

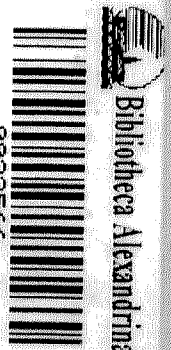
مكتبة
جامعة علم النفس
الكامل

الدكتور سامي الدروبي

علم النفس والأدب


دار المعارف

0022566



علم النفس والأدب

منشورات جماعة علم النفس التكاملي
بإشراف الدكتور يوسف مراد

علم النفس والأدب

معرفة الإنسان بين بحوث علم النفس
وبصيرة الأديب والفنان

تأليف

الدكتور سامي الدروبي

الطبعة الثانية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

مقدمة

حين أخذ العلم ، في القرن التاسع عشر ، يتقدم بخطى جبارة ، وأخذت الصناعة تستفيد من تطبيقاته على نطاق واسع ، وتزدى إلى نتائج باهرة ، طغى على كل شيء سواه ، واستأثر بإكبار الناس من دون غيره من أنواع النشاط الإنساني . وكأنا نحجل الفن من نفسه فأخذ ياملم أذياله لينسحب إلى ركن بعيد ، وكأنا لحقت به فلول أنصاره تعزى وتعزى نفسها ، وكأنا راودها شك في قيمة نفسها ، وصارت تستحي أن تستعلن للناس ، فأصبحت كلمة « الفنان » تثير في خيال جمهرة الناس ، من أتباع الحاكم الجديد ، أو قل من عبدة الإله الجديد ، صورة الرجل الساذج المتعلق بالأوهام ، المفتون بالأحلام ، حتى قال رينان : « سيأتى يوم يكون فيه الفنان شيئاً بالياً غير ذى جدوى ، أما العالم فقيمته تزداد يوماً بعد يوم » ، بل إن رينان نفسه ليأسف على أن لم يكن عالماً .

غير أن هذه النظرة الجديدة إلى الفن ليست الشيء الجوهري في الأمر ، فالقضية في نظر بعضهم ليست قضية تنافس بين العلم والفن انتصر فيه الأول على الثاني في حقبة من الزمن ، ثم يكون في وسع الآخر أن يحشد قواه ويكسب الأنصار ، ويدخل المعركة من جديد . فالأمر أعمق من هذا . إن العلم والفن في رأي بعضهم لا يمكن أن يوجدوا معاً . فالأول ينفي الثاني ويمنع عنه الحياة ، لأنه ، بالنور الذى سلطه على الكون ، قد بدد الضباب الذى يعيش الفن من غموضه ، وأزال الأسرار التى يستمد منها الفن غذاءه . إن الشعر الحق لا يكون من غير أسرار ، كما يقول الألمان على لسان شلنجر وشتراوس وفاجنر ، ولا يعيش بدون أوهام ، كما يقول جوته^(١) . لا غنى للخيال الشعرى عن شيء من الوهم . فما تُفسَّر الوقائع بأسبابها الباردة ، ولا غنى له عن شيء من الضباب يغشى الأشياء فيكسبها روعة السر وفتنة المجهول . أى شعر في الطريق الواسع اللاحب الذى لا ثانياً فيه ولا منعطفات ، تنصب عليه الشمس فتغيره كله ، فما نرى فيه أثراً لظل ، نلج أوله ونحن نرى آخره ،

(١) راجع كتاب جان ماري جوبو « مسائل فلسفة الفن المعاصرة » ، ترجمة الدكتور سامي الدروبي ، ففيه عرض واف لهذه المشكلات .

فما يفاجئنا في أثناء سيرنا أى شىء لا نتوقعه ؟ .. أما الجمال الشعري في الآجام والغياض ، وفي زوايا الظل وكل ما لا تراه العين من أول لحظة . أنت لا يستهويك السهل العارى لأنه لا ينجي عنك شيئاً ، ولا تحب الطريق المستقيم لأنك بنظرة واحدة ترى كل ما فيه . ما كان المساء جميلاً إلا لأنه يسدل على الأشياء غشاء رقيقاً ، وما كان ضوء القبر الشاحب بأجمل من نور الشمس الساطع ، إلا لأنه نور خفيف فما يفضح الأشياء التي ينصب عليها ، بل يخبئها بغشاوة ناعمة ، ويحيطها بشىء من الغموض الهادئ . والمرأة التي حجبت جسدها بغلالة شفاقة أكثر فتنة من امرأة كشفت عن جسدها وتبدت عارية . كان موسىه يصرع إلى ربه أن يحطم قبة السماوات ، ويرفع حجب الكون ، ويظهر له ولكن ترى لو استجاب الله لدعوته ، أكان يظل لها ، وكنا نظل نعبده ؟ كذلك تسأل أحدهم يوماً ! هل يميز السماء عن الأرض التي نطوها بالأقدام ، إلا أننا حين ننظر إليها لا نرى شيئاً واضحاً ؟ ماذا يبقى من جمال النجوم ، هذه الأزهار المعلقة في السماء ، أو هذه المصابيح التي زين الله بها السماء ، إذا كنا حين ننظر إليها لا نذكر من أمرها غير أنها كتل هائلة من صخر ومعدن و نار ؟ ماذا يبقى من جمال اللحن ، إذا كنا حين نستمع إليه لا نذكر من أمره إلا أنه اهتزازات في الهواء تجرى وفقاً لوزن معين ؟ ماذا يبقى من جمال الزهرة إذا كنا حين نلقى عليها البصر لا نذكر إلا أنها وغيرها من سائر الأزهار وكافة الموجودات الحية مركبات شتى من أزوت وفحم وماء ؟ . . .

إن العالم باكتشافه قوانين الطبيعة يجعلك تطل عليها من فوق ، فترى آليتها بوضوح ، وتتنبأ بما سيحدث فيها ، وبهذا تقتل الفن ، لأنك تقضى على المفاجأة ، وجمال المفاجأة كل الجمال . فعالم الفن يجب أن يكون عالم ضباب ، يحجب عنك الآفاق ، إلا ما وقع منك على خطوات ، فكلما خطوت خطوة ودعت شيئاً لتستقبل شيئاً آخر . فما تفارقك لذة الاكتشاف لحظة ، وتكون دنياك متجددة باستمرار . أما الجحوى الصاحي الشمس ، فإنه يطلعك على كل ما ستلقاه أمامك بنظرة واحدة ، فتسير وتسير من غير أن تجد في أثناء سيرك ما يلفت انتباهك . أسعد منك النملة ترقى حصى أو تتساق ورقة ، لكى تطل على مشهد لا يتجاوز نصف

القدم ! لأنها تميز كثيراً من الأشياء الرائعة التي لا تراها أنت . إن في ممرها المحصب ، وعشبا القليل ، وقشرة الساق التي تتساقطها ، لشعراً نجهله نحن كل الجهل ، وسرعان ما يتبدد هذا الشعر إذا وُسِّعَ أفقها ، وانبسطت أمامها الأرجاء . إنها تعيش في مثل الضباب : في كل خطوة تخطوها تنسى شيئاً لترى شيئاً آخر ، أما نحن فبالعلم نطل على العالم من فوق ، فنراه رؤية إجمالية : تزول التفاصيل الدقيقة واللويحات الناعمة ، وتُردم الفجوات الصغيرة التي يتغلغل فيها الفكر ، وتستقيم المنعطفات التي تثير فينا حب الاطلاع ، فإذا المشهد عار ، عام ، ليس فيه ظلال ولا تعاكس أضواء ، ولا تداخل أنوار : نور ساطع متجانس ، منصب على سهل لاجب . منظر بليد .

وإذا كان العلم لم يبلغ حتى الآن من النمو ما يجعله يقفك على الكون من عل فترى آليته بوضوح ، وما زال في الدنيا جوانب لم يسלט عليها النور ، فهي ملفعة بالضباب منطوية على الأسرار ، فهذا إرجاء للمشكلة وليس بحل ، وكل ما نستطيع أن نستخلصه منه ، هو أن للفن بقية من عمر هي المدة التي يستغرقها نور العلم حتى يصل في سيره — وما أسرع سيره — إلى أبعد الآفاق . فما أقصرها إذن مدة ! وهبها طويلاً فهي محدودة على كل حال ، ما يلبث الإنسان بعدها أن يحيط بالكون ، ويعي حقائقه ، وهذه الحقائق سائرة في طريق التبسط ، حتى لقد رأينا بعض الفلاسفة يحلمون بردّ القوانين إلى قانون واحد بسيط ، وتفسير الوجود كله بمبدأ واحد بسيط أيضاً . انظر إلى علم النفس ، مثلاً ، والنفس هي المجال المفضل الذي تطوف في ثناياه بصائر الفنان ، وتقوم عليه المأساة والملحمة والشعر . والقصة والموسيقى والغناء وسائر الفنون ، وانظر إلى هذه النظريات الحديثة التي تحاول أن تفسر مختلف العواطف الإنسانية ، والأعمال البشرية بمبدأ واحد ، كالليبيدو عند فرويد مثلاً . إن جميع تلك العواطف التي سبها شكسبير فكان « هملت » ، ونفذ إليها دوستويفسكي فكانت « الجريمة والعقاب » ، إن جميع هذه العواطف ترد إلى مبدأ واحد هو الغريزة الجنسية ، فما تكاد تسلط نور هذا المبدأ على ما يضطرب في أعماق الإنسان حتى تنحل كل العقد وتتبدد كل الأسرار . وها هنا إذن جبر . وكل شيء يجري بمقدار ، فلا مفاجأة ولا حرية ولا بطولة ، فكيف

تستطيع أن تنظم المأساة ، وتؤلف الملحمة ، وتغنى الحب ؟ . .

تلك هي المشكلة في نظر الرومانطيين الحالمين ، وهذه همومهم ، ولو نظرنا إليها عن كثب لوجدناها قائماً مما لا يستدعى القلق . اهبط من عالم تفكيرك هذا ، وانظر إلى الواقع الحى ، فإذا ترى ؟

هل استطاع العلم في الواقع أن يحول دون سير الفن ، بل دون تقدم الفن ؟ هل استطاعت تحليلات نيوتن للنور أن تزيل جمال قوس قزح ؟ هل استطاعت الأبحاث العلمية في الصوت أن تجعلنا لا نظرب لألحان بهموفن ؟ أنت تنظر العين الناعسة ، فهل تذكر من أمرها حينذاك أنها مركبة من عدسة بلورية ، وطبقات ثلاث هي الشبكية والمشيمة والقرنية ؟

إن هذا الكتاب يعالج جزءاً من المشكلة الكبرى التي بسطها ما سلف من هذه المقدمة . فليس موضوع الكتاب أن نبحث العلاقة بين العلم كله من جهة ، وبين الفنون والآداب جميعها من جهة أخرى ، وإنما موضوعه أن نبحث العلاقة بين علم النفس والآداب . لسوف نتساءل ضمناً أو صراحة : هل هناك صراع بين علم النفس والآداب ؟ وما مصير الأدب وسط هذا الطوفان الزاخر من « العلوم » السيكولوجية التي تدرس ما كان الأدب ، هو وسائر الفنون ، يتولى دراسته من قبل ، أعنى الإنسان ؟ ثم نمضى إلى أبعد من ذلك فنتساءل : هل علم النفس هو الذى يعرف النفس حقاً ، فيكون بديلاً للأدب وسائر الفنون ، أو أن للأدب وظيفة غير وظيفة علم النفس ، هي معرفة بالنفس أعق وأنفذ وأصدق من المعرفة التي يمدنا بها علم النفس . ولسوف نخلص إلى أنه لا تعارض بين علم النفس والآداب ، فعلم النفس علم بالكليات كسائر العلوم ، والآداب معرفة بالمفردات كسائر الفنون . ولاضير كذلك على الفن من العلم ، فلكل منهما غاية تختلف عن غاية الآخر ، لهذا معرفة كلية تفيد الحياة ، وذلك معرفة عميقة بالمفردات تلبى الشوق إلى المعرفة الصادقة النافذة .

فليست سيكولوجية الخلق الأدبى موضوع هذا البحث ، وإنما موضوعه العلاقة بين علم النفس والآداب ، ومن يكن موضوعه العلاقة بين علم النفس والآداب ، فهو واقف في داخل علم النفس وفي داخل الأدب معاً ، ولكنه واقف

كذلك في خارجهما ، لأنه لا يستطيع إلا أن يتجاوز أفقيهما إلى أفق ثالث ينظر إليهما منه . ولقد كان هذا الأفق الثالث الذى انتقلنا إليه هو الأفق الفينومينولوجى . كنا فى هذا البحث فى نقلة لا تنقطع بين علم النفس وبين الأدب ، وبين فينومينولوجيا الإبداع الفنى والأدبى . والفكرة الأساسية التى خالصنا إليها ، حين فرقنا بين المعرفة السيكلوجية والحدس الأدبى من حيث إن الأولى علم بالكليات ، ومن حيث إن الثانى رؤية للأفراد وهم منخرطون فى « مصير » ، هى التى قادت خطانا إلى التعرض لدراسات فى سيكلوجية الأديب والأدب ، ذلك لأن بعض علماء النفس أرادوا — فيما أرادوا — أن يردوا تعلق الأديب بالقيمة الأدبية ، ينبوع إبداعه ، إلى عوامل كان لا بد أن نوضح أنها عاجزة عن تحليل ما تريد تحليله ، وأرادوا فيما أرادوا أن يدرسوا شخصية الأديب من خلال آثاره دراسة كان لا بد أن نعرف بأنها مفيدة وإن لم تكن هى الكلمة الأخيرة .

الفصل الأول الفن والعلم

للإنسان من معرفة الأشياء والحوادث ونفسه موقفان : موقف يمكن أن يسمى بالموقف العملي ، وموقف يمكن أن يسمى بالموقف الفني . أما الموقف العملي فغاياته المعرفة في سبيل العمل ، وأما الموقف الفني فغاياته معرفة الشيء لذاته ، لا لغاية أخرى خارجة عنه .

لذلك كان العلم ، وهو حالة من حالات الموقف العملي — لأن العلم إنما خرج من العمل ، وإنما نما وتقدم في سبيل العمل^(١) — يدرك في الشيء العناصر التي يشترك بها مع غيره ، ليصنف الأشياء في زمر تنطبق عليها خصائص مشتركة ، وتخضع لقوانين واحدة ، وتنفيد تبعاً لذلك في تحقيق أغراض عملية واحدة . ومن ثم قال أرسطو منذ القديم : لا علم إلا بالكليات^(٢) .

(١) أما أن العلم نشأ من العمل ، فهذا ما يدل عليه تاريخ العلم . على أنه ليس ينكر أن من الممكن أن يستقل هوى البحث العلمي عن المنفعة العلمية المباشرة في مراحل متطورة . وقد فرق فكتور باش في بحثه ، « أم المسائل في الاستطيقا » بين خمسة مواقف : الموقف العلمي الحسي ، والموقف العلمي العقلي ، والموقف الأخلاقي ، والموقف الديني ، والموقف الفني . ونحن نرى أن الموقف الذي يسميه بالعلمي الحسي هو الموقف العلمي العقلي في مرحلته البدائية . فقوام الموقف الذي يقفه الطفل والبدائي من الأشياء في أثناء تلمسها التلاؤم معها هو في جوهره قوام الموقف العلمي من حيث تحقيقه لمزيد من هذا التلاؤم ، حتى لكأن الفرق في الدرجة لا في النوع . أما الموقف الأخلاقي والموقف الديني فسنعرض لارتباطهما تارة بالموقف العملي وتارة بالموقف الفني ، تبعاً للوظيفة التي يحققانها ، وهي وظيفة تكون اجتماعية فترتبط بالموقف العملي ، وتكون معرفية من نوع الوظيفة التي يهض بها الفن ، فترتبط بالموقف الفني .

(٢) لسنا غافلين عن أن الموضوع الذي تنصب عليه الدراسة العلمية يعالج في الواقع من وجهتي نظر، الأولى تحليلية تؤدي إلى العلم بالتقوانين ، والثانية إمكانية تصنيفية تؤدي إلى العلم بالأنواع . وأوضح أن وجهتي النظر هاتين ليستا على درجة واحدة من الأهمية في جميع العلوم ، ففي العلوم الرياضية ليس لوجهة النظر التصنيفية من شأن كبير ، فهذا الميدان من التجانس العقلي والتعميم الكامل ، لا يحتل فيه التصنيف إلا منزلة ثانوية (تصنيف الأشكال والمنحنيات والأرقام والتوابيع ، إلخ) . وهذا يصدق على الميكانيكا والفيزياء صدقه على الرياضيات . وفي مقابل ذلك نرى أن وجهة النظر التصنيفية تنتقل =

أما الفن فهو يتناول شيئاً مفرداً بالذات ، لا ينظر إليه فيما يشترك فيه مع غيره ، بل فيما يمتاز به من غيره . ولنضرب على ذلك مثلاً بالمصور : إن جميع التفاحات التي في العالم هي بالنسبة إلى العالم ثمار فصيلة واحدة من الأشجار ، فصيلة التفاح ، خصائصها كذا وكذا وكذا . إلا أن المصور حين ينظر إلى تفاحة معينة ، ينظر إليها في ذاتها ، فيما تتميز به من غيرها ، فيما يجعلها هي إياها ، لاتعنيه الصفات المشتركة بينها وبين غيرها من التفاحات وإنما يعنيه شكلها هي بالذات ، ولونها هي بالذات ، بل لويناتها هي بالذات ، وهذه الظلال المنساحة فوقها ، وهذه الأضواء تنعكس على صفحتها المخملية . . . فإذا رسمها كان يلفت نظرنا إلى حقيقتها الفردية هذه . ولولا صورته هو ، لما رأينا فيها نحن إلا تفاحة تؤكل فتسد جوعاً أو تظني ظمأ ، إلا تفاحة بين تفاحات كثيرة تتصف جميعها بخصائص واحدة ، وتحقق جميعها أغراضاً واحدة ، اللهم إلا أن نكون فنانيين ، فبرى التفاحة بعين الفنان لا بعين الإنسان ، الجوعان أو الظمآن ، ولكننا لسنا جميعاً فنانيين ، ذلك لأن الحياة قبل الفن (كما هي قبل الفيلسوف) ، والحياة تقتضى ألا ندرك من الشيء إلا ما يفيد ، إلا العناصر التي يشترك فيها مع غيره ، أما المجموع الأصلي الذي يتكون منه ، فيعجم في إدراكنا ، ومن الخير أن يعجم ، كما يقول برجسون^(١) . وهل أعرق للتلاؤم مع الواقع من أن يقبل الظمآن على كوب ماء ، فإذا هو ، بدلاً من تناول الكوب وشرب الماء ، يأخذ يتأمل التماح هذه الكأس بهذا الماء ، وتكسر أشعة الشمس في هذه اللحظة من الأصيل على صفحة هذا الماء الذي في الكأس ، إلخ . لئن كانت الفلسفة قد أودت بحياة حمار بوريدان ، إن النظرة الفنية ، لو كان جميع الناس فنانيين ، أى لو كان كل إنسان لا يدرك من الشيء إلا شكله ولونه وما يجعله هو إياه ، لتبدد العلم بالكليات ، ولقلت سيطرتنا على الطبيعة تبعاً لذلك ، ولانقرضت الحياة أو عزت . غير أن الحياة تعرف كيف تحتال لبقاتها ، وحتى الفنان ليس فناناً فمحسب ، وإنما هو فنان وإنسان ،

= إلى منزلة الصدارة في العلوم الكيميائية وفي العلوم البيولوجية خاصة ، فالأجسام هنا تقسم إلى بسيطة ومركبة ، والحيوانات تقسم إلى أجناس وأنواع وفصائل وزمر . ولكن المهم في سياق حديثنا أننا في جميع هذه العلوم إزاء كليات فالأصناف كليات ، والقوانين كليات .

(١) برجسون ، « الفصحك » ، ترجمة ساي الدرولي وعبد الله عبد الدائم ، ص ١٠٣ .

هو إنسان حين يدرك الشيء في صفاته المشتركة بينه وبين غيره من أفراد فصيلته ، ليتلاءم معه ، ويستفيد منه ، ويسخره لحاجاته ثم لا يزيد على ذلك شيئاً ، وهو فنان حين ينظر إلى هذا الشيء في ذاته ، كفرد متميز من سائر الأفراد .

إن جميع العيون تتألف ، في نظر العالم ، من شبكية وقرنية وقزحية وما إلى ذلك ، تستوى في هذا العين التي فيها حور والعين التي ليس فيها حور^(١) . إن هذه العين التي تعانق نظرتها نظرتنا فإذا نحن نشاوي نكاد من سكر نترنح ، إن هي إلا شبكية وقرنية وقزحية وما لا أدرى أيضاً ، بل إن هي في التحليل الأخير إلا مادة عضوية تتألف كسائر المواد العضوية من آزوت وفحم وماء . كل العيون هكذا : آزوت وفحم وماء ، بل هكذا كل آيات الله : الساق التي تجري فيها موسيقى فإذا المشى لا كالمشى ، وإذا الجسم كله طيف يخطر في منام أو نغم يجرى على هون ، أو شعاع يتراقص خفيفاً رشيقاً ، إن هي إلا فحم وآزوت وماء ، وكذا النحر والشعر والصدر . . . بل كذا الرجل والمرأة ، بل كذا الإنسان والحيوان والنبات : آزوت وفحم وماء . بل ما الآزوت والفحم والماء ، في تحليل

(١) إذا كنا هنا نضرب بالجمال والقبح الطبيعيين مثالا ، فتلك طريقة في الكلام فحسب ، وليس يترتب على ذلك أننا نعتقد بأن الموضوع الذي ينصب عليه الفنان إنما هو الجمال الطبيعي ، والأثر الفني الذي موضوعه قبيح طبيعي إنما يكتسب جماله الفني من أنه كان كشفاً عن هذا القبح بعين توقفت عليه وتمهلت عنده ، لا من حيث إنه ينفر غرائزنا الحيوية ، أو لا ينفع في إشباعها . وكل الخطأ الذي وقع فيه جان ماري جويو إذ ربط الفن بالحياة ذلك النوع الخاص من الربط هو أنه لم يميز بين الجمال الطبيعي (وهو وثيق الصلة بجوانبنا الحيوية ، ويصدق فيه رأى الفلاح الذي يرى في الحقل من الجمال ما لا يراه في البحر ، ويصدق فيه رأى الملاح الذي يرى في هدوء البحر من الجمال ما لا يراه في صخبه وتلاطم أمواجه : (راجع « مسائل فلسفة الفن المعاصرة لجان ماري جويو ، ترجمة ساي الدورن ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٨ ، الفصل الثاني ص ٢٨ - ٣٦ ») وبين الجمال في الأثر الفني ، وهو ناشئ عن صدق تعبيره عن الواقع الذي كشف عنه . قال رودان : « يتخيل العاى أن ما يحكم عليه بأنه قبيح في الواقع ليس مادة للفن (.) وهذا خطأ جسيم منه . فا يسميه الناس عادة بالقبح في الطبيعة يصبح في الفن ذا جمال رائع . . . حين يتناول فنان كبير من الفنانين أو أديب كبير من الأديباء قبحاً من أنواع القبح ، فإنه ما يلبث أن يبدله إلى جمال بما يشبه ضربة من عصا سحرية ، فكأنه يحيل التراب ذهباً . . . إن كل شيء في الطبيعة جميل في نظر الفنان الجدير بهذا الاسم ، لأن عينيه اللتين تقبلان في جرأة كل حقيقة خارجية تقرأن فيها بلا عناء كل حقيقة داخلية » .

أبعد ، إلا إلكترونات وبروتونات تدور على نحو معين بسرعات معينة ، فالمادة العضوية والمادة الجامة تلتقيان في هذا ، فإذا العالم كله أخيراً ، من إنسان وحيوان وجماد ، إلكترونات وبروتونات تدور وتدور .

على أن العلم لا يذهب إلى هذا المدى في التحليل ليقف عنده ويستقر عليه ، بل يعود القهقري ، فيصنف الكائنات حية وجمادة ، ويفرق في الجامة بين مختلف المعادن ، ويفرق في الحية بين الحيوان والنبات ، ويفرق في الحيوان بين الإنسان وغير الإنسان ، وقد يفرق في الإنسان بين غبي وذكي ، بين شخص متأجج العاطفة وشخص بارد الانفعال (نماذج) إلخ ، فالكائنات كلها تتوزعها أجناس وأنواع وفصائل وزمر ، على أساس ما بين أفراد كل جنس من الأجناس أو كل نوع من الأنواع ، إلخ ، من صفات مشتركة (المفهوم) ، تصدق عليها جميعاً (الماصدق) .

هذا هو الميل الطبيعي للعقل الإنساني : التصنيف بغية التلاؤم . والتصنيف لا تعنيه السمات الخاصة بفرد ، بل الصفات المشتركة بين الأفراد . والإنسان العادي ، في اللحظات العادية ، لا يختلف في هذا كثيراً عن الحيوان : إن الذئب كما يقول برجسون^(١) ، لا يفرق بين شاة وشاة ، فالشياه كلها في نظره فريسة واحدة ، تحقق غرضاً واحداً . ياضية الذئب حين لا يرى في خروف معين بالذات إلا صفاته التي تميزه من غيره من خطوط وألوان ، بدلاً من أن يتعرف فيه « الخروف » بوجه عام ، فينقض عليه ليسد به جوعاً يوشك أن يهلكه . لو كان للذئب روح فنان إذن لعلق الأشكال والألوان ، ولما كان مصيره خيراً من مصير حمار بوريدان . ولكن الذئب ، لحسن حظه ، لا يملك هذه الروح ، والإنسان أو بعض الناس يملكها ، كدت أقول لسوء حظه أو لسوء حظهم لولا أن فرحة الفنان تستخف بكل ما يعانى من شقاء وحرمان ، وتسمو به في المراتب فوق الإنسان . قلت « بعض » الناس وأولئك هم الفنانون . إن العاديين منا قد حُجِب عنهم الشيء الفردى وراء جنسه أو نوعه ، وراء « عنوانه » ، وراء اسمه . ولكن عدداً منا

(١) برجسون ، « الضحك » ، الترجمة العربية ص ١٠٣ .

تستطيع أبصارهم أن تمزق هذه الحجب لترى الواقع كما هو . وليس في الواقع كليات ، بل الواقع جزئيات^(١) ، إلا أن نكون مع أفلاطون « واقعيين » ، فنهب الوجود للمثال (الفكرة العامة) ، ونجرد الواقع من صفة الواقع لنقول إنه محاكاة للمثال ، وإنه إذن ضرب من الخيال (الصورة الكهفية) ، وبذلك نقرب الأمور رأساً على عقب^(٢) .

نعود فنقول إن للإنسان من معرفة الأشياء والحوادث ونفسه موقفين ، موقفاً عملياً ، وموقفاً فنياً . فأما الموقف الأول فينتهي به إلى أن يدرك في الشيء الخصائص التي يشترك فيها مع غيره ، وأما الموقف الثاني فينتهي به إلى أن يدرك في الشيء فرديته التي تميزه من غيره .

فالعلم والفن ينشدان كلاهما المعرفة . ولكن معرفة العلم تختلف عن معرفة الفن . وقد نتوهم أن الفرق بين العلم والفن هو أن المعرفة العلمية هي المعرفة التي تنفذ إلى باطن الشيء ولا تكتفي بظاهره ، وأن المعرفة الفنية هي المعرفة التي تقف من الشيء على سطحه دون أن تغوص إلى أعماقه ، قائلين إن العالم إذ ينظر إلى تفتحة ينفذ إلى ما وراء الشكل منها والألوان ، ينفذ إلى المادة التي تتكون منها فيحللها ويطلع على قوانين اجتماع بعضها إلى بعض ، في حين أن الفنان لا « يعرف » من هذه التفتحة إلا شكلها وألوانها . فهذا ما ذهب إليه بعض الباحثين . يرى فيكتور باش أن التأمل الاستطقي إن كان وقفة على الشيء وتلبساً عنده فهو يختلف عن الوقفة التي يقفها العالم ، لأنه وقفة على ظاهر الشيء دون النفاذ إلى داخله ، هو وقفة على المظهر ، على الصورة ، على الشكل ، دون البنيان الداخلي^(٣) . وكان الذين

(١) واضح أن المقصود هنا بكلمة الكل ليس ما يعبر عنه بكلمة total بل ما يعبر عنه بكلمة général ، والفرق كبير بين الأمرين حتى ليبلغ حد التمازج ، ذلك أن كل مفرد هو كل حتماً بمعنى total على حين أن ما هو général يشتمل حتماً على تمزيق لكل الفردي بعملية التجريد .

(٢) سزى فيما بعد كيف يتم التصالح ، مع ذلك ، بين « الاسمية » و « الواقعية » على صعيد النظرة الفينومينولوجية .

(٣) باش ، « أم المسائل في علم الجمال » في كتابه : « دراسات في علم الجمال والفلسفة والأدب » ، ص ٤٥ - ٤٧ .

يقررون هذا الرأى يخرجون الفن من نطاق معرفة الواقع ، لأنه قد مثل في أذهانهم أن ظاهر الشيء غير واقعه ، وأن « باطنه » هو هو واقعه . ونريد الآن قبل أن نتعرض لمشكلة « الظاهر » و « الباطن » هذه ، وقبل أن نقول شيئاً في الباطن « الآخر » الذى ينفذ إليه الفن من خلال « الظاهر » ويفصح عنه ، أن نبين كيف أن هذه النظرة إلى الواقع قائمة على أساس ينقص الواقع ويحذف منه ، وأنها مستمدة من الموقف العملى نفسه . فالحق أن هذه النظرة مبنية على تعريف ضمى للواقع ، منحدر مباشرة من الموقف العلمى العملى ، فكأن القائلين بهذا الرأى لا يعدون الألوان والأشكال داخلة في باب الواقع ، أو هى عندهم ، فى أكثر تقدير ، شىء مضاف إليه ، ملحق به ، لا شأن له بحقيقته ، وإنما حقيقته هى المادة التى يتألف منها والقوانين التى يخضع لها . كأنهم يرون أن طول الموجة هو الواقع من أمر اللون أما صفته اللونية فليست من واقعه . فواضح إذن أن ذلك التعريف الضمى للواقع الذى هو نقطة البداية فى تفكيرهم مستمد من الموقف العلمى العلمى ، فلا بد أن ينتهى عندهم إلى ما ينتهى إليه من اعتبار العلم هو المعرفة ، ومن اعتبار الفن خارجاً عن نطاق المعرفة لأنهم أخرجوا موضوعه منذ البداية من نطاق الواقع . أما إذا كان تعريفنا للواقع مختلفاً منذ البداية عن ذلك التعريف ، فعدنا اللون والشكل جزءاً من الواقع قد لا يكون أقل أجزائه خطورة شأن ، لا من حيث الفائدة التى تجنى منه طبعاً ، بل من حيث المعنى الذى يدل عليه ويشف عنه (وهذا ما سنتقل إلى الكلام عليه فيما بعد) ، إذا رددنا اللون والشكل موضوع الفن ، (والحديث هنا عن التصوير) إلى حلبة الواقع ، انقلبت الآية ، فأصبح المتهم متهماً ، فإذا العلم هو الذى يقصر عن معرفة الواقع كما هو ، وإذا الفن هو الذى يعرف هذا الواقع معرفة صحيحة ، ولا سيما أن النظرة الفنية إلى الأشياء لا تلغى النظرة العلمية ، بل ليس يصعب عليها أن تهضمها^(١) ، فالمعرفة التى تنتهى إليها النظرة الفنية يمكن أن تساوى كل المعرفة التى ينتهى إليها الموقف العلمى + الأمور الخاصة التى لا ترى إلا بالنظرة الفنية ، فى حين أن المعرفة العلمية لا تستنفد

(١) إن حرص ليوناردو دافنشى على المعرفة العلمية للموضوع الذى يدرسه ، واعتباره هذه المعرفة خطوة نحو المزيد ، مثال على امتصاص الفن للمعرفة العلمية .

الشيء وإنما تقتصر على جوانب منه ، لأن اتساع « الماصدق » لا يكون إلا على حساب غنى « المفهوم » .

الفن إذن معرفة . وهو بمعنى من المعاني أكمل من معرفة العلم ، لأنه لا يلغى المعرفة العلمية بل يستطيع أن يمتصها ، ثم هو يضيف إليها ما استبعدته . وإذا كانت المعرفة العلمية تقصر هذا النوع من التقصير عن إدراك الواقع كما هو ، فلأنها تبحث في الأشياء عن الصفات المشتركة التي بينها ، فتصنف هذه الأشياء في أنواع ، ولا تنظر في كل شيء على حدة ، في ذاته ، وإنما تتكئ عليه من أجل الوصول إلى القانون العام لتسخيره بعد ذلك فيما يفيد ، فهي إذ تعطى هذا الشيء اسماً يشير إلى وظيفته العملية ، فكأنما تغطيه ، فنمر به عابرين ، مكتفين من معرفته بذلك القدر الضروري للتلاؤم .

وبعد ، ففي توضيح هذه العلاقة بين العلم والفن ، أو في توضيح الفرق بينهما ، كان فن التصوير هو المائل في ذهننا من دون سائر الفنون ، بل كان التصوير الكلاسيكي هو المائل في ذهننا من دون سائر التصوير . فهل الذي يصدق على هذا التصوير من أنه معرفة ، يصدق كذلك على سائر التصوير ، وعلى سائر الفنون ومن بينها الأدب ؟

هنا نحب أن نعدل عن كلمة المعرفة إلى كلمة أخرى لعلها تجنبنا اللبس بين الأمور ، وتقسيمنا اعتراض المعارضين ، لأنها أخص بما نحن بصدده ، فهي ، وإن كانت ما تزال تعنى المعرفة ، إنما تعنى المعرفة الخاصة التي تأتينا بها النظرة الفنية بالذات .

هذه الكلمة هي كلمة « الكشف » ، والمقصود بالكشف هنا هو ما تعنيه اللفظة الفرنسية dévoilement ، أي إزاحة الستار أو النقاب . فإذا قلنا الآن إن وظيفة الفن هي الكشف أو إزاحة النقاب ، كان معنى ذلك أن الأشياء محجوبة عن الإنسان العادي بستر أو نقاب ، وأن الفنان هو الذي يزيح هذا النقاب عن الشيء ، فيتيح للآخرين أن يروه في أثره بعد أن كان محجوباً عنهم في الطبيعة . وهنا نحب أن نلح على التفريق بين أمرين في العملية الفنية ، فنقول إن النقاب الذي يغطي الأشياء هو أمام بصر الفنان شفاف كالزجاج أو هو

يصبح شفافاً كالزجاج بجهد الرؤية الفنية ، في حين أنه ينزاح عن الشيء أمام أبصار الآخرين في الأثر الفني الذي يخلقه الفنان لا في الطبيعة مباشرة . وهكذا نفرق في العملية الفنية بين مرحلتين ، الأولى هي مرحلة إدراك الفنان لشيء ، والثانية هي مرحلة إبرازه هذا المدرك لأعين أخرى غير عينه ، وذلك في الأثر الفني ، فالفنان في الحالة الأولى مشاهد ، وهو في الحالة الثانية معبر . وليس معنى هذا أن الإدراك الذي يحصل للفنان يتم بغير جهد ، وأن التعبير عن هذا الإدراك بالخلق هو الذي يقتضى وحده جهداً . فالفنان يبذل عند الإدراك جهداً ، لأن تحرره من موقفه كإنسان تميل به طبيعته إلى المرور على الشيء مروراً سريعاً بحيث لا يرى منه إلا الجانب المفيد ، لأن هذا التحرر إن كانت تساعد الفنان عليه « طبيعته » الثانية ، « طبيعة » الفنان ، التي تملى عليه أن يتمهل عند الشيء المفرد في ذاته ولذاته ، هذا التحرر لا يتم بلا جهد ، ذلك لأن هذه « الطبيعة » الثانية قد لا يصح أن تسمى طبيعة بالمعنى الأصلي ، ولعلها أن تكون مقاومة للطبيعة لا انسياقاً معها ، فالذي يميز الفنان عن الإنسان العادى ليس هو كونه يتمتع بما لا يتمتع به الإنسان العادى من رهافة طبيعية في الحواس وقوة طبيعية في القابليات ، فالامتياز في رهافة الحواس وقوة الملكات ليس هو ما يصنع الفنان ، وإنما يصنع الفنان تعلقه بقيمة لا يتعلق بها سائر الناس في حياتهم العادية . وهذه القيمة هي هنا معرفة الشيء في ذاته ولذاته ، وبالتالي في فرديته لا فيما يشبه فيه غيره . وسرى كيف أن علم النفس الحديث لا يكتشف ترابطاً ذا بال بين القابليات الطبيعية التي قد تهيء للعمل الفني وبين الانصراف إلى العمل الفني والإبداع في ميدانه ، ذلك لأن العامل الأساسى في الإقبال على العمل الفني في مرحلته الأولى إنما هو الميل في لغة علم النفس ، وهو في سياق كلامنا القيمة التي يصبو إليها الفنان ، فتحدد له ما يقبل عليه وما يعرض عنه من أمور ، ناذراً لتحقيق هذه القيمة كل حياته أو بعضها . أما ينبوع هذا التعلق بالقيمة فسيكون موضوع بحثنا في موضع آخر ، وحسبنا أن نقرر الآن أن الفنان يرى في الشيء بحكم تعلقه بالقيمة الفنية ما لا يراه فيه الآخرون ، وأنه يحاول بعد ذلك أن يزيح عن هذا الشيء النقاب الذى يحجبه عن الآخرين .

وقد يكون من المناسب هنا أن نتحفظ تحفظاً آخر بصدد التفريق في عمل الفنان بين مرحلتين ، مرحلة الإدراك ومرحلة التعبير ، وربما كنا لا نستطيع أن نضع حداً فاصلاً بين هاتين المرحلتين من الناحية الزمنية ، إذ أن شيئاً من الإدراك قد يتم في أثناء عملية التعبير . ولكن هذا لا يمنع أننا نظل بصدد أمرين اثنين هما الإدراك من جهة والتعبير من جهة أخرى ، وإن تداخل الأمران زمنياً عبر مرحلة التعبير ، أعنى مرحلة الكشف للآخرين عن المدرك الفنى بإزاحة الستار عنه .

ذلك كان معنى قولنا إن النقاب الذى يغلف الشيء ، موضوع نظرة الفنان ، هو شفاف أمام بصره كالزجاج ، ولعل الأصح إذن أن نقول إن النقاب يصبح شفافاً أمام الفنان لتوقفه عند فرديته التى هى واقعه ، ولحاولة معرفته على النحو الذى يقتضيه التعلق بالقيمة الفنية . ومن أجل أن نوضح هذا المعنى يكفى أن نقارن بين « الاستمتاع الطبيعى » الذى يحققه الأفراد العاديون بمنظر بعض الأشياء ، وبين الوقفة التأملية الدارسة التى يقفها الفنان إزاء هذا المنظر . إن كلاً منا قد يتلبث لحظة أمام منظر الشفق عند غياب الشمس ، تلبث المستمتع الذى يفتح صدره فى الوقت نفسه لاستقبال أنسام المساء الطرية ، فيشعر بالانعاش الحيوى أو يشعر من هبوط الغسق بالأسى الحيوى أيضاً . ولكن شتان بين هذا وبين وقفة الفنان الذى يتمهل على الشفق لا يتمهل المستمتع بل يتمهل المستقصى الذى يبذل جهداً من أجل جعل الستار شفافاً . فعن هذا المعنى يعبر سوريو حين يقول : « أما نحن فنعتقد أن الفنانين يعرفون الأشياء ، نعتقد أن موقفهم إزاء أشكال العالم ليس هو الاستمتاع بها ، بل هو ، خلافاً لذلك ، التدقيق فيها بشراهة ونشاط ، بغية معرفتها . بل إننا لنحب أن نقول إن هذا الموقف من الأشكال الذى ليس هو موقف استمتاع ، بل موقف دراسة هو بعينه ما يميز الفنان من سائر الناس ، ما يميزه من أولئك الذين لا يملكون إلا الحساسية الجمالية . إن الشخص الذى يتحدث فى التهاب نار الموقد أو فى امتزاج الذهب بالخضرة فى أوراق الشجر أمام السماء قاصداً أن يستمتع وأن يعجب ، لا أن يعرف ، هو شخص قد يكون ذا روح مرهفة حساسة محبة للجمال ولكنه ليس فناناً »^(١) . هنا نلتقى بالفكرة التى سبق أن عبرنا

(١) سوريو ، « مستقبل علم الجمال » ، ص ٢٥ .

عنها عرضاً بصدد الإشارة إلى الخطأ الذي ارتكبه جويو حين لم يفرق بين «الجمال الطبيعي وبين الجمال الفني ، أى الجمال الذى قوامه التعبير عن انكشاف تم للنفس الفنانة^(١) . وحين يقول جويو إن قدحاً من اللبن الرطيب على مقربة من كوخ الراعى فى سفح الجبل بعد عناء السير يمكن أن يحدث فى النفس الشاعرة مثل ما تحدثه فيها سمفونية ريفية^(٢) ، نلاحظ أنه يصف النفس التى تحس ذلك الإحساس بأنها نفس شاعرة ، ولعله اضطر إلى هذا الوصف اضطراراً ، مسقطاً بذلك نظريته الحيوية فى الجمال ، ملتحقاً ، على مضض ، بالنظرة الصحيحة إلى الأمور ، ذلك أن النفس الشاعرة وحدها هى التى تصيخ إلى السمفونية الريفية بدلاً من أن تستمتع بالجمال الطبيعي فحسب .

ونعود إلى حيث بدأنا فنقول إن الفنان هو ذلك الذى يرى الشيء فى ذاته ولذاته ، لا يحول بينه وبينه النقاب الذى أسدله على الشيء ميل طبيعى فى العقل الإنسانى إلى رؤية العناصر المتشابهة فى الأشياء بغية التلاؤم معها . وهو بعد أن يرى هذا الشيء يعبر عنه ، ومن خلال هذا التعبير يرى الناس ذلك الشيء وكأنما قد أزيح عنه النقاب .

ولكن ما الذى يراه الفنان ؟

هل الفنان هو ذلك الذى إذ ينظر إلى الشيء المفرد فى ذاته ولذاته لا يزيد على أن يرى شكله وألوانه وخطوطه كما تبدو للناظر العادى حين يتفرس هذا الشيء وينعم النظر فيه ، ويتوقف عند كل جزء من أجزائه حريصاً على ألا يفوته أى واحد منها ، فلا يدع تفصيلاً من تفاصيله إلا يسجله ؟ هل الذى يراه الفنان ويزيح الستار عنه هو ما تراه عدسة ممتازة من عدسات آلات التصوير ، عدسة مثالية ، تنقل الشيء الذى تجتازها أشعته إلى الورق الحساس نقلاً يبلغ غاية الأمانة فإذا بصورة هذا الشيء تنطبع على هذا الورق الحساس ، (لنفرض أنه حساس حساسية مثالية) تماماً كما يبدو للعين العادية إذ تنظر فيه ملياً وتأمله طويلاً ؟ الحق أن الصورة الفوتوغرافية الأمانة التى التقطت للشيء التى تفرغ من تحقيق

(١) هامش الصفحة ١٣ .

(٢) راجع مقدمتنا للترجمة العربية لكتاب جويو « مسائل فلسفة الفن المعاصرة » ، ص ٧ .

كمال ما تهدف إليه حين تمثل لك هذا الشيء كأنك تراه هو نفسه ماثلاً أمامك ،
 إنما تردك إلى هذا الشيء نفسه ، فإن أنت نظرت إلى هذه الصورة « الكاملة »
 بعينك ، عين الإنسان العادى ، لم تر فيها غير ما كنت تراه فى الشيء ذاته ،
 وإن أنت نظرت إليها بعين الفنان رأيت فيها ما استطعت أن تراه فى الشيء ذاته
 بإدراكك الفنى . وهكذا فإن الصورة الفوتوغرافية لا تكون قد خطت بنا أية خطوة
 فى العملية الفنية ، ويكون علينا أن نبدأ هذه العملية من أول طريقها ، أعنى الإدراك
 الفنى أولاً ثم التعبير عن المدرك ثانياً ، بحيث يزاح الحجاب عنه فى نظر العين
 العادية . كذلك يكون شأن المصور (وهو لا وجود له) الذى ينقل إليك الشيء فى
 تفاصيله كما قد يبدو للعين العادية حين تنعم النظر لتلاحظه جزءاً جزءاً . ذلك أن
 هذا المصور ، برغم أنه يكون قد تلبث على الشيء ، لم يستطع أن ينفذ إليه ،
 وإنما ظل ينظر إليه من خارج ، شأنه شأن الفوتوغراف . إنه يعوزه التواصل مع
 هذا الشيء ، يعوزه التجاوب الذى إذا أقبل به عليه أفضى إليه بسرّه وتسمح له أن
 ينفذ إلى صميمه ويشاركه حياته ، أتاح له أن يعرف معناه . ومن هنا قال ليوناردو
 دافنشى : « ليس فن المصور أن يتناول جزءاً جزءاً من أجزاء الموديل لينقله إلى
 قماشه ، وليمثل بهذه الأجزاء واحداً واحداً مادية الموديل . ولا هو كذلك رسم
 نموذج مجرد غير شخصى يصير فيه الموديل الذى يُرى ويلمس شيئاً نظرياً
 غامضاً . وإنما الفن الحق يرمى إلى تصوير فردية الموديل ، وهو من أجل هذا يبحث ،
 وراء الخطوط التى تُرى ، عن الحركة التى لا تراها العين ، ووراء هذه الحركة
 نفسها عن شيء أخفى منها أيضاً ، عن النية الأصلية ، عن الصبوة الأساسية التى
 تربض فى الشخص ، وهى معنى بسيط يعادل كل الفن اللامتناهى الذى للأشكال
 والألوان » (١) . ومن هنا كان رودان يشتكى مرّة الشكوى من أن « زبائن » الفنانين
 الكبار الذين يكلفون الرسام العظيم بتصويرهم أو يكلفون المثال العظيم بصنع تمثال
 لهم ينكرون الوجه أو التمثال ولا يرون بينه وبينهم شيئاً ، فى حين أن ما يصنعه
 لهم من ذلك صغار الرسامين أو المثالين المتاجرين يرضيهم ويعجبهم ، ذلك أن الفنان
 الكبير لا ينتبه إلى الظاهر مستقلاً عن الباطن ، بل ينفذ من خلال الظاهر إلى

(١) ذكرها برجسون ، « الفكر والواقع المتحرك » .

الباطن ، والمرء يجهل نفسه التي اكتشفها الفنان الكبير وعبر عنها ، أو هو يريد أن يجهلها على شعور منه بذلك أو على غير شعور . فنحن لا نعلم من أمر أنفسنا ما قد يعلمه فنان نفذ إليها . قال رودان : « . . . ليست الخطوط والألوان بالنسبة إلينا إلا علامات حقائق محتبئة . إن نظراتنا تغوص إلى الروح الكامنة وراء السطوح ، ونحن حين نرسم السطوح بعد ذلك نغنيها بالمضمون الروحي الذي تشتمل عليه . ينبغي للفنان الجدير باسم الفنان أن يعبر عن كل حقيقة الطبيعة ، لا حقيقة الظاهر فحسب ، بل حقيقة الباطن أيضاً وخاصة . فحين ينحت المثال القدير جذعاً إنسانياً ، فإنه لا يمثل العضلات فحسب ، وإنما هو يمثل أيضاً الحياة التي تحرك هذه العضلات . . . بل إنه لا يمثل هذه الحياة فحسب ، بل يمثل أيضاً الطاقة التي أضفت على هذه العضلات شكلها وبثت فيها الرشاقة أو القوة أو الحنان أو العنف (. . .) . والفنان الذي يرسم مناظر الطبيعة يمشى إلى أبعاد من هذا أيضاً . فهو لا يرى انعكاس الروح الشاملة في الأشياء المتحركة فحسب ، بل يراها كذلك في الأشجار والأدغال والسهول والروابي . فالشجر الذي ليس في نظر عامة الناس إلا خشباً وتراباً يبدو للفنان الكبير الذي يصور مناظر الطبيعة كأنه وجه كائن كبير . كان كورو يرى الطبيعة منثورة على قمم الأشجار وعشب السهول وماء البحيرات . . . »^(١) . وقال رودان أيضاً : « الجسم الإنساني هو مرآة النفس أولاً وقبل كل شيء . ومن هنا يأتي جماله كله . إن ما نعبه في الجسم الإنساني هو الشعلة الداخلية التي يبدو لنا أنها تضيئه شفوفاً ، أكثر من شكله الجميل كل هذا الجمال »^(٢) . وقال أيضاً : « وإذا لم يصور الفنان إلا قسماً سطحية كالتى تستطيع أن تصورها الفوتوغرافيا ، إذا نقل نقلاً دقيقاً مختلف خطوط الوجه ، بدون أن يردّها إلى نفس ، لم يستحق الإعجاب . والشبه الذي يجب أن يحصل عليه الفنان إنما هو الشبه بالنفس ، فهذا الشبه بالنفس هو الأمر الهام ، هو ما ينبغي للمثال أو المصور أن يمتضى باحثاً عنه وراء الوجه . وبكلمة واحدة أقول : إن جميع القسّمات يجب أن تكون معبرة أى مفيدة في الكشف عن شعور »^(٣) .

(١) رودان ، المرجع المذكور ، ص ٢٦٣ - ٢٦٥ .

(٢) المرجع المذكور ، ص ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

فما يدركه المصور ليس هو إذن فقط ما قد تدركه العين العادية حين تتوقف على الأشكال والألوان وتوقف عدسة التصوير عليها ، وإنما هو أيضاً المعنى المترقق خلال هذه الألوان والأشكال . ولما كان المعنى هو في صلب الأشكال والألوان ، لا يفصل عنها وإنما يتجلى فيها ولا سبيل له إلى الظهور إلا بها ، كما لا تتجلى الروح إلا بالجسد ، فتي زال الجسد غابت الروح عن مجال الإدراك ، كان الفنان يتلبث على هذه الأشكال والألوان لا من حيث هي ثوب للروح أو غلاف ، بل من حيث هي الروح ذاتها وقد تجسدت فأصبح في الإمكان إدراكها . إن الفنان لا يفصل الروح عن الجسد الذي تتجلى من خلاله ، لذلك فهو في اللحظة التي يدرك فيها الأشكال والألوان يدرك الروح . ولعل الذي يميزه عن الإنسان العادي هو أن هذا يستطيع حين إنعام النظر في الشيء من خارج أن يعزل شكله وألوانه عن الروح التي فيه ، فيتصور تلك قائمة بغير هذه ، تماماً كما يفعل حين تكوين المعاني العامة باستخراج العناصر المشتركة بين الأشياء ثم يروح يتعامل مع هذه الأشياء على أساس مختصراتها العقلية تلك لتسهيل التأثير فيها وتسخيرها . في حين أن الفنان يرفض ذلك العزل ، فهو لا يرى روح الشيء إلا متجسدة في شكله ولونه ، ولكنه لا يتوقف على الشكل واللون ليرى أجزاء مبعثرة ، وإنما هو يرى الشيء موحداً بالروح التي يعبر عنها ، وهو عندئذ يستطيع — بل يجب عليه حين يريد أن يعكس هذه الروح أو هذا المعنى — أن يقف وقفة خاصة على العناصر الفذة في هذا الشيء ، العناصر التي تشف عن المعنى أكثر من غيرها وأن يدع ما عداها في الظل أو أن يخيبها تماماً ، ليوفر في أثره من الشفوف ما لم يتوفر في الشيء نفسه أمام العين العادية . فلعل كل فنان يلعب لعبة رامبرانت على طريقته الخاصة .

وعلى هذا الأساس نفهم ذلك الحوار الذي قام بين رودان وصاحبه^(١) :

— إنني أخضع للطبيعة في كل شيء ، ولا أطمع في أن آمرها . كل ما أطمح إليه هو أن أكون أميناً لها كل الأمانة .

(١) هو بول جزييل الذي سجل ملاحظات رودان وآراه في الكتاب الذي حمل اسم رودان والذي

سبق الاستشهاد بنصومه .

فأجابه صاحبه :

— ولكنها ليست الطبيعة كما تتجلى في آثارك .

فقال رودان :

— بل هي كذلك .

— إنك مضطر إلى تغييرها .

— أبداً . إننى لا أبيع لنفسي ارتكاب هذا الإثم .

فقال له صاحبه :

— ولكن خير دليل على أنك تبدلها هو أن « الصب » le moulage لا يعطى

نفس الأثر الذى يعطيه نحتك .

— هذا صحيح . ولكن مرد ذلك إلى أن الصب أقل صدقاً من نحتي (...)

إن الصب لا يمثل إلا الظاهر الخارجى . أما أنا فأمثل عدا ذلك الروح ، التى هى

أيضاً جزء من الطبيعة ، من غير شك . إننى أرى الحقيقة كلها ، لا السطح وحده .

إننى من أجل ذلك أبرز الخطوط التى تشف عن الحالة الروحية أكثر من غيرها .

قال رودان ذلك ثم أشار بيده إلى تمثال من أجمل تماثيله : ففى راعع قد رفع

يديه إلى السماء ضارِعاً بهتلاً : الفلق يسرى فى كيانه كله ، جسمه منقلب إلى

وراء ، صدره منتفخ ، عنقه مشدود فى يأس ، يدها مندفعتان نحو مجهول تريدان

أن تشبثا به ، وقال :

— انظر ، لقد ضخمت بروز العضلات التى تعبر عن الحزن ، هنا ،

وهنا ، وهناك . . . (وراح رودان يدل بأصبعه على الأجزاء العصبية من تماثله) .

فقال له صاحبه :

— من فك أدينك ! ها أنت ذا نفسك تقول إنك ضخمت ، ومعنى ذلك

أنك بدلت الطبيعة .

— لا ، لم أبدل ، أو قل بالأحرى إن ما أحدثته من تبديل لم أقصده حين

أحدثته . ولكن العاطفة التى أثرت فى رؤيتى قد أظهرت لى الطبيعة على نحو ما

نقلتها .

ثم قال بعد لحظة :

— إننى أوافقك على أن الفنان لا يرى الطبيعة كما يراها العادى ، لأن عاطفته تكشف له عن الحقائق الداخلية وراء الظواهر . ولكن المبدأ الوحيد فى الفن يبقى هو نفسه : أن ينقل الفنان ما يراه (. . .) ولا شك فى أن الإنسان العادى إذا هو نقل عن الطبيعة لا يصنع أثراً فنياً : ذلك أنه فى حقيقة الأمر ينظر دون أن يرى . ومهما يحرص على تسجيل كل تفصيل من التفاصيل فى دقة ، فإن النتيجة التى يصل إليها تظل عاطلة من المعنى (. . . .) . ولا كذلك الفنان فإنه يرى : أى أن عينه الموصولة بقلبه تنفذ إلى أعماق الطبيعة . ومن أجل هذا كان على الفنان أن يصدق عينه^(١) .

واضح من كلمة رودان هذه أن التغيير الذى تحدثه عاطفته فى الطبيعة على غير علم منه ، ليس تشويهاً للطبيعة ، وإنما هو إدراك لحقائق باطنية لا يدركها من لم يكن مزوداً بتلك العاطفة التى يحملها الفنان . فالعاطفة هنا تعنى التعاطف الذى يتيح للفنان ، إذ يتواصل مع الشيء ، أن ينفذ إلى معناه ، وأن يعاين حقيقته الداخلية على حد تعبير رودان . إن عاطفة الفنان هنا هى كالحب الذى تحمله الأم لابنها ، أو العاشق لمعشوقته ، فهذا الحب لا يعنى عين الأم أو عين العاشق ، وإنما هو يفتح العين على جوانب لم تكن لتنتج عليها بدونها ، فنحن لا نعرف الشيء إلا إذا أحببناه كما يقول باسكال . إن هذا الحب هو من فعل « الكشف » شرطه الأول ، وباعته الحسيق ، وبدونه تعبر العين على الشيء عبور من لا يباليه ، فلا يراه . وهب عاطفة الفنان تختار وتضخم وتطفف ، فهل هذا إفساد للرؤية وابتعاد بها عن الواقع ، أو هو فى حقيقة أمره اختيار أو تضخم أو تطفيف ليس من شأنه إلا التلبث على ما فى الشيء من جوانب هى أشرف عن معناه من غيرها ؟ إن عاطفة الفنان لا تعدو هنا أن تكون نافذة أطل منها الفنان على الموضوع ، فرأى منه ما لم يكن ليراه بدون ذلك ، ثم عبر عن رؤيته فى أثره الفنى ، فإذا بذلك الجانب يتزاح عنه الستار ، فيراه سائر الناس من خلال هذه الكوة التى شقتها عاطفة الفنان . وهذا كله إنما يلخصه فى عبقرية اللغة العربية أن الرؤية تعنى

(١) المرجع المذكور ، ص ٤٩ - ٥٣ .

النظر بالعين والنظر بالقلب جميعاً ، بل إن الرأى من الرؤية كذلك ، فكأن الرؤية هي جهد الشخصية كلها في الإدراك .

على أننا ما نزال إلى هنا في نطاق الفن الكلاسيكى الذى ينصب على الواقع المفرد فيراه ، فيثبت رؤيته في الأثر الفنى . ولكن الفن الكلاسيكى ليس كل الفن . ولئن كان ليوناردو دافنشى ورودان لا « يغيران » الشئ إلا ذلك القدر من « التغيير » الذى يجعله أشف عن المعنى المتجلى في صورة ، أو عن الروح المترققة في الشكل واللون ، إن الفن الحديث يوغل في تغيير الطبيعة إلى أبعد من ذلك . إنه يبدل الطبيعة تبديلاً حقيقياً . فأين « الرؤية » هنا ؟ الحق أن الرؤية هنا قد استحالت من رؤية بالقلب إلى رؤية في القلب إن صح التعبير ، أو قل إن البصر قد استحال هنا إلى بصيرة ، إذا فهمنا البصيرة على أنها التفات البصر إلى الذات . إن العين التي كانت ملتفتة إلى العالم الخارجى تلتفت الآن إلى العالم الداخلى . أو هي تقف على الحدود بين العالمين فتراهما في آن واحد ، وتزواج بينهما ، فإذا الأثر الفنى يعبر عنهما معاً . قل ، إن شئت المجاز ، إن عيناً تنظر الآن إلى العالم الخارجى وعيناً أخرى تنظر في العالم الداخلى ، وكما يكون الخيالان المرتسمان على الشبكتين من عيني الرأى صورة واحدة ، كذلك يخرج الأثر الفنى مزيجاً من صورتين لإحدهما تستمد أصلها من الخارج ، والثانية ينبوعها هو الداخل . هنا يتحقق نوع من التآحد بين واقعين : الواقع الخارجى والواقع الداخلى . هنا أصبح ما يستمد من العالم الخارجى في الأثر الفنى وسيلة للتعبير عن العالم الداخلى . وإذا كان الواقع النفسى لا يقل « واقعية » عن الواقع المادى ، فالرؤية في القلب لا تقل واقعية عن الرؤية بالعين وبالقلب . ونحن مازلنا إذن بصدد إدراك ، ولكنه كان إدراكاً بالبصر فأصبح إدراكاً بالبصيرة . بل إن البصيرة كانت تمازج البصر دائماً ، فكأن الفرق بين التصوير الكلاسيكى والتصوير الحديث فرق في الدرجة لا في النوع ، هو فرق في مقدار ما يخالط الرؤية بالعين من رؤية بالقلب في الحالين ، وفي مقدار ما يحققه البصر من نظر إلى العالم الخارجى تارة وإلى العالم الداخلى تارة أخرى فيكون بصرًا وبصيرة معاً على تفاوت في الكم . لقد كانت عاطفة الإنسان تتدخل في رؤيته للطبيعة قدرًا من التدخل ، ثم أصبحت الآن تتدخل في هذه

الرؤية قدرًا من التدخل أكبر. كان الأثر الفني يعبر عن الواقع الخارجى متداخلا مع الواقع الداخلى قدرًا من التدخل ، فأصبح الأثر الفني يعبر عن الواقع النفسى بواسطة العالم الخارجى وقد تبدل قدرًا أكبر من التبدل . الطبيعة هى الآن وسيلة لإبراز الحالة النفسية التى يريد الفنان أن يعبر عنها ، فالفنان لذلك يبدل الأشياء الخارجية التبديل الذى يتيح لها أن تعكس الحالة النفسية . إنه مثلا يعبر عن أساه بأن يفرض على الأشياء التى يصورها ألواناً قاتمة ولو كانت تُرى فى الطبيعة على غير ذلك ، أو يعبر عن هيجانه باللجوء إلى ألوان صارخة مضطربة متصارعة يكسوها الطبيعة وما هى كذلك . كان الفنان يعبر عن حالاته النفسية باختيار ما يناسبها ويوازىها ويتجاوب معها من جوانب الطبيعة ، فإذا أراد أن يعكس أساه صور الغروب مثلا ، ولكنه أصبح الآن يرينا الظلام حتى فى قرص الشمس ، ويرينا المشجن حتى فى طيران عصفور ، فهو الآن لا ينتقى من الطبيعة ما يناسب حالته النفسية بل يفرض عليها فرضاً ما ينفض هذه الحالة النفسية .

إن الفنان يبدل الطبيعة هنا من أجل أن يزيح الستار عن حالة نفسية . إنه لا يصور واقعاً مرثياً ، وإنما يتخذ الشكل المرثى الذى ممرًا إلى واقع نفسى غير مرثى ، رمزاً يوحى به ، يتم عنه ، يحيل إليه ، ذلك أن هناك توازياً . (ليس من شأننا الآن أن نكشف عن مصدره) بين الألوان والأشكال من جهة وبين الحالات النفسية من جهة أخرى . فليس القاع الذى يمتد إلى اللانهاية فى اللوحة كالقاع الذى لا يعدو أن يكون جداراً ، وليست الخطوط الممسحة كالخطوط المنكسرة ، وليس البياض كالخضرة ولا الخضرة كالحمرة ، من حيث التوازى القائم بين هذه الأشكال والألوان من جهة وبين العواطف من جهة أخرى . حتى إن هذا التوازى يمكن أن يقوم بين الإحساسات بعضها وبعض ، فربّ إحساس لمسى يوقظ إحساساً بصرياً ، وربّ إحساس صوتى يبعث إحساساً شمياً ، إلخ .

وقد يعمن الفنان أكثر من ذلك فى تبديل الطبيعة حتى ليشمها فلا نكاد نرى فى آثاره منها شيئاً . إن التفاته إلى الداخلى يكون عندئذ آتم . إنه لا يصور الطبيعة بل يصور نفسه ، وهو لا يصور نفسه بواسطة الطبيعة ، بل بواسطة أشكال وألوان لا يكاد يكون فيها من الطبيعة شىء . وهو إذ يصور حالاته النفسية قد لا يقف

منها على سطحها الشعوري ، بل يغوص إلى الأعماق ، إلى اللاشعور . وقد لا يكون الفنان على شعور بأنه يغوص إلى اللاشعور وإنما هو يدع لخياله أن يعمل فإذا هو يلتقط من الأشكال والألوان ، ما ينفص اللاشعور إلى الخارج مقتعاً وفقاً للآليات التي يتم بها خروج اللاشعور في أحلام الليل وأحلام اليقظة . ها هنا استحالت « الرؤية » إلى « رؤيا » بمعنى حلم . والحلم ، عدا أنه في ذاته واقع نفسى ، رمز إلى واقع أعمق منه ، إلى واقع هو منه ينبوعه . « إن العالم الخيالي الذي يعرضه علينا الفنان هو إسقاط مرئى لما في ذواتهم من شىء غير مرئى . وهم بذلك يعطوننا مفتاح وجودهم ، يتيحون لنا أن نصل إلى وجودهم هذا بواسطة الرمز ... إنهم ينظرون حولهم ، محمومين ، يبحثون في ذخيرة الإحساسات التي يقدمها لنا العالم إلى غير نهاية ، يبحثون عما يعطيهم مفتاح طبيعتهم الخاصة»^(١) . وكأننى برودان ، الواقعى ، يسوّغ اتجاهات الفن الحديث ، من قبل أن يتبلور هذا الفن الحديث ، حين يقول : « إن الفنان إذ يصور لنا الوجود على نحو ما يتخيله يعبر لنا عن أحلامه على الأقل (....) وهو بهذا يغنى نفس الإنسانية ، لأنه حين يضى فى فكره على العالم المادى يكشف لمعاصريه ألواناً لا نهاية لها من العاطفة ، ويجعلهم يكتشفون فى أنفسهم ثروات كانوا يجهلونها»^(٢) .

إن هذه النقلة من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى الخارج ، بل إن هذه المزاوجة بين صورة النفس وصورة الطبيعة فى الإدراك هى ما تعبر عنه عبقرية اللغثة العربية إذ تشتق الوجود من الوجدان ، وإذ تخرج الشىء من المشيئة ، وإذ تشير إلى تفاعل الطبيعة والطبع بوحدة مصدريهما ، وإذ تجعل المادة من المدة ، ناهيك عن وحدة الرؤية والرأى والرؤيا ، وعن امتزاج الحلم (العقل) بالحلم (ما يبرى فى المنام) .

لقد كان الفن ، فى تاريخه الطويل ، حديثاً عن الطبيعة والإنسان ، فتارة يحدثنا عن الطبيعة أكثر مما يحدثنا عن الإنسان ، وتارة يحدثنا عن الإنسان أكثر مما يحدثنا عن الطبيعة ، ولكنه يحدثنا عنهما معاً فى كل كلمة يقوها ، لأن الإنسان

(١) هويج ، ذكرها فيبر فى كتابه « سيكولوجية الفن » .

(٢) المرجع المذكور ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

والطبيعة طرفان لا يكمل وجود أحدهما إلا بالآخر كما لا يتم حصول المعرفة إلا ببقاء بين الموضوع والذات .

وليس هذا الحديث ، أعنى الفن في تاريخه ، إلا صورة للحوار الذى قام بين الطبيعة والفنان ، وهو حوار كان فيه الفنان يصغى إلى الطبيعة تارة وكانت فيه الطبيعة تصغى إلى الفنان تارة أخرى ، وكان المصغى يؤثر في أثناء صمته في المتكلم فينطقه من حيث يشعر أو لا يشعر بما يعبر عن المتحاورين كليهما في آن واحد ، وكان المتكلم يؤثر بكلامه في المصغى فيخرجه من جلده ليندس في جلده صاحبه . وكان الفن في جميع مراحل هذا الحوار يحقق عناقاً بين الوجود والوجدان ، بين عالم المادة وعالم المدة ، بين الشيء والمشئمة ، بين الطبع والطبيعة . وكان يمكن أن نقول إن الفن سار في تاريخه مرتقباً من الوجود إلى الوجدان ، ومن عالم المادة إلى عالم المدة ، ومن الشيء إلى المشئمة ، لولا أن في الوجود وجداناً يراه الفنان رؤية العين والقلب والنفس جميعاً ، لولا أن المدة هي ما يدركه الفنان حتى في المادة أو من خلال المادة ، لولا أن للشيء في نظر الفنان مشئمة . لذلك كانت حركة الفن في تاريخه نقلة بين طرفين لا سيراً على خط مستقيم ، سواء أتصورنا هذا الخط المستقيم أفقيّاً أم عموديّاً . وها هو ذا الفنان الحديث يصافح ، من فوق القرون ، الفنان البدائي . إننا من الفن السابق على التاريخ ، إلى الفن البدائي فالكلاسيكى ، فالباروكى ، فالرومانسى ، فالانطباعى ، فالوحشى ، فالرمزى ، فالسريالى ، فالتكعيبى ، فالتعبيرى ، فالجبرد ، إننا من هذا الفن كله في سلسلة تتلاق أطرافها حتى لتكاد تشوى في كل حلقة من حلقاتها كل حلقة ، على حالة الكمون الذى يهم أن يصير إلى ظهور ، ثم يصير فعلاً إلى ظهور ، على درجات متفاوتة من الظهور .

ولإنما نريد أن نخرج الآن من هذا كله إلى أن الفن معرفة . ولكنه معرفة من نوع خاص تختلف عن المعرفة العلمية اختلافاً أساسياً ، قوامه أن المعرفة الفنية معرفة بأفراد أو آحاد ، وأن المعرفة العلمية معرفة بكليات .

وليس من شأننا هنا أن نتقل من أفق التقرير إلى أفق التقدير ، فنفاضل بين المعرفتين من حيث القيمة ، كما قد تدفع إلى ذلك بعض الاعتبارات ، وكما فعل

شيئاً من هذا عدد من الكتاب وما يزالون يفعلون إذ يتحدثون عن مستقبل الفن في تطور الحضارة الحديثة حديث النبوة ويتصورون بينه وبين العلم صراعاً لا بد أن ينتهي بمصرعه . ويكفيينا على أفق التقدير أن نقول إن لكل من هاتين المعرفتين شأنهما بالنسبة إلى الغاية التي تحققها ، وحسبنا أن نقرر ، على صعيد فينوميولوجي صرف أن « الموضوعية » التي تُسندُ إلى المعرفة العلمية و « الذاتية » التي تسند إلى المعرفة الفنية لا تختلف إحداهما عن الأخرى إلى الحد الذي نتوهمه . فإن موضوعية العلم تشتمل على « ذاتية » ، وإن « ذاتية » الفن تشتمل على موضوعية . إن التفريق بين العلم والفن على أساس « الموضوعية » و « الذاتية » ، واعتبار الأول هو المعرفة في حين أن الثاني إضفاء للذات على الواقع الموضوعي وإدراك لهذا الواقع من خلال « ذاتية » الفنان وأنه بالتالي ليس إدراكاً صحيحاً للواقع ، إنما يقوم على تعريف ضمنى للموضوعية والذاتية ، تعريف يداخله الاضطراب . فكأن القائلين بذلك التفريق يتصورون أن المعرفة العلمية تصل بنا إلى الشيء في ذاته (النومين) والحق أن هذه المعرفة لا تزيد على أن تدرك الشيء من خلال مدرك هو الإنسان . إنها تدرك الموضوع من خلال الذات . فلماذا توصف بالموضوعية معرفة ما تزال إنسانية ، في حين تجرد من هذه الموضوعية معرفة إنسانية أخرى هي التي تنتهي إليها بنا النظرة الفنية . فكما لا تنقرر « موضوعية » المعرفة العلمية من إطباق جميع الناس عليها ، كذلك لا تنقرر ذاتية المعرفة الفنية من أنها وقف على عدد من الناس هم الفنانون ، فهؤلاء الفنانون ناس ، وجميع الناس أيضاً فنانون ماداموا ينتهون إلى رؤية ما يراه الفنان إذ يستجيبون له ويفهمون عنه . وإذا كان لا يضير « موضوعية » الرؤية عامة أن يداخلها ما تفرضه طبيعة الأجهزة الحسية والمقولات العقلية على الإدراك كذلك ما ينبغي أن يضير « موضوعية » الرؤية الفنية أنها تضيف إلى أطر الحواس والعقل إطاراً آخر هو في الإدراك الفني حافظة الفنان .

