقوله المازنى فيها واقتصاره على إيراد إحدى ذكرياته مع فتاته الصغيرة حين كانت تدخل عليه وهو يكتب على المِرْقَم فتسحب الورقة من الآلة الكاتبة

وتضعها على وجهها... إلى آخر ما قل، وهو قليل وبسيط، وليس فيه دعة تُذَرَف، ولا شهقة تُصَعَّد، ولا كلمة عن وجيعة الفقد، ولا... ولا... وفتحت الكتاب وقلت لزوجتي: اسمعي ما يقوله المازني في رثاء ابنته. ثم شرعت أقرأ، وفي ظني أن الأمر لا يعدو استرجاع ذكرياتي مع سطور المازني، لكن ما إن توسطت الصفحة حتى أخذ صوتي يتهدج، وأنفاسي تبطن، و... و... مما أترك للقارئ تخيله بنفسه، وهو قريب مما حدث لزوجتي، وذلك رغم أننا، والحمد لله، لم نفقد، وأبتهل إلى الله ألا نفقد، أحدا من أبنائنا، وإن نزلت أول بنت لنا سقطا. ترى ماذا كنا فاعلين لو كنا قد مررنا، لا قدر الله، بنفس المحنة التي مر بها المازني؟ لقد مات المازني، رحمه الله، منذ أكثر من نصف قرن، وماتت معه آلامه الأبوية التي كان يجسها في دخيلته ويدخرها للذكرى حين يخلو إلى نفسه كما قل في كلمته عن فتاته، لكن أثرها المزلزل ما زال يفعل فعله بالقلوب: إيلا ما أول الأمر، ثم غسلا للنفس بعد ذلك وتطهيرا لها من أدران الحيلة اليومية وشواغلها التافهة الحقيرة التي تعمل على أن تخنق فينا مثل هذا الصوت الإنساني النابع من أعماق النفس البعيدة! أيصح بعد هذا أن يقل إن اللغة في الأدب ليست أداة توصيل؟

وما دنا نتحدث عن السلوى التى تُمدنا بها بعض الأعمال الأدبية فلعل من الملائم هنا أن نشير إلى الأدب الفكاهى بألوان طيفه المتعددة ما بين دعابة وهزل وتهكم وهجاء وتصوير كاريكاتيرى. والحية الإنسانية بطبيعتها كثيرة الأحزان والإحباطات والخاوف والسأم والقلق. ولقد قل القرآن الكريم على لسان رب العزة: "لقد خلقنا الإنسان فى كبد"⁽⁶⁾. فهى إذن حية مشقات ومكابدات، وإن لم تخل فى ذات الوقت من مسرات ليست بالقليلة، إلا أن تطلع الإنسان إلى الكمل وكراميته الفطرية للآلام والمنغصات يجعلان إحساسه بالجانب المظلم منها أشدّ وأحدّ. والبشر دائما ما يتطلعون إلى التغلب على أحزانهم وأوجاعهم وضيق صدورهم ويلتمسون إلى ذلك الوسائل التماسا. ومن هذه الوسائل مطالعة الآداب الفكاهية التى تدفعهم إلى الضحك، أو ترسم الابتسامة على وجوههم على أقل تقدير، لتسيهم فى غمرة الضحك أو الابتسام ما يعانونه من مزعجات الحياة حتى يستطيعوا مواصلة رحلتها، وإلا انفجروا قهرا وكمدا. وهذا أحد الوجوه التى تظالنا بها الأعمال الأدبية ويقع عليها تذوقنا.

ترى كيف كانت تكون الحية بالنسبة لعشاق الأدب ومتذوقيه لو لم يوجد أمثال الجلاظ وأبى الشَّمَقَمَق والحمدونى وابن الرومى وبديع الزمان الهمدانى وعبد العزيز البشرى وحافظ إبراهيم والمازنى ومحمود

طاهر لاشين وسويقت وجوجول ومارك توين... إلخ... إلخ؟ لكم أضحكنا تصوير الجلاظ لبخلائه وهم يحاولون بأساليبهم الملتوية تسوينغ آفة الشح البغيضة وتزيينها فى أعيننا، وبخاصة عندما يلبسون، تحت وطأة الظروف القاهرة، ثوب الجود والكرم، لكن طبيعتهم المتأصلة فيهم تأبى إلا أن تتمرد على هذه المحاولة المتعسفة فتظهر فى هذه الصورة أو تلك من صور البخل الذى يتخذ سمات التدبير والخوف من بَطْر الإسراف! ولكم أضحكنا أبو الشمقمق بأشعاره التى يصور بها فقره وجوعه وورثاته حاله وخلو بيته من الطعام حتى لتستأسد الجِرْدَان الواغلة على هِرَّة لما يعانیه الهرّ من هزال وضعف يُعجزانه عن رد عدوانها، بَلَّة الصَيْل عليها واقتراسها! ولكم أضحكنا أيضا الحمدونى الشاعر العباسى على الشلة العجفاء التى أهدها إياها أحد أصدقائه، فجعل منها مادة للتندير والتهكم بها وبمهديتها، فلا ينتهى من تصويرها الكاريكاتيرى فى مقطوعة من الشعر حتى يبدأ قطعة أخرى أشد مبالغة فى السخرية وأمضى فى إثارة قهقهاتنا. أما ابن الرومى فليس من الميسور نسيان مقطوعاته فى الأحذب والفظائرى وأمثالهما مما وقف عنده وأبدى افتتانه به عدد من كبار النقاد العرب المعاصرين. وهناك بديع الزمان الهمدانى ومقاماته التى بلغ فن الفكاهة فى بعضها مقاما

عاليا لا تسهل مباراته، كما هو الحل في "المقامة المضيئة" مثلا التي حازت إعجاب نقادنا المعاصرين.

ولا يسعنى في هذا السياق أن أغفل محمود طاهر لاشين، الذى كان هو وأعماله القصصية موضوع أطروحتى فى الماجستير أوائل سبعينات القرن الماضى، والذى كثيرا ما أضحكتنى قصصه القصيرة وأتاحت لى أوقاتا هائلة فى دار الكتب القديمة بوسط القاهرة، إذ رجعت إليه، رحمه الله، منذ سنوات قلائل فاستخرجت مجموعتيه "سخرية الناي" و"يحكى أن"، اللتين كنت اشتريتهما أثناء ذلك، وأقبلت على قراءتهما من جديد لأرى إلى أى حد كنت مصيبا فى إعجابى به وبفنه وفكاهته، فإذا بى أجد أنه أفضل كثيرا مما ظننت فى بداية شبابى أسلوبا وتصويرا وتشخيصا وتهكما، حتى لقد عدت أقهقه ثانية، ولكن بمجلة أقوى هذه المرة! أما المازنى فحدّث ولا حرج عن أستاذه فى هذا الباب، تلك الأستاذية التى تجعل منه هو نفسه موضوعا للتهكم دون أن تتلطح صورته رغم هذا فى أذهاننا بما ينل منه أو يسيء إليه أذى إساعة. اقرأ مثلا ما كتبه فى "صندوق الدنيا" عن تورطه فى شراء كتاب لتعليم العربية للسائحين، ورغبته ألا تضيع النقود التى أنفقها على الكتاب هدرا، وتقمّصه من ثم شخصية أحد السائحين واستجاره عربية حنطور ورطانتته مع الحويزى بعربية مكسورة

ملتوية، ورجوعه فى كل خطوة إلى الكتاب للبحث عن الجمل التى
ينبغى استعمالها فى هذا الموقف أو ذاك... إلى آخر ما كتب فى ذلك
الموضوع مما لا أملك نفسى، وأنا أتذكره الآن، من الضحك ملء
أشداقى منه رغم شحوبه فى ذهنى لتناول الزمن!

وفى باب الهجاء لا يمكننا فى مقامنا هذا، أن نتغافل مثلا عن
بعض نقائص جرير والفرزدق التى يتوارى فيها السباب الجارح
مفسحا مكانه للفكاهة المعجبة، أو عن رائية بشار فى التهكم المصمى
بذلك الأعرابى الذى حاول التحقير من شأن الشاعر الكبير وعبقريته،
فانصب عليه بصواعقه انصابا، أو عن "رسالة الترييع والتدوير"،
التي طوى الجاحظ فيها معاصره أحمد بن عبد الوهاب ونشره، وقلطحه
وثله كيفما شاء له فنه العبقري، أو "الرسالة الهزلية"، التى صنع فيها
ابن زيدون بابن عبدوس منافسه فى حب ولادة ما صنعه الجاحظ بابن
عبد الوهاب... إلى آخر القائمة الطويلة من ذلك اللون الهجائى فى
الشعر والنثر على السواء.

وفضلا عما مر فقد يُقبل المرء على العمل الأدبى هرباً من
صخب الواقع إلى مشاهد الطبيعة التى تصورها بعض الإبداعات أمّا
رءوما تأخذ فى صدرها أبناءها وتمسح على قلوبهم وأحزانهم، أو عاتياً
جباراً يبت الهول فى النفوس، أو قد يقبل المرء على العمل الأدبى

رغبةً منه في صحبة الأبطال الرومانسيين الذين لا يعرفون الختل والمؤامرات ولا ينحدرون إلى فحش القول أو دنىء السلوك. إن للواقع الذى نعيشه وطأة ثقيلة على النفس بسبب زحامه وضجته وما يمتلئ به من المحراف وشر وضمائر ملوثة، وكثير منا يهفو إلى أن يفر من هذا العالم ولو إلى حينٍ ملقيا بنفسه بين أحضان الطبيعة برقتها وسكونها أو جلالها وجبروتها. وفى كثير من قصائدنا القديمة تطالعنا لوحات طبيعية ساحرة بدءاً من الأطلال التى تبسط الوحلة والسكون عليها جناحهما، ولا تقابل العينُ عندها سوى الرمل والنؤى وبعض ما خلفته قبيلة الحبيبة وراءها من بقايا أو ما أحدثته الريح والأمطار من خطوط فى التراب، ومرورا بالمشاهد التى تسجلها مصورةُ الشاعر وهو راكبٌ ناقته منطلقاً فى الفيافي والقفار، كقطعان الحُمُر الوحشية عند ينبوع ماء، أو السيول الهائلة التى تجرف فى طريقها كل شىء... وهلم جرا.

ومن لا يصح تجاوزهم فى هذا المجال الشاعر الأموى ذو الرمة، الذى أبرز د. يوسف خليف فى كتابه عنه مقدرته الفنية الفائقة فى رسم اللوحات الآسرة لمشاهد الصحراء وحيوانها. كذلك لا ينبغى أن ننسى أيضاً المنظر الجميل الذى قلمه لنا أبو تمام لقمريتين واقفتين على فتن شجرة تتساقيان كؤوس الغرام، أو الصورة العجيبة التى

رسم فيها ابن الرومى الشمس وهى تجنح نحو المغيب كأنها مريضٌ
 مُدْتَنَفٌ قد وضع على الأرض خذا ضارعا، أو أبيات المتنبي التى تصور
 بحيرة طبرية، أو أشعار البارودى فى وصف جمل الريف المصرى، أو
 قصائد الهمشرى فى مغانى صبله، أو الصفحات التى تناول فيها ابن
 فضلان بعض مشاهد الطبيعة فى بلاد البلغار، أو تلك التى أبدعتها
 يراعة محمد حسين هيكل فى تصوير القرية المصرية فى روايته
 "زينب" بحقولها وجداولها وأشجارها وظيورها ولياليها القمرية
 السلجية، أو تلك التى وصف فيها صالح مرسى من كتابه عن "البحر"
 أمواج الأقيانوس الهائجة والمواقف التى تأخذ بأنفاس ركاب البواخر
 فى ذلك الظرف العصيب. وبالمثل لا أستطيع أن أنسى لوحات
 تورجنيف عن الريف الروسى فى القرن التاسع عشر، أو أوصاف
 توماس هاردى المسهبة للكنايس والجسور والأبنية الأثرية فى الريف
 الإنجليزى، أو ما كتبه المستكشف سكوت عن القطب الشمالى
 والتجارب والأهوال التى خاضها هو ورفاقه هناك وسط الأجواء
 الطبيعية الرهيبة، والمناظر الفذة التى ليس لها نظير.

ومما يبحث عنه القارئ فى الإبداعات الأدبية أيضا الإثارة التى
 تهز النفس هزا وتخرجها من خمولها المعتاد. إن الحياة اليومية تخلو إلى حد
 كبير من التجارب القوية التى يحس الإنسان معها بالامتلاء. وحتى

عندما يمر أحدنا فى الواقع بتجربة سعيده أو مؤلمة فإنها تستغرقه بحيث لا يستطيع أن يتملاها براحتة ويستخرج منها تلك النشوة التى يجدها فى الأعمال الأدبية. كما أن تجارب الحياة عادة ما تكون مهوشة غير واضحة المعالم والأطراف، بخلاف التجارب التى تقدمها لنا إبداعات الأدباء، إذ يتم التركيز على عناصرها الأساسية مع نفي ما لا صلة له بها أو ما لا دور له واضح فيها، فضلا عن أن أكل شىء فى هذه التجارب يقدم لنا معلولا و مترابطا مع غيره. فإذا أضيف إلى ذلك أن التجربة التى يقدمها لنا العمل الأدبى لا يكتبها شخص عادى بل أديب حبه الله بحساسية خاصة فى الرؤية وفى الأداة على السواء، استطعنا أن نتبين السر فى أن التجارب التى تتضمنها الإبداعات الأدبية تتفوق عادة على تجارب الحياة المباشرة، إذ تمدنا بالامتلاء والشعور المكثف بالنشوة.

إن جميل بن معمر مثلا فى قصائده التى تصور حبه لبثينة إنما يركز على هذا الحب ونسمات السعادة التى تهب عليه بين الحين والحين وسط لوافح الجحيم التى يصطلبها معظم الأوقات، فلا يتطرق إلى شواغل الحياة اليومية ولا إلى آلاف الأمور التى تقع له أو منه أثناء ذلك، بل تظل عينه طوال الوقت مشدودة إلى العناصر الأساسية فى تجربته العاطفية والمحور الذى تدور عليه هذه التجربة، ألا وهو حبيبته

بثينة. إنها تجربة مصفأة مقطرة لا يختلط بها ما يشعشعها ويهوشها ويُفقدُها خاصة التركيز. ومثل ذلك قصيدة مالك بن الربيع التي يرثى بها نفسه والتي تعزل القارئ عن كل شيء آخر مما لا علاقة له بما كان يشعر به الشاعر حين لدغته حية مَقْفَلَه من خراسان، وأحس بالنية تدنو منه في كل لحظة وقد فغرت فاهما لتلتهمه وتغييه في جوفها الرهيب. وقُلِ الشئَ نفسه في همزية ابن قيس الرقيات التي يأسى فيها على مصير قريش حين مزقها التناحر على الحكم فخاف أن يكون في ذلك فناؤها بعد أن كانت ملء السمع والبصر مجداً وانتصاراً ودفاعاً عن دين الله، فهو لم يعد يرى أو يسمع أو يحس إلا بهذه الفادحة التي اعتمد في تصويره لها على أسلوب الإلحاح والتضخيم حتى لم نعد نرى إلا ما يراه أو نشعر إلا بما يشعر به. وعلى نفس الشاكلة ينتزعنا أبو تمام في بائيته من كل شواغل الدنيا فلا يتبقى أمامنا إلا انتصار المسلمين في عمورية على الروم المعتدين الذين ظنوا أنهم يستطيعون إيذاء امرأة مسلمة مع الإفلات من التأديب والعقاب. إننا في هذه القصيدة نظير إلى أعالي السماء ونلامس النجوم شاعرين أن الكون كله يجلجل فرحةً بهذا النصر العظيم، وهو ما يشحن نفوسنا حماسة وابتهاجا ويخرجنا من حالة التخثر والتبلد التي تعترينا في كثير من الأحيان.

وفى "رسالة حى بن يقظان" نصاب بطل ابن الطفيل النى ألقى به المقادير، مُدَّ كان رضيعا، بين الغزلان تحنو عليه وترضعه فى جزيرة معزولة لا يؤنسه فيها صوت بشرى، مجابها وحده كل التحديات والمعوقات، مجتهدا أن يشبع حاجته إلى الطعام والملبس والمسكن، ومحاولا أن يفسر الظواهر الطبيعية من حوله، إلى أن يتوصل إلى الإيمان بوجود الله وعظمته ووحدانته، والإيمان بأن هناك ثوابا وعقابا فى حيا أخرى بعد هذه الحيا... إلى آخر ما ذكره الفيلسوف المسلم فى كتابه مما يمكن أن نرى فيه تصويرا موجزا ومكثفا لمسيرة التاريخ البشرى كله على ظهر الأرض لا حكاية لأحداث حيا إنسان فرد بعينه. وتستولى الرهبة على نفوسنا ونحن نتابع ابن يقظان فى هذا الجو الغريب مُدَّ كان طفلا رضيعا حتى أصبح رجلا ناضجا. ومن الأعمال الأدبية التى تستثير أيضا الخيل والتشوق والحيرة والقلق رواية "روبنسون كروزو"، وهى تقوم فى أساسها على إطارٍ مقاربٍ لقصة "حى بن يقظان"، إلا أنها، على العكس منها، تخلو من التفكير الفلسفى، كما أن فيها عددا من المشاهد المرعبة كمشهد المتوحشين وهم يلتهمون جثة بشرية ويتركون وراءهم عظامها مما لا وجود لشيء منه فى رسالة ابن الطفيل. وفى هذا الصدد لا يصح أن نُغفل رائعة إميلي برونتى "مرتفعات وفرنج"، التى تهز النفس بل تزلزلها زلزالا بما تضمه من

شخصيات عنيفة غاية العنف فى مشاعرها، غريبة أشد الغرابة فى أطوارها وتصرفاتها، وبما تسرده من أحداث صاعقة، وبما تصفه من مشاهد تتجلى فيها عناصر الطبيعة فى جبروتها. ولا ننس مشهد جثة كارولين فى تابوتها حين استخرجه هيثكليف بعد موتها بزمن وأخذ يتملى وجه حبيبته القديمة التى حُرِّمَ منها وظل طول عمره مدللها فى هواها، وفجأة هبت الريح فطيرت ذرات الوجه الذى كان قد تحلل رغم تماسكه الظاهرى، فإذا بملاحه تضيع فى لحظة مثلما تنطمس الخطوط المرسومة على صفحة الرمل مع ثورة العاصفة... والأمثلة كثيرة أكثر من أن تُحصَى .

ونأتى إلى الجانب الفنى فى الموضوع، وهو يتمثل فى الألفاظ واختيارها، وفى التراكيب التى تنتظم فيها هذه الألفاظ وفى العبارات التى تنتج عن هذه التراكيب، وفى الصور التى يشكلها الأديب، وفى الموسيقى التى يوفرها لعمله، وفى الشكل الذى يضيفه عليه، وفى الروح التى يبثه إياها. إن الأديب يمتاز بحساسية لغوية لا تتوفر لغيره: فمحصوله المعجمى أوسع، ومقدرته على التمييز بين الصيغ المختلفة للفظ الواحد وبين التراكيب بعضها وبعض أعظم، ومن ثمَّ كان من السهل عليه التقاط الكلمات التى تؤدى المعنى المطلوب وتشع بالإيحاءات المبتغاة، وكذلك بناء التراكيب وتشكيل الصور التى تكفل

له التعبير عما يريد، واستخراج ما فى اللغة من جرسٍ موسيقى يعضد المعنى المقصود وينقل ما يحيط به داخل نفسه من شحنات وجدانية، والاهتداء إلى أكثر الأشكال الفنية ملاءمة لعمله.

لنأخذ على سبيل المثال كيف استخدم تأبطَ شراً الفعل المضارع "أضرب" فى وسط الأفعال الماضية التى يحكى بها ما وقع له من عراك مع الغول قائلاً:

وإنى قد لقيتُ الغول تَهْوَى بسُهْبٍ كَالصَّحِيفَةِ صَحْصَحَانِ

فقلتُ لها: كلانا نِضْوُ أَيْنِ أخو سَفْرِ، فخلَى لى مكانى

فشَدَّتْ شِدَّةً نَحْوَى فَأَهْوَى لها كفى بِمِصْقُولِ يمانى

فأضربها بلا دهش فَخَرَّتْ صريعاً لليدين وللجيرانِ

إن هذا التحول من الماضى إلى المضارع لم يحدث فيما أتصور عبثاً، بل أراد الشاعر أن يوحى لنا بأن المعركة إنما تدور رحاها الآن تحت أبصارنا، وذلك بغية التركيز على ضربه للغول وإبرازه لنا^(٦).

وفى وصف امرئ القيس لصاحبه أسماء بأنها:

تُزِيفُ إِذَا قَلَمْتَ لوجهٍ تمايلت تُراشى الفؤاد الرُّخْصَ أن يتخترأ

يلفت انتباهنا استخدامه لكلمة "نزيف" (أى "منزوفة") التى يصف بها بطاء مشية الحبيبة والعناء الذى تقاسيه من جرّاء السمّنة، وما توحى به هذه الكلمة من أنها لم يعد لديها من الطاقة والجهد ما يمكنها من مجرد المشى حتى إنها لتحاول أن ترشو قلبها لعله أن يتماسك فلا يخنلها^(٧).