على أننا لا نحتاج إلى هذا كالم من أجل أن نقرر أن الفن معرفة . ولعل من الأفضل هنا أن نصرف النظر عن فكرتي الموضوعية والذاتية معياراً ، وأن نلتمس هذا المعيار في فكرتي الواقعية واللاواقعية . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول

عن المعرفة الفنية إنها معرفة واقعية ، بمقدار ما نستطيع أن نقول عن المعرفة العلمية إنها معرفة واقعية ، سواء بسواء ، على ألا نتحرى واقعية كل من هاتين المعرفتين إلا في ميدانها ، بدون أن نخلط بين الميدانين . فالمعرفة العلمية واقعية في ميدان ما تدرسه وهو الخصائص المشتركة بين الأشياء ، والمعرفة الفنية واقعية في ميدان ما تدرسه وهو الصفات الخاصة بكل شيء . الأولى واقعية في جانب من الأشياء تتناولها بالدرس هو جانب الكم ، والثانية واقعية في جانب آخر تنصب عليه هو جانب الكيف . وإذا مضينا في هذا التفريق إلى آخر متعلقاته كان في وسعنا أن نقول : إن المعرفة العلمية واقعية إذ تدرس الوجه المادى من الأشياء والمعرفة الفنية واقعية إذ تدرس الوجه الروحي . وهكذا يتصالح العلم والفن على صعيد الواقعية الخاصة بكل منهما ، وهو كما رأينا صعيد افتراق لا وفاق . ولكنهما يتصالحان أيضاً على صعيد آخر من الافتراق ، هو صعيد اللاواقعية ، إذ نستطيع أن نجرد العلم من صفة الواقعية متى كنا في ميدان الفرديات ، لا الكليات ، في ميدان الكيف لا الكم ، في ميدان الروح لا المادة ، كما نستطيع أن نجرد الفن من الواقعية (اللهم إلا أن ننظر إلى المعرفة الفنية في مرحلة امتصاصها للمعرفة العلمية) ، متى كنا في ميدان الكليات لا الفرديات ، في ميدان الكم لا الكيف ، في ميدان المادة لا الروح .

وعلى هذا الأساس نفسه إنما تتصالح « الأسمية » و « الواقعية » ، الأسمية التي ترى أن التصورات النوعية أو المعاني العامة ليست إلا ألفاظاً لا تقابلها وقائع ، وأن الوجود للآحاد وحدها ، و « الواقعية » التي تسند إلى الكليات وجوداً واقعياً على طريقة « المثل » الأفلاطونية ، شريطة ألا تذهب مع أفلاطون إلى إنكار وجود الآحاد ، وانتزاع صفة الواقعية عنها .

ونعود فنقرر أن المصور ، أية كانت المدرسة التي ينتمى إليها من مدارس التصوير ، إنما يكشف عن واقع ويعبر عن واقع ، إنما يزيح الستار عن هذا الواقع الذي كانت الرؤية العادية تسدل عليه قناعاً ، لأنها لا ترى من الشيء إلا ما يفيد . فأما في التصوير الكلاسيكى فذلك الواقع هو الشيء المفرد بأشكاله وألوانه وما يتفرق في هذه الأشكال والألوان من معنى هي صورته ، وأما في التصوير

الحديث فهو الواقع وقد بدله الفنان تبديلاً تمليه عليه ذاتيته ، فها هنا يلتقي طرفا الإدراك ، الذات والموضوع ، ومن خلال هذا الإدراك يتراءى الشيء وقد امتزج بالذات حتى لكأنهما واحد ، ولهذا الامتزاج درجات تبلغ في نهايتها حد صهر الطبيعة في الذات ، أو حد إضفاء الذات على الطبيعة ، فإذا نحن لا نرى في الأثر الفنّي إلا الذات ، سواء على مستوى الحالات النفسية الشعورية أو على مستوى اللا شعور .

ونحن في جميع هذه الأحوال بصدد كشف وتعبير : كشف عن شيء لا تدرکه العين العادية ، وتعبير عن هذا الشيء بالأثر الفنّي ، بحيث تراه هذه العين العادية سافراً في الأثر بعد أن كان محجوباً في الواقع . فها يتراءى لعين الفنان هو معنى تجسد في شيء مفرد . وهذا المعنى إنما ينفذ إليه الفنان بالتعاطف ، وقد يضل من خلاله على عمق الحياة كلها . قال بودلير : « في بعض الحالات النفسية ، التي تكاد تكون غير طبيعية ، ينكشف عمق الحياة كلها في مشهد من المشاهد يقع تحت البصر ، مهما يكن عادياً »^(١) . وقال رودان : « ... ما من كائن حي ولا من جسم جامد ولا من سحابة في السماء ولا من عشبة مخضوضرة في السهل إلا وتفضى إلى الفنان بسر قوة كبيرة مخفية وراء جميع الأشياء . انظر إلى عيون آثار الفن . إن جمالها كله إنما يأتي من المعنى أو النية التي تراءت لأصحابها في الوجود »^(٢) . فحتى انكشف للفنان معنى الحياة في شيء مفرد ، ولو كان عادياً ، حاول أن يثبت رؤيته هذه ، التي قد تكون خاطفة ليراها الآخرون كما رآها ، متوسلاً إلى ذلك بما حصل من أساليب التعبير وبما قد يبدعه هو منها .

فما من تصوير إلا هو تعبير عن هذا المعنى الذي أدركه الفنان متجسداً في شيء مفرد .

« لا يكاد يوجد أي أثر فنّي يستمد جماله من مجرد توازن الخطوط والألوان

(١) ذكرها مولدور في كتابه « حياة مالاميه » ، ص ٥٣٦ .

(٢) رودان ، المرجع المذكور ص ٢٤٦ .

ويتجه بتأثيره إلى العينين فحسب.. إذا كان زجاج نوافذ القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر يفتن الأبصار بمخمل ألوانه الزرقاء العميقة وبدغدغة ألوانه البنفسجية العذبة ودفء ألوانه الحمراء القانية؛ فذلك لأن جميع هذه الألوان تعبر عن الغبطة الصوفية التي كان الفنانون الخشع في تلك العصور يأملون الاستمتاع بها في سماء أحلامهم . وإذا كانت بعض آنية الخزف الفارسية التي نثرت عليها قرنفلات زرقاء ضاربة إلى اخضرار آيات رائعة ، فلأن هذا الانسجام في الألوان يحدث في النفس ذلك التأثير الغريب الذي ينقلها إلى واد عجيب غامض من الأحلام والسحر ، لا يعرف المرء كنهه . وهكذا فإن كل رسم وكل مجموع من الألوان إنما يعبر عن معنى بدونه لا يكون ثمة جمال»^(١) .

حتى زخرفة الآرابيسك التي تعتمد إلى التناظر والتكرار اللذين لا وجود لهما في الطبيعة ، إنما هي إصغاء إلى ألحان خافية في الأشياء ثم التعبير عن ذلك بوسائل هي في الحقيقة من وسائل الموسيقى (الإيقاع ، الجرس ، الشدة) .

وإذا كانت زخرفة الآرابيسك التقاطاً لهذه الموسيقى ثم تعبيراً عنها بالأشكال خاصة وبالألوان في الدرجة الثانية ، فإن الفن المجرد الحديث إنما هو تعبير عن هذه الموسيقى بالألوان خاصة وبالأشكال في الدرجة الثانية . ولا عجب والحالة هذه أن نسمع أساتذة الفن المجرد الحديث يشبهون فهم بالموسيقى ويحدثوننا عن سمفونيات لونية .

فبعثاً يحاول بعضهم أن يزعم أن الأثر الذي ينتمي إلى الفن التجريدي لا يعبر عن شيء غير ذاته ، وأنه خال من أية دلالة أو إحالة ، أنه مطلق . فإن الفنان إذا استطاع أن يغمض عينيه عن الطبيعة ، أن « يتحرر » منها ، فإنه لا يستطيع أن يتحرر من نفسه إلا بمقدار ما يستطيع أن يسابق ظله فيسبقه . ليس عيباً أنه اختار للوحته هذه الألوان والأشكال دون غيرها من الألوان والأشكال ، وأنه زاوج بينها هذه المزاوجة دون غيرها من المزاوجات ، في أكثر رسومه بعداً عن الطبيعة ولو كان خطوطاً هندسية وبقعاً ملونة^(٢) . ومتى وصل الفن إلى ألا يعبر عن شيء

(١) رودان ، المرجع المذكور ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) إن أبسط العناصر البصرية وأقربها إلى الهندسة - الخط العمودي ، الخط الأفقي ، الخط الخلزوني ، الخط المنكسر - توقظ في النفس انفعالات مبهمة وبدايات عواطف . فإذا أضيف إليها الإيقاع = علم النفس والأدب

ألبتة ، متى صار فنناً مطلقاً على حد التعبير الذى يؤثره^(١) هانس سد لماير ، فقد خرج من حدود الفن . « إنك إذا لم تبحث فى الفن إلا عن الفن فلن تجد فنناً »^(٢) .

وإذا كنا نرى آثاراً تخلو من التعبير ، فذلك راجع إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن العملية الفنية ذات مرحلتين ، الأولى هى مرحلة الإدراك الفنى والثانية هى مرحلة أداء هذا الإدراك . إن هذا التفريق بين مرحلتين فى العملية الفنية يتيح لنا فى الواقع أن نصنف الفنانين نوعاً من التصنيف من شأنه أن يفسر هذه الظاهرة ، وهى أن بعض الآثار « الفنية » يبدو أجوف لا ينساب فيه معنى . والحق أننا نستطيع على أساس ذلك التفريق أن نقسم الفنانين بنوع من القسمة إلى الطبقات التالية :

١ - فهناك أولاً الفنانون الذين « يرون » ثم يظنون طول حياتهم يحاولون التعبير عن رؤيتهم فلا يظفرون به كاملاً ولا قريباً من الكمال ، فأثارهم مقصرة عن رؤاهم . إن هؤلاء قد توفر لهم التعلق بالقيمة الفنية ، غير أن استعداداتهم الحسية والعقلية والحركية كانت دون ما تصبو إليه همهم . وتاريخ الفن لا يحدثنا عن هؤلاء كثيراً ، لأن العبرة فى كتاب التاريخ بالأعمال لا بالنيات ...

٢ - وهنالك الفنانون الذين يتوافر فى آثارهم الحد الممكن من التطابق بين الرؤية والتعبير عنها . وإذا قلنا الحد الممكن ، فلأن المطابقة التامة تكاد تكون مستحيلة ، فما من ترجمة يمكن أن تقوم مقام الأصل^(٣) . وإنما الاعتماد

= والملاحظات بين الألوان والمقادير والحجوم كانت تولد إيهامات أعقد من ذلك وأغنى ، وكانت تحدث عن ضروب من رقة أو عنف ، ومن حركة أو راحة ، ومن حزن أو فرح . راجع كريستوفلور ، « برجسون والمفهوم الصوفى للفن » فى كتابه « هنرى برجسون » ص ١٦٦ .

(١) يصنف سدماير التصوير فى أربعة أصناف : فن تمثيل وذو دلالة ، فن تمثيل وغير ذى دلالة ، فن غير تمثيل وذو دلالة ، فن غير تمثيل وغير ذى دلالة ، وهذا الأخير هو الفن المطلق الذى ليس بفن .

سدماير (هانس) ، « الفن المجرد والفن المطلق » ص ٧٣ - ٨٦ .

(٢) فايده ، ذكرها سدماير فى المرجع المذكور ، ص ٨٠ .

(٣) وهذه مأساة الفنان الذى يكاد يحس دائماً أن مخلوقه ناقص التكوين . وقد عبر جان مارى جيور عن هذه المأساة أجمل تعبير حين رأى بقصيدة لإحدى قصائده . إنه بعد أن ظن أنه أودع قصيدته =

بعد ذلك على قدرة المشاهد على أن يتدارك تقصير الأثر عن الرؤية ، وذلك بالسير في الطريق التي سار فيها المؤلف ، ولكن في اتجاه معكوس (من التعبير إلى الرؤية لا من الرؤية إلى التعبير) . وهذا يفسر لنا ظاهرة الجهد في التدقيق نفسه ، وتفاوت المشاهدين في قدرتهم على فهم الأثر تفاوتاً كبيراً ، لأن التدقيق يشبه أن يكون إعادة خلق للأثر . كما يفسر لنا أيضاً تلك الظاهرة الثانية وهي أن الاعتراف بقيمة الأثر قد يأتي متأخراً في الزمان عن ظهوره ، فرب فنان لا تُفهم آثاره إلا بعد حين يقصر أو يطول .

٣ — وهناك « الفنانون » الذين لا يرون شيئاً أو لا يكادون يرون شيئاً ، ولكنهم ملكوا تكتيكاً ، فأثارهم تضيؤ على رؤاهم إن صحَّ التعبير ، مثلهم كمثل من يتكلم كثيراً بدون أن يقول شيئاً . إن ما أوتيه هؤلاء من حدق هو أكبر من تعلقهم بالقيمة الفنية ، وكثيراً ما تكون القيمة التي يتعلقون بها خارجة عن نطاق الفن من حيث هو فن (كالربح المادي ، أو المركز الاجتماعي . إلخ) . وفي أغلب الأحوال يكون هؤلاء الفنانون تلاميذ معلم كبير ، تلاميذ فنان أصيل ، أخذوا عنه تكتيكية ومضوا يلعبون بهذا التكتيك ما شاء لهم اللعب ، وهو لعب قد يشتمل على كثير من البراعة ، فإلى شيء من هذا صار الفن الحديث على يد تلاميذ « شطار » . وكثيراً ما يُظلم المعلم الأصيل إذ يحكم الناس عليه من خلال من يلتحقون به وينمون أنفسهم إليه . لقد كان المعلم فناناً لأنه عبر عن رؤية . أما الذين أخذوا بالموضة الفنية فليسوا فنانين . وإنما هم صنّاع ، لأن الرؤية ، ينبوع الفن ، قد أعوزتهم . لقد حلت الوسيلة عندهم محل الغاية . إنهم لا يشبهون حتى تلميذ الساحر لأن الفرق بين الفن والسحر أن جنى الفن ، وهو الرؤية ، لا يظهر لمن حفظ كلمة السر على ظهر القلب ، وإنما يظهر لمن كانت له به سابق علاقة ، لمن وصل إلى كلمة السر بجهد صداقة . ولئن كانت تتلامح في ألعينهم أحياناً أطياف من الرؤية الغائبة ، إن ذلك أشبه بما ذكره بعضهم من أن آلة الكمان التي ظل

= المرثية كل ما اضطرر في نفسه ذات مساء من عواطف ، استيقظ في الصباح فإذا هو حين يقرأها يحس أنها خالية من أي شيء ما ظن أنه أودعه فيها ، وشعر أنه أمام ميت ، فأخذ يرقى فقيده في كثير من الحسرة والوعدة .

يعزف عليها معلم كبير طوال حياته ، تحتفظ ، هي الحشب والأوتار ، بأنسام من روحه ، فإذا عزف عليها عازف بعده سمعنا في الأصوات التي تخرج منها شيئاً يذكرنا به . إن التكنيك الذي أتقنه هؤلاء أشبه بقارورة كانت مملأى بالعطر ثم فرغت ، إلا أنها ما تزال تحتفظ بنفحات من شذى ذلك العطر . وإذا حسبنا آثارهم فنناً في بعض الأحيان فبسبب هذه البقية الباقية من الرؤية في الأداة . ولعل هذا أن يفسر لنا تلك الظاهرة الأخرى التي نعرفها ، وهي أن الآثار الأخيرة التي يرسمها مصور من المصورين ليست بالضرورة خير آثاره برغم أن الفنان يكون فيها قد ملك ناصية « المهنة » وحلق أساليب الأداء حذقاً لم يتوافر له في لوحاته الأولى . وما ذلك في حقيقة الأمر إلا لأن المعنى الذي يجب التعبير عنه قد ذوى في نفس الفنان ، فكاد يختفي في الأثر وراء ركाम التكنيك . ورب فنان تصير عنده الوسيلة إلى غاية ، فإذا لوحاته الأخيرة تم عن براعة ، ولكن لا تناسب فيها روح ولا يترقق فيها معنى ، مثله كمثل الكاتب الذي صار السجع عنده غاية ، على أنه في التعبير الأدبي وسيلة في بعض الأحيان إلى مزيد من صدق الأداء ، كالقافية في الشعر سواء بسواء ، وذلك بما يحقق في العبارة من تأرجح موقع يعكس حركة الفكر التي تحملها على جناحها الجملة .

إن الفنان الحق ، الفنان الذي تحتفظ آثاره بنبض الحياة هو الذي لا تغفله الوسيلة عن الغاية ، بل يظل على صلة بنبوع الإلهام ، فما تأتي آثاره الأخيرة جافة يابسة ، بل تحافظ على نضارة الرؤية الأولى وخضرتها « إن الرسام يرسم برأسه لا بيديه » كذلك قال ميشيل آنجلو . وإنما ينبغى أن نفهم « الرأس » على أنه الرأس والقلب جميعاً ، بل على أنه الشخصية كلها ، فإذا استأثرت اليد بالرسم لم يكن الفن فنناً بل « شطارة » . قال رودان : « إننا نعجب برسم رافائيل ، ونحن على حق في هذا الإعجاب . غير أن الشيء الذي يجب أن نعجب به ليس هو هذا الرسم ذاته . يجب ألا نعجب برسم رافائيل لهذه الخطوط المتوازنة في براعة وإحكام ، وإنما يجب أن نحبه . لما يعبر عنه ويدل عليه . إن كل ميزة هذا الرسم هو هذا الهدوء الرائع في النفس التي ترى بعيني رافائيل وتعبر بيده ... هو هذا الحب الذي يبدو أنه يفيض من قلبه على الطبيعة كلها . وأولئك الذين حاولوا أن يستعيروا من هذا

المعلم إيقاعات خطوطه وحركات شخصه ، بدون أن يكون في قلوبهم ذلك الحب ، لم يعطونا إلا تقليدات لا نكهة لها ولا مذاق»^(١) .

ولعل ما مر يفسر لنا ظاهرة أخرى في تاريخ الفن ، هي هذه الحاجة المستمرة إلى تجديد أساليب التعبير . ذلك أن القطيعة التي تقوم بين المعنى والتكنيك خلال فترة ما ، تجعل لأساليب التكنيك سمكاً ، فإذا هي موجودات قائمة بذاتها بصرف النظر عما وجدت لتوحى به وترومز إليه وتشف عنه ، فلا بد عندئذ من خلق أساليب أخرى تكون أقرب إلى ينبوع الإلهام وأدل عليه . إن شأن أداة التعبير هو في بعض الأحيان كشأن اللفظة التي جفت معناها من كثرة ما رددتها الألسن دون أن تحيل إلى الواقع الحى الزاخر الذى وجدت لتحيل إليه . فأين في عبارة القبي الرقيق الذى يغازل صاحبه على رصيف الشارع قائلاً : «أعبدك» ، معنى العبادة الزاخر بأعق مشاعر الخشوع ؟ فكما يحتاج الشاعر دائماً إلى أن يستبدل بالألفاظ التى بليت ألفاظاً أخرى ليعبر عما يريد التعبير عنه ، أو كما يزواج بين الألفاظ مزاولات جديدة تخرج منها بالاحتكاك الشرارة التى نرى على وهجها المعانى الفجرية ، كذلك يحتاج المصور دائماً إلى تجديد أساليب التكنيك التى أصبحت من كثرة سوء استعمالها موجودات قائمة فى ذاتها انحلت بنوع من الطلاق الصلة التى كانت تصلها بعملة وجودها .

٤ - وأخيراً ، نستطيع أن نتصور ، مثاليًا أو نظريًا ، على أساس ذلك التفريق بين مرحلتى الرؤية والتعبير ، وجود «فنانين» يرون ثم لا يعبرون ، فنانين يقفون من الأشياء والحوادث وأنفسهم موقف الفنان الذى يتأملها لذاتها ويتحد بها وينفذ إلى سرها ويرى فرديتها الأصيلة ولكنه لا ينهد من ذلك إلى التعبير عن إدراكه فى أثر فى يخلقه ، سواء أكان ذلك لشعوره بأن كل تعبير هو ترجمة أى خيانة للأصل ، وبأن الصمت هو الموقف الوحيد الأمين ، أم كان ذلك لعجز عن التعبير راجع إلى نقص فردى فى القابليات الخاصة ، أو إلى نقص اجتماعى فى نمو أساليب التكنيك أو إلى سبب آخر . نستطيع إذن أن نتصور ، مثاليًا أو نظريًا ، وجود هذه الطبقة الرابعة من الفنانين . ولكن يحق لنا أن

(١) رودان ، المصدر المذكور ، ص ١٣٨ .

نتساءل : هل هؤلاء فنانون حقاً ؟ إننا إذا لم نسلم بأن كل رؤية فنية تشتمل على نداء يحفز إلى التعبير ، بل يلزم بالتطلع إليه والسير في طريقه ، فلا أقل من أن نقول إن هؤلاء أنصاف فنانيين ، فما يجوز أن يطلق عليهم اسم الفنانين ، هذا الاسم الذى يجب أن يخص به أولئك الذين يخلقون آثاراً فنية ، فقوام الفنان هو الرؤية والخلق معاً ، الرؤية والخلق مجتمعين ، ولا سبيل إلى تصديق دعوى الرؤية إلا بالأثر الفنى المفصح عنها .

والحق أن كل رؤية فنية تشتمل على نداء يحفز إلى التعبير ، تشتمل على نداء يحفز إلى خلق الأثر الفنى المعبر عن الرؤية . وإلى هذا يشير جاك ماريتان^(١) بمصطلحات مختلفة حين يقول : « إن العقل الذى فينا يحاول أن يولد . إنه شديد الشوق إلى أن ينتج ، لا الكلمة الداخلية أو التصور الذى يبقى فينا فحسب ، بل كذلك عملاً مادياً روحياً فى آن واحد ، عملاً مثلنا ، يسرى فيه شئ من روحنا . إن العقل ، بما يملك من غزارة طبيعية ، يميل إلى أن يعبر فى الخارج ، إلى أن يعنى جهاراً ، إلى أن يتجلى فى أثر فنى .. إن العقل ، حين يُترك على حريته التى تتصف بها طبيعته الروحية ، يحاول أن يولد أشياء جميلة »^(٢) . إن الفنان الذى يعانى تجربة الرؤية لابد أن يحاول التعبير عن هذه الرؤية ، وما لم يحاول الخلق الفنى فإنه لا يمكن أن يعد فناً . ولعل جانب الخلق من العملية الفنية ، أن يكون أخص بالفن من جانبها التأمل . ومن أجل هذا رأينا بعضهم لا ينظر إلى الفن إلا من حيث هو إنتاج ، غافلاً عن تلك المرحلة الأولى من مرحلتى العملية الفنية ، أعنى الرؤية . وكل النقد الذى وجهه ريمون باييه إلى الاستطيقا البرجسونية ينحصر فى أنها لم تكن بجانب الخلق الذى هو بعينه الفن ، وإنما اتجهت باهتمامها إلى الحدس وحده الذى هو أحق بالإغفال من حيث إن الفن خلق أولاً وقبل كل شئ . والواقع أنه إذا كانت استطيقا برجسون جديدة بالنقد من ناحية أنها ، وهى فلسفة الخلق والإبداع ، لم تول بجانب الإنتاج فى الفن ما ينبغى له من اهتمام ، فإن استطيقا باييه أجدد بالنقد لأنها تكاد لا ترى بل هى لا ترى فى الفن إلا جانب الإنتاج ،

(١) ماريتان ، « الحدس الخالق فى الفن والشعر » ، ص ٥٥ .

(٢) ماريتان ، المصدر المذكور ، ص ٥٥ .

وتغفل عن جانب الرؤية أو التأمل أو الحدس الفنى^(١). إن الفن هو التأمل والخلق معاً، هو الرؤية والتعبير معاً، في مصطلح النظرة التي تأخذ بها، وإغفال جانب الرؤية في العملية الفنية هو الذى يصير بالفن إلى صنعة أو مهنة أو حرفة. صحيح أن الفنان صانع ولكنه أيضاً متأمل. إن الصنعة هي أدواته التي يستعملها في التعبير، ومتى صارت الأداة غاية لا وسيلة وصلنا إلى «الخلق» الذى ليس هو الخلق الفنى، وصلنا إلى الإنتاج الذى يمكن أن يوصف بأنه إنتاج الحرفة لا إبداع الفن. «إن الفن لن يكون خالفاً — لن يكون على حد تعبير دانتى حفيد الله (لأن الفن الإنسانى لا يمكن إلا أن يكمل العمل الإلهى الذى أبدع الوجود)، إلا بالأمانة المطلقة لينايعه التي هي تأمل وخلق في آن واحد. فلا يمكن أن يستيقظ الينبوع الخالق في الفنان ما لم يعان الفنان تجربة تأملية. إن كل شيء رهن بغزارة داخلية هي تجربة حية. إن الخلق تسبقه مرحلة معاناة»^(٢).

فعلى ذلك الأساس من التفريق في العملية الفنية بين مرحلتين اثنتين هما مرحلة الرؤية ومرحلة التعبير رأينا إذن كيف يفسر عدد من الظاهرات وكيف يحل عدد من المشكلات، واستبان لها ما تتصف به بعض الفعاليات «الفنية» من انحراف عن غاية الفن، أو من خروج عن نطاق الفن أصلاً، من حيث إن الفن كشف عن واقع وتثبيت لهذا الكشف في أثر فني يتراءى فيه الواقع سافراً بعد أن كان محجياً.

وقد رأينا كيف تستوى في تحقيق هذه الغاية جميع ضروب الفن التشكيلي فما يصدق على مرحلة من مراحل فن التصوير أو على مدرسة من مدارسه من أن الأثر الفنى يزيح الستار عن واقع، يصدق على سائر مراحل وعلى سائر مدارسه. ونضيف الآن إلى هذا أنه يصدق كذلك على سائر الفنون. فلتن كان التصوير رؤية فعبيراً، إن الموسيقى كذلك إدراك فتعبير. ولكن بينما يتجه المصور أو يتجه بعض المصورين إلى مشاهدة الواقع الخارجى مفردات تشتمل على معان تدركها عين

(١) راجع مقالة السيدة جروزون «جدة الاستطيقا البرجسونية إلى الآن» في كتاب «نحن وبرجسون» ، ص ١٠٧ — ١١٠ .

(٢) ماريتان ، المصدر المذكور ، ص ٥٥ .

الفنان ، وبينما يتجه آخرون إلى اتخاذ الواقع الخارجى وسيلة للتعبير عن واقع داخلى ، شعورى أو لا شعورى ، يتجه الموسيقى رأساً إلى الحالة النفسية يلتقط ألحانها ثم يعبر عنها . ولعل قدرة الموسيقى على التعبير عن الحالة النفسية تكون أقوى من قدرة أى فن من الفنون على ذلك ، لأن الإصغاء إلى أنغام هذه الحالة النفسية يتم بلا وسيط من أشكال أو ألفاظ لها وظائفها في غير مجال هذه العملية الفنية ، كما أن التعبير عن أنغام هذه الحياة النفسية يتم أيضاً بلا وسيط من أشكال أو ألفاظ لها وظائفها في غير مجال هذه العملية الفنية . إن الإدراك والتعبير يتبان في الموسيقى على نحو أكثر مباشرة منه في التصوير والشعر مثلاً . إن « الأذن » التى تسمع ألحان النفس أبرأ من الموقف العملى وأدواته من العين التى ترى الأشياء التى قد تكون نافعة ، وإن النغمات التى تعكس هذه الألحان أبرأ من الموقف العملى من الألفاظ التى تترجم في الحياة الاجتماعية عن حاجات . قال فيزر : « إن الموسيقى تقابل أخفى نداء في أنفسنا . إنها الاهتزاز الأصنى الذى لا يستطيع أن يدركه أى طراز من طرز التعبير . فالموسيقى يدرك مباشرة لحن حياتنا الداخلية . وما من حجاب يقوم بين إيقاع الموسيقى وميلوديا النفس . . صحيح أن الشاعر يستهدف نفس الغاية التى يستهدفها الموسيقى ، فهو بدلاً من أن ينظر إلى العالم الخارجى كالمصور^(١) ، ينظر إلى العالم الداخلى كالموسيقى ، ويحاول أن يدرك فيه انسجاماً قوياً . ولكن الفرق بين الشاعر والموسيقى أن اللحن وحركة النفس هما في الموسيقى شئ واحد . إن الموسيقى تقبض على لحن النفس رأساً ، في حين أن الأداة التى يستعملها الشاعر جافية . . إن هذه الأداة ، اللفظية ، وهى رمز اجتماعى نفعى اصطلاحى ، غير قادرة على أن تعكس الحياة الداخلية»^(٢) . فالموسيقى تعكس أنغام الحياة النفسية . وقديماً قال فاجنر : « الصوت أذاة القلب ، والموسيقى لغته الفنية الواعية » . وليس يدحض ذلك أن يقال إن الموسيقى لا تستطيع أن تصور ، وأن ما يسمى بالموسيقى

(١) واضح أن المؤلف يمثل في ذهنه هنا نوعاً بعينه من أنواع التصوير .

(٢) فيزر ، « الرمزية الأدبية » . يجب أن نشير في هذا المجال إلى أن فيزر بصدد الدفاع عن الشعر الرمزى الذى يحل الموسيقى في القريض منزلة خاصة تجمله أقدر على التعبير عن الحالات النفسية فكلما ترقرت في الشعر مرسى كان أقدر على تبليغ ما بالنفس من عواطف لا تلبثها صافية إلا الموسيقى .

التصويرية وهم باطل ، فإن الموسيقى إن كانت لا تمثل شيئاً خارج الإنسان ، فإنها تمثل داخل الإنسان . ونحسب أن ثورة هانسليك^(١) على قول القائلين بأن الموسيقى تعبر عن مضمون عاطفي إنما كانت في الدرجة الأولى ردّاً عنيفاً على ما وقع في الوهم من أن الموسيقى تصور شخصيات ومناظر طبيعية ، فلم يكتف هانسليك بتجريد الموسيقى من قدرتها على ذلك بل ذهب أيضاً إلى أن الموسيقى عاجزة عجزاً مطلقاً – سواء أكانت غناء أم عزفاً – عن التعبير رأساً عن أى مضمون عاطفي كائن ما كان ، عاجزة عن هذا التعبير ليس فقط بالنسبة إلى هوى كالحب يتضمن تصورات معينة (صورة المحبوب والعواثق التي تحول دونه وألوان الفرح أو الحمية التي يتوقعها المحب) ، بل أيضاً بالنسبة إلى عواطف أولية هي نسيج حياتنا النفسية ، كالفرح والألم فهو يقول إن الموسيقى لا تعبر مباشرة إلا عن نفسها ، لا تعبر إلا عن جمالها الخاص بها ، إنها تعبر عن مضمون ليس مستمدّاً من أى نطاق من الوجود غير نطاق الأصوات نفسها ، فإبين هذه الأصوات من أنساب متجاذبة ، وتعارض وتنافر ، ما بينها من تعائق وطلاق ، من صراع وتصالح ، من صعود وهبوط ، من هروب ووقوف ، من أضواء تنيرها وظلمات تلفها تبعاً لانتقالها من نبرة إلى نبرة ومن آلة إلى آلة ، ذلك هو ما تعبر عنه الموسيقى مباشرة ، ولا شيء غير ذلك . هذا ما ذهب إليه هانسليك . ونحسب أنه صادق إذا أدخلنا في قولنا «المضمون» معنى صور بصرية أو حتى حالات نفسية مرتبطة ارتباطاً تفصيلياً بأحداث خارجية بعينها ، فالموسيقى بهذا المعنى لكلمة المضمون لا تعبر ، وأكبر دليل على ذلك أن القطعة الموسيقية الواحدة لا يتخيل وراءها عدد من المستمعين صوراً بصرية واحدة ، بل ولا حالات نفسية معينة مرتبطة بأحداث خارجية معينة ، أما إذا فهمنا المضمون بأنه « حركة » الحياة النفسية ذاتها ، إذا فهمناه بأنه موسيقى الحياة الداخلية ، كانت الموسيقى هي حقاً أنقى تعبير عن هذا « المضمون » النفسي . لقد أجرى باش الفيلسوف الموسيقى تجربة على طلابه بالسوربون ، فكان يعزف بنفسه أو يعزف أحد العازفين قطعة موسيقية ، ويسأل الطلاب أن يصفوا ما يشعرون به وصفاً أميناً ، فلما جاءت أوصافهم مختلفة بل متعارضة كاد يخرج

(١) هانسليك « في الجمال الموسيقي » .

من هذه التجربة إلى أن الموسيقى عاجزة عن التعبير عن العاطفة ولكنه استدرك قائلاً: « إذا كانت الموسيقى لا تستطيع أن تعبر عن مضمون العواطف ، فإنها تستطيع أن تعكس حركة هذه العواطف عكسًا أمينًا » . ذلك أنه تساءل : لو كان عالم الأصوات مستقلاً عن عالم العاطفة ، فكيف نفسر أن نقطة البداية عند المؤلف الموسيقى هي دائماً حالة نفسية ، وأن الموسيقى التي يضعها هذا المؤلف توظف في نفس المستمع عواطف ؟ وأجاب عن هذا السؤال بأن ربط بين العالمين ، عالم الأصوات وعالم النفس ، على النحو التالي : إن كل تبدل من تبدلات الصوت (في الارتفاع والشدة والإيقاع والجرس) « يؤثر في حساسيتنا تأثيراً خاصاً لا تعليل له ، فنحن هنا لزاء ظواهر أولية نجهل سببها ، فاستجابة عاطفتنا لهذا الصوت وهذا الجرس وهذه النبرة الكبرى أو الصغرى تظل سرّاً كسرّاً استجابتنا لهذا اللون أو ذاك من الألوان، وهذه المزاجية أو تلك من المزاجات بين الألوان . فالإحساس والترجع الانفعالي للإحساس ما يزالان إلى الآن لغزاً لم يحل . غير أن الأمر الذي ليس باللغز هو استجابة عاطفتنا لحركة الأصوات ، لاتجاه هذه الحركة وسعتها . ذلك أن عاطفتنا لا تسكن هي الأخرى أبداً ، وإنما هي في صيرورة متصلة وحركة دائمة كهذه الأصوات سواء بسواء . فشعورنا ما ينفك تتعاقب فيه إحساسات وتأثيرات وعواطف ، ونحن نتنقل في غير انقطاع من الراحة إلى الانزعاج ومن التوتر إلى الاسترخاء ومن التنبه إلى الهبوط . تحولوا بأبصاركم لحظة عن الحياة الخارجية ، واغمسوا نظراتكم في أنفسكم ، تشهدوا هذا التراجع الذي لا ينقطع ، هذا السيلان ، هذا التفرق في حالاتكم النفسية . وهذه الحالات النفسية تتجاذب وتتدافع هي الأخرى ، وتلتئم وتنفصل ، وتتعانق وتتهتاج ، وتتصادم وتتباعد . . . أفليس طبيعياً إذن ، والحال على ما ذكرنا من تشابه بين عالم الأصوات وطبيعتنا العميقة ، أن تكون حركة الأصوات ترجماناً لحركة النفس . إننا نتوحد من لقاء أنفسنا ، على نحو لا يقاوم ، مع هذه الأصوات التي تخطر أمامنا ، نصعد معها ونهبط ، ونكبر ونصغر ، ونسبح ونضيق . إن ذلك الصوت الذي يظل معلقاً وهو ينشر قلبه الرنان هو نفسنا وهي تعلق . إن ذلك الصوت الذي يتمحز ويصعد هو نفسنا وهي تثب . إن ذلك الصوت الذي يهبط هو نفسنا وهي تهوى إلى القاع . إن هذه

الأصوات التي تتلاحق عجلى لى حالاتنا النفسية وهي تتلاحق سريعة . إن هذه الأصوات التي تتلبث لى حالاتنا النفسية وهي تسكن . إن هذه الأصوات التي تسير سيراً متقطعاً لى حالاتنا النفسية وهي تصطدم بمجاز»^(١) .

وهكذا ينتهى باش إلى القول بأن الحالات النفسية التي تستطيع أن تعبر عنها الموسيقى إنما « هي الاضطراب والهدوء والتردد والارتعاش والاختلاج والوثوب والانطواء والتوتر والاسترخاء » . ثم هو يخطو خطوة ثانية فيرى أن هذه الحالات النفسية التي هي عوامل محرّكة ترتبط بحالات نفسية أخرى أكثر منها تعيناً وتحديداً ، « فالاضطراب يرتبط به القلق والسكون يرتبط به الهدوء الفرح ، والوثوب يرتبط به التطلع والتشوف ، والانطواء يرتبط به الحياء ، والتوتر يرتبط به إرادة الحياة والفرحة الكبرى ، والاسترخاء يرتبط به الكآبة » ، فالموسيقى إذن تعبر أيضاً عن هذه الحالات النفسية المتخصصة، فيما يقول باش . ونحسب أن باش لم يكن في حاجة إلى هذه الخطوة الثانية ليقرر أن الموسيقى تعبر عن العواطف . وكان حسبه أن يؤكد أن الموسيقى تعبر عن تلك الحالات النفسية الأولى التي هي جوهر الحياة النفسية أو هي نسيجها . ألا يحس كل منا أنه يخون في بعض الأحيان الحالة النفسية التي يعانيتها حين يطلق عليها اسم التلق أو الفرح أو التشوف إلى آخر ما هنالك من تسميات من هذا القبيل؟ ألا يحس كل منا في بعض الأحوال أن الحالة النفسية التي يعانيتها هي أكثر رهاقة وأشد تهريباً من أن تدخل في قالب اسم بعينه؟ وهل ترتبط حالاتنا النفسية دائماً بموضوع معين تنصب عليه؟ ألا تنبثق في كثير من الأحيان من تلقاء نفسها بدون أن يكون لها أية صلة ظاهرة بأي حدث من الأحداث؟ أليس ما نحاوله أحياناً من ردها إلى موضوع معين ، مجرد تسويغ لها ، مجرد جهد نبذله من أجل فهمها بتطويقها وتعليلها وتسميتها رجاء السيطرة عليها ؟ فلو كنا أوفياء لها أميين عليها ، أفكنا نحاول هذه المحاولة؟ إن الحالة النفسية التي تعبر عنها الموسيقى ليست هي الحالة التي يمكن تسميتها ، وإنما هي الحالة التي تند عن محاولة التسمية لأنها ليست بذات موضوع محدد ، ولذلك كانت الألفاظ عاجزة عن التعبير عنها ، وكانت الموسيقى وحدها قادرة على نفضها ، لأنها هي نفسها حركة شبيهة

(١) فكتور باش ، المرجع السابق ، ص ٧٣ - ٧٤ .

بحركة الأصوات في الموسيقى . ذلك هو المضمون الذي تعبر عنه الموسيقى . وعن هذا إنما قال برجسون : « وثمة فنانون آخرون يوغلون أعمق من هذا أيضاً ، فيدركون وراء هذه الأفراح والأحزان التي يمكن أن يعبر عنها بألفاظ إذا لم يكن من ذلك بد ، يدركون شيئاً لا يمت إلى الكلام بصلة : يدركون من أنفاس الحياة أنغاماً هي أعمق في الإنسان من أعمق عواطفه ، لأنها القانون الحي ، المختلف باختلاف الشخص ، لخموده وحماسه ، وحسراته وآلامه ، يستخرجون هذه الموسيقى ويقوونها ثم يفرضونها على انتباهنا ، ويعملوننا ندخل أنفسنا فيها على غير إرادة منا ، كما يندفع المارة إلى رقص »^(١) .

وليس عبثاً أن ربط برجسون بين الموسيقى والرقص . إن الرقص يعبر عن حالات نفسية هو الآخر ، ولكن أدواته ليست هي الأصوات بل حركات الجسم . « إن أيديهن لتتكلم ، وإن أقدامهن ليبدو أنها تكتب . . » . هذا ما قاله بول فاليري عن الراقصات في كتابه « النفس والرقص » بعد أن هتف يقول : « لله در الراقصات المضيئات . . يا لرقصهن من نفاذ خفيف حتى تنفذه أكمل الأفكار » . والحق أن الرقص موسيقى أنغامها حركات يقوم بها الجسم ، فكل رقص إنما هو موسيقى ، ولعلنا نستطيع أن نقول إن كل موسيقى هي رقص ، هي رقص في النفس أولاً ، وفي النغمات بعد ذلك . وهذا ما يعبر عنه فاليري تعبيراً شعرياً مجنحاً حين

(١) هنري برجسون ، « الضحك » ، ترجمة . سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٠٦ . وقد بين ميشيل بوتور في مقالة نشرت في عدد يناير سنة ١٩٦٠ من مجلة « Esprit » بعنوان « الموسيقى فن واقعي » ، كيف أن تجريد الموسيقى من القدرة على التعبير عن الواقع إنما يرجع إلى مفهوم خاص عن هذا الواقع أظهرت الفينومينولوجيا خطأه ، فهو يقول : « إن هذا المفهوم الذي يجعل الموسيقى غير قابلة لأن تشرح (. . .) يستند إلى توحيد مطلق بين الواقع والمرئي ، كأن الإنسان ليس له حاسة أخرى غير البصر (. . .) . وواضح أننا متى سلمنا بأن الأصوات جزء من الواقع فهنا على الفور أن الموسيقى يمكن أن تكون واقعية » . (المرجع المذكور ص ١٣٩) . وقد أوضح بوتور في هذه الدراسة كيف أن الموسيقى الحديثة نفسها تشتمل على معنى ودلالة وتصوير ، برغم أن بعض أقطاب هذه الموسيقى ينكرون عليها ذلك ، وكيف أن قول سترافنسكي عن الموسيقى بأنها « عاجزة بطبيعتها عن أن تعبر عن شيء » هو قول تكذبه موسيقى سترافنسكي نفسها . ومن أسباب الوقوع في هذا الخطأ عند بوتور أن الناس يظنون أنه لكي نستطيع القول بأن الموسيقى تعبر لا بد من إمكان ترجمة الأثر الموسيقي إلى لغة الكلام ، كلمة بكلمة ، أو نغمة بكلمة . وهذا مستحيل طبعاً ، فحتى الترجمة من لغة إلى لغة يستحيل أن تتم كلمة بكلمة .

يقول عن إحدى الراقصات : « لو أغمضت عيني لظلمت أراها بسمعي فأنا أتبعها وأهتدي إليها ولا تغيب عني أبداً . ولو أصممت أذني ونظرت إليها لاستحال علي من فرط ما هي إيقاع وموسيقى إلا أن أسمع القيثارات » . لقد عقب جى دو بورتاليس^(١) على كلمات فاليري بقوله : « . . . لقد أشار بول فاليري ، منذ الصفحات الأولى من كتابه "النفس والرقص" إلى أمرين : أولهما أن كل رقص موسيقى . . والثاني أن كل موسيقى وبالتالي كل رقص إنما هو انعكاس للنفس » . وهو يضيف إلى ذلك قوله : « من أجل هذا كان لكل منا رقصه ، وكان كل منا موسيقى ذاته ، وكان كل منا يعبر بحركته الخاصة عن لحنه الخاص . والحياة هي بهذا المعنى رقص . هي سمفونية نحن جوقتها وآلاتها وراقصوها » ويستعرض بورتاليس تاريخ الرقص فيذكر أن الرقص من أوائل الفنون التي ظهرت ، لأنه لا يقتضى من الدراسة ما تقتضيه العمارة أو الشعر مثلاً ، برغم أنه يتطلب استعمالاً لما نملكه من قوى الرؤية لا يقل رهافة عما تتطلبه العمارة ويتطلبه الشعر من مثل ذلك . فن أجل هذا عبر فن الرقص عن نفسه أولاً بما يمكن أن نسميه الحركة الهندسية ، وهذا هو الرقص المعبر عن فكرة (رقص الهند ومصر القديمة) ، ثم أراد الإنسان أن يعبر بجسمه عن انفعالاته ، فخلق لذلك الرقص التراجييدي (المسرح اليوناني) ؛ وأخيراً حين اكتشف الموسيقى أطلق العنان لإحساساته وفرحه ومخاوفه وأهوائه التي لا حصر لألوانها ودرجاتها ، وابتدع الرقص الذي نعرفه على اختلاف أنواعه من أوبرا موسيقى القاعة إلى الباليه ، من سلوى موتسارت إلى مازوركا شوبان ، من إيزادورا دنكان إلى لوى فولر ، من الباليه الروسى إلى صامتات كورت فايل ، من شاركوف إلى أرختينا . فهذه الأنواع كلها من الرقص إنما هي تعبير ملون حتى عن العواطف الإنسانية التي يستمع الراقص إلى أنغامها في داخله ، ثم ينفذها أنغاماً ذات شكل آخر بحركات جسمه .

إن الرقص الحديث يحاول ، كالموسيقى التي تهجر تمثيل حكايات أدبية أو تاريخية ، أن يعبر عن انفعالات ، عن حركات في النفس يغنيها الجسم بالإيقاع . إن مطعم الرقص الحديث هو أن يجعل الجسم يشف عن الروح ، هو

(١) بورتاليس ، « عبقرية الرقص » ، ص ٤٤ - ٤٦ .

أن يجعل الجسم من فرط تساوق حركاته مع حركات موسيقى الروح ، كأنه هو الروح . وما أصدق قول الراقصة إيزادورا دنكان : « المشهد هو أنا . . . لا تقولوا هو حالة نفسية . . . بل قولوا هو حركة نفس ، اندفاعة نفس ، انفجارية نفس ، إنني أرقص حركات روحى . . . » .

* * *

وبعد ، فقد وقفنا وقفة قد تكون طويلة على الفنون عامة ، لنبين كيف أن الفن كشف "أولاً" (أو إزاحه ستار) وتعبير عن هذا الكشف بالأثر الفنى ، مع أن الغاية التي نههدف إليها في هذا البحث هي بيان هذه الحقيقة لا بالنسبة إلى الفنون عامة ، بل بالنسبة إلى الأدب من بين هذه الفنون . غير أن لهذه الوقفة ما يسوغها في وحدة الغاية التي تحققها الفنون على اختلافها . وهذا ما سيتضح لنا بعد قليل .

لقد أوضحنا فيما سبق أن الحياة تفرض علينا ألا نرى من الأشياء ومن الحوادث ومن أنفسنا إلا العناصر المشتركة بين الآحاد ، وذلك بغية تسهيل التعامل معها والتأثير فيها وتسخيرها لإرضاء حاجات الحياة ، أما فرديتها فتغيم في إدراكنا ، ومن الخير أن تغيم ، وأوضحنا أن العلم أيضاً - وهو سليل العمل - إنما هو بناء عقلى نفرضه على الأشياء اللامنتهية فنجعلها منتهية ، وتتمكن بذلك من الإحاطة بها وتطويقها وفهمها على النحو الذى يسهل لنا السيطرة على الطبيعة والانتفاع بها في تحقيق مآربنا . وأوضحنا كيف أن كلاً من الإدراك العادى والمعرفة العلمية يسدلان بذلك على المفردات حجاباً ، فما نرى كلاً منها كما هو بكل غناه وتنوعه وتفرد وأصالته ، وإنما نكتفى منه بالفكرة العامة التي تربط بينه وبين غيره بصفات مشتركة . وأوضحنا كيف أن الفنان هو ذلك الذى يتأمل الشيء المفرد في ذاته ولذاته ، بغض النظر عن المنفعة التي تجنى منه ، وأنه بهذا يدرك هذا الشيء كما هو ، في فرديته ، فيما يجعله هو إياه ، وأنه بالأثر الفنى الذى يخلقه يقدم لنا هذا الشيء وقد انزاح عنه الستار فنراه كما رآه سافراً غير محبوب . فهذه هي وظيفة الفن : معرفة الشيء المفرد ، والتعبير عنه . وهذا نفسه هو ما يميز الفن عن العلم ، فالعلم علم بالكليات ، والفن علم بالأفراد إن صح التعبير . وذلك يصدق على سائر الفنون ، فموضوع الإدراك الفنى والتعبير الفنى إنما هو دائماً شيء مفرد : هو في

التصوير الكلاسيكي شيء من أشياء الطبيعة تدركه عين الفنان إدراكاً يخالطه قليل من عاطفته ، وهو في التصوير الحديث حالة من الحالات النفسية يدركها الفنان في ذات نفسه ، ثم يعبر عنها إما بواسطة أشياء الطبيعة التي يبدها قليلاً أو كثيراً ، إما بالمزاوجة بين أشكال وألوان لا تكاد تمت إلى الطبيعة بصلة ، وإنما هي توحى بتلك الحالة النفسية الفردية إيجاء مباشراً ، لما فيها من تناغم لوني أو شكلي يقابل ما يحسه الفنان في ذات نفسه ، وهو - أي موضوع الإدراك الفني والتعبير الفني - هو في الموسيقى أيضاً حالة نفسية عاشها الفنان وأصغى إليها والتقط أنغامها ثم عبر عنها بأثره الموسيقي . وكذلك سائر الفنون . قال برجسون : « . . . إن الفن يستهدف "الفردى" أبداً . فما يثبتته المصور على لوحته هو ما رآه في موضع ما ، في ذات يوم ، في ذات ساعة ، مصطبغاً بألوان لن تُرى ثانية أبداً . وما يغنيه الشاعر هو حالة نفسية كانت حالته ، حالته وحده ، ولن تكون يوماً أبداً . وما يعرضه لنا مؤلف الدراما هو جريان نفسى ونسيج حتى من العواطف والحوادث ، أى شيء عرض مرة ولن يتكرر . وعيشاً نسمى هذه العواطف بأسماء عامة ، فإنها لن تكون هي ذاتها في نفسين . إنها فردية . وهى بهذا خاصة تنتسب إلى الفن ، لأن العموميات والرموز ، وحتى النماذج إذا شئت ، هى العملة الدارجة في إدراكنا اليومي»^(١) .

وإذن كان لوُفِّتتنا على الفنون عامة ما يسوّغها ، فما يصدق على فن يصدق على سائر الفنون من ناحية وظيفة الفن ، إن الفنون ظاهرة واحدة في الحياة الإنسانية . وإذا كان ضرورياً ما يريده الأستاذ جلسون من أن نفرّد لكل فن من الفنون استطبيقاً خاصة به^(٢) ، فالنظرة العامة إلى الفنون لا تحول دون العودة إلى كل فن منها لدراسته على حدة ، لا سيما حين تكون الاستطبيقاً العامة ثمرة لتصفح الفنون واحداً واحداً على طريقة الاستقراء ، لا مذهباً ظنياً يوضع أولاً ثم تبحث له عن أدلة تدعمه من هنا ومن هناك . ولا شك أن استطبيقاً فن من الفنون قد تكون تمهيداً مفيداً لدراسة فن آخر . إن التقابل بين الفنون أصبح حقيقة لا جدال فيها . وليس عبثاً أن جعل سورويو هذا التقابل عنواناً لكتابه « La correspondance des arts » ، وأن

(١) برجسون ، « الضحك » ، الترجمة العربية ، ص ١٠٩ .

(٢) جلسون ، « ديالكتيك صورة الوجه » ، ص ٣٢ .

قال هويج : « الفنون كلها فروع شجرة واحدة » . والحق أن الفنانين ، أن كبار الفنانين ، إنما يشتركون في صفة عامة بينهم ، هو إن إبداعهم يصعد إلى الينابيع ، يصعد إلى الواقع الذي تحجبه عنها ضرورات التعامل في الحياة مع رموز ، سواء أكان هذا الواقع هو الطبيعة أم الذات أم ثمرة التفاعل بين الطبيعة والذات . وليس قول هورتيك : « إن الفن التشكيلي والأدب يلتقيان في مناسبات كثيرة ، برغم كل ما يفصل بينهما ، ذلك لأن موضوع هذين الفنين كليهما إنما هو الإنسان ، فمعرفة الإنسان ، معرفة حقيقة الإنسان ، الجسمية والنفسية ، هي الغاية التي يهدف إليها الروائي ويهدف إليها المثال على حد سواء^(١) » ، ليس هذا القول إلا جزءاً من حقيقة أعم منه وأشمل .

ولعل جاك ماريتان لم يخطئ حين حدثنا في كتابه « الحدس المبدع في الفن والشعر » عن شيء أسماه الروح الشعرية ووصفه بأنه يترقق في جميع الفنون : « الشعر لا يعني فناً معيناً من فنون الكلام فحسب ، وإنما هو الروح التي تساب انسياباً خفياً في جميع الفنون ، ولذلك رأينا الناقد الفني الكبير ستانلاس فوميه يضع هذا العنوان " الشعر من خلال الفنون " لكتاب يضم مجموعة من الدراسات عن رسامين ونحاتين وموسيقيين وأدباء . ففي كل خالق حقاً يوجد شاعر تفتننا آثاره بمعناها الشعرى »^(٢) .

ولعل أفلاطون كان أيضاً على حق حين أطلق على الفن اسم الموسيقى ، وجعل الموسيقى لا تعنى الموسيقى فحسب بل كل نوع من أنواع الفنون التي تستلهم ربوات الشعر (Muse ومنها كلمة Mousiké اليونانية) . بل لعلنا نستطيع أن نتساءل مع سوريو : هل بين الفنون تخوم قاطعة^(٣) ؟ وأن نجيب عن هذا السؤال بأن الحدود التي بين الفنون متداخلة . ألا تدخل تخوم الشعر في تخوم الموسيقى حين يحاول الشعر أن يتصنى من الدلالات الطبيعية التي للألفاظ ؟ ألا تتداخل تخوم النحت وتخوم التصوير حين يستعير النحت الألوان ، وحين يعنى التصوير

(١) هورتيك ، « الفن والأدب » ، ص ٧٦ .

(٢) جورج باسولا ، « مقدمة إلى بوطيقا جاك ماريتان » ، ص ٦٣ .

(٣) سوريو « بحث في حدود الفن » ، ص ١٠٧ - ١٢٠ .

بإبراز البعد الثالث عناية كبيرة ؟ ولولا هذا التداخل في تخوم الفنون أكان يتلبس الشعر بالموسيقى في الغناء ، ويتحد الرقص بالموسيقى في الباليه ، ويتشبث التمثيل بالغناء بالموسيقى بالشعر في المسرح الغنائى ، ويتعاون التصوير ديكوراً مع الموسيقى والشعر والتمثيل جميعاً في كل مسرح ؟

الحق أن التخوم بين الفنون رجراجة ، وإنما هى كذلك لأن الفنون تحقق غاية واحدة . ومن أجل هذا كان يصعب تصنيف الفنون .

غير أن جان بول سارتر يفرق بين الأدب والفنون تفريقاً قاطعاً من حيث الوظيفة . ولئن كان يبرهن على أن الأدب كشف ، إنه يحرم الفنون الأخرى وظيفة الكشف هذه . وسنرى بعد عرض مجمل رأيه فى هذا الصدد ، كيف أن « الكشف » الذى أسنده إلى الأدب ليس هو الكشف الذى يقوم به الأدب حقاً ، وأن هذا الكشف الأخير الحقيقى إنما يشترك فيه الأدب مع سائر الفنون ، وسنرى أيضاً كيف أن هذا التفریق القاطع الذى أقامه بين الأدب وسائر الفنون إنما حملته عليه رغبته فى أن يستخرج فكرة الالتزام فى الأدب (والالتزام هنا يعنى تبنى الأدب لقضية الإنسان ودفاعه عن حريته وكرامته) من مجرد أن الأدب يستعمل الألفاظ ، فلما كانت الفنون الأخرى لا تستعمل الألفاظ فليست تطالب إذن بالالتزام ، ووظيفتها إذن مختلفة عن وظيفة الأدب ، وكذلك الشعر برغم أنه يستعمل الألفاظ ، لأن الشعر لا يستعمل الألفاظ استعمال النثر لها ؛ أى من حيث إنها إشارات ورموز ، بل يستعملها على أنها أشياء قائمة بذاتها ، لا تدل على شيء ولا تحيل إلى شيء .

ولينا مجمل الجدل الذى يقوم به سارتر لتقرير ذلك الفصل ، على نحو ما عرضه فى بحثه « ما هو الأدب ؟ »^(١) :

إن سارتر يقرر أن الأدب لا بد أن يكون ملتزماً ، ولكنه يرى أن الالتزام فى الأدب لا يعنى أن نفرض الالتزام على سائر الفنون .

فالفنون ليست متوازية . إنها مختلفة بعضها عن بعض لا فى الصورة فحسب

(١) سارتر ، « ما هو الأدب ؟ » ، ص ٥٩ وما يليها .

بل في المادة أيضاً . إن العمل في الألوان والأصوات غير التعبير بالكلمات . إن النغمات والألوان والأشكال ليست إشارات ، فهي لا تردنا إلى أى شىء خارج عنها . صحيح أنه ما من إحساس إلا تداخله دلالة . ولكن المعنى الصغير الغامض الذى يسكن اللون أو الصوت ، كأن يكون في هذا اللون أو الصوت فرح خفيف أو حزن نحجلان ، لا يعد شيئاً .

وإذا كانت الأشياء ذات الألوان يمكن أن تعبر عن شىء ، كأن نقول إن الورود البيضاء تعنى « الوفاء » ، فإن هذا يتم حين أكف عن النظر إلى الورود على أنها ورود ، حين أخترقها ببصرى لأمضى إلى تصور فضيلة الوفاء وراءها . فأنا عندئذ أنساها ، لا يعنينى ملمسها الخملى ولا شذاها العطر . أنا عندئذ لا أدركها . أنا عندئذ لأقف موقف فنان . وإنما الفنان يعد اللون والصوت والشكل أشياء إلى أقصى درجة ، يعود إليها بغير انقطاع ويفتن بها ويسحر . إنه لا ينظر إليها على أنها لغة . وما يصدق على عناصر الخلق الفنى يصدق كذلك على مركباته : فالمصور لا يرسم على قماشه إشارات ، وإنما هو يخلق شيئاً . وإذا كان يزاوج بين أحمر وأصفر وأخضر ، فليس من الضروري فى شىء أن تعبر هذه المزاوجة عن معنى يمكن تحديده . صحيح أن هذه المزاوجة تسكنها هى الأخرى روح ، وما دام هناك بواعث (ولو مختبئة) حملت الفنان على أن يختار الأصفر لا البنفسجى ، فيمكننا أن نقول إن الأشياء التى يخلقها الفنان تعكس أعمق ميوله . ولكن هذه الأشياء لا تعبر أبداً عن غضبه أو قلقه أو فرجه كما تعبر عنها الكلمات . إنها مشربة بهذه الانفعالات ولكنها ليست تدل عليها . إن لوحة من اللوحات لا تعبر عن القلق وإنما هى قلق . وهذا يصدق على دلالة اللحن أيضاً ، إن صح أن نتحدث بصدد اللحن عن دلالة . إن دلالة اللحن ليست شيئاً خارجاً عن هذا اللحن . فى وسعك أن تقول عن اللحن إنه فرح أو إنه أسيان ، ولكن اللحن سيطر بغير كل ما تستطيع أن تقوله عنه . لا لأن عواطف الفنان أغنى وأحفل بالتنوع ، ولكن لأن عواطفه التى ربما كانت أصل اللحن الذى خلقه ، قد تجسدت الآن فى نغمات فتبدلت مادتها .

إن الكاتب يستطيع أن يوجهك ويرشدك ، فإذا وصف لك كونجاً ، كان

يستطيع أن يريك في هذا الكوخ رمز المظالم الاجتماعية . أما الرسام فهو أخرس .
 إنه يقدم لك كوخًا . هذا كل ما يفعله . ولك أن ترى في الكوخ بعد ذلك
 ماتحب أن تراه . ليس هذا الكوخ رمزاً إلى الشقاء . فلكى يكون كذلك يجب أن
 يكون علامة (إشارة ، رمزاً) في حين أنه في لوحة الرسام شيء .

والمعاني لا ترسم ولا توضع في موسيقى . ولذلك لا يطلب إلى الرسام أو إلى
 الموسيقى أن يكون ملتزمًا .

ولا كذلك الكاتب ، فإن عمله هو الدلالات ، هو المعاني .

وهنا يميز سارتر بين الناثر والشاعر فيقول ما خلاصته : إن مجال الدلالات هو
 النثر ، أما الشعر فهو كالرسم والنحت والموسيقى ، لا شأن له بالدلالات ، ولذلك
 لا يطالب الشاعر بأن يكون ملتزمًا .

إن الشعر لا يستعمل الألفاظ استعمال الناثر لها . إنه يستعملها بطريقة أخرى .
 بل لعلنا نستطيع أن نقول إنه لا يستعملها ، وإنما هي التي تستعمله . إن الشعراء
 أناس يرفضون أن يتخذوا الألفاظ أدوات . ولما كان البحث عن الحقيقة إنما يكون
 باستعمال اللغة أداة ، وجب ألا نتصور أن الشعراء يهدفون إلى تمييز الحقيقة أو
 عرضها .

إن الشاعر قد انسحب دفعة واحدة من الموقف الذي يعد اللغة أداة ، واختار
 نهائيًا الموقف الشعري الذي يرى في الألفاظ أشياء ، لا علامات أو إشارات .

هناك موقفان يمكن أن تفهما من الكلمة ، فإما أن ترى فيها إشارة إلى شيء ،
 فتخترقها إلى هذا الشيء كما يخترق البصر زجاجًا ، وإما أن تقف منها موقفك
 من واقع موجود ، وأن تنظر إليها على أنها هي شيء . إن الإنسان المتكلم
 يمشى إلى ما وراء الألفاظ ، أما الشاعر فإنه يقف أمامها .

ولكن إذا كان الشاعر يتوقف على الألفاظ ، كما يتوقف المصور على الألوان
 والموسيقى على الأنغام ، فهذا لا يعني أن الألفاظ قد فقدت في نظره كل دلالاتها .
 فالحق أن الدلالة وحدها هي التي يمكن أن تهب الألفاظ وحدتها الكلامية :
 وبدون هذه الدلالة تتبعثر الألفاظ أصواتًا أو خطوطًا . ولكن الدلالة في الشعر

لم تعد الهدف البعيد المنشود الذى يرى إليه التعالى الإنسانى . إنها شبيهة بالمعنى الصغير ، الحزين أو الأسيان ، فى الأصوات أو الألوان . لقد اندرجت فى اللفظة ، لقد شربها صوت اللفظة أو شكل اللفظة ، فأصبحت هى الأخرى شيئاً .

الألفاظ عند المتكلم امتدادات حواسه ، هى ملاقطه ، هى نظاراته ، يستعملها من داخله ، ويحس بها إحساسه بجسمه . إنها أداة توسع ساحة تأثيره فى العالم .

أما الشاعر فإنه يقف خارج اللغة . وبدلاً من أن يعرف الأشياء أولاً بأسمائها ، يبدو أنه يتصل بهذه الأشياء أولاً اتصالاً صامتاً ، حتى إذا التفت بعدئذ نحو ذلك النوع الآخر من الأشياء التى هى عنده الكلمات ، فلمسها وجسها ، وقلبها بيديه ، اكتشف فيها شبهةً بالأرض والسماء والماء وسائر الأشياء .

إنه لا يستعمل اللفظة لإشارة إلى وجه من العالم ، بل يرى فى اللفظة صورة وجه من وجوه العالم هذه .

والصورة اللفظية التى يختارها لشبهها بشجرة الصفصاف مثلاً ليست هى بالضرورة اللفظة التى نستعملها فى الإشارة إلى هذه الشجرة .

وبدلاً من أن تكون الكلمات دليلاً يخرج من نفسه إلى وسط الأشياء ، فإنه يعد الكلمات أشبه بفتح يصطاد به واقعاً متهرباً .

إن اللغة هى عند الشاعر « مرآة العالم » .

وإذا كانت الألفاظ أشياء ، كالأشياء الأخرى سواء بسواء ، فإن الشاعر لا يقرر هل هذه وجدت من أجل تلك ، أم تلك وجدت من أجل هذه . هكذا تقوم بين اللفظة والشئ الذى تدل عليه علاقة متبادلة من تشابه سحرى ومن دلالة .

وإذا كان الأمر كذلك فمن السهل أن نفهم إذن أن من السخف والحماقة أن نطالب بالتزام فى الشعر .

صحيح أن الانفعال ، بل الهوى — ولماذا لا نقول أيضاً الغضب والاستياء الاجتماعى والكره السياسى — صحيح أن كل هذا هو أصل القصيدة . ولكن هذه العواطف لا يعبر عنها فى القصيدة ، كما يعبر عنها فى نشرة سياسية .

إن الناثر يوضح عواطفه في أثناء التعبير عنها . ولا كذلك الشاعر فإنه حين يصب عواطفه في القصيدة ينقطع عن تعرفها . لقد أخذتها الألفاظ وشربتها وبدلتها إلى حال أخرى ، فهي لا تعبر عنها حتى في نظره . لقد أصبح الانفعال شيئاً ، فله الآن ما للأشياء من كثافة . إن ما تنصف به الألفاظ التي شربت الانفعال من التباس قد غيرت معالم هذا الانفعال .

ثم إن كل بيت من الشعر ، يضم ما هو أكثر من الانفعال . إنه يصفو على العاطفة التي ولدته .

ومن أجل ذلك لا يطالب الشاعر بأن يلتزم . ولكن إذا حررنا على الشاعر أن يلتزم فهل معنى هذا أن نغني الناثر من الالتزام ؟

ما هو الشيء المشترك بين الشاعر والناثر ؟ إن كليهما يكتب ؟ ولكن ليس بين طريقتيهما في الكتابة من اشتراك إلا في حركة اليد التي ترسم الأحرف ، أما فيما عدا ذلك فإن عالم كل منهما مستقل عن عالم الآخر .

إن النثر نفى في جوهره . وأنا أعرف الناثر بأنه إنسان يستعمل الألفاظ . إن الناثر متكلم : يشير ، يبين ، يأمر ، يرفض ، يفسر ، يتوسل ، يهين ، يقنع ، يلمح . . . الخ .

النثر مخاطبة . النثر دلالة وإشارة . الألفاظ في النثر ليست أشياء ، وإنما هي إشارات إلى أشياء . لا يهمننا فيها أن تعجبنا أو لا تعجبنا ، وإنما يهمننا فيها أن نعرف هل تشير إشارة صحيحة إلى شيء من الأشياء في هذا العالم أو إلى معنى من المعاني . لذلك يتفق للمرء في كثير من الأحيان أن يحتفظ بفكرة من الأفكار تعلمها بالكلام دون أن يتذكر أية كلمة من الكلمات التي نقلتها إليه .

حين يكون المرء في خطر أو في مأزق فإنه يلتقط أية أداة . حتى إذا زال الخطر كان من الممكن ألا يتذكر هل كانت تلك الأداة مطرقة أو فأساً ، ثم إنه لم يعرف ذلك وقتئذ . فكل ما كان يحتاج إليه هو أن يكمل جسمه بأداة . كانت له هذه الأداة بمثابة أصبع سادسة ، أو ساق ثالثة . فكذلك اللغة : هي امتدادات حواسنا ، تحميننا من الآخرين ، وتقدم لنا معلومات عنهم . إن

الكلام لحظة من الفعل ، ولا يمكن أن يفهم في خارج الفعل . إن بعض الذين أصيبوا بالآفازيا قد فقدوا القدرة على الفعل ، وعلى فهم الظروف ، وعلى أن تكون لهم علاقات طبيعية بالجنس الآخر .

وإذا كان النثر ليس إلا أداة ممتازة في عمل ما ، وإذا كان الشاعر وحده هو الذى من شأنه أن ينظر إلى الألفاظ نظرة منزهة عن المنفعة ، فمن حقنا إذن أن نسأل الناثر : لأية غاية أنت تكتب ؟ ما هو العمل الذى اندفعت إليه ، ولماذا يقتضى هذا العمل اللجوء إلى الكتابة ؟

هذا العمل لا يمكن ، على كل حال ، أن تكون غايته مجرد التأمل . ذلك لأن الحدس صمت ، وغاية اللغة هى التبليغ . صحيح أن على المرء أن يثبت نتائج الحدس ، ولكن تكفيه فى هذه الحالة كلمات قليلة يلقونها على الورق بسرعة . أما حين نجمع الكلمات فى جمل مع الاهتمام بالوضوح ، فإنه يكون ثمة قرار غير الحدس ، وغير اللغة نفسها ، هو تبليغ النتائج للآخرين .

هذا القرار هو الذى يحق لنا فى كل حالة أن نسأل عن السبب الذى دعا إليه .

حين تتكلم ، فأنت تفعل : إن كل شىء من الأشياء يتغير ولا يبقى ما كان ، متى سميته . حين تسمى لفرد من الأفراد سلوكه ، فإنك تكشف له عنه : فيرى نفسه . ولما كنت فى الوقت نفسه تسمى سلوكه اسما للناس ، فإنه يعرف عندئذ أنه إذ رأى نفسه رآه غيره . فإما أن يستمر الرجل على سلوكه عناداً وهو عالم بالأمر ، وإما أن يهجره . وأنت فى الحالتين قد فعلت فيه .

إننى إذ أتكلم أكشف عن الظرف بقصد تبديله . أكشفه لنفسى وللآخرين من أجل أن أبدله .

وهكذا فإن الناثر إنسان اختار طرزاً من طرز التأثير ، طرزاً من طرز الفعل ، يمكن أن نطلق عليه اسم الفعل بالكشف . فمن حقنا المشروع أن نطرح إذن عليه هذا السؤال الثانى : ما هو الجانب الذى تريد أن تكشفه من العالم ، ما هو التغيير الذى تريد أن تحدثه فى العالم بهذا الكشف ؟

إن الكاتب « الملتزم » يعرف أن الكلام فعل ، وأن المرء لا يكشف إلا بقصد

أن يبدل . إن الكاتب الملتزم قد هجر ذلك الحلم المستحيل وهو أن يصور المجتمع والحياة الإنسانية تصويراً حياً . إن الإنسان هو الكائن الذى لا يستطيع أى كائن أن يحتفظ إزاءه بالحياد . وهو أيضاً الكائن الذى لا ينظر إلى ظرف إلا يبدله ، لأن نظرتة تجمد أو تهدم أو تقدر أو تبدل هذا الشيء . إنه يعلم أنه الإنسان الذى يسمى ما لم يسم . إنه يعلم أنه « يطلق » كلمة الحب وكلمة الكره ، ويطلق معهما الحب والكره بين أناس لم يكونوا قد استقروا من عواطفهم على أمر . إنه يعلم أن الألفاظ ، كما قال أحدهم ، « مسدسات مشحونة بالرصاص » ، فإذا تكلم فقد أطلق هذا الرصاص . ولقد كان فى وسعه أن يصمت . أما وأنه قد اختار أن يطلق الرصاص ، فيجب أن يطلقه كما يطلقه رجل ، أن يصوبه إلى أهداف ، لا أن يطلقه كما يطلقه طفل ، على غير هدى ، مغمضاً عينيه ، مكنفياً من الإطلاق بلذة سماع الانفجار .

إن الكاتب قد اختار أن يكشف العالم والإنسان خاصة لسائر الناس ، حتى يتحمل هؤلاء الناس أمام الشيء الذى عرّاه الكاتب على هذا النحو مسؤوليتهم كاملة .

وظيفة الكاتب أن يكشف الكون للناس ، حتى لا يستطيع أحد أن يتنصل من مسؤوليته إزاءه .

فإذا رأينا كاتباً من الكتاب اختار أن يسكت عن جانب ما من جوانب العالم ، كان من حقنا أن نطرح عليه هذا السؤال الثالث : لماذا تكلمت عن هذا ولم تتكلم عن ذلك ، وما دمت تتكلم من أجل أن تبدل فلماذا تريد أن تبدل هذا دون ذلك ؟

ذلك هو مجمل جدل سارتر .

فإذا نظرنا فى هذا التفريق القاطع الذى يقيمه سارتر بين الفنون والشعر وبين أدب النثر ، أدركنا أنه حمل عليه من أجل أن يستخرج فكرة الالتزام فى الأدب من مجرد أن الأدب يستعمل الألفاظ . لقد حاول سارتر أن يبرهن على أن الالتزام فى الأدب يخرج خروجاً منطقياً من تعريف النثر بأنه استعمال الألفاظ أداة

لتبديل الواقع ، فلما نظر إلى الفنون وإلى الشعر فلاحظ أن هذا التعريف لا ينطبق عليها فرق بينها وبين الأدب ذلك التفريق ، فالفنون لا تستعمل الألفاظ والشعر لا يستعمل الألفاظ على أنها تسمية للأشياء .