ولتقف كذلك أمام البيت التالى لعمر بن كلثوم الشاعر الجاهلى المشهور الذى يفتخر فيه بشرب الخمر رداً على محاولة الملك الحيرى عمرو بن هند إهانته بتجاهله له عند أمره بإدارة كؤوس الشراب على الحاضرين:

وكأسٍ قد شربتُ بعبلكُ وأخرى فى دمشقَ وقاصرينا

فقد ذكر الشاعر ثلاثاً فقط من المدن المشهورة آنذاك بتقديم الخمر للشاربين رغم أنه لا يقصد الاقتصار على هذه المدن وحدها، لكنها طبيعة الشعر. ولو كان كلامه نثراً لقال: "بعبلك ودمشق وقاصرين ... و..."، وذكر غيرها من المدن. إلا أن الشعر لا يعرف عادةً هذا التطويل، بل الشاعر الجيد هو الذى يدل بأخصر لفظ على أوسع المعانى وأحفلها بالتفاصيل، فالهم هو أن يدفع بخيال القارئ فى الاتجاه الذى يريده الدفعة الأولى تاركاً له مهمة القيام بالباقي. كذلك فظاهر الكلام فى البيت أن ابن كلثوم لم يشرب إلا كأساً واحلة فى بعبلك،

وكأساً أخرى فى دمشق وقاصرين معا. لكن من غير الممكن أن يكون هذا هو قصده، وإلا فمعنى ذلك أنه، بعد أن شرب رشقات من هذه الكأس الثانية فى دمشق، قد استبقاها حتى أكمل شربها فى قاصرين، وليس هذا فعل الشاربين، بل المقصود: "وأخرى فى دمشق، وثالثة فى قاصرين... إلخ"، ولكنها مرة أخرى طبيعة الشعر. ثم إن الشاعر لا يقصد أبداً أنه شرب كأساً واحدة فحسب فى كل مدينة، بل الكأس هنا تعنى كؤوسا كثاراً^(٨).

ولنأخذ أيضاً قول عمر بن أبى ربيعة عن الفتيات اللاتى دبَّرن من وراء ظهره ميعادا لمقابلته:

فلما توافقنا وسلِّمتُ أشرقتُ وجوه زهاها الحسن أن تتقنعا

فهو من بليغ الكلام وفاتنه، فهذه الوجوه (الوجوه لا الفتيات، لاحظ) قد بلغ إحساسها بحسنها وجمالها الحد الذى أبت معه أن تتنقب. فانظر كيف تشعر الوجوه بحسنها وتزهى به وتأبى أن تتغطى، وكأنها بشرٌ تترك وتشعر وتريداً^(٩)

وفى بيت المتنبي الذى يقول فيه من ملحة له فى سيف الدولة:

ودون سُمِّساطِ المطاميرِ والمَلأِ وأوديةً مجهولةً وهُجُولِ

وأصفا المسافات الشاسعة التي كان على جيش سيف الدولة أن يقطعها في غزوه لبلاد الروم، نلاحظ مدى التوفيق العجيب في اختيار ألفاظ البيت كلها تقريبا ذات مدّات: "سيمسأط، المطامير، الملا، مجهولة، هجول" بما يعبر من خلال الجرس الموسيقي نفسه عن طول تلك المسافات. وعلى الشاكلة نفسها يوحى الجرسُ الموسيقيُّ، في قوله من نفس القصيدة عن القائد الحمداني: "رَمَى الدَّرْبَ بِالْجُرْدِ الْجِيَادِ إِلَى الْعِدَا"، وقوله عن تلك الجياد الجُرْد: "وَكَرَّتْ فَمَرَّتْ فِي دِمَاءِ مَلَطِيَّةٍ"، بوقوع حوافر الجياد على الأرض وسرعة تتابعها: فتكرّر الرء والبدال والجيم في الشطر الأول يكاد أن يجسّم هذا الوقع الذي نعبر عنه في العامية المصرية بقولنا: "دِرَجِينْ دِرَجِينْ دِرَجِينْ"، كما أن تتابع الرء مع تضعيفها في كلمتين متتاليتين تليها تاء ساكنة في الشطر الثاني يُشعّرنا، بمنتهى القوة، بتتابع ذلك الوقع.

ويقول العقاد في قصيدته "سَلَعُ الدِّكَاكِينِ فِي يَوْمِ الْبَطَالَةِ" على لسان تلك السلع المحبوسة في الدكاكين المغلقة في ذلك اليوم والتي يرمز بها إلى البشر ورغبتهم في المجيء إلى الدنيا وإيثارهم الجارف للحرية والانطلاق، رغم ما يصاحبهما من شقاء وهلاك، على العدم وسكونه وخلوّه من هموم الحياة وما تنتهي به في آخر المطاف من موت:

فى الرفوفُ تحت أطبق السقوفُ
 المدى طال بنا بىبىن قعود ووقوفُ
 أطلقونا أرسلونا
 بىن أشتاتٍ من الشاربن نسعى ونطوفُ

فانظر كيف جاء طول الجملة فى البيت الثانى متوائما مع الشكوى من طول الحبس على الرفوف، على حين أن البيت الثالث يتكون من جملتين جِدُّ قصيرتين كل منهما تشبه طلقة الرصاص إيجاءً بشدة الضيق الذى لم يعد باستطاعة السلع تحمّله أطول من ذلك. ثم تأمل أيضا كلمتى "نسى ونطوف" اللتين تذكّرانا بشعائر الحج وتخلعان من ثمّ، على الانطلاق المنشود، معنى القداسة التى لتلك الشعائر بما يوحى بتمسك السلع بقيمة الحرية بكل ما لديها من إيمان وحماسة جارفة^(١١).

وفى رحلة ابن جبّير نجد وصفا لعروس صليبية فى موكب زفافها، وقد لبست أبهى زينتها وأخذت تتهاى بين رجلين يمسانها من يمين وشمل ساحة أذيل الحرير المذهب، وعلى رأسها عصابة من ذهب، وعلى لبتها شبكة من ذهب أيضا، "وهى رافلة فى حليها وحلّلتها تمشى فترا فى فترا مشى الحمامة أو سيرا الغمامة"^(١٢). فلى براعة فى قوله: "فرا فى فتر" دلالة على تماذيتها فى البطء والدلال! وليوسف

إدريس عبارة لا أذكر أنى قرأتها عند كاتب قبله يقول فيها عن امرأةٍ لَحِيْمَةٍ إنها كانت "تجلس واضعةً فَخِذًا على فَخِذٍ" بدلا من "واضعة ساقا على ساق"، وذلك للإيجاء بما فيها "من شحم وبدائية" كما تقول د. نعمات أحمد فؤاد^(١٣).

وهناك البناء الفنى للعمل الأدبى، قصةً كان ذلك العمل أو مقالا أو قصيدة أو غير ذلك: ففى الرواية مثلا تطالب قواعد النقد الحالية الكاتب أن يتجنب كل ما لا صلة له بتطوير الحوادث إلى غايتها النهائية، وأن ترتبط هذه الحوادث بعضها ببعض، وألا يسمح لأى شخصية بالدخول فيها ما لم يكن لها دور تؤديه، وأن يكون سلوك كل شخصية متناسبا مع مستواها الفكرى والاجتماعى... إلخ. ثم يستوى أن تبتلى الرواية من أبكر نقطة فيها أو من نهايتها أو من وسطها، أو أن تُروى بضمير الغائب أو بضمير المتكلم. المهم ألا يكون هناك تفاوت فى التوقيت أو إحالة فى الأحداث والتصرفات. ومن ثمَّ يرانى القارئ قد أخذتُ على طه حسين أنه ابتداءً روايته "دعاء الكروان" (المروية بقلم بطلتها أمينة) قبل النهاية بقليل، مع رواية الجزء المتبقى من أحداث الرواية على طريقة معلقى المباريات الرياضية، أى روايتها أثناء وقوعها، وهو ما لا يمكن أن يكون، إذ ثمة فرق بين رواية ما أشاهده مما يحدث لغيرى وبين روايتى كتابةً لما يقع لى أنا، فليس هناك وجود لذلك

الشخص الذى يعلق على كل ما يفعله ويقوله أولاً بأول، وفى ذات الوقت الذى يفعله فيه، فضلا عن أن يكون هذا التعليق كتابة لا شفاهاً. كما أخذت عليه أنه لم يكن مقنعا البتة فى تصوير شخصية أمينة، التى كانت خادمة أمية فقيرة من أعماق الصعيد فارةً من أهلها بعد أن قتل خالها أختها لتفريطها فى شرفها، ثم استطاعت رغم ذلك كله، ورغم افتقارها إلى الذكاء والطموح وفراغ البلب والوقت اللازم، أن تتعلم القراءة والكتابة من تلقاء نفسها، بل وأن تتعلم الفرنسية أيضا من مجرد الاستماع إلى المدرس الخصوصى وهو يعلم بنت الأسرة التى تشتغل بخدمتها، وأن تصبح مدمنة للكتب إلى درجة الحرص على الانفراد بنفسها فى إحدى الغرف لمطالعتها دون أن يقطع عليها أحدٌ لذة المطالعة^(١٣).

وقد تحدث جان برتلمى عن لذة التذوق الجمالى، تلك اللذة التى "تنتزعنا فى هدوء وبقسوة فى آن واحد من ملابس الحية اليومية وتذهب بنا إلى حية أفضل"، قائلا إنها حين تسلبنا من هذا العالم إنما "تكشف لنا عن عالم آخر، وتُعيدنا لهذا النوع من الوجود الذى يتصف بالثروة والكمال والنشوة والهدوء الذى نهدف إليه شعورياً أو لاشعورياً... ولهذا كان التأمل الجمالى علاجاً عظيماً لضجر الحية"، وإن سارع فأكد أن هذه النشوة قصيرة العمر تنتهى بفراغنا من مطالعة

العمل الفنى الذى فى أيدىنا^(١٤). وبالنسبة للقصة مثلاً يرى إروين إيمان أنها تمكّننا من المشاركة بخيالنا دون أن ندفع شيئاً من ثمن انتصارات شخصياتها أو خيبة آمالها. كما أنها تتحدث عن ألوان من الحب لم يسبق لنا معرفتها، وتساعدنا على أن نعيش حياتنا على نحو أكثر تركيزاً، وترهف تفكيرنا فى الحياة والناس. فالقصص (كما يقول) إنما يُضْمَنُ أعماله القصصية فلسفته وآراءه فى الحياة من خلال ما يورده من أحداث أو يصوره من شخصيات أو يقيمه من بناء^(١٥).

وبعد، فهذا هو ما يقع عليه التذوق فى الأعمال الأدبية. وإذا كنا قد فرزنا عناصر الإبداع ما بين لغة وبناء ومضمون لقد كان ذلك لغرض الدراسة ليس إلا، أما فى واقع الأمر فإن التذوق يقع على العمل الأدبى كله كتلةً واحلة. ومن القراء من يتذوق ذلك العمل دون أن يُعنى نفسه بشيء منها، ومنهم من يكون متنبها لها أو على الأقل يمكنه أن يضع يده عليها رصداً وتحليلاً، وإن ظلّ جانب من الذوق رغم ذلك يستعصى على التعليل، أو بعبارة إسحاق الموصلى: "تحيط به المعرفة، ولا تؤديه الصفة". كذلك من الممكن أن يفوت بعض القراء التنبه إلى هذا العنصر أو ذاك من عناصر العمل الأدبى أو الشعور به بقوة على الأقل... إلخ. على أن هذه العناصر ليست

متساوية في تأثيرها على جميع القراء، فلكل عمل ولكل قارئ ظروفه، بل لكل قراءة سياقها الخاص بها...وهكذا.

لكن الشيء الذى لا يمكن التسليم به هو الزعم بأن من الممكن اقتصار التذوق على الجانب الفنى من إبداعات الأدب، فضلا عن القول بأن هذا اللون من التذوق هو أفضل ألوانه حسبما يفهم من كلام محمد أحمد خلف الله عن تجارب علماء النفس فى هذا الموضوع^(١٦). إن العمل الأدبى هو، فى الحقيقة، كالورقة الواحدة، وما الشكل والمضمون إلا وجهها اللذان لا يمكن انفصل أحدهما عن الآخر. وفى هذا يقول جيروم ستولنتز إنه "لا بد للناقد، لكى يبين أن العمل جيد، من أن يوضح ما الذى يسهم فى قيمته من بين عناصره. وهو قد يتحدث فى هذا الصدد عن جماله أو وضوح بنائه الشكلى أو عن الانفعال الذى يثيره أو دقة الحقيقة التى يعبر عنها. ولا بد له أن يبحث فى عناصر العمل فرادى، وكذلك فى علاقتها بعضها ببعض"^(١٧). وفى ذات الاتجاه يمضى إروين إدمان، إذ يتميز الشعر عنه، بل الأدب كله، بما فيه من موسيقى لغوية وبكونه فى نفس الوقت قالباً اتصالياً محرّكاً للخيل. كما أن القصيدة، فى رأيه، هى حلم أو خيال تندمج فيه الصور والتأملات والأفكار فى وحدة واحدة^(١٨). ذلك أن الشعر ليس موسيقى فحسب، بل كلمات ذات معان لها قصد منطقى

ومضمون نفسى وظلال إيجابية، وهذه الكلمات هى وسيلة الشاعر التى يعبر من خلالها عما استثار فكره وحرك وجدانه^(١٧). بل إنه يهجم من يزعمون وجود خصومة بين الفلسفة ذاتها والشعر، مؤكداً أن الحيوية والحرارة تدبان فى الأفكار إذا ما نُظِمَتْ شعراً^(١٨).

ومن هنا فنحن لا نستطيع موافقة د. محمود البسيونى فى قصره عملية التذوق على الجانب الجمالى من العمل الفنى وحده، إذ التذوق عنده هو "الاستجابة الوجدانية لمؤثرات الجمال الخارجية، هو اهتزاز الشعور فى المواقف التى تكون فيها العلاقة الجمالية على مستوى رفيع فيتحرك لها وجدان الإنسان بالمتعة والارتياح"^(١٩). كذلك فههدف النقد الأدبى، فى رأيه، "أن يكون مدخلا للتذوق والاستجابة للقيم الجمالية المتوفرة فى العمل"^(٢٠). إن العمل الأدبى^(٢١)، فى الواقع، هو شىء أوسع من مجرد التشكيل اللغوى أو البناء الفنى، إذ يتضمن إلى جانب ذلك أفكاراً ومشاعر وخيالات ومواقف، لكن على نحو غير مباشر. وقد بين الأستاذ أحمد الشايب فى كتابه "أصول النقد الأدبى" أن مقاييس ذلك النقد لا تنحصر فى الجانب الشكلى وحده، بل تشمل العاطفة والخيال والفكرة والصورة الأدبية. وهذه هى عناصر الأدب كما يقول بحق^(٢٢).

الهوامش

- (١) جيروم ستولنتز/ النقد الفنى/ ترجمة د فؤاد زكريا/ ط٢/ الهيئة المصرية العلمية للكتاب/ ١٩٨١م/ ٥٧٠.
- (٢) ولكنها معايشة من بعيد، ولعل هذا هو سر حلاوتها وإمتاعها، إذ لا يصيبنا من ذلك السيكلوب وأمثاله أى ضرر.
- (٣) لست بحاجة إلى القول بأننى إنما أتحدث هنا عن الأدباء الممتازين، أما أصحاب المواهب الضئيلة الضحلة فهم بطبيعة الحال لا يستطيعون أن يصلوا إلى هذا الأوج، ومن ثم لا يحفظون برضانا، بل يشيرون نفورنا وبيوؤون بانتقاداتنا.
- (٤) والطريف أن دعبد النعم تليمة، فى إحدى محاضراته أو انذاك قد تعرض بالنقد لتلك القصيدة، فكان اهتمامه كله منصباً على مضمونها السياسى وعلى موقف نزار الذى تحول فجأة من موضوعات المرأة والجنس إلى ميدان السياسة، ولم يتطرق إلى الجانب التشكيلى فى القصيدة بأى حل، مما يؤكد أن ما يقوله عن أن مهمة الشعر "تشكيل" لا "توصيل" (على ما سوف نرى) هو مجرد كلام نظرى.
- (٥) البلد/ ٤.
- (٦) انظر كتابى "فى الشعر الجاهلى - تحليل وتذوق" / مكتبة زهراء الشرق / ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م/ ١٣.
- (٧) المرجع السابق/ ٣٦.
- (٨) السابق/ ٦٩ - ٧٠.

- (٩) عن كتابي " فى الشعر الإسلامى والأموى - تحليل وتذوق " / مكتبة
زهراء الشرق/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م/ ١٤٣.
- (١٠) انظر تحليل هذه الرائعة العقلاية فى كتابي " فى الشعر العربى الحديث -
تحليل وتذوق " / مكتبة زهراء الشرق/ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م/ ١٠١ وما بعدها.
- (١١) يجد القارئ الوصف الكامل للعرس والعروس فى " رحلة ابن جبير " / دار
صادر ودار بيروت/ ١٣٨٤هـ - ١٩٩٧م/ ٣٧٨ - ٣٧٩.
- (١٢) د. نعمات أحمد فؤاد/ عرض رواية " العيب " ليوسف إدريس/ المجلة/ نوفمبر
١٩٦٢م/ ١١٥.
- (١٣) يحسن بالقارئ الرجوع إلى الفصل الثانى من كتابي " فصول من النقد
القصصى "، الذى خصصته لنقد رواية طه حسين (مكتبة الشباب الحر
ومطبعتها/ ١٩٨٦م).
- (١٤) جان برتلمى/ بحث فى علم الجمال/ ترجمة د. أنور عبد العزيز، ومراجعة
د. نظمى لوقا/ دار نهضة مصر/ ٣٨٣ - ٣٨.
- (١٥) انظر إروين إدمان/ الفنون والإنسان - مقلعة موجزة لعلم الجمال/ ترجمة
مصطفى حبيب/ مكتبة مصر/ ٨٥.
- (١٦) انظر كتابه " من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب وتذوقه " / ط٢/ معهد
البحوث والدراسات العربية/ ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م/ ٥٥ - ٦٩.
- (١٧) انظر إروين إدمان/ الفنون والإنسان - مقلعة موجزة لعلم الجمال/ ترجمة
مصطفى حبيب/ ٥٧ - ٥٨.
- (١٨) المرجع السابق/ ٦٤ - ٦٥.
- (١٩) السابق/ ٦٨ - ٦٩.

(٢٠) السابق/٨٠-٨١.

(٢١) د محمود البسيوني/ تربية الذوق الجمالي/ دار المعارف/١٩٨٦م/٤٩.

(٢٢) المرجع السابق/٦٨.

(٢٣) وهو ما يهمننا فى هذه الدراسة .

(٢٤) انظر أحمد الشايب/ أصول النقد الأدبى/ ط٨/ مكتبة النهضة المصرية/١٩٧٣م/

٣٢ وما بعدها، و٧٦ وما بعدها.

مكتبة
www.books4all.net

الأدب وعلاقته بالدين والأخلاق

لا يتعلق الذوق الأدبي إذن بالشكل الفني فحسب، بل به وبالضمون معا، إذ هما مرتبطان بل ملتحمان بحيث لا يمكن الفصل بينهما، اللهم إلا على المستوى النظرى فقط، أما فى الواقع فالفصل غير ممكن. والذين يظنون أن التذوق الأدبى لا علاقة له إلا بلجانِبِ الفنِ فى القصيلة أو المقل أو المسرحية...هم ناس يهيمنون فى الفراغ أو يجرون وراء الأوهام، إذ أين يمكن أن نجد الشكل الفنِ منفصلا عن مضموته؟ إننا لو عملنا على مسايرة هؤلاء النقاد وحاولنا التوصل إلى شكل قصيلة من القصائد، فأين يا ترى نجد الوزن دون الكلمات التى وُزِنَتْ عليه؟ وأين نجد البناء بعيدا عما احتوته من أغراض أو أفكار أو أحداث أو مشاعر أو ما إلى ذلك؟ وأين نجد حرف السين مثلا الذى يكثر فى البيت الفلانى للإيحاء بجو الهمس والإسرار إلا إذا أوردنا الألفاظ التى يظهر فيها هذا الحرف؟ الواقع أن هناك من البشر من رُزِقوا القدرة على الجدل فى البدهيات وإثبات المستحيلات دون أن يطرف لهم جفن!

والعجيب أن أمثال هؤلاء النقاد كثيرا ما تجرهم تحليلاتهم التي يحاولون أن يثبتوا بها دعاواهم إلى عتبات الحقيقة الساطعة سطوع الشمس في رائعة النهار، فيظن القارئ الطيب أنهم بسبيلهم إلى الإفاقة من غاشيتهم والتسليم بلحق الذي كانوا من قبل يكابرون فيه، لكنه لدهشته الشديدة يفاجأ بهم وقد استداروا على أعقابهم يَعْدُونَ بأقصى ما يستطيعون من قوة عائدين من حيث أتوا، أو يراهم وقد أغلقوا عيونهم كيلا يَرَوْا ما هو مائل أمامهم، ثم زادوا فعصبوا تلك العيون بأغطية تحول تماما بينها وبين الشعور بأن هناك بالخارج ضوء!!

وللأسف فإن بين هؤلاء الساجين وراء الوهم في الفراغ كتابا كبارا كالدكتور زكي نجيب محمود خذ مثلا ما يقوله من أن "مادة الشعر الكلمات، والكلمات في نشأتها الأولى رموز تواضع عليها أبناء الجماعة الواحدة لترمز إلى شيء سواها حتى ليستطيع المتكلم أن يُنيب كلمة عن مسماها، فإذا أراد أن يحدث سامعه عن "شجرة" لم تكن به ضرورة أن يذهبها معا إلى حيث يريان شجرة ماثلة أمام بصريهما، بل تكفيه الكلمة بديلا عن مسماها... ومن ثمَّ كانت اللغة في نشأتها الأولى أداة اجتماعية بالضرورة، فما خُلِقَتْ إلا لأن أكثر من شخص واحد قد اجتمعوا على أهداف مشتركة: فمنهم المتكلم، ومنهم السامع. ولو نشأ إنسان واحد بمفرده في جزيرة معزولة ما تكلم. لكن هذه الأداة

اللغوية سرعان ما تحولت عن طبيعتها تلك الأولى إلى طبيعة ثانية فأصبحت لها طبيعتان، ولمن يستخدمها من الناس حق اختيار إحدى الطبيعتين وفق الغاية التي يريد تحقيقها. فأما هذه الطبيعة الثانية فهي أن نقف عند حد الأداة اللغوية لا ننفذ منها إلى شيء وراءها، فليست هي في هذه الحالة مستخدمة لتنوب عن أشياء أخرى، بل هي عندئذ تُطلب لذاتها. رأيت طفلاً يهّم بفتح باب مغلق، فيدير مقبضه فتعجبه حركة المقبض في يده، فيتحول عن غايته الأولى إلى غاية ثانية لا يكون فيها المقبض وسيلة إلى ما عداه، بل يُطلب لذاته وللنشوة المتولدة عنه؟ فهكذا اللغة: فإما استخدمتها لما خُلقت له أول الأمر، وهو أن تشير إلى أشياء، وإما استخدمتها غايةً في حد ذاتها يمتع سماعها بغض النظر عن دلالتها الخارجية، والشعر هو هذه الحالة الثانية. فلئن كانت مادة الشعر كلمات، إلا أنها كلمات نُسقت على نحو يمتع السمع لما فيها من صفات ليس بينها صفة كونها مطابقة للأشياء والحوادث كما هي واقعة فعلا في دنيانا التي نعيش فيها. فإذا كان بين الشعر من جهة وأشياء الواقع من جهة أخرى تطابق فهو تطابق غير مباشر، وليس هو كالتطابق الذي يكون بين اللغة والأشياء في أحاديث التفاهم التي نألفها في حياتنا اليومية الجارية"^(١).

وهذا النص للأسف مملوء بالمغالطات: فهو يقول مثلا إن اللغة إنما خُلِقَتْ للتفاهم بين الناس بحيث لو نشأ إنسان بمفرده فى جزيرة منعزلة ما تكلم، ثم يعود رغم ذلك فيؤكد أن الشعر، وإن كانت مادته اللغة والكلمات، لا يُقصد به توصيل شىء ما، بل مجرد التلذذ بالكلمات ذاتها، وهى الوظيفة التى تحولت إليها اللغة فحادث بها عن مهمتها التى كانت لها فى البداية. وكان ينبغى أن يبين لنا متى حدث هذا التحول، وكيف. كى يكون كلامه مقنعا، لكنه لم يفعل، ولا أظنه هو أو غيره يستطيع شيئا من هذا، إذ الكلام هنا عن ماضى البشرية السحيق الذى انطوى فى غمار الزمن، وليس لعودته من سبيل، اللهم إلا إذا استطاع التقدم العلمى يوما أن يستعيد لنا ما مضى فى غياهب التاريخ. وإذن فعلينا أن ننتظر، وإن كنت أخشى أن يطول الانتظار، وربما إلى الأبد! إن هذا الكلام لا معنى له إلا أن اللغة العادية التى ليست بشعر ولا أدب تخلو مما يمتع ويسر الأذن والعقل والخيال، فهل هذا صحيح؟ إن كثيرا من كلامنا العادى مملوء بالصور الفنية والتنغيمات الموسيقية. حتى النساء فى الأحياء الشعبية يستخدمن فى مشاجراتهن عبارات ممتعة فى تصويرها وتنغيمها وتركيبها ومفرداتها، وفى ذات الوقت تعبر عما تكنه الواحلة منهن لغريمتها من حقد أو احتقار أو ما تنوى أن تفعله بها من ضربٍ أو طردٍ أو جرٍّ إلى قسم

الشرطة... إلخ. فكيف يقال إن اللغة كانت لها فى البداية وظيفة واحدة فقط هى توصيل الأفكار والمشاعر وما إلى ذلك، ثم طرأت لها وظيفة أخرى لا تلتقى بالأولى ولا علاقة لها بها هى مجرد التلذذ بالكلمات والانتشاء بها؟

إن هذه الوظيفة الثانية المدعاة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان هِجْرَى الشاعر الانقطاع إلى الألفاظ والعكوف عليها يعثب بها كما يجلو لهواه دونما التفات إلى القواعد التى تَحْكُم صياغتها فى ذاتها وفى تركيبها بعضها مع بعض بغية الحصول على عبارات وصور. وكل ما سوف نحصل عليه فى هذه الحالة هو مجرد تتابع أصوات لا معنى لها، أصوات قد يكون فيها جَرَسٌ موسيقى، لكنها لا تدل على شىء البتة. فهل هناك شاعر أو أديب يفعل هذا، اللهم إلا أن يكون ملتائا أو عابشا أو مستهترا؟ لكن أحدا لا يأخذ العابث أو الملتاث على محمل الجِدِّ، فضلا عن أن يقول عنه إنه شاعر أو أديب! ثم إذا كان الأمر كذلك فمعناه أن ما يقوله الأستاذ الدكتور من أن الإنسان إذا نشأ وحده فى جزيرة منعزلة لم يُقَدَّر له أن يتكلم هو قول باطل، إذ ما دامت اللغة تتحول إلى غاية فى ذاتها يتلذذ الإنسان باللعب بها وبالنشوة المتولدة عن هذا اللعب، فليس شرطا أن يكون هناك طرف آخر يسمع، بل

يكفى وجود مستعمل اللغة فحسب. أرأيت أيها القارئ إلى هذا
التناقض العارى؟

ولقد أغنانا د زكى نجيب عن أن يتصلى لنا من يدعى أنه لم
يقصد إلى هذا، إذ ضرب لنا هو نفسه مثال الصبى ومقبض الباب. فمن
الواضح أن الصبى هنا يلعب ويعبث، ولا أحد يسميه "فنانا" بأى
معنى من معانى الفن. ولسوف يسارع أبوه أو أمه بنهيه عما يفعل
وصرفه إلى شىء يفيد أو على الأقل يجنبهما ما يُحدثه من ضجة أو ما
يمكن أن يؤدي إليه هذا العبث من تلف المقبض أو الباب! ومقطع
الصواب فى هذا، إذا أردنا أن نبقى على المثال الذى ضربه الدكتور أو
نبقى على الأقل قريبين منه، أن نقول إن هناك طريقتين للاستئذان على
من بداخل الغرفة: فلما أن نقر الباب النقر الذى ينقره الناس عادة إلى
أن نسمع الإذن لنا بالدخول فندخل، وإما أن ننقره نقرًا منغمًا فنؤدى
بذلك وظيفتين: إمتاع من بالداخل، واستمتاعنا نحن الناقرين. وكذلك
الأدب والشعر فى واقع الأمر وحقيقته. إنه يهدف إلى توصيل شىء ما
لقارئه أو مستمعه، لكن بطريقة فنية ممتعة. أما أن يقل إنه بطبيعته لا
يعنى شيئاً فذلك ضرب من السفسطة العجيبة!

ولقد شعر كاتبنا أن قدمه ستنزلق إلى الاعتراف بالواقع الذى يفقأ عين المكابرين، بل لقد أوشك أن يتراجع. بيد أنه، مثل أى معاند ينكر سطوع الشمس فى ضحى الصيف، قد سارع فأغمر عينيه ووضع يديه عليهما ظنا منه أنه ما دام لا يرى فى هذه الحالة ضوء الشمس فإنها لن تكون من ثم مضيئة! لقد أنكر إنكارا تاما فى البداية وجود أية دلالة للكلمات فى القصيدة على أى شىء وراءها، لكنه عندما كرر هذه الفكرة بعد قليل نافيا وجود أى تطابق بين الكلمات وبين الأشياء والحوادث ضيق الكلام بعض التضييق قائلا إنها "كلمات نُسِّقَتْ على نحو يمتع السمع لما فيه من صفات ليس بينها صفة كونها مطابقة للأشياء والحوادث كما هى واقعة فى دنيانا التى نعيش فيها". بل إن رجله قد انجرت خطوة أخرى نحو الحق الذى يأبى الاعتراف به، إذ أضاف عقيب هذا أنه "إذا كان بين الشعر من جهة وأشياء الواقع من جهة أخرى تطابق، فهو تطابق غير مباشر، وليس هو كالتطابق الذى يكون بين اللغة والأشياء فى أحاديث التفاهم التى نألفها فى حياتنا اليومية"^(٢). وأحسب أن التراجع فى كلامه واضح غاية الوضوح، ومع ذلك فهو يصر على أن الشعر لا يُقصد به توصيل أى شىء إلى السامع أو القارئ. وبالمناسبة فهناك خطأ آخر كبير وقع فيه ناقدا، ألا وهو قصره متعة الشعر على الأذن والسمع كما هو واضح

من السطور الماضية، مع أن الشعر ليس أنغاما فقط، بل هو أنغام وصور وتعبيرات وأفكار ومشاعر وبناء فنى، وفى كل شيء من هذا من المتعة ما فيه.

إلا أن تراجع الأستاذ الدكتور لم يقف عند هذا الحد، إذ ذكر بصريح العبارة أنه ليست هناك أية مشاحة فى أن الشعر المسرحى، وكذلك شعر المديح والهجاء والاستنهاض، إنما قيل لتوصيل معنى إلى جمهور المشاهدين والمستمعين. لكنه، رغم ذلك، يأبى إلا الاستمرار على مكابرتة قائلا إن هناك لونا آخر من الشعر ينجى فيه الشاعر نفسه، وإن هذا هو الشعر الذى يقصده، رغم اعترافه أن معظم شعرنا العربى قديمه وحديثه قد قيل فى المدح والهجاء والاستنهاض وما إلى ذلك. بل إنه يُخرج من الشعر الذى يعنيه شعر الغزل بشبهة أن الشاعر لا ينجى فيه نفسه بل حبيبته، فهو يتجه بالخطاب إليها ولو نظريا على الأقل، ولا يُعقل أنه يخاطب فيه الهواء⁽³⁾. وبالمثل نقول نحن: وحتى عندما ينظم الشاعر قصيدة ينجى فيها ذاته فإنه إنما يخاطب الآخرين عارضا عليهم أفراح نفسه وأشجانها، وآمالها وآلامها، وطماحها وآسها... إلخ، خضوعا منه لطبيعته البشرية التى لا يستطيع التكر لها فى هُفُوها للتواصل مع الآخرين بحثا عن التعاطف والسلوى من جهة، وتطلعا إلى تقديرهم لإنجازه الأدبى من جهة أخرى، وإلا فلماذا تحفى أقدام الأدباء

والشعراء لينشروا ما يكتبون ولا يكتفون بالإبداع في ذاته فيحبسوه في الأدراج ويرنجخوا أنفسهم من تعب النشر وما يُنْفَق فيه من مل، وما قد يُبتَلُّ أيضا من كرامة؟ وعلى أية حل فإن الشعر، حتى في هذه الحالة، يعنى بكل يقين شيئا بل أشياء، وليس مجرد أصوات تَلَدُّها الأذن كما يزعم الأستاذ الدكتور!

ويستمر انزلاق قدم كاتبنا فيعترف أن الشاعر الذي ينظم شعر المناجاة الذاتية هو أيضا يفكر في الآخرين وفي توصيل شعره إليهم. لكنه يظل على مكابرتة قائلا إن هذا إنما يتم فيما بعد، إذ هو لا يفكر في شيء من هذا أثناء النظم، أما بعد الفراغ من القصيدة فالأمر يختلف؛ إذ "يُردُّ الناسُ الآخرون إلى خاطره فينشر فيهم قصيدته ليقراها من هو في مثل حالته فينفسُّ بها عن كربها، ولينقدها ناقد فيعلم الشاعر من خلال نقله كيف جاءت نفثته"⁽⁴⁾. إذن فالشاعر حين ينظم شعره، ومثله الأديب عموما في سائر إبداعات الأدب، إنما يريد توصيل شيء للآخرين. وليس يهمننا أهو يعي ذلك منذ بداية إقباله على إبداع القصيدة أم يظراً له هذا فيما بعد، فهذه مسألة ثانوية لا تقدم ولا تؤخر. ولقد كررها كاتبنا بمنتهى الوضوح في قوله إن "الشعر، كائنة ما كانت صورته، يجاوز حدود الشاعر إلى سواه". الله أكبر! ففيم إذن كل هذا الجدل والعناد ومحاولة إنكار البدهيات؟ لكن صَبْرًا أيها القارئ،

فالدكتور لا يزال قادراً بل مصرّاً على الجدال والعناد إلى آخر لحظة، ف"الشعر، إذ ينقل شيئاً من قارئه إلى سامعه، فهو لا ينقل خبراً معيناً عن شيء أو عن فرد معين، بل ينقل حالة من الحالات الخالدة التي ما تنفك تتكرر كأنها قانون سرمدي في الكون وفي الناس من الأزل إلى الأبد"⁽⁵⁾. يقصد أن الشاعر إذا تحدث مثلاً عما يحس به من سأم فهو لا يتحدث حينئذ عن سأمه هو فلان الفلاني، بل عن السأم البشري الذي يحسه الناس جميعاً وسيظلون يحسونه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ثم يعقب قائلاً إنها "حقيقة خالدة ندرناها عن طريق موقف جزئي"، ليختم حديثه بقوله: "فليَتَعَنَّ الشاعر لنفسه أو لغيره، فهو في كلتا الحالتين يُنشد للناس أناشيد الحقائق الخالدة"⁽⁶⁾.

هكذا ينقض الكاتب كل ما قل، لكن دن أن يقر بأنه قد تراجع عن رأيه، فهو حتى آخر لحظة لا يكف عن افتعال الاستدراكات والاشتراطات واختراع القيود والحدود التي لا وجود لها إلا على لسانه فقط، إذ من الواضح أنه غير مقتنع بما يقول، أو إذا أحسنّا به الظن قد بدأ مقاله بفكرة حسبها صحيحة، لكنه كلما مضى معها خطوة بدا له شيء من عوارها حتى تبخرت تماماً في النهاية، إلا أنه عزّ عليه أن يعترف بأنها فكرة متهاقنة، بل ظل يدافع عنها في سفسطة عجيبة استغرب أن يكون صاحبها هو الدكتور زكي نجيب نفسه! ومن الطريف

أن ينكر مع ذلك أن الشاعر، حين يتحدث في شعره عن سأمه أو حيرته أو قلقه مثلا، إنما يخبرنا عن شيء، بل ينقل لنا حالة من الحالات النفسية... إلى آخر ما قل . لكن ماذا بالله نسمى صنيع الشاعر هذا؟ إنه، والله العظيم ثلاثا، إخبار لنا عن هذه الحالة، سواء قلنا إنها حالته هو الخاصة أو قلنا إنها حالة البشر بوجه عام. إن الشاعر هنا إنما يريد أن يوصل لنا ما يقوله، وليست اللغة في يديه مجرد كلمات لا يشير بها إلى شيء ولا يبغي من ورائها سوى إمتاع أذنه بجرسها الموسيقي كما يدعى كاتبنا.

ليس هذا فحسب، فالدكتور زكي في كل نقده التطبيقي ينسى ما قاله من أن اللغة في يد الشعراء تكف عن أن تكون أداة تهبهم النشوة من خلال ما تُحدِثه من جرسٍ موسيقيٍّ تَلَدَّ آذانهم، ينسى هذا كله ويُقِيل على القصيدة التي ينقدها إقبال من يؤمن أنها إنما نُظِمَتْ لتوصّل لنا شيئا، بل هو يقول ذلك بنفسه ولا يتركه لنا نستشفه استشفافا. إن له مثلا مقالا عنوانه "فلسفة العقاد من شعره" (٧)، ولا أظن إلا أن العنوان واضح تمام الوضوح في أن العقاد قد نظم شعره ليوصل إلينا آراءه ومواقفه من الكون والحياة والناس. فهو إذن يقول شيئا، وليس الأمر مجرد كلمات يقوم بتقليبها وتركيبها على نحو تَلَدَّ أذنه. كما أن لكاتبنا مقالا آخر عن "شكسبير في عصره وفي كل

عصر" يؤكد فيه أن رسالة ذلك الشاعر "هى تحليل هذا التعارض العجيب الذى كأنه لازمة من لوازم النفس البشرية بين دواعى النجاح العملى من جهة ومقتضيات الأخلاق من جهة أخرى"^(٨). وكذلك له مقل ثالث عن شعر صلاح عبد الصبور فى ديوانه "الناس فى بلاى" عنوانه "ما هكذا الناس فى بلاى"^(٩) يؤكد فيه أن ما يقوله الشاعر فى ذلك الديوان عن مواطنيه غير صحيح وأن الصورة التى رسمها لهم هى صورة زائفة. فما معنى هذا يا تُرى؟ معناه، بلخط العريض، أن الشاعر إنما ينظم شعره ليقول لنا شيئاً ويوصل إلينا معنى وشعوراً وموقفاً وصورة لشيء وراءه، وليس مجرد كلمات يعكف عليها لا يبغي من ورائها سوى التلذذ بما تُحدِثه فى أذنه من رنين. وفى مقل رابع عن ديوان لأحمد عبد المعطى حجازى يكتب ناقدنا عن القصيدة التى عتّون بها الديوان قائلاً: "فى القصيدة صوت واحد مسموع هو صوت الشاعر نفسه يصف ويروى ويوجه الخطاب إلى غائبة لا تجيب"^(١٠). وفى مقل خامس نراه يشكك فى أن يبقى لشعر أدونيس قوته وتأثيره بعد أن تمر عليه القرون ولا يجد الناس حولهم ما يضىء لهم ظلمات غموضه وإلغازه^(١١)، ومعنى هذا إقراره ضمناً بأن وظيفة الشعر، أو من وظيفته على الأقل، توصيل شيء من الشاعر للناس، وإلا فما الذى يضير فى ألا يبقى لقصائد أدونيس أثرها وقوتها بعد قرون أو عقود ما دام الشعر

عنده لا يخرج عن كونه كلمات لا تشير إلى شيء وراءها، وليس لها من فائدة سوى أن يعكف الشاعر على تشكيلها بما يمتع أذنه؟

وقد شرح الأستاذ الدكتور في مقال له عنوانه "تحليل الذوق الفني" المذهب النقي يجري عليه في نقد الأدب، وهو مذهب "مؤداه أن ينصبّ تحليل الناقد الأدبي على العمل الفني نفسه لا لتنفيذ خلاله إلى نفس الفنان ولا إلى العالم الخارجي بماضيه وحاضره، بل لنقف عنده هو ذاته فنرى كيف تأتلف عناصره مما قد أتى إلى حسن وقعه على ذوق المتذوق. نعم نحصر أنفسنا في العمل الفني نفسه فلا نسمح لأي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا كنفس الفنان ومشاعره أو حوادث التاريخ أو الأساطير الدينية^(١٢) وغير الدينية أو المباحث الخلقية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية، فلا يجوز للناقد... أن يسأل عن لوحة مثلا قائلا: ما مغزاها؟ أو ما معناها؟ لأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون، إذ الفن "خَلَقَ" لكائن جديد. هل نسأل عن جبل أو عن نهر أو عن شرق أو غرب قائلين: ما مغزى؟ وما معنى؟ أو هل ترانا ننظر إلى التكوين وحده معجبين أو نافرين؟... وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء العمل الفني لأنه خَلَقَ وإنشاء، وليس كشفا عن أي شيء كان موجودا بالفعل ثم جاء الفن ليصوره. العمل الفني... معياره هو الفن نفسه: فمعيار الشعر هو الشعر، ومعيار الموسيقى هو الموسيقى، ومعيار

التصوير هو التصوير...وهكذا. أعنى أن تقاليد كل نوع من أنواع الفنون وقواعده الخاصة به هي السند في أحكامنا النقدية. ولا يجوز لناقد اللوحة التصويرية مثلا أن يقومها على أساس من موقعة حربية أو من أسطورة أو من كلمة فلسفية أو من مبدأ خلقى. كل هذه أشياء لها قيمتها في مضمارها، لكنها ليست من فن التصوير ذاته. فمادة التصوير لون، أعنى أن ملاته هي الضوء، كما أن مادة الموسيقى هي الصوت. ولا بد أن نحاسب الفنان على الطريقة التي وزع بها هذا اللون أو هذا الضوء على لوحته بغض النظر عن الشيء المرسوم، لأن هذا الشيء لا يزيد عن كونه تكة اتخذها الفنان اتفاقا ليرتكز عليها في تكوين الكتل الضوئية على اللوحة"^(١٣).