والحق أن تعريف سارتر للنثر ينطبق على النثر المستعمل في التخاطب لا على النثر الأدبي . والحق أيضاً أن النثر في الأدب أقرب إلى الشعر منه إلى نثر التخاطب ، فشتان بين الكلام الذي نتبادله كل يوم في تعاملنا مع الآخرين لتحقيق أغراض عملية وبين الكلام الذي ننشئه للتعبير عن رؤية أدبية سواء أعمدنا عندئذ إلى النثر أم عمدنا إلى الشعر . إن ما يقوله سارتر عن أن لغة الكلام أداة من أدوات الفعل صحيح . ولكن سارتر ، من أجل أن يبرهن على أن الكتابة لا بد أن تكون ملتزمة ، يقفز من نثر التخاطب إلى النثر الأدبي على ما بينهما من اختلاف يبلغ حد التعارض . إن لغة التخاطب هي التي تسمى الأشياء . أما الأثر الأدبي فإنه لا يسمى الأشياء بل يكشف عنها . إن تسمية الشيء لا تكشف عنه بل تغيبه وراء الاسم . وغاية الأدب ، نثراً كان أو شعراً ، أن يكسر الاسم الذي يغلف الشيء ، فيخرج هذا الشيء من الاسم الذي حبس فيه . إن رواية « الجريمة والعقاب » لا تطلق اسماً على راسكولنيكوف ، وإنما هي تخرج شخصية راسكولنيكوف من الاسم الذي يمكن أن يسمى به راسكولنيكوف ، اسم « القاتل » مثلاً . إن رواية دوستويفسكى تكشف لنا عن راسكولنيكوف وترينا إياه على حقيقته ، وراء كل الأسماء التي يمكن أن يسمى بها فتحجبه عنا . إن مسرحية هملت لا تطلق على هاملت لا اسم « المتردد » كما يمكن أن يفعل ذلك أحد من رأو المسرحية ، ولا اسم « حامل عقدة أوديب » كما يمكن أن يفعل ذلك شخص كجونس مثلاً . إن مسرحية هاملت هي التي تكشف عن هاملت ، فتفعل ما لا يفعله مائة اسم من الأسماء التي يمكن أن نصف بها هاملت . إن هاملت أكثر من كل هذه الأسماء . إن الألفاظ التي يستعملها دوستويفسكى وشكسبير في الكشف عن شخصية راسكولنيكوف وشخصية هاملت لا تستعمل في الأثر الأدبي (« الجريمة والعقاب » ، « هاملت ») كما تستعمل في التخاطب اليومي . ما من أحد في الحياة ينشئ رواية في تخاطبه اليومي مع الناس . نحن نكتفي في التخاطب ببضعة ألفاظ . إن دوستويفسكى كان يتكلم في حياته

العملية كما يتحدث سائر الناس : ناولني هذا القلم ، هذا الصباح جميل ، أنا اليوم متعب . ولكن دوستويفسكى قد كتب رواية . وغايته من كتابة هذه الرواية غير الغاية التي يريدها من كل ما قد يقوله طيلة يومه . لأن كان الكاتب يستعمل الألفاظ فإنه يستعملها بطريقة أخرى ولهدف آخر . إنه ، كما أوضح ذلك برجسون ، يحتال على الألفاظ ويحملها ما لم تخلق لتحمله ، ويعبر بها عما لم توجد لتعبر عنه . فشتان بين نثر التخاطب التي يغيب الأشياء وراء الأسماء وبين نثر الأدب الذي يكشف عن هذه الأشياء . إن سارتر لم يفرق بين النثرين بل قفز من الأول إلى الثاني قفزاً . « من المسلم به أن الألفاظ في قصيدة من القصائد لا تلعب نفس الدور الذي تلعبه ألفاظ الكلام العادي ، وليس بينها من العلاقات نفس ما بين ألفاظ الكلام العادي من علاقات . ولكن هذا يصدق على الكتابة النثرية أيضاً . إن القصة المكتوبة نثراً ، مهما يكن هذا النثر بسيطاً ، تفترض تبديلاً خطيراً في طبيعة اللغة»^(١) .

إن الألفاظ في التخاطب إشارات ورموز ، ولكنها في النثر الأدبي تعبير . صحيح أن العواطف لا يعبر عنها في القصيدة كما يعبر عنها في منشور سياسي . ولكن هل المسرحية أو الرواية تعبر عن هذه العواطف كما يعبر عنها منشور سياسي ؟ ففيم التفريق على هذا الأساس إذن بين القصيدة (الشعر) وبين الرواية (النثر) ؟ ولكن سارتر يصبر على أن يستخرج فكرة الالتزام من مجرد أن الكاتب يستعمل الألفاظ . وهذا هو الجدل الذي قام في ذهنه .

- ١ - أراد أن يبرهن على أن الأدب لا بد أن يكون ملتزماً بحكم تعريفه .
- ٢ - لاحظ أن اللغة في الحياة اليومية أداة من أدوات الفعل .
- ٣ - تذكر أن الأدب يستعمل اللغة .
- ٤ - فقرر أن الأدب غايته الفعل (متناسياً أن اللغة هنا غير اللغة هناك) .
- ٥ - لم يستطع أن يغفل عن أن لغة الشعر غير لغة النثر ، فأعنى الشعر من الالتزام مبرهنًا على أنه يختلف عن النثر من حيث وظيفته .

(١) بلانشو ، « نصيب النار » ، ص ٨٠ .

٦ - ورأى أن الفنون لا تستعمل اللغة فأعفاها أيضاً من الالتزام مبرهنًا على أن لها وظيفة غير وظيفة الأدب .

ونحن نلاحظ أنه من أجل أن يزيد جدله تماسكًا ، كان يوهى إلى نوع خاص من الشعر هو الذى يحاول أن يتصنى من الدلالات التى للألفاظ ويزعم أنه لا يعبر عن شيء مع أن هذا الشعر ليس كل الشعر ، وقد لا يكون من الشعر فى شيء . إننا إذا استثنينا بعض الاتجاهات الشعرية الحديثة التى لم تكند تستقر على حال ، نستطيع أن نقرر أن الشعر إنما كان دائماً تعبيراً ، ولقد كان إحساس الشعراء دائماً أن انفعالهم يربو على قصيدتهم التى حاولوا أن يودعوا فيها هذا الانفعال . وإذا كان يصح أن يقال إن القصيدة تربو على الانفعال الذى تعبر عنه ، فليس لذلك من معنى إلا أن القصيدة أصبحت موجودة بعد أن لم تكن موجودة فهى تعبر عن الانفعال وهى شيء آخر غير الانفعال ، وهذا لا يصدق على القصيدة وحدها ، وإنما يصدق على الرواية أيضاً ، فالرواية التى كتبها روائى أصبحت شيئاً موجوداً بعد أن لم يكن لها وجود ، فهى بهذا المعنى وحده أكثر مما أرادت أن تعبر عنه .

ومن أجل أن يزيد سارتر جدله تماسكًا كذلك ، كان يوهى فى حديثه إلى نوع خاص من التصوير أيضاً ، هو الذى يدعى أو يدعى له أنه لا يعبر عن شيء ولا يحيل إلى شيء وإنما غاية ذاته ، والحق أن هذا التصوير ليس كل التصوير ، بل إنه حين يصل حقاً إلى ألا يعبر عن شيء ألبتة ، لا من الطبيعة ولا من الذات ، لا يبقى تصويراً وإنما يصبح عبثاً لا شأن له بالفن أصلاً ، فالتصوير الحق معبر دائماً . ولم يستطع سارتر أن يتجاهل ، على كل حال ، أن الانفعال قد يكون أصل القصيدة وأصل اللوحة فحدثنا عن « المعنى الصغير » الذى فى القصيدة واللوحة ، ولكنه عد هذا المعنى « لصغره » صغراً .

هكذا حمل سارتر ، من أجل أن يبرهن على أن التزام الأديب لقضية من القضايا يدافع عنها إنما يخرج من تعريف الكتابة نفسها بأنها استعمال للألفاظ . هكذا حمل على أن يفرق ذلك التفريق المصطنع بين الفنون والشعر من جهة وبين الأدب من جهة أخرى . والحق أن الفنون والشعر والأدب

تنهض جميعاً بوظيفة واحدة هي الكشف عن الواقع والتعبير عنه بالأثر الفني أو الأدبي شعراً أو نثراً .

رب قائل يقول : ألم يكن في وسع سارتر أن ينتقل رأساً من الفكرة القائلة بأن الفنون كلها تعبير عن رؤية ، وأنها تبعاً لذلك كشف ، إلى تقرير الالتزام في الأدب من حيث هو واحد من هذه الفنون . فلماذا حاول إذن أن يستخرج الالتزام من مجرد تعريف الكاتب بأنه يستعمل الألفاظ ؟ ألم يكن يكفيه أن يقول إن الأدب ، وهو أحد الفنون ، إنما يكشف عن الواقع ، وإنه بذلك يفضح ما قد يكون في هذا الواقع من مظالم ، وإنه بذلك يهيب إلى تبديل هذا الواقع ؟

ولكن سارتر إن فعل ذلك أضعف موقفه ، وأوجد فيه ثغرات يمكن النفاذ إليها . فلئن استطاع في الفصل الثاني من كتابه أن يقول إن كل كاتب من كبار الكتاب إنما كان يكتب من أجل قضية إنسانية نسيناها الآن بعد أن انقضت زمانها ، فظننا أن هذا الكاتب كان يكتب للكتابة نفسها (نظرية الفن للفن) ، فإن سارتر لا يستطيع أن يدلنا على القضية التي تدافع عنها لوحة مونا ليزا مثلاً ، ولا أن يدلنا على القضية التي تلتزمها سمفونية من سمفونيات بهتوفن . وسيكون عندئذ بين أحد أمرين : إما أن يلغى جزءاً كبيراً من تراث الإنسانية في التصوير والموسيقى زاعماً أنه خارج عن طسعة الفن من حيث إن كل فن ملتزم ، وإما أن يتخلى عن رأيه . وكلا الأمرين لا يريده ، فكان أن فصل بين وظيفة الأدب ووظيفة الفنون ذلك الفصل الذي رأينا ما فيه من افتعال .

أما أن في كل كشف إهابة ونداء إلى فعل ، وأن الأدب والفنون والشعر تؤدي جميعاً إلى الارتقاء بالواقع الذي تكشف عنه ويفضح بعض مبدعاتها ما قد يكون في هذا الواقع من مظالم ، فتلك مسألة أخرى . وحسبنا الآن أن نشير بسرعة إلى أن مطالبة الكاتب بأن يعبر عن رأيه في مشكلات الإنسانية ، وأن يدخل معركة الحرية ، لا تستخرج حتماً من ظرفه ككاتب ، ولا من رسالته ككاتب كما يذهب إلى ذلك سارتر ، وإنما تطرح على مستوى آخر ، هو مستوى واجبه كإنسان ، إنسان مزود بأداة فذة لا يملكها سائر الناس ، وهي القلم ، ومزود بنفوذ فكري يجعل صوته مسموعاً ، ويجعل لدعوته قوة ، فيساهم في نصرة الحرية

الإنسانية والكرامة الإنسانية نصرة ذات نجح لا يملك أن يحققه غيره من الأفراد العاديين . وشتان بين أن نقول هذا وبين أن نذهب إلى أن الكاتب إنما خلق لينخرط في مشكلات عصره ، فإذا أحجم عن هذا تخلى عن الرسالة التي خلق لها . إنما رسالة الفنان هي أن يرى وأن يعبر . ومن الممكن أن يكون الجانب الذي يراه ويعبر عنه هو الجانب الذي من شأن التعبير عنه أن يكون إهابة بالناس أن يشوروا ، وأن يعملوا على تحقيق عالم أفضل ، ولكن من الممكن أيضاً أن يكون الجانب الذي يراه ويعبر عنه غير هذا . ونحن نعتقد أنه في هذه الحالة ، وحتى حين يتناول اهتمامه أموراً لا تمت إلى مشكلة الحرية بأية صلة مباشرة ، يساعد بمجرد التعبير عن رؤية صادقة على أن يفتح الأعين لا على رؤية ما رآه فحسب ، بل على الرؤية جملةً . أى أن يكسب قراءه ملكة الرؤية على وجه العموم ، وأن يمكنهم من الاتصال بجوانب من الواقع لم يقف هو عليها ، فهو بهذا يخدم مشكلة الحرية نفسها ، برغم أنه لم يلامسها من قريب أو بعيد ، يخدمها خدمة غير مباشرة . وإنما المهم إذن أن يكون صادقاً في الرؤية صادقاً في التعبير ، أيّاً كان الموضوع الذي تلبث عليه بصره وتناوله بالتعبير أثره .

الفصل الثاني الحدس الأدبي والدراسة السيكولوجية

إن ما قلناه عن وظيفة الفن عامة من أنه لإزاحة ستار ، يصدق على الأدب صدقه على سائر الفنون . لئن كان المصور يتيح لنا أن نرى من خلال آثاره ما كان محبوباً عن أعيننا من أشياء الطبيعة (المصور الكلاسيكي) إن الأديب يتيح لنا أن نرى من خلال آثاره ما حجته عنا ضرورات الحياة من نفوس البشر الذين نعيش بينهم ونتعامل معهم (الروائي أو كاتب المسرحية) . إن هذا الأديب هو ذلك الذي يمزق ، في آثاره ، النقاب الذي يخفي نفوس أفراد البشر . إن معرفتنا العادية بالأفراد الذين نعايشهم معرفة سطحية ، هي المعرفة التي نحتاج إليها من أجل معاملتهم على النحو الذي يحقق لنا النجاح في التلاؤم معهم وتبادل المنافع وإياهم . نحن لا ننظر إليهم في أنفسهم ، وإنما ننظر إليهم بالنسبة إلى غايات نريد تحقيقها بواسطتهم . حتى أصدقاؤنا نحن لا نعرفهم إلا في حدود العلاقات التي تربطنا بهم . وحتى ذواتنا ، نحن لا نفهمهم إلا في حدود الأهداف التي نريد أن نحققها بهم أولهم . أما كل ما عدا ذلك فإنه يخفي عنا . ولعل من الخير بمعنى من المعاني أن يخفي ، إذ لو قد عرفناه وتعاطفنا معه واستجبنا له لكان من شأن ذلك أن يعرقل العمل وأن يسيء إلى الحياة . إنه لمن الخير ، بمعنى من المعاني ، أن يجهد مدير مصنع من المصانع الدرامات النفسية التي يعيشها كل عامل من العمال الذين يعملون في هذا المصنع . إن في قلب كل فرد من العمال الذين يعملون في المصنع دنيا من العواطف والأحزان والآمال والآلام والهموم والمشاكل والأفراح والكراهة والحب... إن حياة كل واحد منهم تاريخ قائم بذاته ، رواية غنية زاخرة بالأحداث . فلو كان مدير المصنع ينظر إلى كل واحد من عماله نظرة الأديب الذي يتفقد إلى سريرته ويطل على عالم من مشاعره وذكرياته وأحلامه وتاريخه الفردي ، لو كان مدير المصنع يعايش العامل هذا كله ، ويتعاطف معه ويستجيب له بجمرة العاطفة ونبض القلب ، لاضطربت إذن الحال في المصنع

ولكان صاحبنا مدير غير ناجح. فمن الخير أن يجهد مدير المصنع من أمر عماله إلا ما اتصل من سلوكهم بالعمل الذي يقومون به. إنه يصنفهم على أساس ذلك في زمر ، زمرة نشيطة ، وزمرة كسول ، زمرة تقدم إنتاجاً متقناً ، وزمرة تقدم إنتاجاً مشوباً بالأخطاء ، زمرة تواظب على العمل بدون انقطاع ، وزمرة تتخلف عنه من حين إلى حين ، زمرة كثيرة الشكوى والتذمر والتمرد ، وزمرة راضية مطوعة لاتطالب بشيء ، إلخ .. وكل فرد من هؤلاء العمال ينتسب في نظر مدير المصنع إلى هذه الزمرة أو تلك ، أو ينتسب من هذه الناحية إلى هذه الزمرة ومن تلك الناحية الأخرى إلى تلك الزمرة الثانية ، وهكذا دواليك ، وكل واحد من العمال يجب أن يعامل عنده على النحو الذي يكفل اطراد العمل في المصنع ، وحسن سير الإنتاج . إن المدير الناجح هو ذلك الذي لا يتردد في أن يفصل عاملاً من العمال عن العمل إذا لاحظ كثرة تخلفه ، أو سوء إنتاجه أو ارتكابه أخطاء تهدد الآلة التي يعمل عليها .. لا يهمه أن يعرف هل سبب التخلف ضعف جسمي في الرجل يقعه عن العمل يوماً بعد يوم ، أو داء أصاب ابنه فاضطره إلى حملة إلى الطبيب مرة بعد مرة على حين فجأة ... المدير الناجح هو ذلك الذي يجهد من أمر العامل إلا أنه عامل عليه أن يواظب على العمل ثماني ساعات في اليوم ، وأن يقدم إنتاجاً وسطياً يقدّر بكذا وكذا ، وأن يتصرف بكيت وكيت مما ينبغي أن يتصرف به من صفات عامل يساهم بعمله في نجاح المصنع ، وهي صفات تسمى بأسماء ، فتكون هذه الأسماء بمثابة عناوين تلصق على كل فرد ، فهو نشيط أو كسول ، وهو شرس الطبع أو رقيق الحاشية ، وهو صادق أو كاذب ، أناني أو غيري ، مواظب أو غير مواظب ، إلخ ... أما إذا مضى مدير المصنع إلى أبعد من ذلك ، فنظر إلى كل واحد من العمال في ذاته ، وأطل بذلك على جملة حياته النفسية وتاريخه الشخصي ، وتعاطف مع ذلك كله ، ألهاه هذا عن عمله الرئيسي ، فضلاً عما يدخل في سلوكه عندئذ من اعتبارات لا شأن لها بنجاح العمل ، وإنما هي تدخل في العمل الاضطراب كل الاضطراب .

نحن كلنا في الحياة ذلك المدير . نحن كلنا ننظر إلى الأفراد الذين نتعامل معهم تلك النظرة التي تكتفي بمعرفة عناوينهم ، وذلك بغية أن نحسن التصرف

لإزاءهم بما يكفل تحقيق ما نريد تحقيقه من أهداف. ونحن عندئذ لا نعرف هؤلاء الأفراد من حيث هم أفراد ، وإنما نتعرف فيهم صفات عامة هي ما بين الأفراد أو طوائف الأفراد من عناصر مشتركة. إننا نتعرف فيهم « نماذج » ، نتعرف فيهم مجموعة من الصفات العامة التي يتكون من اجتماعها نموذج . ولابد لنا من هذه العملية حتى نستطيع النجاح في التلاؤم ، لا بد لنا من إحالة « اللامنتهى » إلى « منته » ، من أجل أن نطوق الواقع ونحيط به ونفهمه ونؤثر فيه ونسيطر عليه ونتلاعب معه . لا بد لنا من تكوين معان عامة حتى نعرف كيف نتوجه بين الأشياء . فإذا لم نستطع أن نقحم الأفراد في نماذج كنا كالتائهين لا نحسن التصرف . إن من طبيعة عقلنا أن يرد الكثرة إلى وحدة ، من أجل أن يجيد التلاؤم . إننا نجهل فردية الأفراد ، وينبغي أن نجهلها حتى نستطيع النجاح في العمل . لأن كانت الفلسفة تودى بحياة حمار بوريدان ، وكانت النظرة الفنية تودى بحياة الذئب الفنان ، فلا شك أن معاملتنا للأفراد الذين نعيش بينهم على أن كل واحد منهم عالم قائم في ذاته ، على أن حياته رواية حافلة غنية ، درامة زاخرة ملونة ، تاريخ فذ فريد ، من شأنها أن تفسد قدرتنا على العمل المنتج المفيد النافع . إننا لا ننظر إلى الأفراد من حيث هم أفراد ، بل ننظر إليهم من حيث هم تحقيقات فردية لنماذج كالية قائمة في أذهاننا، ذلك أننا لا نتأملهم في ذاتهم ، بل ننظر إليهم من ناحية علاقتهم بحاجاتنا ، فنرى فيهم توافر الصفات العامة المشتركة بمقادير متفاوتة عن فرديتهم التي هي حقيقتهم .

وهذا النموذج الذي نخلعه عليهم ونلبسهم إياه يخفى واقعهم عن أعيننا ، إذ يحجبهم بنقاب من العموميات المجردة . والأديب ، الروائي ومؤلف المسرحيات ، إنما هو الذي ينظر إلى الأفراد من حيث هم أفراد ، فيكون الحجاب شفافاً أمام بصره ، ثم يرينا هؤلاء الأفراد في أثره الأدبي وقد هتك عنهم الحجاب ، فإذا نحن ننفذ إلى واقعهم الفردي ، نشهد درامتهم الشخصية ، ونحس ما تزخر به أنفسهم من عواطف ، وصبوات ، وتتابع تاريخهم الفردي ونرى ما يحفل به من أحداث .

وهكذا فإن وظيفة الأديب هي الكشف عن واقع محجب ، وهذا الواقع هو الآن أفراد البشر الذين نعيش بينهم ، ولا نعرف من وجودهم إلا ما اتصل منه بالحاجات العملية ، لا نعرف منه إلا درجات مختلفة من صفات مشتركة تتألف من تجمعها نماذج ، بل قل إننا نتعرف هذه الصفات ، لا نعرفها . لقد قامت في أذهاننا مخططات عامة ، فنحن نخلع هذه المخططات العامة على الأفراد ، نلبسهم إياها ، فما نراهم إلا من خلالها ، فتحجبهم عنا .

إن الحياة تقتضى الاصطفاء ، والإدراك لذلك اصطفاء . فنحن نصطفي في إدراكنا الأفراد صفات عامة معينة هي التي تتصل بالعلاقة التي بيننا وبينهم ، وهي علاقة قائمة على أساس العمل والمنفعة المتبادلة والحاجات .

والاصطفاء يتم على مستويات مختلفة . نحن في إدراكنا نغفل أحياناً عن قطاع برتمه من الواقع ، وأحياناً أخرى لا نغفل إلا عن جوانب معينة ، تبعاً لما نحمله من اهتمامات وما بنا من حاجات . هؤلاء أناس يسرون في شارع . إن المراهق منهم لا يكاد يرى في هذا الشارع إلا نساء وأردافاً ونحوراً ، وماسح الأحذية منهم لا يكاد يرى إلا أحذية تنتقل من تلقاء نفسها على بلاط الشارع مغبرة أو لامعة حتى لكأنها من غير أقدام تنقلها . ومن عقد النية على شراء سيارة فإنه لا يكاد يرى في الشارع إلا سيارات من حجوم مختلفة وأشكال شتى وألوان متعددة تتحرك ذاهبة آيبة^(١) .

إن نوعاً من هذا الاصطفاء يتم على مستوى معرفتنا بأفراد الناس .

نحن في إدراكنا نصطفي من الواقع ما يقابل اهتماماتنا . والغلبة بين هذه الاهتمامات لدى الأفراد العاديين هي لتلك التي تتصل بحاجات الحياة ، وهذه الحاجات توجب تصنيف الأفراد . أما بالنسبة إلى الفنانين ، في اللحظات التي يكونون فيها فنانين ، فإنما تكون الغلبة بين هذه الاهتمامات لتلك التي تتصل بالرؤية الفنية ، وهذه الرؤية الفنية توجب النظر إلى الأفراد من حيث هم أفراد ،

(١) هل بنا من حاجة هنا إلى التذكير بالدراسات البحثية للإدراك ؟

لإدراك حقيقتهم بتعاطف يهتك عنهم الحجاب الذى أسدلته عليهم الفكرة الكلية والهيكلي النموذجي ، الحجاب الذى أسدله عليهم الاسم ، العنوان ...

هذان شخصان يمشيان على الرصيف ، فيلقى كل منهما ذلك الرجل المتمدد على الأرض المقطوع الساق ، ينظر إلى المارة نظرة المستجدي ، ويمد إليهم يده طالباً صدقة . أما الأول فما يكاد يلقى عليه نظرة سريعة حتى يتحول عنه ماضياً إلى شأنه . إنه في أحسن الظنون قد سمى الرجل بينه وبين نفسه بتلفظ داخلي قائلاً : شحاذ ، ولعله في أحسن الظن أيضاً تذكر أن من واجب المرم أن يعطف على الفقراء وأبناء السبيل ، وأن يجود عليهم وأن يحسن إليهم ، فقد يده إلى جيبه فتناول منه قرشاً رماه للشحاذ المتمدد على قارعة الطريق ، وقد ارتاحت نفسه إلى ما فعل ، وربما شعر من ذلك ببعض الزهو ... ثم مضى .. فما هي إلا ثوان حتى نسى الشحاذ ونسى الصدقة ونسى صنيعة ونسى زهوه به :

وأما الثاني فإنه حين رأى الرجل المقطوع الساق المتمدد على الرصيف ، فقد تلبثت نظراته عليه برهة قد تقصر وقد تطول ، فإذا عالم من الأحداث والمشاعر يفتح أمام بصره . لقد قرأ في عيني هذا الشخص الذى اسمه « شحاذ » معانى لا يقرؤها كثير من الناس ، ورأى في حركة يده الممتدة طالبة الصدقة صورة لا تترأى لغيره . فلما استأنف سيره ماضياً إلى شأنه - وإن له شئوناً غير شئون سائر البشر - ظل خيال الرجل المتمدد على الرصيف ماثلاً في ذهنه لا يبرحه ، وراح المعنى الذى قرأه في عينيه ورآه في حركة يده يزداد انكشافاً له شيئاً بعد شيء ، وما انفكت الصورة تحاصره يوماً بعد يوم إلى أن تناول فرشاته وألوانه في ذات ساعة ، فرسم « الشحاذ » في لوحة ثبت فيها « رؤيته » للمعنى المترقق في العينين ، وفي اليدين .. لست تستطيع أن تسمى هذا المعنى باسم إلا لأنه لا بد من هذه التسمية ، فأنت تعنون اللوحة بعنوان ، أنت تسميها : توسل ، أو ضراعة ، أو استعطاف أو ألم ، أو ما شئت من أسماء ، ولكن المعنى الذى تعبر عنه هذه اللوحة هو أكثر من كل ذلك ، لأنه أقل من كل ذلك : هو أكثر من كل ذلك من ناحية المفهوم ، لأنه أقل من كل ذلك من ناحية الماصدق . إن هذه الضراعة ليست أية ضراعة ، بل هي ضراعة هذا الإنسان المقطوع الساق المتمدد على الرصيف : هي ضراعة علم النفس والأدب

هذا الفرد لا ضراعة كل فرد . ومن أجل ذلك لا يخطر ببالك أن تعنونها بعنوان « الضراعة » بل تسميها « ضراعة » ، فالتنكير هنا أهون شراً من التعريف .

ومر بالشارع رجل ثالث ، فتلبثت نظراته هو الآخر على الرجل المقطوع الساق المتمدد على الرصيف ، تلبثت نظراته عليه برهة طالت أو قصرت ، ثم مضى إلى شأنه وخيال « الشحاذ » مائل في ذهنه ، وأسئلة لا نهاية لعددتها تهى على فكره : من هذا الرجل ؟ كيف قطعت ساقه ؟ ماذا كان قبل ذلك ؟ كيف يحيا الآن ؟ وكيف سيصير بعد الآن ؟ من أهله ؟ هل له زوجة وأولاد ؟ كيف يعيش هؤلاء ؟ ما الذى يحسه ؟ ما شعوره مثلاً إزاء القرش الذى يرى به إليه ؟ وتتالى الأسئلة فى ذهن الرجل . ومن الأجوبة عن هذه الأسئلة تخرج حكاية .. زاخرة بالأحداث زاخرة بالمشاعر .

فالأديب إذن هو ذلك الذى يدرك الفرد فى ذاته وبكل غناه . إنه محمول على هذا بحكم رسالته ، إنه متحرر ، حين يكون فناً ، من الحاجات العملية التى توجب إغراق الأفراد فى الكليات ، وتغييبهم وراء حجابها .

* * *

إن الملاحظة التجريبية تبين لنا أن القيم التى يتعلق بها أفراد البشر ، فتحدد سلوكهم وتضفى على شخصيتهم طابعها ، تختلف من فرد إلى فرد كل الاختلاف أو بعض الاختلاف ، هذا إذا لم نمض فى الأمر إلى أقصاه فنقول إن هذه القيمة التى يتعلق بها الفرد هى التى تصنع شخصيته .

إن الملاحظة التجريبية هى التى توحى إلينا بأن القيم التى يتعلق بها الأفراد وتحدد موقفهم من الأشياء ونظرتهم إلى الأمور ، وتحدد بالتالى الجانب الذى يرونه من الواقع ، تختلف باختلاف هؤلاء الأفراد . وإذا كان فيكتور باش يميز بين خمسة مواقف يقفها الإنسان من الطبيعة ومن الناس ومن نفسه : الموقف العملى الحسى ، والموقف العقلى ، والموقف الأخلاقى ، والموقف الدينى ، والموقف الفنى ، بدون أن يشير إلى أن الأفراد يختلف بعضهم عن بعض فى غلبة أحد المواقف لديهم على المواقف الأخرى ، وبدون أن يربط هذا الاختلاف باختلاف القيمة التى يتعلق بها

الأفراد ، فإن الفيلسوف وعالم النفس الألماني شبرانجر قد صنف الأفراد على أساس الموقف الذي يقفونه من الأشياء ، وجعل هذا الموقف رهناً بالقيمة التي يتعلقون بها .

ويكاد يقتصر الفرق بين ما فعله باش وما فعله شبرانجر ، على أن الأول اكتفى بوصف هذه المواقف وبيان طبيعتها ، في حين أن الثاني رأى أن هذه المواقف خصائص من خصائص الأفراد ، يختلف بها بعضهم عن بعض اختلافاً يمكن من تصنيفهم في نماذج ، ثم مضى إلى أكثر من ذلك فجعل اختلاف القيم التي يتعلق بها الأفراد ينبوع هذه المواقف ، حتى لكأن هذه القيم التي تنحدر منها المواقف هي التي تحدد صفات الفرد ، وتصنع شخصيته .

فما هي المواقف التي وصفها فيكتور باش^(١) ؟

يقرر باش أن هناك خمسة مواقف يقفها الإنسان من الطبيعة ومن الناس ومن نفسه .

أما الموقف الأول فهو يطلق عليه اسم « الموقف العملي الحسي » ويقول في وصفه إنه موقف الإنسان حين يستعمل ما يحيط به في إرضاء حاجاته العضوية وميله إلى الرخاء وطمثه إلى السعادة .

وأما الموقف الثاني فهو « الموقف العقلي » موقف الإنسان الذي يعرف . إن المعرفة هي السيطرة على الكون بوسائل مختلفة : فبالحس والفهم والعقل مما زودتنا به الطبيعة تخضع الكون لطرز هذه الأدوات وصورها وقوانينها ونصل من ذلك إلى أن نخضع للمعقول عناصر ليست تخضع له في الظاهر . والعلم هو ثمرة هذه العملية ، ومتى تكوّن العلم أتاح للإنسان أن يؤهل قوى الطبيعة وأن يؤنسها ، وذلك بأن يخضع انفجارها العنيف الأعمى للتنبؤ . فمن أجل أن يصل العلم إلى هذه الغاية ، تراه يحل محلّ الواقع مجموعة من المفاهيم مرتبة في طبقات (أجناس أنواع ، فروع ، إلخ) تطوق اللامتناهي وتجعله منتهياً ، فلا علم إلا بالكليات ، والفرد لا مكان له في العلم ، إننا حين نواجه شيئاً ما أو فرداً ما من أجل معرفته

(١) فيكتور باش ، المرجع السابق ذكره ، ص ٣٥ - ٦٦ .

لا ننظر منه إلا إلى ما يشترك فيه مع أشباهه من أمر مشترك ، حتى إذا وعينا هذا الأمر المشترك ، وثبتناه بكلمة ، فأرسلنا الشيء إلى المجموعة التي يجب عليه أن يلتحق بها ، عدنا نفعل ذلك نفسه بالنسبة إلى سائر المفردات الأخرى ، نصنفها على أساس العناصر المشتركة بينها . فكأن المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو أن تحل محل الواقع الحسي المتحرك المتنوع إلى غير نهاية عالمًا من التصورات الثابتة الساكنة المتدرجة في طبقات . وفي هذا العالم ليس ثمة حركة ولا نور ولا لون ولا صوت ، بل مخططات شاحبة عاطلة من الشكل والحياة .

وأما الموقف الثالث فهو « الموقف الأخلاقي » فإنه جانب الموقف العملي الحسي الذي يخضع فيه الإنسان لنداء شهواته ، هنالك موقف آخر يعمل فيه الإنسان وفقاً للأخلاق ، أي يفكر في اندفاعاته وميوله ، ويحاول أن يميز من بين البواعث التي تحمله على الفعل ، ذلك الباعث الذي يجب على الآخرين أن يخضعوا له ، ثم يخضع نفسه لهذا الباعث .

وأما الموقف الرابع فهو « الموقف الديني » . وهو قريب في رأى باش من الموقف الأخلاقي . ويستعير باش قول شليرمانخر في تعريف هذا الموقف فيصفه بأنه شعور الإنسان بأنه رهن قوى أعلى منه ، قوى تعاديه وتهده ، أو تصادقه وتكأوه برعايتها ، وهو شعور يستند على إحساس المرء تجاه الأشياء المنتهية بشيء لا نهائي هو أساس كل منته ، وهو المثل الأعلى الأخير الذي يصبو إليه هذا الجزء المختار من المنتهى أى الإنسان .

وأما الموقف الخامس فهو « الموقف الفني » . ويوضح باش هذا الموقف الفني بمقارنته بالموقف العلمي فيقول :

« إن العقل ، في نطاق المعرفة الصرفة ، يدرك الشيء من الأشياء ليرده إلى سماته الأساسية ، فهو يفككه ويذهب عنه لونه وحياته ويفنى الإحساس به ، فليس هذ الشيء بعدئذ إلا أداة يستخدمها العقل المنظم ، حتى إذا تم هذا النشاط التنظيمي غاب الشيء وراء التصور العقلي (...) . وينتج عن ذلك أننا (...) . إذا كنا لا نتعامل في المعرفة العلمية إلا مع كلييات ، فإننا في التأمل الفني لا نتعامل

إلا مع أفراد . فالمعرفة العلمية تعنى بما هو مشترك بين عدد كبير من الأشياء في حين أن التأمل الاستطقي يعنى ما هو فريد في شىء واحد أحد. إن الفكر يتعامل مع "ال" شجرة ، مع "ال" زهرة ، مع "ال" رجل ، مع "ال" امرأة ، أما التأمل الاستطقي فلا يهتم إلا بهذه الزهرة ، بهذه الشجرة ، بهذا الرجل ، بهذه المرأة . إذا كان العلم يحلل ويفكك ويخرب الأشياء والكائنات فإن التأمل الفنى يحترم عناصر الشىء الذى يتأمله وطريقة اجتماع بعضها إلى بعض ، ونسبها ، ومقاديرها احتراماً دينياً . فإذا كنت تتأمل تأملاً فنياً ، فأنت تدع للأشياء والكائنات أن تحيا كما تنبع أمام حواسك ، كما تنبت بفطرتها محملة بزيتها المشرفة التى كستها إياها القوة المجهولة التى تنبجس هى منها » .

هذه هى المواقف الخمسة التى يميزها فيكتور باش ، بدون أن يقرر اختلاف الأفراد بعضهم عن بعض في غلبة أحدها أو بعضها على حياتهم ، وبدون أن يربط هذا الاختلاف باختلاف القيم التى يتعلق بها هؤلاء الأفراد . ولكن ذلك غير ما فعله شبرانجر حين ميز نماذجه الستة على أساس اختلاف موقف كل نموذج من النماذج عن مواقف النماذج الأخرى من الطبيعة والناس والذات .

فما هى نماذج شبرانجر التى أوحى بها إليه ملاحظة الواقع الإنسانى ؟

يميز شبرانجر بين ستة نماذج إنسانية على أساس القيم التى يتعلق بها الأفراد ، فتصبغ حياتهم ، وتحدد سلوكهم ، وتكاد تكون ينبوع ملاحظهم النفسية جملة ، وهذه النماذج هى : النموذج النظرى ، والنموذج الاقتصادى ، والنموذج الفنى ، والنموذج الاجتماعى ، والنموذج الدينى (١) ؟

فأما الإنسان النظرى : فهو بطبيعته إنسان فكري ، لا يحركه إلا هوى واحد ، هوى المعرفة ، ولا يعرف إلا ألماً واحداً هو الألم الذى يولده العجز عن حل المسائل . فالعلم عنده أرقى الميادين وأسماها ، وهو يعيش في عالم من العموميات :

(١) وهناك نموذج سادس يسميه شبرانجر نموذج القوة ، ليس يعنينا في سياق حديثنا أن نعرض له . راجع كتاب شبرانجر « نماذج الناس ، سيكولوجية الشخصية وأخلاقها » ، وراجع عرضنا لهذا الكتاب في مجلة المعلم العربى ، دمشق ، العدد الخامس ، آذار ١٩٤٩ .

فالموضوعية والعمومية ، والنظام العقلي ، كل ذلك يملك عليه لبه حتى لكأنه هو نفسه منطوق مطبق حتى . وهذا النموذج يصادف خاصة بين العلماء المتقطعين للعلم . ولكن ليس من النادر أن يصادف كذلك بين غيرهم . إن الأفراد الذين ينتمون إلى هذا النموذج ينظرون إلى جميع ميادين الحياة من خلال قيمة واحدة عليها هي قيمة المعرفة . وهذا الإنسان النظري غير بارع في الحياة العملية ولا يجيد الكفاح في سبيل الحياة . العلم عنده أولى من الاهتمام بالحياة . « رب عالم مزود بالكتب والأدوات لا يملك سريراً ينام عليه » . لقد كان أفلاطون يتحدث عن الاقتصاديين في كثير من الأزدياء . والإنسان النظري لا يحل الميدان الفني منزلة عالية . إنه عدو لدود « للمتحمسين » و « الرومانسيين » الذين يزعمون أنهم واصلون إلى الحقيقة بالحدس أو العاطفة أو الخيال . وهو من الناحية الاجتماعية فردى . إنه لا يتصل بالآخرين إلا في القيمة الشاملة التي للحقيقة . وهو في الميدان السياسى مؤمن بقوة العلم والمعرفة يرى أن كل تقدم رهن بالتقدم العقلى ، وهو في الميدان الدينى ينقسم إلى نموذجين فرعيين : فهناك النموذج الوضعى الذى يعارض جميع الأديان ويعددها مناقضة للعلم ، وهناك النموذج الفلسفى الذى يعد الدين جزءاً من النظرة المنطقية إلى العالم وإلى الحياة . وهناك فروع لهذا النموذج . من ناحية أصل المعارف التى يحصلها . فهناك النموذج التجريبي الذى يعتمد على الوقائع وهناك نموذج المبادئ الذى يعيش في عالم من المعانى ، وهناك النموذج الوسطى الذى يجمع بين الوقائع والمبادئ . ويمكن التمييز بين نظري العلوم الطبيعية ، ونظري العلوم النفسية ، ويمكن التمييز من ناحية طريقة التفكير بين النموذج الحاسل والنموذج المركب .

وأما الإنسان الاقتصادى : فهو الإنسان الذى يرى أول ما يرى في جميع ظروف الحياة قيمة الفائدة . فكل شىء يبدو له وسيلة للبقاء والكفاح في سبيل الحياة والاعتناء . إنه اقتصادى في استعماله للمادة والقوة والمكان والزمان ، يريد أن يستخرج من كل شىء الحد الأقصى من الفائدة . وهو يقدر المعرفة بمقياس تطبيقاتها العملية . فالمعرفة التى ليس لها فائدة ملموسة ليست في نظره إلا عبثاً ومضيقاً للوقت . إنه نموذج المعرفة العملية . دراسات تايلور هي عنده ذروة

الأنثروبولوجيا لأنها تحفل بالمنفعة العملية . إن عقله عقل صاحب مصنع . وغاية ما يحلم به هو أن يحول الوجود إلى عملية حسابية ضخمة لا يكون فيها عامل من العوامل مجهولاً . والإنسان الاقتصادي يحارب عالم الفن صراحة . وهو في الحياة الاجتماعية أناني ، بقاء حياته أهم شيء في العالم . وليس لأقرانه من قيمة إلا بمقدار نفعهم . حتى القيمة الأخلاقية تتحول في ذهنه إلى قيمة اقتصادية ، فالفضائل الأساسية عنده هي : التوفير والجد والصدق وروح النظام والأمانة والنشاط في العمل . وقلنا عن رجل إنه أخلاقى يرادف في ذهنه أنه يمكن أن يُعطى قرصاً . القوة عنده هي الغنى والقيمة الاقتصادية هي القيمة القصوى . وهي تحتل منزلة الصدارة حتى في شؤون الدين : فالنجاح الاقتصادي هو عنده نعمة من الله ودليل على رضاه .

وأما الإنسان الفني فإنسان جوهر روحه التعبير ، حتى يمكن تعريفه بأنه يحول كل مشاعره أو تأثيراته إلى تعابير . إن الحياة في نظر هذا النموذج أثر فني . إن أفراد هذا النموذج ينظرون إلى كل شيء من ناحية قيمته الفنية . لذلك كان العلم لا يغريهم ولا يلفت انتباههم ، كأنه في ظل أو ظلام . والإنسان الفني ميال إلى المذهب النسبي ، وميال إلى المذهب الحيوي . إنه يرى الطبيعة حية . هو رومانسي في العلم وفي الفلسفة . وموقفه من شؤون الحياة الاقتصادية كموقف الإنسان النظري ، أي أنه موقف عدم المبالاة . وهو من الناحية الاجتماعية فردي ، فإذا كان اشتراكياً كانت اشتراكيته نفسها فنية : وهو في الميدان السياسي يعد نفسه من طينة أرسقراطية . إن شعوره بشخصيته هو شعور بالقوة . إنه يقيس كل شيء بمقياس نفسه . وموقفه من الدين موقف من يرى أن الجمال هو روح الدين . إن العاطفة هي عنده كل شيء . إن وحدة الوجود الروحية هي الفلسفة الدينية للإنسان الفني .

وأما الإنسان الاجتماعي فإن الاتحاد بالآخرين هو الميل الأعظم الذي يرين على نفسه . التعاطف والتعاون والتشارك والتضامن والتكافل والمحبة هي القيم العليا في نظره . يرى أن العلم خال من الجوهر والروح ، لأن العلم يحمل على الكبرياء ، في حين أن المحبة تدفع إلى التواضع . موضوعية العلم تعوق في رأيه روح الإحسان

وعاطفة المحبة . إن الإنسان الاجتماعي يحل المحبة محل الاقتصاد : إنه صديق الجماعة . إنه يمنح إلى نوع من الشيوعية . وهو ينظر إلى الفن من الناحية الاجتماعية . فالفن يطهرنا من الأنانية ويفجر فينا ينابيع الرحمة . والدين عند الإنسان الاجتماعي ظاهرة رائعة في الحياة . إنه قوة اجتماعية عظيمة . إن القاعدة التي يلتزمها الإنسان الاجتماعي في حياته هي أن ينظر إلى جميع الأمور من وجهة نظر الآخرين . ولا كذلك نقيضه الاجتماعي ، الذي لا يحفل بأحد ولا يبالي غيره ، حتى لقد يكره البشر .

وأما الإنسان الديني فهو الإنسان الذي يضيء على مجموع الحياة ومجموع الفرد معنى ودلالة عميقة . وينظر إلى الحياة وإلى الفرد على ضوء قيمة عليا هي الله .

إن الإنسان الديني ينظر إلى الحياة من خلال الله ، ويعمل ويعيش في الله . الله مركز حياته . ليست سائر القيم الحياتية في نظره إلا وسائل بالنسبة إلى القيمة العليا التي هي القيمة الدينية . رأيه في العلم أنه ليس في وسعه أن ينظر إلى الحياة والعالم نظرة تعادل في عمقها وسعتها نظرة الدين ، فكل ما يستطيعه العلم هو أن يوضح بعض التفاصيل . والاقتصاد عنده يحتل منزلة دنيا : أليس التغلب على شهوة الخيرات الاقتصادية من أولى الواجبات التي يفرضها الدين . وللفن عنده حدود يجب أن يستمدّها من الدين : والحياة الاجتماعية يجب أن تستلهم الدين .

إن الإنسان الديني يعمل وهو متجه ببصره إلى « خلاص الروح » . وهو في كل ما يعزم عليه من أمر ينظر إلى الحياة الكلية والغاية الأخيرة .

هذا هو تصنيف شبرانجر للأفراد على أساس القيمة التي يتعلقون بها . ولكن إذا كان كل تصنيف تنظيمياً للواقع يجعل هذا الواقع معقولاً ، فإن ملاحظة الواقع تكشف لنا عن ضعف في هذا التصنيف الذي جاء به شبرانجر ، ويتجلى لنا هذا الضعف في نقاط كثيرة ، منها على سبيل المثال لا الحصر ، أنه يصف الإنسان الاقتصادي بالأنانية : مع أن النظرة الاقتصادية إلى الأمور لا يترتب عليها أن يكون صاحبها أنانياً . إن صاحب النظرة الاقتصادية يعمل على تحقيق أكبر نفع لا من أجل مصلحته الشخصية بالضرورة ، بل من أجل المردود المفيد أيضاً كان

المستفيد . إن دراسات تايلور مثلاً لا تعود بالمنفعة على تايلور ، وإنما تضاعف المنفعة بغض النظر عن المنتفع .

فلئن صدق المبدأ الذى يقوم عليه تصنيف شبرانجر ، أعنى ربط الموقف الذى يقفه الفرد من الأشياء بالقيمة التى يتعلق بها هذا الفرد ، إن فى هذا التصنيف صعوبات نحسب أن هناك تصنيفاً آخر يحلها . لأنه ينطبق على معطيات الواقع انطباقاً أكمل ، ويطوقها فى أطر واسعة تستطيع أن تستنفدها ، وهو أن نفرق فى الناس بين الفنان وغير الفنان ، فهذا هو التقسيم العريض الذى يتسع فى داخله لتقسيمات أضيق . فأما الفنان فهو الذى يرى الأشياء مفردات ينظر إلى كل منها فى ذاته ولذاته ، وأما غير الفنان فهو الذى يرى من خلال الآحاد كليات ، تسهيلاً لإدراك الواقع من أجل التلاؤم معه وتسخيره لتحقيق حاجات بعينها . إن موقف الفنان هو الموقف المنزه عن المنفعة المبرأ من الحاجة ، فى حين أن موقف غير الفنان إنما هو الموقف الذى يرتبط على نحو مباشر أو على نحو غير مباشر ، بفائدة ما ، أية كانت هذه الفائدة .

فإذا عرضنا نماذج شبرانجر على هذا التصنيف الثنائى العريض ، رأينا أن نموذجيه النظرى والاقتصادى ، يدخلان فوراً فى النموذج الثانى من هذا التصنيف الثنائى ، فالإنسان النظرى يعنى بالكليات والمبادئ العامة ، ولئن كان الهوى العلمى يمكن أن يستقل فى نشاط العالم عن الفائدة المباشرة، إن العلم قد نشأ أصلاً من العمل ، وللبحث العلمى تطبيقاته العملية دائماً . وهبه لم يفد فى تحقيق منافع اقتصادية مباشرة بالمعنى العادى لهذه الكلمة فحسبُ النظرة المفهومية إلى الأشياء ، وهى روح العلم ، أنها إذ تجعل الوجود بالتنظيم معقولاً توفر على الفكر جهد إدراك المفردات واحدة واحدة ، وتختصر هذا الوجود اختصاراً يحقق نوعاً من الاقتصاد الفكرى . أليس المثل الأعلى للنظرة العلمية لإيجاد معادلة رياضية واحدة تلخص الطبيعة كلها (لابلاس ، آينشتاين) . أما الإنسان الاقتصادى فدخوله فى النموذج الثانى من التصنيف الثنائى العريض واضح لا يحتاج إلى شرح . إنة الإنسان الذى لا قيمة للمعرفة عنه إلا بمقدار ما تحقق من نفع اقتصادى ، بل من نفع اقتصادى مباشر ، فحتى العلوم نفسها لا يعنيه منها إلا تلك التى لها تطبيق عملى مباشر ،

وإذا كان كذلك فلا شأن عنده لإدراك فنى يتناول المفردات ويبرأ من المنفعة .

هذا عن نموذجى الإنسان النظرى والإنسان الاقتصادى فى تصنيف شبرانجر . أما النموذج الاجتماعى (وهو يقابل عند فيكتور باش الموقف الأخلاقى) ، فالحق أنه نموذجان ، فإن كانت اجتماعيته هى التزام القواعد الأخلاقية المقررة فى المجتمع ، فهو ينتمى فى التصنيف الثنائى المقترح إلى النموذج الثانى . فاجتماعيته هى اجتماعية الأخلاق السكونية (برجسون) ، أخلاق القواعد العامة ، أما إذا كانت اجتماعيته مستمدة من التراحم ، فهو يمت عندئذ إلى الموقف الفنى بسبب ، لأن التراحم لا يكون مع كليات مجردة ، بل مع أفراد بأعيانهم . وقد قلنا إنه يمت إلى الموقف الفنى بسبب ، ولم نقل إنه هو الموقف الفنى بذاته ، وذلك لأن جانب العمل يغلب فيه على جانب التأمل ، بل يكاد يكون العمل هو الشئ الوحيد فيه ، فالغاية التى يصل إليها التراحم فى هذا الموقف هى التعاون والتضامن والمحبة وما إلى ذلك ، فى حين أن الموقف الفنى ، من حيث هو موقف فنى ، يهدف بالتأمل إلى المعرفة وحدها كما يهدف بالخلق إلى التعبير وحده ، فإذا امتد بعد ذلك إلى حيث تكتمل المعاشة العاطفية بتعاون عملى كان عندئذ موقفين اثنين لاموقفاً واحداً ، فهو فنى حين تأمل ، وهو أخلاقى أو اجتماعى حين عمل . وهذا نفسه يصدق على الموقف الدينى ، إن ملاحظة الواقع تضطرننا إلى التفريق فى الموقف الدينى بين جانب عملى يهدف إلى تنظيم المجتمع (الدين السكونى) ، وجانب تأملى غايته فهم الكون بالحدس والعاطفة (الدين الحركى) . فأما الجانب الأول فهو ينتمى إلى الموقف العملى . وأما الجانب الثانى فهو يمت إلى الموقف الفنى بسبب ، ومن أجل هذا كانت تنعقد المقارنة دائماً بين الفن والتصوف ، ومن أجل هذا كان المتصوفون شعراء ، ومن أجل هذا كان الفنانون يجسسون أنهم يتكلمون بلسان الله (بتهوفن) .

وإننا لنستطيع أن نتعرف وحدة هذه النماذج الثلاثة (الفنان ، والأخلاقى والمتصوف) فى الحركة الجدلوية التى وصفها كيركجرد ، والتى بها يتم الانتقال من الموقف الفنى إلى الموقف الأخلاقى إلى الموقف الدينى ، فالحق أن كيركجرد

لأنما كان يتحدث عن تأرجح نفسه بين هذه الاتجاهات ، حين تصور أنها مواقف مستقل بعضها عن بعض استقلالاً تاماً ويختلف بعضها عن بعض اختلافاً جوهرياً ، مع أنها في حقيقتها جوانب ثلاثة لموقف واحد هو موقف كيركجورد نفسه ، فما هذه النماذج الثلاثة : « دون جوان الفن » و « فارس الأخلاق » و « رجل الإيمان » إلا نموذج واحد يحقق ذاته في حركة جدلية^(١) .

والذي نريد أن ننتهى إليه من كل ذلك هو أن نقرر أن هناك موقفين أساسيين يفهما الفرد من الطبيعة والإنسان وذاته ، فأما الموقف الأول فهو الموقف الفني الذي يؤدي إلى رؤية الكلليات ، ولكن كل موقف من هذين الموقفين يتخصص بعد ذلك بعوامل إضافية فيصبح مواقف متعددة . فكما يتخصص الفنان تبعاً لمراحل الحركة الجدلية فيكون فناً فحسب ، أو يكون أخلاقياً أو دينياً (بالمعنى الحركي) ، وكما يتخصص الفنان الصريف تبعاً لاستعماله أداة من أدوات التعبير فيكون رساماً أو موسيقياً أو شاعراً ، وكما يتخصص الرسام نفسه تبعاً لمقدار التزاوج في رؤيته بين الذات والموضوع ، فيكون واقعياً أو سريالياً ، مثلاً ، فكذلك يتخصص الإنسان العملي تبعاً للجانب الذي يتعلق به اهتمامه من جوانب الكلليات فيكون عالماً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أخلاقياً أو دينياً (بالمعنى السكوني) ، وكذلك يتخصص العالم أيضاً فيكون فيزيائياً ، أو كيميائياً أو من علماء الحياة أو من علماء النفس . وإنما المهم إذن أن نفرق أولاً هذا التفريق العريض بين موقفين يختلفان في الحق اختلافاً جوهرياً من حيث إن أحدهما ينظر إلى الواقع في ذاته بغض النظر عن التلازم والمنفعة ، فيرى فيه مفردات ، ومن حيث إن الثاني يختصر الواقع ويدخله في معانٍ كلية ليتلاءم معه ويسخره لتحقيق حاجاته .

ويجب أن نشير إلى أن كل فرد من الأفراد هو مزيج من هذه النماذج كلها ، ولكن غلبة موقف من هذه المواقف تغلب فيه صفات بعينها . ففلان

(١) راجع فيكتور باش في مقاله عن كيركجورد « الفردية الدينية عند سورين كيركجورد » ، وذلك في كتاب باش « أبحاث في علم الجمال والفلسفة والأدب » ، ص ٢٦٨ - ٣١٥ .

من الفنانين مثلاً ليس فناناً فحسب ، وإنما هو فنان أولاً وهو غير ذلك ثانياً
 وثالثاً ، إلخ ، وفلان من رجال الأعمال ليس رجل أعمال فحسب بل هو
 رجل أعمال في الدرجة الأولى وهو غير ذلك في الدرجة الثانية والثالثة إلخ
 (لذلك نجد بين رجال الأعمال أنفسهم من يتذوق الفن في اللحظات لا يكون
 فيها رجل أعمال). وهذه الغلبة نفسها تختلف قوة من فرد إلى فرد ، فرب فنان
 ينتمى في الوقت نفسه وبدرجة واحدة من القوة إلى سائر النماذج (فكم من فنان
 يعرف كيف يوفق بين عمله كفنان وبين حياته كإنسان ناجح ، ورب فنان
 تبلغ غلبة الموقف الفني على حياته أن هذا الموقف يستأثر به استثنائاً يشبه
 أن يكون كاملاً ، حتى ليكاد يكون فناناً ولا شيء غير ذلك ، لقد فكر كافكا
 في الانتحار حين عهد إليه أبوه بالإشراف على مصنعه في أثناء مرضه ، وذلك
 لأنه تصور أنه قد لا يستطيع أن يكتب شيئاً خلال خمسة عشر يوماً) .

وتبعاً لاختلاف الموقف الذي يقفه المرء من الأشياء والكائنات ونفسه
 يختلف العالم الذي يعيش فيه . فهو يعيش في عالم مختصر غير مزدحم بحالات
 فردية غنية ملونة ، أو هو يعيش في عالم مليء حتى نابض متنوع لأنه عالم
 آحاد وأفراد لا عالم كلييات . هو يعيش في عالم يتلبث فيه على كل شيء
 فما يعبر بالأشياء عبوراً سريعاً تمليه حاجات الحياة ، أو هو يعيش في عالم
 من أسماء يغيب وراءها الواقع الفردي . لقد صدق لوسن حين قال إن البشر هم
 الذين يصنعون الطبيعة . فالطبيعة في نظر بعض الناس منظر متعدد الأشكال
 والألوان ، مؤثر في النفس ، وهي في نظر بعضهم الآخر حقل يمكن استغلاله
 أو ميدان ينشب فيه قتال . ولقد كانت الطبيعة في نظر بركلي المتدين حديث
 الله ، وهي عند عالم من علماء الفيزياء مجموعة من القوانين إلخ .

والعالم الذي يعيش فيه الشخص يفتقر أو يغتنى ، يفرغ أو يمتلئ ،
 تبعاً لقلّة المواقف التي يقفها منه أو كثرتها ، بيد أن الموقف الفني الذي يتلبث
 على المفردات هو الذي يدع للعالم ما فيه من غنى وازدحام وامتلاء .

ولكن أليس لغنى العالم الذي يعيش فيه الفنان حدود ؟

اليس يتخصص هذا العالم في داخل الموقف الفني ، فيكون عالم ألوان وأشكال ، أو يكون عالم أفراد من البشر ، ويكون داخل عالم هؤلاء الأفراد من البشر عالم أفراد معذبين ممزقين مثلاً أو عالم أفراد أسوياء؟ إلخ .

إن ازدحام عالم الفنان من حيث هو عالم مفردات غنية ملونة هو الذى يحملنا على أن نتصور هذا العالم غير ذى حدود . فهذا ما يفهم من النص الذى سنورده لآلان وفيه يشبه آلان عالم الفنان بعالم الطفل ، وسرى كيف أن علينا أن نقيّد رأى آلان في غنى عالم الفنان بتحفظين اثنين ، أولهما أن تشبيه نفس الفنان بنفس الطفل مقبول إذا هو فهم على المجاز لا على الحقيقة ، وثانيهما أن ازدحام عالم الفنان محدود بمحدود كثيرة ، وأن هذا العالم يعانى سلسلة من التخصصات . قال آلان يتحدث عن النفس الموسيقية (وهو يعنى بقوله النفس الموسيقية لا نفس الموسيقى فحسب ، بل نفس الفنان جملة) :

«إنما تمتاز النفس الموسيقية بأنها تبقى في الطفولة ، تبقى على عتبة الحياة . فالطفل يتلقى الإحساسات وابلًا من مطر يرهقه من أمره عسراً . وهو ينفق في أول الأمر أيامه كلها في ترتيب ذلك كله ، وفي ملاحظة ما فيه من التقاءات وصراعات وتراكمات وزوابع وتيارات مفاجئة وفراغات ترتعش بها الذاكرة منذ ذلك الحين ، ثم ما فيه من نبض يربو دائماً على ما يتوقع . تلكم هي الطفولة عند عتبة الحياة . ولكن المرضعات يوصلدن الأبواب شيئاً فشيئاً دون هذه الضوضاء الوحشية . ويتعلم الطفل الحياة . أى يتعلم أن يدرك ويميز . فإذا الضوضاء لا تزيد عندئذ على أن تكون كصوت الطاحون بالنسبة إلى الطحان . إنه يستقر الآن في الحياة . إنه يرتب كل شيء ، ويضع لكل شيء اسماً واستعمالاً ومكاناً ثم يمضى إلى الموت ناسياً أنه ولد . ولكن النفس الموسيقية أبت ذلك ، أبت هذا الترتيب البارد ، واستمرت تشعر بكل شيء ضوضاء صاخبة ، لحة هادرة . سكرت بجميع الأشياء بجميع الألوان ، بجميع الرياح ، بجميع العطور ، بجميع الأصوات ، كما يتفق لنا ذلك حين نقف على شاطئ البحر ... لقد احتفظت النفس الموسيقية بالنفس القديمة ، النفس المندهشة ، النفس التى يضع صاحبها أصبعه على شفثيه ، ويصيح بحواسه كلها ، كما نصيح نحن بأسماعنا قليلاً ، وإنه ليثقل على الحياة

أن يعيش المرء هذه الحياة ذات الانتباه المشتت ، الانتباه الذي لا يغفل عن شيء ، ولا يهمل شيئاً ولا يصنف شيئاً بل يضع جميع الأشياء معاً وينشد في كل لحظة سديماً . قد يقول قائل : هذا عذاب . والأولى أن نقول إنه تعب . فصاحبه لا يعرف النوم المريح ولا الحركات المألوفة . ولا يعرف الحواس الذاهلة المجردة التي لا ترى إلا ما هو نافع مفيد ، وإلا ما هو خطر مهدد أو حاجز عائق . إنه ساهر على كل شيء ، كإله : ومن ثم ما نراه في مظهره من حزن : إن حياته حياة قلقة . إن انتباهه انتباه مشتت . إنه في أرق ، وما ينفك في توتر لا ينثنى . إنه مشدود دائماً إلى جميع الجهات . إنه لا يريد أن يبسط شيئاً ، لا يريد أن يبتز شيئاً .. لا يريد أن يصبح رجلاً ، بل يريد أن يظل طفلاً ، لا يريد أن يسمى شيئاً من أجل أن يقول كل شيء . إنه معجب بالحياة إعجاباً مرهقاً . وهو يأبى أن يعتادها وأن يألفها «(١)» .

إن هذا النص الذي أوردناه لآلان يشتمل على فكرتين رئيسيتين نرى أنه لا بد من تقييمهما . وهاتان الفكرتان الرئيسيتان هما :

- ١ - أن عالم الفنان مزدحم بكل أنواع الإحساسات .
 - ٢ - أن هذا العالم الذي يعيش فيه الفنان يشبه العالم الذي يعيش فيه الطفل قبل أن تفرض عليه الحياة لإفقاره بترتيبه وتنظيمه .
- فأما أن عالم الفنان مزدحم بإحساسات كثيرة لا يزدحم بها عالم غيره ، فذلك صحيح ، وإنما ينبغي أن يحد ازدحام عالم الفنان بقطاع من الواقع هو الذي يتعلق به الفنان وينصب عليه فيراه بكل ما فيه من غنى هو غنى المفردات ، وفيما عدا ذلك القطاع يشبه عالم سائر الناس . وسنشير بعد قليل إلى سلسلة التخصصات التي يخضع لها عالم الفنان .

وأما أن هذا العالم المزدحم بالإحساسات يشبه عالم الطفل فذلك ما لعله ينبغي أن يفهم مجازاً لا حقيقة ، ذلك أنه إن كان يحلو لنا أن نتصور عالم الطفل على أنه عالم إحساسات غنية مزدحمة ، فقد لا يكون هذا التصور صحيحاً .

(١) آلان ، «موسيقى» ، ص ١٦ - ١٧ .

إن عالم الطفل فقير فقر اهتماماته ، ولاشك أن الطفل يتخير من بين المنبهات التي تقع على حواسه تلك التي تلبي مطلباً من مطالب اللحظة التي يعيش فيها ، وهو يصب هذه المنبهات في قوالب الإدراكات ، ولعله ينبغي أن نتصور أن خروج الفنان من الطفل إنما يكون بالتغلب على الميل الطبيعي لدى الطفل إلى تنظيم إدراكاته من أجل التلائم مع الواقع .

ولئن كانت بوادر خروج الفنان من الطفل تلاحظ منذ الطفولة كانتباه بعض الأطفال إلى الأصوات انتباهاً قد يكون بشيراً باهتمامهم بالموسيقى ، إن هذا الانتباه ما يزال راجعاً عندهم إلى قابليات حسية خاصة^(١) ولم يصبح بعد ميلاً موسيقياً بالمعنى الأصلي للكلمة ، وما يصنع الموسيقى ليس هو هذه القابليات الحسية فحسب ، وإنما هو أيضاً التعلق بالقيمة الموسيقية ، فالقابلية كالألة تظل معطلة ما لم يحركها وقود ، والوقود هنا هو التعلق بالقيمة . إن هذه القابليات الحسية هي شرط ضروري ولكنه غير كاف ، على حد تعبير الرياضيين وإلا كانت الاختبارات التي تقيس في الأطفال القابليات الحسية اللازمة للعمل الموسيقي كافية للتنبؤ بالرسالة الموسيقية لدى طفل تدل هذه الاختبارات على حسن استعداده للموسيقى ، وذلك ما تكذبه ملاحظة الواقع . فهذا بيرون يخلص من استعراضه للجهد المبذولة من أجل وضع اختبارات ذات قيمة تنبئية كبيرة إلى قوله : « إن الفكرة القائلة بأننا نستطيع أن نصل إلى وضع جدول دقيق بالمقنضيات العاملة لمهنة من المهن ، وإلى وضع اختبارات تسمح لنا بأن نقدر تقديراً دقيقاً ما لدى الأفراد من هذه العوامل ، هذه الفكرة يعرضها ترستون عرضاً مغريباً (...). ولكننا نخشى ألا يكون هذا إلا حلماً من الأحلام الخيالية »^(٢) . وإذا كان هذا يصدق على الاختبارات المتصلة بالمهنة ، فهو على الاختبارات المتصلة بالإبداع الفني أصمدق . إن أقصى ما تستطيع أن تفعله الاختبارات هو أن تتنبأ باستعداد

(١) درس فنج القابلية الموسيقية بمنهج التحليل العامل ، فالتى إلى استخراج عامل مشترك وعوامل خاصة (الهارموني - الميلودي ، الميل التحليل التركيبي ، الإيقاع) وكانت دراسة فنج هذه تطبيقاً لمنهج سيريل برت على نتائج عدد من الاختبارات أخضع لها أربعة آلاف فرد . (راجع : بيرون ، المصدر المذكور تحت ، ص ٦٤) .

(٢) بيرون ، « علم النفس الفرق » ، ص ٧٣ .

الطفل لتعلم العزف . ولكن بين الاستعداد لتعلم العزف وبين تعلم العزف مسافة هي المسافة التي تفصل بين الإقبال والإعراض ، كما أن بين العزف على آلة موسيقية وبين التأليف الموسيقي مسافة هي المسافة بين التقليد والإبداع ، بين التكرار الآلي والعمل الخالق ، بين المهنة والفن . إن هناك فرقاً في النوع ، لا في الدرجة ، بين المهنة والإبداع الفني . وإذا كان في وسع جميع الناس أن يتعلموا مهنة فنية بدرجات متفاوتة من الإتقان ، فإن الإبداع الفني وقف على القلة التي وقفت الموقف الفني أصلاً . يقول بيرون : « أما فيما يتعلق بالإبداع العقلي أو الأدبي أو الفني أو العلمي أو التكنيكي فإن العباقرة أناس يقعون خارج حدود التوزع الطبيعي »^(١) . ذلك أن ما تقيسه الاختبارات ، وترسم على أساسه منحى التوزع الطبيعي ، إنما هو القابليات اللازمة للعمل الإبداعي ، وهذه القابليات لا تؤدي إلى إبداع من تلقاء ذاتها ، وإنما يؤدي بها إلى ذلك التعلق بالقيمة . ومن أجل هذا رأى بيرون أن استعمال اسم العبقرية في وصف مستوى معين من التفوق العادي (كما فعل تورمان خاصة حين أطلق اسم « عباقرة » على من يملكون نسبة ذكائية أعلى من ١٥٠) ، إنما هو استعمال غير موفق . وقد أشار بيرون في كتابه « النمو النفسى والذكاء » إلى أن عدد العباقرة في الولايات المتحدة يجب أن يكون ثلاثة ملايين عبقرية مادامت نسبة الذين يعلو مستوى ذكائهم على ١٥٠ هو ، فيما انتهى إليه يركس ولوبز ، ٢,٧٣٪ « أما وأن ” العباقرة “ في الولايات المتحدة ليسوا هذا الجيش الكبير ، فذلك يرجع إلى أن القابلية إن كانت شرطاً ضرورياً للإبداع ، فليست هي بالشرط الكافي ، ولا بد إذن من أن نضع العباقرة ”خارج حدود التوزع الطبيعي“ . إن ما يصنع العبقرية ليس هو القابليات المهيئة للإبداع .

وبسبب هذا نرى أن مناهج التحليل العاملي تكشف في موهبة الإبداع لا عن قابليات حسية وحركية فحسب ، بل تكشف كذلك عن عامل هو في الرسالة الفنية أخطر شأناً من القابليات الحسية والحركية والعقلية ، وهو العامل الذي أطلق عليه جلفورد هذا الاسم العام « الحساسية للمشكلات »^(١) . ومن

(١) بيرون ، المصدر السابق ، ص ١٠٠ .

هذا القبيل^(١) ما سبق أن انتهى إليه شترن حين ميز بين استعدادات أطلق عليها اسم الاستعدادات الاتجاهية وبين الاستعدادات التي أطلق عليها اسم الاستعدادات التلاؤمية وهي الاستعدادات العقلية . وعلى هذا الأساس نفسه يفرق جاستون برجييه بين الذكاء من حيث هو قابليات عقلية وبين الهوى العقلي الذي يعمل القابليات العقلية في البحث العلمي . فكما لا يصنع الذكاء عالماً وإنما يصنع العالم الهوى العقلي حين يضاف إلى حد كاف من الذكاء ، كذلك لا تصنع القابليات الحسية والحركية رسالةً موسيقيةً، وإنما يصنع هذه الرسالة تعلق بقيمة هي الإصغاء إلى موسيقى النفس والتعبير عنها بخلق موسيقى . وعلى هذا الأساس نرى جاستون برجييه يتحدث عن اهتمامات حسية ، لاعن قابليات حسية ، حين يشير إلى أن هذه الاهتمامات هي ينبوع الفن^(٢) .

بل إن علماء النفس يشيرون إلى أثر عامل الاهتمام حتى في « القابلية — الذكاء » . إن كلابريد يعدد المراحل المتعاقبة في حل المشكلات (وهو عنده تعريف الذكاء) فيرى أنها : طرح المشكلة ، تكوين الفرضية ، التحقق من الفرضية . وألفرد بينه يميز في الذكاء مراحل أربع : الفهم ، الابتكار ، الاتجاه ، الرقابة ، ويعنى بالفهم طرح المشكلة . ودونايفسكى يرى أن المرحلة الأولى هي « ملاحظة نقص » تبحث على مرحلة ثانية هي مرحلة « البحث » ثم تؤدي إلى إيجاد الحل . وفي تحليل هيانسن لمراحل حل المشكلة ، نرى أن الاهتمام بالمشكلة هو المرحلة الأولى .

ومن أجل ذلك نرى واضعي الاختبارات يلحون على أن من الضروري أن تكون المسائل مغرية للمفحوص ليقبل عليها ، وليعطى كل ما يستطيع إعطائه ، ومن أجل ذلك أيضاً نرى أن من الاعتراضات الأساسية على استعمال اختبارات الذكاء في الكشف عن « القابلية — الذكاء » أن هذه الاختبارات قد تدع المفحوص

(١) راجع مصطفي سويف ، « الأسس النفسية للإبداع الفني » ، الطبعة الثانية ، ص ٣٣٨ ، ومن الملاحظ أن هذا العامل الذي استخرجه جلفورد ينطبق على الإبداع عامة لا على الإبداع الفني وحده . ويعرف هذا العامل بأنه « ميل إلى أن يرى الشخص في موقف معين أنه يتطوى على عدة مشكلات تحتاج إلى حل » . وهذا هو التعلق في اصطلاح ما نحن بصدده .

(٢) سزرى تفصيل ذلك فيما سيلي من هذا البحث .

غير مكترث بها في حين أنه لا بد أن يهتم المفحوص بالاختبار ، أن يشعر أن هنالك مشكلة تغريه بحلها . فهذا ما أطلق عليه جلفورد اسم الحساسية للمشكلات ، ورأى أنه ينطبق على جميع مواقف الحياة ، من أبسط مظاهرها حتى الإبداع الفنى . فإذا صدق هذا على أيسر الشئون ، فهو على الإبداع الفنى الذى يستأثر بحياة برمتها أصدق^(١) .