هذا هو مذهب الأستاذ الدكتور في النقد عرضنه من خلال ما كتبه هو نفسه بقلمه وبيننا ما فيه من مغالطات وتناقضات وأخطاء، وأرئنا القارئ فوق هذا كيف أنه، في نقله التطبيقي، لم يجز البتة على ما دعا إليه، بل كان يردد ما نقوله ونرى أنه الحق النى لا مرية فيه، ألا وهو أن الشاعر، بل الأديب بوجه عام، حينما ينظم قصيدة أو يؤلف رواية مثلا إنما يريد أن يعبر عن شيء ما وأن يوصله إلينا. وهذا الشيء قد يكون فكرة أو شعورا أو صورة لشيء في الطبيعة من حوله أو فى داخل نفسه أو خيالا تخيله...إلى آخر ما يمكن أن نقوله لنا القصيدة أو

الرواية أو المقل أو الخطبة. أما الزعم بأن الشاعر مثلاً إنما يقف عند الكلمات لا يعدوها إلى شيء وراءها، إذ كل غايته من شعره العكوف على الكلمات وما يمكن أن تنطوي عليه من أنغام موسيقية تلذُّها الأذن، فقد بان لنا خطؤه وخطله، وظهر مملوءاً بالثقوب الفاغرة. بل لقد رأينا الأستاذ الناقد نفسه وهو يحاول سدَّ هذه الثغرات دون جدوى. ولست أدري في الواقع ما الذى يجدو بكاتب كبير، كالدكتور زكى نجيب إلى هذه المكابرة وتلك السفسطة فى الدفاع عن مذهب فى النقد متهافت كالمذهب الذى يدعو إليه ويُعلَى من شأنه ويزعم أنه هو وحده المذهب الصحيح!

والآن، وبعد أن فرغنا من مناقشة الأستاذ الدكتور وأظهرنا ما فى رأيه من ثغرات واسعة لا يمكن رتقها، لا نجد لزاماً أن نقف بهذا التريث إزاء ما يقوله د. عبد المنعم تليمة، وبخاصة أنه لا يقول جديداً، بل يردد ما سمعناه لدى د. زكى نجيب محمود من أن مهمة الشاعر إنما هى مهمة "تشكيل" لا "توصيل"، فهو "لا يتوجه بمعنى مسبق يسعى إلى توصيله، كما أنه لا يتوجه إلى غرض يسعى إلى التعبير عنه، ولكن تَوَجُّهه إنما إلى أن يثير فى اللغة نشاطها الخالق حتى يكتمل له التشكيل الجمالى الذى يوازى به رمزياً واقعه النفسى والفكرى والروحى والاجتماعى"^(١١). وأرجو من القارئ أن يلاحظ هذه الموازنة التى يشير

إليها الكاتب، فهي تومئ إلى ما لا يريد أن يُقرَّ به صراحة أولئك الذين يزعمون أن الشاعر ليس عنده شيء يريد توصيله للآخرين. إنهم يدورون ويلقون حول أنفسهم محاولين شغل القارئ بهذه الحركة الدائرية عن تهافت موقفهم وفهاة فكرتهم. ولو أنصفوا لأراحونا واستراحوا معنا وأقروا بلحق الذى يعلو ولا يُعلَى عليه، لكنه العناد والمكابرة!

وسوف يقول الباحث بعد ذلك إن التشكيل اللغوى فى الشعر يرتبط بأدوار دلالية، وهذه الأدوار الدلالية تمثل الجانب الثانى فى السياق الشعرى، وكذلك سوف يتكلم عن معنى القصيدة وبنائها الفكرى^(١٥). ولهذا وذاك دلالته التى لا تخفى. وفى موضع آخر نراه يقول إن الشاعر إنما "ينتج... شكلا معرفيا خاصا، هذا الشكل المعرفى هو نفسه ثمرة لتعرف خاص على الواقع. أى أن الشاعر يتعرف على واقعه تعرفا خاصا وينتج ضربا من المعرفة بهذا الواقع... إن ماهية هذا الضرب الخاص من المعرفة ماهيةً جماليةً، ومادته الطبيعة والمجتمع بمظاهرها وظواهرهما، ومجاله الحياة النفسية العاطفية الروحية، وأداته القوة المدركة والطاقت الذائقة"^(١٦). ويلاحظ القارئ هنا أيضا نفس الحيرة والتخبط اللذين شاهدناهما لدى د. زكى نجيب محمود، ونفس المحاولة الفاشلة لإقناع القارئ بما ليس فيه مقنع، لكن دون أن يكون

هناك الأسلوب المحكم الأنيق أو الشرح الواضح والأمثلة المضيئة التي تتميز بها كتابات الأستاذ الدكتور!

العمل الأدبي إذن، شعرا كان أو نثرا، هو شكل ومضمون، والتذوق إنما ينصبّ عليهما جميعا. وهذا أشبه بطبق من الطعام وُضِعَ أمامي لأتذوقه وأقول رأى فيه، فلا أظن أن هناك من يمكن أن يجادل في أن عملية التذوق لا تقتصر على الملئ بالطريقة التي أُعِدَّ بها، بل لا بد أن أمدّ يدي للطبق وأذكر اسم الله عليه وأغمس اللقمة وأكل، وعندئذ (وعندئذ فقط) أستطيع أن أقول إنني قد تذوقته، وأن أصدر حكماً عليه داعياً لمن طبخته أن يسلم الله يدها، أو مقطبا جيني ومشيحا بوجهي عنه وعن من أعدته. ونفس الشيء يصدق على العمل الأدبي، إذ لا يمكن اقتصار التذوق فيه على الشكل الفني، وإلا فالسؤال هو: أين ذلك الشكل الفني منفصلا عن الموضوع؟ وسرعان ما يأتي الجواب باترا كالسيف أن الشكل الفني بهذا الوضع لا وجود له. إنه رابع المستحيلات، بل هو في الحقيقة أولها. كما أن موضوع العمل الأدبي ليس مجرد ملة تاحت للأديب فأظهر من خلالها الشكل الفني الذي كان في ذهنه طبقاً لما يريد مناد زكى نجيب أن نسلم به. إن ثمة تلاهما بين الشكل والمضمون لا يمكن انفصامه، وهذا التلاحم قد أرق الأديب وعذبه زمنا إلى أن خرج إلى نور الوجود فأحس عندئذ براحة

الخلاص من هذا العناء الثقيل المبرِّح، فكيف تسوّل لكاتبتنا نفسه أن يتجاهل ذلك كله ويزعم أن الأمر برُمته في التذوق الأدبي إنما مرته إلى الشكل الفنى ليس غير؟

ولقد يسأل سائل: ولماذا هذا الخلاف كله؟ وما الذى سياترّب على أخذنا بهذا الرأى أو ذاك؟ الواقع أن لكل من الرأين نتائجته التى لا تخطر على بل المتعجلين: ذلك أننا إذا قلنا إن العمل الأدبى ليس إلا مجرد شكل فنى، وإن التذوق من ثمّ لا يتعلق إلا بهذا الشكل الفنى، ولا علاقة له بمضمون العمل، فإننا نحصر أنفسنا فى مسألة الشكل، الذى قلنا إنه لا وجود له مستقل عن ذلك المضمون، ولا نبال حينئذ بأى شىء يتضمّنه العمل الأدبى أياً كانت مصادمته للعقيدة التى نعتقدها، أو للأخلاق التى نتمسك بها ونرى أنها هى السبيل لسعادتنا وسعادة الأمة التى ننتمى إليها، وأياً كانت إساءته للتاريخ الذى نتشرف بالاعتزاء إليه، أو للرموز الدينية والوطنية والإنسانية التى نضعها دائماً نُصّبَ أعيننا وتتخذ منها مثلنا العليا... الخ.

تُرى كيف يمكنُ مثلاً أن يسكت مسلم على الصورة التى رسمها جرجى زيدان لمحمد بن أبى بكر الصديق المشهور بالزهد والورع فى روايته "عذراء قريش"، وهى صورة العاشق الذى يتدلّه فى هوى فتاة تدلّها يدفعه إلى الثورة على عثمان، ويدخل من ثمّ فى منافسة مع

الحسين بن عليّ على حبها وتقع بينهما الغيرة العنيفة بسببها، مع أن ذلك كله لا حقيقة له باعتراف المؤلف نفسه الذي قل إنه قد أدخل في كل رواية من رواياته الإسلامية حكاية غرامية كى يغرى القراء بمطالعتها؟ أم ترى كيف يقبل المسلم النهاية الغريبة التي يزعم زيدان في روايته "شارل وعبد الرحمن" أن قائد الفرسان المسلمين في معركة بوآتييه جنوب فرنسا قد وضعها لحياته، إذ قام بإغراق نفسه فى النهر أساساً بعد هزيمة المسلمين أمام شارل مارتل؟^(١٧) إن ذلك هو المستحيل بعينه، لأنه بكل بساطة لم يقع! ومثل هذه الحادثة ليست من التفاهة وهوان الشأن بحيث يمكن للضمير المسلم أن يمر عليها مرّ الكرام فلا ينبس بينت شفة!

لقد هاج صنيعُ زيدان في رواياته عن تاريخ الإسلام الغيارى على هذا التاريخ فانتقدوه وأظهروا أخطائه بل خطايه. وعبثاً يحاول كاتب مادة "زيدان" فى "The Encyclopaedia of Islam" أن يعزّو هذا النقد إلى تعصب المسلمين المحافظين الذين ضايقهم، كما يقول، تناول أحد المؤلفين النصارى لموضوعات إسلامية^(١٨). وهو ردّ متهافت، فإن أولئك النقاد قد ساقوا الأسباب التي حدث بهم إلى انتقاد زيدان، وهى أسبابٌ جِدُّ مقنعةٍ على ما فصلتُ فى الفصل الرابع من كتابى "نقد القصة فى مصر: ١٨٨ - ١٩٨٠ م"^(١٩). ثم إنهم لم ينهَوْه

عن الكتابة فى تاريخ الإسلام، بل كل ما طالبوه به هو ألا يفتت على الحقيقة التاريخية، أو يفترى عليها بالأحرى. أما حكاية " المحافظين " و" الثوريين " فهى لعبة مكشوفة لا تجوز عندنا، فنحن نعرف أن المستشرقين والمبشرين ومن يلوذ بهم من الذيول فى بلادنا من كل من تورم قلبه بغضا لدين محمد يتهمون كل من يغار على دينه منا بأنه " محافظ "، أى رجعى متخلف، أما من يشايعهم على كراهية الإسلام وتاريخه ورجاله فإنه من العباقرة المتنورين.

وفصل القول فى هذه القضية أن الإنسان لا يمكن أن ينقسم على نفسه فيمدح عملا أدبيا يسئ إلى ما يؤمن به من دين أو يستمسك به من خلق، وإن لم يعن هذا بالضرورة أن عليه مدح أى عمل يعلى من شأن هذا أو ذاك حتى لو كان مستواه رديئا. ليس من المعقول أن أومن بالإسلام وأن محمدا رسول من رب العالمين وأنه كان على خلق عظيم ثم ألتقى بعصبٍ باردٍ الهجوم عليه أو على دينه بحجة أنى أطلع عملا أدبيا وأن كل ما يهم فى العمل الأدبى هو جانبه الفنى ليس إلا. كذلك ليس من المعقول أن ينفر المسلم بطبيعة دينه من الزنا وشرب الخمر ثم لا يبالى بمسرحية تدعو إلى حرية الفاحشة أو تزين أم الخبائث. إن من يفعل ذلك إما أن يكون مصابا بانفصام فى شخصيته،

أو ضعيف الوازع الدينى لا يجد حرجا فى مقارفة المعصية وتزيينها، أو منافقا يُظهِر الإسلام ويُبطن خلافه.

ومن المناسب أن أذكر فى سياقنا هذا ما قاله د محمد حسين هيكل فى كتابه "ولدى" عن مسلم ومسلمة كانا يشاهدان فى الكوميدى فرانسيز فى عشرينات القرن الماضى مسرحية تاريخية تدور حول الحروب بين مسلمى الأندلس ونصارى أوربا، ويقوم بدور شارلمان فيها ممثل فرنسى يسبّ المسلمين ودينهم واصفا إياهم بالكفار وداعيا إلى قتالهم، فبلغ من إعجابهما بالممثل وأدائه أن أخذوا يصفقان رغم كل الإهانات والشتائم الموجهة لدينهما. وكان تعليق الدكتور هيكل على ذلك أن "سمو فن الكاتب وعظمة الممثل وبراعته قد أنتست السامعين كل ما سوى الفن والإعجاب به. ذلك بأنه أخذ بالمشاعر جميعا فأنساها الحياة الوضيعة وسما بها إلى حيث لا يقدر شيئا غيره كائنة ما كانت المعانى التى يعبر عنها والصور التى يجلوها والعواطف التى يُحيشها"^(٢٠).

هذا تعليق كاتبنا على سلوك هذا المسلم وتلك المسلمة اللدئين أرجو من الله سبحانه ألا يكونا هما هيكل وزوجته، التى كانت ترافقه فى هذه الرحلة. أما تعليقى أنا فهو (بالفمّ الملائن) أن هذا كلام فارغ، إذ لا يمكن أن يطفى الشعور الفنى لدى المسلم الحق على شعوره الدينى

أبدا. إن مثل هذين الشخصين لا يمكن أن يكونا مسلمين صادقين. وعجيب أن يفسر هيكل سلوكهما ذاك بأنه سمع عن الحيلة الوضيعة! أية حيلة وضيعة تلك التي يشير إليها، وإنما هو الدين والغيرة عليه عند كل مسلم ينبض قلبه بحرارة الإيمان؟ أهذه هي الحيلة الوضيعة في نظره؟ حَرِيٌّ بالذكر أن هيكل في ذلك الوقت كان بعيدا عن الإسلام يدعو بدعوة الفرعونية قبل أن تعود جذوات الإيمان التي كانت مطمورة تحت الرماد في أعماق قلبه إلى الاشتعال من جديد بعد أعوام قلائل، فينتضى قلمه ويشرع في الكتابة مدافعا عن الإسلام ونبيه، مسفها ما يزعمه بشأنه المستشرقون والمبشرون^(٢١).

وعلى ضوء ما قلناه الآن نستطيع أن نفهم موقف أولئك المتسبين إلى الإسلام الذين وقفوا إلى جانب سلمان رشدى في روايته "الآيات الشيطانية" وحيدر حيدر في روايته "وليمة لأعشاب البحر" بشبهة الانتصار لحرية الإبداع الأدبي رغم أن الروايتين مُفَعَمَتَان بالإساءات البذيئة المتجاوزة لكل الحدود إلى ربنا ورسولنا والقرآن الذي أنزل عليه والدين الذي جاء به والقيم الخلقية التي نغار عليها ونؤمن ألا نجة لنا في الدنيا والآخرة إلا بالتزامها. إنهم يزعمون أن دفاعهم عن هذين العاملين إنما هو دفاع عن حرية التعبير، وأن العبرة بلجانب الفنى فى المسألة. وهذا كذب وتدجيل، والحقيقة أنهم يتتهجون بكل ما يسىء

إلى الإسلام ويرحبون بكل من يتناول عليه. هذه هى القضية فى وضعها الحقيقى، ولو كانت الرواية تهاجم شيئاً مما يؤمنون به لانها لولا عليهما وعلى صاحبيهما تمزيقاً. ولقد غَبَرَ على كثير منهم زمن كانوا يلحون على الأدباء والشعراء أن يهاجموا الإقطاعيين والرأسماليين وعلماء الدين المسلمين، أما من يشتمون فى كتاباته رائحة الخروج على اتجاهاتهم التخريبية فكانوا يسلقونه سلقاً! أما فى مواجهة الإسلام فيرفعون لافتة "الحرية الإبداعية"، مع أن الأمر لا يخرج عن كونه اختلافاً بين ما نؤمن به نحن أو نعتقه من قيم وما يؤمنون به هم أو يعتقونه من قيم، إن كان لأمثالهم قيم! هذه هى خلاصة الموضوع برؤيته دون لف أو دوران مفضوح!

وتحضرنى هنا رواية "حين تركنا الجسر" لعبد الرحمن المنيف وما فيها من تطاولات على الذات الإلهية من صياد ينفق وقته سعياً وراء إسقاط طائر من طيور الليل، وهى تطاولات لا مسوغ لها، إذ ليس الصيد بالميدان المناسب لمثل هذا التجديف الوقح، كما أن حيلة الصيد تخلو تماماً عما يمكن أن يدفعه إلى تلك السفاهة، فضلاً عن أنه لم يحدث على مدى الرواية ما نستطيع أن نقول إن الصياد قد فقد بسببه عقله وحياءه على هذا النحو^(٣٢). ومعروف أن أبطال الرواية شىء، ومعتقدات

كاتبها شيء مختلف، والخلط بين الأمرين هو علامة على الركاكة الفنية قبل أن يكون علامة على أي شيء آخر!

ولقد سبق أن درستُ هذه القضية بشيء غير قليل من التفصيل في كتابي "وليمة لأعشاب البحر بين قيم الإسلام وحرية الإبداع- قراءة نقدية"، ويستطيع القارئ الرجوع إلى ما كتبتُه هناك، ولكني أود أن أضيف هنا ملخصاً سريعاً للفصل الذي كتبه جيروم ستولنتز في كتابه "النقد الفني- دراسة جمالية وفلسفية" بعنوان "النقد والأخلاق"، رغبةً مني في إلقاء مزيد من الضوء على هذه القضية مستعيناً بناقدٍ أمريكيٍّ معاصرٍ كيلا يظن من ليسوا ملمين بالموضوع أن ما قلناه في الصفحات الماضية إنما يعكس كلام المتحمسين للإسلام لا غير. وهذا الفصل يستغرق زهاء خمسين صفحة من القطع الكبير يستعرض فيها الكاتب هذه المسألة النقدية منذ أيام أفلاطون حتى عصرنا، مع التوقف بوجه خاص أمام ثلاثة من أعلام الفلسفة والنقد الذين يغلبون الأخلاق على اعتبارات الجمال الفني، وهم أفلاطون الفيلسوف الإغريقي، وأليو تولستوى الروائي الروسي، ورافل بارتون الكاتب الأمريكي، عارضاً أفكارهم ومناقشاً وجهة نظرهم في أناة. ونستطيع نحن بدورنا أن نضم ستولنتز إلى القائمة التي ترى أنه لا بد من وضع الاعتبارات الأخلاقية في الحسبان، وإن لم يتشدّد تشدّد

أفلاطون وتولستوى مثلاً^(٣٣). وهو يصور القضية على أنها صراع بين الذين يُعلّون من شأن القيم الأخلاقية ويَحشّون من تأثير الأعمال الفنية التي لا تبالى بتلك القيم، وبين أولئك الذين لا يهتمون إلا بأن يعيشوا حياتهم بتلذذ وامتلاء غير ملقين بالا إلى ما يسمّى: "الأخلاق" ولا إلى ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من مشاكل فردية واجتماعية^(٣٤). وفي رأيه أنه لا بد، في أمور الفن والأدب، من مراعاة الجانب الجمالي والجانب الخلقى معاً، على ألا يكون هناك تشدد من قِبَل الأخلاقيين أكثر مما ينبغى. ورغم هذا فهو يرد على دعة الحرية المطلقة في الفن بأنه ليس من حق الفن المطالبة بوضع متميز، بل تنبغى معاملته كأي نشاط بشري آخر، ومن ثمّ فلا بد من خضوعه للرقابة إذا جرّ وراءه ضرراً. لكنه يشترط في الرقيب مع ذلك أن يجمع بين احترام الحرية والحساسية المرهفة لقيم الجمل الفني وبين التقدير الواعي لمصلحة المجتمع^(٣٥).

ومن قبلُ كتبتُ في هذا الموضوع أن "بعض الناس ينادون بالحرية المطلقة للإبداع والمبدعين، لكن ليس هناك في الحقيقة حرية مطلقة في أي ميدان من ميادين الحياة، إذ ما من إنسان إلا وتحيط بمعصمه القيود من كل لون، مع قدر لا بأس به من الحرية. والعاقل هو الذي لا يتجاهل هذا أو ذاك والذين ينادون بحرية الإبداع المطلقة إنما يقصدون أنهم لا ينبغى أن يطالبوا بالخضوع لمبادئ وقواعد أخلاقية

معينة لأنهم يعتقدون مبادئ وقواعد أخرى. هذا كل ما هنالك دون لف أو دوران ودون ملاحكات لفظية زائفة"^(٢٦). ويمكن ترجمة كلام ستولتزر في رفضه المطالبة بإعطاء الفن وضعاً متميزاً ودعوته إلى معاملة الإبداع الفنى مثل أى نشاط بشرى، بما نقوله فى حياتنا اليومية من أنه "ليس على رأسه ريشة"! والواقع أن الدعوة إلى معاملة الأدب على أنه فوق الدين والقانون والأخلاق هى، فى حقيقتها، دعوة إلى تأليهه، مع أنه لا يوجد إلا إله واحد! أما بالنسبة للرقابة الرسمية على الأعمال الأدبية فقد اكتفيت فى كلامى المومل إليه بعرض وجهتي النظر المتعارضتين فيها"^(٢٧).

وبالنسبة فكاتب هذه السطور لا يذهب مع المتشددىن إلى المدى الذى يوجبون فيه على الأدباء أن يطرقوا موضوعات بعينها ويتجنبوا موضوعات بعينها أخرى، بل أقول إن من حق الأديب أن يتناول أى موضوع يخلو له، بشرط واحد هو أن يتعد عن التناول على الله ودينه ورسوله، وعن تزيين الفجور والشذوذ وخيانة الوطن والأمة وما إلى ذلك. من حقه مثلاً أن يعالج موضوع الإيمان والإلحاد أو الخيانة الزوجية، لكن دون أن يدفع شخصياته إلى التجديف فى حق الله أو يغرق فى تفضيلات الفواحش بما يهيج الشهوات، فيصبح بذلك من الذين يجبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا"^(٢٨).

إننا نعرف جيدا أن فى الإنسان ضعفا فطريا، وأن المجتمع، مهما تكن درجة تمسكه بالخلق الكريم، لن يكون أبدا مجتمعا من الملائكة، وأن الشرّ كان ولا يزال وسيظل موجودا فى كل مكان يوجد فيه بشر. بيد أن هذه الحقيقة لا يمكن أن تكون مسوغا للعمل على تحويل الناس إلى شياطين من خلال تجريئهم على مقام الألوهية أو النفخ فى جمرات غرائزهم حتى تستحيل نارا تتلظى وتأتى على الأخضر واليابس. إن القضاء على الشر قضاء مبرما وإلى الأبد هو أمر مستحيل، لكن هذا لا ينبغى أن يدفعنا إلى ترك الجبل له على الغارب، بل لا بد من العمل على محاصرته فى أضيق نطاق ممكن: فعشرة فى المائة شرًّا خير من خمسة عشر، وهذه أفضل من عشرين، وعشرون أفضل من خمسة وعشرين... وهلم جرا.

ولعل من المناسب أن نشير هنا إلى مقل للدكتور زكى نجيب محمود عن "طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق" يؤكد فيه أن مجال الفن والأدب غير مجال الأخلاق، وأنه ليس من وظيفة الشعر الحث على الفضائل، وإن كان من الممكن مع هذا أن يساعد عَرَضًا فى تقويم المعوجّ من السلوك البشرى. يؤكد سيادته هذا رغم قوله قبل ذلك بقليل إن قِيمَ الحق والخير والجمل "تلتقى كلها فى الإنسان" وفى أنها "معايير نلجأ إليها طلبا للهدى"^(٢٧). وهذا ما أحب أن نحاكمه إليه

فنقول إنه ما دامت هذه القيم تلتقى كلها على هذا النحو فى الإنسان، فلماذا نعمل على المباعلة بينها بحجة أن مجل كل منها مختلف؟ فليكن الأمر كذلك، أفينبغى أن يكون اختلاف مجالاتها ذريعة للتغاضى عما يمكن يقع بينها من تناقض يُفسد حياة الإنسان؟ إن لكل من الإدارات الحكومية مثلاً مجالها الذى يختلف عن مجالات الإدارات الأخرى، بيد أن هذه الإدارات يجب أن تعمل متناغمة متعاونة رغم ذلك، وإلا اضطرب نظام العمل ولم يعطنا الثمرة المرجوة، بل ربما أدى إلى تفكيك الجهاز الحكومى ومؤسسات المجتمع كلها ونتج عن ذلك ما لا تُحمد عقباه. وقل الشئ نفسه فى أجهزة الجسم التى تختلف أيضاً وظائفها والتى لا بد من تضافرها جميعاً رغم هذا، وإلا فسدت صحة الإنسان بل حياته كلها.

ولقد يقول قائل: ولكن إذا كان هناك تعارض بين الخير والجمال (أو فلنقل: بين الدين والأخلاق من جهة، والأدب والفن من جهة أخرى)، فلماذا ينبغى أن تكون الأولوية للأخلاق على الأدب؟ والإجابة سهلة، وهى أن الشر يُلَمِّم الحياة ولا يبقى معه مجل للاستمتاع بشئ شئ. ترى ما الذى يستفيله المظلوم مثلاً إذا قلنا له: دونك هذه الأعمال الأدبية المغرية بالشر والفساد، فاستعِض بما فيها من فن عما وقع عليك من غبن؟ وشئ آخر مهم، وهو أن الأديب، إذا طُلب منه الإقلاع عن

الترويج للشر والفساد فى عمله، يستطيع أن يجد موضوعات أخرى لا تُحصَى يبدع فيها أدبا يستمتع القراء به، فلا هو إذن ولا القراء سيفوتهم ما يَنشُدونه من متعة، أما إذا تركنا الأدباء المنحلين يُغرون بالفحشة ويعملون على نشر الإباحية... إلخ، فلن يمكن تدارك الأمر بحل. ثم شيء ثالث، وهو أن تماسك الأمم وقوتها أهم مليارات المرات من متعة فنية تجلب وراءها التفكك الخلقى والانحرافات النفسية والآفات الاجتماعية.

إنَّ غَضَّ البصر عن الأدب المنحرف هو بمثابة من ينشئ مستشفى للأمراض الصدرية مثلا، ثم لا يكف مع ذلك عن تلويث الهواء وتوفير لفائف التبغ والطبق بوفرة والدعاية الواسعة لها وتشجيع المدخنين وإعطائهم الجوائز، غير واجد شيئا فى هذا التناقض! إنه كمن ينفخ فى قربة مقطوعة أو من يحاول ملء غُرْبَل بالماء! وهذا هو المستحيل بعينه والجنون! لكن هذا كله شيء، والقول بأن العمل الأدبى لا بد أن يدعو إلى التدين والتمسك بالأخلاق الكريمة شيء آخر مختلف تمام الاختلاف، إذ كل ما نطلبه هو ألا يعادى الدين أو القيم الأخلاقية الرفيعة المنبثقة منه. فالقاعدة التى نريد إرساءها هنا، كما ترى، هى قاعدة سلبية، بمعنى ألا يكون هناك تناقض بين الإبداع الأدبى وما نؤمن به من دين أو نعتز به من خُلُق، فلا يتحول الأدب إلى الدعوة للكفر

والانحلال الخلقى والإغراء به... وهكذا، لا أن يكون بوقا للوعظ والإرشاد المباشر، على أهمية الدروس الدينية فى مجالها مع ذلك، إذ ليست هذه مهمة الأديب. ونحن مع د. زكى نجيب محمود فى تلك النقطة^(٣٠)، وإن لم يمنع هذا من التنبيه إلى أن الخطب الدينية، مثلها مثل الخطب السياسية والاجتماعية...، تشكل فناً من فنون الأدب. إننا لا نُلزِم الأديب بشيء معين، لكننا لا نستطيع أن نسكت عن هجومه على ما نستمسك به ونعتز من دين ومبادئ وقيم عظيمة. هذا كل ما هنالك!

يَبْدُ أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فمضمون العمل الأدبى لا ينحصر فى مسائل الدين والخلق، بل يتسع لأشياء أخرى يمكن أن تكون موضع انتقاد: منها المعلومات الخاطئة، وتصوير العادات والتقاليد تصويراً زائفاً، وعرض الإجراءات الفنية فى بعض الحِرَف كالحمالة والطب مثلاً على غير حقيقتها، ونسبة الأفكار والآراء إلى غير زمانها أو أصحابها، وغير ذلك مما يمكن أن يقع فيه الأديب فى الغلط ويفسد على القارئ أو السامع تذوقه. ولست محتاجاً إلى القول بأن مثل هذه الأخطاء لن تعكّر على متلقى الأدب صفو تذوقه إلا إذا تنبه لها. ولا يقولنّ أحد مرة أخرى إن مثل هذه الأغلاط إنما تتعلق بالمضمون لا بالشكل الفنى، ومن ثمّ فلا دخل لها فى مسألة التذوق، فقد رأينا

موضوع العلاقة بين الشكل والمضمون على حقيقته وتبين لنا أنهما ملتحمان التحاماً لا يسمح بفصلهما إلا لأغراض الدرس، وعلى المستوى النظرى فحسب. ومُضِيًّا مع مثل طبق الطعام الذى ضربناه قبلاً نقول إن الأخطاء التى نتحدث عنها هنا هى بمثابة القنَى الذى يقع فى الطعام. إنه، بطبيعة الحال، لا علاقة له بالطريقة التى أُعِدَّ بها، وهى الجانب الفنى فى عملية الطبخ كما قلنا، لكنه كفى ذلك بتنفير الآكل من الطعام، وربما تقايماً ما ابتلعه منه، أو على الأقل لم يستطع أن يمضى فيه قبل أن ينفى عنه ما أصابه من قنَى. وحتى إذا كان هناك من لا يبالي بمثل هذا القنَى ولا بنفيه عن الطعام بل يستمر فى الأكل بذات الشهية، فتلك حالة شائعة، والشاذ المنحرف لا يمكن أن يتَّخذ مقياساً لأصحاب الذوق السليم بله الرهيف!

ولنضربُ بعض الأمثلة على كلامنا هذا: فى مسرحية "عنترة" لأحمد شوقى يُعبّر ضرغام (منافس عنترة) عن حبه لعبلة قائلاً: "أحبها حُبِّ العزَّى، وأعبدها عبادة اللات"^(٣). ولست أظن أن التعبير عن شلة حب الرجل للمرأة بالعبادة كان مما يجرى على ألسنة شعراء الجاهلية. وبالمثل لا أظن أن عبلة كانت من المعرفة بتاريخ بنى إسرائيل ودور أنبيائهم فى الحفاظ على كيانهم وهُوِيَّتِهِم بحيث تمنى فى أحد مشاهد المسرحية أن يتاح للعرب بطل يلتفون حوله ليحررهم من

التبعية للفرس كما التفّ بنو إسرائيل حول موسى مُعْتَقِهِمْ من ربقة الرّق لفرعون. وهذا هو كلامها كما ورد في المسرحية:

ألا بطلٌ نلتقى حوله كإسرا ل حول لواء الرُّسُل؟
يفكّ من الرّق أعناقنا كما فكّ موسى رقاب الأوك^(٣٣)

ليس ذلك فقط، بل إنها لتردّ على أبيها، وقد توتر الجو بينهما حين تقدم لخطبتها صخر فرفضته، وتحمّس أخوها له أشد التحمس، قائلة إن من الممكن تزويجه بأخيها ما دام متحمسا له على هذا النحو، وهو جوابٌ قاسٍ ومهينٌ بحيث لا يمكن ان ينحصر رد فعل أبيها في قوله:

أزّوج الرّجل بالرّجل؟ ذاك لعمري منتهى الخبل

أو أن يكون كل ما أجابها به أخوها هو: "استهترت أختي فما تبالي^(٣٣)".
أهذا كل ما يمكن أن يكون من رد فعل شيخ قبيلة عربية في الجاهلية على كلام ابنته الذي تطعن به أخاها في صميم رجولته، فضلا عن أن يكون جواب الأخ هو ذلك الكلام اللين الذي لا يليق بالرجل؟

وفي مسرحية "السلطان الحائر" لتوفيق الحكيم يستغرب الإنسان أشد الاستغراب اختزالها المجتمع الإسلامي في العصر المملوكي الذي تدور أحداثها فيه إلى عاهرة وخمار وإسكاف ونحاس ومؤذن لا

قداسة عنده للمسجد ولا للأذان. وبالمثل يفاجئنا أبطال المسرحية، وكذلك جموع المشاهدين المحتشدين فى الميدان انتظارا لتنفيذ حكم الإعدام فى النحاس، بأنهم جميعا يشربون الخمر! وفوق هذا فقد جرت على ألسنة أبطال المسرحية بعض المصطلحات التى لم تكن معروفة قبل العصر الحديث، مثل "المواطن" و"الهدف الوطنى" و"الغاية القومية" و"الأغلبية" و"الرأى العام". إن هذه الأخطاء من شأنها أن تفسد الجو التاريخى الذى أراد المؤلف إضفاؤه على عمله، وتكدر على قارئ المسرحية ومشاهدها صفو متعة التذوق.

وفى مسرحية " الزهرة والجنزير" يقترف محمد سلماوى أخطاء سمجة سخيفة لا تُعْتَفَرُ، فهو يدعى مثلا على لسان إحدى المصريات اللاتى يعملن فى السعودية أن النساء هناك، إذا أردن أن يشربن فى مكان عام، لا يرفعن النقاب عن أفواههن، بل يشربن من فوقه^(٣٦). والواقع أن المسرحية من أولها إلى آخرها تعجّ بهذا السخف الذى لا يدانيه سخف، فضلا عن ركاكتها الشنيعة فى الأسلوب والبناء والتشخيص. ومرجع سخفها وركاكتها هو هذه الأخطاء التى تنم عن الجهل الفاحح بعبادات المجتمعات وتقاليدها، وبالطبيعة البشرية ومنطق الحياة... إلخ. وهى كلها، كما يلاحظ القارئ، أمور خاصة بالمضمون، أو على الأقل ترتبط به أكثر مما ترتبط بالشكل الفنى. بل إن مبدأ مراعاة

الواقعية إنما ينصبّ في أساسه على مضمون العمل الأدبي لا على شكله وبنائه.

وقريب من ذلك الأخطاء التاريخية المضحكة التي سقط فيها جمل الغيطاني في رواية "الزينة بركات" والتي لا يحطّنها تلميذ صغير، فقد جاء في هذه الرواية أن اليهود هم الذين رموا النبي عليه السلام من فوق أسوار الطائف عندما رحل إليها من مكة يدعو أهلها إلى الدين الجديد علّهم أن يكونوا أحكم من قريش وأدنى إلى الاستماع إلى صوت الحق. وكأن هذا الجهل المخزى بسيرة سيد البشر ليس كافيا، إذ يضيف هذا الكاتب أن التي أكلت (لاحظ: "أكلت" لا "لاكت") كبد حمزة عليه رضوان الله امرأة من يهودا^(٣٥)!

بالله كيف يسقط في مثل هذا الشئع إنسان ينتسب إلى الإسلام ويشغل في ميدان الكتابة؟ أم كيف سوّلت له نفسه أن يجعل مسؤولا مسلما كبيرا بدولة المماليك يقرّ بصلب عيسى عليه السلام؟^(٣٦) إن هذا أمر لا يمكن أن يدور في عقل مسلم، وبخاصة في تلك العصور القديمة، بل لم يقرب منه أحد سوى القاديانيين المارقين في العصر الحديث. ومع ذلك فإنهم لم يذهبوا إلى هذا المدى من مصادمة ما جاء في القرآن المجيد، إذ غاية ما قالوه أن المسيح عليه السلام قد وُضِعَ على الصليب، لكنه لم يمت فوقه، بل كتب الله له النجاة من أيدي أعدائه

فهاجر من فلسطين إلى كشمير ليدعو يهودها إلى دينه ومات هناك عن عمر يربو على المائة والعشرين عاماً^(٣٧). وثالثة الأثافي أن ذلك المسؤول المملوكى نفسه فى رواية الغيطانى المهلهلة يشهد لليهود والنصارى والبوذيين بالإيمان، لا فرق بينهم وبين المسلمين^(٣٨). إن ألقباء العمل القصصى أن يدع المؤلف أبطاله يعيشون فى عصرهم هم، وينطقون بألسنتهم هم، ويحسون بمشاعرهم هم، أما إذا فرض عليهم ما يدور فى ذهنه هو، أو على الأقل ما لا يتواءم وشخصياتهم، كان ذلك دليلاً دامغاً على فشله.

وفوق هذا فقد أجرى الغيطانى على لسان ذلك المسلم المسؤول فى دولة المماليك فى القرن العاشر الهجرى كلمة "المسيحيين" بدلا من "النصارى"، مع أن مصطلح "المسيحيين" لم يكن معروفا لدى المسلمين فى ذلك الوقت. بل لقد حاولت أن أجده هذه الكلمة فى معجم "تاج العروس" للزبيدى، وهو من الكتب التى أُلِّفَتْ بعد ذلك بعدة قرون، أو فى معجم "مَدَّ القاموس" للمستشرق البريطانى إدوارد وليم لين، الذى كان يعيش فى القرن التاسع عشر، فلم أعثر عليها. وفى "عجائب الآثار" نلاحظ أن مؤرخنا العظيم عبد الرحمن الجبرتى، وهو من أهل القرن الثامن عشر والتاسع عشر، لا يستخدم إلا كلمة "النصارى". وحتى فى أول منشور أصدره نابليون بونابرت لادن غزوه

مصر نراه يقول: "النصارى" لا "المسيحيون". ونفس الشيء نجده عند رفاة الطهطاوى بعد ذلك فى كتابه "تخليص الإبريز"^(٣٧)، اللهم إلا مرة يتيمة واحلة استعمل فيها عبارة "الملة المسيحية"، وكانت فى سياق ترجمته لما قاله المطران الأكبر بباريس عن انتصار "الملة المسيحية" على "الملة الإسلامية"، يقصد احتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠م^(٣٨). كذلك قلبت صفحات كتاب "علم الدين" لعلى مبارك فوجدته هو أيضا يقول: "النصارى"^(٤١)، وإن كان قد أورد تعبير "الملة العيساوية" مرة واحلة، فيما لاحظت، على لسان أحد الإنجليز^(٤٢). لكن ثقافة الغيطانى، للأسف، لا تترك قيمة مثل هذه الأشياء فى الإبداع الأدبى، فكله عنده صابون!

الهوامش

- (١) د. زكى نجيب محمود/ مع الشعراء/ ط٣/ دار الشروق/ ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٣م/ ١٣٣ - ١٣٣.
- (٢) المرجع السابق/ ١٣٣.
- (٣) السابق/ ١٣٤ - ١٣٦.
- (٤) السابق/ ١٣٧ - ١٣٧.
- (٥) السابق/ ١٣٧.
- (٦) السابق/ ١٣٨.
- (٧) السابق/ ٥٢ وما بعدها.
- (٨) السابق/ ١١٥.
- (٩) السابق/ ١٥٤ وما يليها.
- (١٠) السابق/ ١٦٠ وما بعدها.
- (١١) السابق/ ٩٨. وقد ورد هذا الكلام فى ختام مقل له عن الشاعر السورى على أحمد سعيد (المتسمى باسم الإله الوثنى "أدونيس") عنوانها "وقفه شاعر".
- (١٢) أرجو التنبه هنا لهذا اللغم، فالإسلام دين، لكنه، على عكس الأديان الأخرى، لا علاقة له بالأساطير.
- (١٣) د. زكى نجيب محمود/ فى فلسفة النقد/ دار الشروق/ ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م/ ٣٢ - ٣٣.

(١٤) دعبد المنعم تليمة/ مدخل إلى علم الجمل/ دار الثقافة للطباعة والنشر/ ١٩٧٨م/ ٩٩.

(١٥) المرجع السابق/ ١٠٠-١٠١.

(١٦) السابق/ ١١٠، ١١٢.

(١٧) وهو انتحار سينمائي ساذج بل سخيف، إذ أخذ هو وحبيبته يوغلان فى النهر وقد تخاصرا حتى غطاهما الماء دون أن يبديا ترددا أو مقاومة كأنهما يقومان بنزهة ولا يتعرضان لآلام الاختناق الرهيبة!

(18) The Encyclopaedia of Islam, Brill, Leiden, 1931, Art. Zaidan.

(١٩) وعنوانه "معالجة القصة للملحة التاريخية" (مكتبة زهراء الشرق/ ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م/ ٤٠-٤٦).

(٢٠) د محمد حسين هيكل/ ولدى/ ط٣/ مكتبة النهضة المصرية/ ١٩٦٦م/ ٣٧.

(٢١) انظر د إبراهيم عوض/ محمد حسين هيكل أديبا وناقدا ومفكر إسلاميا/ مكتبة زهراء الشرق/ ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م/ ٢٣٣ وما يليها.

(٢٢) انظر ص ١٢-١٣، ١٣، ١٨، ٦٨، ١٥١، ١٥٧ مثلا من الرواية المذكورة (ط٤/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت).

(٢٣) فى كتابى عن "وليمة لأعشاب البحر" يجد القارئ ذكرا لبعض النقاد الذين يرفضون أن يخرج الأدب على الدين والأخلاق كالقاضى عبد العزيز الجرجانى (رغم استشهاد الإبائيين به بوصفه من دعة التركيز على الجانب الفنى وحده بصرف النظر عما قد يكون فى العمل الأدبى من سوء الاعتقاد أو التهتك والفسوق)، وكذلك عبد القاهر الجرجانى وابن الأنبارى وأبى منصور الثعالى وابن شرف القيروانى، وأفلاطون وأرسطو والدكتور صمويل جونسون وتوماس كارلايل وتولستوى وألان الناقد الفرنسى (انظر الكتاب

- المذكور/ دار الفكر العربي/ ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م/ الفصل الخاص بـ " القول فى حرية الإبداع " من ص ٧٩ فصاعدا).
- (٢٤) مثل أوسكار وايلد وبودلير. ومعروف سلوك هذين الأديبين وتصرفاتهما الخارجة على قيم الأخلاق الكريمة.
- (٢٥) يُرَجَى قراءة الفصل كاملا فى كتاب ستولتزر (ص ٥٠٨-٥٥٣)، فهو فصل ممتع كسائر الفصول .
- (٢٦) دإبراهيم عوض/ وليمة لأعشاب البحر بين قيم الإسلام وحرية الإبداع- قراءة نقدية/ ٤٨-٤٩.
- (٢٧) المرجع السابق/ ٤٩-٥٠.
- (٢٨) السابق/ ٤٩-٥٠، ٩٣-٩٤.
- (٢٩) د. زكى نجيب محمود/ مع الشعراء/ ١٨٧ وما يليها.
- (٣٠) المرجع السابق / ١٩٤.
- (٣١) أحمد شوقي/ عنتره/ دار الكتب المصرية/ ١٩٣٢م/ ١٠٥.
- (٣٢) المرجع السابق/ ٧٩- ٨٠ و"إسرائيل" هو "إسرائيل".
- (٣٣) السابق/ ٦٦.
- (٣٤) انظر محمد سلماوى/ الزهرة والجنزير/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ١٩٩٤م/ ١٣.
- (٣٥) انظر جمال الغيطانى/ الزينى بركات/ ط٣/ دار المستقبل العربى/ ١٩٨٥م/ ٢٢٥. والمضحك أن الغيطانى يتحدث فى كل مناسبة عن هيامه بكتب التاريخ الإسلامى. ترى لوالم يكن هائما بها كل هذا الهيام، فلماذا كان يمكن أن تكون النتيجة؟ الآن عرفت لم قل قلدماؤنا الحكماء: " شر البلية ما يُضْحِك".