* * *

فليس عالم الفنان إذن هو عالم الطفل . ولو صدق أن ازدحام عالم الفنان يشبه ازدحام عالم الطفل ، من حيث إن الطفل يتلقى جميع أنواع المنبهات ولا يتخير بينها ، ولا يصنفها فيغيبها وراء المعانى العامة التى يكونها فكره (كما يوحى بذلك قول آلان) لوجب أن يصدق أن يكون فى عالم الحيوان الذى تنهمر المنبهات على أجهزته الحسية أيضاً ، شىء من هذا الازدحام . وهذا ما لا يبدو صحيحاً ؛ فلئن كان الطفل يتخير من بين المنبهات التى تقع على حواسه ما يناسب حاجاته ، ويفيده فى التلاؤم ، فيضيق بذلك عالمه ويفقر ، إن عالم الحيوان هو من هذا التخير نفسه أشد ضيقاً وأفقر . « لاحظوا أن الحيوانات يبدو أنها لا تدرك شيئاً غير مفيد ، ولا تعمل شيئاً غير مفيد . إن عين الكلب ترى النجوم فى أغلب الظن ، ولكن حياة الكلب لا تحفل بهذا المنظر . إن أذن الكلب تدرك ضجة من الضججات فينتصب الكلب ويقلق ، ولكنه لا يمتص من هذه الضجة إلا القدر اللازم للرد عليها بفعل فورى يتكرر هو نفسه فى جميع الأحوال . إنه لا يتلبث على الإدراك . وهذه بقرة فى مرعاها القريب من الخط الحديدى الذى يربط بين كاليه والبحر الأبيض ، وهذا هو القطار يمر محدثاً قرعة كبيرة ثم يختفى . ما من فكرة فى الحيوان تجرى وراء القطار الذى مضى : إن البقرة

(١) لقد عبر سليبرر عن مثل هذه الواقعة فى نطاق مردود العمل بوضع المعادلة التالية التى تبين كيف أن مردود فرد (R) رهن بطاقته أولاً وبالمرضات التى تدفعه إلى القيام بالمهمة ثانياً : $R = f(p, e)$ باعتبار R مردود العمل rendement و P الطاقة Potential و I المحرضات Incitations . راجع بول سليبرر «الفرح بالعمل كأساس لسيكولوجية العمل» فى «السيكوتكنيك فى العالم المعاصر» ، ص ٣٥٤ .

ما تلبث أن تعود إلى عشبها الطرى دون أن تتابع القطار بنظرات عينيها الجميلتين .
 إن لإبرة دماغها ما تلبث أن تعود إلى الصفر (...) . إن الإنسان هو الحيوان الوحيد
 الذى (...) يقيم وزناً كبيراً لإدراكات غير مفيدة ، ولأعمال ليس لها جدوى
 مادية حيوية»^(١) . إن عالم الحيوان فقير فقر «اهتماماته» ولعل هذا أن يصدق على
 الطفل صدقه على الحيوان بمعنى من المعانى ، وفى حدود أضييق .

وإذا كان الطفل يلعب ، فإن لعب الطفل ليس منزهاً عن المنفعة كما خيل
 إلى بعضهم ، فألقى جسراً بين لعب الطفل وعمل الفنان وربط بينهما وشبهه
 الثانى بالأول لجامع التبرؤ من الفائدة فى كل ، والحق أن لعب الطفل يقوم
 بوظيفة حيوية كما أوضحت ذلك دراسات دكرولى ، فهو «تمرّن» على الحياة .
 وصغار الحيوان تشترك فى هذا مع أطفال الإنسان ، فهى تلعب ، ولعبها تهيو
 للحياة . ونحن نلاحظ التجريد والتعميم فى لعب الطفل ، فالعصا تقوم عنده مقام
 حصان ، والعروسة والمخدة تستويان فى أن كلا منهما يمكن اتخاذه رضيعاً يدلل
 ويدارى .

فكما لا نستطيع أن نقول إن عمل الفنان كلعب الأطفال من حيث إن
 كليهما « مبرأ من المنفعة » ، كذلك لا نستطيع أن نقول إن عالم الفنان شبيه
 بعالم الطفل من حيث إن الطفل « يستقبل جميع المنبهات ولا يتخير بينهما ، شأنه
 فى ذلك شأن الفنان » . والحق أن الطفل والفنان كليهما يتخيران : الطفل يتخير
 ما يساعده على التلاؤم مع الحياة ، والفنان يتخير ما يقابل الجانب الذى تعلق به
 من الواقع ، فيراه بكل ما فيه من غنى ويظل ماعده خارج ساحة الرؤية
 الواضحة عنده ، فيكون غائماً أمامه كما هو غائم أمام سائر الناس . وهنا
 نصل إلى تحفظ آخر بصدد النص الذى أوردناه من نصوص آلان . إن انتباه
 الفنان ليس « انتباهاً مشتتاً » ، وليس هو « مشدوداً إلى جميع الجهات » ، بل
 هو مركز أشد التركيز على الجانب الذى يراه من الواقع ، اللهم إلا أن نفهم
 من كلمة « الفنان » جميع الفنانين . ولكن الفنان ليس جميع الفنانين ، وليس
 هناك فنان اجتمعت له جميع اهتمامات الفنانين . قال برجسون : « لو كان هذا

(١) فاليرى ، « الرقص » ، ص ٥١٢ .

الانصراف تاماً ، بحيث لا ترتبط النفس بالعمل في أى إدراك من إدراكاتها ، لكانت هذه النفس نفس فنان لم ير العالم مثله بعد ، لكانت نفساً تبتدع في الفنون كافة معاً أو تصهرها جميعاً في فن واحد ، نفساً تدرك كل شىء في نقائه الأصيل ، سواء في ذلك أشكال العالم المادى وألوانه وأصواته ، أو أدق خلجات الحياة النفسية . ولكن أن نسأل الطبيعة كل هذا فشىء كثير . فهى حتى بالنسبة إلى الذين جعلتهم من بيننا فنانين ، قد أزاحت الحجاب عرضاً ومن جهة واحدة ، ومن هذه الجهة فقط نسبت أن تربط الإدراك بالحاجة . ولما كان كل اتجاه يقابل ما نسميه نحن « حاسة » كان الفنان ينذر نفسه للفن بوحدة من حواسه ، واحدة فقط . ومن هنا كان تنوع الفنون في البدء ، ومن هنا أيضاً ينشأ الاختصاص في الاستعدادات^(١) .

وقد يكون تخير الطفل أقل صرامة من تخير الفنان ، قد تكون الساحة التي تسقط متبهاً على نفسه أوسع من الساحة الضيقة — موضع اهتمام الفنان — لأن اهتمامات الطفل لم تتخصص بعد ، وإنما هى بسبيل التخصص الذى يستخرج من نفس الطفل فناً أو غير فنان .

على أن خروج الفنان من الطفل قد يتم في سن مبكرة ، لا على أساس ما ذكرناه من حسن « الاستعداد » بالقابليات الحسية والحركية فحسب ، بل كذلك على أساس ما أسماه شترن الاستعدادات الاتجاهية ، أى على أساس التعلق بالقيمة الفنية الذى يصنع رسالة فنية . فلعل الاندفاع الذى تخرج من الطفل فناً قد أرادت له أن يحمل الرسالة وهو ما يزال في المهد صبيهاً .

هنا يستبين لنا وجه أساسى من وجوه الفرق بين لعب الطفل وعمل الفنان على صعيد الغائية . فمن قال إن لعب الطفل وعمل الفنان يتشابهان في أنهما غائية لا غاية لها ، فقد أخطأ مرتين : مرة حين جرد لعب الطفل من غايته وهى غاية عملية حيوية ، ومرة حين جرد عمل الفنان من غايته وهى غاية كونية إن صح التعبير . إن للعب الطفل غاية هى التهيؤ للحياة ، وإن لعمل الفنان غاية هى أولاً معرفة ، وهى بعد ذلك خلق يعنى به الوجود ويرتقى . أما الخلق فهو هذه

(١) برجسون ، « الفسك » ، الترجمة العربية ، ص ١٠٥ .

الآثار الفنية التي تضاف إلى الوجود بعد أن لم تكن فيه ، وأما المعرفة فهي معرفة الواقع بما يجعله هو إياه أى بمعرفته مفردات لا كليات .

وهذا كله يتفق مع الفرق الأساسى بين موقف الطفل من الأشياء والكائنات وموقف الفنان منها ، وهو فرق يمثلته التعارض بين الأخذ والعطاء . فموقف الطفل هو موقف الأخذ ، أما موقف الفنان فهو موقف العطاء . « إن علماء النفس المحدثين متفقون على إرجاع الفكر الطفلى إلى أنانية مطلقة تقريباً . فالذات واللاذات تكونان فيه أول الأمر مختلطتين . وإذا كانتا تتميزان إحداهما من الأخرى شيئاً فشيئاً . فإن الأنا وخصائصها تظل مركز الحياة النفسية لدى الطفل . إن عالم الطفل لا يشتمل إلا على ذات ، وكل ما عدا الذات فهو أشياء تستخدمها الذات . قد يخفى عنا هذا التمييز لدى الطفل حين نلاحظ عنده النزعة الإحيائية التي تهمر الأشياء بإرادات خاصة . ولكن هذه الإرادات تظل مضيدة أو ضارة ، فاتجاهها يحدد بالنسبة إلى الذات . إن الحياة التي يضمنها الطفل على الأشياء لا تحيل هذه الأشياء أبداً إلى كائنات مستقلة . و شيئاً فشيئاً ، بسلسلة من التلاؤمات مع الواقع وصفها بياجيه ، يتبدل فكر الطفل ويتبدل عالمه . فالأشخاص الآخرون لا يبدون له بعد ذلك أدوات في خدمة أنانيته ، وإنما يصبحون ذوات مستقلة ، وفي مقابل ذلك تتجرد الأشياء المادية من الحياة التي أضافها إليها أو أضفها عليها ، فتعود تصبح مجرد أدوات لا أكثر ، وتتأرجح الحيوانات في نظره بين هذين النوعين من الموجودات»^(١) . ولقد بين أوديبه كيف أن الفرد في مرحلة الرشد هذه ، يكتسب ما يسميه فكرة التبادل^(٢) . ويضيف مورون إلى ذلك أن اكتساب هذه الفكرة يصحب باكتساب فكرة أخرى هي فكرة التفوق على كل ما ليس بإنسانى . فالمساواة بين الذوات الحية ، وسيطرة هذه الذوات الحية على كل ما ليس بحى ، ذلك هو المثل الأعلى للضمير العقلى الاجتماعى الذى يمثل الأخلاق المغلقة على حد تعبير برجسون ، ولكن كل حياة روحية تتجاوز هذا الأفق . ولنترك الأخلاق ولنتظر فى الفن : إن الفنان يرى فى الأشياء حياة . هذا لا شك فيه .

(١) مورون ، المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧

(٢) أوديبه ، « منبعا الحياة الأخلاقية ، المنبع الشمورى والمنبع اللاشمورى » .

ولكن شتان بين هذا وبين النزعة الإحيائية لدى الطفل . إن من يشبه الرؤية الفنية بإدراك الطفل الذى يضى على الأشياء حياة يخلط بين ما هو دون العقل وما هو فوق العقل . « ويظهر هذا الخطأ واضحاً إذا تذكرنا أن الأثر الفنى ليس مفيداً أو ضاراً . إن الأثر الفنى ليس متجهاً بالنسبة إلى الذات (...) إن الفنان ، والإنسان الروحى ، ينقطعان عن النظر إلى أشياء العالم الخارجى على أنها أدوات . إنهما يجرران هذه الأشياء من ملكيتهما ، حتى إنهما يعطيانهما لا يأخذان منها . وبذلك ينكشف لهما ما يسمى روح الأشياء (...) . إن الفنان الحق ينظر من حوله إلى الكائنات من أجل صفتها الخاصة . إنه ينسى نفسه من أجل أن ينظر إليها »^(١) . إن الفنان يلتفت إلى الأشياء من أجل أن يراها فى ذاتها ، بغض النظر عن علاقته أو حاجته إليها . وشتان بين هذا وبين موقف الطفل الذى يضع لكل شىء مكاناً بالنسبة إلى ذاته .

* * *

ونعود إلى التقييد الأول الذى أردنا أن نقيده به ما وصف آلان به عالم الفنان من غنى وامتلاء وازدحام ، فنقول لاشك أن عالم الفنان مزدحم ازدحاماً ليس لعالم الأشخاص العاديين مثله ، وذلك لأن الفنان يدرك الأشياء بأعيانها لا بملخصاتها المجردة التى يصنعها الإنسان العادى فيحيل اللامنتهى إلى منته . ولكن هذا الازدحام محدود بنطاق الجانب الذى انصب عليه الفنان باهتمامه من الواقع . وإذا كنا نفرق تفريقاً أول بين الفنان وغير الفنان على أساس الموقف الذى يرى فى الأشياء الجوانب المشتركة بينها ، والموقف الذى يرى فيها فردياتها وما يجعلها هى إياها ، فإننا نفرق أيضاً فى الفنانين بين الرسام والموسيقى والشاعر والروائى ، تبعاً للجانب الذى ينصب عليه من الواقع ، بل إننا لنفرق أيضاً فى الروائيين والموسيقيين والرسامين بين أناس يتبهون من الواقع الذى يعبرون عنه إلى جوانب دون جوانب ، فيكون لكل منهم عالمه الخاص الذى يعيش فيه ويعكسه فى أثره الفنى . إن لكل فنان من الفنانين عالماً خاصاً به لا يكاد يخرج منه . وهذا ما عبر عنه هويج مستعيراً من بروسست هذا النص :

(١) مورون ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

« إن الفنانين لم يصنعوا في يوم من الأيام إلا أثراً واحداً ، أو قل لمنهم لم يعكسوا في يوم من الأيام ، من خلال الأوساط المختلفة ، إلا جمالا واحداً حملوه إلى العالم ... لقد رأيتم بعض لوحات فرمير ، وأنتم تدركون إدراكاً واضحاً أنها ليست إلا أجزاء عالم واحد ، أنتم تدركون إدراكاً واضحاً أنكم لزاء مائدة واحدة ، وسجادة واحدة ، وامرأة واحدة ، لزاء جمال واحد جديد فريد»^(١) . وعن مثل هذا يعبر مالرو أيضاً حين يقول : « إن الإنسان الذي سيصبح رساماً كبيراً يبدأ بأن يكتشف أنه أكثر حساسية بعالم خاص هو عالم الفن منه بعالم سائر الناس . إنه يشعر بحاجة قوية إلى أن يرسم . وهو يعلم عندئذ أن رسمه سيكون في أول الأمر رديئاً ولا شك ، وأنه ينخرط في مغامرة . ثم يجتاز مرحلة التقليد ، تقليد أواخر كبار الرسامين بوجه عام ، ويصل إلى الشعور بأن هناك تعارضاً بين « دلالة » ما يقلده وبين التصوير الذي يستشف أنه سيحققه . إنه الآن يميز في غموض مخطأ شخصياً سيحرره من الرسامين الكبار الذين قلدهم ... حتى إذا ملك لونه ورسمه ومادته ، فأصبح المخطط أسلوباً ، ظهرت له عندئذ دلالة تصويرية جديدة للعالم »^(٢) .

لئن كان العالم الذي يعيش فيه الفنان هو عالم المفردات ينظر إليها في ذاتها ويدركها إدراكاً أغنى ويعبر عن إدراكه لها فيما يخلق من آثار ، إن هذا العالم يخضع لسلسلة من التخصصات فهو أولاً عالم الألوان والأشكال ، أو هو عالم الأنعام ، أو هو عالم أفراد البشر ، أو هو عالم الذات الحميمة ، إلخ ، وهو ثانياً في نطاق هذا التخصص عالم الألم أو عالم الفرح أو عالم الشهوة أو عالم المرض ، وهو في نطاق عالم المرض مثلاً عالم يدور على عقدة أوديب أو عالم يبرى من خلال الشعور بالدونية ، أو هو غير ذلك .

ولننظر ، من أجل توضيح هذا التخصص ، في عالم دوستويفسكى . إن العالم الذي يعيش فيه دوستويفسكى ، من حيث هو فنان ، عالم أفراد من البشر يدرك دخائلهم ويعايشهم حياتهم ويتفقد إلى سرائرهم ثم يصورهم كما رآهم في حقيقتهم الفردية هذه . ها هنا تخصص عالم دوستويفسكى ، فكان عالم فنان لا عالم

(١) هويج ، « بوتيتيكا فرمير » ، ص ١٢٠ .

(٢) مالرو ، « طرق الصمت » ، ص ٣٤٢ - ٣٤٣ .

إنسان عملي ، لأن التعامل في الحياة مع هؤلاء الأفراد لا يقتضى منه جهد الرؤية ولا جهد التصوير . ولكن دوستوفسكى لا يصور هؤلاء الأفراد بخطوط وأشكاله وألوان فيؤلف لنا لوحات ، وإنما هو يصورهم بروايات . إنه الآن لا يلتفت فقط إلى المعنى الذى يظهر في نظرات الفرد ومضة سريعة تنفض حالته النفسية فيلتقطها ويثبتها على قماش في لوحة ، ولا يلتفت فقط إلى الحديث الذى تقوله حركة يد أو تقطبة جبين أو تصعيرة خد ، ولا يلتفت فقط إلى الجلو الذى تنشره ابتسامة ، ليلتقط هذا كله ويثبته في لوحة ، وإنما هو يلاحق هؤلاء الأفراد في اضطرابهم بين جنبات الحياة ، يرى كيف يتصرفون وماذا يعانون وبماذا يحسون ، ويرينا ذلك كله في الرواية التى يخلقها . ها هنا تخصص عالم دوستوفسكى مرة أخرى . فعالمه الفنى الآن هو عالم روائى . ثم إن الأفراد الذين عنى دوستوفسكى بتصويرهم في رواياته إن كانوا كثرة متنوعة ، فإن لكثرتهم حدوداً ولتنوعهم حدوداً . إنهم كثر ومتنوعون في نطاق ما يسمى دائماً حين الكلام على أدب دوستوفسكى بعالم المرض . إن الشخصيات التى يصورها دوستوفسكى هي في الدرجة الأولى شخصيات متمزقة متعبة معذبة مريضة، فهذا تخصص ثالث في العالم الذى يعيش فيه دوستوفسكى ويصوره .

ونستطيع أن نحدد المشكلات التى تطرحها هذه التخصصات بالأسئلة الثلاثة التالية : ما الذى يجعل الفنان فناً ؟ ما هى العوامل التى تجعل من الفنان أديباً أو رساماً أو موسيقياً ؟ ما هى الأسباب التى تفسر أن عالم هذا الأديب من الأدباء مثلاً كان على نحو ما رآه وعبر عنه ؟

إن لبعض علماء التحليل النفسى أجوبتهم عن هذه الأسئلة الثلاثة^(١) ؛ فأما عن السؤال الأول فهذا جواب يستهل به أحد أتباع فرويد كتابه قائلاً : « تبرهن لنا سيكولوجية اللاشعور برهاناً قاطعاً لا مراء فيه على أن الخلق الفنى ليس في جميع تجلياته إلا ظاهرة بيولوجية نفسية ، ليس إلا تعويضاً تصعيدياً عن رغبات غريزية أساسية ظلت بلا ارتواء بسبب عوائق في العالم الداخلى أو العالم

(١) يستثنى منهم فرويد نفسه الذى سئى تحفظه في هذا الشأن.

الخارجي»^(١) . وعن مثل هذا يعبر هسنار قائلاً :

« الفنان هو إنسان تنصف غرائزه الجنسية بأنها غير قابلة لأن تتحقق في الحياة العملية تحقّقاً واقعياً»^(٢) . فكأن هذا التخصص الأول في الإنسان ، إذ يصبح إنساناً فناناً لا إنساناً عملياً ، إنما يرجع إلى إخفاقه في تحقيق شهواته فهو يعوّض عن هذا الإخفاق بالخلق الفني تصعيداً .

وأما عن الحلقة التالية من سلسلة التخصصات ، وهي ما يشير إليه السؤال الثاني ، فهذا دراكوليدس أيضاً يقول : «إن بقاء الجنسية الطفلية ، ولا سيما سيطرة ميل من الميول الجزئية للغريزة الطفلية (...) تؤثر كذلك في استعداد الفرد لنوع من أنواع الفن دون غيره وإيثاره لإياه خلقاً وتدوقاً . فالسبب الذي من أجله نرى الموهبة الفنية الخالقة أو الرغبة في الاستمتاع الفني تؤثر الشعر أو الموسيقى أو الرقص أو المسرح أو النحت أو الرسم ، هذا السبب قد يكون على صلة بغلبة بغض الميول الغريزية الطفلية ، وهي الميول التي تكون في سن النضج لدى الإنسان السوي مكبوتة أو مكفوفة . وهكذا تؤدي غلبة العنصر الرجسي إلى الشعر ، وتؤدي غلبة العنصر «الشرجي» إلى الفنون التشكيلية (النحت والتصوير) ويؤدي حبّ عرض الأعضاء التناسلية إلى المسرح ، وتؤدي الجنسية المثلية إلى الرقص ، إلخ . وكون هذه العناصر تلاحظ فعلاً في طباع الفنانين تبعاً لاختصاصاتهم يؤدي هذا الفرض»^(٣) . وقد أوغل جونسن في هذا الاتجاه في التعليل ، فربط بين الميل إلى استعمال الألوان في التصوير وبين الثبت على المرحلة الشرجية السادية من تطور الجنسية الطفلية ، فالتصوير تعويض تصعيدى عن ميل الطفل إلى العبث بالغائط .

وأما عن التخصص الأخير الذي يشير إليه السؤال الثالث ، فإن جميع أعمال علماء التحليل النفسى التي تناولت دراسة آثار الفنانين والروائيين

(١) دراكوليدس ، « التحليل النفسى للفنان وآثاره » ، ص ١٣ .

(٢) هسنار ، « التحليل النفسى » .

(٣) دراكوليدس ، المرجع السابق ، ص ٨٠ - ٨١ .

والشعراء ، بغية استخراج العقدة التي تتحكم فيها وتولدها ، إنما هي تعليقات لهذا التخصص .

وسوف نتعرض فيما بعد للمشكلة الأولى تفصيلاً ، فزى كيف أن جواب علماء التحليل النفسى عن المشكلة الأولى يشتمل على ثغرات كثيرة ، وكيف أن هذه الثغرات جعلت أصحاب هذه المدرسة متردّين حائرين (فرويد) وكيف جعلتهم ينقسمون على أنفسهم ، وكيف أن الجواب عن هذا السؤال الأول لا بد أن يكون بتعليل غاى أونتولوجى ، فليس يجدى فيه البحث عن العلة الفاعلة بقدر ما يجدى فيه ربط النتيجة بعلة غائية .

وإنما نريد الآن أن نبين ، فيما يتعلق بالسؤال الثانى أن القابليات الحسية والحركية والعقلية التى زُوِّد بها الفنان هى التى تخصص عالمه ذلك التخصص الثانى ، فتجعله عالم رسام أو موسيقى أو روائى أو شاعر ، كما نريد أن نشير إلى جملة العوامل التى تتدخل فى تخصيص عالمه ذلك التخصص الثالث ، فتجعله هو العالم الذى رآه وعبر عنه فى آثاره .

إن التخصص الأول فى عالم الفنان هو أنه عالم فنان لا عالم لإنسان عملى ، أى أنه عالم مفردات لا كلييات . وسواء أكان هذا التخصص راجعاً إلى اختيار حر ، قام به الفنان كما يذهب إلى ذلك سارتر حين قال بصدد الكلام على بودلير : « إن بودلير قد اختار أن يرى نفسه »^(١) ، أم كان على خلاف ذلك راجعاً إلى اختيار قامت به الطبيعة كما يعبر عن ذلك بروجسون بقوله : « ولكن الطبيعة تذهل من حين إلى حين فتخلق نفوساً أكثر انصرافاً عن الحياة ، وليست أعنى ذلك الانصراف المقصود ، المحسوب المنظم ، ولا التأمل والفلسفة ، بل أعنى نوعاً من الانصراف طبيعياً فطر عليه الحس والشعور فتجلى فى طريقة خاصة فى النظر والفهم والتفكير »^(٢) ، أم كان اختياراً أرادته للفرد قوة عليا يسميها المتصوفة الله ، على حد تعبير مورون^(٣) ، فالمهم هو أن عالم الفنان قد تخصص تخصصاً أول

(١) سارتر ، « بودلير » ، ص ٢٨ .

(٢) بروجسون ، « الضحك » ، الترجمة العربية ، ص ١٠٥ .

(٣) مورون ، المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

فكان عالم عيان لا عالم تجريد . فالفنان ما هنا ينتجه باهتمامه إلى مفردات يدركها في واقعها الغنى بغض النظر عن حاجاته العلمية ، لا إلى معان عامة تلخص هذه المفردات وتفقرها ، ولعلنا نستطيع أن نتصور أن الفنان كان يود لو يعبر عن إدراكاته بجميع وسائل التعبير ، لو يكون كما قال برجسون « فناناً لم ير العالمُ مثله بعد » ، « فناناً يبدع في الفنون كافة أو يصهرها جميعاً في فن واحد » . ولكنه سرعان ما يدرك أنه غير مهياً لهذا كله ، وأن ما أوتيته من قابليات حسية وحركية وعقلية محدود ، وأنه لا يستطيع أن يعبر عن رؤاه إلا بالتصوير أو الموسيقى أو بنوع آخر من أنواع الفنون . وقد لا يتم إدراكه هذا على صفحة الشعور الواعي الواضح ، وإنما يكون إحساساً غامضاً مبهماً . والمهم على كل حال هو أن كل فنان قد زُوِّد بقابليات حسية وحركية وعقلية تهيئه للرؤية والتعبير بفن واحد من الفنون ، أو بفن واحد في الدرجة الأولى . حتى إذا أخذ يعبر عن رؤاه بهذه الأداة الخاصة التي هيأتها له قابلياته ، أخذ عالمه يتخصص ذلك التخصص الثاني فهو الآن عالم رسام أو موسيقى أو شاعر أو غير ذلك . وما يوضح لنا تأثير القابليات في توليد هذا التخصص الثاني أن هناك شعراء يرسمون ، وأن هناك رسامين يكتبون ، وأن هناك كتاباً يلحنون ، إلخ ، ولكن الشعراء الذين يرسمون ينظمون الشعر خيراً مما يرسمون لوحات ، وأن الرسامين الذين يكتبون يصنعون لوحات خيراً مما يؤلفون قصصاً ، وأن الكتاب الذين يلحنون ينشئون روايات خيراً مما يضعون موسيقى . ذلك أن الطائفة الأولى قد أوتيت من القابليات التي تهيء للقريض أكثر مما أوتيت من القابليات التي تهيء للتصوير ، ولأن الطائفة الثانية أوتيت من القابليات التي تهيء للرسم أكثر ما أوتيت من قابليات تهيء للكتابة ، ولأن الطائفة الثالثة أوتيت من القابليات التي تهيء لتأليف الروايات أكثر مما أوتيت من قابليات لوضع ألحان موسيقية . ولو قد أحس الشاعر الذي يرسم أنه يرسم خيراً مما يقرض الشعر ، لكان إذن رساماً في الدرجة الأولى وشاعراً في الدرجة الثانية ، وهكذا دواليك بالنسبة إلى الرسام الذي يكتب إلى الكاتب الذي يلحن . وهكذا فإن القابليات الحسية والحركية والعقلية التي تهيء لحسن التعبير عن الرؤى بأداة من أدوات الأداء الفني دون غيرها أو أكثر من غيرها ، هي التي تخصص

عالم الفنان ذلك التخصص الثاني (١) .

على أننا لا نستطيع أن نغفل أن هذا التخصص الثاني الذي تفرضه القابليات على عالم طائفة من الفنانين هم الرسامون مثلاً ، لا يوصد دونهم عوالم الطوائف الأخرى من طوائف الفنانين ، كالموسيقين والشعراء والروائيين ، ذلك أن هذه العوالم إنما تنتمي إلى العالم الفني المشترك بينهم جميعاً ، وهو العالم الذي تملؤه مفردات .

إن بين عوالم الفنانين ممرات ، فن أجل ذلك نرى شعراء يرسمون أو مصورين يكتبون ، أو نرى على الأقل أن جميع الشعراء يتذوقون التصوير إن لم يكونوا فيه خالقيين ، ونرى جميع الكتاب يتذوقون الموسيقى والتصوير وسائر مبدعات الفن ، أكثر مما يتذوقها أولئك الذين وقفوا من الموجود الموقف العملي أصلاً . ورب كاتب يرسم بالكلام لوحة تمثل منظرًا طبيعيًا ، ورب شاعر ينثر بقصيدة من الشعر جواً كالجو الذي يخلقه الموسيقى بلحن من الألحان .

وأما التخصص الثالث في العالم الذي يراه الفنان ويعبر عنه بمخلوقاته — ولنتحدث الآن عن الأديب من بين الفنانين — فهو يرجع إلى العوامل التي تحدد شخصيته . وسنرى فيما بعد كيف أن الأديب يصبو إلى التحرر من تحديدات شخصية لإنتاجه ، سنرى كيف أن إنتاجه الأدبي يتشوف إلى اللاشخصية ، سنرى كيف أن الأديب يعلو في إنتاجه على ذاته . ولكن هذا التحرر من الذاتية لا يتم لجميع الأديباء بدرجة واحدة من الكمال حتى لنستطيع أن نقول إنه لا يتم لأى واحد منهم على نحو كامل . فالأديب مشدود إلى شخصيته دائماً ، أسير لها دائماً . ولئن كانت في الأديب صبوة إلى التطواف في عالم رحيب لا تحده قيود ، إن العالم الذي يعيش فيه هو حصيلة تلك الصبوة إلى فوق وذلك الانشداد إلى تحت (بالمعنى الذي أرادته مورون) هو ثمرة التفاعل بين تشوف الأديب إلى السعة وبين الضيق الذي تفرضه عليه شخصيته .

وعلى هذا الأساس فإن علم النفس الذي يدرس الشخصية هو الذي

(١) ونلاحظ أن الموقف العلمي يتخصص أيضاً بالقابليات العقلية ، فيكون العالم رياضياً أو فيزيائياً أو كيميائياً أو بيولوجياً أو عالماً من علماء النفس أو الاجتماع .

يكشف لنا عن العوامل التي فرضت نفسها على عالم الأديب فخصصته ذلك التخصيص الثالث. وإذا قلنا علم النفس فإنما نتصور علم النفس وقد استطاع في مستقبل قريب أو بعيد أن يتكامل ، وأن ينشئ منظومة من الرموز العلمية تمتص معطيات الواقع ، فلا تدع شيئاً من هذه المعطيات خارج هذه المنظومة ولا يكون هنالك تفسيرات شتى لواقع واحد ، بعضها مستمد من علم الأمراض النفسية ، وبعضها الثاني مستمد من التحليل النفسي وبعضها الثالث مستمد من علم الطباع ، إلخ .

وبانتظار تحقق هذا التكامل في علم النفس ، يستطيع التعليل الأدبي أن ينتفع بدراسات هذه الفروع المختلفة من البحث في الكشف عن العوامل التي حددت عالم الأديب. وهذا ما سنفرد له فصلاً خاصاً ، نتحدث فيه عن المساهمات التي يمكن أن يحملها إلى دراسة آثار المؤلف : التحليل النفسي ، وعلم الأمراض النفسية ، وعلم الطباع ، وغير ذلك من الدراسات السيكولوجية ، إذا هي كانت دراسات جديدة .

على أننا لا نستطيع هنا إلا أن نشير إلى أن تعليل الأثر الأدبي بالسيكولوجيا الفردية يظل جزئياً ، مهما يكن جديداً ، ذلك أن الحياة النفسية تؤثر فيها الحياة الاجتماعية . ولئن كان التحليل النفسي يتناول تأثير العنصر الاجتماعي في تكون الشخصية عن طريق تأثير الأسرة ، ولئن كان يونج يحدثنا عن « لا شعور جمعي » وعن « عقد جمعية » لعلها هي الأصل الذي تنبع منه بعض المبدعات الأدبية ، فإن السيكولوجية الاجتماعية التي يجيء بها التحليل النفسي ضيقة . وعلم الاجتماع هو الذي يستطيع أن يربط بين الأثر الأدبي والشروط الاجتماعية التي خصصت عالم الأديب ، فتجلى تخصصه هذا في إنتاجه الأدبي . ولعل علماً واحداً للإنسان أن ينشأ ، في مستقبل قريب أو بعيد ، من تكامل ما تكشف عنه الدراسات السيكولوجية والدراسات السوسولوجية ، فتكون هنالك منظومة واحدة من الرموز العلمية تمتص جميع معطيات الواقع ولا تدع شيئاً من هذه المعطيات خارجها ، وتربط لنا بين الأثر الأدبي وبين العوامل التي خصصت عالم الأديب ، وهي عوامل نفسية اجتماعية في آن واحد . وبانتظار تحقق ذلك التكامل لا بد من

الإشارة إلى أن المفاهيم الماركسية هي التي تغلب الآن على التعليل الاجتماعي للآثار الأدبية ، محاولةً أن تكشف عن العوامل الاجتماعية التي تخصص عالم الأديب ، ولا شك أن هذه المفاهيم يمكن أن تساهم في إلقاء أضواء على هذه المشكلة .

وجملة الأساس التي تقوم عليها هذه الدراسات هو أن الأثر الأدبي تعبير عن رؤية العالم ، عن وجهة نظر في مجموع الواقع ، وهذه الرؤية أو هذه الوجهة ليست حادثاً فردياً وإنما هي حادث اجتماعي ، هي مذهب فكري يفرض نفسه في بعض الظروف على جماعة من الناس ، على طبقة معينة . فالكاتب يحس هذه الرؤية ويعبر عنها . لذلك نرى أن لكل عصر من العصور موضوعات عامة تقابل البنين الاجتماعي ، مثل موضوعي المعارضة للواقع أو الإذعان له ، وهما موضوعان خاصان بالطبقات الآيلة إلى الأفول ، ومثل موضوع تسويغ الحالة الراهنة ، وهو خاص بالطبقات المسيطرة ، ومثل موضوعي التجديد والأمل ، وهما يعبران عن صعود الطبقات الصاعدة .

فالأثر الأدبي ، من حيث هو إيديولوجيا ، ينتمي إلى البنية الفوقية الفكرية ، ويجب أن يدرس في علاقاته الديالكتيكية بالبنية التحتية . « فلا التحليل الذاتي الذي يبالغ في بيان صفة الأصالة لدى مفكر ، ولا التحليل الاجتماعي الذي يدرس الأثر الأدبي على مستوى بيئة اجتماعية نتصورها متجانسة غير متميزة ، لا هذا التحليل ولا ذاك مناسب وصادق . وإنما ينبغي أن نضع الأديب وآثاره في بيئة يجعلها صراع الطبقات متميزة غير متجانسة »^(١) . ويجب أن نقف وقفة خاصة على الفكرة القائلة إن الأثر الأدبي ينبغي ، من حيث هو ينتمي إلى البنية الفوقية ، أن يدرس في علاقاته الديالكتيكية بالبنية التحتية . ذلك أن هذه الفكرة تنفي تلك الفكرة التبسيطية التي قد يظن أنها تستخرج من الماركسية استخراجاً منطقياً ، وهي التي تزعم أن أثر الأديب إنما هو بالضرورة تعبير عن مطامع الطبقة التي ينتمي إليها هذا الأديب ولا شيء غير ذلك . فإن زعمنا هذا كنا نقيم علاقة عليية ميكانيكية بين الأثر الأدبي والطبقة التي ينتمي إليها خالقه ، وكنا ندرس الصلة بينهما على طريقة تين ، وبرونوتير ، وهانكن ، وغيرهم ممن يفضح النقاد الماركسيون خطأ

(١) كارلون وفيلو ، « النقد الأدبي » ، ص ٩٦ .

محللاتهم الميكانيكية التي تجعل الأديب مجرد مرآة تعكس البيئة . إن الأديب ، لا يعبر بالضرورة عن أحلام طبقته التي تحد عالمه فتجعله لا يرى من الواقع المعروف أمامه إلا ذلك القطاع الضيق . ولئن كان عالم الأديب يتخصص بالطبقة التي ينتمي إليها ، فليس ينفي هذا أن في وسعه أن يعلو على هذا التخصص ، فيرحب أفقه ويتسع . ولئن كان التحليل الماركسي يساعدنا على تفسير هذا التخصص ، إن الأديب يظل دائماً قادراً على أن يتجاوز عالم الطبقة . ويمكن القول بتعبير أقرب إلى العيان : « ليس من الضروري لروائي ينتمي إلى الطبقة المظلومة مثلاً أن يختار شخصاً من رواياته من أفراد هذه الطبقة ، وأن يصورهم تصويراً يحجبهم إلى القلب ويثير عليهم الشفقة ، ويبعث في القارئ شعور الثورة على الواقع الظالم الذي يستنلهم ، كما ليس من الضروري أن يصور شخصاً من الطبقة الظالمة تصويراً ينفر منهم ، ويبين فسادهم ويحقق الضمائر عليهم ، بل من الممكن أن تمتد بصيرته الأدبية إلى نفوس طيبة في الطبقة المسيطرة ، وإلى نفوس تعيسة في الطبقة المسيطر عليها . لئن كان الأديب يهدف ، فيتخير من الواقع ما يناسب هدفه ، إن ذلك لا يعنيه عمى تاماً . وأكثر من ذلك أن من الممكن أن « تكون هنالك مسافة بين الأفكار الفلسفية والسياسية والنيات الشعرية لدى كاتب من الكتاب وبين إحساسه بالكون الذي يخلقه برؤيته لهذا الكون . مثال ذلك أن بالزك برغم أنه رجعي وبرغم تحيزه الصريح للأرستقراطية ، قد جعل هذه الأرستقراطية هدف سخريته وهجائه ، وبذلك تعالَى في أدبه على آرائه الخاصة . ذلك أنه ليس هناك علاقة ميكانيكية بين الرؤية التي يعبر عنها الكاتب وبين البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها . فتارة يعبر الكاتب عن الطبقة الحاكمة (ديدرو)، أو عن الطبقة المسيطرة التي هي في سبيل الأفول (بروست)، ولكنه في كثير من الأحيان يستقل عن الطبقة المسيطرة ، ولا سيما حين يصبح دورها هو مجرد المحافظة على نظم بالية (نتشة ، مالرو) ويتفق أيضاً أن يعبر كاتب من الكتاب الذين ينتمون إلى الطبقة المضطهدة أن يعبر عن نظرة إلى العالم هي نظرة الطبقة المسيطرة ، كما يتفق أن يعبر كاتب واحد ، في مؤلفاته المختلفة عن أيديولوجيات متعارضة»^(١) .

(١) كارلوف و فيلو ، « النقد الأدبي » ، ص ٩٦ .

وهكذا نرى أن الطبقة إن كانت تسهم في تخصيص العالم الذي يراه الكاتب ويعبر عنه ، فإنها لا تقيد رؤيته هذه تقيداً كاملاً ، ويظل الكاتب قادراً على أن يعلو على العالم الضيق الذي تفرضه على رؤيته أحلام طبقته التي هي أحلامه ، لأنه يستطيع دائماً أن يتحرر من ذاته ليرى الواقع رؤية طليقة ، ويجب دائماً على كل حال أن ننظر إلى أحلام الطبقة التي ينتمي إليها الكاتب في انعكاسها في نفسه ، أي مقدار مشاركتها هو فيها ، وإلى مقدار إسهامها في صنع شخصيته ، ولا شك أن تأثيره بها يكون أقوى ما يكون حين تترجم إلى أحلام شخصية ناشئة عن حوادث وقعت له وشكلت في نفسه ما يسميه علماء التحليل النفسي باسم الصدمة ، وأصبحت تمازج شخصيته ممزوجة عقدة من العقد النفسية لمظاهر الحياة النفسية كلها . إنها عندئذ تسهم إسهاماً قوياً في تخصص عالمه . وعلى هذا الأساس يمكن أن تعد الدراسة التي كتبها إدموند ولسن عن ديكنز نموذجاً لما يمكن أن يتم بين التحليل النفسي وعلم الاجتماع من تكامل في دراسة أديب من الأدباء .. « إن ولسن يستعمل ما يمكن أن يسمى مزاجاً قائم على الحس السليم بين علم النفس وعلم الاجتماع ، في محاولة بيان الظروف التي تفسر الطبيعة الخاصة بإنتاج كاتب من الكتاب . وعنايته بالعوامل الاجتماعية ليست مشتقة من أي مذهب جامد ، شأن الماركسيين ، وإنما هي مقترنة بالعناصر النفسية اقتراناً حراً طليقاً ، في دراسات عن شعور الكاتب لزاء طبقته ، وعن أثر المعارك الاقتصادية الأولى في نفسه ، وعن أنواع الاصطدام التي قامت بينه وبين الموضوعات وهكذا .. إن المؤلف يعرض علينا أمر سجن والد ديكنز بسبب الدين ، واضطرار ديكنز إلى العمل في مصنع صباغة ، على أنهما عاملان أساسيان في تحديد اتجاه خيال المؤلف ، وهو يبين تأثيرهما في مؤلفاته . إنه يظهر المذلة التي عاناها ديكنز ، واستيائه المر من أمه التي أرادته على أن يستمر في عمله بالمصبغة ، واشتباة الناس في أصرله . إن جميع هذه الظروف تستحق أن تعرف ، لأنها تساعدنا على فهم ما كان ديكنز يريد أن يقوله » (١) .

(١) دافيد ديشيز ، « دراسات جديدة للأدب » . ومن الدراسات التي استلهمت الماركسية في النقد الأدبي يجب أن نذكر خاصة دراسة فريثيل عن « زولا » ، ودراسة لوفيفر عن « ديدرو » ، ودراسة لارفاك عن « جورج صاند » . عدا بعض الدراسات الأخرى كالدراسات التي كتبها لينين عن تولستوي ، وعدا الصفحات الشهيرة التي كتبها جدانين عن « الأدب والفلسفة والموسيقى » .

إذا كان ما يؤثر في تكوين شخصية الفنان هو ما يضطرب في أعماق لا شعوره من عقد، كان ينبغي أن نتصور أن ثمة عقداً نفسية هي التي تتولى تخصيص عالم الفنان . ولكن على قدر صبوغة الفنان إلى اللاشخصية وعلى قدر ما يستطيع تحقيقه من تحرر من ذاته ، تكون سعة الرحاب التي يطوف فيها ، ويكون غنى العالم الذي يراه ويعبر عنه .

لقد رأينا أن الفنان الذي وقف الموقف الفني ، حين تحرر من العمل ، وأصبح ينظر إلى الأشياء في ذاتها لا في صلتها بحاجاته ، وأصبح تبعاً لذلك يراها رؤية أغنى ، قد اغتنى عالمه وازدهم وحفل ، فذلك تحرر أول يؤدي إلى غنى في إدراك الفنان . وهو تحرر يؤدي أيضاً إلى سعة في عالم الفنان . فالأديب مثلاً، إذ تحرر من الحاجات العملية ، أصبح لا يقتصر في رؤيته الأدبية على الأفراد الذين يتعامل معهم من أجل الحياة وإنما يرى غيرهم ممن لا شأن لحياته العملية بهم على الإطلاق . إنه الآن على صلة بأفراد لا تلزمه حياته العملية بالتعامل معهم . ومن هنا كان تكثر نفسه . فإذا تحرر تحرراً ثانياً ، هو التحرر من التقييدات والتحديدات التي تفرضها على عالمة شخصيته ، ولاسيما عقدة في اللاشعور تستبد به وتشده إلى أسرها فقد اتسع عالمه اتساعاً آخر ، واغتنى اغتناءً جديداً . والحق أن كل أديب يصبو إلى هذا الاتساع ، ويحققه على قدر ما يستطيع الإفلات من تحديدات شخصيته ، والأدباء يتفاوتون في مدى ما يحققونه من هذا التحرر ، فيتفاوت عالمهم اتساعاً ، فالروائي الذي حقق قدراً كبيراً من هذا التحرر تشتمل آثاره على شخصيات كثيرة متنوعة . إنه يخرج من جلده ليندس في جلد أفراد آخرين على حد التعبير الفرنسي . إنه يعيش حيوات كثيرة لا حياة واحدة ويكون شخصيات متعددة لا شخصية واحدة ، قال كاريت يلوم كتاب الجيل الأول من القرن العشرين بفرنسا : « إن أندره جيد مثلاً لا يستطيع أن يضع نفسه في جلد شخص غيبي . إنك لا ترى في آثاره كلها شخصاً غيبياً . وواضح أن هذا يجعله محدوداً . ما من غيبي في آثاره كلها . وكذلك آثار جيرودو وموريك ،

= ومن أجل الاطلاع على المبادئ العامة التي يقوم عليها النقد الماركسي للأدب يجب الرجوع إلى البحث الذي كتبه جولدمان عن « المادية الجدلية وتاريخ الأدب » ، والبحث الذي كتبه كورنو عن « النقد الماركسي » ، ويجب الرجوع خاصة إلى نصوص ماركس وإنجلز التي جمعها فريفييل تحت عنوان « في الأدب والفن » . علم النفس والأدب

لأنهم لا يملكون ذلك الحد الأدنى من الخيال ، ذلك الحد الأدنى من الابتكار اللازم لأن يضع المرء نفسه في جلد شخص آخر مختلف عنه اختلافاً كبيراً^(١) إن بعض الروائيين يبالغون تكثراً لا يبلغه غيرهم ، إذ يتجهون ببصيرتهم الأدبية إلى كثرة من الأفراد يعايشونها حياتها وينفذون إلى داخلها ، كثرة لا تمتد إليها بصائر جميع الروائيين على حد سواء . إن عملية الاختيار التي نلاحظها حتى في الإدراك العادي ، قائمة أيضاً في الرؤية الأدبية . وقد أشرنا لإشارات سريعة إلى العوامل التي تحدد هذا الاختيار فتضييق عالم الأديب ، أو تدع له ما يصبو إليه من اتساع . فلئن كانت شخوص بعض الروائيين أو المؤلفين المسرحيين متشابهة قليلاً أو كثيراً فإن هناك روائيين ومؤلفين مسرحيين آخرين تتنوع شخوصهم إلى أبعد حدود التنوع .

وهذا بعينه هو ما يطرح تلك المشكلة العسيرة التي حاول برجسون أن يحلها ذلك أن برجسون يرى أن شاعر المأساة ليس في حاجة إلى أن يلاحظ الناس ، « أننا نرى بين كبار الشعراء من عاشوا حياة منعزلة جداً ، بورجوازية جداً ، فلم . تتح لهم الظروف أن يروا فيما حولهم انفجار هذه الأهواء التي يصفونها أصدق الوصف . وهم رأوا مثل هذا المشهد ، فما أحسب أنهم أفادوا منه كبير فائدة . إذ أن ما يعيننا في أثر الشاعر هو رؤية بعض الحالات النفسية العميقة أو بعض أنواع الصراع الداخلي المحض ، وهذه الرؤية لا يمكن أن تتم من خارج (...) ونحن من الخارج لا ندرك من الهوى إلا بعض أماراته ولا نؤولها (...) إلا بمقارنتها بما شعرنا به نحن . فالمهم إذن هو ما نشعر به نحن ، ولن نعرف معرفة عميقة إلا قلبنا نحن »^(٢) . ولإذ رأى برجسون هذا الرأي اضطر أن يتساءل : « فهل معنى هذا إذن أن الشاعر قد شعر بما يصف ، ومر بمواقف أبطاله ، وعاش حياتهم الداخلية ؟ » ويحيب برجسون عن ذلك بقوله : « هنا أيضاً تقدم لنا حياة الشعراء نفيماً لهذا . وكيف يمكن أن نفترض أن الرجل الواحد كان في آن واحد مكبث وعطيلاً وهملت والملك لير وكثيرين آخرين أيضاً ؟ » ثم أجاب برجسون

(١) كاربت ، « ولادة مينيرفا » ، ص ٨٢ .

(٢) برجسون ، « الضحك » ، الترجمة العربية ، ص ١١١ - ١١٢ .

يقول في حل هذه المشكلة العسيرة: « لعل من الواجب أن نميز هنا بين الشخصية التي لنا الآن والشخصية التي كان يمكن أن تكون لنا . إن طباعنا وليدة اصطفاء يتجدد باستمرار . ففي طريقنا مفارق (ولو ظاهرية) نرى منها كثيراً من الاتجاهات الممكنة وإن كنا لانستطيع أن نسلك منها إلا واحداً ، وما الخيال الشعري فيما أرى إلا الرجوع القهقري واستشفاف هذه الاتجاهات حتى نهاياتها . نعم إن شكسبير لم يكن مكبث ولا هملت ولا عطيللا ، وإنما كان يمكن أن يكون هذه الشخصيات المختلفة لو أن الظروف من جهة وإرادته من جهة أخرى قد أصارت إلى حالة الفوران العنيف شيئاً لم يكن فيه إلا اندفاعاً داخلية . ومن أغرب التوهم أن يظن أن الخيال الشعري يؤلف أبطاله من أجزاء يستمدّها مما حوله عن يمين وعن شمال ، كأنما هو يخيّط ثوباً مرقعاً ، فمن مثل هذا لن يخرج شيء حى . إن الحياة لا يعاد تأليفها ، وإنما تدعك تنظر إليها فحسب ، وما الخيال الشعري الا رؤية للواقع أكمل . وإذا أشعرتنا الشخصيات التي يخلقها الشاعر بالحياة ، فذلك لأنها الشاعر نفسه ، الشاعر وقد تعدد ، الشاعر وقد تعمق نفسه بملاحظة داخلية بلغت من القوة أنه أدرك بها الممكن في الواقع وعاد إلى ما تركته فيه الطبيعة على حال مخطط أو مشروع ، فألف منه أثراً كاملاً » .

فيرجسون يرى إذن أن مؤلف الدراما (ويصدق هذا أيضاً على مؤلف الرواية) لا يحتاج إلى أن يرى شخصه في الحياة من أجل أن يصوره وإنما هو يستخرجهم من ذاته التي تضم على حالة الإمكان ذوات أخرى كان يمكن لأى واحدة منها أن تكون ذاته لو وافت الظروف وطاوعت الإرادة ، فشخصية مؤلف الدراما تضم شخصيته التي يعيشها لنفسه وتضم إلى ذلك عدداً من الشخصيات غافية أو نائمة ، لا يزيد هو على أن يوقظها فإذا هي تتحرك حية تسعى ، وترقص رقصها المقابري ، فيأخذ يصورها .

وعلى أننا لا نستطيع أن نتصور أن مؤلف الدراما الذي يولد ، بمعجزة ، في جزيرة ليس فيها بشر ، كان يستطيع أن يؤلف درامات ، وعلى أننا لا نستطيع أن نتصور إلا أن تكون نقطة البداية في التأليف الدرامى هي ملاحظة المؤلف لشخصيات تضطرب حوله في الحياة ، فيراها بحدسه الفنى رؤية أكمل وأتم ، فإننا لا نستطيع أيضاً إلا أن نسلم بأن هذه الرؤية الحدسية تجعل صاحبها يحس في ذات نفسه عواطف هذه الشخصيات التي يراها . والمهم بعد ذلك سواء أخذنا

برأى برجسون أم ذهبنا إلى ما يذهب إليه غيره (وما يذهب إليه هو أيضاً في غير هذا الموضع) من أن الرؤية الفنية والأدبية إنما هي تعاطف ، إنما هي أن يصير الرأى بالرؤية إلى غيره ، فالنتيجة واحدة هي لإقرار هذا التكثر والتعدد في شخصية الأديب ، وإقرار هذا الغنى في العالم الذى يعيش فيه .

لقد وصف فيكتور باش حالة التعاطف هذه وصفاً يجعل ملاحظة الشيء الخارجى وملاحظة النفس الداخلية سيبين . قال يصف هذا التعاطف : « حتى إذا تحرر سبيل العواطف من ضغط نشاطنا العقلى على هذا النحو ، بعد أن كان أسيرها في الحالة العادية (...) أخذ يتدفق .. فإذا الطبيعة كلها تأخذ تغنى وتتحرك وترقص ، فكل شيء فيها وكل شيء فينا (لأنها أصبحت نحن) . إنه الآن نبع عواطف .. » . فهذا هو التعاطف . « إنه امتداد المرء في الأشياء الخارجية ، وإضفاء نفسه عليها ، وانصهاره فيها . هو أن نؤول ذات الآخرين وفقاً لذواتنا نحن ، هو أن نعيش حركاتهم ، وإشاراتهم ، وعواطفهم ، وأفكارهم . هو أن نبث حياة وحركة وشخصية في الأشياء التى ليس لها شخصية ، من أهون العناصر الشكلية إلى أرفع تجليات الطبيعة والفن ، هو أن نتصب مع عمود مستقيم ، وأن نمتد مع خط أفقى ، وأن نتلف مع دائرة ، وأن نثب مع إيقاع منقطع ، وأن نتهدهد مع لحن بطيء ، وأن نتوتر مع صوت حاد ، وأن نسترخى مع جرس مقنح ، وأن نظلم نفوسنا مع غيمة ، وأن نئن مع الريح ، وأن نتصلب مع صخرة ، وأن نسيل مع جدول ، أن نصغى إلى ما ليس نحن ، أن نهب أنفسنا لما ليس نحن ، وذلك كله بسخاء وحماسة يبلغان من القوة في أثناء التأمل الاستطيقى ، أننا لانعود نشعر بأننا نهب ونعطى ، وإنما نعتقد حقاً بأننا أصبحنا خطأً وإيقاعاً وصوتاً وغمامة وريحاً وصخرة وجدولاً^(١) ، وفى وسعك أن تضيف : وهملت وعطيل والمملك لير وروميو .. إلخ . « إن الفنان هو الذى يستطيع بلواقظ نفسه المتعددة أن ينفذ في الأشياء والكائنات ، وأن يبث فيهم حياة ، وأن يجعلهم يغنون ويهكون وينتحبون ويرقصون ذلك الرقص المقدس ، رقص زرادشت »^(٢) .

(١) باش المرجع المذكور ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٢) باش ، المرجع المذكور ، ص ٦٦ .

وهكذا يرتد كل من رأى برجسون ورأى باش إلى الآخر ، ذلك أن الملاحظة الخارجية لا تمدنا إلا بمظاهر ، وهذه المظاهر إنما تمتلئ في الرؤية الفنية والأدبية بمضمون يستمدّه الفنان من نفسه المتعددة المتكثّرة ، ويبيته في الأشياء والكائنات التي يتلبث عليها بحمدسه . فالرؤية الفنية إنما هي نقلة فورية بين الذات والموضوع ، أو جدل آتني بينهما . وعلى قدر غنى الذات يكون غنى الموضوع ، والذات تكون غنية على قدر تكثّرها ، أى على قدر تحررها من التقييدات والتحديدات والتخصصات المفروضة عليها . وأغنى الفنانين نفساً هو ذلك الذي يبدو أن شخصه لا وجود له في آثاره ، فأثاره غير شخصيته ، وعلى أساس هذا الحكم التقديرى نفهم لوم كاريت لكتّاب مثل جيد وجيرودو وموريك ، ونفهم تطع لإيوت إلى أن يكون الأدب لا شخصياً^(١) ، فليس هذا إلا إشارة إلى تحرر الفنان من تحديدات شخصيته وتطويفه في رحاب واسعة .

والحق أن الفنانين يتفاوتون في مقدار ما يحققونه من هذا التحرر فيكون عالمهم واسعاً أو ضيقاً . ويظل عالم الفنان مع ذلك ، عالم أى فنان ، أغنى من عالم الإنسان العادى ، على الأقل من حيث إن إدراكه للمفردات التي ينصب عليها برؤيته الفنية أقرب إلى الواقع من إدراك الإنسان العادى الذي لا يرى من الأشياء إلا خلاصاتها العملية ، إلا أسماءها وعناوينها .

فعلى هذا الأساس إنما ينبغي أن نفهم حديث آلان عن غنى عالم الفنان ، بعد أن قيدها بالتحفظين اللذين سبقت الإشارة إليهما .

ويجب أن نضيف إلى ذلك أن هذا الغنى ليس بالغنى الوحيد . إن كل فنان مهما يكن مشدوداً بسلسلة من التخصصات إلى عالم خاص ، يظل في نطاق هذا العالم الخاص متعدداً متكثراً ، فلئن صحح أن يقال عن عالم دوستويفسكى إنه عالم أفراد من البشر معديين ممزقين قلقين ، وإن ذلك يرجع إلى ما يعاناه هو نفسه من قلق وعذاب وتمزق لعل له صلة بمرضه (الصرعة) ، إننا نظل نستطيع أن نسأل: أين الوحدة بل أين التشابه في الشخصيات المعذبة التي يصورها دوستويفسكى ،

(١) « إن خطى الفنان تضحية مستمرة ، إنها إفناء مستمر لشخصيته » ، ذكرها ستاللى هايمن ، « النقد الأدبي ومدارسه الحديثة » ، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ١٤٦ .

من راسكولينكوف « الجريمة والعقاب » إلى بافيموف قصة نيتوتشكا نرفانوفا إلى ميشكين « الأبله » إلى أمير « المدلين المهانين » إلى أليوشا « الإخوة كارامازوف » إلخ ؟ ولو كان الكاتب لا يخرج من نفسه ، ولا يصور إلا نفسه ، فكيف كان يستطيع أن يصور نساء وهو الرجل ، وأن يبلغ في الغوص إلى شعورهن ما بلغ ؟

الحق أن هذا هو ما يميز الإبداع الأدبي عن الخيال الذي يعمل في اختبار من اختبارات الشخصية . إن أخيلة المفحوص في اختبار من هذه الاختبارات هو إسقاط لشخصيته . وهي إذن محدودة بمحدود هذه الشخصية لا تزيد عنها ولا تربو عليها . ولا كذلك الإبداع الأدبي ، فلئن كان مقيداً بعض التقيد بشخصية الأديب ، إنه يشتمل على تحرر من هذه الشخصية يزيد أو يقل ، ولكنه متحقق في جميع الأحوال . ولولا ذلك لما كان هنالك فرق بين قيمة إجابة يرتجلها المفحوص في تأويل صورة من صور اختبارات (تأت) وبين رواية يؤلفها الأديب تأليفاً .

* * *

نريد أن نخلص من كل ذلك إلى تأكيد أن للإنسان موقفين يقفهما من الطبيعة والناس ونفسه ، فأما الموقف الأول فهو النظر إلى الأفراد بغية معرفتهم في ذاتهم ، وأما الموقف الثاني فهو النظر إليهم من ناحية علاقتهم بحاجاته وضرورة تلاؤمه مع الواقع . فالموقف الأول هو الذي أسميناه بالموقف الفني ، والموقف الثاني هو الذي أسميناه بالموقف العملي . وجميع الناس يقفون هذا الموقف الثاني حتى الفنانون منهم ، لأن الفنانين بشر يعيشون في الواقع ويتلاءمون معه ، ولكن الفنانين يختلفون عن سائر البشر أيضاً لأنهم في اللحظات التي يكونون فيها فنانين ينظرون إلى بعض المفردات في ذاتها ، ويتعاطفون معها فيدركونها إدراكاً خاصاً يعبرون عنه بآثارهم التي يخلقونها . وإذا كان جميع الفنانين يقفون الموقف العملي ، فليس يقف جميع الناس الموقف الفني مباشرة ، وإنما هم يقفون هذا الموقف أحياناً عن طريق الفنانين ، عن طريق الآثار الفنية التي يتأملونها . وبعض الناس لا يكادون يقفون هذا الموقف الفني ألبتة ، فهم زاهدون حتى بتأمل الآثار الفنية . قال برجسون : « لو كان الواقع يمس منا الحواس والشعور مساً مباشراً ، لو كنا نستطيع أن نتصل بالأشياء وأن نتصل بأنفسنا اتصالاً مباشراً كذلك ، لما كان للفن جدوى فيما أظن

١٠٣

أوقل لكننا جميعاً فنانيين ، لأن أنفسنا تكون حينئذ موصولة بأوتار الطبيعة تهتز اهتزازها بغير انقطاع : عينانا ، بمعاونة الذاكرة ، تقطعان من المكان وثبتهان في الزمان لوحات لا نظير لها ، ونظرتنا العابرة تلتقط في الجسم الإنساني ، في هذا المرمر الحسى ، تماثيل لا تقل جمالا عن تماثيل النحت القديم ، وفي أعماق أنفسنا نسمع موسيقى حياتنا الداخلية غير المنقطعة ، نسمعها تارة فرحة ، وغالباً شاكية ، وأبدأ أصيلة . فكل هذا من حولنا وكل هذا فينا ، ومع ذلك فلا شيء من هذا كله ندركه إدراكاً متميزاً ، فبيننا وبين الطبيعة ، ماذا أقول ؟ بيننا وبين شعورنا الخاص ، حجاب مسدول ، حجاب كثيف أمام عامة الناس ، رقيق بل يكاد يكون شفافاً أمام الشاعر والفنان . فأى جنية قد نسجت هذا الحجاب ؟ وهل كان ذلك بداع من شرأم بباعث من صداقة ؟ لقد كان لابد أن نحيا ، والحياة تقتضى أن ندرك الأشياء في علاقتها بمحاجاتنا . فالحياة هي العمل ، هي ألا نستقبل من الأشياء إلا الإحساس المفيد لنرد عليه باستجابات مناسبة . أما الإحساسات الأخرى فيجب أن نظلّم وألا تصل إلينا إلا غامضة . إننى أنظر فأحسب أننى أرى ، وأصغى فأحسب أننى أسمع ، وأدرس نفسى فأحسب أننى أقرأ ما في أعماق قلبى ولكن ما أراه وما أسمع من العالم الخارجى ليس إلا ما تستخلصه لى منه حواسى بغية أن ترشدنى إلى سلوكى ، وما أعرفه عن نفسى هو ما يطفو على السطح ويساهم فى العمل . وإذن فحواسى وشعورى لا تقدم لى من الواقع إلا صورة مبسطة عملية ، فيها تمحى الفروق التى لا تفيدينى ، وتبرز المشابهات التى تنفعنى وترتسم مقدماً الطرق التى سأسلكها فى عملى ، وهى الطرق التى سارت فيها الإنسانية كلها من قبلى . فهذا التصنيف هو الذى أدركه أكثر مما أدرك لون الأشياء وصورتها . نعم إن الإنسان يفوق الحيوان فى هذا المضمار ، فلعل الذئب لا يميز بين جدى وحمل ، فهما لديه فريستان متماثلتان ، كلاهما سهل الافتراس طيب المذاق بدرجة واحدة . أما نحن فنفرق بين معزى وشاة ، ولكن هل نميز بين معزى ومعزى أو بين شاة وشاة ؟ إن « فردية » الأشياء والكائنات تغيب عنا كلما كان من غير المفيد لنا مادياً أن ندركها . وحتى حين ندركها ، كأن نميز إنساناً من إنسان ، فإن الذى تدركه العين ليس هو الفردية نفسها ، أى ليس مجموعة منسجمة أصيلة من الأشكال والألوان ، بل صفة أو صفتين تيسران لنا سبيل التعرف العملى .

« وأقول بوجه الإجمال إننا لانرى الأشياء ذاتها ، بلى نكتفى في معظم الأحيان بأن نقرأ عناوينها ملصقة عليها ، وهذا الميل الذى هو وليد الحاجة قد اشتد بتأثير اللغة ، فالكلمات (ماعدا الأسماء الأعلام) تشير إلى أجناس ، والكلمة لاتذكر من الشيء إلا وظيفته العامة وجانبه المبدول ، تدخل بيننا وبينه ، ولعلها كانت وحدها ستحجب عن أعيننا صورته ، لولا أن هذه الصورة قد اختفت من قبل وراء الحاجات التى خلقت الكلمة نفسها

« وهذا لا يصدق على الأشياء الخارجية فحسب ، فإن احوالنا النفسية الخاصة يتوارى أيضاً عنا أهم ما فيها وأخصه وأعمقه أصالة حياة . إنا لنحس الحب والبغض ، ونستشعر الفرح والحزن ، فهل تلك حقاً عاطفتنا ذاتها تصل إلى شعورنا مع ألوف اللوينات الخاطفة وألوف الأصدقاء العميقة التى تجعلها عاطفتنا نحن ؟ لو كان كذلك لكنا جميعاً روائيين وجميعاً شعراء وجميعاً موسيقيين . لكننا فى الغالب لا ندرك من حالتنا النفسية إلا انتشارها الخارجى ، ولا ندرك من عواطفنا إلا جانبها غير الشخصى ، الجانب الذى استطاعت اللغة أن تحدده تحديداً نهائياً لأنه يكاد يكون هو هو فى نفس الظروف بالنسبة إلى جميع الناس . وهكذا تفوتنا الفردية حتى فى فردنا الخاص . إننا نطوف بين عموميات ورموز (...) ولكن الطبيعة تذهل من حين إلى حين فتخلق نفوساً أكثر انصرافاً عن الحياة (...) إن الفن تصويرياً كان أم نحتاً أم شعراً أم موسيقى ، ليس له من غرض إلا استبعاد الرموز المفيدة عملياً ، والعموميات المتواطأ عليها اجتماعياً ، أى كل ما يحجب عنا الواقع ، رجاء أن يضعنا أمام الواقع نفسه وجهاً لوجه »^(١) .

وإذا كان كلام برجسون يصدق على التفريق بين المعرفة العادية والرؤية الفنية والأدبية ، فإنه يصدق كذلك على التفريق بين المعرفة العلمية وهذه الرؤية الفنية والأدبية ، فلئن كنا فى إدراكنا اليومي نكتفى من معرفة الأشياء والناس وأنفسنا بالعناصر المشتركة بين الأفراد ، بغية التلازم مع الواقع ، فإن المعرفة العلمية تفعل هذا نفسه ، فهى امتداد للمعرفة العادية ، ولعل نمو الدراسات السيكولوجية هذا النمو العظيم الذى نلاحظه الآن أن يكون خير مثال يضرب على ارتباط العلم

(١) برجسون ، « الضحك » ، الترجمة العربية ، ص ١٠٢ - ١٠٦ .

بالعمل ، أو على خروج العلم من العمل . ونحن نلاحظ هذا الارتباط بين العلم والعمل في مجال الدراسات السيكولوجية حين نرى أن قطاعات بعينها من الواقع النفسى هى التى تحظى فى عصرنا هذا باهتمام علماء النفس ، وهى التى يكتب لها بفضل ذلك من النمو والتطور ما لا يتاح لغيرها ، وذلك بسبب ما لها من تطبيقات عملية . ولعلنا نستطيع أن نعد التaylorية هى الباعث الأكبر على ما يحظى به علم النفس فى عصرنا هذا من عناية آخذة بالازدياد ، هذا بالإضافة إلى التطبيقات التربوية والعلاجية . ولعلنا نستطيع أيضاً أن نقول إن العناية بعلم النفس مع تطبيق مناهج البحث الحديثة فيه ، إنما بدأ عند بدء الاهتمام بما لنتائج من تطبيقات عملية واسعة النطاق (فى الصناعة والحرب والتربية والعلاج والدعاية ، إلخ) . ولئن أخذ بعض العلماء فى أواخر القرن الماضى بتطبيق المناهج التجريبية على دراسة الوظائف النفسية (ابنجهاوس) ، إن ما قاموا به من أعمال لا يعد شيئاً ذا بال إذا قيس بالأعمال التى تمت بعد أن اتضحت قيمة النتائج التى يمكن الوصول إليها من الدراسات السيكولوجية فى التطبيق العملى . وقبل ذلك لم يكن علم النفس إلا تأملات فلسفية ، أو كان فى أحسن الظن تقليداً بدائياً لمناهج العلوم لم يفض إلى أكثر من فيزيائيات سيكولوجية إن صح التعبير (علم النفس التحليلى الإنجليزى فى القرن الماضى — نظريات التداعى) .

ومهما يكن من أمر فإن ما نريد أن نقرره فيما نحن بصددده هو أن علم النفس يمتاز كسائر العلوم بأنه علم بالكليات لا بالجزئيات ، وأن المعرفة السيكولوجية تختلف عن الإدراك الأدبى تبعاً لذلك بأنها تفقر الواقع النفسى إذ ترده إلى مجموعة من التصورات العامة ، وأن ما يصدق على الفرق بين المعرفة العادية والرؤية الفنية يصدق كذلك على الفرق بين المعرفة السيكولوجية والحدس الأدبى .

إن علم النفس يدرس من النفس الإنسانية ما هو مشترك بين جميع الأفراد . فجميع الأفراد يصدق عليهم قانون فيبر الذى ينص على أنه لا بد لمنبه من المنبهات التى تقع على الحواس من أن يبلغ درجة من الشدة معينة حتى ينعكس على صفحة الشعور إحساساً (وهذا هو قانون العتبة الدنيا فى الإحساس) ، وكذلك قانون فشر الذى ينص على أنه لا بد أن يكون بين منبهين فرق فى الشدة معين حتى نشعر

بهما إحساسين اثنين (وهذا هو قانون العتبة الفرقية في الإحساس) ، وكذلك سائر القوانين التي يقرها علم النفس الفيزيائي . وجميع الناس تصدق عليهم قوانين علم النفس الفزيولوجي ، كتبدلات الدوران وضغط الدم ، والتنفس والتيار الميكروغلفاتي ، وما إلى ذلك . وجميع الأفراد يصدق عليهم القانون الذي يمكن استخراجه من دراسات ابنجهاوس للنسيان ، وهو القائل بأن مقدار النسيان تابع للوغارتم الزمن المنقضى على الاستظهار ، كما تصدق عليهم سائر القوانين التي يضعها علم النفس في دراسته للوظائف النفسية . وجميع الأفراد تصدق عليهم كذلك القوانين التي ينتهي إلى وضعها علم النفس التكويني (منحنى النمو مثلا) .

إن جميع أفراد البشر يخضعون لهذه القوانين ، يخضع لها نابليون بونابارت وشارلي شابلن وأبو نواس . فهل هذا كل ماكانه نابليون وشارلي شابلن وأبو نواس ؟ أي تقدم تحققه لنا هذه القوانين في معرفة هؤلاء الناس ؟

على أن علم النفس ليس هذا فحسب . إن علم النفس يدرس أيضاً الفروق بين الأفراد . ولئن كان علم النفس العام يستخرج القوانين العامة التي تصدق على جميع الأفراد ، إن علم النفس الفرق يكشف عن الفروق بين الأفراد ويقيس هذه الفروق . يدرس الفروق بين الأفراد في الذكاء ويدرس الفروق بين الأفراد في القابليات ، ويدرس الفروق بين الأفراد في ملامح الشخصية . إنه يفرق بين الأفراد في الذكاء ، ويحدد حظوظهم المتفاوتة منه بدرجة (نسبة الذكاء) ويفرق بين الأفراد في القابليات العقلية والحسية والحركية ، ويحدد حظوظهم منها ويبني على أساس هذه الدرجات حكماً فيقول إن فلاناً من الناس تؤهله قابلياته لأن يكون طياراً ناجحاً أو لا تهيئه لذلك ، ويفرق بين الأفراد فيما يسميه أبعاد الشخصية ، ويحدد حظوظهم المتفاوتة منها بدرجات كذلك ، ويرسم على أساس هذه الدرجات ما يطلق عليه اسم « بروفيل الشخصية » .

فلنفرض الآن أن علم النفس الفرق هذا قال لنا عن زيد من الناس : إن نسبة ذكائه ١٢٠ ، وإنه يملك القابليات الحسية والحركية لأن يصبح عازفاً ممتازاً على الكمان مثلا ، وإن بروفيله الذمسي فوق ذلك هو الآتي (على أساس الأبعاد النفسية التي قررها كلاجس) (١) .

(١) إنما نحن نضرب هنا مثالا ، ولئن كان « اختيار » كلاجس لهذه الأبعاد اختياراً تحكيمياً لا يقوم على أساس من الدراسة الإحصائية ، فليس هذا ما يعنيننا أمره هنا .

	٧	٦	٥	٤	٣	٢	١	
ساكن								كثير الحركة
صامت								كثير الكلام
ضعيف الإرادة								قوى الإرادة
غير متناير								متناير
مندفع								متنور
متقلب								ثابت
مربك								متصلب
نافذ الصبر								صبور
بيارد								حار
غير انفعالي								انفعالي
حزين								فرح
متقشع								محب للملذات
دمي								عذوب
متواضع								متعجرف
جبان								ثجاع
غير طموح								طاموح
هادئ متفائل								فلق متفائل
غير متعاون								متعاون
مفلوج								منفتح النفس
خاضع								مسيطر
مطيع								متمرد
خجول								وقتج
مسالم								ممتائل
متواضع								مغرور
رفيق القلب، خبير								قاسي القلب، شرير
كريم								يخيل
يشك في الناس								يشق بالناس
مستقيم								مخاتل
صريح صادق								مناقض كذاب
أمين								غير أمين

لنفرض أننا عرفنا هذا كله عن زيد من الناس ، فهل نكون قد عرفناه حقاً ؟
 ألا نكون قد أحلنا شخصيته إلى مجموعة صغيرة أو كبيرة من التصورات ؟ لعل
 يافيموف ، بطل دوستويفسكى الذى سنتحدث عنه بعد قليل ، أن تصدق عليه
 هذه الصفات كلها لو قسناها عنده بوسائل القياس التى يستعملها علم النفس الآن ،
 فهل إذا عرفناه عرفنا يافيموف كما نعرفه في رواية نيوتشكا التى صوره فيها
 دوستويفسكى ؟ إن هذه النتائج التى نكون قد استخلصناها من اختباره بأساليب
 علم النفس يمكن أن نستخلصها هى نفسها من اختبار عدد لا نهاية له من الناس .
 إنها تصدق على ملايين الأفراد ، فهل إذا عرفناها عرفنا يافيموف بالذات ؟

وهناك علم النماذج الذى ينتهى من تصفح الصفات المشتركة بين الأفراد إلى تصنيفهم فى نماذج ، سواء أكانت هذه الصفات المشتركة هى صفات جسمية ترتبط بها صفات نفسية، (كرتشمير^(١) ، شلدون ، إلخ) أم كانت مقومات نفسية أساسية تنحدر منها ملامح نفسية فرعية (هيانيس ، لوسن ، إلخ^(٢)) . فما الذى يفعله علم النماذج ؟ إنه يرسم نماذج عامة تنطبق على عدد لا نهاية له من الأفراد ، ولا تنطبق على أى واحد منهم بعينه . إنها صور نوعية . إذا جئنا بمائة شخص أو بألف شخص أو خيالياً بعدد لا نهاية له من الأشخاص ، فالتقطنا لأحدهم صورة فوتوغرافية ، ثم التقطنا للثانى صورة فوتوغرافية فوق الصورة الأولى وللثالث صورة فوتوغرافية فوق الأولى والثانية ، وهكذا إلى أن صورنا هؤلاء الأشخاص جميعاً صوراً يوضع بعضها فوق بعض ، فإننا سنحصل على صورة تمثل النوع الإنسانى ، هى التى تسمى بالصورة النوعية ، فهى تمثل النوع ولكنها لا تحمل طابع أى فرد من هؤلاء الأفراد الذين صورناهم . هى صورة الكل ، ولكنها ليست صورة أحد . إننا لا نعرف فيها فلاناً بالذات من الأفراد الذين التقطنا صوراً لهم . هكذا يفعل علم النماذج . إن النموذج الذى يرسمه علم النماذج ليس إلا وسطياً . وهذا الإنسان الوسطى يمكن ألا يكون له وجود فى الواقع أبداً ، أى يمكن ألا يكون أى إنسان فى الواقع مطابقاً لهذا الوسطى ، مثل ذلك كمثل وسطى الثروتين اللتين يملكهما شخصان ، فليس هذا الوسطى ثروة أى واحد منهما . هذا إلى أن مجموعة التصورات التى نكون قد رددنا الأفراد إليها إنما هى هيكل عظمى لا لحم يكسوه ولا دم يجرى فيه ولا حياة تحركه . إن هذا الوسطى إنما هو تجريد ، والبشر الذين يعيشون أغنى كثيراً من هيكل التصورات المجردة التى يرددهم إليها تصنيفهم فى نماذج .

ولسنا الآن بصدد مناقشة القيمة العلمية لكل تصنيف من هذه التصنيفات . ولا شك فى أن المنهج الذى استعمله شلدون فى دراسة الصفات الجسمية والصفات النفسية للأفراد، وفى حساب الترابط بطرائق التحليل العاملى ، للالتقاء إلى التصنيف

(١) راجع عرضنا لدراسات كرتشمير فى « مجلة كلية التربية » ، دمشق ، العدد الأول

ص ٩٤ - ١٠٤ .

(٢) سنعود إلى نماذج هيانيس ولوسن فى الفصل التالى لما لها من شأن خاص فيما نحن بصددده .

الذي انتهى إلى وضعه^(١) ، هو أقرب المناهج إلى الصدق علمياً ، وقد تكون النتائج التي وصل إليها شلدن قادرة إما على إلغاء نتائج كثير من الدراسات التي سبقته وإما على هضمها وامتصاصها وإحالتها إلى شيء من ضلها، وهذا ما تطمع هي فيه حقاً ، وهو عين ما تطمع فيه التصنيف الأخرى أيضاً . ولكن هذا كله ليس ما نحن بصدده . ونحن نتصور فعلاً أن يحىء يوم تتكامل فيه جميع دراسات علم النماذج ، فتكون منها مجموعة منظمة من الرموز تستطيع أن تستوعب جميع حقائق علم النماذج من حيث هو تصنيف . وإنما الذي يعيننا بيانه هنا أن هذه النماذج التي ينتهي إلى تقريرها علم النماذج ستظل تصورات مجردة تفقر الواقع العياني . ومهما يفرع علم النماذج نماذجه الأصلية ، فيجعل كل نموذج منها منقسماً إلى عدد من النماذج الفرعية تبعاً لدرجة كل مقومة من المقومات الأساسية التي يتكون من اجتماعها النموذج^(٢) ، وتبعاً للمقومات الثانوية التي تخصص النموذج الأساسي^(٣) ، فإن النماذج الفرعية تظل نماذج عامة تنطبق على عدد كبير من الأفراد ، ولا تنطبق على أي فرد بالذات .

ومن أجل ذلك نرى لوسن يعترف بأن الفرد لا يُعرف حين يُعرف النموذج الذي ينتمي إليه ، فمعرفة نموذجه الأساسي أو الفرعي بداية لمعرفته وليست نهاية ، وإنما تكون معرفة فرديته بمعرفة صفاته الناشئة عن تفاعل طبعه مع إرادته الحرة ، وذلك ما لا يتم إلا بتعاطف وحس ورؤية من نوع رؤية الأديب . وسنعود إلى تصنيف لوسن في الفصل التالي الذي سنفرده له ، وسنبين كيف أن لوسن يزعم أنه قد أعمل « الحدس الأدبي » حتى في وصف النماذج ، قبل أن يخرج من النموذج إلى الفرد بتلوين الصورة ذلك التلوين الذي يسبغ عليها طابع الفرد ، ثمرة التفاعل بين الطبع والإرادة الحرة (السيكوديالكتيك) . ولكننا لانستطيع إلا أن نشير

(١) راجع عرضنا لدراسة شلدن في «مجلة كلية التربية» ، دمشق ، العدد الثاني ، ص ٧٣-٨٧ .
 (٢) يجب أن يكون عدد نماذج شلدن ٣٤٣ نموذجاً ، على أساس تزاوج درجات متفاوتة من المقومات الثلاثة ثلاث ثلاث ، إذا نحن ميزنا في كل مقومة منها بين سبع درجات (٧×٧×٧) .
 غير أن شلدن لم يقع عملياً إلا على ٧٦ نموذجاً .

(٣) إذا قمنا بعملية حسابية لتحديد عدد النماذج الفرعية التي تخرج من النماذج الأساسية الثمانية في تصنيف لوسن ، بتخصيصها على أساس درجة كل مقومة من المقومات الأساسية أولاً ودرجة كل مقومة من المقومات الثانوية ثانياً ، وجدنا أن هذا العدد يربو على الألف .

في سياق ما نحن بصدده إلى صفة التجريد في كل ما تقوم عليه دراسة النماذج ، بغض النظر عما تضطر إليه هذه الدراسة من الإيغال في نوع من الكيمياء النفسية التي يبدو فيها الافتعال واضحاً . لننظر من أجل ذلك في عاطفة الحب مثلاً .

إن مدرسة لوسن تزهو على علم النفس العام بأنها لا تتحدث عن الحب لدى « الإنسان » عامة ، وإنما تتحدث عن الحب لدى العصبي ، والحب لدى الدموي ، والحب لدى الهلامي ، والحب لدى سائر النماذج الثمانية الأساسية التي تتألف من اجتماع المقومات الأساسية الثلاثة ، ثلاث ثلاث ، بل هي لا تتحدث عن الحب لدى العصبي ، وإنما تتحدث عن الحب لدى العصبي الواسع ساحة الشعور ، والعصبي الضيق ساحة الشعور ، بل هي لا تتحدث عن الحب لدى العصبي الواسع ساحة الشعور وإنما تتحدث عن الحب لدى العصبي الواسع ساحة الشعور القوي الاهتمامات الحسية ، وعن الحب لدى العصبي الواسع ساحة الشعور الضعيف الاهتمامات الحسية . . . إلخ . . . أي هي تتحدث عن الحب لدى كل نموذج من النماذج الفرعية التي رأينا أن عددها يربو على الألف . فليس هناك « حب إنساني » لأن الحب يتنوع بتنوع النماذج ، ويستمد لونه من البيئة الطباعية التي يستجمر فيها .

وهذا جاستون برجيه يبين لنا في الجدول التالي كيف تنشأ أنواع من الحب مختلفة من تزاوجات شتى بين مختلف العوامل التي يتألف منها الطبع (وهذه العوامل هي عنده عشرة كما سنرى حين الكلام على علم الطباع الفرنسي في الفصل التالي^(١)) :

= هيام	انفعالية + اهتمامات حسية + مودة
= حب مجنح	مودة + عدم اهتمامات حسية + عدم استيلاء
= حب تملك واستبداد	مودة + استيلاء
= حب خصام	انفعالية + فعالية + مودة + مارس (لدى الاثنين)
= حب نزوات	اهتمامات حسية + ترجيع قريب + عدم مودة
= حب دلال وغنج	عدم مودة + فينوس

(١) أشرنا منذ قليل إلى أن عدد النماذج الفرعية يربو على الألف .

عدم استيلاء + عدم اهتمامات حسية + مودة + هوى عقلي = حب فلسفي
 عدم مودة + اهتمامات حسية + هوى عقلي = حب ذوق
 عدم انفعالية + مارس + عدم اهتمامات حسية = حب تقدير

وواضح أن هذا الجدول ناقص ، فلو مضى جاستون برجييه إلى استنفاد جميع المزاوجات بين العوامل المكونة للطبع ، لأحصى أكثر من ألف لون من ألوان الحب ، وقل مثل هذا عن سائر العواطف .

فلنفرض الآن أن هذه الكيمائية صحيحة . ولنفرض أننا رجعنا إلى حب روميو ولوليت ، فرأينا أنه ينتمي إلى الحب المحنج ، فأدخلناه في هذه « الخانة » أو أطلقنا عليه هذا الاسم . فماذا نكون قد عرفنا من حب روميو ولوليت ؟
 إن هذا السؤال يقف بنا على مفترق طرق ، ويضعنا عند مفصل أساسي من مفاصل البحث عن العلاقة التي بين علم النفس والأدب . إن علم النفس إذ يتحدثنا عن الحب إنما يتحدثنا في حقيقة الأمر عن شيء لا وجود له . لأن الحب إما أن يكون حباً « لـ » شخص ، وإما ألا يكون . وصفة هذا الحب رهن بصفة الشخص المحبوب ، لا بصفة الشخص المحب فحسب : إننا لا نستطيع أن نعرف كيف يكون حب فلان من الناس إلا إذا عرفنا من هو الآخر الذي يحبه ، بل لا نستطيع أن نعرف هذا الحب إلا إذا عرفنا موقف هذا الآخر من حبه ، ثم إن الحب لشخص لا يعزل عن موكب من الأحداث الداخلية والخارجية يتألف منه نسيج معقد غاية التعقيد ، نسيج معقد ، ما حب المحب وموقف المحبوب إلا خيطان فيه . فإذا حدثنا عالم النفس عن « حب مجنح » ، لم يتحدثنا إذن عن شيء . لك أن تسمى حب روميو بأنه حب مجنح ، ولكنك لن تقول لنا عنه عندئذ ما تقوله درامة شكسبير التي تضعه في مكانه من نسيج الأحداث ، الحى المتحرك ، الذى تمتد خيوطه إلى غير نهاية ، حتى تصل إلى القمر الذى كان يغمر الأرض بنوره الأزرق في ذات ليلة التقى فيها الحبيبان . إن القمر نفسه كان له دور في نشوء هذا الحب . فليس علم الطباع الذى يتحدثنا عن الحب لدى العصبي مثلا أقرب كثيراً إلى الواقع العياني من علم النفس العام الذى يتحدثنا عن الحب لدى « الإنسان » .

ولا شك أن علم النفس قد اقترب على يد التحليل النفسى من الواقع العياني ،

وأنه قد نشأ ما يسمى بعلم النفس العيادي . ولكن علم النفس العيادي ، من حيث هو علم ، إن تصفح الأفراد واحداً واحداً فلنكن ينتهي من ذلك إلى قوانين عامة تنطبق على الجميع ، تماماً كما يفعل عالم الطبيعة حين ينتقل من دراسة الحوادث إلى القانون الذي تخضع له وحين ينتقل من الأفراد إلى الأنواع . فهذا فرويد يدرس الحالات الفردية فيقرر بعد ذلك أن للطفل حياة جنسية تمر بمراحل معينة ، هي المرحلة الفمية ، فالمرحلة الشرجية ، فالمرحلة التناسلية ، وهذا هو المكتشف أن طابع كل مرحلة من هذه المراحل وما يعتمدها من ملاسبات يلقي ظله على مستقبل الفرد فيكون طبعه وجملة شخصيته . وهذا كله صحيح من حيث هو علم أو بداية علم ، أى من حيث هو تجريد وتعميم ورمز . وينبغي أن نلح هنا على صفة الرمز . فالدافع الجنسي الذي أوضحه فرويد ليس جنسياً بالمعنى الحصري لهذه الكلمة ، ليس تناسلياً ، لذلك أطلق عليه فرويد اسم الليبدو ، ووسع مفهوم الليبدو حتى كاد يعنى الدافع الحيوي إجمالاً ، الوثبة الحيوية عند برجسون ، وإرادة الحياة عند شوبنهاور . وإنما عمد فرويد إذن إلى تنظيم معطيات الواقع وطبق عليها منظومة من الرموز لتصبح معقولة ، وبني بذلك هيكلًا للواقع ليس هو صورة الواقع بأفراده ، وبكل ما يتصف به هؤلاء الأفراد من غنى وتنوع لانهائية له . لا شك أن فرويد كان عالماً وأديباً في آن واحد ، كان عالماً حين استخرج قوانينه تلك التي تنطبق على جميع الأفراد ، وكان أديباً قبل ذلك وبعد ذلك ، كان أديباً مرة أولى إذ رأى ببصيرة الأديب ما يضطرب في أعماق اللاشعور من ضروب الصراع ، حتى لقد أدرك هو ما بين عمله وعمل الأديب من قربى ، فاعترف للأدباء بأنهم أبصروا بحدسهم الأدبي عين ما أدركه هو بتصفح الحالات الفردية عن طريق الاستقراء العلمي ، ثم كان أديباً مرة ثانية حين عكف على معالجة الأفراد المرضى فكان في معالجته لكل مريض أشبه بمن يعده عالماً قائماً بذاته ، رحالة فذة لا تكاد تشبه غيرها ، حتى لكأنه يقول : ليس هناك أمراض بل مرضى . هذا كله لا شك فيه ، ولكن فرويد عالم في الدرجة الأولى .

والتحليل النفسى إذ يستخرج قوانين عامة للحياة العاطفية لا يخرج عن نطاق العلم ، فهو كسائر العلوم علم بالكليات^(١) . إن جميع الناس ، كما يرى فرويد ،

(١) ولعله ينبغي أن نذكر أن فرويد قد انتهى هو أيضاً إلى تصنيف الأفراد في نماذج تبعا

يعانون عقدة أوديب . ولكن عقدة أوديب معنى مجرد . إنها عند فلان من الناس غيرها عند فلان الآخر . والذي ينفذ بنا إلى عقدة أوديب ويجعلنا نشاهدها واقعاً حياً ، لأنها فردية ، إنما هو الأديب ، إنما هو دوستويفسكى مثلاً في روايته نيتوتشكا .

يتول لنا فرويد إن البنيت تحب أباه وتكره أمها ، تحب أباه حباً جنسياً ، وإن هذا الحب يولد في نفسها شعوراً بالإثم إليه يرجع ما تعانیه من قلق واضطراب وخوف . إن الناس لينفرون من هذا القول في صورته هذه ، ولكن دوستويفسكى يعرف كيف يجعلهم يلمسون هذه الحقيقة بالأصبع ، فإذا هم يتعاطفون مع الطفلة نيتوتشكا ، ويشعرون شعورها ، وينفذون إلى أعماقها ، وما يفهم فهو مسوخ ، ولو فهم فهماً غامضاً غير ذي حدود ، فيقل نفورهم بل يزول ، بل لعلمهم يتصورون أنهم لو كانوا مكانها لما فعلوا غير الذي تفعل . إن مشاعرهم طبيعية . إنها مشاعرهم هم . سيأتي يوم يصدق فيه الناس فرويد معدلاً أو غير معدل ، كما يصدقون

= لما لابس كل مرحلة من مراحل التطور الجنسي في الطفولة من أمور تتحدد طبع الفرد راشداً . ويميز فرويد بين خمسة نماذج : النموذج الشبقى ، والنموذج الخواذى ، والنموذج الرجسى ، والنموذج الشبقى الرجسى ، والنموذج الرجسى الخواذى ، والنموذج الشبقى الخواذى .

فأما النموذج الشبقى فهو الذى يتجه إلى الحب ، يصبو إلى أن يجب وأن يجب ، ويبحث دائماً أن يفقد حب الآخرين ، فهو لذلك يقف منهم موقف المرتبط بهم ، الخاضع لهم . وأما النموذج الخواذى فهو يتصف بسيطرة الأنا العليا عليه ، لا يبحث أن يضيع حب الآخرين له بقدر ما يخاف ضميره الشخصى ، فارتباطه ليس ارتباطاً بالخارج بل بالداخل . وبين الأنا والأنا العليا يبقى التوتر عنيفاً في نفسه . وأما النموذج الرجسى فليس خاضعاً لغيره ، ولا وجود لتوتر خاص بين الأنا والأنا العليا في نفسه وإنما يعنيه بقاؤه ، وهو لذلك قليل الخضوع أو الارتباط . ويمكن أن تنشط ينابيع العدوانية فيه ، فيفرض نفسه على الآخرين ، ويوجههم ويسندهم ، ويدعمهم ، ويبحث في الحضارة انذفاعات جديدة ، أو يحطم أطرها الراهنة . وأما النموذج الشبقى الرجسى فهو من النماذج الخليطة ، ولعله أشيع النماذج . إنه يجمع بين النموذجين السابقين ، فتحدد صفات كل منهما من صفات الآخر . وأما النموذج الرجسى الخواذى ، فيتصف بأنه فعال ، وهو قادر على أن يحمي الأنا من قسوة الأنا العليا ، وهو مبال من جهة أخرى إلى إخضاع الآخرين للنظام الذى ارتضاه لنفسه . وأما النموذج الشبقى الخواذى فهو يرتبط بالآخرين وبالأنا العليا في آن واحد . إنه يرتبط خاصة بالأشخاص الذين تشده إليهم عواطف راهنة ويشده إليهم الوفاء اللاشعورى لذكرى أبويه اللذين أسهما في تكوين أناه العليا . (راجع شرايدر « النماذج الإنسانية ») . ومن هذا القبيل ما انتهى إليه جوليت بوتونيه في كتابها « Les défaillances de la volonté » ، على ضوء من التحليل النفسى .

عالم التشريح الذى يقول لنا إن عين موناليزا مؤلفة من شبكية وقرنية وقرنية وما إلى ذلك . سيأتى يوم يتكامل فيه علم النفس فيضع منظومة من الرموز تمتص الواقع الذى يدركه العلم فلا تدع شيئاً خارجه ، كما سبق أن قلنا ، وسيكون لحقائق التحليل النفسى مكان فى هذه المنظومة ، وسيكون لعقدة أوديب مكان فيها أيضاً . ولكن دوستويفسكى وحده هو الذى سيرينا عقدة أوديب فى شخص نيتوتشكا ، يرينا إياها بأمر العين وأم القلب جميعاً ، كما كان ليوناردو دافنشى قادراً وحده على أن يرينا عين موناليزا بأمر العين وأم القلب جميعاً .

ويقول لنا فرويد إن الطفلة فى سن المراهقة أو قبلها بقليل تمر بمرحلة جنسية هى حب شخص من جنسها نفسه . ولكن دوستويفسكى يرينا نيتوتشكا فى هذه المرحلة ، كائناً حياً فرداً ، فذئاً ، يحب هذا الحب ، ويبكى من أجله ويأرق ويتعذب ، ويجد لذة فى عذابه ، فى توضيحته . وهذا ما يشير إليه فرويد — أعنى لذة العذاب — مطلقاً عليه اسم المازوخية . وأمام المراهقة نيتوتشكا يعرض لنا دوستويفسكى المراهقة كاتيا ، البنت اللعوب ، التى تحبها نيتوتشكا أيضاً ، ولكنها تجد لذة فى تعذيب حبیبها وفى الظهور نحوها بمظهر من لا يحبها ، بمظهر من يحتقرها ، بمظهر من يسخر من عواطفها ، وهذه هى السادية التى تحدث عنها فرويد فى مقابل المازوخية . فلا شك أن مازوخية نيتوتشكا هى من المازوخية ، وأن سادية كاتيا هى من السادية ، ولكن المازوخية والسادية عنوانان لحياة عارمة ، غنية بالتفاصيل والألوان ليست هى عينها عند فردين اثنين . أين هذه المازوخية الناعمة المحببة من مازوخية مازوخ ، وأين هذه السادية الطفلة من سادية ساد ؟

إن عالم النفس إنما يحلل ويجرد ، يحلل صفات الأفراد ليستخرج منها العناصر المشتركة ، ويرسم التصور المجرد . ومن هذا التجريد أو قل من هذا الاقتطاع ، إنما ينشأ مؤقتاً بعض الخلاف بين مدارس علم النفس . ففرويد مثلاً يرى أن الدافع الجنسى هو الموجه للسلوك ، لأنه انتزع من الموكب الحى الغنى الذى تتألف منه الحياة النفسية ، ثم فرضه على هذا الموكب الذى لا يمكن إدخاله فى إطار وجبهه فى نطاق . فلما جاء آدلر قال : لا . . . بل الموجه للسلوك إنما هو إرادة التفوق . إن آدلر أيضاً يفعل مثلما فعل فرويد : انتزع

هذا الدافع ، لإرادة التفوق ، من موكب الحياة النفسية لدى الأفراد ، ليفرضه عليه بعد ذلك ، أو ليحبسه فيه . . . ولكن دوستويفسكى ، الأديب ، لا يفعل مثل هذا ، وإنما يدرك الدوافع كلها تصطرع وتتفاعل وتتناغم لتتألف منها سمفونية الحياة الأصيلة المتجسمة في فرد . فإذا عزف لك هذه السمفونية نبضت حياتك الداخلية معها ، وعشقتها في ذات نفسك . إن نيتوتشكا مثلاً مازوخية ولكنها لا تنسى برغم ذلك أن تثور في وجه حبيبته كاتيا ثورة جاسحة حين وجهت إليها هذه كلمة احتقار بصدد ثوبها الذي كانت ترتديه ، وإنها لتشعر بغير قليل من الزهو إذ تتفوق على حبيبته في تعلم اللغة الفرنسية بسرعة . هنا يتصالح فرويد وآدلر في حدس دوستويفسكى ، الفنان الذي لا ينظر إلى الواقع من أحد وجوهه وهو خارج عنه ، وإنما ينفذ إلى داخله ، فيراه كله دفعة واحدة ، واحداً كثيراً في آن .

وفي هذه الرواية نفسها « رواية نيتوتشكا » التي نرى فيها أفكار فرويد حية تسعى ، يتصالح فرويد وآدلر مرة أخرى في حدس الفنان ، فترى أفكار آدلر كذلك حية تسعى . أين ؟ في شخص يافيموف ، زوج أم نيتوتشكا . إن يافيموف هذا موسيقى ، أوتي موهبة لعلها كان يمكن أن تبده ، لولا أن صاحبها لم يؤت العزم الكافي لتثقيف الموهبة ، وإعمالها في خلق آثار موسيقية ، فظلت الموهبة مخفية تحت الكسل ، متوارية وراء عوائق التمرين ، ويكاد يشعر يافيموف بالهوة بين ما إليه يصبو وهو كثير ، وبين ما عليه يقدر وهو قليل ، فيكون من ذلك في تمزق وقلق قاتل ، ولكنه يظل مع ذلك يجاهد الحقيقة ويغطيها زاعماً لنفسه ولغيره أنه هو العبقرى الفذ ، وأنه إن لم ينتج فإنما تقع تبعة هذا على امرأته التي لا تفهم من أمور الموسيقى شيئاً والتي تقيد حريته وتخفق موهبته ، وتقع تبعة ذلك أيضاً على ما هو فيه من فقر مدقع وبؤس . إن يافيموف مخفق ، ولكنه يغطي إخفاقه ولا يريد أن يراه ويصر على توكيد ذاته ، توكيد تفوقه ، وستر نقصه ، أو التعويض عن نقصه . فكيف يكون سبيله إلى ذلك ؟ السبيل هو السلبية ، وهو النقد يوجهه مراراً إلى كل موسيقى ، هو الوقاحة يصفع بها وجوه أصدقائه قبل أعدائه ، هو الزهو والصلف والكبر والادعاء العريض . . . في غير طائل . . . هو الإدمان على الحمرة تغشى سحبها واقعه ، هو التشرذم من عمل إلى عمل سعياً إلى نجاح يلوح طيفه هنيهة ثم يموت . وتأق اللحظة الحاسمة ، فيستمع صاحبنا إلى

موسيقى كبير يعزف موسيقى كبيرة ، ويصحو الخفق من منامه ، منام العبقرية ، ويشعر أنه لا شيء ، وأن أوهامه أوهام ، وأن موهبته باطل كقبض الريح ، فيتحطم ، يتحطم توازن عقله أولاً ، فيجن ، وبعد الجنون يأتي الموت ، في حفرة عند الغابة بعد انتهاء الطريق ، وتهدأ العاصفة . . .

هكذا يتصالح فرويد وآدلر على يد حدس أدبي . ذلك أن الحدس الأدبي لا يضع منظومة من الرموز هي في حالة العلم الراهنة موقفة ، فيطبقتها على الواقع ، أو يطوقه بها ، وإنما هو يرى هذا الواقع رؤية حية . إنه لا يفعل ما يفعله فرويد . لا ، ولا يفعل ما يفعله آدلر حين يصف السلبية التي تنشأ عند من يشعر بالتخلف أو من يعاني « عقدة الدونية » ، وحين يصف ما يتجلى في سلوك مثل هذا الشخص من روح الهجوم والاستهتار بالآخرين والوقاحة والغرور . . . فأين هذا التحليل من تصوير دوستويفسكى لشخصية يافيموف حين يضعه لنا في ظروف من الحياة فذة ، وحين يحركه أمامنا في سلوك ، أو يحرك لسانه بكلام ؟ إننا لنفهمه عندئذ فهماً لا يبلغه المخطط (الموقت) الذي رسمه آدلر . وإننا عندئذ ، من فرط معايشتنا للحالة الروحية التي يجيها يافيموف ، لانكاد نرى في سلوكه ما يثير الدهشة بله الاستنكار . إننا نفهمه فنكاد نسوغه ، وإننا لنحبه ونشفق عليه ، كما نحب أنفسنا ونشفق عليها . لكأن دوستويفسكى قد أيقظ في كل منا يافيموف نائماً .

وليس يتصالح فرويد وآدلر في رواية دوستويفسكى ، إلا لأن هذه الرواية ثمرة رؤية ، هي رؤية للواقع لم تضع هذا الواقع على سرير بروكوست ، فتبتر منه أو تمطه حتى يستوى على السرير لا يزيد عليه ولا ينقص عنه . إنها رؤية للواقع لا تحاول أن تقحمه إقحاماً في أطر من الرموز الصلبة مهما يتعذب من ذلك . وإن هذا الواقع ليلقى كثيراً من العذاب حتى حين تكون منظومة الرموز واسعة كاملة قادرة على أن تستوعب كل ما تتألف منه الصفات المشتركة بين الآحاد مصنفة في أنواع ، وكل ما تتألف منه القوانين العامة التي تصدق على جميع أفراد النوع الواحد . إن الواقع ليتعذب حتى حين يقحم في هذه المنظومة الواسعة الكاملة ، فكيف والمنظومة ما تزال ضيقة مسرفة في الضيق . فهذه هي « المذهبة » الفرويدية أو الأدلرية للواقع . إنها منظومة يختنق في أفتيتها هذا الواقع الحى . وقد سبق أن رأينا

كيف أن فرويد نفسه أحس بضيق تصوراته عن أن تتسع لمعطيات الواقع كلها، فإذا هو يضطر إلى توسيع مدلولاتها توسيعاً يفقدها نوعيتها، فإذا الليبدو يتجرد عنده من طابعه الجنسي الذي بدأ به ، وإذا هو يكاد يصبح ما تعنيه وثبة الحياة عند برجسون وإرادة الحياة عند شو بنهاور ، إلخ .

وإذا كانت الرؤية الأدبية لا تبتز من الواقع شيئاً مما تبتزه التصورات العلمية ، فإنها في مقابل ذلك تستطيع أن تمتص هذه التصورات العلمية ، بل إن كل رؤية أدبية صادقة تشتمل فعلاً على ما ينتهي العلم إلى اكتشافه من قوانين . لأن كان دوستوفسكى لا يحدثنا عن شيء مما يطراً على نشاط الدورة الدموية في أثناء الانفعال (من توسع في الشرايين ، ومن زيادة الأدرينالين في الدم، ومن ازدياد ضربات القلب ، إلخ إلخ) ، على نحو ما يفعل علم النفس الفزيولوجي ، فإنه لا يغفل عن الإشارة إلى أن بطله قد اصطبغ وجهه بحمرة شديدة حين استشاط غيظه ، أو أنه امتنع وشحب حين بلغه النبأ الرهيب . وهب دوستوفسكى لم يشر إلى شيء من هذا صراحة ، فإنه قد حرك بطله بسلوك يستشف القارئ من خلاله حمرة وجهه أو امتناع لونه . وإنما المهم عند دوستوفسكى أن يجعلك تشعر بالانفعال الذي عاناه بطله ، فإذا ضربات قلبك أنت تزداد أو تقل ، وإذا بشرابينك أنت تتسع أو تنقبض . لقد نقل إليك الانفعال نفسه ، وهذه هي الغاية التي هدف إليها ، وليس هوفي حاجة من أجل بلوغ هذا الهدف أن يأتي على ذكر الشرايين التي تتسع ولا على ذكر العصب السمباتي الذي يثنبه وينشأ عن تنبهه كل ما ينشأ من تبدلات في وظائف الدوران وغير وظائف الدوران . على أنه ليس يضير دوستوفسكى أن يعلم أن حمرة الوجه التي رآها في بطله وسجلها إنما ترجع إلى توسع في الشرايين التي يجري فيها الدم ، ولعله ينتفع بهذا ولا يضار كما كان ليوناردو دافنشي ينتفع بمعرفة تشريح الجسم الإنساني فيما يرسم من لوحات . فإن الرؤية الأدبية يمكن أن تهضم المعرفة العلمية وأن تمتصها . لن يضير دوستوفسكى أن يعلم أن البسيكوتكنيك يستطيع أن يكشف لدى بطله يافيموف « مقدار » ما أوتي من قابليات حسية وحركية وعقلية تهيئه لإجادة العزف على الكمان أو لا تهيئه ، ولن يضيره أن يعرف كل ما يستخرجه فرويد وآذرلر من قوانين الحياة النفسية التي تصدق على يافيموف قليلاً أو كثيراً ، ولن يضيره أن يعرف ما استخرجه فرويد بأسلوب العلم من حقائق

تتصلب بتطور الحياة الجنسية لدى الطفل ، هذه الحياة الجنسية التي رآها دوستوفسكى في بطلته نيتوتشكا وتابعها فرأيناها معه وتابعتها معه ، وشهدنا ثمرات تثبت الطفلة على مرحلة من هذه المراحل في تداخلها مع خيوط أخرى من نسيج حياتها النفسية (حب الأب ، موت الأم ، الشعور بالإثم ، إلخ) . لا لن يضيره هذا كله ، ولعله ينتفع به ، فإن الرؤية الأدبية تمتص المعرفة العلمية وتطويعها في داخلها . ولكنها تضاف عنها وتربو عليها . إنها أغنى منها وأعمق ، لأنها رؤية لحالة فردية تصورها كما هي ، بدلا من أن ترددها إلى مخطط مجرد وتصورات عامة .

ولعلنا نستطيع ، حين نتزود بالمعرفة العلمية ، أن نكشف عن ثغرة في الرؤية الأدبية ، كما يكشف الخداع عن خطأ في لوحة ينتعل فيها أحد شخصوها خداع أغفل الرسام في تصويره بعض العناصر أو رسمها رسماً خاطئاً . لعلنا نستطيع أن ننتقد في رواية من الروايات أن المؤلف أشار إلى احمرار في وجه البطل في موقف من المواقف ، مع أن هذا الموقف يولد الغضب ، والغضب إنما يعبر عن نفسه باحمرار في الوجه لا باصفرار (دعنا الآن من مناقشة هذا الأمر على ضوء العلم) . لعلنا نستطيع ذلك . ولعلنا أيضاً نستطيع أن نكشف بزيادة العلم خطأ أعمق من ذلك في الأثر الأدبي ، فنقول مثلا عن شخصية من شخصيات الرواية إن تطورها في هذه الرواية يناقض ما نخلص إليه العلم من معرفة بقوانين السلوك البشري وتطور الحياة العاطفية لدى الإنسان ، فلو أن دوستوفسكى مثلا الذي أرانا الطفلة نيتوتشكا تعاني ما تعانيه في سنى حياتها الأولى من ضروب الصراع ، لو أرانا هذه الطفلة في سن المراهقة فتاة هادئة متوازنة تحب حباً سويّاً ، لكان في وسعنا أن نحاسب دوستوفسكى على أساس من معايير العلم قائلين إن رؤيته الأدبية شوهاء .

لعلنا نستطيع إذن أن نكشف بالمعرفة العلمية عن صدق الرؤية الأدبية أو زيفها ، لعلنا نستطيع بتسليط أضواء العلم وتطبيق مقاييسه أن نقول عن أثر من الآثار الأدبية إنه لم يكن ثمرة رؤية صادقة وحس نافذ ، بل كان ثمرة تلفيق وتركيب . على أن هذا نفسه يجب أن يقيد بقيود كثيرة ، ويجب أن يتم بغير قليل من التحفظ والاحتراص . فرب واحد من ادعاء العلم يحكم على رؤية أدبية ،

صادقة بأنها تلفيق وتركيب لأنه لم يهضم العلم نفسه ولا عرف مقاييسه معرفة صحيحة . ثم إن العلم نفسه لم يكتمل تكونه بعد ، ولم ينته إلى وضع منظومة واسعة من الرموز تستطيع أن تمتص كل معطيات الواقع . فمثل من يتسلح بالمنظومة الفرويدية أو المنظومة الأدلرية أو المنظومة البافلووية ، فيحكم على أثر من الآثار الأدبية أنه ملفق وأنه لم يقم على رؤية أدبية صادقة ، قد يكون في بعض الأحوال كمثل ذلك الذي دعاه غاليليه أن يرى وجه القمر بالمنظار ، فبدلاً من أن يصدق عينيه مضى إلى كتب أرسطو يبحث فيها عن إشارة إلى أن القمر جرم من الأجرام ، فلما لم يجد هذه الإشارة لم يتردد عن أن يقول جازماً إن غاليليه أفتاق ، يلفق الأباطيل ويضلل عقول الناس . فمن الجائز إذن أن تكون حالة العلم الراهنة قاصرة إلى الآن عن امتصاص ظاهرة من الظاهرات ، كما كانت الفرضية الضوئية التي تقول إن الضوء يسير على خط مستقيم قاصرة عن تعليل ظاهرة الانحراف التي اضطرب العلم حين الكشف عنها إلى البحث عن فرضية أخرى أقدر منها على استيعاب الظاهرات الضوئية . وإذا كان هذا يصدق على الحقائق الفيزيائية فهو على الحقائق الإنسانية أصدق ، أولاً لأن علوم الإنسان ما تزال في أول الطريق ، وثانياً — ولعل هذا هو الأهم — أن الإنسان مزود ببحرية لم تزود بها الكائنات الطبيعية . إننا نستطيع أن نكذب من يقول إن قطعة من المعدن لم تتمدد بالحرارة ، وإذا شهدنا بأمر العين قطعة معينة من المعدن لا تتمدد بالحرارة مضمينا نبحت عن عامل مجهول هو السبب في أنها لم تتمدد حين سخنت ، عامل فيزيائي هو الآخر ، لأننا لانستطيع أن ننسب إلى قطعة المعدن حرية . ولكننا لانملك أن نكذب باسم قوانين العلم أديباً يرينا فرداً من الأفراد ينقلب بين عشية وضحاها من شخص مستهتر زنديق إلى إنسان مثقشف مؤمن ، إننا لانملك أن نكذبه باسم العلم جازمين ، ليس فقط لأن العلم ما يزال عاجزاً عن تعليل مثل هذه الظاهرة (الهداية المباغثة) ، بل لأننا ننسب إلى الإنسان حرية تجعله قادراً ، في ظروف معينة ، على أن يحقق في ذاته بالجهاد الأكبر مثل هذا الانقلاب .

ومهما يكن من أمر فعلنا نستطيع عند تكامل علوم الإنسان ، أن نحاسب أئراً من الآثار الأدبية بمقاييس هذه العلوم ، فنؤيد صدق الرؤية في أثر منها ، ونكشف عن زيفه في أثر آخر . ناظرين بعين الاعتبار في الحالين إلى ما يملكه

الإنسان من حرية نسبية في التحكم بمصيره وشخصه . ولعل الأديب أن يستطيع الانتفاع دائماً بما ينتهي إليه علم النفس من حقائق تتصل بالشخصية الإنسانية والسلوك الإنساني عامة ، فيتولى محاسبة نفسه بنفسه في ضوء من تلك الحقائق جاءعلا إياها بطانة تقوى بها رؤيته ، أو أرضية ترسم فوقها رؤيته ، فإذا أثره يمتص هذه الحقائق كلها ثم يصفو عنها ويربو عليها . ذلك كله ممكن وقد يكون ضرورياً . أقول « قد » يكون ضرورياً ، ولا أقول إنه ضروري حتماً ، فإن دوستويفسكى الذى رأى عقدة أوديب ورأى الجنسية المثلية ورأى الشعور بالدونية ورأى غير ذلك مما كشف عنه فرويد مثلاً بمناهج البحث العلمى لم ينتظر أن يجيء فرويد وأن يحقق ما حققه من كشوف ، من أجل أن يرى هو رؤيته الأدبية الصادقة ، ومن أجل أن يعبر عن هذه الرؤية ، ولا احتاج سوفوكل منذ ثلاثة وعشرين قرناً أن يتلمذ على فرويد وأن يعرف تعاليمه حتى يكتب أثره الأدبى « أوديب ملكاً » . إن فرويد هو الذى تعلم من دوستويفسكى ودو الذى تعلم من سوفوكل ، حتى لقد أشار غير مرة إلى أن الأدباء هم أساتذته ، فهم الذين أدركوا بحدسهم الأدبى وبصيرتهم الفنية ما انتهى هو إلى تقريره بمناهج البحث العلمى . ولكن فلنفرض أن هذه البصيرة الأدبية قد تنتفع بحقائق علم النفس ، تتبطن بها كما تتبطن لوحة من لوحات ليوناردو دافنشى بمعرفة دقيقة لتشريح الجسم الإنسانى ، لنفرض أن هذه المعرفة العلمية قد تكون ضرورية للرؤية الأدبية . فهل نستطيع أن نقول إنها كافية لخلق أثر أدبى ؟ هذا هو السؤال الذى نحجب الآن أن نطرحه : هل المعرفة العلمية بحقائق علم النفس — فى حالة تكاملها — كافية لأن يرى صاحبها رؤية أدبية ؟ إننا لا نتردد فى الإجابة عن هذا السؤال بالنفى . فالشرط الأول للخلق الأدبى إنما هو توافر البصيرة الأدبية التى تتمهل عند كل فرد وتحتاج من أجل هذا إلى أن تنسى حقائق العلم الذى هو علم بالكليات ، فإذا استفادت بعد ذلك من هذه الحقائق ، كانت النظرة العلمية لا تنطفى عندها على النظرة الفنية ، كانت لها عودة دائمة إلى الفرد من حيث هو فرد ، تراه فى ذاته لا من خلال الحجب التى تسد لها عليه المختصرات اللازمة للتلاؤم مع الواقع ، ولا المختصرات العلمية التى هى امتداد لذلك الموقف أصلاً . إن تلك البصيرة الأدبية هى الشرط الأول للخلق الأدبى . وإذا جاز أن نقول إن المعرفة العلمية « قد » تكون ضرورية

في حالة توافر البصيرة الأدبية ، فإنه لا يمكن أن تولّد المعرفة العلمية بصيرة أدبية ، وهي نقيضها ، وليس في وسع من لم يقف ذلك الموقف الفني أصلاً أن « يرى » رؤية أدبية ، مهما يكن زاده من العلم كبيراً ، بل إن هذا الزاد العلمي ليفاقم جهله بفرديّة الأفراد إذا لم تصنمه من ذلك بصيرة أدبية ، قوامها التعاطف والمعايشة .

والحق أن عصرنا هذا قد شهد ولادة كثير من الآثار الأدبية التي بنيت على التحليل النفسي ، فجاء بعضها موفقاً وهو الذي كانت البصيرة الأدبية ينبوعه الأول ، وإن تبطن بمعرفة حقائق التحليل النفسي ، وجاء كثير منها مائناً ومصطنعاً لانحس فيه نبض الحياة الذي ينشأ عن صدق الرؤية . إن المعرفة العلمية لا تغني عن البصيرة الأدبية ، فضلاً عن أنها تربكها إذا لم تكن هذه البصيرة هي ينبوع الطاغى .

إن هذه البصيرة هي قدرة الأديب على أن يعايش أبطاله حياتهم بتعاطفه معهم ، بل بصيرورته إليهم إن صح التعبير ، فن لم يملك هذه القدرة على التعاطف لم يستطع أن يرسم شخصية أدبية ، مهما يتزود بمعارف نظرية . لقد صدق آرشر^(١) حين قال : « لعل التوجيهات الخاصة المحددة لرسم الشخصية أشبه بتلك القواعد التي ينصح باتباعها قصار القامة من أجل أن يصبح طولهم ست أقدام » . فالتم تكن نفس الكاتب موصولة الأوتار بنفس بطسله ، تهتز معها ، وتزوجه على حد التعبير الفرنسي ، لم يكن في رسعه أن يرسم هذه الشخصية . ولعل الكتب التي ألفها أصحابها وجعلوا لها عناوين كهذه العناوين « كيف تصبح كاتباً؟ » ، « كيف تؤلف مسرحية » ، « أصول كتابة الرواية » إلخ ، تفيد الكاتب إذا هي كانت ثمرة تصفح للآثار الأدبية الكبرى بغية استخراج الأساليب التي عمد إليها كتابها للتعبير عن رؤيتهم الأدبية . فنحن ها هنا بصدد التكنيك الضروري للتعبير . والتعبير كما سبق أن أوضحنا ذلك بصدد الكلام على الفن جملة إنما هو المرحلة الثانية من مرحلتى العملية الفنية ، أما المرحلة الأولى فهي مرحلة الرؤية . فلئن كان ينفع الكاتب أن يعرف الوسائل التي استعملها سابقوه من أجل أن يبرزوا

(١) وليم آرشر ، التأليف المسرحي ، ذكرها لايبوس ليجرى في « فن كتابة المسرحية » ترجمة

رؤيتهم وأن يفرضوها على انتباه الناس ، بالإضافة إلى ما قد يبتكره هو من وسائل أخرى تناسب ما يريد التعبير عنه مناسبة أكمل ، إن علمه بالأساليب التكنيكية اللازمة للتعبير لا يمكن أن تخلق عنده رؤية أدبية ، وإنما هذه الرؤية ثمرة التعاطف والمعاشية . وممثل الذى يظن أن الإلمام بهذه القواعد كاف لخلق أثر أدبي ، كمثل من يحسب أن معرفة مفردات اللغة وقواعد النحو وتراكيب الكلام وأساليب البلاغة كافية لخلق أثر شعري . ربما استطاع لغوى عروضى أن ينظم أبياتاً من الشعر ، ولكن هذه الأبيات لن تكون شعراً ما لم تعبر عن عاطفة كابدها صاحبها . فكذلك من أحاط علماً بأساليب التعبير بالمسرحيات عن رؤية صادقة لأفراد من البشر ، فإنه قد يؤلف مسرحية ذات حبكة وعقدة ومفاجآت وأحداث ولكن مسرحيته لن تكون تعبيراً عن واقع حتى ما لم يكن المؤلف قد نفذ ببصيرته الأدبية إلى دخائل شخصها وعایشهم حياتهم . فالرؤية الأدبية هي المنطلق الأول ، فإذا لم تكن هي ذلك المنطلق جاء الأثر الأدبي عبثاً بأساليب التكنيك لا يمكن أن يخرج منه شيء حتى ، ولا بد أن يكون أجوف ، فهو يتكلم كثيراً ولا يقول شيئاً . إن الرؤية الأدبية إنما تكون بالحدس المتعاطف والبصيرة النافذة والمعاشية الداخلية ، وبدون هذا كله قد يصل المرء إلى إتقان مهنة ، ولكنه لا يستطيع أن يخلق أدباً صادقاً .

شتان إذن بين أن يعتمد أحد التكنيكيين إلى كبريات الآثار الأدبية ، فيستخرج منها الأساليب التي يستعملها كبار الكتاب في التعبير عن رؤيتهم الأدبية ، وفي بناء أثرهم الأدبي ، وبين أن يضع « وصفة » للخلق الأدبي من حيث هو رؤية قبل أن يكون أداء^(١) .

ولعل خير مثال نضربه على النصائح العقيمة التي يمكن أن نضعها دفناً كتاباً ، فيما ينبغي للراغب في إتقان مهنة التأليف الأدبي أن يعرفه من أصول هذه المهنة ، ما يشتمل عليه كتاب « فن كتابة المسرحية »^(٢) من نصائح تتصل بتصوير الشخصية المسرحية . فلئن كان مؤلف هذا الكتاب يسدى نصائح مفيدة حين يتحدث

(١) راجع ما قلناه سابقاً عن طبقات الفنانين بصدد التفريق بين مرحلتى العملية الفنية .

(٢) فن كتابة المسرحية ، تأليف لايبوس إيجرى ، ترجمة دريفى خشبة ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

عن التكنيك المسرحى وعن الأساليب التى يجب أن يعمد إليها مؤلف المسرحية من أجل أن يلفت انتباه النظارة وأن يشدهم إلى المسرحية بما يتصوره من ظروف ومفاجآت وما إلى ذلك، إنه فيما يسوقه من قواعد لوضع المسرحية أصلاً ، يغفل عن أن التأليف المسرحى إنما هو أولاً وقبل كل شىء رؤية للواقع رآها الكاتب فحاول أن يعبر عنها بوسيلة أو بأخرى من أجل أن يرى الآخرون ما رأى ، وأنه ليس يغنى الكاتب عن هذه الرؤية لا أن يتصور « مقدمة منطقية » ، ولا أن يتصور على أساس « الأبعاد الثلاثة للشخصية » ، شخصيات تبرهن على صدق هذه المقدمة المنطقية .

إن لا يوس إيجرى يتخيل للعمل المسرحى ثلاث مراحل : الأولى هى تصور الفكرة التى يريد كاتب المسرحية أن يبرهن عليها ، وهى « المقدمة المنطقية » ، والثانية هى تصور الشخصيات التى تستطيع إقامة الدليل على صدق هذه الفكرة ، والثالثة هى تصور الأحداث التى تقع لهذه الشخصيات والتى تكتمل بها إقامة الدليل على صدق الفكرة . وها هو ذا لا يوس إيجرى يستخرج المقدمات المنطقية التى يشتمل عليها ، فى رأيه ، عدد من كبريات الآثار المسرحية :

روميو وجيولييت : إن الحب العظيم يتحدى كل شىء حتى الموت نفسه .
 ماكبث : إن الطمع الذى لا يعرف الرحمة ينتهى بالقضاء على نفسه .
 عطيل : إن الغيرة تقضى على نفسها كما تقضى على مناط حبها .
 الأشباح (إبسن) : إن الأوزار التى يرتكبها الآباء يقع أثرها على الأبناء ، أو « إن الآباء يأكلون الحصرم والأبناء يضرسون » .
 الطريق المسدود (سدنى كنجسلى) : إن الفقر المدقع يشجع على الجريمة .
 نزهة (فكتور ولفسن) : إن الخوف من واقع الحياة يؤدى إلى خيبة الأمل .

الطاووس (سين أو كاسى) : عدم التبصر فى العواقب جلاب للمصائب
 الظل والمادة (بول فنست كارول) : الإيمان يقهر الكبرياء .

وإذ كان لا يوس إيجرى يضع كتابه لمساعدة الراغبين فى تعاطى مهنة التأليف

الأدبي على إتقان هذه المهنة ، فإنه يقدم لهم مقدمات منطقية أخرى كما يضع معلم الإنشاء لتلاميذه عناوين موضوعات الإنشاء ليكتبوا فيها ، فن المقدمات المنطقية التي يقترحها عليهم :

المرارة تؤدي إلى البهجة الزائفة

الكرم في غير تبصر يؤدي إلى الفقر

الأمانة تغلب النفاق

عدم المبالاة بالصديق يهدم الصداقة ويضيع الرفيق

سوء الخلق يؤدي إلى عزلة صاحبه

تصنع الحياء والحشمة يؤدي إلى الخيبة

(من راقب الناس مات هما وفاز باللسنة الجسور)

التباهي يؤدي إلى الضعة

التردد مصيره الخيبة

(إذا كنت ثما رأى فكن ذا عزيمة فإن فساد الرأي أن تترددا)

الحيانة كفيلة بفضح أهلها (من يخن ود أخيه تكشف الأيام ستره)

الانهماك في الشهوات يؤدي إلى انهيار الروح

الأنانية مفقودة للأصحاب

التبذير طريق إلى العوز

التقلب مضيعة لاحترام المرء

وما يصدق على المسرحيات يصدق على القصص والروايات ، وهذا عدد

من المقدمات المنطقية التي يستخرجها لا يوس لإيجري من بعض الآثار القصصية :

العقد الماسي (موباسان) : الهروب من واقع الحياة مآله إلى يوم من أيام

الحساب .

أسد في أحد الشوارع (أندريا لوك لانجلي) : إن الطمع الأشعبي مآله

سحق صاحبه .

الأرض والسموات العلا (جويتالين جراهام) : إن التعصب مآله إلى العزلة .

وكما فعل بالنسبة إلى القصص فعل بالنسبة إلى الأفلام السينمائية .

فالحطوة الأولى في التأليف الأدبي عند لا يوس إيجرى هي أن يبحث الكاتب عن الموعظة التي يريد أن يبنى عليها قصته . وأما الخطوة الثانية فهي البحث عن الشخصيات التي تصلح لإبراز هذه الموعظة . وعلى كاتب المسرحية ، في نظر مؤلف هذا الكتاب ، أن يعرف أن للشخصية ثلاثة أبعاد : (١) كيانها الفزيولوجي ، (٢) كيانها السوسولوجي ، (٣) كيانها السيكولوجي (النفسى) . وعلى هذا فإليك هذا المرشد الذى يلخص لك خطوة خطوة كيف يجب أن يبدو الهيكل العظمى — أو الخطوط الرئيسية — لأية شخصية روائية بحيث يكون مستوفياً للأبعاد الثلاثة ، أعنى المقومات الأساسية الثلاث التي لا يتم بناء الشخصية بدونها :

(١) الكيان الجسماني (الفزيولوجي) :

- ١ — الجنس (ذكر أو أنثى)
- ٢ — السن
- ٣ — الطول والوزن
- ٤ — لون الشعر والعينين والجلد
- ٥ — الهيئة والوصع
- ٦ — المظهر : جميل المنظر . بدين أو نحيل أو ربة . نظيف . أنيق . لطيف . أشعث (مهرجل) . شكل الرأس والوجه والأطراف
- ٧ — العيوب : التشوهات . أنواع الشذوذ . الوحمات . الأمراض
- ٨ — الوراثة

(٢) الكيان الاجتماعى :

- ١ — الطبقة (العاملة . الحاكمة . الوسطى . من فقراء العامة)
- ٢ — العمل (نوعه . ساعات العمل . الدخل . ظروف العمل . داخل الاتحاد وخارجه . ميوله نحو المنظمة . لياقته للعمل)

- ٣- التعليم (مقداره . أنواع المدارس . الدرجات . المواد التي كان متفوقاً فيها . المواد التي كان ضعيفاً فيها . الكفايات والاستعداد)
- ٤- الحياة المنزلية : (معيشة الوالدين . المقدرة على اكتساب الرزق . يتيم . هل والداه منفصلان أو لا يزالان مع بعضهما . عاداتهما . تطور حالتها العقلية . رذائلها الخلقية . الإهمال . حالة الشخصية الزوجية)
- ٥- الدين
- ٦- الجنس والجنسية
- ٧- المكانة في المجتمع : (هل هو ممن لهم الصدارة بين الأصدقاء وفي الأندية وفي الألعاب)
- ٨- مشاركاته السياسية
- ٩- سلوكياته وهواياته (الكتب والمجلات والصحف التي يقرأها)

(٣) الكيان السيكولوجي :

- ١- الحياة الجنسية ، المعايير الأخلاقية
- ٢- أهدافه الشخصية . أطماعه
- ٣- مساعيه الفاشلة : (أهم ما أخفق فيه)
- ٤- مزاجه وطبعه : (حاد الطبع . سريع الغضب . سلس القياد متشائم)
- ٥- ميوله في الحياة (مستسلم . مكافح . خوار)
- ٦- عقده النفسية (الأفكار المتسلطة عليه . محال سكناه . أوهامه . ألوان هوسه . مخاوفه)
- ٧- هل هو انبساطي أو انطوائي أو وسط بين الحالتين ؟
- ٨- قدراته (في اللغات ، مواهبه)
- ٩- سجاياه . (تفكيره ، حكمه على الأشياء . ذوقه . اتزانه وسيطرته على نفسه)

ويقول المؤلف :

« فهذا هو الهيكل العظمى للشخصية ، وهو الهيكل الذى لا بد للمؤلف من الإحاطة به إحاطة واسعة ، والذى يجب أن يقيم بناءه على أساسه » (ص ١٠٨ - ١٠٩) .

فتى تم للكاتب وضع المقدمة المنطقية واختيار الشخصيات التى يمكن أن تقيم الدليل عليها ، تصور بعد ذلك أحداث المسرحية على النحو الذى يساعد فى إقامة الدليل على تلك المقدمة المنطقية . والمهم فى هذا كله إنما هو تصور الشخصية ، فتى عرف الكاتب شخصيات روايته أمكنه أن يتصور للمسرحية المواقف والأحداث والحبكة والحلول وما إلى ذلك .

ويحاول المؤلف أن يبرهن على أن تصور الشخصية فى بناء المسرحية أهم من الأحداث والعقدة . ويرد على من يزعمون خلاف ذلك . . .

ولسنا الآن بصدد بيان أن هذا التفريق بين أحداث الرواية وشخصياتها تفريق مصطنع . فإدام الأثر الأدبى يعرفنا بالواقع ، وما دام الواقع شخصيات فى خضم أحداث ، فإن العمل الأدبى إنما هو رؤية للشخصية وسط أحداث . وإنما التفريق بعد ذلك بين مسرحية صادقة ومسرحية لم تبرز لنا الشخصية من خلال الأحداث ، لا ، ولا أرتنا الأحداث تتقلب على شخصية ، حتى لكأن هذه الأحداث لها قوامها الخاص بها المستقل عن الشخصية أو لكأن الشخصية تعيش فى فراغ من الأحداث . الشخصية والأحداث أمران كلاهما غاية فى العمل الأدبى وليس وسيلة للآخر . والأديب لا يبحث عن الأحداث من أجل أن يصور بها الشخصية ، ولا يتصور شخصيات من أجل أن تقع لها أحداث وإنما هو يصور الحياة التى هى شخصيات تتقلب عليها أحداث فتستجيب لهذه الأحداث استجابات مختلفة ، كما تسهم فى خلق هذه الأحداث وفى تطورها .

أقول لسنا بصدد بيان أن ذلك التفريق بين أحداث الرواية وشخصياتها تفريق مصطنع . وإنما نريد أن نشير إلى أن تصور الشخصية لا يكون بهذه « الوصفة » التى يضعها المؤلف ، وإنما يكون بتعاطف وحس وبصيرة ، مما لا سبيل

إلى معرفة الشخصية إلا به . فهذا هو المنطلق الأول لكل خلق أدبي ، لاتغنى عنه أن يعرف الكاتب عن الشخصية ما تطالبه هذه الوصفة بمعرفته من أمور تتصل بالأبعاد الثلاثة للشخصية ، الكيان الفزيولوجى والكيان السوسولوجى والكيان السيكولوجى .

ولئن كان الأثر الأدبى يمكن أن يغتدى بالمعرفة السيكولوجية ، إن هذه المعرفة السيكولوجية لا يمكن أن تكون ينبوع الأثر الأدبى . إن الأثر الأدبى الصادق يشتمل على الحقائق التى يقررها أو سيقورها علم النفس ، ولكنه يضيف عنها ويربوعليها ، لأنه يصور الواقع الحى الذى هو أغنى من كل تصور مجرد ، وون كل معرفة علمية .

ولاشك أن الرواية التى تبني بناء ملفقاً على أساس من المعرفة النظرية السيكولوجية وحدها ، دون الحدس الأدبى ، تأتى خالية من الحياة مطبوعة بطابع التركيب المصطنع والافتعال الواضح ، ولا يمكن أن تنقل إلينا نقلاً صادقاً مشاعر الشخصيات التى تصورها ، لنشارك هذه الشخصيات حياتها الحميمة ، وتعاطف معها ، ونصير إليها إن صح التعبير ، لأن المبدأ الذى انطلقت منه لم يكن هذه المعاشية الداخلية التى تستطيع وحدها أن تخلق أثراً أدبياً صادقاً .

ومن جهة أخرى ، فإنه إذا كان لا يضير الأثر الأدبى أن يكون منطوياً على حقائق علم النفس الذى يكون الأديب قد عرفها فبطن بها أثره الأدبى أو جعلها قاعاً له ، فن الواضح أنه ينبغى أن تكون هذه الحقائق ممزجة للأثر ، غير مضافة إليه ولا مقحمة فيه ، فهى تترقق فى ثناياه ترققاً خفياً رقيقاً ، لا يبدكسرها ولا يدل عليها ، ولا يمكن أن يفصل عنها ، ولا أن يدرك إدراكاً مستقلاً عن سياقها الحى ، وإلا كانت مفسدة للأثر الأدبى إذ نراها فى هذا الأثر يتعلق بها انتباهنا فإذا نحن نذهل بها — وهى الأمور العامة والهيكلى العظمى — عن الانسياق مع الأثر الأدبى ورؤية الواقع الحى الذى تعبر عنه . فهذا هو شأن كثير من الآثار الأدبية التى عرفها عصرنا هذا ، وكانت أشبه بأمثلة يضرها عالم نفس على حقيقة من حقائق علم النفس ، يريد بالأمثلة أن تأتى مصدقة لما يذهب إليه ، موضحة للنتائج التى حصل عليها ، فإذا هذه الآثار كتب فى علم النفس ،

لا أعمال أدبية ، وهى إلى ذلك إذ تقتطع من الواقع الزاخر ما يناسب التدليل على وجهة نظر معينة ، أو على حقيقة خاصة من حقائق علم النفس ، تضطر إلى أن تفعل ما يفعله بروكوست الذى كان يبتر أرجل ضحاياها أو يمتط أجسامهم من أجل أن ينطبقوا على سريره لا يزيدون عنه ولا ينقصون ، وفى هذا ما فيه من تشويه للواقع فضلاً عن الإفقار .

ولابد أن نشير إلى أن هذا شيء وأن الاختيار الذى يفرضه على الأديب تخصص عالمه شيء آخر . فنحن فى الحالة الأولى إزاء اختيار مقصود ، أو إزاء تفصيل للواقع على قنود التصورات العامة ، ونحن فى الحالة الثانية إزاء إدراك لجانب من جوانب الواقع الحى دون غيره من الجوانب ، إدراك قائم على رؤية . ولئن كان هذا الجانب من الواقع يرى من خلال شخصية الأديب فشتان بين هذه الرؤية التى تنبع من مشاعر الأديب التى هى مشاعرنا أيضاً ، وبين تلك « الرؤية » الأخرى التى تنبع من معان عامة ، وصور كلية ، وتجريدات ميتة ، لا يمكن أن تحيا إلا بالمعايشة الحميمية التى هى قوام الموقف الأدبى أصلاً .

ومن أجل هذا نرى عدداً من المؤلفات الأدبية التى عرفها عصرنا هذا توصف ، صدقاً ، بأنها دروس فى علم النفس لا تعبير عن الحياة . فالعلم يطغى فيها على الأدب . ولا كذلك الآثار الأدبية الصادقة التى يمكن أن تطوي فى داخلها كل حقائق علم النفس مع بقائها رؤية أدبية قائمة على البصيرة والحدس والمعايشة . وهذا ينقلنا إلى مناقشة مشكلة أخرى من المشكلات التى يطرحها ما نحن بصدده من التفريق بين المعرفة النظرية ، والحدس الفنى والأدبى على أساس التفريق بين العلم بالكليات والعلم بالمفردات ، وهى المشكلة التى تثيرها ولادة ما يسمى الآن بالرواية الفلسفية على يد كتاب هم فلاسفة وأدباء فى آن واحد (سارتر ، سيسون دو بوفوار وكثيرون غيرهما) . .

لعل هذه المشكلة قد ذرت قرنها فى أذهاننا منذ قليل ، حين رأينا لايوس ليجرى يقول إن الخطوة الأولى فى كتابة المسرحية إنما هى المقدمة المنطقية التى يتصورها المؤلف ، ويريد أن يبرهن عليها ، فيتصور لها الشخصيات القادرة على ذلك ، ثم يتصور لهذه الشخصيات الأحداث المناسبة .

علم النفس الأدب

والحق أن الرواية الفلسفية التي نشير إليها الآن لا شأن لها بمثل تلك « المواعظ » التي يريد لا يوس لإيجري أن يجعلها مدار الآثار الأدبية . ونحن لورجعنا إلى « المقدمات المنطقية » التي استخرجها من بعض عيون الآثار الأدبية لرأينا على الفور أن كل أثر من هذه الآثار الكبرى يمكن أن تستخرج منه « مقدمات منطقية » أخرى ، يختلف بعضها عن بعض كل الاختلاف ، بل قد يضرب بعضها بعضاً . فمن قال إن كل أثر أدبي كبير يعبر عن وجهة نظر ، فقد صدق إذا كان يقصد بوجهة النظر رؤية خاصة للواقع . أما إذا كان يقصد بوجهة النظر مغزى أخلاقياً أو « مقدمة منطقية » على حد تعبير لا يوس لإيجري ، فما أسهل أن يرد عليه بأن وجهة النظر التي يستخلصها قد لا تكون وجهة النظر التي أراد الكاتب أن يعبر عنها ، وأكبر دليل على ذلك أن كل ناقد من النقاد يستخلص من أثر أدبي من الآثار وجهة نظر تخالف وجهة النظر التي يستخلصها ناقد آخر . والحق أن كل من يقبل على أثر من الآثار وفي نيته أن يستخلص المغزى الأخلاقي الذي يريد أن يعبر عنه كاتبه كان يرى في هذا الأثر أقل مما يجب أن يرى وأكثر مما يجب أن يرى . . . إنه يرى أقل مما يجب أن يرى ، لأنه يحيل الواقع الغني الذي يصوره الأثر إلى فكرة مجردة عامة ، وهو يرى أكثر مما يجب أن يرى لأن صاحب الأثر نفسه ربما كان لا يستخلص من رؤيته الأدبية ما استخلصه منها هذا القارئ فالمؤلف عند نفسه لم يزد على أن صور رؤيته لجانب من جوانب الواقع الحى وكفى . وما أكثر الآثار الأدبية التي قام لها المفكرون وقعدوا محاولين أن يستخرجوا منها المغزى الأخلاقي الذي تدعو إليه أو تحاول أن تدلل عليه ثم إذا بهم يفاجأون بكاتبها نفسه يعلن أنه لم يرد أن يقول شيئاً مما يقولون ، بل ما أكثر الآثار الأدبية التي ظن كتابها أنهم أودعوا آراء معينة ، ثم إذا بها تؤول تأويلات غير التي قصدوا إليها . ولعل رواية « لحن كرويتزر » التي كتبها تولستوى أن تكون خير مثال على ذلك . وهي دليل على أن الرؤية الأدبية عند تولستوى كانت أقوى من « الأفكار » التي أراد أن يودعها روايته ، إنه ليصدق على تولستوى في هذه الرواية قولهم عن الأثر الأدبي إنه يفلت من يد صاحبه ، وإن صاحبه لا يتصرف في شخصياته ، وإن شخصيات الرواية هي التي تفرض نفسها عليه . فهما يتزود الكاتب الصادق بأفكار معينة يريد أن يبثها في أثره ، فإن رؤيته تتغلب على هذه الأفكار . إنه « كلما تقدمت

القصة في جريانها تكشفت له حقائق ما عرف وجهها من قبل ، ومسائل لا يملك لها حلاً ، فإذا هو يتساءل ، ويرى رأياً ، ويتعرض لمغامرات . حتى إذا انتهى من خلقه نظر دهشاً إلى الأثر وقد تم خلقه ، ولم يستطع هو نفسه أن يترجمه إلى لغة الأفكار المجردة ، ذلك لأن الأثر يكون قد اكتسب معناه ولحمه معاً بحركة واحدة^(١). إن الرواية ثمرة رؤية صادقة . وهذا الصدق هو ما يميز أثراً عظيماً حقاً عن أثر ليس فيه إلا براعة . إنه ما من حذق يمكن أن يغني عن تلك الرؤية الصادقة .

قلت لا شأن لما يطلق عليه الآن اسم « الرواية الفلسفية » بتلك المقدمات المنطقية ، أو المواعظ الأخلاقية التي رأى لايوس لايجرى أنها نقطة البداية في التأليف الأدبي . فما هي هذه الرواية الفلسفية ، وما موقعها من الرؤية الأدبية التي هي منطلق الخلق الأدبي ؟

في فصل عقده الكاتبة الفرنسية سيمون دو بوفوار لموضوع « الأدب والميتافيزيقا » ، قالت هذه الكاتبة : « كنت أقرأ كثيراً حين كنت في الثامنة عشرة من عمري . . . كنت أقرأ في سذاجة وبراعة ، وفي شوق وشغف ، كما لا يقرأ المرء على هذا النحو إلا في تلك السن . فإذا فتحت رواية دخلت حقاً في عالم جديد ، عالم محسوس ذي زمان تملؤه وجوه فريدة وأحداث فذة . وإذا فتحت كتاباً فلسفياً انتقلت إلى ما وراء الظواهر الأرضية ودخلت في سماء هادئة غير ذات زمان . وما زلت أذكر أنني كنت في الحالتين كلتيهما أشعر حين أطوى الكتاب بدهشة مدونحة تملأ نفسي . كنت أتساءل بعد أن أفكر في الكون من خلال سبينوزا أو كنت : « كيف يبلغ المرء من التفاهة أن يضيع وقته في كتابة روايات ؟ » وكنت إذا فرغت من قراءة جوليان سوريل أو تس دربرفيل أحس أن المرء يهدر وقته حين يلمض يلفق مذاهب ونظريات . ترى أين هي الحقيقة ؟ أم هي على الأرض أم هي في الأبدية ؟ وكنت أشعر بأنني مجزأة ممزقة^(٢) .

أغلب الظن أن كل فيلسوف من الفلاسفة الذين جاءت فلسفتهم ثمرة

(١) سيمون دو بوفوار ، « المذهب الوجودي وحكمة الشعوب » ، ص ١١١ .

(٢) سيمون دو بوفوار ، المصدر نفسه ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

لتجربة ميتافيزيقية صادقة قد عانى شيئاً من هذا التمزق . ولا شك في أن هذا التمزق قد تمثل في أفلاطون أقوى تمثل . إن هناك تجربة ميتافيزيقية . إن هناك إدراكاً بدنياً فكرياً للواقع الميتافيزيقي . لقد سبق أن استشهدنا في سياق الكلام على رؤية الفنان بما قاله بودلير من أن عمق الحياة كله ينكشف في بعض اللحظات في مشهد من المشاهد يقع تحت البصر مهما يكن عادياً . فهذا الانكشاف هو المعنى الميتافيزيقي لحادث من الحوادث في لحظة من اللحظات . « إنه ليتفق في كثير من الأحوال للأطفال الذين تجاوزوا مرحلة الانحباس في ركبهم الصغير من الكون أن يشعروا دهشين « بوجودهم في العالم » . . . إنه لتجربة ميتافيزيقية ، مثلاً ذلك الاكتشاف الذي وصفه لوى كارول في روايته « أليس في بلاد العجائب » ووصفه رتشارد هوجز في روايته « الحصار في جامايكا » ، وهو اكتشاف الطفل حضوره في العالم وخذلانه وحريرته وكثافة الأشياء ومقاومة النفوس الغريبة عنه اكتشافاً عيانياً . إن كل إنسان يدرك من خلال أفراسه وآلامه وإذعاناته وتمرداته ومخاوفه وآماله وضعاً ميتافيزيقياً^(١) .

هذه هي التجربة الميتافيزيقية التجريبية : شعور الفيلسوف بانخراطه كله في العالم كله ، من خلال أى حادث من الحوادث .

وهناك طريقتان للتعبير عن هذا الإدراك كما تقول سيمون دوبوفوار . فأما الطريقة الأولى فهي أن نحاول توضيح معناه العام بلغة مجردة ، فننشئ نظريات تصف هذه التجربة ، تجربة الوجود ، من جانب الماهية ، أى من الجانب الموضوعي اللازماني ، حتى إذا ادعى المذهب الذي أنشأه صاحبه على هذا النحو أن هذا الجانب الموضوعي اللازماني ، جانب الماهية ، هو وحده واقعي ، وأن ذاتية التجربة وتاريخها شيء يمكن إهماله كان يمكن أن يتنكب هذا المذهب لكل تعبير آخر عن هذا الإدراك . فكل ذلك فعل أفلاطون في خطوة أولى حين طرد الشعراء من جمهوريته^٩.

وأما الطريقة الثانية فهي أن لا ننتبه إلى جانب الماهية غافلين عن جانب الوجود بل نعد الوجود الذي هو زمامي وذاتي وتاريخي حاملاً للماهية ، ونحن عندئذ

(١) سيمون دو بوفوار ، المرجع السابق ، ص ١١٥ - ١١٦ .

لا نستطيع إلا أن نعتزف بأن التعبير الكامل عن هذه التجربة الميتافيزيقية إنما هو التعبير الذى يضعها فى موضعها من الزمان والذات والتاريخ، فى صورة لا بد أن تكون إذن صورة أدبية .

ومن أجل هذا رأينا أفلاطون الذى طرد الشعراء من جمهوريته يصبح هو نفسه شاعراً فى خطوة ثانية حين يحاول التعبير عن تجربته الميتافيزيقية .