كذلك أود أن يلاحظ القارئ الكريم أن هذه هي الطبعة الثالثة من الرواية. أى أن السيد الكاتب لم يتنبه ولا نبهه أحد من حوله طوال تلك المدة إلى هذه الأخطاء المخجلة التى لا تليق بأى طالب فى المرحلة الابتدائية!

(٣٦) نفس المرجع والصفحة.

(37) The Holy Quran (Edited by Malik Ghulam Farid, The London Mosque, 1981, PP. 232-233 (Notes 968-970), 742-743 (Note 2000); and A Short Sketch of Ahmadiyyah in Islam, Muslim Mission, Lagos, 1973, PP.16-27.

(٣٨) الزينى بركات/ ٢٢٤.

(٣٩) انظر مثلاً ص ١٤٨، ١٥٥، ١٥٨، ١٥٧، ١٨٠، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٩ من "أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى مع النص الكامل لكتابه تخلص الإبريز" (دراسة وتعليق د محمود فهمى حجازى/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ١٩٧٤م).

(٤٠) المرجع السابق/ ٣٦٤-٣٦٥.

(٤١) انظر على مبارك/ الأعمال الكاملة/ دراسة وتحقيق د محمد عمارة/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ ١٩٧٩م/ ١/ ٤٣٣، ٤٢٨، ٤٢٩، ٦٤٧، و/ ٣٠٥ - ٣٠٩، ٣٦٣... الخ.

(٤٢) ١/ ٦٦٤.

الأدب والفنون الأخرى

جاء في كتاب "الشعر بين الفنون الجميلة" للدكتور نعيم اليافي أن النقد الأوربي الحديث في مرحلته الإبداعية كان يربط بين الشعر والرسم ربطاً محكماً، مُعَلِّياً من شأن العنصر التصويري في الفن الشعري على حساب العناصر الأخرى، أما في المرحلة الابتداعية التي تلت ذلك فقد جنح النقد إلى التركيز على جوانب المشابهة بين الشعر والموسيقى وإهمل ما عداها من العناصر^(١). والحق أن في كل من الموقفين مغالاة، ومحابة أيضاً لأحد عناصر الإبداع الشعري على حساب سائر هذه العناصر، فضلاً عن أن الشعر ليس موسيقى فقط، بل موسيقى وتصويراً وأشياء أخرى. وهذا الكلام لا يصدق على الشعر وحده، بل يعم سائر فنون الأدب معه، وإن كانت هذه العناصر أكثر تركيزاً في الشعر منها في النثر، كما أنها لا تنفك عنه بحال، بخلاف النثر، الذي قد يَعْرِى عن بعض تلك العناصر في هذا السياق أو ذاك.

ونفتح كلامنا بالعنصر الموسيقي. والموسيقى، كما نعرف، إيقاع منتظم: هكذا هي في الألحان المعزوفة، وكذلك هي في الأدب. بيد أنها في الألحان المعزوفة أصوات صادرة عن آلات النفخ والرق والاحتكاك،

كالنقى والدفء واليبان والعود... إلخ، أما فى الأدب فالأصوات صادرة عن نطق الفم البشرى لحروف الألفباء المعروفة. علاوة على أن الموسيقى التى تعزفها الآلات هى موسيقى صافية، على عكس الموسيقى الأدبية التى لا تنفك عن الكلمات، وهو ما يترتب عليه أن الموسيقى المعزوفة عبارة عن أصوات خالية من المعانى، أما موسيقى الأدب فمرتبطة بالمعانى لا تنفصل عنها. كذلك فالموسيقى الصافية تؤثر فىنا بنفسها تأثيرا مباشرا، على حين أن موسيقى الأدب لا تستطيع ذلك، إذ هى بطبيعتها مصاحبة للكلمات ومعانيها، فلا وجود لها مستقل عن هذه الكلمات، ومن ثم لا يمكن أن يكون لها تأثير منفصل عنها. إنها تفتح مغاليق النفس أمام معانى العبارات التى تصاحبها، وتخلع عليها حُلل القبول، وتقويها بما تشعه حولها من إيماءات.

وتتخذ الموسيقى فى الإبداعات الأدبية صورا مختلفة: فلدينا فى الشعر مثلا الوزن والقافية، اللذان ظلا يجريان على طريقة واحدة تقريبا قرونا طوالا. وقد يظن قوم أن هذه الصورة لا وجود لها البتة فى الإبداعات الشعرية، إلا أن هناك لونا من السجع يسمى: "السجع المرصع"، ومفاده "أن تتساوى الفقرتان أو أكثر ما فيهما فى الوزن والتقفية، كقول الحريرى...: "فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويقرّع الأسماع بزواجر وعظه"^(١). ولا شك أن بين جملتى "يطبع الأسجاع

مجواهر لفظه" و" يقرع الأسماع بزواجر وعظه" توازنا وتناظرا تلمين
 يذكراننا بنظيريهما فى الوزن الشعرى، وإن كان من الممكن أن يوجد
 هذا اللون من السجع داخل الشعر أيضا كقول امرئ القيس مثلا:
 الماء منهمرٌ، والشَّدُّ منحدرٌ والقصبُ مضطمرٌ، والمتن ملحوبٌ
 حيث يطالعنا "السجع المرصع" فى الجمل الثلاث الأولى من البيت،
 فكأنه وزن وتقفية إضافيان فوق الوزن والتقفية الموجودين أصلا فى
 الشعر. إلا أن "السجع المرصع" ليس إلا ضربا واحدا من ضروب
 السجع، فضلا عن أنه قليل الانتشار فى إبداعات الأدب بالقياس إلى
 الصور السجعية الأخرى الأقل صرامة، وبخاصة فى النثر، الذى ينفر
 بطبيعته من القيود على عكس الشعر، اللهم إلا إذا تكلف الناثر
 ذلك.

وهناك لون آخر من الإيقاعات الموسيقية داخل البيت يسمّى:
 "التشريع"، حيث تكون هناك قافية أخرى غير القافية الأصلية تتكرر
 قبل انتهاء الشطرات الثوانى من أبيات القصيدة، كما فى الأبيات
 التالية:

ياخاطب الدينيا الدنية، إنها شرك الرثى، وقرارة الأكدارِ
 دارٌ متى ما أضحككتُ فى يومها أبكت غدا. بُعدًا لها من دارِ

غاراتها لا تنقضى، وأسيرها لا يُفْتَنَى بجلائل الأخطار

وأحفل من ذلك بالنغم ما يسميه البديعيون بـ " التسميط"،
حيث لا توجد قافية داخلية تتكرر في الشطرات الثواني من الأبيات،
بل قافية تتكرر عدة مرات في البيت الواحد كما في المثالين التاليين:

هم القوم: إن قالوا أصابوا، وإن دُعُوا أجابوا، وإن أعطوا أطابوا وأجزلوا

* * *

وحربٍ وردت، وثغرٍ سُدَّتْ وعِلجٍ سُدَّتْ عليه الجبالا

وملٍ حويت، وخيلٍ حميت وضيفٍ قرئت يخاف الوكالا

أى أنه إذا كان تكرر القافية في "التشريع" تكررأ أفقياً، فإنه يتخذ في
"التسميط" الوضع الرأسى.

ومن موسيقى الإبداع الأدبى أيضا "التجنيس"، الذى يصل إلى
قمة نغميته فى النوع المسمى بـ "الجناس التام"، مثل قول الشاعر:

حَلَقُ الأَجَلِ أَجَلُ وهوى للمرء قَتْلُ

فـ "أجل" الأولى جمع "إجل"، أى الأطباء، وكان العرب يشبهون بها
النساء الجميلات ذوات العيون النُّجَل، و"أجل" الثانية جمع "أجل"،
وهو الموت. والمقصود أن فى العيون الساحرة حتفا لمن تسوقه مقاديره

إلى الوقوع فى شباكها. وفى التنبيه إلى أن "آجل" الثانية هى غير "آجل" الأولى مفاجئة مدهشة ومنعشة معا. ومن ذلك أيضا قول أبى تمام:

مامات من كرم الزمان فإنه يحيا للى يحى بن عبد الله

وهذه المفاجئة تكون أكثر إدهاشا وإنعاشا فى مثل قول الشاعر:

فلم تضع الأعلى قَدْرَ شانى ولا قالوا: فلانٌ قد رشانى

حيث نجد أنفسنا، لا أمام كلمتين متقابلتين، بل أمام عبارتين كلّ منهما تختلف فى تركيبها عن الأخرى اختلافا يفسره انتقال الرأى فى العبارة الثانية من آخر كلمة "قدر" إلى أول كلمة "شانى"، مما غير الكلام من "قدر شانى" إلى "قد رشانى". وهناك لون آخر من "الجناس" أقل من هذا فى موسيقيته، لكنه لا يخلو مع ذلك من مفاجئة الإدهاش والإنعاش، إن لم يزد نصيبه منها، ألا وهو "الجناس المذيل"، كالذى بين "الجوى" و"الجوانح" فى قول الخنساء:

إن البكاء هو الشفا ء من الجوى بين الجوانح

وقول أبى تمام:

يملدن من أيدي عواصم عواصم
تصول بأسياق قواصم قواصم

ومن أجمل صور "الجناس" تنغيما ما كان بين كلمتين متعاقبتين كما فى قوله عز وجل على لسان الهدهد مخاطبا سليمان عليه السلام: "وجئتك من سبإ بنبا يقين"^(٣)، وكما فى قوله تعالى أيضا: "ويل لكل همزة لمزة"^(٤).

ومن ألوان الموسيقى فى الإبداع الأدبى كذلك ما يسمّى: "ردّ الأعجاز على الصدور" كما فى قوله تعالى: "قل: إنى لعملكم من القالين"^(٥)، وقول بعضهم: "سائل اللثيم يرجع ودمه سائل"، وأشبه ذلك. وهو، كما يتضح من المثالين، تكرير الكلمة بنصّها أو بما يقرب منها فى أول الكلام وآخره، فهو كالصّدْفَتَيْنِ المتناظرتين اللتين تشكلان معا كلاً فنياً بديعاً.

كذلك من أشكال الموسيقى فى إبداعات الأدب ما يطلق عليه فى علم البديع اسم "الموازنة"، كقوله عز من قائل عن موسى وهارون: "وآتيناهما الكتابَ المستبين* وهديناهما الصراطَ المستقيم"^(٦)، وكقول عمرو بن كلثوم فى معلقته يشمخ بأنفه عالياً على ملك الحيرة عمرو بن هند:

بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتلينا

وأنا التاركون إذا سخطنا وأنا الآخذون إذا رخصينا

وأنا العاصمون إذا أطعنا وأنا العازمون إذا عُصينا

و كقول ابن تمام :

فأحجَمَ لما لم يجد فيك مطمعا وأقدمَ لما لم يجد عنك مهربا

حيث نجد في بيت الشاعر العباسي مثلا أن كل كلمة في جملته الأولى متوازنة مع نظيرتها الثانية: "فأحجم / وأقدم، لما / لما، لم / لم، يجد / يجد، فيك / فيك، مطمعا / مهربا". ومن ذلك أيضا هذا البيت المشهور للمتنبي:

أزورهم و سواد الليل يشفع لي وأنثى وبياض الصبح يُغري بي

وفي "الموازنة" موسيقية واضحة أساسها التناظر بين الجملتين.

وفضلاً عما مرّ، هناك تكرار الكلمة أو العبارة داخل الجملة الواحدة أو على مدى متقارب في الفقرة من الكلام حيث يبدو الأمر وكأنه الصوت وأصداؤه بما يترتب على ذلك من رنين تطرب له الأذن وتهفو إليه النفس، علاوة على تأكيده للمعنى. لنأخذ مثلا قوله تعالى عن اليهود: "وإنّ منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب، وما هو من الكتاب، ويقولون: "هو من عند الله"، وما هو من عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون"^(٧). وعلى نفس المنوال تجرى السطور التالية التي اقتطفناها من مقل للدكتور زكي

مبارك كتبه عن "أيام" طه حسين: "وهو طه حسين، ولن يكون غير طه حسين. وكيف يكون برجلٍ آخر، وهو ليس برجلٍ آخر؟ تلك إذن قضية، وإن لم تكن له قضية. وكيف تكون له قضية، وهو أعظم من أن تكون له قضية؟"^(٨). أما في الشعر فنشير إلى ربعة الرقي الشاعر العباسي الذي يمضي فيكرر في إحدى قصائده اسم حبيته "داح" وكأنه درويش من الدراويش يصيح باسم من يهوى متراقصاً من الوجد:

صاح، إني غير صاح	أبدا من حب داح
وعصى في حبّ داح	كلّ لَوَامٍ ولاح
صار قدحاً حب داح	في فؤادى المستباح
داح داح حبّ نصر	آح من حُبك آح
إن ربّع ابن نُصَيْر	معدن البيض الملاح
فيه داح، ولمّا في	حبّ داح من جُناح
وفتاة غير داح	ذات دلّ ومزاح
قد تجشمتُ إليها	هولَ ليلٍ ونباح ^(٩)

ومن قبلُ نجد مالك بن الرِّيب في مرثيته لنفسه التي يعز نظيرها في الآداب المختلفة يكرر اسم موطنه عند "الغُصَى" وهو يوجد بأنفاسه الأخيرة في بلاد الغربية من خراسان إثر أن لدغته عقرب في بعض الطريق، إذ فاضت نفسه وَجْدًا وتشوقًا إلى مسقط رأسه وأهله فأنشأ يقول:

ألا ليت شِعْرى هل أبيتَ ليلةً بجنب الغُصَى أُرْجى القِلاصِ النواجيا؟
فليت الغُصَى لم يقطع الرُّكْبُ عرضه وليت الغُصَى ماشى الرُّكْبَ لياليا
لقد كان في أهل الغُصَى لو دنا الغُصَى مزارًا، ولكن الغُصَى ليس دانيا

وفي القرآن المجيد أمثلة غير قليلة لتكرار آية بأكملها أو جزء منها كما في سور "الشعراء" و"الصفّات" و"القمر" و"الرحمن" و"المُرْسَلات"^(١١). وأثر ذلك في إبراز المعنى بالإلحاح عليه وشدة التذكير به أوضح من أن يحتاج لبرهان. وقد أطلق بعض الدارسين الغربيين على الآية التي من هذا القبيل مصطلح "القران: refrain"^(١٢)، ولهذا مغزاه الذي لا يخفى.

ولا يقف أمر الإيقاع الموسيقي في إبداعات الأدب عند هذا الحد، بل هناك أيضا مساوقة حرف أو حروف معينة لبعض المعاني أو المشاعر مما يؤدي لتقويتها من خلال الإيماء الصوتي بها: ومن هذا

الواهي ما لمح د محمد النويهي من الدور الذي يقوم به حرفا السين
والفاء الساكتين عند نهاية التفعيلتين الأوليين في البيت التلالي الذي
يصف فيه تأبطاً شراً ما كان يتمتع به ابن عمه من سرعة رهية في
العَدْو:

ويسبق وقد الريح من حيث يتحى بمنخرقٍ من شدّة التلاركِ

إذ يوحى الحرفان المذكوران بعصف الريح واحتكاك جسم ذلك العَدَاء
بلهواء أثناء جريه الخلق^(١٣). كذلك لاحظ سيد قطب أن في استعمال
القرآن الكريم لصيغة "افتعل" في قوله تعالى عن معاناة أصحاب
الجحيم وصرائحهم من هول العذاب: "وهم يصطرخون فيها رنة
أخرجنا نعمل صلحا غير الذي كنا نعمل"^(١٤) "إحله بملئ فظاعة الأمم
التي كانوا يقلسونه حتى عندما كانوا يصرخون، وذلك من خلال التقل
الناتج من تجاوز حرفي الصلا والطاء في كلمة "يصطرخون"^(١٥).
ويمكننا أن نضيف إلى ذلك استخدام كعب بن زهير هذه الصيغة
نفسها في إشارته إلى صعوبة قطعه البيداء أثناء وفلاته على الرسول
عليه السلام، إذ كان يجتئى نهارا، ويرحل ليلا خشية أن يعثر به أحد
المسلمين قبل أن يبلغ الرسول ويعلن رجوعه عن حرب الإسلام
ودخوله في دعوته صلى الله عليه وسلم، وذلك في قوله:

ما زلت أقتطع البيداء مُدْرِعًا جنح الظلام، وثوب الليل مسدولُ

وبالمثل يمكننا أن نرى في تسكين الجيم واللام في "فَجَّع" و"وَلَّع"، وفي سَكُنَتِي التثنية الخاص بحرف العين في كل من هاتين الكلمتين في قول الشاعر نفسه عن حبيته الغادرة:

لكنها خُلَّةٌ قد سَيَّطَ من دمها فَجَّعٌ ووَلَّعٌ وإخلافٌ وتبديلٌ

إيحاءً بما كان يلذع فؤاده من حركات الحرمان، وكذلك في مدَّتِي "إخلاف" و"تبديل" تنفيساً عن ألم هذه الحركات كأنهما زفرتا متأوه. أما المدُّ في كلمات الشطر الأخير من البيت التالى من نفس القصيدة:

أمست سعادُ بأرضٍ لا يبلغها إلا العتق النجيات المراسيلُ

فهو يوحى بتناول المسافات بينه وبين حبيته المهاجرة، تلك المسافات التى لا يمكن قطعها إلا على ظهور النوق العتق النجيات المراسيل.

على أنه ينبغي القول بأننا لا نقصد أن الشاعر، حين يفعل ذلك، إنما يفعله عن وعى وبيته، بل نريد أن عبقريته الباطنة تعمل عملها غالباً فى الخفاء فتمته بهذه العجائب الشادة دون أن يظهر عليه أنه يقصد ما يفعل. إنها الموهبة الربانية، والمحفوظ الشعرى الواسع الذى يبدو وكأنه قد نُسِيَ وانتهى أمره، لكنه فى الواقع لا يزال هناك يفعل فعله فى أعماق النفس البعيدة، فضلاً عن التمرس الطويل

بالنظم. وهذا يذكرني بلجينيّ الذي فى خاتم سليمان، لكنه هنا جنىّ
يؤدى عمله فى صمت دون أن يضيع وقته فى النطق بعبارة "شبيك،
لبيك! عبدك وبين يديك!"، بل دون أن ينتظر الأمر بما يجب عليه فعله.

وإذا كان جان برتلمى يقلل من شأن موسيقى الشعر لصالح
موسيقى الآلات^(١٥)، فإننا على العكس من ذلك نرى أن تأثير موسيقى
الشعر، والأدب بعمامة، أقوى من تأثير الموسيقى الخالصة وأفضل بالنفس
كما سبق القول، وإن كنا لا نشاح فى أن أنغام الموسيقى الأدبية أخفت
صوتا من أنغام الصفارة والقيثارة والدف والصنج وما إليها من آلات
العزف.

وبعد، فإن للموسيقى تأثيرها الضخم على النفس الإنسانية،
ومن هنا كان طربنا للشعر والنشوة التى نتلقه بها. إنها تفتح أبواب
العقول والقلوب أمام إبداعات ذلك الفن العجيب، وتستولى على
حصونهما وتسلم مفاتيحها له، وتبسط سلطانه عليها. وكم من مرة
طالعنا ترجمةً نثريةً لهذا النص الشعري أو ذاك فلم يكن لها ذلك
العُلوق بالنفس الذى للترجمة الشعرية حتى لو كانت أقل دقةً فى نقل
الأصل. إن فى الموسيقى سرًا عجيبًا، كما أن لإيجاءاتها أثرًا هائلًا فى
تقوية المعانى والمشاعر التى يراد توصيلها إلى المتلقى. إنها تهب المعانى
والمشاعر أجنحةً عملاقةً تطير بها إلى الذرى، لكنها، رغم ذلك، تشكّل

قيدا على المبدع، يَبْدُ أنه قيد يستخرج قواه العبقريّة من مكانها ويستحثها وينفخ في ضرامها حتى تتوقّد وتصبح لهيباً يتلظى!

وبسبب من هذا التأثير الساحر للموسيقى في الشعر فإن نقاد هذا الفن وعشاقه قد يقبلون من الشاعر ما لا يقبلونه من الناثر ويغفرونه له بمحبة خالصة، وهذا مفتاح ما يسمّى بـ"الضرورات الشعرية". إن هذا المصطلح إنما يشير إلى جانب الضرورة والقيود غير أننا، عند إمعان النظر، نرى أن سحر الموسيقى الشعرية في الواقع هو، على أقل تقدير، السبب الأول في عدم انزعاجنا من صرف المنوع من الصرف، أو همز الاسم الموصول، أو تسكين ياء المضارع أو واوه بدلا من فتحهما في حالة النصب... إلى آخر ما يُعرَف بـ"الضرورات الشعرية" مما لو اجترح منه الناثر شيئا لَجُوبَ على الفور بالانتقاد العنيف.