والفرق بين فيلسوف كأفلاطون وفيلسوف كأرسطو هو أن الأول قد شعر بالتمزق ثمرة لتوزعه بين التفكير المجرد والتجربة المعيشة، ولتنقله بين الماهية اللزمانية اللذاتية وبين الوجود الذاتى الزمانى ، فى حين أن أرسطو لا محل فى تفكيره للذاتية ولا للزمانية ، وهو لذلك يعبر عن نفسه باستدلالات موضوعية مجردة .

وما كذلك تفعل فلسفة تعنى بالجانب الذاتى الفردى الدرأى من التجربة . لذلك نرى فلسفة كالفلسفة هيجل التى ترى أن الفكر غير متحقق ، وإنما هو يتحقق ، تضفى على الفكر شيئاً من كثافة الجسد من أجل أن تقص مغامرته قصاً مناسباً ، وهذا هو هيجل يعمد فى كتابه « فينومينولوجيا الفكر » إلى أساطير أدبية ، كأسطورة دون جوان وفاوست ، للتعبير عن فلسفته ، لأن درامة الوعى الشقى لا تجد حقيقتها إلا فى عالم عيائى تاريخى .

وكلما كان الفيلسوف يعنى بدور الذاتية وبقيمتها عناية أعنف ، كان مضطراً إلى وصف التجربة الميتافيزيقية فى صورتها الفردية الزمانية اضطراباً أشد . وهذا كركجرد لا يعمد إلى أساطير أدبية فحسب ، كما فعل هيجل ، بل نجده أيضاً فى كتابه « الخوف والارتعاش » يعيد خلق قصة قربان إبراهيم فى صورة تقارب الصورة الروائية ، كما نراه فى كتابه « يوميات فاتن » يعبر عن تجربته البدئية الفجرية فى فرديتها الدرامية .

وعلى هذا الأساس نرى الوجوديين فى أيامنا هذه يميلون إلى التعبير عن تفكيرهم تارة بمؤلفات نظرية وتارة بقصص ، ذلك أن الفكر الوجودى محاولة للمصالحة بين الموضوعى والذاتى ، بين المطلق والنسبى ، بين اللازمانى والتاريخى . إنه يجهد أن يدرك الماهية فى قلب الوجود . وإذا كان وصف الماهية هو من اختصاص الفلسفة بمعناها

الأصلي فإن الرواية وحدها تتيح لنا أن نرى الانبثاق البدئي للوجود، في حقيقته الكاملة الفريدة ، الزمانية . والذي يقصد إليه الكاتب هنا ليس هو أن يستخدم على مستوى أدبي الحقائق التي سبق أن قررها على المستوى الفلسفي ، بل هو أن يعبر عن جانب من التجربة الميتافيزيقية لا يمكن التعبير عنه بغير هذه الطريقة ، وهو طابعها الذاتي ، الفردي ، الدرامي ، وكذلك التباسها . فما دام الواقع لا يعرف بأن في الإمكان إدراكه بالعقل وحده ، فما من وصف عقلي ، كائناً ما كان ، يمكن أن يعبر عنه تعبيراً مطابقاً له ، ولا بد من محاولة عرضه في تمامه وكماله على نحو ما ينكشف في العلاقة الحية التي هي فعل عاطفة قبل أن تكون فعل تفكير .

هذه هي الرواية الميتافيزيقية المعاصرة . وقد دافعت سيمون دوبوفوار عن هذه الرواية الميتافيزيقية قائلة : « يجب ألا نظن أن الوضوح الفكري في ذهن الكاتب يعرضه للغفلة عما في العالم من كثافة وغنى ملتبس . إنك إذا تخيلت أنه لا يدرك من خلال العجينة الملونة الحية التي تتألف منها الأشياء إلا ماهيات جافة ، كان الممكن أن نحشى ألا يصور لنا إلا عالماً ميتاً غريباً عن العالم الذي ننتفسه غرابة الصورة الفوتوغرافية التي نحصل عليها من تصوير الجسم ذى اللحم بأشعة إكس . غير أن هذا الخوف لا محل له إلا بصدد الفلاسفة الذين يفصلون الماهية عن الوجود ، فيحتقرون الظاهر من أجل الواقع الختبي ، وهؤلاء ليس يغريهم أصلاً أن يكتبوا روايات . أما أولئك الذين يرون أن الظاهر واقع ، ويرون أن الوجود حامل الماهية ، وأن البسمة لا تتميز عن الوجه المبتسم ، وأن معنى حادث من الحوادث لا يتميز عن الحادث نفسه ، فإن رؤيتهم لا يمكن أن يعبر عنها إلا بالتصوير الحسي الجسدي لميدان الأرض (....) إن رواية « الإنحوة كارامازوف » ورواية « حذاء الساتان » تجريان في إطار ميتافيزيقيا مسيحية . إن الدراما المسيحية ، دراما الخير والشر ، هي التي تنعقد فيهما وتنحل . ونحن نعلم أن ذلك لم يعرقل فيهما أعمال الأبطال ، ولا جريان الحوادث ، وأن عالم دوستويفسكى وعالم كلوديل عالمان حسيان من لحم ودم . ذلك أن الخير والشر ليسا معنيين مجردين وهما لا يدركان إلا في الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة التي يقوم بها الناس»^(١).

(١) دوبوفوار ، المصدر نفسه ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

وإذا كانت هذه هي الرواية الميتافيزيقية ، فإنه لمن الواضح أننا لسنا إزاءها في شيء من تلك « المقدمات المنطقية » التي تحدث عنها لايبوس إيجرى، وجعلها نقطة البداية في الخلق الأدبي ، وجعل تصور الشخصيات وتصور الأحداث التي تقع لها وسيلة لإقامة الدليل على صدقها . إن الرواية الميتافيزيقية هي الرواية التي تعبر عن تجربة ميتافيزيقية معيشة لا يمكن التعبير عنها إلا بها . إن كافكا الذي عانى هذه التجربة الميتافيزيقية لم يحاول أن يعبر عنها بلغة الفلسفة ، بل عبر عنها بحكايات تدخلك في قلب التجربة ولا تتمكنك من أن تترجمها إلى مذهب فلسفي متكون . لذلك نرى كلود إدموند ماني تهيّب بقراء كافكا قائلة: « لا تحلوا محل مجرى الحوادث الذي يجب أن يفهم كأقصوصة واقعية ، لا تحلوا محلها أبنية جدلية»^(١) . والحق أن المحاولات التي قام بها أصحابها من أجل أن يترجموا أقاصيص كافكا إلى لغة الفلسفة انتهت إلى نتائج يناقض بعضها بعضها . ولئن كان شرح كافكا يستعملون جميعاً ألفاظاً واحدة: المستحيل ، الاحتمال ، الإمكان ، إرادة احتلال مكان في العالم ، استحالة التمرکز في المكان ، الشوق إلى الله ، غياب الله ، اليأس والقلق والخوف ... إلخ ، فإن النتائج التي ينتهون إليها في تأويل كافكا مختلفة متضاربة بعضهم يحدثنا عن كافكا حديثه عن مفكر ديني يؤمن بالمطلق ويأمل فيه ويناضل على كل حال إلى غير نهاية في سبيل الوصول إليه . وبعضهم يقول إن كافكا رجل ذو نزعة إنسانية يعيش في عالم لا عون فيه ولا سند ، فهو يظل فيه في راحة ما أمكنه ذلك ، حتى لا يزيد ما فيه من فوضى واضطراب . وما كس برود يرى أن كافكا قد وجد منافذ كثيرة نحو الله . ومدام ماني ترى أن كافكا يجد موره الأساسي في الإلحاد . وآخرون يرون أن كافكا يؤمن بأن هناك عالماً ثانياً ، ولكن هذا العالم الثاني لا سبيل إليه ، ولعله عالم سيئ ، ولعله عالم مستحيل . وغير هؤلاء قالوا إن كافكا لا يؤمن بعالم آخر ، وليس يتحرك نحو هذا العالم ، فليس هناك تعال بل محاثة ، وإنما المهم هو هذا الشعور ، المائل دائماً ، بأننا منتهون ، وهذا اللغز المستعصي على الحل الذي يضعنا ذلك الشعور أمامه . وجان سترابنسكي يقول : « كافكا رجل مصاب بداء غريب . . . إنسان يحس أنه ههنا يلتهم التهاماً .. » ويبيّر

(١) ذكرها بلانشو في كتابه « نصيب النار » ، ص ١٠ .

كلوسوفسكى يقول «يوميات كافكا» .. هي يوميات مريض يريد الشفاء . . . يريد العافية . . . إنه يؤمن بالعافية» (١) .

هذه هي الرواية الفلسفية . لأنها التعبير الوحيد عن واقع لا يعبر عنه إلا بها ، لأنه يبلغ من الالتباس ومن تعانق الأضداد أنك لا تستطيع أن ترد تجربتك الميتافيزيقية له إلى مذهب منطقي .

قالت سيمون دو بوفوار : « هناك أفكار لا يمكن التعبير عنها تعبيراً قطعياً بدون الوقوع في التناقض . هكذا كان كافكا الذى يريد أن يصور درامة الإنسان ، المحبوس في المحايثة ، يرى أن الرواية هي طراز التعبير الوحيد الممكن . ذلك أن كلام المرء على التعالي ولو بغية أن يقول إن الوصول إليه مستحيل ، يشتمل هو نفسه على دعوى الوصول إليه ، في حين أن القصة الخيالية تتيح لنا أن نلتزم ذلك الصمت الذى يناسب وحده جهلنا» (٢) .

وشتان إذن بين هذه الرواية الفلسفية المعبرة عن التجربة الميتافيزيقية وبين رواية يكتبها صاحبها للتدليل على رأى فلسفى ، أو للبرهان على مذهب فلسفى ، فما تكون الرواية وشخصياتها وأحداثها إلا بمثابة «شماعات» تحمل هذا الرأى الفلسفى ، وتنوء به . إن الرواية الفلسفية الحقة قد لا تُنطق أبطالها بمناقشات فلسفية ، وإنما تترقق فيها التجربة الميتافيزيقية تترقراً هيناً لا يشعرنا بوجودها ، بل ينقلها إلى تجربة معيشة . وإذا لم تكن كذلك ، أى إذا كانت مجرد مركب يحمل مناقشات نظرية ، فلا يكون ثمة داع لكتابتها ألبتة . لأن المناقشات النظرية تكون قد وجدت أسلوب الكلام عليها باللغة المجردة ، ولا حاجة بها إلى أن يعبر عنها بلغة أخرى . . . لئن كان يصح أن توصف بعض الروايات بأنها دروس في علم النفس لا آثار أدبية ، إن هناك روايات أخرى يمكن أن توصف بأنها دروس في المنطق لا آثار أدبية . فإنما الأثر الأدبى تعبير عن تجربة معيشة . إن المذهب الفلسفى تعليق على التجربة المعيشة ، أما الأثر الأدبى فهو تعبير عن هذه التجربة . ولما كانت كل تجربة من التجارب زمانية وفردية وعيانية فلا بد أن يكون التعبير الكامل

(١) راجع كتاب بلانشو ، « نصيب النار » ، ص ١٢ - ١٣ .

(٢) دو بوفوار ، المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

عنها أدبيّاً بالضرورة. إن الذي يعانى هذه التجربة المتأفيزة يقيمة إنما يعانها بالتعاطف مع حادثة زمانية تجلت فيها ولذلك فإن التعبير عنها لا يكون إلا بالتلبث على هذه الحادثة الزمانية الفردية التاريخية ، بغض النظر عن كل تعليق وعن كل مذهب ، وهذا ما يفعله الأديب حين يقتصر على أن يرى ... على أن يرى الواقع ذاته متجلياً في مفردات . وذلك هو معنى ما أشار إليه بودلير في الكلمة التي سبق الاستشهاد بها .

إن الرواية الفلسفية هي كسائر أنواع الرواية تعبير عن تجربة معيشة . بل لعلنا نستطيع أن نقول بمعنى من المعاني إن كل رواية هي رواية فلسفية ، فإن كل حادث من الحوادث التي تصورها الرواية ذو دلالة ميتافيزيقية . أليس ينخرط الإنسان كله في العالم كله ، في كل فعل من الأفعال ؟

على أن هناك تفريقاً بين نوعين من الأدب لا نستطيع إغفاله هنا ، وهو التفریق الذي قام به يونج بين الأدب الذي يمكن أن نسميه واقعياً (ويجب أن نفهم من الواقعية هنا منهدباً بعينه من المذاهب الكثيرة التي تسمت خلال تاريخ الأدب بهذا الاسم ، بل جميع الإنتاج الأدبي الذي كان رؤية للواقع وتعبيراً عنه) وبين نوع آخر من الأدب هو إلى الأسطورة والأحلام أقرب .

وعلى هذا الأساس نجد يونج يميز بين نوعين من الخلق الأدبي ، يطاق على الأول منهما اسم الأدب السيكولوجي ، ويطلق على الثاني اسم أدب الرؤيا^(١) .

وما ينبغي أن نفهم من وصف النوع الأول بأنه أدب سيكولوجي أن هذا الأدب يعتمد على « علم النفس » ، بل يجب أن نفهم منه أنه أدب يصور النفس الإنسانية ، فذلك الأدب الأول إنما هو سيكولوجي لأنه يصف لنا نفوس أفراد البشر وهم يتقلبون في جنبات الحياة ونخضم الأحداث ، فيحبون ويكرهون ويسعدون ويشقون ويتألمون ويفرحون إلخ . أما النوع الثاني من الأدب فيطلق عليه يونج اسم « أدب الرؤيا » ويضرب عليه أمثلة بروايات الكاتب الفرنسي بنوا وبالرواية الإنجليزية على طريقة رايدر هاجارد ، وبذلك الاتجاه الحصب الذي أحسن استغلاله كونان دويل حين قدم لنا الرواية البوليسية ، كما يضرب عليها أمثلة برواية ملفيل التي

(١) يونج ، « علم النفس والأدب » ، ص ٢٠٨ - ٢٢٣ .

عنوانها « Moly - Dick » . ويذكر يونج أن هذا اللون من التأليف الأدبي لانجده في الرواية فحسب ، بل نجده كذلك في الشعر ، نجده مثلاً في الجزء الثاني من درامة فاوست ، وهو يختلف عن جزئها الأول الذي ينتمي إلى النوع الأول من التأليف الأدبي .

ويصف يونج النوع الأول فيقول : إنه يتناول مواد مستمدة من نطاق الشعور الإنساني — مآسى الحياة ، الصدمات الانفعالية ، الأهواء البشرية ، أزمات المصير الإنساني عامة ، أى كل ما تتألف منه حياة الإنسان الشعورية ، وحياته العاطفية خاصة . إن مهمة الشاعر هنا لتزويد على أن يتمثل هذه المواد وأن ينقلها من مستوى الحياة العادية إلى مستوى التجربة الشعورية ، فهو يعبر عنها تعبيراً يحمل القارئ على إدراكها إدراكاً أرحم وأعمق ، إذ يرد إلى ساحة شعوره ما يحرص عادة على اجتنابه أو نسيانه أو إهماله ، أو ما لا يرتاح عادة إلى إدراكه . ومعنى هذا أن عمل الشاعر هنا هو تأويل محتويات الشعور وإلقاء الضوء عليها والكشف عن التجارب الإنسانية وما فيها من تنقل غير منقطع بين اللذة والألم . والشاعر هنا لا يدع شيئاً لعالم النفس ، اللهم إلا أن نتوقع من عالم النفس أن يشرح لنا ، مثلاً ، الأسباب التي من أجلها وقع فاوست في غرام جرتش ، أو البواعث التي دفعت جرتش إلى قتل طفلها . إن مثل هذه الموضوعات تمثل القدر الإنساني ، ولا يكتنفها شئ من الغموض ، وهي تفسر نفسها بنفسها . والآثار الأدبية التي تنتمي إلى هذا النوع لا حصر لها . إذ تدخل في هذا الباب شتى الروايات التي تعالج موضوعات الحب والبيئمة والأسرة والجريمة والمجتمع ، ويدخل فيه أيضاً الشعر التعليمي كما يدخل فيه أكثر القصائد الغنائية ، كما تدخل فيه الدراما بنوعها : التراجيديا والكوميديا . ومهما اختلف صور الأثر الأدبي « السيكولوجي » ، فإن هذا الأثر يستمد مواده دائماً من نطاق التجربة البشرية الواعية الواسعة . يقول يونج ما خلاصته : لئن أطلقت على هذا النوع من الإبداع الفني اسم الإبداع « السيكولوجي » ، فلأنه لا يتجاوز حدود « المعقولة السيكولوجية » فكل ما يشتمل عليه هذا الإبداع — سواء من ناحية التجربة التي يعبر عنها ومن ناحية الطريقة الفنية المستعملة في التعبير — إنما يدخل في باب « المعقول » أو « ما يمكن فهمه » بل إن التجارب الأساسية التي يعبر عنها هذا النوع من الإبداع — على كونها لامعقولة في حد ذاتها —

تبدو مألوفة لا يكتنفها أى جو من الغرابة ، فنحن فيها إزاء تجارب قد عرفت منذ بداية الزمن سواء أكان الموضوع الذى تدور عليه هو الهوى ومصيره المحتوم أم كان هو خضوع الإنسان لتبدلات الأقدار ، أم كان هو الطبيعة الخالدة وما فيها من جمال ودمامة .

إن الفرق بين النوع الأول من الإبداع الأدبي وبين النوع الثانى يظهر لنا من المقارنة بين الجزء الأول من درامة فاوست وجزئها الثانى ، وهما جزعان يختلف كل منهما عن الآخر اختلافاً عميقاً ، إن التجربة التى تمد التعبير الفنى فى أدب الرؤيا بالمواد اللازمة ليست تجربة عادية مألوفة . إننا هنا إزاء « شىء غريب يستمد وجوده من الأغوار السحيقة للنفس الإنسانية ، فيذكرنا بتلك الهوة الزمنية العميقة التى تفصلنا عن عصور ما قبل التاريخ البشرى ، أو تثير فى أذهاننا صورة عالم فائق للبشر يسوده تضارب النور والظلام . ولاشك أن مثل هذه التجربة الأولية البدائية تفوق كل قدرة بشرية على الفهم . عدا أن الإنسان معرض دائماً لخطر الخضوع لسلطانها . على أن قيمة هذه التجربة وقوتها إنما تظهران أولاً وقبل كل شىء فى ضعفاتها وغرابتها . إنها تنبع من أغوار سحيقة لازمانية ، فتبدو لنا غريبة باردة متعددة الجوانب شيطانية خارجة على المألوف باعثة على السخرية . لكأنها عينه من السديم الأزلى . . . انفجرت على حين فجأة فأتت على معاييرنا وقيمنا البشرية وحطمت مالدينا من مقاييس للصور الجمالية »^(١) . ويتابع يونج فيقول ما مجمله : وهذه الرؤية المقلقة للأحداث الفظيعة الحالية من كل معنى التى هى فوق متناول الإحساس البشرى والفهم الإنسانى من جميع الوجوه . تقتضى من جهد الفنان ما لا تقتضيه تجارب الحياة العادية . إن التجارب العادية لا تمرق حجب العالم ولا تزيح النقاب عن الكون ولا تتجاوز حدود الإمكان البشرى ، وهى لذلك تقبل الصياغة الفنية بسهولة ، وتلين لمطالب الفنان فى يسر . أما التجارب الأخرى فإنها تجىء فتمزق من القمة إلى القاع ذلك الستار الذى رسمت عليه صورة عالم منظم ، ففتيح لنا أن نلقى نظرة خاطفة على الغور السحيق لما لم تدركه الصيرورة بعد . . . نحن نعاين عندئذ عوالم أخرى . . . نحن ندرك الغموض الذى يحض بالروح . . . نحن

(١) يونج ، المرجع السابق ، ص ٢١١ .

نرى بداية الأشياء فيما قبل العصر البشرى. . . نحن نستشف أجيال المستقبل التي لم تر النور بعد؟

إننا نجد مثل هذا الانكشاف في « راعي هرمس » لدانتى وفي الجزء الثانى من « فاوست » ، وفي الفيض الديونيزى عند نتشه ، وفي « خاتم بنلونجن » لفاجنر ، وفي « الربيع الأولي » لشبتلر ، وفي شعر وليام بليك ، وفي « ابير وتوماشيا » للراهب فرنسيسكو كولونا ، وفي الشطحات الفلسفية والشعرية ليعقوب بوهمه . ونجده كذلك ، على نحو أشيق ، لدى رايدر هاجارد في روايته « هي أو عائشة » ، وفي كتابات بنوا عامة ، وفي روايته « الإتلانتيدي » خاصة وفي رواية كوزين التي عنوانها « الجانب الآخر » ، ورواية ميرنك « المنظر الأخضر » ، ونجده لدى جونسن في « بلاد بلا مكان » وفي رواية بار لاش « اليوم الميت » إلى آخر ما هنالك من آثار أدبية لا تحصى ولا تعد .

إننا لزاء النوع السيكلوجى من الإبداع الأدبى لانتاج إلى التساؤل عن طبيعة المواد التي يتألف منها ولا عن دلالتها . ولكن هذا التساؤل سرعان ما يفرض نفسه علينا متى انتقلنا إلى النوع الثانى من الإبداع الأدبى ، وهو أدب الرؤيا . فهنا تستبد بنا الدهشة ، ويخامرنا شعور بالحذر أو النور أو الاشمزاز ، فنضطر إلى التماس الشروح والتفسيرات . إن الرواى هنا لا يذكرونا بشيء مما يقع في حياتنا العادية ، بل يضع أمامنا جملة من الأحلام والخاوف الليلية والخبايا المظلمة من النفس مما ندرکه في بعض الأحيان إدراكاً غامضاً تخامره رهبة . والملاحظ أن جمهرة القراء تنفر في أغلب الأحيان من هذا النوع من الكتابة اللهم إلا حين تصطبغ بلون شهوانى حسى مبتذل . حتى إن نقاد الأدب أنفسهم يشعرون بشيء من الحرج لزاء هذا النوع من التأليف الأدبى . لذلك نرى بعض الكتاب الذين يعبرون عن تجربة الرؤيا هذه يحاولون أن يهيشوا الأذهان لقبوها ، فدانتى مثلاً عمد إلى تغطية هذه التجربة بستار من الوقائع التاريخية ، كما أن فاجنر حججها بدثار من الوقائع الميتولوجية . وبسبب هذا حسب بعضهم أن المواد التي استعملها هذان الشاعران لاتكاد تتجاوز التاريخ والأساطير . ولكن الواقع أن القوة الدافعة والدلالة العميقة في أدب هذين الشاعرين لاشأن لها بالتاريخ ولا بالأساطير . ولئن حسب

الناس أن رايدر هاجارد لا يعدو أن يكون عقلا متفنناً في اختراع الأقايصيص وتلفيق الأخيلاء ، فليست القصة حتى عند هذا الروائي إلا وسيلة للتعبير عن موضوعات ذات دلالات خاصة . إن المضمون في القصة يفوق الحبكة القصصية في دلالاته وخطورة شأنه ، مهما يبد لنا أن أحداث القصة تظغى على هذا المضمون .

وليس في وسعنا إلا أن نسلم بأن تجربة الرؤيا التي يعبر عنها هذا اللون من الأدب إنما هي تجربة أصيلة حقيقية ، إنما هي معاناة لواقع قائم بذاته . لسنا في حاجة إلى تحديد مضمون هذه المعاينة التي تتم للشاعر : ليس من الضروري أن نعرف أهي من طبيعة فيزيائية أم نفسية أم ميتافيزيقية ، وإنما يهمنا أن نقرر أن هذا العيان « واقعة نفسية » . إنه « وجود نفسى » وهذا الوجود النفسى لا يقل واقعية عن الوجود المادى نفسه . لأن كان الهوى البشرى يدخل في نطاق التجربة الشعورية ، إن موضوع الرؤيا قائم فيما وراء تلك التجربة . وإذا كانت إحساساتنا وإدراكاتنا تكشف لنا عن جانب من الواقع هو الجانب « المعلوم » فإن تجارب الرؤيا تكشف لنا عن جانب آخر ، هو الجانب المجهول . إنها تكشف لنا عن ظواهر هي بطبيعتها سرية غامضة . وحتى حين يتاح لتلك الظواهر أن تصبح شعورية فإن المرء مضطر إلى إبقائها في المؤخرة أو إخفائها عمداً ، وهذا هو السبب في أن البشرية قد نظرت إليها منذ قديم الزمان على أنها ظواهر سحرية سرية غامضة مشثومة باعثة على الوهم أو الخداع . إن هذه الظواهر خافية على علم الإنسان ، والإنسان نفسه حريص على أن يخفى نفسه عنها ، وهو يستعين على حماية نفسه منها بدرع العقل . والحق أن الأنوار العقلية لم تنبع إلا من الخوف . إن الإنسان ، يحاول أثناء النهار أن يقنع نفسه بوجود كون منظم ، حتى يتسنى له أثناء الليل أن يقاوم مخاوفه من الظلام وجزعه من السديم . إن هذا النوع من الإبداع الأدبى يكشف لنا عن الجانب المظلم من الكون .

وليس خالق هذا النوع من الأدب بالوحيد الذى يستطيع أن يلمس هذا الجانب المظلم العميق من الحياة ، بل إن في وسع الأنبياء والحكماء والمرشدين وسائر أصحاب الرؤى أن يطلوا عليه .

ومهما يكن من ظلام هذا « العالم الليلى الغامض » ، فإننا لا نجهله كل الجهل .

لقد عرفه الإنسان منذ زمن بعيد ، فكان يلتقي به هنا وهناك في كل مكان . وهو لدى الإنسان البدائي اليوم جزء من الصورة التي يكونها لنفسه عن « الكون » . نحن وحدنا الذين تخلينا عن الإيمان بذلك العالم المظلم الخفي ، وذلك لجزعنا من الخرافة والميتافيزيقا أولاً ، ولأننا نجاهد ثانياً في سبيل بناء عالم شعورى يسوده الأمن وتسوده الطمأنينة ويسهل التصرف فيه لأن القانون الطبيعي يقوم فيه بالدور الذى يقوم به القانون المكتوب في أية دولة منظمة . ومع ذلك فإنه ليتفق للشاعر من بيننا نحن المتحضرين أن يلصح في رؤى خاطفة تلك الكائنات العجيبة التي تسكن العالم المظلم وهي الأرواح والشياطين والملائكة ، ويدرك أن ثمة غائبة تعلو على شتى الغايات البشرية ، وأن ثمة أحداثاً غامضة غير مفهومة .

فند بداية التاريخ البشرى إلى يومنا هذا لم تنقطع جهود الإنسان من أجل التعبير عن رؤاه العميقة وخطراته الغامضة في صور بقيت لنا آثارها إلى اليوم . وليست الميتولوجيا الغنية التي خلفها لنا العصر القديم إلا أحد أشكال التعبير عن تجارب الرؤيا هذه التي عاناها الإنسان في عهود مبكرة من التطور الإنسانى :

فليس من المستغرب ، والحالة هذه ، أن يلجأ الشاعر إلى الأساطير لكي يحسن التعبير عن تجربته . من الخطأ أن تظن أن الشاعر إذ يفعل ذلك يستمد عناصر إبداعه من غير التجربة الأصلية التي عاناها . فالواقع أن تجربته هي ينبوع إبداعه ، ولكنه من أجل التعبير عنها يستعين بالتشبيات الأسطورية . إن التجربة التي يعانها لا تنطوي في حد ذاتها على كلمات أو صور ، إنها إحساس غامض يجاهد في سبيل الحصول على تعبير . إنها أشبه بإعصار يحمل فوق ظهره كل ما تمتد إليه يده فيكتسب شكلاً مرئياً بفضل ما علق به من أشياء . ويظل التعبير عاجزاً عن استيعاب جميع إمكانات الرؤيا ويظل عاجزاً عن مجازة كل ما فيها من ثراء ، فيضطر الشاعر إلى الاستعانة بكل ما يستطيع الاستعانة به من أجل أن ينقل إلينا ولو قدراً ضئيلاً من إحساساته ، حتى ليلتجئ إلى تشبيات وصور عسيرة حافلة بكثير من التناقض ، بغية التعبير عما في رؤياه من مضمون يعجز العقل عن إدراكه . فهذا دأبى يعبر عن تجربته بصور تنتقل بين الفردوس والجحيم . وهذا جوتة يستعين في التعبير عن تجربته بشتى مناطق الجحيم التي تحدث عنها قدماء اليونان . وهذا ننشه يرتد إلى الطراز الكهنوتى فيعيد إلى الحياة صورة النبي

الرأى الذى عرف كثيراً فى عصور ما قبل التاريخ ، وهذا شبتلر يستعير لمخلوقاته الجديدة أسماء قديمة ، إلخ .

ويرى يونج أنه ليس فى وسع علم النفس أن يفعل شيئاً من أجل توضيح تلك الصور الخصبية والتشبيهات المتنوعة ، إلا أن يجمع المواد المتفرقة وأن يقارن بينها وأن يحاول إدراجها جميعاً تحت اسم واحد. وقد فعل يونج ذلك ، فقال إن ما تكشف عنه الرؤيا المعبر عنها فى هذا النوع من الأدب إنما هو « اللاشعور الجمعى » . وهو يعنى بقوله « اللاشعور الجمعى » استعداداً نفسياً خاصاً عملت فى تشكيله قوى الوراثة ، وكان هو الأصل الذى منه نبع الشعور ثم تطور . يقول يونج ما خلاصته : ما دمنا نجد فى التكوين العضوى للجسم آثار المراحل المبكرة من التطور فليس هناك ما يمنعنا من أن نفترض فرضاً أن النفس البشرية قد خضعت هى الأخرى لقانون نشوء السلالات وتطورها. وبما يشجع على هذا الافتراض أن محتويات نفسية تحمل سمات المستويات البدائية من التطور النفسى تطفو على السطح فى لحظات من تراجع الشعور ، كما فى الأحلام والغيوبة وحالات الجنون ، كما أن الصور نفسها تحمل فى بعض الأحيان طابعاً بدائياً واضحاً يميز لنا أن نفترض أنها منحدره من عهود سحيقة . ألا تظهر فى آدابنا الحديثة بعض الموضوعات الأسطورية القديمة ؟

لسنا الآن بصدد مناقشة يونج فى أمر « اللاشعور الجمعى » ، وإنما أردنا من عرض هذا التفريق الذى يقيمه بين نوعين من الأدب أن ننتهى إلى إقرار أن الأدب يكون تعبيراً عن رؤية ويكون تعبيراً عن رؤيا ، والرؤية والرؤيا واقعيتان كلتاهما عند النظرة الفينومينولوجية التى نأخذ بها ، وهى نظرة تتصالح فيها الذاتية والموضوعية ، ويتصالح فيها الظاهر والباطن ، والزمانى واللازمانى ، وتتصالح فيها الاسمية والواقعية . فالأدب فى جميع صورته ومدارسه تعبير عن واقع ، وهذا الواقع هو الذات الشعورية تارة ، والذات اللاشعورية تارة أخرى ، واللاشعور الجمعى تارة ثالثة ، إذا صحت فرضية يونج . وهو هذه الذات فى إدراكها للذوات الأخرى أفراداً وسط أحداث ، تارة ، وهو هذه الذات -- ذات الأديب -- فى تجربة ميتافيزيقية عاشتها عند انكشاف معنى ميتافيزيقي تجلى لها فى أى حادث من

الحوادث ، بل في أى شيء من الأشياء لأن الوجود الكلى قد يتراعى للعين البصيرة وميضاً في كل جزء من أجزائه ، ولأن الله يضع سره في أضعف خلقه على حد تعبير المتصوفة .

وليس يصدق هذا على الأدب وحده ، وإنما يصدق على جميع الفنون ، فوظيفة الفن في جميع أشكاله هي الكشف ، هي إزاحة الستار عن واقع لانراه ، والتعبير عن هذا الواقع بالأثر الفنى . وإذا كان الأفراد العاديون لا يرون هذا الواقع ، فلاهم مشغولون عنه بالحياة ، و « الحياة » تكنفى من إدراك الواقع بمعرفة خلاصاته المجردة ، بل هي تلزم الإنسان بإحالة الواقع اللامنتهى إلى تصورات منتهية ، يتعامل بها مع الناس تعامله بالنقد الذى هو رموز ، ولو شغل الإنسان العادى برؤية الواقع كما هو ، من حيث هو مفردات أصيلة في الطبيعة والنفوس ، لأربكته هذه الرؤية ، ولحالت بينه وبين التلاؤم مع هذا الواقع ، ولفشل في العمل ، ولما كان مصيره خيراً من مصير الذئب الفنان على حد تعبير برجسون ، أو لما كان مصيره خيراً من مصير حمار بوريدان الذى مات من الجوع والظمأ كليهما في آن . وإذا كان هذا هو ميل العقل الإنسانى منذ بزوغه ، أى من حيث هو أداة للعمل أولاً وقبل كل شىء ، فإن هذا العقل الإنسانى يوغل مزيداً من الإيغال في هذا الاتجاه بالعلم الذى يحول العالم إلى مجموعة من القوانين أو إلى مجموعة من الأنواع أى إلى منظومة من الرموز يستطيع أن يتحكم فيها وأن يسيطر عليها ، لا يعنيه مادون ذلك أو ما قبل ذلك من إدراك لهذا العالم في مفرداته الغنية الملوثة إدراكاً فجرياً ، إدراكاً يقف خاشعاً أمام فرديات الأشياء ولا يحاول أن يمزقها إرباً إرباً ليستخرج عناصرها المتشابهة ، فيثبتها ، ويرى ما عدا ذلك ، أو يهمله . قال هويج : « إن للمعرفة غاية عملية في جوهرها : وهي أن تتيج للإنسان أن يتجه وأن يعمل في حضن الكون ، إنها تحل محل الاتصال البيولوجى بما هو موجود ، تحل محله تصوراً عاماً إلى أبعد حد يمكن أن تمضى إليه العمومية ، تصوراً يستهدف نُججاً يتمثل طموحه في الحلم الذى -لمه آينشتاين وهو إيجاد معادلة واحدة. ولكن هذا التصور الذى يحل محل الشىء المعيش ، يعرض لأن يضع بين هذا الشىء وبين الإنسان حاجزاً يشبه أن يكون غير قابل للاجتياز . وهذا يصدق على جهد معرفة الواقع الخارجى والعالم الداخلى على السواء . فلكى يحقل الإنسان العالم ونفسه لا بد له من أن يخرج عنهما ، وأن يحتل منهما برج

المراقبة والأمر . وكلما ازداد معرفة قل اندماجاً . إنه يدفع ثمن هذه المعرفة تضحية بالمشاركة الطبيعية ، لأن المعرفة من حيث إنها متركزة وموحدة تشوه ما تفهمه ، حتى يمكن أن نقول إنها لا تفهم موضوعها إلا بمقدار ما تشوهه لتلائم بينه وبين طرزها في الفهم . إن الإنسان ، برغم أنه من البديهي أن طبيعة الواقع ، الداخلى أو الخارجى ، هى اللامنتهى ، لا بد له أن يعزم أمره على أن يقترف هذا الأمر ، وهو أن يصب هذا اللامنتهى في أشكال منتهية ^(١) . إن الإنسان ، سواء في الإدراك العادى وفي المعرفة العلمية ، يهمل الواقع الفردى ، وينصب اهتمامه على ما هو كلى . وهو بذلك يبتعد عن هذا الواقع الفردى ، لأن نقاباً من المعانى العامة والتصورات المجردة يخفى عنه الواقع الفردى . وما كذلك يفعل الفنان ، فإنه يعاين الواقع الفردى ، هاتكاً الحجاب الذى تسدله عليه شبكة التسميات . وسبيله إلى ذلك إنما هو الحب الذى يجعله يتمهل عند كل شىء شىء ، وينظر إلى كل شىء شىء في ذاته ، بغض النظر عن المنفعة التى تجنى منه ، وهو عندئذ يدركه في فرديته الأصيلية : إن الفنان ، من أجل أن يتدارك ما يفعله العقل إذ يفقر الواقع ويحيله إلى هيكل مجرد من الحياة ، يملك الحب : « لئن كانت المعرفة تفصل ، فالحب يصل » ^(٢) . إن الفنان يحقق بالحب نوعاً آخر من المعرفة ، هو المعرفة بالمشاركة والمعاشية والتعاطف . والحب عطاء أولاً وقبل كل شىء . فالفنان لا يعامل الأشياء من أجل أن يأخذ منها وإنما هو يعطيها ، يعطيها نفسه . إنه في اللحظات التى يكون فيها فناناً ، لا ينظر إلى الأشياء من ناحية ما يمكن أن يصل إلى تحقيقه بواسطتها من حاجات ، وإنما هو ينظر إليها في ذاتها ، وهو من أجل ذلك لا يجيد التلاؤم مع الواقع . هو من أجل ذلك محروم . إن علماء التحليل النفسى يريدون أن يردوا النشاط الفنى إلى الحرمان . فالنشاط الفنى عندهم تعويض عن حرمان . النشاط الفنى عندهم نتيجة الحرمان . وسرى فيما بعد كيف أن النشاط الفنى هو سبب الحرمان لانتيجته . إن من وقف من الأشياء والحوادث ونفسه الموقف الفنى قد تخلى بذلك عن المنفعة ، وارضى الحرمان . ارتضى أن يعطى نفسه للأشياء لا أن يأخذ منها .

لا نريد الآن أن نكرر ما سبق أن قلناه عن طبيعة الموقف الفنى من الوجود ،

(١) هويج ، « أسس استيقا » ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) هويج ، المصدر السابق ، ص ٥٢ .

ولا عن الوظيفة التي يقوم بها الفن من حيث هو معرفة بالمشاركة الوجدانية ، ولكن لا بد لنا من كلمة أخيرة في مشكلة تثار بهذا الصدد ، وهي مشكلة الخيال في الأثر الفني . ما موقع الخيال من الرؤية ومن الرؤيا في الأثر الفني ؟ إن العالم الذي تدخلنا فيه رواية من الروايات يوصف بأنه علم خيالي . لا عالم واقعي . فكيف يستقيم هذا مع قولنا عن الأثر الأدبي إنه هو الذي يطلعنا على الواقع ؟ الحق أن كلمة الخيال تستعمل بمعان مختلفة كل الاختلاف ، ومن هنا ينشأ اللبس وسوء التفاهم حول هذه النقطة ، كما أشار إلى ذلك برجسون ، حين الكلام على الواقعية والمثالية في الخلق الأدبي .

ونحسب أنه يجب أن نحدد المعاني المختلفة التي تستعمل كلمة الخيال للدلالة عليها من أجل أن نزيل هذا اللبس . ونحسب أن مما يساعدنا على تحديد هذه المعاني المختلفة أن نفرق بين الخيال الذي يتدخل في المرحلة الأولى من مرحلتى العمل الفني أو الأدبي وهي مرحلة الرؤية ، وبين الخيال الذي يعمل في المرحلة الثانية من مرحلة العملية الفنية أو الأدبية وهي مرحلة التعبير . فن قال إن الأديب يُعمل خياله في الرؤية الأدبية فقد صدق ، إذا كان يعنى أن الأديب يستطيع بالخيال أن يتمم الشخصية التي يصورها في أثره . فعلى هذا الأساس رأينا كاريت ينعت بعض الكتاب بفقر في الخيال ، لأنهم لم يستطيعوا أن يتمصوا شخصية غبي مثلا ، فجميع أبطالهم أذكاء مثلهم . فإذا فهمنا الخيال بهذا المعنى فقد وحدنا إذن بينه وبين قدرة الأديب على أن يخرج من جلده وأن يندس في جلد غيره ، أى على أن يعايش غيره حياته الداخلية ، وعلى هذا الأساس فنحن لا نخطئ حين نقول عن الأثر الأدبي إنه ثمرة الخيال . ومن قال أيضاً إن الرؤية الأدبية تطل بنا على عالم خيالي ، وكان يقصد أن هذا العالم الحافل الغني الملون المزدهم ، المؤلف من آحاد ندرتها كما هي ، غير العالم الذي نقضى فيه أيامنا بين الأشياء نتلاءم معها ، ونسخرها في تحقيق مآربنا ، ولا نرى منها تبعاً لذلك إلا عناصرها المشتركة ونخطوطها العامة وعناوينها ، فقد صدق أيضاً بمعنى من المعاني ، لأن العالم الذي نطل عليه من خلال أثر أدبي يختلف حقاً كل الاختلاف عن العالم الملخص الذي نقبل بين جنباته . ولقد كانت وسيلة الأديب إلى دخول هذا العالم هي الخيال الذي انتزعه من عالم العمل إلى عالم التأمل . وبهذا المعنى يجب أن

نفهم هذه العبارة التي يصلح فيها برجسون بين الواقعية والمثالية إذ يقول : « إن الواقعية تتوفر في الأثر حين تتوفر المثالية في النفس وإننا لانحتمك بالواقع إلا بالمثالية »^(١) . على هذا الأساس نفسه يتضح لنا معنى قوله أيضاً : « ما الخيال الشعري إلا رؤية للواقع أكمل »^(٢) .

وأما في المرحلة الثانية من مرحلتى العملية الفنية ، أعنى مرحلة التعبير ، فالخيال إنما هو أداة من أدوات إبراز الرؤية ، وهو عندئذ يعمل في تبديل الواقع بالمقدار الذي يساعد على كشف الحجاب عن هذا الواقع : وما سبق أن قلناه بصدد التصوير يصدق كل الصدق على الأدب . إن المصور لا يلتقط للواقع صورة فوتوغرافية ، وإنما هو يرسم لوحة تبرز هذا الواقع إبرازاً لا تقوى عليه الصورة الفوتوغرافية . وهو من أجل ذلك يسقط بعض الجوانب ويقوى جوانب أخرى ، لا لشيء إلا ليلتقط النعمة الأساسية التي ليست التفاصيل إلا مرافقات لها . إن خيال الأديب هو الذي يتيح له أن يتصور المزاوجات الممكنة الجديدة بين جوانب من الواقع إذا التقت بالاحتكاك خرجت منها الشرارة التي تضيء الواقع بنورها .

فن قال إن الأثر الأدبي ثمرة الخيال بهذا المعنى فقد صدق . ولكن الخيال لم يكن هنا إلا أداة من أجل مزيد من الإضاءة للواقع . إن الروائي ليس مؤرخاً . إنه لا يؤرخ حياة أبطاله . إنه يخلقها بخياله خلقاً . إن خياله ليقطع من الواقع بعض جوانبه ويسقط بعضها الآخر ، وإن خياله ليضيف إلى الواقع تضخيماً وزيادة . ولكن هذا كله ليس إلا وسيلة للتعبير عن الرؤية . بل إن التعبير عن هذه الرؤية قد يقتضيه أن يعتمد إلى الأسطورة نفسها ، حتى في نوع الخلق الأدبي الذي أطلق عليه يونج اسم « الأدب السيكلوجي » ، أى حتى حين يعبر عن رؤية لا عن رؤيا . وبذلك يقف بنا من خلال الخيال على الواقع وقفة لاتتاح لنا بغير هذا الخيال . ودعك بعد ذلك من الخيال الذي يعتمد في التعبير إلى الحجاز بأشكاله ، كأن يقول الشاعر : أتاك الربيع الطلق يختال باسمًا ، فواضح أن هذا الخيال الذي يربط بين تفتح الربيع وإشراقه البسمة واختيال الخطى لم يهدف إلى شيء غير مزيد

(١) برجسون ، « الضحك » ، الترجمة العربية ، ص ١٠٧ .

(٢) برجسون ، المرجع نفسه ، ص ١١٣ .

من الوضوح في رؤيتك لما رآه ، وفي إحساسك بما أحس به ، أعنى فرح الطبيعة عند طلوع الربيع فرحاً يعبر عن نفسه ببسمة في الثغر واهتزازة عطف يختال .

* * *

ونعود إلى المشكلة الرئيسية ، فنقول : إن كل أثر أدبي هو تعبير عن رؤية الواقع . وهذا الواقع الذي يراه الأديب إنما هو نفسه ونفوس الآخرين في التقاء بعضها ببعض وفي اضطرابها بين الأحداث وفي تفاعلها مع الطبيعة . وهى رؤية تتم للأديب بتعاطف ومشاركة وجدانية وحس وبصيرة . والأثر الأدبي من هذه الناحية يفتح أعيننا على هذا الواقع الذي تحجبه عنا ضرورات الحياة ، لأن الحياة تقتضى منا التلاؤم مع الواقع أولاً وقبل كل شيء ، وهذا التلاؤم يقتضى منا أن نفقر الواقع المؤلف من فرديات بإحالته إلى تصورات عامة ينشأ العقل بغية تسهيل التعامل مع الأشياء والناس وأنفسنا ، أى برد اللامنتهى إلى المنتهى . والعلم هو ثمرة هذا الميل نفسه الذى يتميز به العقل الإنسانى . إن العلم يستخرج القوانين العامة التى تنطبق على جميع الأفراد ، ويصنف هؤلاء الأفراد فى أجناس وأنواع على أساس ما بين الأفراد من صفات مشتركة ، فيغفل بذلك عن فرديتها وأصالتها وما يجعلها هى إياها . وهذا يصدق على علم النفس صدقه على علوم الطبيعة . فعلم النفس يحاول أن يستخرج القوانين العامة التى تخضع لها الحياة النفسية ، وحين يتناول علم النفس دراسة الشخصية ، فإنه ينتهى إلى استخراج أبعاد للشخصية يحاول قياسها لدى الأفراد ، فيفرق عندئذ بين فرد وفرد على أساس مقدار ما يملكه كل فرد من هذه الأبعاد ، وقد يصل من ذلك إلى تصنيف الأفراد فى نماذج عامة يحاول أن يفرعها ما وسعه التفريع بغية أن يقترب من الواقع الفردى أكبر اقتراب ممكن . وقد رأينا أن هذا كله يظل مشتتلا على تجريد يبعدنا عن الواقع الفردى ، لأنك لاتستطيع أن تعرف فردية الفرد برده إلى نموذج ، فالفرد أغنى من كل تصور مهما يكن هذا التصور غنى المفهوم ضيق الماصدق . وفوق ذلك فإن الفرد الإنسانى مزود بنوع من الحرية تجعل لنفسه مرونة يصعب إقحامها فى إطار صلب صارم من القوانين الموضوعية . ثم إنك حين تدرس الشخصية بأساليب العلم تعزل هذه الشخصية عن مكب الحياة الذى تنخرط فيه ولا يمكن أن تعرف إلا باضطرابها بين أحداثه

وتقلباته . إن الواقع الفردى زمانى تاريخى بالضرورة ، والعلم يجسد الواقع الزمانى ويخرجه من دفقة الصيرورة ليدرسه فى حالة مسكون . وما كذلك يفعل الأديب ، فإنه يرينا الشخصية منخرطة فى الوجود الزمانى ، لنعاين صيرورتها الحية . ونستطيع أن نقول : ما ذلك إلا لأن العلم يدرس الشخصية من خارج ، خلافاً لما تفعله رؤية الأديب التى هى حدس ينفذ إلى داخلها ، ويتزوج حركتها ويعانق صيرورتها ، ماضياً معها إلى حيث تمضى .

ونريد الآن أن نعرض بشيء من التفصيل لمحاولة من محاولات الدراسة السيكولوجية للشخصية ، أولاً ليكون عرض نتائج هذه المحاولة ومناقشتها مثالا يتضح لنا من خلاله ما قررناه من الفرق بين النظرة العلمية والحدس الأديبى ، وثانياً لأن أصحاب هذه المحاولة ، وهم بناء علم الطباع الفرنسى المعاصر ، يزعمون أنهم فى المنهج الذى اتبعوه قد أعطوا الحدس الأديبى مثلما انتفعوا بالمعطيات الإحصائية سواء بسواء ، ولأنهم يعدون علم الطباع الذى أنشأوه وسطاً بين علم النفس العام الذى يدرس القوانين العامة التى تخضع لها الحياة النفسية – علم النفس الذى يدرس الإنسان – وبين الأدب الذى يصور الأفراد فى أصالتهم التاريخية الزمانية .

قال لوسن فى المقدمة التى صدر بها كتاب الأنسة ميشيل لولو : « اليوميات الشخصية » : « الواقع نسبة من عمومية وفردية : هو عقلى وتاريخى فى آن واحد . مثله كمثل قماش مطرز ، فهو يتألف من لحمة من القوانين قابلة بسبب أنها مجردة لأن تصدق دائماً وفى كل مكان ، ولكنها لهذا السبب نفسه أقل يقيناً من أن تشكل حادثة واقعية . فالعالم يبقى إمكنياً وغير محسوس ما لم تكن تلك اللحمة قابلة لأن تحمل تطريزات لانهاية لتنوعها ، وهذه التطريزات تنشأ أصالتها الكيفية أولاً من المزاوجات التى لانهاية لعددتها ، التى يمكن أن تولدها هذه القوانين يتألف بعضها مع بعض ، وتنشأ ثانياً من الأفعال الممكنة الحرة التى بها يستطيع الأفراد ، وهم يقومون هنا بدور المطرزين ، أن يتدخلوا فيتخيلوها ويحققوها .

« وينتج عن ذلك أن المعرفة الكاملة للواقع يجب أن تكون علمية وأدبية فى آن واحد ، وأن ترتبط النظرة العلمية هنا بالنظرية الأدبية . إن كل علم من العلوم إنما يدرس ، على غرار الفيزياء والكيمياء ، القوانين التى تتألف منها

لحمة الواقع : فهي تبين الحجم بقياسات ، وتربط الأعداد بعلاقات رياضية ، وتقوم باستدلالات ذات شكل حسابي ، وتنتهي إلى تكنيك يمكن أن يطبق تطبيقاً أوتوماتيكياً . إنها تدرك الموضوع . ولكن لما كانت الموضوعية لا تدخل في تجربة من التجارب إلا وهي مرتبطة بذاتية ما ، فلا بد من معرفة أخرى هي التاريخ ، معرفة من شأنها أن تكمل تجريد العمومية بتجريد الخصوصية : فوحداية الحوادث ، ومبادة البشر ، واللاتقيد المضاف إلى التقيد (الجبرية) ، يميز المعرفة العيانية الفردية . إن العلم يكشف عن الشروط الكلية لإمكانية الحوادث : إنه يدرك هذه الشروط في بنائها . أما المعرفة التي تعتمد على المحسوس ، على ما هو تاريخي ، مثل التاريخ نفسه والآداب والفنون ، فإنها لا تتناول الممكن بل تتناول ما حدث ، ما وجد ، وهي تدرك الحوادث في مجموعها المركب الفريد .

« هذا الارتباط بين العام والخاص يصدق على علوم الإنسان ، وفي مركزها علم الطباع ، صدقه على علوم الكون . إن علم الطباع يحاول أن يعين وهو يعين بالفعل علاقات صحيحة بين الخصائص الإنسانية ، فهو هنا علمي . ولكنه من حيث إنه يحاول أن يتجاوز بالفعل ، منطقتة العلاقات العامة من أجل أن يصل إلى التنوع الفردي الحي الذي يتصف به الأفراد ، يصبح أدبياً .

« والحق أن هاتين المنطقتين اللتين نميز بينهما بالفكر التجريدي ليستنا منطقتين تضاف إحداهما إلى الأخرى على غير امتزاج وانصهار . إن هنالك واقعاً واحداً ، فيه يتم تبادل التأثير والتأثر بين المنطقتين . فالتعین البنائي ينفذ كل النفاذ في فردية الحوادث ، ولكن هذه الفردية تنفذ أيضاً في الشروط الأساسية التي تعينها (...) من هذا التأثير والتأثر المتبادلين ينتج أن كل بحث طباعي يجب أن يكون علمياً وأدبياً في آن واحد ، ولكننا نسميه علمياً أو نسميه أدبياً تبعاً لغلبة جانبه الكمي الموضوعي على جانبه الكيفي الحي ، أو بالعكس »^(١) .

ويشير لوسن في هذه المقدمة إلى الدراسة التي قام بها مينار عن « ديدرو »^(٢) . فيقرر أن مينار قد ميز في شخصية ديدرو السمات الثابتة

(١) لوسن ، تصدير كتاب ميشيل لولو « البيومات الشخصية » ، ص ٣ وما يليها ، أرقام رومانية .

(٢) مينار ، « الحالة ديدرو » .

فيها فرده إلى نموذج ، وهذه خطوة أولى ، ثم خطا خطوة ثانية فعمل الطرز المتعاقبة من حياة ديدرو وآثاره بتفاعل هذا النموذج مع الظروف المختلفة ، ومع الذات الحرة . وكان بذلك أميناً على روح علم الطباع ، فلا هو أسقط من حسابه الشروط الطباعية التي تلتقى أضواء على آثار ديدرو ولا هو أغفل نيات الكاتب التي أعملت هذه الشروط في تحقيق أهداف معينة . ويضيف لوسن إلى ذلك قوله : « إن الدراسة التي قام بها مينار مثال يبين لنا كيف تمكن المزاوجة بين المطالب العلمية في التعليل وبين التعاطف الضروري لمعرفة الحياة ، كيف تمكن المزاوجة بين الدقة والإحكام من جهة وبين المرونة والحساسية من جهة أخرى ، كيف تمكن المزاوجة بين الفهم العقلي الذي ينتقل من المبادئ إلى النتائج وبين الفهم الحى الذى يعانق حركات نفس » .

وهكذا يكون علم الطباع في نظر أصحاب هذه المدرسة وسطاً بين العلم والأدب . وقبل ذلك وصف لوسن في كتابه « علم الطباع » منهج هذا العلم ، فقال إنه منهج يصلح بين الدراسة العلمية والرؤية الأدبية ، لأن الحدس أحد مراحل هذا المنهج . فما هو المنهج الذى اتبعه لوسن ؟ لقد تساءل لوسن : كيف نعرف الإنسان ؟ هل يجب أن نهج في معرفة الإنسان نهج العلوم الطبيعية أو يجب أن نهج في معرفته نهجاً خاصاً يناسب طبيعته التي تمتاز بالشعور والحرية ؟ ثم أجاب عن هذا السؤال بأن عدداً كبيراً من العلماء قد أمّل منذ ما يقرب من قرنين ، وما يزال عدد كبير منهم يؤمل ، أن تكتمل العلوم الطبيعية بعلوم إنسانية نهج نهج العلوم الطبيعية في البحث ، وتمتاز بما تمتاز به العلوم الطبيعية من دقة كمية ، وشكل رياضى ، وفائدة تكنولوجية . حتى لقد نشأت في الواقع علوم بيولوجية وسيكولوجية تطمع في الموضوعية العلمية ، وتسعى إليها ، غير أن النتائج التي حصلت عليها العلوم الوضعية للإنسان ، يمكن أن نلخصها دون أن نظلمها ، بقولنا : إن معرفة الإنسان كانت تكتسب الصفة العلمية على قدر هبوطها إلى قطاعات من الحياة الإنسانية ترتد فيها الإنسانية إلى الحيوانية ، وإنها كانت تفقد هذه الصفة العلمية على قدر صعودها ونفاذها إلى الصميم المعقد وإلى الأصاله من النفس الإنسانية^(١) .

(١) لوسن ، « علم الطباع » ، ص ٢٦ وما بعدها .

ويضيف لوسن ما مجمله : إن المفتاح الذى نحل به هذا الصراع هو تجربتنا لأنفسنا : إن الإنسان يدرك بطريقتين ، تبعاً لكونه يعرف نفسه من داخل ، أو يعرفه غيره من خارج . فحين يدرك الإنسان نفسه من داخل يراها ذاتاً لا تنقسم ، منها تنبع الأفكار والعواطف والأعمال . وحين يدركه غيره من خارج يراه مجموعة من التعيينات والعلاقات أى يراه سلوكاً يخضع لقوانين ويمكن قياسه . والحق أن تقاطع الإنسان الصمى النفسى مع الإنسان الظاهر الحسى الحركى هو بعينه الطبع . ومعنى ذلك أن تعيين الطبع يقع عند ملتقى معرفتين ، إحداهما تشبه العلم فى كل شيء لأنها موضوعية تحاول أن تنتهى من استقراء السلوك الإنسانى الذى يلاحظ من خارج إلى القوانين التى تؤلف ضروراته الداخلية ، وهذه المعرفة الاستقرائية خالية من إدراك المعنى الإنسانى المترقق فى السلوك الظاهر . والثانية لا تشبه العلم الموضوعى ، ولكنها معرفة لا بد منها ، تم بتعاطف مع الشبوع الذى يصدر عنه السلوك وتدرك بحدس أصيل ذلك المركز الذى يادراكه تصبح وحدة السلوك ونبته واضحتين معقولتين .

ولما كانت هاتان المعرفتان ، الموضوعية والحسنية ، ليستا آخر الأمر ، إلا معرفة واحدة ذات وجهين ، كان يمكننا أن نتقل من الملاحظة الخارجية التى تنظر إلى الإنسان على أنه شيء ، ولكنها تدرك تعييناته ، إلى الحدس الذى يدرك وحدة التعيينات ومعناها ، ثم من الحدس الذى يتلمس نيات الذات ويفرض فيها الفروض ، إلى التجليات العملية التى هى تعيينات الذات التى يمكن أن نتحقق بالنظر إليها من صدق تلك الفروض . وهذا الحدس أمر ضرورى ترجع ضرورته إلى أننا لكى ندرك الارتباط بين طبع وبين طريقة فى القول أو الفعل ، لانملك إلا وسيلة واحدة ، هى أن نضع أنفسنا فى موضع ذلك الطبع فنذكر بنوع من التعاطف صدور تلك الطريقة فى القول أو الفعل عن هذا الطبع . ولا بد إذن أن يستطيع الإنسان أن يضع نفسه فى موضع طبع آخر غير طبعه . وهذا ممكن لعمومية الشعور فيما جميعاً . فالمفروض فى كل نفس ذات شعور أن تستطيع توليد حركات جميع النفوس الأخرى ذات الشعور . إن بعض اتجاهات حياتنا أسهل من بعضها الآخر بحكم التعيين الجسمى وهذه الاتجاهات هى خطوط القوى من طبعنا الخاص . فلا بد لعلم الطباع إذن من أن يتحرر من هذه السهولة ، وأن

يجهد بخيال أصيل لأن يُجمل محلّ طبعه ، إلى حين ، طبع الشخص الذي يريد أن يفهمه . فنتى وصل إلى هذا ملك الحدس الطباعى الذى يدرك به ذلك الطبع الآخر ، واستطاع بذلك الحدس أن يفهم تجليات هذا الطبع الآخر ، فإذا هو بخيل مع البخيل ، خجول مع الخجول ، متردد مع المتردد ، إلخ . أما أن هذا ممكن ، فذلك ما لا يستطيع أن يشك فيه أحد ، إذ بدون هذا الاشتراك بين الضمائر وبدون هذه المرونة فى النفس ، لا يكون هنالك مسرح ولا رواية ولا تعاطف مع الآخرين ، ولا مجتمع . فما كان لكريم أن يفهم شخصية البخيل فى مسرحية مولير . وما كان لحازم أن يفهم شخصية المتردد فى « هملت » شكسبير ، وما كان لإنسان متوازن معانى أن يفهم الشخصيات المريضة التى يصورها دوستوفسكى ، وما كان لنا أن نتفاهم مع الناس من حولنا وتواصل ، ما لم تكن بنا هذه القدرة على حدس طباع الآخرين . وبهذا الحدس إنما يكون علم الطباع ممكناً . فإذا اتخذنا بعد ذلك جميع الاحتياطات اللازمة لتحاشى الأخطاء كان فى وسع معرفة الإنسان أن تحظى بموضوعية تشبه الموضوعية العلمية إن لم تكن هى بعينها الموضوعية العلمية . وليس الحدس موقفاً سلبياً تجاه تجربة معينة ندركها على أنها حالة صرف ، إذ سرعان ما يصبح تعاوناً واشتراكاً مع ما هو فعال فى الطبع الذى أدركه . وبهذا الاشتراك مع ما هو حى ، يتقلب الحدس إلى تعاطف جلدى . إن كل ذات إنما هى مركب من الإمكانيات ، والطبع لا يزيد على أن يجعل لبعض هذه الإمكانيات الغلبة على بعضها الآخر ، بما يحقق لها من سهولات ، ويترتب على هذا أن عالم الطباع حين يتعاطف مع طبع معين ، يتمص هذه السهولات التى تميز ذلك الطبع عن سائر الطباع ، ويأخذ يتخيل ويولد الحركات الجدلوية التى تعين العمليات العقلية والعملية الخاصة بهذا الطبع الذى أدركه بالحدس . فإذا نفذ بالحدس إلى نفس الغيور ، وبدأ يصبح هذا الغيور نفسه ، ثم أصبح هذا الغيور نفسه إلى حد ما ، فلا بد أن ينخرط فى الأفكار والعواطف التى توحى بها الغيرة إلى من تستعبده وتستبد به ، فإذا هو يحس مشاعره ، وساوسه وأوهامه والنار التى فى قلبه ، وإذا هو يتصور الأعمال التى يمكن أن تصدر عن ذلك كله من شراسة وانتقام وعنف وما إلى ذلك . وهكذا يعلن لوسين أن المنهج الذى سار عليه فى دراسته كان نقلة دائمة بين الوقائع التى يستمدّها من نتائج الاستقصاءات وبين الحدس الذى ينفذ إلى الطبع

بتعاطف ، ويعانق حركاته ، فيلتي بذلك ضوءاً على هذه الوقائع .
فلأن علم الطباع في رأى أصحابه وسط بين علم النفس والأدب ، ولأن
منهجه استقراء وحس معاً ، نريد الآن أن نتناول نتائج بحوثهم بعرض موجز ،
لنستبين من خلال هذا المثال على الدراسة السيكولوجية مجمل ما قررناه فيما تقدم
من أن الخلق الأدبي هو الذى يطل بنا على الواقع النفسى من حيث هو نفوس
أفراد منخرطين في مغامرة الحياة ، متقليبين مع أحداثها يخلقونها كما تخلقهم ، أى
من حيث هى نفوس أفراد لهم مصير .

الفصل الثالث

بين علم الطباع والأدب

في مطالع هذا القرن أرسل العالمان الهولانديان هيانيس وفيرزما ، الأستاذان بجامعة جرونينخ ، إلى ثلاثة آلاف طبيب من هولندا وألمانيا استجواباً يضم تسعين سؤالاً من الأسئلة التي تتناول صفات الطبع^(١) ، وطلبوا إلى هؤلاء الأطباء أن يتفضلوا مشكورين بأن يلاحظوا أفراد أسرة من الأسر ، الأبوين وأولادهما من البنين والبنات ، وأن يجيبوا بصدق كل فرد من هؤلاء الأفراد عن الأسئلة التسعين بكلمة (نعم) أو بكلمة (لا) . وكان هذان العالمان يقصدان من جمع هذه المعلومات إلى معرفة انتقال صفات الآباء إلى الأبناء بالوراثة ولكنهما استعملها بعد ذلك في دراسة الفروق بين الجنسين ، ثم استعملها استعمالاً آخر أدى بهما إلى تصنيف الأفراد في نماذج طبيعية هي التي تعيننا الآن . فقد تلقى هذان العالمان ٢٥٢٣ نسخة مملوءة من هذا الاستجواب تضم كل منها بيانات عن فرد من الأفراد لاحظته أولئك الأطباء فأجابوا عن الأسئلة التسعين التي يشتمل عليها الاستجواب بشأن ذلك الفرد . وبالمقارنة الكيفية والكمية بين هذه « الإضبارات » الفردية وبعد تصنيفها في ثماني مجموعات تبعاً للأجوبة الواردة فيها عن الأسئلة المتصلة بثلاث صفات طبيعية عدّها هذان العالمان صفات أساسية بل مقومات أساسية للطبع ، وهذه الصفات التي عداها أساسية هي : الانفعالية والفعالية والترجيع ، لاحظ أن كل مجموعة من هذه المجموعات الثماني تتجانس فيما بينها بعض التجانس أي تتشابه في عدد من صفاتها تشابهاً كبيراً أو قليلاً . وقد حسب هذان العالمان النسبة المئوية من أفراد كل مجموعة من المجموعات الثماني ، أي كل طبع من الطباع الثمانية ، حسب النسبة المئوية من الأفراد الذين يتصفون بكل صفة من الصفات التي يشتمل عليها الاستجواب . فلاحظوا مثلاً أن ١٨,١% من المجموعة التي أطلقوا عليها اسم « الطبع الدموي » يتصفون بأنهم عمليون مبتكرون (السؤال ٢٦ ، ١) . ولما كان هذا التكرار

(١) تجد هذا الاستجواب ملحقاً بترجمتنا العربية لكتاب هيانيس « سيكولوجية المرأة » ، دار

الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٢ .

يمكن أن يعد قياساً لدرجة الترابط بين هذه الصفة وذلك الطبع اصطلاحاً على القول بأن الطبع الدموي يتصف بأنه عملي ومبتكر بدرجة ٨١٪. فهذا هو « الاستقصاء الإحصائي » .

وقد تصفح هيانس حياة ١١٠ شخصيات تاريخية (٩٤ رجلاً ، و ١٦ امرأة) فاستمد منها أجوبة عن الأسئلة التسعين التي اشتمل عليه الاستجواب ، وعامل نتائج هذه الإضبارات بمثل ما عامل به نتائج الاستقصاء الإحصائي ، مطبقاً عليها منهج الترابط . وهذه الشخصيات التاريخية تنتمي إلى جنسيات مختلفة ، كما أن أعمالها والأسباب التي اشتهرت بسببها متنوعة : إن بين هذه الشخصيات ٣٠ شاعراً وروائياً وفناناً ، و ١٢ فيلسوفاً و ١٥ عالماً و ١٢ رجلاً من رجال الدولة والعقيدة والسياسة ، وقائدين ، و ١٨ مجرمًا ، و ٥ أشخاص آخرين اشتهروا لأسباب مختلفة . فهذا هو « استقصاء السير » .

إن نتائج هذين الاستقصاءين ، الاستقصاء الإحصائي واستقصاء السير ، هي التي بنى عليها رونيه لوسن كتابه « علم الطباع » الذي ظهر عام ١٨٤٧ ، وأعقبته في الظهور سلسلة من الكتب تكمله وتنهج نهجه ، ويشرف على إصدارها لوسن نفسه ، وقد وضع عدد من كتاب هذه السلسلة استجابات جديدة^(١) على غرار استجواب هيانس وفيرزما ، وانتهوا من تطبيقها إلى نتائج تتفق مع نتائج هيانس تارة ، وتختلف عنها تارة أخرى ، فأما الاتفاق فقد عدوه مصداقاً للأسس التي قام عليها التصنيف ، وأما الاختلاف فاحتالوا لتعليه حتى جعلوه هو نفسه عامل تأييد لتلك الأسس .

إن المقومات الأساسية للطبع عند أصحاب هذه المدرسة هي كما قلنا : الانفعالية والفعالية والترجييع ، ومن تألفها ثلاث ثلاث تخرج ثمانية نماذج طبيعية أساسية . ولكن كل نموذج من هذه النماذج الأساسية يتخصص بعد ذلك ويتفرع ، على أساس انضيايف مقومات ثانوية ، استخرج لوسن بعضها واستخرج جاستون برجييه بعضها الآخر ، وعند أصحاب هذه المدرسة أن الباب مفتوح لاستخراج مقومات

(١) وقد ألقنا بدراستنا عن « علم الطباع ، المدرسة الفرنسية المعاصرة » (دار المعارف ١٩٦١) الترجمة العربية للاستجواب الذي وضعه جاستون برجييه .

ثانوية أخرى . ونحن عارضون فيما يلي لوصف المقومات الأساسية (الانفعالية والفعالية والترجيح) ، والمقومات الثانوية (وقد حصرها جاستون برجييه حتى الآن في ست مقومات : ساحة الشعور ، الذكورة والأنوثة ، الاستيلاء ، الاهتمامات الحسية ، المودة ، الهوى العقلي ؛ لننتقل من ذلك إلى وصف النماذج الأساسية التي تتكون من تزاوج المقومات الأساسية ثلاث ثلاث ، ثم لنخلص من هذا كله إلى ما نحن بسبيل بيانه من العلاقة بين علم الطباع والأدب على النحو الذي ألمعنا إليه^(١) .

الانفعالية : أبلغ شخصين متفاوتين في درجة الانفعالية نبأ غرق سفينة في عرض البحر . إنك ترى من استجابتهما الأولى أن أحدهما قد اضطرب اضطراباً شديداً ، في حين أن الثاني لم يتأثر إلا قليلاً . فالأول قد انقطع عن العمل ، وأخذ يصيح من فرط التأثر ، وجعل يريئ لحال الضحايا ويشاركها ما عانته من عذاب ، وطفق يتوجع أو يستنكر تبعاً لظروف الحادث ، في حين أن الثاني كأنه لم يسمع شيئاً ، فهو يتابع ما كان يقوم به من عمل ، وهو يصرف اهتمامه إلى شئون أخرى ، فإذا حملته على الاهتمام بالنبا حملاً ، تكلم عن الحادث كلامه عن واقعة طبيعية وأخذ يشرح أسبابه بهدوء .

يقال عن أول هذين الشخصين إنه انفعالي ، ويقال عن الثاني إنه غير انفعالي .

والواقع أن جميع الناس انفعاليون ، ولكنهم يتفاوتون في درجة الانفعالية ونحن نستطيع على سبيل الاصطلاح أن نطلق اسم الانفعالي على من كان أشد انفعالية من وسطى الناس ، وأن نطلق اسم اللانفعالي على من كان أقل انفعالية من وسطى الناس . فإذا أعطينا الدرجة ٥ للشخص الوسطى الانفعالية كان غير الانفعالي هو ذلك الذي يحصل في الانفعالية على أقل من ٥ (أى ٤ ، ٣ ، ٢ ، ١) وكان الانفعالي هو ذلك الذي يحصل في الانفعالية على أكثر من ٥ (أى ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩) .

(١) وقد آثرنا في عرض نتائج دراسات هذه المدرسة في علم الطباع أن يحس القارئ أن أصحها هم الذين يلخصونها .

الفعالية : التفاوت بين الناس في كثرة الفعل واضح ، وكلمتا النشيط والكسول من أروج الكلمات جرياً على الألسن ، في وصف هذا أو ذاك من الناس . على أن كلمة الفعالية بالمعنى المقصود هنا لا تعنى النشاط الذى قد تحض عليه انفعالات ، فرب شخص ينهد للعمل في حماسة مع أنه ليس بفعال ، وإنما الفعال هو ذلك الذى يعمل من تلقاء نفسه باستمرار دون أن يكون هناك دافع انفعالى يلهب نشاطه كأنه السوط . الفعال لا يشعر من فعله بتعب ، وإذا تعب فإن قليلا من الراحة يكفي لاسترداده نشاطه واستئنافه عمله ، أما غير الفعال فإنه إذا اندفع بفرط الانفعال إلى فعل ، خارت قواه بعد قليل ، وشعر بإعياء بل بانهايار ، واحتاج إلى راحة طويلة لاسترداد القدرة على استئناف الفعل . ليس الفعال هو ذلك الذى يعمل كثيراً فحسب ، بل هو ذلك الذى يعمل كثيراً وبسهولة .

وعلى سبيل الاصطلاح نعد الشخص غير فعال إذا كان دون وسطى الناس فعالية ، ونعده فعالا إذا كان فوق وسطى الناس في ذلك . ويمكن أن نعين درجة الفعالية برقم : فاللافعال هو الذى يحصل في الفعالية على أقل من ٥ والفعال هو الذى يحصل على أكثر من ٥ .

الترجيح : بعض الأشخاص تكاد تستنفد الحوادث التي تطرأ عليهم كل ترجعها في أنفسهم على الفور ، وبعضهم يخلف فيهم كل حادث من الحوادث أثراً ياقياً لا يزول . إن الشخص الذى إذا أسىء إليه اضطرب بسرعة ثم لم يلبث أن عاد إلى حالته الأولى من الصفاء هو ذو ترجيح قريب ، والشخص الذى إذا أسىء إليه لم يضطرب إلا في بطاء ثم ظلت الإساءة تعمل في نفسه مدة طويلة ولو في أثناء غياب تصورهما عن ساحة الشعور هو ذو ترجيح بعيد .

فالناس اثنان : واحد ذو ترجيح قريب ، وواحد ذو ترجيح بعيد . ونستطيع على سبيل الاصطلاح أن نعد الترجيح بعداً نفسياً واحداً ، يتدرج على سلم عدد درجاته تسع ، فن كان قليل الترجيح البعيد (كثير الترجيح القريب) كانت درجته أقل من ٥ ، ومن كان كثير الترجيح البعيد (قليل الترجيح القريب) كانت درجته أكثر من ٥ .

هذه هي المقومات الأساسية الثلاث للطبع . ومن تزاوجها ثلاث ثلاث تتكون النماذج الطبيعية الثمانية التالية :

- العصبى : وهو الانفعالى اللافعال ذو الترجيع القريب .
- العاطفى : وهو الانفعالى اللافعال ذو الترجيع البعيد
- الغضبى : وهو الانفعالى الفعال ذو الترجيع القريب
- الحموى : وهو الانفعالى الفعال ذو الترجيع البعيد
- الدموى : وهو اللانفعالى الفعال ذو الترجيع القريب
- اللمفاوى : وهو اللانفعالى اللافعال ذو الترجيع البعيد
- الهلامى : وهو اللانفعالى اللافعال ذو الترجيع القريب
- الحامل : وهو اللانفعالى اللافعال ذو الترجيع البعيد

إن تزاوج المقومات الأساسية ثلاث ثلاث يعطينا ثمانية نماذج طبيعية . ولكن المقومات الأساسية ليست كل شىء فى الطبع ، وإنما هى هيكله العظمى . فكما أن معرفتنا بالهيكل العظمى لفرد من الأفراد لا تعطينا صورة كاملة عن جسم هذا الفرد ، إذ تنقصنا عندئذ معرفة سمته أو نحوه ، وزرقة عينيه أو سوادهما ، ورقة بشرته أو خشونتها إلخ ، كذلك معرفتنا بانتهاء فرد من الأفراد إلى أحد النماذج الثمانية لا يعطينا صورة كاملة عن طبعه ، لأن هنالك عوامل ثانوية تدخل فى تخصيص هذا الطبع وتلوينه . وهذه هى المقومات الثانوية :

١ - سعة ساحة الشعور : بعض الناس يتركز شعورهم عادة على عدد صغير من التصورات فى حين أن بعضهم الآخر يحتوى شعورهم عادة ، على عدد كبير من التصورات . هناك أشخاص تكون أنفسهم فى حالة تركز دائم ، وهناك أشخاص يظل شعورهم حتى حين يتركز على شىء بعينه لسبب من الأسباب ، محاطاً بهالة واسعة تشتمل على غير ما يشغل مركز الفكر . إن الأولين ذوو شعور ضيقة ساحته ، وإن الآخرين ذوو شعور واسعة ساحته .

وضيق ساحة الشعور وسعته يتجلبان خاصة فى الحياة العقلية فلا عجب أن نرى

هذا العامل يؤثر في أسلوب الفكر أو الإبداع الفني أكثر مما يؤثر في طرز الحياة العملية .

إن ضيق ساحة الشعور يركز الفكر على شيء بعينه مستقل عن غيره . ولا شك أن هذا يسهل ملاحظة الشيء بدقة ويسهل تحليله واستنفاد عناصره . ولكن من شأنه أيضاً أن يبعد عن بؤرة الشعور كل ما عدا ذلك الشيء الذي يستأثر بها . أما سعة ساحة الشعور فهي تتيح للفكر أن يطوف ويحوم ، فما يسيطر على الذهن تصور بعينه يحتكر ساحة الشعور بل يعانق الانتباه أشتاتاً من التصورات يضيئها كلها بنوره ويصهرها في بوتقته ، وتترقق في الفكر موجات من التأثيرات ليس بينها انقطاع ولا حدود .

إن ضيق ساحة الشعور يجعل الفكر ينتقل من تصور إلى تصور على التتالي فهو يجلجل ، ثم يجمع التصورين في مرحلة تالية ويربط بينهما فهو يركب ، فالفكر لدى من ضاقت ساحة شعوره فكر استدلالى . أما سعة ساحة الشعور فهي تتيح للفكر أن ينفذ إلى الأمور بنظرة شاملة وأن يدرك العلاقات بينها على صورة متحركة ، فالفكر لدى من اتسعت ساحة شعوره فكر حدسى .

ولنأما يرجع الاختلاف بين فيلسوفين مثل ديكارت وبرجسون في المنهج الفلسفى وفي المذهب الفلسفى إلى أن الأول ضيق ساحة الشعور في حين أن الثانى واسعها . إن من الطبيعى أن يدعو ديكارت إلى التحليل والتركيب منهجاً فلسفياً لأنه ضيق ساحة الشعور ، ومن الطبيعى أن يرفض برجسون ذلك المنهج وأن يدعو إلى الإدراك الحدسى فى النظر إلى الأمور لأنه واسع ساحة الشعور . إن ما ينتبه إليه ديكارت هو المكان الذى يمكن أن تدرك أجزاؤه مستقلة واحداً بعد آخر ، وما ينتبه إليه برجسون هو الزمان الذى ينساب متصلاً غير منقطع ولا سبيل إلى إدراك حركته إلا بحدس .

والاختلاف فى سعة ساحة الشعور لدى شاعرين مثل بودلير وفرلين هو الذى يطبع قريض كل منهما بطابعه الخاص ويفرض عليه روحه الخاصة . فبودلير ، الضيق الشعور ، يميل إلى ما هو محدد القسمات واضح الملامح ثابت

لا يتحرك ، أما ثورلين الواسع الشعور ، فينفر من ذلك كله ، ويغرق في الحركة والغموض والإبهام .

وإلى الفرق بين الرسامين في سعة ساحة الشعور ، يرجع ما يلاحظ من اختلاف بينهم في الاتجاهات الفنية ، فوضوح الحواشي مثلا إنما يلاحظ لدى ضيقى الشعور من الرسامين (أمثال فان جوخ وبيكاسو) ، وغموضها يلاحظ لدى واسعى الشعور منهم (أمثال رونوار) إن من الرسم ما هو أشبه بالموسيقى انسياباً وتداخلا وإبهاماً .

الذكورة والأنوثة : لكل واحد من الناس طريقته في معاملة الآخرين ، فهو إما أن يسير إلى تحقيق أهدافه بمصارعتهم ، وإما أن يسلك إلى ذلك سبيل إغرائهم . أما الطريقة الأولى فهي التي تُسند إلى الرجل ، وأما الطريقة الثانية فهي التي تُعزى إلى المرأة . والحق أن جميع الناس ، رجالا ونساء ، يغلب على بعضهم الطابع الأول ، ويغلب على بعضهم الآخر الطابع الثانى . لذلك يمكن تصنيفهم في نموذجين ، نموذج نطلق عليه اسم « النموذج مارس » (إله الحرب في الأساطير) ونموذج نطلق عليه اسم « النموذج فينوس » (إلهة الإغراء في الأساطير) . إن جورج صاند تنتمى إلى النموذج مارس ، وإن شوبان ينتمى إلى النموذج فينوس .

إن النموذج مارس يبحث عن الصراع والتنافس والخصومة ، فإذا كان من المشتغلين في الأمور العقلية مثلا رأيناه لا يكل من المجادلة . إنه لا يبحث عن النقاط التي يمكن أن ينعقد حولها اتفاق بل عن النقاط التي يمكن أن يحتدم حولها الصراع .

الميل إلى الاستيلاء : هو « هذه الحاجة التي يشعر بها الإنسان إلى إدخال العالم الخارجى في ذاته وإحالتها شيئاً من مادته » .

ولهذه الرغبة في إدخال الأشياء إلى الذات وجهان أولهما الأخذ وثانيهما الاحتفاظ . أما الوجه الأول فهو استيلاء الفعاليين ، وأما الوجه الثانى فهو استيلاء ذوى الترجيع البعيد . فإذا كان الشخص فعلا ذا ترجيع بعيد تجلى استيلاؤه في الأخذ والاحتفاظ معاً (نابليون) وإذا كان فعلا ذا ترجيع قريب تجلى استيلاؤه

فى الأخذ دون الحرص على الاحتفاظ (بجوته) وإذا كان غير فعال ذا ترجيح بعيد تجلى استيلاؤه فى الاحتفاظ دون الأخذ وهذا هو البخل .

وتختلف الصور التى يتجلى فيها الاستيلاء باختلاف العوامل التكميلية الأخرى التى يتحد بها ويتفاعل معها ، وباختلاف ذكاء الفرد وقابلياته ، وباختلاف ما تهدف إليه « حريرته » أيضاً . فالاستيلاء لدى الشخص الذى تسيطر عليه الاهتمامات الحسية (سنتكلم عن هذا العامل بعد قليل) والذى لم يؤت إلا ذكاء ضعيفاً يتجلى فى الشراهة والتهالك على الربح وحب الجمع إلخ . غير أن الميل إلى الاستيلاء يمكن أن يكون مصعبداً : إن هناك نوعاً من الرغبة فى المعرفة لا شأن له بالهوى العقى (وهو عامل من عوامل الميل نتحدث عنه بعد قليل) ، وإنما هو الميل إلى الاستيلاء وقد تصعبد ، فهو يتجلى فى الرغبة فى جمع المعلومات وفى حشد الذاكرة بأكبر مقدار من المعرفة وسيلةً إلى غاية هى تعزيز القوة وتوسيع السلطان .

وإذا كان صاحب الميل إلى الاستيلاء ينتمى إلى النموذج مارس أخضع الآخرين بالقوة والضغط المباشر ، وإذا كان من النموذج فينوس عمد إلى الإغراء فسخر الآخرين للمآربه دون أن يطلب إليهم فى ظاهر الأمر شيئاً .

والاستيلاء والمودة (والمودة عامل تكميلى آخر سنتحدث عنه بعد قليل) قد يجتمعان فى نفس واحدة فيتصارعان . وأجمل مثال على هذا التصارع الفيلسوف الألمانى ننتشة . فإذا أجاد ننتشة فى وصف إرادة القوة فلأنه عرف نداءها بتجربة حية فى ذات نفسه ، ولكنه كان إلى ذلك رقيق القلب مفعماً بروح الشفقة فكان إذ يحارب الشفقة إنما يحارب نفسه .

الاهتمامات الحسية : الإحساس فى الأصل هو ما يستهديه الكائن الحى فى معرفة ما يضره وما ينفعه . ولكن اللذة الحسية يمكن أن تستقل لدى الإنسان . عن الفائدة الحيوية ، فإذا هى غاية بعد أن كانت إشارة ، هذا الاستقلال لا يكون بدرجة واحدة من القوة لدى جميع الناس . فالإحساس لدى بعض الأشخاص لا يعدو أن يكون إشارة ومعرفة ، فما حمرة الفاكهة عند هؤلاء إلا إشارة إلى نضجها وإلى ما لها من قيمة غذائية . وما اصطفاق الأمواه الرائقة إلا إشارة إلى

١٦٣

أنهم يستطيعون أن يرووا ظمأهم أو أن يستحموا . ولا كذلك أشخاص آخرون ، فلالإحساس لديهم قيمة مستقلة عن الفائدة الحيوية يستسلمون له ويفرقون فيه ويدققون منه متعة لا شأن لها بالمنفعة ألبتة . وهذا الإحساس الصرف هو أساس الفن .

ولئن كان لا يكفي المرة أن يملك هذه الاهتمامات الحسية حتى يكون فناً ، ولئن كان لا بد له من قدر كاف من النشاط (الفعالية) كى ينتج أثراً فنياً بدلا من الاستسلام للأحلام ، ولئن كان لا بد من قدر كاف من القابليات والمواهب كى يستطيع التعبير عما يحسه تعبيراً موفقاً ، إنه لا يمكن لامرئ أن يبدع أثراً فنياً تشكيليّاً إذا كانت اهتماماته الحسية ضعيفة مسرفة في الضعف .

وإذا انضافت الاهتمامات الحسية إلى قدر كاف من الهوى العقلي رأينا الشخص يعنى بالمشكلات الفنية ويفكر فيها ، حتى إذا كان الهوى العقلي غالباً رأينا حب الفهم ينتصر عنده على حب الإحساس ، فإذا توافرت إلى هذا القابليات اللازمة رأينا يتجه إلى النقد لا إلى الخلق .

المودة : أول مظاهر المودة في الرجل ميله إلى النساء ، حتى ولو كان لا يطعم منهن في إرواء الشهوات (مارسيل بروس) أو كان يحيطهن بأسمى مشاعر الاحترام (لامارتين) أو كان يتخذهن صديقات مثاليات لا أكثر (آميل) . ومعنى ذلك أن المودة على صلة بالدافع الجنسي ، ولكن ليس معناه أن عمق المودة يكون على قدر قوة الطاقة الجنسية ، فهناك أناس لا يملكون المودة مع أنهم يملكون قوة جنسية كبيرة (لافونتين ، فولتير) .

ومن آيات المودة في الشخص ميله إلى الصداقة ، لا الصداقة التي هي تبادل منافع ومنتعة حديث فكري ، بل اتحاد روحيين وهبت كل منهما نفسها للأخرى ، فإذا الصديق يحب صديقه ناسياً نفسه ، وإذا به يعنى بأفراحه وشجونيه أكثر مما يعنى بما له هو من مثل ذلك .

ومن آيات هذه المودة أيضاً حب الأطفال . فحين لا يكون اهتمام الرجل بالنساء مشفوعاً بميله إلى الأطفال يكون راجعاً إلى اللذة الشهوانية لا إلى المودة . هكذا كان لافونتين يحب النساء ولا يحب الأطفال .

ومن آيات المودة ما تطلق عليه اسم الطيبة ، نغنى به تلك القدرة الطبيعية على مشاركة الآخرين انفعالاتهم ، وهي تختلف عن المبادرة إلى معونة الآخرين فرب فعال يساعد الناس دون مودة في القلب بل بدافع ما يعتقد أنه الحق ، ورب ودود يعوزه النشاط فلا يجسد تعاطفه القلبي في أفعال ملموسة .

والمودة لا ترجع إلى الانفعالية ، فرب انفعالي بغير مودة ، ورب ودود بارد العاطفة . يقول جاستون برجييه : ومن إغفال هذا التفريق بين المودة والانفعالية أخطأ لوسين إذ عد فولتير دموياً ، في حين أن فولتير غضبي بغير مودة . لقد كان فولتير يهتز لأيسر الأمور اهتزازاً قوياً ، وكان يضطرب لأنفه الحوادث ، ولكنه كان ضعيف المودة فحسبه لوسين قليل الانفعال .

وقد حاول جاستون برجييه أن يبين في الجدول التالي كيف تنشأ أنواع الحب المختلفة من تزاوجات شتى بين مختلف العوامل :

انفعالية + اهتمامات حسية + مودة	=	هيام
مودة + عدم اهتمامات حسية + عدم استيلاء	=	حب مجنح
مودة + استيلاء	=	حب تملك واستبداد
انفعالية + فعالية + مودة + مارس (لدى الاثنين)	=	حب خصام ومشاجرة
اهتمامات حسية + ترجيع قريب + عدم مودة	=	حب نزوات
عدم استيلاء + عدم اهتمامات حسية + مودة + هوى عقلي	=	حب فلسفي
عدم مودة + اهتمامات حسية + هوى عقلي	=	حب ذوق
عدم انفعالية + مارس + عدم اهتمامات حسية	=	حب تقدير

الهوى العقلي : كما تحقق الاهتمامات الحسية نوعاً من الانفصال عن المنفعة كذلك يحقق الهوى العقلي نوعاً من الانفصال عن الفائدة العملية . ويجب أن نفرق بين الهوى العقلي الذي هو رغبة في الفهم وبين الذكاء الذي هو قدرة على الفهم . إن مونتيني لا يملك الهوى العقلي إلى درجة كبيرة ، ولكنه يملك من الذكاء قدرأ عظيماً ، وقد استطاع أن يفهم دون أن يجهد في سبيل ذلك . إن بعض العلماء أغبياء ، أما مونتيني فهو كسول ذو عبقرية .

ويجب أن نفرق بين حب المعرفة الذى ينشأ عن الهوى العقلى وبين حب للمعرفة ناشئ عن الميل إلى الاستيلاء . ويمكن أن نضرب بالشاعر جوته مثالا لتوضيح هذا الفرق . لقد كانت المعرفة لدى جوته سبيلا إلى الكمال الشخصى وكان انفتاحه للعالم يهدف إلى تمثل العالم والازدياد به لا إلى التمتع بفهمه من أجل الفهم ذاته . وهذا ما أدركه فيه أحد نقاده إذ قال عنه « إن جوته لا يدرس من أجل أن يتعلم ، ولا من أجل أن يعرف ، بل من أجل أن يكون . فالمعرفة ليست غرضه الحقيقى ، وإنما الحياة كل شئ عندة » (آندره بسوارس ، ذكره برجييه) .

تلك هى المقومات الأساسية التى تتكون من تألفها ثلاث ثلاث النماذج الطبيعية الثمانية ، وتلك هى المقومات الثانوية التى تخصص النماذج الأساسية وتلونها . فما هى الصورة النفسية لكل نموذج من هذه النماذج الأساسية ، وكيف تنحدر صفات كل نموذج من مقوماته الأساسية ؟

العصبى : العصبى هو الانفعالى الالفعال ذو الترجيع القريب . ومن اتصافه بهذه الصفات الأساسية الثلاث تنحدر جملة سماته النفسية .

فأولى هذه السمات تقلب العاطفة . إن كلا منا يعرف تقلب العاطفة بتجربته الشخصية ، ففى استبد الضجر بالمرء شعر بالحاجة إلى تجديد تأثراته . وهذا الذى يصدق على كل إنسان يصدق خاصة على العصبيين .

إن تقلب العاطفة هو السمة التى تميز أولئك الكتاب الذين تدل آثارهم وسيرهم على أنهم ينتمون إلى النموذج العصبى : رامبو ، بيرون ، موسيه ، دوستوفسكى ، هاينى ، إلخ .. إن هؤلاء جميعاً قد شعروا بتعاقب العواطف سريعة ، وأحبوا هذا التعاقب ، لأنه ينقذهم من الضجر ويجدد شغفهم بالحياة . وتقلب العواطف يكون من ناحية النوع ويكون من ناحية الشدة . أما التقلب فى نوع العاطفة فيكون بالانتقال من انفعال إلى انفعال ، من الفرح إلى الحزن ، من الثقة إلى الشك ، من الانقباض إلى الانشراح ، إلخ . وأما التقلب فى قوة العاطفة فيكون بالانتقال من درجة إلى درجة ، من الهبوط إلى التوتر ، ومن التوتر إلى الهبوط . والحق أن هذين النوعين من التآرجح تتداخل موجاتهما عادة ، فإذا بالعاطفة تتغير نوعاً وقوة معاً .

ومن شأن هذا كله أن يرهف في الشخص الإحساس الشعري ، لذلك كان النموذج العصبي يضم أكبر عدد من الشعراء إذا قيس بال نماذج الأخرى . صحيح أن بين العاطفيين شعراء أيضاً . ولكن العاطفيين يميلون بالشعر إلى الفلسفة (فييني) . وصحيح أن بين الغضبيين شعراء كذلك ، ولكن الغضبيين يميلون بالشعر إلى الخطابة (هوجو) . أما العصبي فهو الطبع الذي هيئ للشعر الصريف .

وما كل عصبي بشاعر ، لأن الشعر لا يقتضى هذه المقومات الطبيعية فحسب ، بل يقتضى عدا هذا مواهب تكتيكية ترجع إلى شروط عضوية أخرى خاصة ، كالإحساس بالأوزان ، والربط بين الألفاظ بالقوافي ، والأصالة في إدراك المشابهات . ولكن العصبي إن لم يكن ممن يقرضون الشعر فهو ممن يقرءونه ويتذوقونه .

ولغة العصبي صفات تميزها . أهمها أنه يستعمل ألفاظاً قوية فإذا سُرَّ من شيء قال إنه رائع فاتن ساحر أخاذ ، وإذا كره شيئاً قال إنه فظيع كرهه شنيع إلخ . ويمتاز أسلوب العصبي ، بأن صوره غضيرة نضرة . ذلك لأنه ما إن يشعر بالعاطفة حتى ينفذها بالتعبير على الفور ، لا يلجمه الترجيع البعيد عن ذلك . إن أسلوبه يتوهج بتوهج المعدن حين يصقل . ولا كذلك أسلوب العاطفي فإن الترجيع البعيد يتدخل لديه بين الشعور والتعبير ، فإذا بالدكريات الكثيرة التي يحملها إلى التعبير تُذهب ألوان التعبير ، وتفقدته جدته ونخضرته ، وتحيله بالتعميم معاني مجردة . وهذا ما نتحقق منه حين نقارن بين الصور في شعر الشعراء العصبيين وبين الصور في شعر الشعراء العاطفيين .

العصبي ليس كثير الانفعال فحسب ، بل هو كذلك في حاجة إلى الانفعال . إنه في بحث دائم عن الانفعال . وبما يزيد في حاجة العصبي إلى الانفعال أن الانفعال سبيله إلى الفعل ، فهو لقلة فعاليته لا ينهد إلى الفعل من تلقاء ذاته ، فإذا اضطرت ظروف الحياة إلى الفعل أو اضطره إلى ذلك لتحقيق هدف من الأهداف ، حشد الانفعال للفعل .

وتتجلى هذه الحاجة إلى الانفعال في ميول شتى : من ذلك أولاً ميل العصبي إلى الموضة . إن الموضة التي تتجدد يوماً بعد يوم تغذى الانفعال وتوقظ الانتباه

وتجدد الاهتمام بالحياة . والموضحة تظهر حتى في العلم والفن والفلسفة ، ولكنها في هذا الميدان لا تسمى موضحة ، بل تسمى مدارس جديدة واتجاهات حديثة ، وإنما هي تسمى بالموضحة في شئون خاصة كقصبة الشعر وإطالة اللحي أو حلقها والأزياء والأثاث وما إلى ذلك . وتدلنا حياة العصبيين على أنهم أكثر الناس تعلقاً بالحديد في جميع الشئون . وحتى اتجاهاتهم الثورية قد لا تكون إلا ضرباً من الموضحة .

ومن ذلك ثانياً ميل العصبي إلى الملاهي ، وأهمها المسرح والسنيما في أيامنا هذه . فالعصبيون أكثر الناس ارتياداً للمسرح والسنيما ، فيهما يلبون حاجتهم إلى مشاهدة أحداث فذة ذات قدرة خاصة على إثارة الانفعال .

ومن ذلك ثالثاً ميل العصبي إلى المقامرة ، فالمقامرة وسيلة من وسائل تأجيج الانفعال . وما يشجع العصبي على المقامرة أيضاً أنها تعده بكسب لا يجهد في الحصول عليه بالعمل الدائب الذي لا يقدر عليه لكسله .

ومن ذلك أيضاً انغماس العصبي في تعاطي المسكرات والخدرات ، يقبل عليها في أول الأمر نشداناً لإحساسات جديدة ، فتبعث في الجسم هزة ترفع الشدة النفسية ولو في أول الأمر ، فيقبل عليها بعد ذلك لهذا الغرض مرة بعد مرة ، فإذا هي تصبح آخر الأمر إدماناً يستبد بالعصبي ، فكذلك كان بودلير ورامبو وغيرهما .

ومن ذلك أيضاً حاجة العصبي إلى الإدهاش بالشذوذ والتفرد . إن جميع من تحدثوا عن بودلير أشاروا إلى رغبته الدائمة في الإدهاش . قال أحد أصحابه « أراهن على أن بودلير سينام الليلة تحت السرير ... ليدهشه » .

كل تلك الميول تعبر عن حاجة العصبي إلى الانفعال ، وطبيعي أن تجد هذه الميول ارتواءها وسموها ومجدها في الفن . لذلك كان الفن هو الملاذ الذي يرضى للعصبي السلامة . وإذا كنا نرى فنانيين كباراً في نماذج أخرى ، وإذا كنا قد نفضل هؤلاء على الفنانين من العصبيين ، فإننا نرى متى أنعمنا النظر في الأمر أن الفنانين من غير العصبيين إنما هم فنانون بمقدار ما بينهم وبين العصبيين من شبه في بنية الطبع ، فالمويون يشبهونهم بالترجيع القريب والغضبيون بالانفعالية ذات الرجوع

القريب ، والعاطفيون بالانفعالية . ولكن كلما كانت المقاومات التي يشتمل عليها فن من الفنون أصغر كان حظ هذا الفن من وصول العصبى إليه وألفته له أكبر . فالشعر مثلاً أسهل على العصبى من المسرح ، والموسيقى الميلودية أسهل من السمفونية ، والتصوير الانطباعى أسهل من الرسم والتصوير المركب ، والوصف الأدبى أسهل من النحت أو فن العمارة (لوسين ، « علم الطباع » ص ١٦٤) .

ويتصف العصبى بعد ذلك بالتشرد النفسى ، وليس تشرده من مكان إلى مكان إلا مظهرًا من مظاهر ذلك التشرد النفسى الذى يتميز به ، فالعصبى يتشرد من مكان إلى مكان ، لأنه يتشرد من إحساس إلى إحساس ، من عاطفة إلى عاطفة ، من ميل إلى ميل ، من صداقة إلى صداقة ، من حب إلى حب .

أما أن العصبى يتشرد من مكان إلى مكان فهذا ما تدلنا عليه حياة العصبيين . إن السفر والانتقال من مسكن إلى مسكن والهروب إلى بلاد بعيدة ، كل ذلك من الأمور الشائعة فى حياة العصبيين (رامبو ، فان جوخ ، جوجان ، بودلير ، إلخ) . والعصبى يتشرد فى المهنة . وربما كان رامبو خير مثال يستشهد به على هذا النوع من التشرد . إن هذا الشاعر ، بعد أن انقطع عن قرص الشعر ، عمل شيالا بمرافاً مرسيليا ، ثم داعية من دعاة شارل العاشر ، فسمسار تجنيد بألمانيا ، فجندياً هولاندياً فى جاوه ، ثم هرب من الجندية وعمل موظف سيرك بالسويد فراقباً بقبرص .

وهناك التشرد فى الصداقة وفى الحب . إن العصبى يحب بسرعة وحرارة ولكنه ما يلبث أن يهجر من أحب ، إذ يعوزه التراجع البعيد الذى يهب للنفس ميزة الاستمرار . ولما كان فى حاجة إلى الآخرين وكان قوى الرغبات فإنه سرعان ما يهبط إلى مستوى الخليل أو الخليلة اللذين يمكن أن يقال عنهما إن قلبيهما خير من أخلاقهما ، فكذلك كان بودلير وفرلين . يضاف إلى هذا أن العصبى كسائر الانفعاليين اللافعالين ، مستبد بمن يحبونه عبد لمن يقاومونه .

وما يرتبط بهذا أن للعصبى قدرة خاصة على الفتنة والإغراء ، فن الانفعالية ذات التراجع القريب تنبع حدة النظرة واتقاد الفكر وروعة التعبير وعدوى العاطفة . هذا إلى أن ما يرين على نفسه من كآبة يلهم غيره مشاعر الحزن ، فترق

له القلوب . ومن شأن هذا كله أن يجعل له قدرة كبيرة على التأثير في عواطف الآخرين ، فيخفر له هؤلاء نقائصه وعيوبه ، لشعورهم بأنه أول ضحاياها وبأنها ثمن ما ينعم به من أصالة .

ومن أبرز خصائص العصبي ما يتصف به من اندفاعية . ولكن الاندفاعية نوعان : انعكاسية وانفجارية . أما الأولى فهي من خصائص العصبيين وأما الثانية فهي من خصائص العاطفيين . إن الأولى جواب مباشر على منبه خارجي : هذا رجل يصدم آخر ، فإذا بالآخر يرد على الصدمة بأن يرفع يده ويهوى بها على صاحبه . إن جوابه سريع وبسيط حتى لكأنه فعل منعكس . ولا كذلك الاندفاعية الانفجارية التي هي من خصائص العاطفيين . لأنها ليست رداً مباشراً على منبه خارجي ، وإنما هي جواب على تراكم كثير من المنبهات السابقة في نفس الشخص لم يستجب لها في حينها ، بل لجم الرد عليها بما يملك من ترجيع بعيد ، فلما جاء المنبه الجديد كان أشبه بالقطرة التي يطفح بها الكيل ، فإذا هو يستجيب استجابة قوية لا يستحقها المنبه الحاضر ، فهي لذلك لا تُنتظر ولا تُتوقع ، وقد تستغرب .

والتناقض بين الفكر والحياة خاصة من خصائص العصبي . فما كان الحياة تتجاوزها الاندفاعات المتعاقبة وتسيطر عليها اللحظة الحاضرة أن تكون مثالا للانسجام بين الفكر والعمل ، وأن تُخضع سلوكها لقاعدة لا تتخلف . ولعدم الانسجام هذا مظاهر مختلفة ، منها أولا الكذب : فالعصبي أكذب الناس طراً . وكذبه كذب تزيين وزخرفة ، فهو يريد بالكذب تجميل الواقع . ولا كذلك كذب نقيضه الدموى . فهو كذب عقلي قائم على حساب ، وهو لذلك أول بالمؤاخذة .

ومنها ثانياً عدم دقة المواعيد: إن العصبي أقل الناس تقيداً بدقة المواعيد ، ذلك لأن دقة المواعيد تقتضي ترتيب الأفعال والحوادث على زمان كمي ، وهذا ما لا يمكن أن ننتظره من شخص يعيش الزمان النفسي ملوناً بالانفعالات لحظة لحظة : إن من المشكوك فيه أن يستطيع رجل يستوقفه جميع ما يرى في الطريق أن يصل إلى موعد في اللحظة المصروبة له .

ومنها ثالثاً فقدان الموضوعية في الكلام ، والمقصود بالموضوعية هنا احتمال حديث

المرء على أشياء ووقائع وبيانات أكثر من اشتغاله على انطباعات وفرضيات وعواطف ، فهو إلى تقرير شركة صناعية أو مالية أقرب منه إلى خطاب حماسي يلقى في جمهور شعبي . إن العصبى الذى يؤهله طبعه للشعر (روحاً إن لم يكن صناعة) لا يمكن أن يميل إلى التعبير عن الواقع تعبيراً عقلياً جافاً ، وإنما يحاول أن يعكسه من خلال نفسه .

ومن خصائص العصبى أنه كسول . فن حرمان العصبى من الفعلية ينشأ أنه عاجز عن العمل كأنه مشدود إلى الأرض بقيد ثقيل . ولئن كانت الانفعالية تثير حماسه من حين إلى حين فيقبل على عمل يحبه إقبالا حاراً عنيفاً ، إنه سرعان ما تثبط عزيمته وتخور قواه متى ظهرت مقاومة من المقاومات ، أو متى تحول انتباهه واهتمامه إلى موضوع آخر . لذلك كان العصبى فى الحد الأقصى بين الناس الذين « يعملون من حين إلى حين » ولذلك أيضاً كان « ذا مشاريع ضخمة » ما تكاد تولد حتى تموت ، بل إنها لتجهض من قبل أن تولد ، ولذلك أيضاً كان « يهمل الأعمال المفروضة » لأنها لا تستويه ولا تجذبه ولا تثير حماسه ، وكان « يرجى تنفيذ ما يقع على عاتقه من أعباء » .

والعصبى إلى هذا مبذر متلاف . ما قيمة قطعة من معدن أو ورق لزاء شئ مشتهى يضنى عليه الخيال ألف لون جميل مما توحى به الانفعالية ويمكن أن يشتري بالمال ! إن الترجيع البعيد هو الذى يمكن أن يبصر المرء بما للمال من قيمة فى تحقيق حاجات حيوية أساسية . والترجيع البعيد يعوز العصبى . لذلك كان العصبى مضياً متلاًفاً ، فإذا كان قد أوقى الغنى العريض عن وراثته لم يلبث أن يبدد ثروته .

والعصبى يميل إلى التمرد وحب الظهور . إن اللاانفعالية تصرف الانفعالية عن التأثير فى الأشياء إلى الشعور بالذات ، فإذا كان الانفعال اللافعال ذا ترجيع قريب (أى عصبياً) شعر بذاته على أنها ذات أصيلة . ويظهر هذا التمرد لدى العصبيين منذ الطفولة ، فذلك شكل من أشكال تمرد الأبناء على الآباء (حين يكون الابن عصبياً والأب غير ذلك) ، كما يظهر فى سن الرشد ، فالعصبيون يتمردون على التقاليد والعادات حتى لقد يأخذ تمردهم شكل الدعوة

إلى الفوضوية ، وما هو في حقيقته إلا تعبير عن الحاجة إلى توكيد الذات تجاه ما يتعرض له الشعور بالأصالة والتفرد من مقاومة . وهذا النوع من التمرد الناشئ عن الحاجة . إلى توكيد الذات لا يتنافى مع حب الظهور الذى يشتمل على مذلة البحث فى نظرات الآخرين وفى مواقفهم وفى كلامهم عما يدل على الاعتبار والإعجاب . فإذا انتصر العصبى فى الحصول على إعجاب الناس به زها بنفسه ، وإن لم يستقم له اليقين من ذلك أوغل فى الادعاء حباً بالظهور . ومن امتزاج التمرد بالزهو والادعاء تنشأ الوقاحة التى يعرف بها العصبيون .

والعصبى أميل إلى الحزن والكآبة . إن الانفعاليين اللافعاليين يشعرون بعجزهم عن الفعل حزناً فى قلوبهم أليماً . على أنه لا بد من التفريق بين العصبيين والعاطفيين فى الكآبة . إن العاطفيين هم الذين يجب أن يوصفوا حقاً بالكآبة ، لأن الكآبة مقيمة فى نفوسهم لا تبرحها أما العصبيون فكآبتهم تخبىء وتذهب ، وإن كان الحزن يغلب على مشاعرهم بوجه الإجمال .

وهذه أمثلة على الطبع العصبى من التاريخ : بيرون ، إدجار بو ، بودلير ، جوجان ، دانزويو ، دوستوفسكى ، رامبو ، ستاندال ، جولدميث ، شاتوبريان ، شوبان ، قرلين ، جول لافورج ، لافونتين ، بييرلوتى ، موتسارت ، موسيه ، هاينى ، هوفمان ، وايلد .

العاطفى : هو الانفعالى ذو الترجيع البعيد ، وأولى صفاته التى تنحدر من مقومات طبعه أنه شديد التأذى . إن العاطفى يشبه العصبى فى أنه يهتز لجميع الحوادث التى تمس اهتماماته ولو كانت يسيرة . ولكن الحادثة تطلق فى العصبى ردّاً اندفاعياً ، أما لدى العاطفى فإن الترجيع البعيد يكبت الميل إلى الرد المبالغت الطائش فينشأ عن ذلك أن السبب المولد للانفعال ، بدلا من أن يفرغ من أحداث تأثيره وهو على سطح النفس إن صح التعبير ، وبدلا من أن يتجه إلى الخارج ، ينفذ إلى قرارة النفس ويؤثر فى أعماقها ، فإذا الأمر الذى يخز العصبى وخزاً يولّد فى قلب العاطفى جرحاً قد يكون كبيراً وقد يكون صغيراً ، ولكنه لا يندمل بسرعة ، فالعاطفى يتألم مما يؤذيه ألماً عميقاً كظيماً .

وهذا الترجيع البعيد ينبوع خاصة واضحة من خصائص العاطفين هي ما نسميه تخصص الانفعالية . إن الترجيع البعيد يمكن العاطفي من وقف الاستجابة أو الرد ، ويتيح له أن يفكر في الأمور التي هزت نفسه وولدت انفعاله فيحكم على بعضها بأنه تافه لا يستحق أن يثور له فيهدأ الانفعال الذي اضطربت به نفسه ثم يزول ، ويحكم على بعضها الآخر ، خطأ أو صواباً ، بأنه يستحق أن يهز النفس فيشتد بذلك انفعاله ويقوى . وينشأ عن هذا أن تنقسم انفعالية العاطفي إلى قطاعين : قطاع هادئ لا يهتز وقطاع متوفر يوشك أن يهتز في كل لحظة . وهذا هو تخصص الانفعالية ، فكأن الشخص أصبح حساساً إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى بعض الحوادث ، وهادئاً إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى حوادث أخرى قد تكون أخطر شأناً من الأولى موضوعياً .

وبما يسهل تخصص الانفعالية هذا ويفاقمه لدى العاطفي أن تكون ساحة شعوره ضيقة جداً . ذلك أن ضيق ساحة الشعور من شأنه أن يقلل تأثير بعض التنبيهات وأن يزيد تأثير بعضها الآخر بتركيز الانتباه عليه . وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى انقسام الشعور . فإذا الشخص يبدو للناس من بعض النواحي شبيهاً بهم لا يختلف عنهم ثم هو يبدو لهم من نواح أخرى غريباً عنهم يستعصي عليهم فهمه . وفي آخر مراحل هذا الانحياز نلتقي بالعاطفي الذي يمكن أن يسمى بالمتصلب . فشدة الترجيع البعيد وشدة ضيق ساحة الشعور هما ما يولد التصلب المذهبي لدى شخص مثل روبسبير . ولكن العقل لم يصبح عند روبسبير ميكانيكياً وإن تصلب ، فإذا تقاوم هذا الاتجاه وصلنا إلى البخلاء الذين يمكن أن نعد المتسولين الأغنياء نموذجهم الأقصى . فالانفعالية القوية لدى هؤلاء قد تركزت على موضوع بعينه هو خوفهم من أن يسرقوا مثلاً ، وفي مقابل هذه الحساسية المفرطة في هذا المجال نراهم قد فقدوا كل حساسية لإزاء أنفسهم وإزاء الآخرين فيما لا يتصل بهذا الهوى الوحيد .

ولعلاقة العاطفي بالطبيعة طابع خاص يتميز به العاطفي عن غيره . إن البشر هم الذين يصنعون الطبيعة وفقاً لطباعهم . فالعصبي يرى الطبيعة منظرًا متعدد الألوان والأشكال يؤثر في النفس ويهزها . والشخص الفعال يرى الطبيعة حقلًا يمكن استغلاله أو ميداناً يدور فيه قتال . ولقد كانت الطبيعة عند بركلي المتدين

١٧٣

حديث الله . وهي عند انبساطى بارد العاطفة قوانين يجب اكتشافها وتسخيرها . وهي بالنسبة إلى شخص لمفادى موضوعى نظام ومنطق . فما عسى أن تكون الطبيعة في نظر العاطفى ؟ إن الاتحاد بين الطبيعة وبين العصبى يكون خاصة بصفات بصرية وسمعية ، فما يستقبله العصبى من الطبيعة إنما هو الألوان والأصوات ، فرحة أو حزينة . وهذه التأثيرات لا بد أن تجزئ الطبيعة وتبعثرها . أما العاطفى فكما يشعر بذاته على أنها وحدة ثابتة ، كذلك يعنى بالطبيعة من حيث هي كل ، فإذا لم يكن الترجيع البعيد لديه مسرفاً في القوة وكان واسع ساحة الشعور شديد الانفعالية أى إذا كان حالمًا مثل روسو ، كانت الطبيعة عنده هي الملاذ الذى يفرع إليه ، فهى متنزه منعزل يشعر بانسجامه معها على قدر شعوره بعدم الانسجام مع البشر . أما إذا كان قوى الترجيع البعيد ضيق ساحة الشعور غلب التشاؤم عنده الحماسة ، فكانت الطبيعة في نظره قوة لا تبالى ، قوة معادية للعاطفة الإنسانية .

ومن الخصائص البارزة التى ينصف بها العاطفى شغفه بالتأمل . والتأمل يعنى تارة استسلام الشخص للأحلام على طريق يتنزه فيه وحيداً ، ويعنى تارة أخرى استغراق الشخص في تأملات أخلاقية عن الإنسان ومركزه في العالم وسلوكه . كيف ينبغي أن يكون ، ويعنى تارة ثالثة الريبة والغيرة واختلاق الأفكار الوهمية وإسناد سوء النية إلى الناس بغير حق . وهذا كله يلاحظ لدى العاطفين . وإذا نحن رجعنا إلى آثار الشعراء والأدباء منهم رأيناها حافلة بالتعبير عن كل ذلك .

ولابد للعاطفى بحكم مقومات طبعه الأساسية أن يكون انطوائياً لا انبساطياً . فالعاطفى انفعالى ، ولكنه غير فعال ، فما تنقلب تأثيراته الانفعالية إلى استجابات عملية ، ثم إن الترجيع البعيد الذى يكتب الاستجابة يفاقم ما تحققه اللانفعالية من لجم عن الفعل . واللانفعالية والترجيع البعيد يساهمان في أثناء ذلك في إطالة انفعالاته التى تنصف غالباً بأنها أليمه ، فكيف والحالة هذه لا ينطوى على نفسه ويتأمل ذاته ؟

ولا عجب بعد هذا أن يكتب العاطفيون « يوميات شخصية » ولكن ما هي « اليوميات الشخصية » ؟ ليس يكفى أن يكتب أحد الناس شيئاً لنفسه كل يوم حتى نعد ما يكتبه يوميات شخصية . رب شخص لا يزيد على أن يسجل في دفتر

له بعض الملاحظات والآراء والنصوص ، ورب آخر لا تزيد يومياته على أن تكون كتاباً في التاريخ يسجل الأحداث التي تقع ، ورب رجل من رجال السياسة يقبع في سجن أو يعتزل العمل السياسي فيسجل ذكريات الأيام الخوالي مدافعاً عن نفسه مسوِّغاً أعماله، إلخ. وهذا كله لا شأن له باليوميات الشخصية التي نحن بصددنا . إن كتابة اليوميات الشخصية أدنى إلى الذاتية العميقة من ذلك . فليست ميزة كاتب اليوميات الشخصية أنه يكتب لنفسه ، وإنما ميزته أن ما يعنيه فيما يكتبه لنفسه ليس هو الحوادث بل تأثير هذه الحوادث في ذاته . إنه لا يحال الحوادث ، بل يحال ذاته في الحوادث .

والحق أن كتابة اليوميات الشخصية ، بهذا المعنى ، هي تعبير ضروري عن اجتماع المقومات الأساسية الثلاث للطبع العاطفي . فلو كان كاتب اليوميات بلا انفعالية لأعوزته مادة اليوميات ، ولو كان فعالاً لانطلق توتره الداخلي عملاً في الخارج ، ولو كان ذا ترجيح قريب لما تراكت وتخزنت في نفسه آثار الأحداث لتترجع فيها مدة طويلة . إنه من اجتماع خصائصه الأساسية الثلاث يشحن بطاقة يؤله توترها ، ولا بد لها من منفذ تخرج منه .. فإذا هي تتساقط على الورق مقالات يكتبها كل يوم .

والعاطفي يجب العزلة . ولكن شتان بين عزلة وعزلة . لقد كان ديكارت يسعى إلى العزلة (وهو ينتمي إلى نموذج الجموح الشبيه بالمفأوى) ولكنه كان ينشدها ليستطيع الانصراف إلى التفكير والعمل . أما روسو وفيني وأصراهما فإنهم ينشدون العزلة ليغرقوا في معاناة تجربتهم الداخلية وليتصلوا بمناجق قوتهم الشخصية . على أن العاطفي يتقلب بين محبة المجتمع ونشدان الوحدة . إنه يهرب من المجتمع بعد أن يُجرح ، ويشعر من وحدته أول الأمر بسعادة كبيرة ، ولكن الضجر ما يلبث أن يمسك بخناقته فيتمنى أن يعود إلى المجتمع ، ويشجعه على هذا أن مطامحه تكون قد اختمرت في أثناء ذلك ، فيعود إلى الناس وهو ينوي أن يصلح المجتمع وأن يخدم البشر ، فما إن يعود حتى يجد في صلابة التقاليد وبرودة الآخرين حياله ما يجرح عاطفته من جديد ، فيتألم من أن الناس لا يقدرونه حق قدره ، ولا يعرفون بفضلهم فيؤذيه كلامهم ويظن فيهم العداوة مع أنهم قد

لا يكونون كذلك، ثم إذا هو بعد هذا كله يتد إلى الوحدة مرة أخرى ، ليخرج منها ثانية ، وهكذا دواليك .

ومن السمات البارزة في العاطفي استرجاع الماضي ، ولاسترجاع الماضي مظاهر كثيرة ، منها ما أصبح يسمى بعد روسو « التفكير على السلم » . كان روسو يدرك وهو هابط على السلم ما كان ينبغي أن يقوله وهو في الصالون . ذلك أن نفسه تكون مشحونة بالانفعال فلا يعرف ماذا يقول ، حتى إذا انقضى بعض الوقت فاسترد هديره وأعاد تصور ما حدث ، أدرك ما كان ينبغي أن يجيب به . ومن مظاهر استرجاع الماضي ما يقال له « العواطف الرجعية » ، وتنطبق هذه التسمية على جميع الحالات التي يلاحظ فيها فاصل زمني بين إدراك الحادث وإدراك المعنى الذي يجعله مثيراً للانفعال . فكأن الماضي ينفجر في نفس من يتأمله انفجار قنبلة وقوتة . يسمع الشخص كلمة فلا يدرك أنها مهينة إلا بعد فترة من الوقت ، ولا يثور لها في كثير من الأحيان إلا في أثناء غياب قائلها ، أو يسمع نبأ حادث من الحوادث فلا يبالي ، إلى أن يرى على حين بغتة علاقة بين هذا الحادث وبين أمر بعينه ، فإذا هو يفرح أو يتألم .

ويمكن أن يعد الوسواس الأخلاقي من نتائج استرجاع الماضي . والحق أن جميع ما للعاطفي من فضائل وعيوب يهيئه للوسواس الأخلاقي ، فالعاطفي ذو مشاعر أخلاقية قوية ، هي شكلية بسبب الترجيع البعيد وعاطفية بسبب الانفعالية . ولكن قوة استرجاع الماضي تجعل هذه العواطف تنصب على ما وقع أكثر مما تنصب على ما يجب أن يكون . فكذلك تنشأ في ضمير العاطفي ندامة تصير بتركها على حادث وقع إلى وسواس . ومن الوسواس آهام المرء نفسه . إن العاطفي إذا أخفق أو أخطأ أسند إخفاقه أو خطأه إلى ذات آثمة هي ذاته ، فإذا هو يلوم نفسه ويقرعهها ويتهمها .

والكتابة شيء مشترك بين جميع الانفعاليين واللافعالين ، لكن كتابة العصبي لحات عنيفة تذهب وتجيء وترتبط بالحوادث أكثر من ارتباطها بالذات ، فهي قطرات من السواد إن صح التعبير ، أما كتابة العاطفي فهي ترين على نفسه كلها وتصبغها باللون القاتم إلى الأعماق ، وكتابة العاطفي ليست غضباً وسخطاً ، فالعاطفي

لا يتوقع من مصيره بل يشكو حظ الإنسانية . ليس في كآبته من الإسفاف ما قد يلاحظ في كآبة العصبي . إنها حداد ميتافيزيقي . وهذه الكآبة نتيجة محتومة لطبعه ، وليست ثمرة أسباب خارجية . لقد حاول كيركجورد أن يرد كآبته إلى حوادث وقعت له في حياته . والحقيقة أن كآبة كيركجورد إنما ترجع إلى أنه انفعالي شديد الالفاعلية قوى الترجيع البعيد كثير التحليل العقلي . إن آفته هي الالفاعلية تؤله في كل لحظة وتمنعه من كل حميا ، وتقفه في منتصف الطريق الصاعدة إلى الإيمان فما يصل إلى تلك الثقة المطمئنة الهادئة التي يتحدث عنها في كتابه « الخوف والارتعاش » . إن فلسفة الإيمان عند كيركجورد هي ثمرة العجز عن بلوغ هذا الإيمان .

ومن خصائص العاطفي ما يعرف بالإذعان المسبق . إن الإذعان ألوان : فهناك الإذعان الطبيعي الذي يعبر عنه قول المدعن : هذا أمر محتوم . وهناك الإذعان الفلسفي الذي يعبر عنه قول الفيلسوف المدعن : هذا أمر يقتضيه نظام الكون . وهناك الإذعان الديني الذي يفصح عنه قول المتدين : هذه مشيئة الله ولا راد لمشيئة الله . ففي هذه الحالات كلها ترى الشخص يذعن لحادث وقع أو لحادث سيقع لا محالة ، كموت مريض يشارف على الموت أو ما إلى ذلك . غير أن هناك أناساً لا ينتظرون وقوع الحادث المشئوم حتى يذعنوا له ، بل هم يسهمون في وقوعه ، فهم يذعنون له مسبقاً . مثال ذلك أن ينتقد المرء نفسه للناس قبل أن ينتقده الناس . والإذعان المسبق هو أصل ذلك النوع المعروف من الانتحار ، انتحار أولئك الذين لا يكتفون بأن ينتحروا ، بل يجرون إلى الانتحار أرواحهم وأولادهم كذلك ، خشية إملاق أو اتقاء خطر . ومن قبيل ذلك أيضاً امتناع بعض الطلاب عن دخول الامتحان مخافة الرسوب .

وواضح أن الخجل يتصل بهذا النوع من الإذعان . وصاحب هذا الإذعان يخاف على نفسه وعلى ذويه من الشقاء فيؤثر أن يمنع عنهم وعن نفسه معاناته ، والخجل يخاف أن يسئ الإجابة وأن يقول كلاماً غير صحيح يجلب له الاحتقار فيصمت .

وكره البشر من الصفات التي لا بد أن تنحدر من مقومات الطبع العاطفي

فن اجتماع الانفعالية إلى الترجيع البعيد ينشأ أن يتصور العاطفي مثلاً أعلى يتمناه للإنسان . ولكن من أعماق ذاته ومن الآخرين ينبع ما يكذب هذا المثل الأعلى ، فهو يلاحظ فيما يتعلق بنفسه أنه عاجز عن تحقيق كل ما يود تحقيقه ، وعن ذلك ينشأ أنه يلوم نفسه على عجزها عن الارتفاع إلى مستوى المثل الأعلى . وهو من جهة أخرى يتصور الآخرين على غرار نفسه من ناحية التقصير عن بلوغ المثل الأعلى ، كما أن أعمالهم تجرحه من فرط تأذيه ، ومن ثم ينشأ أنه يلومهم ، ولذلك نراه يقدر ولا يمدح ، فهذا هو التنقص من قيمة البشر ، وهذا هو كره البشر .

ومن السهل أن نفهم بعد الذي تقدم أن يميل العاطفيون إلى الحيوانات أكثر مما يميلون إلى الأطفال . فالحيوانات ليست بشراً وإنما هي من الطبيعة . أما الأطفال فلهم ما لا يابئهم من أهواء الإنسان ، بل لأنهم لجهلهم بما يحدث يفاقمون هذه الأهواء . لذلك كان العاطفي محبباً للحيوانات .

وإذا كان العاطفي شاعراً رأينا شعره يدخل في باب الشعر الفلسفي . ففي هذا الشعر الفلسفي يتعاقب الانفعال الذي لا بد منه لكل شعر ، والتأمل الذي يستند إلى الترجيع البعيد . لذلك كان الشعر الفلسفي خاصة من خصائص العاطفيين من الشعراء ، ونحن ههنا على الحدود بين الشعر والفلسفة : فقد الشعر شيئاً من نضارة الإلهام ولكنه لم يصبح فلسفة بعد . إنه يشتمل على نظرات فلسفية ولكنه لا يتضمن مذهباً فلسفياً بالمعنى الحقيقي .

وإذا تساءلنا الآن عما يمكن أن يكون موقف العاطفي من الدين ، رأينا أن الدين مشاعر وعواطف من جهة ، وعقائد وعبادات وطقوس وتنظيم اجتماعي من جهة أخرى . إن العاطفيين يتعلقون من الدين بوجهه الأول ويخرجون على وجهه الثاني ، حتى لقد يسهون الديانات من حيث هي عقائد وطقوس ورجال دين وتعصب وتفريق بين البشر ، مع احتفاظهم بالعاطفة الدينية . إن العاطفي يتمرد على الأديان مع بقاء الشعور الديني قوياً في نفسه .

والعاطفي بعد ذلك لا يهدف إلى السلطة . إنه قد لا يرفض السلطة وقد يتمنى أن يمارسها لشعوره بالواجب أولاً ، ولاستيائه من سوء ممارسة الآخرين لها ثانياً ، ولكن هذه الأمنية تظل أمنية . ذلك أن قيادة الناس تقتضي خروجاً من الذات ،

وتقتضى جهداً ، والعاطفي امرؤ فردى وهو ينفر من الجهد ، لذلك نراه لا يسبغ السلطة ولا يسعى إليها .

وقد سبقت الإشارة إلى الاندفاعية الانفجارية التي يتصف بها العاطفي ، إن الانفجار الذي تتجلى فيه هذه الاندفاعية ناشئ عن تجمع انزعاجات صغيرة مردها إلى الانفعالية . وكان يمكن أن يستجيب العاطفي لكل واحد من هذه الانزعاجات في حينه لولا أن الترجيع البعيد قد لجم الاستجابة . غير أن هذا الترجيع البعيد قد ساعد هو نفسه على الاحتفاظ بآثار الانزعاج ، فإذا تكرر هذا الانزعاج مرة ثانية فثالثة فرابعة ، وأصاب موضعاً بعينه من الحساسية انفجر العاطفي انفجاراً عنيفاً فإذا كل من حوله يستغرب منه ذلك ، لعدم التناسب بين المؤثر الأخير وبين عنف الاستجابة التي انطلقت لا تبالى أحداً ولا تلتزم حدود اللياقة .

وحين يكون هذا الانفجار انقطاع العاطفي عن سلوكه المألوف فهو يتخذ صورة التغير المفاجئ . لقد كان فيني أكثر الأزواج حباً وإخلاصاً ووفاءً ، ثم إذا بكل شيء يتحطم فجأة ، وإذا صاحبنا يرتدى بين ذراعى ماري دورفال . لقد كان الترجيع البعيد أشبه بجدار يمنع ماء السيل من التدفق ، ثم انهار الجدار دفعة واحدة .

ومن مظاهر الانفجار انقطاع العاطفي فجأة عن الصمت . إن العاطفي قادر على الصمت مدة طويلة إذا كان في بيئة لا يحس أنها تتجاوب معه ، ولكن هذا الصمت ليس إلا قناعاً يختفي وراءه توتر نفسي قوى ، فيكفي أن يتوافر ظرف مناسب مشجع حتى تنفجر تلك الطاقة التي تخزنت في العاطفي شيئاً بعد شيء ، فإذا هو يندفع في حديث يلتهب حماسه .

والعاطفي متردد . إن اجتماع الانفعالية إلى اللافعالية يولد لدى العصبي ، بالترجيع القريب ، الزروة ، ويولد لدى العاطفي ، بالترجيع البعيد ، التردد . وهذا ما يسهل فهمه . فكلا العصبي والعاطفي تهزه الحوادث . ولكن الترجيع البعيد لا يلعب دوره لدى العصبي ، فإذا العصبي ينتقل من فعل إلى فعل تبعاً للمؤثرات الخارجية المتعاقبة ، دون أن يربط بين أفعاله ودون أن ينتبه إلى تناقضها ، وهذه

هى النزوة . وكان يمكن أن يكون هذا هو شأن العاطفى لولا أن الترجيع البعيد يتدخل فيقطع تنفيذ الفعل بعد بدايته فوراً ، فيظل الفعل فى مرحلة النية وحيز الإمكان ، ويظل العاطفى يتخيل ما للأمر وما عليه ، ويدرك تعارضهما ثم ينتقل إلى الامتناع ، وهذا هو التردد .

وماله صلة بذلك ما يلاحظ لدى العاطفى من فقدان روح المبادرة والإقدام . إن مبدأ المبادرة هو الثقة بالمستقبل . والثقة بالمستقبل تكون بأحد أمرين : إما بركوننا المتفائل المطمئن إلى أن الأشياء ستسير من تلقاء ذاتها على ما نحب ، وإما بشعورنا المباشر بما لنا من قدرة على الفعل . وكلا الأمرين ليس من شأن العاطفى ، فالحوادث تجرحه عامةً فلا يرى منها إلا وجوهها السلبية وهو لذلك مكتئب سوداوى ، كما أن اللافعالية التى لا تهجره تقنعه كل يوم بعجزه عن الفعل ، وهو لذلك محروم من الثقة بالمستقبل ، وبالتالي من روح المبادرة والإقدام .

وذلك كله يلتقى فى صفة تعدد من أبرز صفات العاطفى ، وهى ما يلاحظ فيه من خراقة ومن ضعف الحس العملى عنده ، على خلاف نقيضه الدموى الذى يمتاز بالمهارة وقوة الحس العملى . إن العاطفى عاجز عن إيجاد الحلول السريعة ، بطيء الاستجابة ، شديد الارتباك فى تداول الأشياء ، قليل الاهتمام بالآلات ، إلخ .

وجميع الخصائص التى مرّ ذكرها تتألف فيما يمكن أن يطلق عليه اسم « كره الحديد » . إن العاطفى يخاف من التجديد ، يخاف تغير الظروف التى ألفها واعتادها وتلاءم معها . يخشى الاضطرابات والثورات ويؤثر عليها السلامة والهدوء .^{١٣} ومن قبيل هذا أنه يفضل الدخل المحدود مع الحياة المستقرة المضمونة على المغامرة والمبادرة مهما تعدد به من ثراء وتقدم . لأنه يفضل الوظيفة الحكومية المأمونة العواقب على العمل الحر الذى يقتضى شيئاً من المجازفة والانطلاق فى المجهول .

والسامة والضجر من سمات العاطفيين ، وإنما ينشأ الضجر عن عجز المرء عن نقل الرغبة من الإمكان إلى الفعل . ذلك لأن الضجر لا يمكن أن يكون فقدان الرغبة ، فن لا يرغب فى شيء لا يضر ، بل يرضى بما هو عليه من حال .

كما أن من يملك رغبة قوية ويعمل على تحقيقها بنشاطه لا يتسرب إليه الضمجر لأنه منصرف إلى عمله مشغول به . وإنما يضمجر المرعحين تستيقظ في نفسه رغبة ثم يحس بعجزه عن تحقيقها ويظل يعاني تجربة العجز هذه إلى أن ييأس من رغباته ، فإذا الفراغ يحيط به من كل صوب ، وإذا الضمجر يملك عليه شعاب نفسه .

والصلة واضحة بين هذا وبين ما يصحح أن نطلق عليه اسم الطموح الحالم . إن الانفعالية تكثر الاهتمامات والترجيح البعيد يضحخمها ، فلا بد أن يغذى اجتماعهما الطموح ، لذلك نرى الجموحين والعاطفيين يتشابهون في أنهم يتصورون مشاريع ضخمة . إلا أن هذين النموذجين يختلفان بعد ذلك لاختلافهم في الفعلية فبينما نرى الجموحين يهجمون على هذه المشاريع ويقبلون بها ويدللون العقبات التي تعترض تحقيقها ، نرى العاطفيين ينقلون هذه المشاريع من أفق التأثير في عالم الأعيان إلى أفق التشوف والتطلع في عالم الأحلام .

وما يميز العاطفيين ميلهم إلى التقشف . إن طبع العاطفي يهيئه للتقشف ، فهو قليل الميل إلى المتع الحسية ، يختلف في هذا عن الغضبى المندفع إلى ملذات الحياة ، وعن الدموى المفتون بإرواء الشهوات . إن العاطفي قادر على الاكتفاء بالقليل . وكلما اشتدت قوة الترجيع البعيد لديه ازداد بعداً عما يميل إليه العصبي من الترف ، وازداد إثارةً للحياة البسيطة ، حتى لقد يسرف في القسوة على نفسه .

والعاطفي أخيراً امرؤ أخلاقي ، فانفعاليته تتيح له أن يحس بعواطف إنسانية وألا يظل غير مكترث بمشاعر الآخرين ، والترجيح البعيد يتيح له أن يلتزم القواعد الأخلاقية المقررة ، وأن يوفق في حياته بين القول والفعل .

وهؤلاء عاطفيون من التاريخ : مدام آكرمان ، أمييل ، فون بادر ، سوللي برودوم ، تاكرى ، تورو ، لوكونت دوليل ، ألفرد دوفيني ، روبسيير ، روسو ، نونفارج ، كيركجود ، إلخ .

الغضبى : هو الانفعالي الفعال ذو الترجيع القريب . وهو إذن انفعالي . ولكن الاندفاع عنده يدفع إلى الفعل . فلئن كانت الحوادث تولد في نفس الغضبى انفعالا غير فعال ، وكانت تخلف في نفس العاطفي جرحاً فتأملاً داخلياً إنها لا تولد عند الغضبى اضطراباً بل تفجر طاقة . الحادثة المثيرة للانفعال هي عند

الغضبي منطلق إلى فعل يغزو به البيئة ويسيطر عليها . إنها بداية مشروع . وإذا كان المشروع الذى ينطلق إليه الغضبي قصير المدى لأنه لا ينحدر من خطة منهجية منظمة يسهلها الترجيع البعيد ، كما نلاحظ لدى الجموح ، فهذا لا ينفى أن هذا المشروع تبديل للواقع الخارجى قد يتجدد ثم يتجدد فى اتجاه واحد إذا ساعدت الظروف على ذلك .

وإذا كان الغضبي شاعراً رأينا فى شعره خطابة . إننا كلما تقدمنا من الالفعالية إلى الفعالية لدى الشعراء رأينا الشعر يتعري من مسحة الكآبة والفاجعة ، ويصبح شعراً غنائياً جارفاً ملهماً ، فـشعر العصبين من أمثال إدجار بو وبودلير هين لين ليس فيه عرامة ولا عنف ، وشعر العاطفين من أمثال الماريميه يستبدل بانطلاق الإلهام جهود الصنعة ، فإذا انتقلنا من هؤلاء الشعراء إلى الشعراء الغضببين أمثال جوتيه وهوجو وإدمون رويستان ، رأينا النبرة الشعرية تنقلب بفضل الفعالية رأساً على عقب ، فالصنعة هنا تصير إلى سهولة وحماسة . والوفرة والغزارة تحلان محل الجهد ، والفصاحة والحميا تندفقان تدفق السيل الجارف ، ويصبح الشعر خطابة وإهابة ونداء وأمرأ .. وشعر الغضبي يدافع عن قضية ، ويستثير همة ، ويقا تل ويصارع ، فلا عجب أن نرى قصائد هوجو تتأرجح بين الشعر والسياسة .

وإذا كان شعر الغضبي يميل إلى الخطابة فإن بالغضبي استعداداً للخطابة . لقد خلق الغضببيون للخطابة على تفاوت حظوظهم من الموهبة فى هذا الفن . فالغضبي انفعالى : يستمد من ذلك أولاً سهولة الاتصال العاطفى بمستمعيه ، ويستمد منه ثانياً قدرة على الإشعاع الذى يجعل عواطفه تسرى بالعدوى ، ثم إن الغضبي ذو ترجيع قريب يستمد من ذلك مرونة تمكنه من متابعة جميع التغيرات العاطفية التى تطرأ على مستمعيه ومن التلاؤم مع هذه التغيرات . ثم إنه فعال : يستمد من ذلك قدرة على قيادة الآخرين وجرحهم إلى الفعل . فأى طبع من الطباع أوقى مثله القدرة على السيطرة بالخطابة على جمهور شعبي ملأت الحماسة قلبه؟ ومن مظاهر حدة العاطفة لدى الغضبي تعبيره عن عواطفه بالحركة والإشارة ، وهذا يفيد الخطيب كثيراً إذ يساعد جمهوره على أن يفهمه برؤية إشاراته مثلما يفهمه بسماع كلامه .

والفعالية عند الغضبى تصوير حاجة إلى الفعل ، كما تصوير الانفعالية لدى العصبى حاجة إلى الانفعال . ويمكننا أن نلاحظ انضيايف حاجة الفعل إلى الفعل فيما نرى لدى كبار الفعاليين من نفاذ صبرهم على القعود عن العمل . فكثيراً ما نلاحظ لدى الغضبىين والحموحين نوعاً من التسارع فى الانتقال من فعل إلى الفعل الذى يليه ، كأن الفعل الأول كان عاجزاً عن إشباع حاجتهم إلى الفعل . فالمشروع يتلو المشروع قبل الفراغ من المشروع الأول حتى لكأن الثانى يركب على ظهر الأول .

وقد تصوير هذه الحاجة إلى الفعل أهم لدى الفاعل من غاية الفعل ، فإذا هو يفعل من أجل أن يفعل ، أى يصبح الفعل عنده غاية فى ذاته ، فلا يتساءل الفاعل ما الذى يبغيه من الفعل ، وهل يستحق ما يبغيه كل هذا الفعل حقاً ، وهلا يجارب هذا الفعل أو يؤخر لإرواء أعرق مطالب النفس . ويكفى أن نلقى نظرة على التاريخ حتى نتحقق من هذا ، إن بعض الأحداث التاريخية الكبرى كانت أشبه بلعب مسرحى : حروب وثورات لا طائل تحتها ...

وإذا كانت الصلة واضحة بين العمل والمسرح ، فلا بد أن يعنى الغضبى بالمسرح عنائته بالعمل ، ولا بد أيضاً أن يعنى بالرواية ، صنو المسرح . والحق أن جميع الفعاليين والانفعاليين مولعون بالمسرح . غير أن نوع المسرح الذى يهتمون به ويميلون إليه يختلف باختلاف كونهم من ذوى الترجيع القريب أو من ذوى الترجيع البعيد . فكلما توافر فى المسرح تجدد الحوادث بسرعة ، والمفاجآت وانقلاب المواقف رأساً على عقب ، كان أكثر تعبيراً عن العاطفة ذات الترجيع القريب . ومن هذه الناحية تكون الميلودراما (مثل زواج فيجارو ، سيرانو دوبرجراك ، هرنانى ، إلخ) هى المسرحية التى تناسب الغضبى أكثر من غيرها . والرواية التى تشبه الميلودراما إنما هى رواية المغامرات ، رواية الأحداث . والحق أن هذا النوع من الرواية هو الرواية النموذجية ، فنستطيع أن نقول إن الطبع الغضبى هو الطبع الروائى ، لذلك نجد بين الروائىين كثيراً من الغضبىين : جورج صاندا ، بالزك ، ألكسندر دوما الأب ، ديكنز ، الأب برينفو ، والترسكوت ، إلخ .. لقد نشد هؤلاء جميعاً فى الرواية ما لم تهيشه لهم الحياة ،

وما لا يمكن أن تهيبه لهم غنيماً كما يصوره لهم الخيال . الرواية بين أيدي الغضبين هي الرواية ، فإذا صارت إلى أيدي الانفعاليين اللافعالين أصبحت تحليلاً نفسياً (أدولف ، دومينيك) وإذا خرجت من بين أيدي الدمويين كانت بحثاً فلسفياً أو هجاء (قولتير في « كانديد ») ، وإذا تناوها الجموحون كانت تنظيماً اجتماعياً (روايات بورجيه وزولا) .

وما يميز الغضبي أن الحياة التي يعيشها حياة صاحبة . إن الغضبي ذو ترجيع قريب ، ومعنى هذا أنه يعيش في اللحظة الحاضرة . إن ذا الترجيع القريب كائن في الزمان ، أو قل بتعبير أدق إنه يعود إلى الزمان في كل لحظة ، أما ذو الترجيع البعيد فهو كائن فوق الزمان ، أو قل بتعبير أدق إنه ينسحب من الزمان كل لحظة . ومعنى أن يكون المرء في الزمان هو أنه يستسلم لجميع تقلباته ، بل يهرع أمامها ويتقدمها . ومن ذلك ينشأ بالنسبة إلى الغضبين الفعالين المسرفين في الانفعالية والمسرفين في الترجيع القريب أنهم يعيشون حياة حافلة بالمغامرة والصخب والانطلاق والسفر والحب والعمل والإثم والمآزق والربح والإنفاق والمجد والكرم والسفاهة والفن والطمع والزهو والنساء إلخ .. ويكفي أن نتذكر أسماء كازانوفا وبومارشيه والأب بريفو وألكسندر دومو الأب وغيرهم من الغضبين حتى نرى جوانب شتى من هذا النوع من الحياة المضطربة الصاخبة المتنوعة . وما يساعد على ذلك أن الغضبي قوى الحاجات الحيوية والجنسية . إنهم يندفعون إلى الحب في حماسة ولكنهم لا يرتبطون بمن يحبون ارتباطاً ثابتاً . لقد أحب ميرابو ودانتون وديدرو حياً جارفاً ، والأب بريفو استمد من مغامراته الغرامية نفسها مادة كتابه « مانون » ، بومارشيه تزوج ثلاث مرات عدا علاقاته الكثيرة ، وجورج صاند لم تكن مثال المرأة العفة . إن اهتمام الغضبي بحاجات جسده يظل قائماً مهما تكن حياته نشيطة جادة عاملة منتجة ، ولا سيما في حقل السياسة والأدب . إنه يعرف كيف يوفق بين اللذة والعمل . إن إنتاجه لإنتاج ضخم برغم عنايته بحاجاته الجسدية وركضه وراء الملذات . والغضبي يمجد الغرائز ويدين بدين الانطلاق الحر ، والخضوع للطبيعة .

والروح الاجتماعية من أهم النتائج التي تنشأ عن اجتماع الانفعالية إلى الفعلية

وإذا كنا نقصد بهذه الكلمة علاقات المودة والمحبة مع الآخرين ، فهي تصدق على الغضبى أكثر مما تصدق على أى نموذج آخر من نماذج الطبع . وما علينا ، لكى نوضح ذلك ، إلا أن نقارن فى هذا مقارنة سريعة بين مختلف نماذج الطبع : إن الفعالين ذوى الترجيع القريب يتجهون جميعاً إلى الآخرين ، فالفعالية تؤدى إلى علاقات بالآخرين ، والترجيع القريب يؤدى إلى تكاثر هذه العلاقات ، وما يبرهن على ذلك برهان العكس إن اللافعالين ذوى الترجيع البعيد ، كالحاملين والعاطفيين ، أقل الناس ميلاً إلى الاجتماع وأكثرهم حباً للعزلة . فلنقارن بين نوعى الفعالين ذوى الترجيع القريب ، أى بين الدمويين والغضبىين ، فنلاحظ أن الروح الاجتماعية لدى الدمويين تتجلى فى ارتياد المجتمعات والتحدث إلى الآخرين ومراسلة بعض الناس ، ولكن هذا كله خال من حرارة العاطفة ، أما الغضبى فإن انفعاليته تضيف إلى تلك الروح الاجتماعية حرارة ومودة ورحمة ، وتسهل اتساع هذه الروح الاجتماعية حتى لتكتسى طابعاً شعبياً . لا الحرارة ولا الشعور بحب الشعب كان من خصائص الدمويين مونتسكيو وتاليران . وإذا نظرنا إلى الجموح رأينا أنه يجب المجتمع أيضاً . فالفعالية توجهه نحو الناس ، ولكن الترجيع البعيد الذى ينظم أفعاله ويزيد من شأن المبادئ فى حياته يضفى على الروح الاجتماعية لديه طابع السلطة العسكرية والسياسية ، فما تكون روحه الاجتماعية تواملاً مباشراً مع قلوب الناس . أما العصبيون فهم مشغولون بأنفسهم عن عداهم ، وأما العاطفيون فماضون فى حبهم للوحدة يرفدونه ويغذونه ، وأما اللمفاويون فغارقون فى حياتهم المنتظمة الرتيبة وموضوعيتهم الفكرية المجردة لا يشغلهم عنها شئ .

ونخلص من هذه المقارنة السريعة إلى أن الغضبى يمكن اعتباره أكثر الناس اجتماعية : إنه يجب صحة الناس ويسعى إليها ويشارك فى الاجتماعات ويسهم فى الانفعالات العامة . المجتمع بالنسبة إلى غيره ضرورة ، أما بالنسبة إليه فهو حاجة أى لذة . إنه هو الحيوان الاجتماعى فى الدرجة الأولى .