ونضيف إلى ذلك تقبلنا، وبتلذذ في غير قليل من الأحيان، للألفاظ والصيغ غير الشائعة، والتراكيب التي تقف عندها الأذن مستغربة، أو ربما مستهجنة، لو وردت في كتابة نثرية. صحيح أن قيود الوزن والقافية والأسجاع والموازنات... إلخ هي التي تضطر الشاعر إلى هذا وغيره، لكن سحر الموسيقى أيضا هو الذي يجبر هذه الضرورة، ويحلّي تلك القيود. إن الموسيقى مسؤولة في الحالين: إنها تقيد من

جهة، لكنها تعود من الجهة الأخرى فتفك هذه القيود وتطلق الطاقات المنخورة. إنها هناك سلبيًا وإيجابيًا، وهذه من مفارقات الإبداع الأدبي المدهشة. ومن ذلك مثلاً هذا البيت لعمر بن أبي ربيعة، الذي يتحدث فيه عن طول ترقبه مغيب القمر تطلعاً إلى لقاء فتاته في أمان من العيون:

وغاب قُمَيْرٌ كنت أرجو غُيُوبَهُ وروحَ رُعيانٍ ونومَ سُمُرٍ

حيث استخدم صيغة التصغير: "قُمَيْرٌ" بدلا من "قمر"، والمصدر "غُيُوبٌ" بدلا من "مغيب" أو "غيب"، والفاعلين: "روحَ" و"نومَ" بدلا من "راح" و"نام"، والجمعين: "رُعيانٍ" و"سُمُرٍ" بدلا من "رُعة" و"سامرون" أو "سُمَار"، وكذلك قول إبراهيم ناجي في قصيدته "العودة":

دارُ أحلامى وحبى لَقِيْتِنَا فى وجومٍ مثلما تَلَقَى الجديد

أنكرتُنَا، وهى كانت إن رأْتنا يضحك النور إلينا من بعيد

فعبثاً نبحت فى جملة "يضحك النور" (وهى خبر "كانت") عن ضمير يعود على اسم هذا الفعل الناسخ، ومع ذلك فإن النغم الموسيقى للبيت يغطى على ما فيه من كسر لهذه القاعدة التركيبية.

إن الشعر ليشبه المرأة الجميلة الأنيقة التي يُعْتَفَر لها ما لا يُعْتَفَر للعاطلات من الجمل والأناقة جميعا: هذه لفتنتها وجمالها، وذاك لسحر أنغامه وموسيقاه. ومن هنا أيضا نستطيع أن نفهم مثلا كيف أنه لا ملام على الشاعر إذا خاطب الملوك بأسمائهم المجردة، أو إذا استعمل معهم فعل الأمر بضمير المفرد عارياً عن عبارات الترجى والخضوع التي كثيرا ما نُضْطَرَّ للجوء إليها حتى في مخاطبة من ليسوا ملوكا، على الأقل من باب اللياقة الاجتماعية. إنه سحر الموسيقى العجيب!

هذا عن علاقة الأدب بالموسيقى، أما بالنسبة لعلاقته بالزخرفة فمن الواضح الذي لا يحتاج إلى تدليل أن معظم الشواهد الماضية تصلح تمام الصلاحية للاستشهاد بها هنا أيضا. كل ما فى الأمر أن إدراك الجانب الموسيقى فى الإبداع الأدبى يتم عبر الأذن، أما الجانب الزخرفى فندركه بالعين. والزخرفة، كما نعرف، تقوم على تناظر الأشكال والصُّور أو تكررها، وهذا ملحوظ تماما فى الموازنة والتشريع والتسميط، وكذلك فى ردِّ العَجْز على الصدر إذا استُخِمت نفس الكلمة فى أول الجملة وفى آخرها، ثم قبل ذلك كله فى الوزن والقافية. وفى هذا المعنى يقول د. على شلق إن "فن البديع فى الكلام يجرى على نمط من الزخرف فى النقوش والمنمّات والخط فى جميل تكوينه وحلاوة التواءاته ولطف مستوياته... مثل المعمارى الذى يزوّق

تاج العمود عند اكتماله كذلك المتكلم يزوّق تعبيره بعد أن يستوفى مداه من الحضارة"، وإنه "بعد أن بدأ نجم الكتابة يسطع بأسلوب عبد الحميد وحبكة الجاحظ بعده جماليا، نما لدى العرب شعور بجمال الشكل فكتبوا خطوطا، ورسموا أشكالا، وزخرفوا جدراننا، وزينوا الكلام ورصّوه بالتحاسين القائمة على اللفظ الجميل والتركيب المتناغم والإيقاع البديع"^(١٦). وينبغي في هذا السياق ألا ننسى أن ألوان البديع ومحسّناته كثيرا ما يُطلق عليها: "الزخارف البديعية".

وننتقل إلى فن التصوير. والواقع أن إمكانات الأدب فى هذا المضمار أكبر وأثرى من إمكانات الريشة، إذ إن الرسم لا يستطيع أن ينقل لنا إلا لقطة واحدة، ومن ثم لا يمكن أن يكون المشهد المرسوم إلا ساكنا. ففن التصوير فن مكاني، أما الأدب ففن زماني، ولذلك فبمكنته أن يصور لنا الأحداث المتتالية مهما استغرقت من زمن، وإن كان من الممكن بطبيعة الحال أن يقتصر، متى أراد، على تزويدنا بمشهد من لقطة واحدة. بل إننا فى فن الرسم قد نُحرّم مما عدا الأبيض والأسود من ألوان كما هو الحال فى الرسم بقلم الرصاص أو الفحم، أما الأدب فلأنه يعتمد فى إدراكه على الخيال كما سبق توضيح ذلك، فإنه لا يقف فى طريقه أية عقبة تمنعه من نقل المشهد بألوانه الطبيعية. بل إنه ليمضى أبعد من ذلك كثيرا، إذ بمقدوره، إلى جانب نقل الملامح

والألوان مما يستطيع الرسام أن يفعله، أن ينقل لنا كذلك الأصوات والروائح والملموسات، وأن يتغلغل أيضا إلى أطواء الضمير فيعرفنا بما يدور في عقول الأشخاص الموجودين من أفكار، وما فى قلوبهم من مشاعر وأهواء، وما فى ضمائرهم من رضاً أو حرج أو حيرة أو ندم. بل إن فى استطاعته، فوق هذا، أن يُطْلِعنا على ما ينوون أن يفعلوه فى مقبل الأيام، وعلى ما يستعيدونه من ذكريات الماضى قريبا كان ذلك الماضى أو بعيدا. وهو، حين يفعل هذا، يستطيع أن يراعى الترتيب الزمنى الطبيعى متجهاً إلى الأمام، أو أن يعكس الأوضاع فيولّى وجهه من الحاضر إلى الماضى أو أن يراوح بين هذا وذاك على أى ترتيب، أو قل: على أى عدم ترتيب، يريد!

كما يتفوق الأدب أيضا على التصوير، فهذا الفن الأخير لا يستطيع، فى تقديمه للشخص أو المكان، أن يذكر لنا مثلا اسمه أو جنسيته، على عكس الأدب، الذى يمكنه ذلك بمنتهى السهولة. كذلك فإن التصوير الأدبى لا يتم دفعة واحدة بل شيئا فشيئا، مثيرا بذلك شوقنا إلى معرفة ما سيأتى، أما فى تصوير الريشة فإن المشاهد يرى اللوحة فى لحظة واحدة دون أن تتاح له الفرصة لتجربة لذة التشويق الأدبى. وفضلا عن ذلك فباستطاعة الأدب أن يقدم لنا المشهد أو الحدث بأكثر من عين كما هو الحل فى القصص مثلا، إذ نراه مرة بعين

إحدى شخصيات القصة، وأخرى بعين شخصية ثانية... وهكذا. ثم إن الأدب يتقبل من المبالغات ما لا يستطيعه التصوير، كمثّل رحا عمرو بن كلثوم التي تطحن الأعداء طحنًا والتي:

يكون يَفَالها شَرِيقِي نُجْدٍ ولُهوْتها قُضاعةُ أجمِيعنا

أو كقول بشار بن بُرد:

إذا ما غضبنا غضبةً مُضَرِّبَةً هتَكنا حجابَ الشمس أو قطرتُ دما

وعلى نفس النحو تقف اللوحة إزاء بعض ألوان التهكم على الأقل متبلّلة لا تستطيع أن تُجِير شيئًا، وإلا فلماذا يمكن الرسام فعله أمام قول محمود طاهر لاشين، متهكما يبطل من أبطال قصصه، إنه "لم يمت تمام الموت"؟ وهذا مجرد مثل. بل إن السينما نفسها بكل قدراتها ومرونتها لا تستطيع أن تبارى قلم الأديب فتنتقل لنا الروائح وإحساسات اللمس. كما أنها، حين تريد أن تجوس خلال العقول والضمائر والقلوب، لا تتمتع بذات الطلاقة التي أودعها الله فن الأدب.

كذلك يمتاز الأدب على فني التصوير والسينما باعتبار آخر، فهذان الفنان يُريانا ما يريدان أن يُطلِعانا عليه كما هو، إذ هاهي فني الصورة أو هاهي فني المشاهد المتتابعة أمام عينيك كما يريد لك المصور

السينمائي أن تراها، أما الأدب فإنه يترك لخيالك مساحة من الخصوصية فى تصور الخطوط والألوان والحركات والأصوات والمشمومات والملموسات وخلجات الفكر والشعور بطريقتك أنت. إنه مثلا يقول لك إن عينيّ هذا الشخص أو ذاك زرقاوان، وقد يحدد لك درجة الزرقة، لكن خيالك أيها القارئ هو الفيصل فى إدراك هذا اللون والشية التى هو عليها. أما المصور السينمائي فإنه لا يخبرك بشيء ثم تقوم أنت بتخيله حسب خبراتك الشخصية وإمكاناتك الإدراكية، بل يعطيك اللون الذى يريد ودرجته فتعاينهما معاينة مباشرة ببصرك. إنه يقيد عينيك فلا تريان إلا ما هو مائل أمامهما، على عكس الخيال، الذى لا يستطيع قلم الأديب أن يقدم له إلا الخطوط العامة، أما التفاصيل والخصوصيات فلا مناص له من أن ينهض بعبء تصورهما مرتكنا فى ذلك، كما قلنا أنفاً، على خبراته فى الماضى وإمكاناته فى مجل الإدراك.

وشىء آخر يمتاز به الأدب عن هذين الفنين، ألا وهو أنه، فى تصويره للأشياء والأشخاص والحوادث، لا يكتفى بتصويرها فى ذاتها فحسب، بل يشبها فى ذات الوقت بغيرها. فهو، فضلا عن تصويره للشىء كما هو فى الواقع، يستحضر فى الوقت نفسه ما يشبهه من أشياء أخرى، أو يستعير له سمات تلك الأشياء استعارة. أى أنه يقدم لنا الشىء باعتبارين فى وقت واحد، وهو ما لا يستطيعه الفنان المنافسان.

على أن الأمر في الأدب لا يقتصر على التصوير الطبيعي، بل يمتد
ليشمل أيضا التصوير الكاريكاتوري، وهذا كله دليل على غنى
إمكانات هذا الفن وخصوبته. والآن مع التمثيل، وإلى القارئ هذه
الأبيات التي اقتطفناها من مواضع متفرقة من معلقة عنترَةَ:

هل غادر الشعراء من مُتَرَدِّمٍ؟	أم هل عرفتَ الدارَ بعد توهُمٍ؟
يا دارَ عبلةَ بلجسواءِ تكلمى	وعِمي صبلحاً دارَ عبلةَ واسلمى
وتحلَّ عبلةُ بلجواءِ، وأهلها	بلحزَنٍ فالصَّمانِ فالتثلمِ
وكانَ فارةَ تاجرٍ بقسيمِ	سبقتُ عوارضها إليك من الفمِ
أو روضةً أنفاً تضمَّنَ نبتها	غيثُ قليلِ اللّمنِ ليس بمُعَلِّمِ
جادت عايه كلُّ عينِ نُرةٍ	فترَكَنَ كلُّ قرارةٍ كالدرهمِ
سَحًا وتسكابًا، فكلُّ عشيّةٍ	يجرى عليها الماءُ لم يتصرَّمِ
وخلا الذبابُ بها فليس ببارحِ	غَرِدًا كفعلِ الشاربِ المترنِّمِ
هزجًا يحكُّ ذراعَه بذراعلُه	قدَحَ المُكيبِ على الزنادِ الأجدمِ
ولقد شربتُ من المدامةِ بعدما	ركد الهواجرُ بالمشوفِ المُعلِّمِ
بزجاجةٍ صفراءَ ذاتِ أسيرةٍ	قرنتُ بأزهرِ في الشمالِ مُفدِّمِ
لما رأيتُ القومَ أقبلَ جمعُهُم	يتدامرونَ كررتُ غيرَ مُتَمِّمِ

يدعون عنترَ، والرماحُ كأنها أشطان بئرٍ فى لبان الأدهم
 ما زلتُ أرميهم بثغرةٍ نحره ولَبَانُه حتى تسربل بالدم
 فازورُّ من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بَعْبُرةٍ وتحمحُم
 لو كان يدري ما المحاوره اشتكى ولكان، لو عَلِمَ الكلامَ، مكلّمى

فهذه الأبيات تتضمن خطوطا وألوانا وحركات وأصواتا وكلاما
 وتندسُّ إلى مواطن الضمير الخفية، لا فى النفس البشرية فحسب، بل
 فى نفس الحيوان الأعجم أيضا. إن القصيدة تبدأ بتساؤل ذهنى يوجهه
 الشاعر إلى نفسه، وهو ما لا تستطيع اللوحة أن تؤدِّيه. وفيها إشارة إلى
 نيته من التلبث عند أطلال الحبيبة، وإلى رغبة فرسه فى الشكوى من
 حرِّ السيوف وألم الرماح لو استطاع الكلام، كما أن فيها ذكرا للتحية
 التى وجهها الشاعر إلى دار حبيته متمنيا لها الخير والسلامة، وهذا
 أيضا مما لا تستطيع اللوحة أن تقتنصه. وكذلك فيها العطر الذى ينفح
 به فم الحبيبة مُشْبِهاً ما يتضوُّع من نَشْرِ الروضة غِيباً تَسْكَابِ المطر،
 وهذا أيضا مما لا قبل للوحة (ولا للسينما) أن تمسك بشيء منه. وفيها،
 فوق ذلك، هَزْجُ الذباب، وترثُمُ الشارب، ومحممة الفرس، ولا شىء
 من هذا يمكن أن تقلمه لنا اللوحة المصوِّرة. وفيها كذلك أسماء الأماكن
 التى نزلت فيها عبلة وقبيلتها، وهو ما لا تقدر اللوحة أن تفعل إزاءه

شيئا، ولا السينما أيضا، إلا أن تلجأ إلى لافتات مكتوب عليها هذه الأسماء مثلا. وفيها حركة انتقل الحبيبة وقومها من هنا إلى هناك، وحركة تهطل المطر، وحركة الذباب يحكّ ذراعه بذراعه، وحركة ازورار الأدهم عن طعنات السيوف والرماح، وهذا كله مما يقف المصور أمامه عاجزا لا يملك له حيلة.

أما التصوير الكاريكاتيرى فنمثل له بهذه السطور التى يصف فيها القصاص محمود طاهر لاشين أحد الدراويش المخبولين (أو بالأحرى: المتخابلين) وما يضعه حول عنقه من سُبْحٍ وقلائد ضخمة مزركشة لزوم الدروشة. يقول لاشين: "وعلى صدره قلائد من خرزٍ وسُبْحٍ من الخشب ينوء بحملها حمار فى مثل حجمه. وأعتقد أننا لو اتخذنا منها جبلا لجعل طرفه فى الأرض لأمكن الرجل الذى فى القمر أن يمسك بالطرف الثانى لو أنه مدّ ذراعه قليلا"^(١٧). لا، بل إن أعظم رسامى الكاريكاتير عبقريةً ليعجزون عن أن يرسموا هذه الصورة اللاشينية العجيبة، وبخاصة فى جزئها الأخير!

ومثلما هو الحال فى العلاقة بين الأدب والتصوير كذلك الحال فى العلاقة بينه وبين النحت. إن الكلمات قادرة على وصف الأشياء ذات الحجم وصفًا مجسمًا، ثم تزيد على ذلك الحركة والصوت والرائحة، وكذلك التقاط ديب الم الشاعر والأفكار والنيات أيضا، لا

الحركة وحدها كما ظن الفيلسوف الألماني لسنج. وقد ظهر فى تاريخ الشعر الفرنسى فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر مدرسة تُسمَّى: "المدرسة البرناسية" كان أعضاؤها يدعون إلى أن يكون الشاعر نحاتا أو صنائعيًا يلتزم التزاما صارما بالموضوعية فيلغى شخصيته إلغاء تاما، ويعمل بكل ما فى وسعه على أن يجيء شعره تصويرا مجسدا يبرز الأوصاف الخارجية للشيء الموصوف إبرازا، فكأنه التمثال المنحوت^(١٨). يبد أن الأدب، شعره ونثره لا الشعر منه فقط، يزيد على ذلك وصف الصوت والرائحة والأفكار والمشاعر والنيات، علاوة على ما ينتجيه فى وصفه ذلك من تشبيهات واستعارات وكنيات ومجازات مما سلفت الإشارة إليه.

وفى شعرنا القديم أمثلة جد كثيرة على هذا اللون من الإبداع الشعرى، إذ يعكف الشاعر على ناقته أو فرسه مثلا يصفها عضوا عضوا بكل ما لديه من تحديد وتدقيق. كما يقابلنا فى شعر الغزل أحيانا مثل هذا الوصف للمرأة التى يحبها الشاعر: شعرها وعينيها ووجنتيها وفمها وعنقها وصدورها وقوامها وخصرها وساقها... إلخ، وإن لم يعن هذا بالضرورة أن كل شاعر يقدم قائمة مفصلة بكل ملامح حبيته ومقاييس جسدها، بل غالبا ما يقف كل واحد من الشعراء أمام ما يعجبه من تلك الملامح. والآن إلى الشواهد، ونبدأ بهذه الأبيات

التي ينحت فيها امرؤ القيس تمثالا لمحبوته واصفا بشرتها وعينيها
وخدها وجيدها وشعرها وجدائلها وصدرها وخصرها وأصابها على
النحو التالي:

وبيضة خدر لا يرَام خياؤها تمتعتُ من لهُو بها غير مُعجَلِ
مهفهفة بيضاء غير مُفَاضَةٍ تراثبها مصقولة كالسَّجَنَجَلِ
تصدّ وتبلى عن أسيلٍ وتتقى بناظرة من وحشٍ وجرة مُطْفِلِ
وجيد كجيد الرُّثم ليس بفاحشٍ إذا هي نصّته ولا بمعطّلِ
وفرع يزِينُ المتنَّ أسودَّ فاحمٍ أثيث كقنو النخلة المتعشكَلِ
غدائره مستشزرات إلى العُلا تضلّ العِقاصُ في مثنى ومُرْسَلِ
وكشحٍ لطيفٍ كالجديلِ مخصرٍ وساقٍ كأنبوب السَّقَى المذللِ
وتعطو برخصٍ غير شثنٍ كأنه أسارعُ ظبيٍ أو مساويكٍ إنجَلِ
وتضحى فَيَبِتُ المسكُ فوق فراشها نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضّلِ
تضىء الظلامَ بالعِشاء كأنها منارة مُمَسَى راهبٍ متبّئِلِ
إلى مثلها يرنو الحلِيم صبابةً إذا ما اسبكرتُ بين درعٍ ومجْولٍ^(١)

وعندنا أيضا الأبيات التي يجسد فيها عبلة بن الطيب فرسه

تجسيدا، إذ يصف لنا كيف كان يدْعَر وحش الفلا:

بساهم الوجه كالسرحان مُنصَلتِ طَرْفٍ تكامل فيه الحُسن والطولُ
 خاظي البضيعة عريانٍ قوائمه قد شَفهُ من ركوب البرد تذييلُ
 كأن قرحته إذ قام معتدلا شيبٌ يُلَوِّحُ بالحناء مغسولُ
 إذا أيسَّ به في الألف برُّزه عُوْجٌ مركَّبَةٌ فيها براطيلُ
 يعلو بهن ويثنى وهو مقتدرٌ في كَفْتَهِنَ، إذا استرغبن، تعجيل^(٢٠)
 ولدينا كذلك رائحة ديك الجن التي يقول فيها واصفا الديك في بُكْرَةَ
 الصباح وقد أوفى على شَرَفٍ يرجعُ صوته ترجيعا:

أما ترى راهبَ الأسحار قد هتفا وحثُّ تغريده لما علا الشَعَفَا؟
 أوفى بصبيغ أبي قابوس مَفْرِقُه كدُرَّة التاج لما أن علا شرفا
 مُشْتَفٍ بعقيقتي فوق منجحه هل كنتَ في غيرِ أذنٍ تعرف الشُنْفَا؟
 هزَّ اللواءَ على ما كان من سِنَّةٍ فارتجَّ ثم علا، واهتزَّ ثم هفا
 ثم استمرَّ كما غنى على طرفٍ مِرْيَحٍ شربٍ على تغريده وَضَفَا^(٢١)

أما الأدب النثري فنستطيع أن نسوق منه هذه السطور للدكتور
 محمد حسين هيكل، وفيها تتجلى براعته في تدقيق الوصف وتحديد
 وتفصيله حتى لكأنك لا تشاهد فقط الشيء الذي يصفه، بل تلمسه
 بيدك لمسا. يقول في وصف باطن الكعبة حين زارها في حجته في
 ثلاثينات القرن الماضي: "الكعبة بهوٌ رفيعٌ خالٍ من كل زينة وزخرف،

وسقفها يعتمد اليوم على ثلاثة عمُد من الخشب الضارب لونه إلى حمرة تشوبها صفرة. ويرجع العهد بهذه العمُد إلى أجيال طويلة خلت. فعبد الله بن الزبير هو الذي وضعها حين جلد الكعبة، ولم يُصِبْ هذه العمُدُ فساداً على طول العهد بها إلا ما كان من خمسين سنة ونحوها حين تآكل أسفلها فشُدَّتْ بدوائر من خشب طُوِّقَتْ بها وسُمِّرَتْ عليها. وتعلو هذه الدوائر عن أرض الكعبة ما يزيد قليلاً على ثلاث أذرع. وأرضها مفروشة برخام أبيض عاديّ قُصِدَ منه إلى المتانة، ولم يُقصد إلى الزخرف. فأما الجدار فأُحيط أسفلُه برخام مزركش بنقوش لم تعمل فيها يد ذوى الفن، ولم تُخْرِجَ بيتَ الله عن بساطته. وغطيتُ جدران الكعبة بستر من الحرير قيل إنه كان أحمر وردياً في زمانه، ثم أحالته السنون إلى ما يشبه الرمادى الضارب إلى الخضرة... وهذا الستار القديم قد زُرِكِش بالنسيج الأبيض طُرُزَتْ عليه عبارات وألفاظ توائم روح العصر الإسلامى الذى كُتِبَتْ فيه من حيث دلالتها، فمنها: "سبحان الله وبحمده. سبحان الله العظيم"، و"يا حنان يا سلطان. يا منان يا سبحان". وهذه العبارات الأخيرة مكتوبة داخل دوائر من النسيج الذى طُرُزَتْ به... إلخ" (٣٣).

ولا تقتصر التشابهات بين الأدب والفنون الأخرى على ما مرَّ ذكره، بل هناك أيضاً البناء والعمارة. ومن يمرّ بعينيه فى المكتبات العامة

على الأرفف المخصصة لكتب تاريخ الأدب ونقله فسوف يعثر على عناوين مثل: "بناء القصيلة عند الشاعر الفلاني أو فى العبر العلانى" أو "بناء الرواية" مثلا. وفى العقود الأخيرة كانت هناك ضجة مُصمِّمة للأذان تتحدث عن "النبوية" منهجا فى نقد الأدب، وبخاصة فى مجال الأسطورة والقصة، مما يدل على أن ثمة علاقة بين الأدب وفن البناء كذلك.

ونبدأ بالشعر حيث نرى ابن قُتيبة مثلا فى القرن الثانى الهجرى يحاول استخلاص التصميم البنائى الذى كانت تجرى عليه القصيدة العربية القديمة فى كثير من نماذجها، إذ لاحظ أن الشعراء الجاهليين عادةً ما يفتتحون قصائدهم بالوقوف على الأطلال والبكاء عندها جاعلين ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين عنها بجثا عن الماء والكلأ، ثم ينتقلون من هذا إلى النسيب وشكوى الوجد وألم الفراق بغية استمالة الأسماع والقلوب، لأن الحب والحديث عنه مما تَلَّه النفوس. فإذا استوثقوا أنهم قد ملكوا أعنة الأسماع والقلوب عَقَّبوا بذكر ما يستوجب حقوقهم عند من يقصدون مَدَحهم فوصفوا رحلتهم ومشاقها. حتى إذا ما اطمأنوا أنهم مهَّدوا السبيل إلى قلوب ممدوحهم دخلوا فى المديح وفضَّلوه على أشباههم وحركوا أَرْيَحِيَّتَهُمْ... وهكذا. وعليهم أثناء ذلك أن يَعْدِلُوا بين الأغراض فلا يُغَلَّبُوا قسما على قسم

آخر ولا يُطِيلُوا فَيُملِّئُوا أو يُقَصِّرُوا فَيُخِلُّوا...إلى آخر الشروط التي طالب بها هذا الناقد الكبير شعراءنا القدامى كي يجوز شعرهم قبولَ المتذوقين الخبراء ورضاهم^(٣٣).

وقد ظل كثير من الشعراء يُخْلِصون لهذا البناء الذي استخلص تصميمه ناقدنا القديم وأوجب أتباعه بخطوطه العامة وتفصيله معا، ثم ظهر من بين الشعراء من حاول الخروج على هذا النهج ساخرا منه ومتهكما بمن ينسجون على منواله، كأبي نُوَّاس، الذي تملل في بعض أشعاره من هذه المواصفات، وإن خضع لها في كثير من قصائده رغم ذلك... إلى أن جاء العصر الحديث فرأينا كيف أخذ هذا التصميمُ يشحب قليلا قليلا حتى انتهى به المطاف إلى التوارى تماما، وأضحت القصيدة تدور حول موضوع واحد، ويظللها جو نفسى واحد، وربما لم يكن الموضوع الذي تعالجه أكثر من خاطرة أو حالة نفسية...إلخ، وذلك بفضل الدعوات المُلِحَّة عند عدد من الشعراء إلى استبدال ما سَمَّوهُ: "الوحلة العضوية" به، وعلى رأس هؤلاء الناقد والشاعر العملاق عباس محمود العقاد فى الكتاب الذى ألفه هو وصديقه إبراهيم المازنى فى شبابهما مطلع العِقد الثالث من القرن المنصرم وسمي له: "الديوان فى الأدب والنقد". وكان رأيه، رحمه الله، أن القصيدة عند شوقى لا تزيد عن أن تكون كومة من الرمل المتهايل، ومن ثم فمن الممكن

تقديم ما نشاء من أبياتها أو تأخيره حسبما يجلو لنا دون أن يختل لها نظام، على حين أن القصيدة الحقة ينبغي أن تكون "كالبناء المقسم الذى يبنك النظر إليه عن هندسته وسكانه ومزايه"⁽²¹⁾.

على أن بناء القصيدة لا يتعلق فحسب بما تتناوله من موضوعات، بل هناك أيضا البناء الموسيقى. ومعروف أن القصيدة العربية ظلت أعصرًا طويلةً تسير على وتيرة الوزن الواحد والقافية الواحدة من أولها إلى آخرها، ثم جدت بعد ذلك أبنية موسيقية أخرى فكانت المزدوجات والمسمطات والموشحات والرباعيات، وهى طُرُزٌ من البناء الموسيقى أكثر تعقيدًا من البناء القديم فى اللون الواحد. ثم جاء العصر الحديث فاعترى القصيدة العربية تطورٌ عنيفٌ حادٌ بها عن اتباع البحور الخليلية إلى الاكتفاء بتكرار تفعيله واحده من التفاعيل التى تتكون منها هذه الأبحر تكرارا مختلف من سطر إلى سطر دون نظام مطرد؛ فمرة يُكْتَفَى بإيراد التفعيلة مرة واحده فى سطر من السطور، لنفاجاً بها وقد تكررت خمساً مثلاً فى السطر الذى يليه، ثم ثلاثاً أو ستاً أو ثمانى فى السطر الذى بعد ذلك... وهلم جرا. وعلى نفس النحو من اللانظام تجرى تقفية القصيدة. وقد أُطْلِقَ على هذا اللون الجديد من الإبداع الشعرى: "شعر التفعيلة" أو "الشعر الجديد".

وكما أن هناك بناءً للقصة، كذلك هناك بناءً للعمل القصصى، فهو مجموعة من الحوادث أخذ بعضها برقاب بعض بحيث يكون كل منها نتيجة طبيعية لما سبقه وعلّة منطقية لما يليه، وهذه الحوادث تقع من أشخاص من البشر صفاتهم وقدراتهم كصفات الناس من حولنا وقدراتهم، وتُحرّكهم نفس البواعث والدوافع التي تحرك هؤلاء. ولا بد أن يكون هناك اتساق بين تصرفات هؤلاء الأشخاص وأفكارهم وكلامهم وبين ظروفهم الاجتماعية والنفسية ومستواهم العقلى والثقافى والذوقى. كذلك ينبغى مراعاة مبدأ الاختيار والتركيز، إذ يستحيل نقل الحياة كما هى فى الواقع اليومى بكل تفاصيلها، ومن هنا قيل إن المطلوب هو "الإيهام بالحياة" لا نقلها نقلاً أميناً لا يغادر صغيرة منها ولا كبيرة إلا أحصاها. وينبغى، بالإضافة إلى هذا، العمل على إقامة توازن بين عناصر الفن القصصى من سرد وحوار ووصف وتحليل، وكذلك بين بدايته ووسطه وخاتمته...إلخ. ومن الأعمال القصصية ما يكون تصميمه مطابقاً لمجرى الزمن الطبيعى، أى يبدأ من أبعد نقطة فى الماضى ثم يتقدم مع الحوادث إلى الأمام، إلى أن تنتهى القصة. وهناك تصميم قصصى آخر يسير عكس هذا الاتجاه، أى من نهاية القصة إلى أولها، ليعود فى خاتمة المطاف إلى نهايتها كرهة أخرى.

ومن التصميمات ما يتخذ شكلا حلزونيا، إذ تتفرع من القصة الرئيسية قصة أخرى، وهذه تتفرع منها قصة ثالثة... وهكذا.

وفى الفترة الماضية اهتم فريق من النقاد بالوصول إلى البنية العميقة فى الإبداع القصصى. وهى، حسبما يقولون، بنية واحدة فى كل الأعمال القصصية، وإن اختلفوا بعد ذلك فى تحديد هذه البنية. ومن ذلك مثلا البنية التى توصل إليها جوليان جريماس، وخلاصتها أن أى عمل قصصى يتكوّن، لا محالة، من أربعة عناصر أو وحدات هى: الخروج، ثم العهد الذى يأخذ البطل على نفسه ويلتزم من خلاله ببلوغ الهدف، ثم العقبات التى تعترض طريقه ويغالبها حتى يذلّها، ثم أخيرا بلوغه الغاية التى كان يضعها نصب عينيه ليعود بعدها من حيث أتى^(٢٥).

من هذا يتبين لنا ثراء الإبداعات الأدبية وقدرتها الواسعة على نقل الحياة صوتًا وصورةً وحجمًا وحركةً وخطًا ولونًا وبناءً، نقلًا موحياً يثير المشاعر ويحفز الأفكار ويحرّض النفوس ويرجّ الضمائر ويستفز الأفراد والمجتمعات ويغير حركة التاريخ... إلخ. وكل ذلك بفضل تلك الأداة الصغير البسيطة، أداة الحرف، التى لا تخاطب حاسة واحدة أو اثنتين، بل تخاطب الحواس كلها لتصل عبرها إلى الخيال، الذى يترجم هذه الكلمة إلى صوت أو رائحة مثلا، وتلك العبارة إلى حركة أو

مشهد...إلخ، فتمثل الحياة أمام عين ذلك الخيال بكل حيويتها وحنفوانها
وصخبها. وصلق الرسول الأكرم: "إن من البيان لسحرا"!

الهوامش

- (١) انظر الفصلين الأولين من الكتاب المذكور/ دار الجليل/ دمشق/ ١٩٨٣م.
- (٢) مجدى وهبة وكامل المهندس/ معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب/ ط٢/ مكتبة لبنان/ ١٩٨٤م/ ١٩٧.
- (٣) النمل/ ٢٢. وهذا اللون من "الجناس" يمثل ملمحا بارزا من الملامح الأسلوبية فى رسالة ابن غرسية الأندلسى التى وضع صاحب هذه السطور دراسة عنها فى بضع عشرات من الصفحات مرقونة على الحاسوب، وتنتظر النشر منذ أعوام غير قليلة.
- (٤) المَهْمَزَة/ ١.
- (٥) الشعراء/ ١٦٨.
- (٦) الصفات/ ١١٧ - ١١٨.
- (٧) آل عمران/ ٧٨.
- (٨) كريمة زكى مبارك/ زكى مبارك ناقد/ دار الشعب/ ١٩٧٨م/ ٧١.
- (٩) انظر هذه الخَصِيصَة فى شعر ربيعة الرِّقَى فى الفصل الذى كسرته عليه وعلى ديوانه فى كتابى "شعراء عباسيون" (دار الفكر العربى/ ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م/ ١١٢ وما بعدها).
- (١٠) حيث تكررت العبارات التالية: "إن فى ذلك لآية، وما كان أكثرهم مؤمنين* وإن ربك هو العزيز الرحيم"، "وتركنا عليه فى الآخِرِينَ* سلامٌ على..."،

"ولقد يسرنا القرآن للذكر، فهل من مدكر؟"، "فبئى آلاء ربكما تكذبان؟"،

"ويل يومئذ للمكذبين" فى السور المذكورة على التوالى.

(11) Devin Stewart, Saj` in the Qur`an: Prosody and Structure, Journal of Arabic Literature, Issue 21, P.133.

(١٢) انظر د محمد النويهى/ الشعر الجاهلى - منهج فى دراسته وتقويمه/ الدار

القومية للطباعة والنشر/ ٤/ ٨٢ - ٨٤

(١٣) فاطر/ ٣٧.

(١٤) انظر كتابه: "مشاهد القيامة فى القرآن"/ ط٧/ دار المعارف/ ١٠٠ - ١٠١،

"فى ظلال القرآن"/ ط١١/ دار الشروق/ ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م/ ٥/ ٢٩٤٥. على

انه لا بد من القول بأن سيد قطب لم يفصل الكلام على هذا النحو، بل

التفصيل من عندى أنا.

(١٥) انظر كتابه "مبحث فى علم الجمل"/ ترجمة د أنور عبد العزيز/ ٢٧٥.

(١٦) د على شلق/ العقل فى التراث الجمالى عند العرب/ دار الملى/ بيروت/

١٩٨٥م/ ٢٦٢ - ٢٦٣.

(١٧) من قصة "الشيخ محمد اليمانى" من مجموعة "يحكى أن".

(١٨) انظر فى ذلك د محمد منلور/ الأدب ومناهبه/ دار نهضة مصر/ ١٠١ - ١٠٢، و Magdi

Wahbah, A Dictionary of Literary Terms, Librairie du Liban, Beirut, 1979, PP. 384-385; The Oxford Compagnon to French Literature, Oxford, 1969, PP.539- 540; J. A. Cudden, A Dictionary of Literary Terms, PP.471-472; Princeton Encyclopaedia of Poetry and Poetics, England Edition, 1979, PP. 599-600; and Oxford Concise Dictionary of Literary Terms, Oxford University Press, 1966- P. 161.

(١٩) غير مفاضة: ضامرة البطن، دقيقة الخصر. البيضة: الدُّرَّة. السجنجل: المرأة. المطفل: ذات الطفل. الرئم: الظبي. نصَّته: رفعته. الفرع: الشعر. المتن: الظهر. المدارى: الأمشاط. الكشح: الخصر. الجديل: الحبل المجدول. الأنوب: سقى نبات البردى. اسبكرت: مشت مختالة.

(٢٠) ساهم الوجه: قليل لحمه. السرحان: الذئب. المنصلت: الماضى. الطرف: الكريم الأصل. الخاظى: الكثير اللحم. الطريقة: سلسلة الظهر. شفهُ: أحله. التذليل: النحافة. يُلوح: يغير بياضه إلى حمرة. أيسُّ به: نوى. العُوج: القوائم. البراطيل: الحجارة المستطيلة، والمقصود حوافر الفرس. الكفَّت: القبض. استرغب: أكثرن من العُدو.

(٢١) الشَّعْف: المكان المرتفع. المشنف: لابس الشَّنْف، وهو القُرْط. وَصَفَ: غَنَى.

(٢٢) د محمد حسين هيكل/ فى منزل الوحي/ ط٣/ مكتبة النهضة المصرية/ ١٩٥٢م/ ٢٠١.

(٢٣) انظر ابن قتيبة/ تحقيق أحمد محمد شاكر/ دار المعارف/ ١/ ٧٤ - ٧٦.

(٢٤) الديوان فى الأدب والنقد/ ط٣/ دار الشعب/ ١٣٠ - ١٣٢.

(٢٥) انظر د. نبيلة إبراهيم سالم/ نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية

الحديثة/ النادى الأدبى بالرياض/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م/ ٦١ - ٦٩، وكذلك مقالها

"البدايات الأولى للتأليف القصصى"/ مجلة "الأقلام" العراقية/ نوفمبر

١٩٧٥م. ويجد القارئ مناقشة للمنهج البنيوى فى الفصل السلاس من كتابى

"مناهج النقد العربى الحديث"/ دار الفكر العربى/ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م/ ٢٠٥ -

٢٤٩. أما رأى فى هذا اللون من التحليل البنيوى للأعمل القصصية فيجده

بدءاً من ص ٣٣٣ من الكتاب المذكور.

فهرس الكتاب

٥	كلمة سريعة
٧	مفهوم الذوق
٣٥	الطريق إلى فهم العمل الأدبي
٦١	التذوق الأدبي، بين الشكل والمضمون
١٠٣	الأدب وعلاقته بالدين والأخلاق
١٤٣	الأدب والفنون الأخرى

رقم الإيداع : ٢٠٠٤ / ١٥٩٤٥

الترقيم الدولي I.S.B.N. : 7 - 1655 - 17 - 977

المنار للطباعة

القاهرة ت : ٢٩٦٤٨٤٤ ٠٢

الغلاف تصميم : م / عصام عبد المعطي

الغلاف الأخير : صورة المؤلف

بريشة سلوى الصغيرة

د إبراهيم عوض (آداب عين شمس)

دكتوراه من جامعة أوكسفورد ١٩٨٢م

له عدد من المؤلفات النقدية والإسلامية منها:

- معركة الشعر الجاهلي بين الراعي وطه حسين
- للمتنى - دراسة جديدة لحياته وشخصيته
- لغة المتنى - دراسة تحليلية
- المتنى بجزء القرن الإصحلي في تلويح الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)
- المستشرقون والقرآن
- ماذا بعد إعلان سلمان رشدي توبته؟ دراسة فنية وموضوعية للآليات الشيطانية
- الترجمة من الإنجليزية - منهج جديد
- عنتره بن شداد - فضائلا إنسانية وفنية
- النابغة الجعدي وشعره
- من فضائل المكتبة العربية
- السجع في القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
- جبل اللين الأفتالي - مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)
- فصول من النقد القصصي
- سورة طه - دراسة لغوية أسلوبية مقارنة
- أصول الشعر العربي (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
- اقتراحات الكتابية البنجلاديشية تسليمة نسرین على الإسلام والمسلمين - دراسة نقدية لرواية "الطائر"
- مصدر القرآن - دراسة لشبهات المشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي
- نقد القصة في مصر من بداياته حتى ١٩٨٠م
- د محمد حسين هيكل أديبا وثقافتنا ومفكرا إسلاميا
- سورة النورين التي يزعم فريق من الشيعة أنها من القرآن الكريم - دراسة تحليلية أسلوبية
- نورة الإسلام - أستذ جلعى يزعم أن عمدا لم يكن إلا ناجرا (ترجمة وتفنيد)
- مع الجاحظ في رسالة "الرد على النصارى"
- محمد لطفى جمعة - قراءة في فكره الإسلامى
- إبطال القنبلة النووية للملقة على السيرة النبوية - خطاب مفتوح إلى الدكتور محمود على مراد فى الدفاع

عن سيرة ابن اسحق

- سورة يوسف - دراسة أسلوبية فنية مقارنة
- سورة المائدة - دراسة أسلوبية فقهية مقارنة
- المرايا المشوّهة - دراسة حول الشعر العربي فى ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة
- القصاص محمود طاهر لاشين - حياته وفنه
- فى الشعر الجاهلى - تحليل وتذوق
- فى الشعر الإسلامى والاموى - تحليل وتذوق
- فى الشعر العربى الحديث - تحليل وتذوق
- موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم
- أدباء سعوديون
- دراسات فى المسرح
- دراسات دينية مترجمة عن الإنجليزية
- د محمد مندور بين أوهام الادعاء العريضة وحقائق الواقع الصلبة
- دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية - أضاليل وأباطيل
- شعراء عباسيون
- من الطبرى إلى سيد قطب - دراسات فى مناهج التفسير ومذاهب
- القرآن والحديث - مقارنة أسلوبية
- اليسار الإسلامى وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة
- محمد لطفى جمعة وجيمس جويس
- "وليمة لأعشاب البحر" بين قيم الإسلام وحرية الإبداع - قراءة نقدية
- لكن محمدا لا بواكى له - الرسول يهان فى مصر ونحن نائمون
- مناهج النقد العربى الحديث
- دفاع عن النحو والفصحى - الدعوة إلى العلمية تظل برأسها من جديد
- عصمة القرآن الكريم وجهالات المبشرين
- يعيش سيبويه، وتعيش لغة القرآن - وكيل وزارة الثقافة يفتح النار على الفصحى وينال بسقوط سيبويه
- فى الأدب وتذوقه
- الفرقان الحق: فضيحة العصر - قرآن أمريكى ملفق