ويمتاز الغضبى بالمبادهة والروح الثورية ، إن الغضبى صاحب مبادهة ومبادرة يندفع مع أول حركة ، ويريد دائماً أن يبدأ أمراً جديداً . إنه يصبو إلى ما هو

أحسن ، وقد يتنكر للماضى بسبب ذلك ، فيعده عصور جهالة وشقاء. إنه ثورى ،
ولأنه فى حاجة إلى ثورة دائمة لا تنقضى . وهو يجند لمبادته كل ما يملك من قوى ،
ويستطيع أن يجند هذه القوى بسرعة ، فيقتحم مشاريعه اقتحاماً جسوراً .

والغضبى فى الحياة الاجتماعية رائد . لأنه يجب أن يكتل حوله أشخاصاً
آخرين يدهم على الطريق ، ويسوقهم إلى الفعل . لأنه ينشد الشعبية بحمل الناس
على اتباعه . وإنما الخطر أن ينتهى إلى نشدان الشعبية لذاتها ، فإذا هو يفقد كرامة
القائد من فرط ممالأته للجمهور .

ومن الطبيعى أن يحقق الغضبى ميله إلى الشعبية وقدرته عليها باقتحام ميدان
الحياة السياسية . فإذا تزعم حزباً سياسياً رأيناه يمجذ الجراً وينصح بالهجوم .
ولكنه يظل دون الجموح قسوة بسبب ما يملك من عواطف إنسانية رحيمة . وهو
يندفع ويهدأ تبعاً للظروف ، وينتقل انتقالاً سريعاً من حمى الصراع السياسى
إلى الاسترخاء فى العلاقات الخاصة ، ويستريح من المعارك العامة إلى الحياة
الأدبية أو الغرامية . ومن الطبيعى ، وهو الثورى المولع بالحديد ، أن يكون فى الحياة
السياسية من دعاة الإصلاح الجذرى ، ومن رجال الأحزاب الراديكالية .

وفى خارج ميدان السياسة نرى الغضبىين يقبلون على جميع الظروف التى تتيح
لهم أن يقودوا الناس وأن يوجهوهم وأن يتزعموهم ، فى الجمعيات والنوادر وغير ذلك .
وهم يحبون العمل فى الصحافة ، ويجندون أنفسهم للدعوة إلى مذهب أو عقيدة .
ولن تجد بينهم من يقول بنظرية الفن للفن ، فالكتتاب عندهم يجب أن يُشعروا
أقلامهم للدفاع عن قضية اجتماعية ، لذلك يندر أن يعمق أحدهم اختصاصه ،
ولأنما هو يربطه بوجوه من النشاط الإنسانى الأخرى . ويغلب على تفكيرهم
الطابع الأخلاقى من حيث إنه إهابة بالناس إلى الفعل . ولا شأن للميتافيزيك
فى هذه الإهابة ، فليس من الضرورى أن نبرهن على ضرورة الفعل لشخص تحمله
طبيعته ذاتها على الفعل ، وإنما يكفي أن ندله كيف يجب عليه أن يفعل .

ومن الاندفاع إلى الفعل تنشأ نشوة التفاؤل والثقة بالمستقبل . والحق أن
الغضبى أقل الناس شعوراً بالعقبات التى يجب تذليلها من أجل النجاح فيما يقدم
عليه المرء من مشاريع . إن الجموح يشعر بهذه العقبات ويبعث عنها ليتغلب عليها

(الطريق شاقة وطويلة ، هكذا يقول الجموح) حتى إن في فعله نفسه نوعاً من التشاؤم يسهم في تعزيز الفعل وشد أزره . أما الغضب فإنه لا يتصور هذه العقبات مقدماً ، فإذا صادفها دفعها أو دار حولها ، شريطة ألا تتراكم أمامه ، فإنه يعدل عندئذ عن مشروعه .

والثقة بالمستقبل مشفوعة بالثقة بالناس . يكاد يكون الغضب أقل الناس ميلاً إلى النقد والتجريح وهو أكثرهم ميلاً إلى خلع طابع مثالي على الآخرين ، وهو أقل الناس حقداً ، وهو يهب إلى خدمة الآخرين ، ولا يطالبهم بالاعتراف بجميله ، وإنما يدهشه ، حين يخيبون ظنه ، أنهم ليسوا مثله . ومن فقدان الترجيع البعيد ينشأ أن الغضب لا يرى أن الحساب والاحتياط والحذر يجب أن تغلب مقتضيات اللحظة الحاضرة . والحق أن الفعالية ذات الترجيع القريب من شأنها ، حين تغذيها الانفعالية ، أن تفي آثار التجارب المريرة ، وأن تغذي التفاؤل .

والغضب انبساطي لا انطوائي . إنه يؤثر العالم الخارجي على العالم الداخلي . والحق أن جميع الفعاليين لا بد أن يكونوا انبساطيين . إن انطواء الإنسان على نفسه حين ينبغي له أن يفعل ، يمنع من الفعل أو يقطعه ، فثمة تعارض بين تحليل النفس وبين الجهد والعمل ، فالإنسان الفعال يعيش في الأشياء التي يفعل فيها ، ويمضى من الإدراك إلى الاستجابة رأساً . إنه إذا انطوى على نفسه ، وانعزل عن الطبيعة كان كمن يحلم وهو في قلب المعركة .. إن الفعال لا يستطيع ذلك . فإنه ينبغي له مادام يفعل ، أن ينتبه إلى ما يدور حوله للتلاؤم مع ضرورات الفعل ، ولكن انبساطية الغضب تختلف عن انبساطية الدموى . فضعف الانفعالية لدى الدموى يجعل إدراكه للعالم الخارجي عقلياً صرفاً ، في حين أن انفعالية الغضب تجعل إدراكه للعالم الخارجي أملاً بالمضمون الحسى .

فالغضب لانبساطيته يملك الحس العملي ، إنه بارع ماهر يعرف كيف يدبر الأمور وكيف يتخلص من المآزق . ولئن كان يضيف إلى أسباب الشقاء التي تأتيه من خارج أسباباً أخرى يصنعها لنفسه بنفسه ، فليس يرجع ذلك إلى فقدان الحس العملي ، وإنما يرجع إلى أنه لا يصبر على القعود عن عمل ، بل يقتحم في بعض الأحيان مشاريع مخوفة بالمخاطر ويسكر من نشوة السرعة ويسرف

في استعجال النجاح .

وهؤلاء غضبيون من التاريخ : بالزك ، برودون ، بريفو ، بومارشيه ،
بيجي ، جامبتا ، جوريس ، دانتون ، دوماس الأب ، ديدرو ، ديكنز ،
رابليه ، والتر سكوت ، جورج صاند ، كازانوفا ، مورا ، ميرابو ، ت ، ه
هكسلي ، هوجو ، إلخ .

الجموح : هو الانفعالي الفعال ذو الترجيع البعيد ، أى هو الطبع الذى
يملك القوى الثلاث كلها ، فلا عجب أن يكون الجموحون أخطر الناس شأنًا
في التاريخ ، فبينهم يجد التاريخ أبطاله الكبار .

إن الجموحين يتصرفون بهذه الصفة المشتركة الواضحة وهى أن لهم جميعاً
شأنًا اجتماعيًا كبيراً ، لا يستثنى من ذلك حتى الفلاسفة منهم . فإن لم يكونوا
رؤساء دولة وحرب (نابليون) كانوا يرسمون مثلاً عليا سياسية (بوسويه ، هيجل ،
كونت) أو ينظمون مؤسسات دينية (سان برنار) ، أو يتصورون فمهم نفسه
على أنه نبوة إنسانية (بتهوفن ، دانتي) . ذلك أن الانفعالية الفعالة تدفعهم إلى
العمل وإلى الناس ، وتغذيهم بعواطف قوية ، وتجعلهم يحسون صبوات البيئة التى
يعيشون فيها . ولما كانوا من جهة أخرى ذوى ترجيع بعيد ، فإن اندفاعهم إلى
العمل يكتسب الصفات الثلاث التى يحملها الترجيع البعيد وهى أولاً : الاهتمام
بالماضى والاهتمام بالمستقبل البعيد ، ومن هذا ينشأ أن عملهم يتسلح بوسائل أكثر
ويستهدف غايات أبعد وأعلى ، وثانياً : التنظيم ، ومعنى هذا أن عملهم ليس
أغنى بالوسائل والغايات فحسب ، بل إن هذه الوسائل والغايات يمكن أن تركز
على مشروع واحد فذ يصبح بسبب ذلك أقوى . وثالثاً : الكيف ، ويترتب
عليه أن كل ما لا يتناسب مع ذلك الفعل الفذ ، يُكبح ، ويكبت ، وينتقص ؛
فإذا الشخص يستبد به هوى واحد هو روح حياته ومحركها . والفعل لا يستحيل
لدى الجموحين أحلاماً وصبوات ، كما هى الحال لدى اللافعالين ، ولا هو يتبدد
في تفكير مجرد ، كما هى الحال لدى الفعالين اللا انفعالين . إن الجموحين يريدون
المثل الأعلى والواقع معاً . ولما كان الوصول إلى ذلك لا يكون إلا بإكراه الواقع
على الارتفاع إلى المثل الأعلى ، وبحمل المثل الأعلى على التلاؤم مع الواقع ، فإنه

ينشأ عن ذلك أن الجموحين ، وهم مثاليون واقعيون في آن واحد ، يحاولون أن يبدلوا العالم وفقاً للغايات التي نذروا لها أنفسهم . .

هذا ما نراه في سيرة مشاهير الرجال من الجموحين . ولكن الجموحين الذين لا يبلغون هذا المبلغ من القوة ، ولم يؤثروا قدراً كبيراً من المواهب ، الجموحين الذين يعيشون حولنا ، يشبعون طموحهم الاجتماعى في حدود إمكانياتهم ، فيتحملون تبعات عائلية ثقيلة ، ويحاولون أن يرتفعوا إلى أعلى المناصب ، ولا يعدمون أن يمارسوا نوعاً من أنواع السلطة .

وإذا كان طموح العاطفى طموحاً حالمًا ، فإن طموح الجموح طموح محقق . انظر إلى هؤلاء الصناعيين ورجال الأعمال الذين يُعملون طبعهم الجموح في ميدان النشاط الاقتصادى ، فيحققون أكبر ربح ممكن دون أن يكفوا عن أن يعيشوا حياة متقشفة : إن نوعاً من الاستعجال ونفاد الصبر يدفع بهم من مشروع إلى مشروع ، بل إن أحدهم إذا كان في لقاء مع أحد الناس ، كانت فكرة موعد آخر وبمحت آخر وزيارة أخرى ، ماثلة دائماً في ذهنه في أثناء الزيارة التي تشغله . إن العاطفى يشاهد مجرى انفعالاته الداخلية ، أما الجموح فهو يجمع التأمل إلى الفعل ، محتفظاً دائماً بنوع من التنظيم يثوى وراء تعاقب اهتماماته ، وهذه الاهتمامات كثيرة لأنه يشرع دائماً في أعمال كثيرة ، ولكنها تظل عملية لأن وقت الجموح لا يتسع لأن يجعل منها موضوع اجترار نفسى ، بل إنه ليحتقر هذا الاجترار ، ذلك لأن نفاد صبره يدفعه دائماً إلى أمام ولا بد له من أن يذلل العقبات التي تعترضه ، على الفور ، حتى لكأنه يجد هذه العقبات إساءة إلى شخصه . عند لقاء العقبات إنما يشعرنا الجموح بكل قوته .

وكل جموح يميل إلى أن يكون عسكرياً . إن الروح العسكرية جوهر روحه . ومن أجل ذلك نرى الجموح لا يجب أن يقود فحسب ، بل يرضى أيضاً بأن يقاد . إنه يجب أن يطاع كما يجب أن يطيع ، ويظل يطيع إلى أن يحتل مركز القيادة التي تطاع . وهذه الروح العسكرية هي التي تشعرنا بقسوة الجموح وتساهم في توليد هذه النتيجة الخطيرة وهي تسيء الآخرين بإحالتهم إلى أدوات ،

فالجنود عنده عدد وعدد ، والعمال يد عاملة ، حتى لكأن الأفراد مجموعة إحصائية لا أسماء لها .

ولكن في خارج ضرورات العمل ، أى فيما عدا تلك اللحظات التى تجعل استعمال النجاح يضيق الشعور ويصوبه إلى هدفه بقوة خارقة ، فإن الجموح يعود فيصبح ألطف الناس عاطفة وأرقهم قلباً ، فإذا هو عند الاسترخاء كالعاطفى . إنه فى خارج نشاطه الأساسى لإنسان طيب القلب ، يحدث بارع الحديث ، صديق وفى ، زوج رقيق . ولكن تلك اللحظات ، وهى تعقب فى العادة نجاحاً يصيبه الجموح ، نادرة أو قصيرة ، لأن الطموح المحقق سرعان ما يدفع الجموح إلى الشروع فى عمل جديد . إن الجموح عبد خياله الذى لا يرتوى من ظمأ ، حتى لقد ينتهى به إلى الكارثة ، إلى تحطيم نفسه :

ومهما يكن من أمر ، فإن العمل الجبار أول ما يلفت نظرك فى الجموح . إنه بين سائر الطباع أعمقها انصرافاً إلى العمل وأشدّها استمراراً فيه ، وأضخمها إنتاجاً . كان نابليون « يهلك » مساعديه ، وكان باستور يرهق معاونيه . والجموح من فرط تركيزه على الغاية التى يستهدفها يذهل عن كل ما عداها ، ويحرق ليلها مراحل العمل حرقاً .

وإذا كان العمل نتيجة من نتائج طبع الجموح ، فإنه سرعان ما يصبح غاية فى ذاته . قال شيلر عن الألمانى : إنه ينتهى إلى أن يعمل من أجل أن يعمل . إن العمل بغض النظر عن نتائجه يروى حاجة عميقة إلى الفعل وإلى مصارعة الصعوبات ويُشعر الذات بقدرتها على الخلق وبما لها من قيمة . والخطر أن تنقلب رغبة المرء هذه فى أن يشعر بأنه يحيا وبأنه يظفر ، أن تنقلب هذه الرغبة صراعاً لا ضد الأشياء بل ضد البشر ، فإذا المرء يجب الحرب للحرب .

وإذا كانت الانفعالية الفعالة تجعل صاحبها يهتم بالأشخاص قبل اهتمامه بالأشياء ، فإن التراجع البعيد لدى الجموح يحيل الاهتمام بالآخرين اهتماماً بمجموع لا بأفراد ، فالصفة الأولى التى تتصف بها اهتمامات الجموحين هى أنها ذات طابع اجتماعى .

ومن أشكالها حب الجموحين للحياة العائلية ، وقوة شعورهم القوى . وهذا

ما نلاحظه في حياة الجموحين الذين وقفوا أنفسهم على خدمة المجموع متمثلاً في الوطن أو الدولة (نابليون ، ريشيليو ، إلخ) أو في العقيدة الدينية (القديس توماس الأكويني وفنون) . ويجب أن نلاحظ أن الفلاسفة الجموحين قد ربطوا تفكيرهم الفلسفي ربطاً وثيقاً باهتمامات سياسية (سبينوزا ، فخته ، هيجل ، كونت ، بعد أفلاطون) .

وإذا كان الجموحون في طليعة الناس الذين يصنعون التاريخ فلا عجب أن يكونوا أيضاً في طليعة الناس الذين يقصون التاريخ . إن هناك توازياً بين مظهر الحياة ومظهر الفكر . ومن الطبيعي أن يبحث المرء عن إرواء نفس الاهتمامات بالفكر والحياة معاً . والذي يجب أن يعيش في التاريخ لا بد أن ينتقل إليه بالفكر ، ولا سيما حين تمنعه ظروف حياته من متابعة دوره التاريخي . لقد كان نابليون ، وهو في جزيرة سانت هيلانة ، يكتب تاريخ حياته ، ويروي قصة معاركه ، ويجد في ذكرى ذلك كله انفعالات فعالة أصبحت الحياة لا تجود بها عليه : ورب جموح ينصرف أو ينحرف عن تطوره في اتجاه العمل الاجتماعي ، لسبب من الأسباب ، وربما لغلبة اهتماماته العقلية ، فإذا هو مؤرخ ولا شيء غير ذلك . إن الجموح إمام المهتمين بالتاريخ ، فإذا جنح إلى الترجيع القريب جنح التاريخ معه إلى القصص ، وإذا كان من فئة الجموحين المعذبين جنح التاريخ معه إلى النبوءة ، وإذا كان الترجيع البعيد يغلب عنده على الانفعالية اختفى النظر إلى الحوادث والأشخاص وراء النظر إلى المؤسسات وتطور الشعوب .. أما الشعراء من الجموحين فيقصون التاريخ ملاحم .

وليس الاهتمام بالتاريخ إلا حالة من حالات الاهتمام بالماضي . وهذا الاهتمام بالماضي يرجع إلى الانفعالية والترجيع البعيد ولكن الفرق واضح بين العاطفي والجموح في هذا ، فالعاطفي يستعرض الماضي ليستمتع بذكره ، أما الجموح فيستعرض الماضي ليكملة بفعله . ومن تعلق بالجموح بالماضي ينشأ أنه محافظ ، خلافاً للغضبي ، التقدمي .

ولابد لاهتمام الجموح بملاحقة العظمة الاجتماعية من أن يولد فيه قلة الميل إلى اللدات العضوية ؛ إنه ، خلافاً للغضبي ، لا يحفل بلذات المائدة ، وإذا كان

قوى الشهوة الجنسية لم تغلبه شهوته على أمره .

والجموح قوى العاطفة الدينية إلى أبعد حد . إنه إمام المتدينين المؤمنين .

وهؤلاء جموحون من التاريخ : بتهوفن ، برليوز ، تولستوى ، نتشه ، القديس أوغسطين ، راسين ، باسكال ، كارليل ، ميشليه ، دانتي ، مالبران ، ميشيل آنجلو ، مولير ، لويس الرابع عشر ، نابليون الأول ، هتلر ، كرومول ، سان برنار ، سينوزا ، فخته ، هيجل ، أفلاطون ، نيوتن ، آمير ، بول كلوديل ، ريمون بوانكاريه ، ديكرات ، كوفيه ، القديس توما الأكويني ، إلخ ، إلخ .

الدموى : هو اللاانفعالى الفعال ذو الترجيع القريب . وأول ما يُعرف به الدموى هدوء مظهره . وهو يستمد هذا الهدوء من برودة عاطفته ، لا من قدرته على كبح الاندفاعات العنيفة ، فهو لا يعرف الاندفاعات العنيفة ، فإذا رأى الناس من حوله يضطربون وينفعلون كان جوابه ابتسامة ناعمة من طرف الفم لا تخلو من شيء من السخرية . والابتسام ألوان تختلف باختلاف الطباع : فابتسامة الدموى ساخرة بعض الشيء ، وابتسامة العاطفى مرة حزينة ، وابتسامة الغضبى ابتسامة الفرح والمرح والرضى بالحياة ، وسرعان ما تنقلب إلى ضحك يجلجل . وصوت الدموى هادئ كجملة مظهره ، فإذا انفعل ، وضؤل ما ينفعل ، لم يظهر انفعاله فى ارتفاع الصوت بل فى اختلاف الحكم : إن استاء قال : « هذا سيئ » ، وإن سر قال : « هذا حسن » . وإذا نزل به أمر يسير أو خطير لم ينفجر متفجعاً متوجعاً بل فكر فى الوسيلة العملية للخروج من المأزق ولم تزد ضربات قلبه من ذلك اتساعاً ولا قوة .

والدموى مهذب فى معاملة الناس عادة . وإنما نصادف الحفاة الغلاظ فى معاملة الآخرين بين العاطفيين والحاملين أكثر ما نصادفهم . ذلك أن التهذيب إنما يفسده أمران : الانفعالات العنيفة أو الإهمال الناشئ عن اللافعالية . والدموى مبرأ من الأمرين كليهما ، ثم إن ميله إلى المجتمع وحسه العملى لا بد أن يجعل التهذيب واللباقة قاعدة أساسية فى حياته .

والدموى يعنى بهندامه وأناقته . وهذا جزء من سلوكه الاجتماعى . وهو أكثر الناس ميلاً إلى ممارسة الرياضة .

وتحتل الرغبة الجنسية في أدب الأدباء من الدمويين مكاناً هاماً ، حتى يمكن أن يقال إنه ما من طبع من الطباع ينزل الرغبة الجنسية منزلة أخطر من المنزلة التي ينزلها فيها الدمويون . ولكن الشيء البارز أن هذه الرغبة الجنسية تبدو في أدب الدمويين عارية لا تتلغف بأثواب من العاطفة شأنها لدى الانفعاليين ، حتى لقد تكون العاطفة الحارة لديهم محل سخر وهزم . والعنصر الذي يسمو بالحب لديهم إنما هو الشعور بالجمال . إن ضعف الانفعالية يحيل الحب بين الرجل والمرأة إلى نوع من الصداقة في أحسن تقدير .

والحس العملي أبرز صفة يتميز بها الدموي . لقد عرف فولتير وتاليران وأضرابهما كيف يدبرون أمور ثروتهم . وقد أصبح بيكون مستشار إنجلترا ، ولئن أخل بواجباته فلقد فعل ذلك في غير قليل من الحذر تفادياً للعقاب . وما كان مكيا فيليب ومازاران يحفلان بشيء غير النجاح . إن الدموي بارع ، يعرف كيف يصل إلى المراكز العليا بالدهاء وسعة الخيلة ، ولولم يملك من المواهب ما يؤهله لاحتلال تلك المراكز . وهذا الحس العملي ثمرة لمقومات طبع الدموي .

فالترجيح القريب هو الشرط الضروري للتلاؤم مع الحاضر ، يضمن الانتباه إلى الواقع ، كما يضمن وضوح الإدراك ، ودقة الملاحظة ، والاهتمام بما يجري ، وسرعة الاستجابة (وهذا كله تتضمنه الانبساطية) . ثم إن الانفعالية لا تتدخل لدى الدموي ، فتحيل سرعة الاستجابة هذه إلى اندفاعية طائشة ، أو تفسد وضوح الإدراك والفهم ، لا ولا يتدخل الكسل فيحول دون القيام بالأعمال اللازمة بعجز عن الإقدام ، أو بهروب أمام العقبات ، أو بسرعة يأس ، أو تردد أو بميل إلى التأجيل أو بأى شيء آخر مما تولده اللافعالية .

وما ينبغي أن نظن أن الترجيح البعيد يسهل الحس العملي بكثرة ما يهيئ من وسائل وما يقدم من تجارب ، فإن الترجيح البعيد يرتفع إلى مستوى فوق الحس العملي : إن في الحس العملي شيئاً من الإسفاف والأناية ، ولعل الترجيح البعيد أن يعوقه إذ يربط الإنسان بغيره ويشده إلى مشاريع بعيدة المدى ويقتضيه التضحية .

وإذا تفوق الدموي في الحس العملي فإنه يتفوق أيضاً في صفات تمت إلى

الحس العملى بسبب ، كالمرونة اليدوية والبراعة فى الحديث وقوة الملاحظة وحضور
الذهن وسرعة الفهم والموضوعية .

وهذه الروح العملية نفسها تمتد فى الحياة الاجتماعية برواحة فى العلاقات
بالناس فالدموى يجب التردد إلى الصالونات والاختلاف إلى المجتمعات
ويجب الحديث بين الناس . ليس الدموى اجتماعياً بالمعنى الذى قصدناه حين
وصفنا الجموح بأنه كذلك ، أى من ناحية أنه يجب أن يسيطر على الناس وأن
يقودهم ، ولا هو كالغضبي من حيث إنه شعبي يجب الجماهير وسرعان ما يصبح
ثورياً . وإنما هو سياسى يجب التردد إلى المجتمعات الراقية . . . والدبلوماسية
هى الميدان المفضل الذى يؤثر أن ينفق فيه نشاطه (تاليران ، مازاران) . وما يسهل
نجاحه فى الدبلوماسية أن عقله العملى مبرأ من العدوى العاطفية وأنه بعيد عن الوسواس
الأخلاقية التى قد تصده عن إنفاذ ما عقد النية عليه بعد حساب واضح ، فهو
لا يبالي العواطف الإنسانية إلا بمقدار ما يستطيع تسخيرها لمآربه . وهو لا يتورع
عن التقلب بتقلب الأحوال والظروف تحقيقاً لمصلحته . إن له بفضل الترجيع
القريب مرونة هائلة فى التقلب والتذبذب .

وظهر الحزن فى هذه المرونة ما يفرضه الترجيع القريب من عجز عن التنظيم .
فالدموى مستسلم للزمان ، ولحظات الزمان ينقئ بعضها بعضاً بالتعاقب ، وهذا ما يتجلى
فى فلسفات الدمويين شعوراً مستمراً بزمانية الفكر ، وميلاً إلى الريبية فى جميع
الميادين . . .

إن الدموى ريبى فى ميدان الدين ، وريبى فى ميدان الأخلاق (فولتير) .
وإذا نظرنا فى أدب الدمويين وجدناه يعبر عن النسبية التى يمكن وصفها
بالسلبية لأنها تهدف إلى النقد . إن « كانديد » و « زائير » و « الرسائل الفارسية »
لهى نماذج لما يمكن أن يستمده الكاتب من تنوع السلوك الإنسانى من دواع إلى
الريب والشك .

وتتجلى تعددية الدمويين فى ميلهم إلى الحقائق الجزأة : إنهم إن أحبوا الطبيعة
ودافعوا عن قيمة العلم ضد الدين ، فإن ميلهم إلى استطلاع الطبيعة يظل من فقدان
التنظيم استقرائياً جزأً . ويمكن أن يعد ببيكون أبرز ممثل لهذا الاتجاه : فهو يخضع

العقل للإدراك ، ويعتبر القبيلية الفكرية ينبوع جميع الأخطاء ، وينتقص من قيمة الرياضيات ، وينفر من الميتافيزيقا ، أى يحارب روح التنظيم والمذهبة مع أنها ضرورية هى نفسها لبناء العلم . ولعل هذا هو ما يفسر تلك الظاهرة ، وهى أن الدمويين إن كان بينهم عدد كبير من العلماء فإن بينهم عدداً كبيراً ممن يؤثرون أن يحرقوا البخور بلذتهم حتى أن يشعوا العلم (بيبكون) .

والتعجز في فكرهم يهينهم لجميع الأنواع الأدبية التى يمكن أن نشبهها بالصحافة : وأول هذه الأنواع فن المراسلة (فولتير ، مدام دو سيفيني) . إن تبادل الرسائل ضرب من الحديث ، والدموى يحب الحديث ويلمع فيه . . . والمسافة قصيرة بين فن الرسائل ، وكتابة البحث « الفلسفى » . إن جزءاً كبيراً من آثار فولتير قد أوحى به إليه رغبته فى الانتصار فى جميع الأنواع الأدبية ، ولكنه لم يكن مهياً لها جميعاً ، وكان مهياً بوجه خاص لتأليف كتب مثل كتاب « كانديد » الذى يتجلى فيه طبعه الدموى ، ويتميز بمزايا أدبية تجعل من بحثه الموصوفة بأنها « فلسفية » نماذج للأدب النقدى الساخر . والمسافة ، بعد هذا ، قصيرة بين هذا النقد الفلسفى أو الأخلاقى وبين النقد الأدبى . إن الآثار الجبارة تقتضى فى العادة انفعالا يعزز وثبة الطموح والفكر ، وتقتضى تنظيماً يعنى الأثر الممتاز بعناصر كثيرة متكاملة ، والدمويون ليسوا انفعاليين ولا هم بدوى ترجيع بعيد ، وهذا لا يشجع فيهم الفكر الخالق المبدع . ثم إن الانبساطية تضعهم خارج الأشياء ، والترجيح القريب يسلمهم للزمان ، وهذا يجعلهم يؤثرون التفكير النقدى على العمل الخالق ، وإذا قلنا التفكير النقدى لم نقصد ذلك الذى يشتمل على عودة داخلية إلى الذات ، بل ذلك الذى ينصب على أشياء متعاقبة تعرض للتحليل ، وهم يلمعون فى هذا النقد ويتفوقون ، وأوضح مثال على ذلك سانت بوف .

والحق أننا لانستطيع أن نحصر أحداً من الدمويين فى اختصاص ضيق بعينه . فإن ما يتمتع به فكرهم من مرونة ، وما يعيل إليه من استطلاع تغلب عليه التسلية أكثر مما يغلب عليه العمق ، يهينهم لنشاط فى التأليف متعدد . ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول إن الأنسكلوبيديا ، من حيث هى مقالات متفرقة يضاف بعضها إلى بعض ، لانتظيم فلسفى ، تناسب نشاطه الفكرى .

لابد أن ينشأ عن ذلك التوزع الفكرى أو قل عن تلك الخارجية الفكرية نقص

في العمق . هناك عمقان يمكن أن يجتذبا الفكر : الأول هو الوصول إلى الحلجات المستسرة من الحياة النفسية وهذا هو عمق النفس ، والثاني هو اكتشاف المبادئ الثاوية وراء الظواهر بالتنظيم وهذا هو عمق العقل ، والدموى لا يملك لا الغنى العاطفي ولا التنظيم النظري ، وهو من أجل ذلك يعوزه العمق . وإذا كان الدين والميتافيزيقا يستمدان قواهما من هذا العمق ، فلا بد أن يظل الدين وأن تظل الميتافيزيقا غريبين عن العقول التي لا تحركها هذه القوى .

إن الدين هو جواب عن السؤال التالي : هل هنالك مبدأ للكون . وهل من شأن هذا المبدأ أن يستحق منا العبادة والحب ؟ وهذا الجواب ، أعنى الدين ، يتضمن إذن القدرة على الارتقاء من الكثرة إلى الواحد ، أى يقتضى التنظيم ، كما تفعل الميتافيزيقا التي هي تعبير عقلي عن الدين . كما أنه يقتضى انفعالية كافية من أجل أن يصبح هذا المبدأ إلهاً يحبه القلب . وأنى للدموى الصرف أن يستهويه هذا الجواب . إن عقله يتبعثر بين الحقائق المتفرقة التي لا يشعر بحاجة إلى ربط بعضها ببعض ، وإنما يطوف بينها تبعاً لمصادفات التجربة ، كما أنه ليس به أى قلق عاطفي عليه أن يهدئه : فهو لا يشعر شعوراً قوياً لا بالخوف من الموت ، ولا بالألم لموت الآخرين ، لأنه بارد العاطفة موضوعي لا يفهم الموت إلا على أنه حادثة تقع .

ولا يمكن إذن إلا أن يدهشه الدين ، وإلا أن يشعر تجاه التعبيرات الدينية بما نشعر به نحن جميعاً تجاه تعبيرات الأديان البدائية ، أو تعبيرات الخرافات الشعبية .

والدموى بعد هذا ضعيف العاطفة القومية . إنه يتأرجح بين الفردية التي تصرفه عن المشاركة في العواطف القومية الجماعية ، وبين النزعة الإنسانية التي تنكسر للقومية إذ تفيض عنها وتربو عليها .

وواضح أن ضعف الانفعالية يضعف الاستعداد للحب الواله . وليس معنى هذا أن الدموى زاهد في الحب ، فالنشاط الجنسي مرتبط بشروط عضوية خاصة لا شأن لها بعوامل الطبع ، ولكن الحب لدى الدموى لا يتلفح بعاطفة مشهوبة ، وإنما هو شهوة عارية . . . وأعلى ما يمكن أن يصل إليه من روحانية هو الإحساس

بالجمال والتلذذ بالحديث . لذلك نرى الدمويين يتصورون الحب على أنه علاقة بين الحسنين يتساقبان فيها اللذات ما حلاهما ذلك وإلى أن يسأماه. وإذا نحن قرأنا « رسائل » تشستر فلند إلى ابنه ، وكتاب ليون بلوم « عن الزواج » وروايات أناتول فرانس وهنرى زيبيه ، رأينا كيف تصبح العلاقات الغرامية متقلبة بتأثير الترجيع القريب ، باردة بتأثير ضعف الانفعالية ، لانتقيم وزناً لما في أنفس النساء من عاطفة عميقة ، ولا تحفل بالمصالح القومية والاجتماعية التي تكفلها الأسرة ، ولا تعنى بالمعنى الدينى الذى يشتمل عليه اتحاد رجل وامرأة . إن الحب هو بالنسبة إلى كثير من الدمويين التصاق لحمين وإفراز غدة .

وهؤلاء دمويون من التاريخ : أوستفالد ، ليون برنشفيك ، إيلفى برول ، بيكون ، تاليران ، هنرى دو رينيه ، مدام دو سيفيني ، شافستبرى ، أناتول فرانس ، فونتيل ، فولتير ، بول لوى كوربيه ، لسنج ، لويس الثامن عشر ، هيكل ، إلخ

اللمفاوى : هو اللانفعالى الفعال ذو الترجيع البعيد . إذا نظرت إلى اللمفاويين رأيتم لا يتكلمون إلا قليلا ، فإذا تكلموا كان كلامهم رصيناً ، وكان صوتهم متساوياً ، وكانت عباراتهم بطيئة . ثم إنهم حين يسرون لا يتعجلون الخطى فى العادة ، وإنما يمشون على هون . إنهم هادئون حتى أمام الموت (سقراط ، كافنديس) . وهم فى تساوى المزاج يبلغون الحد الأقصى . وهذا التساوى فى المزاج يجعل العلاقات بهم سهلة ، ففى وافتيم وجدتهم على ما عهدته فيهم من مزاج طيب ودماثة . واللمفاوى أزهد الناس طرّاً فى ملذات المائدة ، وأقلهم اهتماماً بالحياة الجنسية . إننا لنجد بين اللمفاويين الذين وقفوا حياتهم على العلوم والفلسفة كثيراً من العازبين امتنعوا عن الزواج زهداً فيما كان يمكن أن يصرفهم عما أخذوا به أنفسهم من عمل عقلى .

واجتماع البرودة إلى الترجيع البعيد لدى اللمفاويين يجعلهم فى حالة ليست هى النفور من الناس ولا هى الميل إلى معاشره الناس وإنما هى نوع من اللامبالاة . فلئن كانوا لا يتمنون الخروج من المجتمع لأنهم يظنون فيه هادئين لا يتأثرون بشيء . وليس يفوقهم فى هذا الانغلاق إلا الحاملون .

وأبرز صفات اللمفاوى انصرافه إلى العمل انصرفاً متصلاً لا يكاد ينقطع

ولا تثنيه عنه عقبة من العقبات . إن المفاروى أقدر من غيره على الثبات أمام الظروف المعادية ، فلا الانفعالية تضخم في خياله ما يلقى من عنت وعناء ، ولا اللافعالية تحمله على ترك ما عقد النية على إنفاذه . لقد قضى دارون ثلاثة وعشرين عاماً في إنضاج مذهبه في الاصطفاء الطبيعي .

ويتجلى أثر الترجيع البعيد في سلوك المفاروى تنظيمياً صارماً للحياة والفكر جميعاً ، فالمفاروى امرؤ يخضع لعادات لا يخرج عليها ، ويخضع لمبادئ لا يتنكر لها . وهذا ما نراه في حياة فيلسوف مفاروى مثل كانت :

« إذا نحن رجعنا إلى مختلف المعلومات التي انتهت إلينا عن حياة كانت ، رأينا أن النظام كان مبدأ سلوكه ، وأنه كان يفكر تفكيراً منطقيّاً في أيسر الأعمال حتى لكأنها جزء من طبيعته . كان يستيقظ من نومه قبل الساعة الخامسة بخمس دقائق ، ويجلس إلى مائدته في الخامسة تماماً ، ليحتسى ، وحده ، قداً أو قدهين من الشاي . . . ويعيد النظر فيما كتبه بالأمس ، ثم يمضي إلى إلقاء محاضراته . . . حتى إذا عاد إلى بيته جلس إلى مكتبه يعمل حتى الواحدة إلا خمس عشرة دقيقة ، ثم نهض عن مكتبه فتناول قداً من خمره نغاريا أو الرين أو بيشوفا ، وارتدى ملابسه وجلس إلى المائدة في الساعة الواحدة تماماً . وبعد الظهر ، كان يقوم بنزهاته المشهورة . . . ولم يره أحد خلال أربعين عاماً يتجاوز في نزهته الحدود التي كان يقف عندها إلا مرتين ، مرة لاستعجال شراء كتاب لروسو ، ومرة لاستعجال معرفة بعض أنباء الثورة الفرنسية . وكان يقوم بنزهاته هذه وحيداً ، لأنه كان يتنفس وفقاً لقواعد رسمها لتنفسه ، كما رسم لربط جواربه بقواعد معينة . فإذا عاد من نزهته إلى البيت ، أخذ يقرأ الصحف ، ثم استقر في حجرة مكتبه عند الساعة السادسة تماماً ليستأنف عمله . . . وكانت درجة الحرارة في مكتبه ١٥ درجة . . . وكان يجلس ، في الصيف وفي الشتاء ، بالقرب من المدفأة ، بحيث يرى جميع أبراج القصور القديمة ، وكان لا يستطيع أن يتابع تأملاته حين كانت الأشجار تحجب عنه هذا المنظر من ازدياد نموها . حتى إذا دقت الساعة العاشرة إلا ربعاً ، انقطع عن التفكير ، ثم نهض في العاشرة تماماً إلى حجرة نومه التي كانت بلا تدفئة ، وكانت نوافذها تظل مغلقة طوال السنة ، فخلع ملابسه وفقاً لمنهج واندس في فراشه وغطى جسمه ببراعة خاصة » :

هكذا كانت حياة كائنت . ولكن سيطرة العادات على حياة كانت لم تكن إلا الصفحة التي اسطر عليها كانت آثاراً عميقة جديدة . ويكفي أن تتصور الذكاء لدى المفاوى من هذا النوع منخفضاً ، حتى ترى واحداً من أولئك الناس الذين يشبهون أن يكونوا دمي تقوم بحركة واحدة لا تتغير . . .

وإذا كان لكل طبع من الطباع فضائله ، فإن فضائل المفاوى صورية : وأولى هذه الفضائل الصدق . إن الصدق ثمرة من ثمرات طبع المفاوى ، فلا الانفعالية تدفعه إلى مخالفة الحقيقة رغبة في التزويق ، ولا الترجيع القريب يحمله على مخالفة الحقيقة انسياقاً مع اللحظة الحاضرة ، ولا الكسل يحول بينه وبين التغلب على العقبات التي تمنع من قول الحق . ولا عجب بعد هذا أن نرى كانت يعد الصدق واجباً يبلغ من الصرامة أن على الإنسان أن يلتزمه ولو اعتقد أنه يعرض به صديقاً من أصدقائه لخطر الموت . ومن كان صادقاً فلا بد أن يكون كذلك أميناً .

وهذه الصورية التي تتصف بها فضائل المفاوى هي كذلك الطابع الذي يرين على فكره . نلاحظ ذلك في اهتماماته : وأول هذه الاهتمامات ميله إلى الرياضيات التي هي نموذج المعرفة الصورية . ولا بد من الاعتراف بأن الاستعداد للرياضيات موهبة فطرية مستقلة عن مقومات الطبع الفطرية الأخرى ، وهذا ما يدل عليه ظهورها مبكراً في الطفولة . ولكن لا بد من الاعتراف أيضاً بأن هذا الاستعداد يمكن لمقومات الطبع أن تشجعه أو أن تعرقله لدى من يملكه فطرةً : ولذلك نرى عدد المفاويين بين كبار الرياضيين كبيراً جداً . وإذا كانت البرودة تسهل حدس العلاقات العقلية ، فهي تسهل كذلك دقة الملاحظة الموضوعية : ولكن بينما يميل الديمويون بالعلم إلى التجريب (ببكون) يميل به المفاويون إلى التنظيم النظري الرياضي (ليبنتس) . وإذا كانت البرودة تشجع عقلية التفكير ودقة الملاحظة فلا بد أن تساعد على الإيجاز والموضوعية في الكلام ، وهذا ما يلاحظ في المفاويين .

إن المفاوى يعيش للعقل : صحيح أن قوة الذكاء تلاحظ في جميع الطباع على السواء ، فالذكاء قابلية قائمة بذاتها تصيب منها جميع الطباع حظوظاً وفقاً لقوانين مندل في الوراثة . ولكن هذه القابلية تتأثر بعناصر الطبع فإذا الذي يظهر

منها ، موضوعياً ، يختلف باختلاف الطبع ، شأناً ونوعاً . وأيسر ما نقوله بهذا الصدد : أن من الناس من يعيش لتحقيق ميوله بواسطة العقل ، وأن من الناس من تضعف ميوله إلا العقلية منها ، فإذا هو يعيش من أجل العقل ، وهذه الحالة الأخيرة تصدق على المفاوضين بوجه خاص . فإذا وهب هؤلاء المفاوضين حظ كبير من الذكاء رأيتهم ينصرف إلى أعماله العقلية انصرافاً تاماً :

وازداد الاهتمامات العقلية لدى المفاوض نتيجة لنقصان الاهتمامات الجسدية والعاطفية . . . فما كان للمفاوض أن ينصرف إلى العمل العقلي هذا الانصراف كله لو كانت مغريات الحس والقلب تشده وتجرفه . فالقصد في الملذات الحواس وملذات الجنس شرط لا بد منه لهذا الانصراف إلى العمل العقلي ، إذ يصبح العقل غاية ذاته ، لا أداة لتحقيق الملذات والثراء والسلطة .

وللمفاوضين بعد هذا فضائل اجتماعية يعرفون بها ، وهي التنزه عن المنفعة ، والصدق والإخلاص ، والعمل الصامت ، والسباحة والبر ، والتعلق بأداء الواجب . ولكن لا بد من ظروف فذة حتى يتبرعوا مراكز سياسية عليا . ذلك أن الحرارة تعوزهم ، فإذا الناس يقدرونهم أكثر مما يحبونهم .

ولضعف الانفعالية لدى المفاوضين وجوه سلبية . منها أن اجتماع ضعف الانفعالية إلى قوة الترجيع البعيد يجعل استجابة المفاوض بطيئة في ظروف قد تقتضى سرعة الرد . ومنها أن المفاوض إن كان أذكى من غيره في ميدان الموضوعية فهو دون غيره ذكاء في ميدان الانفعال . إنه لا يفهم شئون العاطفة ويظل بذلك غريباً عن الشعر . . . ومنها أخيراً أنه لا يفهم من الدين إلا جانبه الاجتماعي ، ويظل بعيداً عن النفاذ إلى روح الدين من حيث هو علاقة حميمة بين الله والذات .

وهؤلاء لمفاوضيون من التاريخ : إديسون ، بايل ، بانثام ، برجسون ، بوفون ، تورجو ، تين ، جوفر ، جيبون ، دارون ، دالامير ، رينان ، فرانكلين ، كافنديس ، كوس ، كوندياك ، كوندورسيه ، لوك ، ليبنتس ، جيمس مل ، جون ستوارت مل ، مونتييني ، واشنطنون .

الهلامي : هو اللانفعالي اللافعال ذو الترجيع القريب . وأولى صفاته الكسل :

ليس العصبيون أكثر فعالية من الهلاميين ، ولكن انفعاليتهم التي تهتم أن تلتهم في كل لحظة هي ينبوع لأعمال يقوم بها العصبي من حين إلى حين . فإذا انطلقت الانفعالية خلد الشخص إلى الراحة ، لذلك نرى الهلاميين كسالى ، يهملون الأعمال المفروضة ويرجئون ما ينبغي لهم أن يقوموا به ، حتى إنهم يبلغون من ذلك حد الإهمال الذي يقعد عن الشروع في أى عمل ، وعن ملاحظة أنفع غايات الحياة . وحتى حين يؤتى الهلاميون ذكاء فداً يظنون من كسلهم دون المراكز التي كان يمكن أن يهيئها لهم ذكاؤهم ، دونها كثيراً .

ويمكن أن نتقل بسهولة من هذه الصفة الأولى إلى الصفة الثانية أعنى غلبة الاهتمامات العضوية والأناثية . إن الهلامي يظل بصره عالقاً بالأرض وتظل حياته في مستوى الجسم وحاجاته القريبة . لذلك نراه في الذروة من حيث فوضى الحياة الجنسية ومن حيث الأناثية . ولعل بين البغايا عدداً كبيراً من الهلاميات . وما يفاقم هذا كله لدى الهلامي أنه ضعيف الحس العملي . وتتعاون اللافعالية مع ضعف الحس العملي لديه ، فيولدان الميل إلى الإنفاق والتبذير ، فإذا هو متلاف مضيق مدين . والهلامي بعد هذا لا يعرف الاندفاع ، وهو لذلك موضوعي ، ومتسامح . ومن شأن برودته أنها تعصمه من التأثير بالإيجاعات الخارجية ، فأقناعه أصعب من إقناع العصبي . والهلامي قليل التقيد بالمواعيد ، ضعيف العاطفة الدينية ، ضعيف الشعور الوطني ، قليل العطف على الناس ، لا يخدم أحداً ، فهو حبيس ذاته العضوية ، عبد لجسمه .

ذلك مجمل صورة الهلامي . ولكن الهلامي يحتل منزلة ممتازة بين ذوي التراجع على سائر النماذج في موهبة الموسيقى والتمثيل (هكذا تقول نتائج الاستقصاء الإحصائي) ، والموهبة الموسيقية المقصودة هنا هي موهبة العزف في الدرجة الأولى . وتفوقهم فيها يرجع إلى أن ضعف القوى الثلاث لدى الطبع الهلامي يجعل له مرونة خاصة ، ويجعله مطواعاً لسلسلة من الإيجاعات سواء كانت هذه الإيجاعات عملية كالأشعار التي تدل على النغمات الواجب عزفها ، أم كانت فنية عملية ، كالنص الذي يجب على الممثل الهزلي أن يمثله . فلعل فقدان الإبداع هنا هو المزية ، لأن الفرد يصبح بفضلها مرناً ، ليناً ، حتى لكأنه قيثارة مهيأة للاهتزاز متى مسها أى مؤثر . إن العازف والممثل كالمرايا .

٢٠١

ولن نجد في التاريخ أمثلة على الهلامي ، ولا على النموذج الأخير ، الحامل ، ذلك أن أفراد هذين النموذجين أقل النماذج إقبالا على العمل ، فليس لهم شأن ولا يمكن أن يذكر عنهم التاريخ شيئاً إلا لأسباب لا شأن لهم بها ولا فضل لهم فيها ، كأن يكون أحدهم وريث ملك كالهلامي لويس الخامس عشر والحامل لويس السادس عشر .

الحامل : هو اللا انفعالي اللافعال ذو الترجيع البعيد . ويمكن أن يعد مزيجاً من عاطفي وهلامي ، الهلامي في هذا المزيج يبيت البرودة في العاطفي ، والعاطفي ينظم الهلامي . وعلى هذا نرى الحامل كشيء المزاج ، ولكن كاتبته فارغة من العاطفة ، وهو مغلق لا تفتح نفسه ألبتة ، ولا يكاد يعرف الضحك إليه سبيلاً ، ولا يكاد يتكلم إلا جواباً عن سؤال ، وإذا سئل أجاب بكلمة أو نصف كلمة ، ولكن ليس وراء صمته إلا فراغ وبرود . وما يرتبط بذلك ثبات الحامل على رأى رآه ، وانغلاق نفسه وعناده ، وتشبته بعاداته ، ومخافته ، وصعوبة إقناعه أو مصالحته ، وانزوائه ، وبخله ، وعدم تجاوبه مع عواطف الآخرين ، وقلة شغفه ، وانصرافه عن خدمة أحد من الناس ، وقسوته في تربية الأطفال .
وضعف الانفعالية لدى الحامل يطفئ مردود ذكائه .

إن العاطفي كالحامل سواء بسواء ، ينوء تحت عبء اللافعالية ولكن الانفعالية تبت في العاطفي طموحاً لا يهدأ أواره ، وتجعله يحتج احتجاجاً مستمراً على الثقل الذي يشده إلى الراحة ، ولا بد لهذا الطموح المتشوف أن ينتقل منه شيء إلى أفعاله . أو إلى أفكاره في أقل تقدير ، فالعاطفي يعرف أنه غير فعال ، وهو يشكو من «عجزه» وشكوى المرء من عجزه بداية التحرر من هذا العجز ، أو بداية التخفيف من وطأة عبوديته على الأقل . أما الحامل فهو لا يعاني شيئاً من هذا الصراع الداخلي : لا يشكو من عجزه ، ولا يثور على نفسه ، ولا يتمرد على راحته . . . لا بد للمرء من الحساسية حتى تسوءه اللاحساسية .

وإذا خلت النفس من وقود الانفعالية ، وكانت لا تملك الفعالية حرمت من حب الاستطلاع . وهذا يقعد الذكاء عن النشاط والإنتاج ، فيبدو دون مستواه . على أن للترجيع البعيد لدى الحامل نتائج أخلاقية تميزه عن الهلامي . فهو أقل من الهلامي إسرافاً في الملذات . إن فيه شيئاً من صفات اللمفاوى كالصدق

والأمانة والترتيب ودقة المواعيد وما إلى ذلك . ومن أوجه الشبه بين اللمفاوى والخالمل أيضاً أن هذين النموذجين يمثلان الحد الأقصى فى تساوى المزاج .

* * *

ذلك هو التصنيف الذى وضع قواعده هيانس وأقام بناءه لوسن وصحبه . وينبغى أن نذكر أن الطبع فى تعريف لوسن هو « مجموعة من الاستعدادات الفطرية التى تؤلف الهيكل النفسى للإنسان » ، وهو إذن موروث ، وثابت لا يتغير . وفى مقابل الطبع هنالك الشخصية وهى تتضمن الطبع أولاً ، وتتضمن كذلك جميع العناصر التى اكتسبها الفرد خلال حياته ، فخصصت طبعه على نحو كان يمكن أن يكون مختلفاً . والطبع والشخصية هما طرفا علاقة تشبه علاقة صورة بمادة . وفى قلب هذه العلاقة التى تجمع الطبع إلى الشخصية هناك مبدأ فعال يقول عنه لوسن إنه حر ، إشارة إلى أنه كان يستطيع وما يزال يستطيع أن يخصص الطبع فيخرج منه شخصية أخرى ، فهذا المبدأ الفعال هو « الذات » ، وقولنا عن الذات إنها حرة لايعنى أنها قادرة على كل شىء ، فإن الذات مسلحة بالطبع محدودة به على نحو فطرى ثابت . ويرى لوسن أن لعلم الطباع أربعة مستويات يجب أن يمر بها حتى يصل إلى معرفة فرد من الأفراد معرفة عميقة غنية . أول هذه المستويات هو علم الطباع العام . وموضوعه معرفة المقومات الأساسية والتكميلية التى تتألف الطباع من تراوجها .

وثانى هذه المستويات هو علم الطباع الخاص ، وموضوعه دراسة النماذج الأساسية التى تنشأ عن تراوج المقومات الأساسية التى يتم الكشف عنها .

وثالث هذه المستويات هو علم فئات الطبع ، وموضوعه تقسيم كل نموذج من نماذج الطبع الأساسية إلى فئات تبعاً لدرجة كل مقومة من المقومات الأساسية وتبعاً لانضياف مقومات تكميلية إلى تلك المقومات الأساسية .

ورابع هذه المستويات هو علم طبع الفرد . وهو الذى يقترب من معرفة الفرد أكبر اقتراب ممكن ، ويتيح لنا أن نرسم لطبعه صورة غنية على أساس معلومات عن حياته تضاف إلى مبادئ المستويات الثلاثة السابقة .

وبعد ، فإننا لم نشأ من عرض هذه الدراسة الذى بدأها هيانس ، وأكملها وأغناها لوسن وصحبه ، أن ننهى إلى نقد المنهج الذى اتبعته ، ولا إلى نقد النتائج

التي انتهت إليها ، أى بتعبير آخر : لا نريد أن نناقش القيمة العلمية لهذا التصنيف . وقد سبق أن بينا في دراسة سابقة^(١) كيف أنه يصعب التسليم بما ذهب إليه لوسن من أن الطبع الذى هو عنده حصيلة الوراثة لا يتطور ولا يتبدل ، وقلنا في هذا الصدد إنه ما من شيء في الشخصية الإنسانية ثابت باق لا يصيبه تغير ، وإنه إذا كانت المورثات التي تنتقل إلينا بالوراثة لا تخضع لتأثير الأشياء المكتسبة فليس يستطيع أحد أن يؤكد أن تنشر إمكاناتها الكامنة في أثناء الحياة يتمتع بمثل ذلك الثبات ، وإننا غير قادرين على أن ننفذ في الطبع إلى ذلك الأساس الذى يقال إنه وراثى ولادى ، فنحن لا نملك المعايير المضمونة التي نستطيع بها أن نفرق بين ما هو في الفرد موروث وما هو مكتسب ولو لدى الطفل الصغير ، فالأشياء الولادية نفسها متشعبة كل التشعب بشرائط الحياة التي أحاطت بالجنين وهو ما يزال في رحم أمه ، والموروث يتحد بالمكتسب اتحاداً وثيقاً منذ الولادة . قلنا هذا وقلنا أيضاً إن لوسن قد ذكر أسماء عدد كبير من مشاهير الرجال ، واعتقد أنه واجد في حياتهم وفي آثارهم ما يبرهن به على صدق نظريته ، ولكنه وهو الذى يدرس الطبع الوراثى لم يعرض علينا هياكل - هي مقومات الطبع الوراثى - بل عرض علينا أجساماً كاملة التكوين بلحمها ودمها وثيابها ، فكيف نستطيع أن نفرق في « طباع » هذه الشخصيات بين ما يرجع إلى التكوين العضوى الوراثى وبين ما يرجع إلى البيئة والتاريخ الشخصى وأحداث الحياة وما إلى ذلك ، وأضافنا أننا لو أردنا أن نعرى الإنسان حتى نصل إلى الهيكل الوراثى منه ، حتى نكتشف ما هو فيه قاعدة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، فلعله لأبقى من هذا الإنسان شيء .

وقد بينا أيضاً فيما يتعلق بالمنهج الذى اتبعه هيمنس وأخذ به لوسن أن اعتبار الانفعالية والفعالية والترجيح هي المقومات الأساسية أو الأبعاد الأساسية للطبع ، اختيار تحكّمى لا يقوم على أساس من دراسة عاملية سبقتة ، وكذلك شأن سائر المقومات الثانوية التي عدد لوسن بعضها تاركاً قائمتها مفتوحة ثم جاء جاستون برجييه فعدد منها بعضاً آخر تاركاً القائمة مفتوحة كذلك .

فليس يهمنا الآن أن ننقد تصنيف لوسن من الناحية العلمية ، فهذا التصنيف

(١) « علم الطباع ، المدرسة الفرنسية المعاصرة » ، دار المعارف ١٩٦١ .

قد لا يكون قائماً على أساس من الدراسة العلمية السليمة، وقد يكون مشتتاً على ثغرات كثيرة، ولعل تصنيفاً آخر أن يحل محله في مستقبل قريب أو بعيد، أو لعله يصير هو نفسه إلى تصنيف مقبول إذا سدت الثغرات التي فيه، وقد تتكامل الدراسات السيكلولوجية كلها في يوم من الأيام فتنتهي إلى وضع منظومة من الرموز العلمية تستطيع أن تمتص جميع معطيات الواقع الذي يتناوله العلم بالدرس، فلا تدع شيئاً من هذه المعطيات خارجها. ولعل التصنيف الذي جاء به شلدن أن يكون منذ الآن أصدق في النظرة العلمية من تصنيف لوسن، لأنه قام على أساس منهج التحليل العائلي، وهو المنهج الذي يوصف بالعلمية أكثر من سائر المناهج الأخرى. ولكننا آثرنا أن نسوق تصنيف لوسن مثلاً نستبين من خلاله ما قرناه من الفرق بين الحدس الأدبي والدراسة العلمية، لأن لوسن يزعم أنه قد أعمل في فهم الطباع التي رسمها حدساً وصفه بأنه هو الحدس الأدبي، وقال عنه إنه نفذ به إلى وحدة الطبع الذي تنبع منه مظاهر السلوك. إن تصنيف لوسن يختلف حتماً عن سائر التصنيفات الأخرى في أن تلك التصنيفات الأخرى لا تزيد على أن تجمع صفات معينة في حزم هي النماذج، وتكتفي بأن تنظر إلى هذه الحزم من خارج، ولا تحاول أن تربط بين الصفات بحدس يرجعها إلى ينبوع الشخصية، على نحو ما يقول لوسن إنه فعل. إن شلدن مثلاً يستخرج المقومات الطبيعية بمناهجه الإحصائية الخاصة^(١)، ثم لم يزد على أن يدرج تحت كل

(١) جمع شلدن ومعاونوه قائمة تحتوي على ٦٥٠ صفة من صفات الطبع، ثم ناقشوا هذه الصفات وقارنوا بينها، وأكلوها، وصنفوها، وكشفوها، وردوها أخيراً إلى (٥٠) صفة. وهذه الصفات الخمسون أضافوها إلى سلم تقويمي تتراوح المقادير عليه بين ٧ و١. ثم عمدوا إلى دراسة هذه الصفات تجريبياً لدى أشخاص أسوياء، كما أخضع شلدن ثلاثة وثلاثين طالباً لسلسلة من المقابلات التحليلية وملاحظة يومية استغرقت سنة جامعية بكاملها، وذلك للحصول على تقويمات عددية للصفات الخمسين التي استقرروا عليها. حتى إذا جمعت هذه التقديرات حسبوا التلازمات المتبادلة بين هذه الصفات، فبين أن بعض الصفات متلازمة تلامزاً إيجابياً (أي أن وجود بعضها لدى فرد يستلزم وجود البعض الآخر)، وأن بعضها الآخر متلازم تلامزاً سلبياً (أي أن وجود بعضها يستلزم عدم وجود البعض الآخر). وأنهى شلدن إلى تمييز ثلاث مقومات طبيعية تتدرج تحت كل منها صفات طبيعية متلازمة، وعددها فيما يتعلق بكل مقومة من المقومات عشرون. صفة انتهى إليها شلدن بعد تشذيب. ولما كان شلدن يعتقد بأن هذه المقومات ذات أساس عضوي فقد أطلق عليها = الأسماء التالية: المقومة الحشوية، المقومة البدنية، المقومة الدماغية. وذلك على أساس المقومات الجسمية التي سبق استخراجها والتي اتضح تلامزها مع هذه المقومات الطبيعية.

مقومة من المقومات الصفات التي تشتمل عليها ، كما نرى في الجدول التالي^(١) :

المقومة الدماغية	المقومة البدنية	المقومة الحشوية
١ - تحفظ في الوضع والحركة ، انكماش	١ - جزم في الوضع والحركة	١ - استرخاء في الوضع والحركة
٢ - استجابات فيزيولوجية مفرطة في العنف	٢ - حب المخاطرة	٢ - ميل إلى الرخاء الجسدى
٣ - استجابات مفرطة في السرعة	٣ - النشاط والحوية	٣ - استجابات بطيئة
٤ - ميل إلى الوحدة	٤ - حاجة إلى الرياضة وتلذذ بها	٤ - محبة الطعام
٥ - توتر نفسى مفرط ، فرط انتباه ، غم .	٥ - ميل إلى السيطرة وشهوة الحكم	٥ - محبة الاجتماع على المائدة
٦ - السر العاطفى ، مراقبة الانفعالات .	٦ - محبة الخطر والصدقة	٦ - حسن الهضم والتلذذ به
٧ - حركة العينين والوجه في قلق	٧ - معاملة صريحة وجريئة	٧ - محبة الاختلافات الأنيقة
٨ - كره الاجتماع بالناس	٨ - شجاعة في المعارك	٨ - محبة الاجتماع بالناس
٩ - التحفظ في لقاء الآخرين	٩ - هجوم في التنافس	٩ - لطف طبيعى مع جميع الناس بلاتمييز .
١٠ - صعوبة تكوين العادة	١٠ - قسوة نفسية	١٠ - شره إلى محبة الناس وثأنهم عليه .
١١ - كره الفضاء	١١ - محبة الفضاء والمكان الرحب	١١ - اتجاه نحو الغير
١٢ - مواقف لا يتنبأ بها	١٢ - فقدان الشفقة	١٢ - تساوى في التيار الانفعالى
١٣ - صوت منكش . خوف من إحداث الضججة	١٣ - صوت قوى منطلق	١٣ - تسامح
١٤ - إحساس شديد الألم	١٤ - استخفاف إسبارطى بالألم	١٤ - رضى هادى عن النفس
١٥ - نوم خفيف . تعب مزمن	١٥ - ضجيج وصعب	١٥ - نوم عميق
١٦ - تأخر نضج المظهر	١٦ - فرط نضج المظهر	١٦ - رخاوة في الطبع
١٧ - انطوائية	١٧ - انبساطية من نوع خاص	١٧ - التعبير الحر السهل عن العاطفة
١٨ - انزعاج من الكحول ومن سائر العقاقير المثبطة	١٨ - اكتفاء بالنفس وروح هجومية تحت تأثير الكحول	١٨ - استرخاء وميل إلى الناس تحت تأثير الكحول
١٩ - حاجة إلى العزلة في حالة الارتباك	١٩ - حاجة إلى العمل في حالة الارتباك	١٩ - الحاجة إلى الآخرين في حالة الارتباك
٢٠ - اتجاه نحو أهداف آخر مراحل الحياة	٢٠ - اتجاه نحو أهداف الشباب وأعماله	٢٠ - الاتجاه نحو الطفولة وعلاقات الأسرة

ذلك ما فعله شلدن ، أما لوسن فإنه لا يكتفى بسرد الصفات المترابطة ، بل يبين اتحادها من المقومات الأساسية بمنهج أسماه الحدس الأدبي .

فهذا الحدس الذى تحدث عنه لوسن هو ما نريد الآن أن نتساءل عن موقعه حقاً من الحدس الأدبي : هل نحن حقاً إزاء رؤية حدسية أو أننا إزاء كيمياء طباعية ؟

إن المرء ليظل يحس ، وهو يقرأ الوصف النفسى للنماذج عند لوسن ، هذا الوصف النفسى الذى يستخرج الملامح والخصائص من اجتماع المقومات الأساسية بعضها إلى بعض ومن تكملها بالمقومات الثانوية ، إنه إزاء عناصر قائمة بذاتها أولاً ، عناصر لها وجودها المستقل ، كالأجسام الطبيعية سواء بسواء ، ثم هى تجتمع بعضها إلى بعض أو يتركب بعضها مع بعض ، فتخرج منها الخصائص ، تماماً كما يتحد الأوكسجين والهيدروجين بنسبة معينة فيخرج من اتحادهما الماء هذا ما يحسه المرء وهو يقرأ الوصف النفسى لنماذج المدرسة الفرنسية فى علم الطباع ، بدلا من أن يحس أن وجود هذه المقومات هو وجود تصورى استخرج نظرياً من دراسة خصائص الطبع .

إن هذه الكيمائية الطباعية لتتجلى فى كل موضع من المواضع التى يعمل فيها لوسن خروج صفة نفسية من اجتماع مقومتين أو أكثر من مقومات الطبع الأساسية والثانوية . ولعل هذه الكيمائية الطباعية أن يفضحها التناقض بين تشخيص لوسن لطبع فولتير وتشخيص جاستون برجييه لطبع هذا الكاتب . لقد قرر لوسن أن فولتير دموى ، أى لانفعالى فعال ذو ترجيع قريب ، وراح يستخرج جميع صفات هذا الكاتب من اجتماع هذه المقومات الثلاث فى طبعه ، حتى لكأن فولتير هو النموذج الدموى فى أنقى أشكاله : هادئ المظهر ، قليل الاندفاع ، انبساطى ، يملك الحس العملى ، يعرف كيف يتصرف فى الأمور ، ينبجح فى الحياة ، يحصل الثراء ، بارع فى الحديث ، مرن ، عاجز عن التنظيم ، نسبي فى النظر إلى الأمور ، ريبى فى ميدان الأخلاق ، ريبى فى ميدان الدين ، ميال إلى الحقائق الجزأة ، متعدد الجوانب فى الإنتاج الأدبي ، يمتاز خاصة فيما يسمى بالمقالة « الفلسفية » ، حاذق فى النقد ، موسوعى المعرفة ، قليل العمق ، ضعيف

العاطفة القومية ، لا يعرف الحب الواله ، إلخ إلخ . وهذه كلها هي الصفات التي يريها لوسن كيف تخرج من تآلف المقومات الأساسية في طبع الدموي ، مستعملا في ذلك ما أسماه الحدس الأدبي ، ويرينا كيف أنها صفات فولتير بعينها مستمدة من حياته ومن آثاره .

فما عسى أن نقول في هذا الحدس إذا نحن رأينا جاستون برجيه ، وهو أحد أقطاب هذه المدرسة ، يقول إن فولتير يجب ألا ينمى إلى الطبع الدموي ، بل إلى الطبع الغضبي ، وذلك لأنه انفعالي ، وإن لوسن إذ مجردة من الانفعالية قد اشبهه عليه الأمر ، فحسب ما ينتج عن فقدان « المودة » عند فولتير فقداً للانفعالية ، وليس الأمر كذلك . فقولتير انفعالي ، لأنه كان يهتز كثيراً لأيسر الأمور ، ولكنه انفعالي بغير مودة . والانفعالية يمكن أن يضاف إليها هذا العامل التكميلي عامل المودة ، فنتج عنها صفات بعينها ويمكن أن تكون محرومة من هذا العامل التكميلي فنتج عنها صفات أخرى مختلفة عن الأولى كل الاختلاف ، فإن هناك انفعاليين لا يشاركون الآخرين عواطفهم ، ولا تحفق قلوبهم بعاطفة الرحمة ، ولا تعنيهم غير ذواتهم ، في حين أن هناك انفعاليين قادرين على التعاطف والتراحم تهتز قلوبهم مع قلوب الآخرين بالتواصل العاطفي والمحبة باستمرار . فإذا صدق ما يقوله برجيه ، فأين كان حدس لوسن إذن من هذه الحقيقة حين مضى يستخرج من نقص الانفعالية عند النموذج الدموي ما استخرجه من صفات هي عند جاستون برجيه ثمرة الحرمان من عامل المودة لامن عامل الانفعالية ؟ إننا إذا عرفنا الحدس بأنه ، كما يصفه لوسن نفسه ، معانقة الحادس حركات نفس أخرى ، وصيرورته إليها نوعاً من الصيرورة ، فإننا لانستطيع إلا أن نسلم بأن عمل لوسن لم يكن إذن حدساً ، وإنما كان كيميائية تريد أن تكتسى طابع الحدس . ولقد أخطأ « الحدس » ها هنا مرتين ، مرة حين استخرج صفات النموذج من مقوماته الأساسية — وتلك هي إحدى القاعدتين اللتين يركز عليهما التصنيف كله — ومرة حين حدس طبع فولتير من خلال حياته وآثاره بإدراك أراد له أن يكون إدراك معاشة . وبمثل هذا الإخفاق المزدوج في الرؤية الحدسية إنما نحس حين نرى لوسن يصف للمفاوضين بأنهم يظنون بعبيدين عن الشعر وأنهم يرون من الدين جانبه الاجتماعي ويظنون

غريبين عن جوهره الذى هو علاقة شخصية بين الله والذات ، أى حركات داخلية ، الحب محرکها ، واللطف الإلهى ثمنها ، وخلص الروح ثمرتها ، (لوسن ص ٥١٣) ، وأن اهتمامهم بالأفراد قليل ، وأن إدراكهم ينصرف إلى القوانين العامة . . . ثم هو يحشر فى عدادهم برجسون الذى توصف فلسفته بأنها أقرب إلى الشعر ، والذى تحدث عن الدين الحركى والأخلاق المنفتحة والبطولة والصفوية ، والذى كانت كل رسالته الفلسفية أن يدعو إلى معرفة الواقع بالنظرة الفنية ؟

الحق أن تحليلات لوسن لاتدل على أنه كان ينفذ بحدسه إلى ينبوع الشخصية أو إلى ينباع الشخصية ، فيحس انحدار مظاهرها من هذه الينابيع . إن هذه التحليلات لاتزيد على أن تكون نوعاً من الكيمياء تشتمل على مزج مقادير مختلفة من مواد مختلفة من أجل إخراج مركبات جديدة . إن لوسن لا يحدس بل يتصور تصوراً عقلياً ، بل إنه فى هذا التصور العقلى ليلعب فى كثير من الأحيان على أكثر من حبل ، فيستخرج من المقومات الطبعية بعض الصفات تارة ، ثم يستخرج من هذه المقومات نفسها صفات أخرى تناقض الأولى تارة أخرى ، وذلك من أجل أن يسوِّغ النتائج الإحصائية التى أمامه بأى ثمن ، وعلى أية طريقة . من ذلك مثلاً أنه يعد الترجيع القريب فى أثناء حديثه عن الدموى شرطاً ضرورياً من شروط الحس العملى الذى يتفوق فيه الدموى على سائر الطبائع ثم يعده فى أثناء الحديث عن الهلامى عدوً من أعداء الحس العملى الذى يتخلف فيه الهلامى . فكأن غايته هى تسويغ أرقام الاستقصاء كيفما اتفق . فهل كان له أن يتناقض هذا التناقض لو كان يحدس حقاً بدلا من أن يعتمد على تحليل منطقي يجريه على ما يجب له هواه . ومن قبيل ذلك أيضاً أنه يرجع صفة من الصفات تارة إلى هذه المقومة وتارة إلى تلك ؛ وأنه يرجع صفة من الصفات تارة إلى مقومة تكميلية وتارة إلى مقومة أساسية أو إلى اجتماع مقومتين أو أكثر من المقومات الأساسية . فسعة الفكر مثلاً ترجع إلى سعة ساحة الشعور ، وهو مع ذلك يستعمل نتائج الاستقصاء المتعلقة بها فى وصف نماذج الطبع الأساسية . وهناك صفات يذكر أنها مستقلة عن مقومات الطبع الأساسية ، ثم هو يستخرجها مع ذلك من مقومات الطبع ، مثال ذلك ما يقوله عن الموهبة الموسيقية والتمثيلية لدى الهلاميين . فلقد سبق أن

٢٠٩

قال إن المواهب مستقلة عن الطبع (وكذلك الذكاء) ، وإنما راجعة إلى شروط عضوية خاصة بها ، حتى إذا اضطرت إلى تفسير نتائج الاستقصاء الإحصائي التي تسند إلى المهلبمين موهبة موسيقية وتمثيلية أخذ يستخرج هذه الموهبة من الصيغة الطباعية استخراجاً كيميائياً ، بدلاً من أن يتهم نتائج الاستقصاء أو أن يعزو هذه النتيجة بالذات إلى الصدفة الإحصائية . والحق أن التبريرات العقلية لنتيجة من نتائج الإحصاء يمكن أن يلتصقها المبرر على ألف وجه ووجه ، ولعل لوسن كان يستطيع مثلاً أن يقول — وهذا وجه من وجوه التبرير قد تدعى له أنه ثمرة حدس ومعايشة — إن تفوق المهلبمى فى الموهبة الموسيقية والتمثيلية راجع إلى أنه إذا تعلق بالموسيقى والتمثيل استطاع أن ينصرف إليهما انصرافاً تاماً ، لأن الانفعالية والفعالية اللتين تدفعان إلى غير ذلك من شئون الحياة تعوزانه ، فما تمنعانه عن هذا الانصراف إلى ما تعلق به ، وهو تبرير ليس تبرير لوسن بأحسن منه ، ولا هو بأحسن من تبرير لوسن ، فكلا التبريرين افتراض أو لعب عقلى ، لاشأن له بالحدس ما دام الحدس رؤية للواقع لا فرضيات تخوم حوله . ومن هذه الكيميائية الذهنية التى تحاول أن تلبس مسوح الحدس أن لوسن حين يتحدث عن دقة المواعيد المدى اللمفاوى يقول : ولعل ضيق ساحة الشعور تساهم فى توليد هذه الميزة وفى إدخال مزيد من الصرامة عليها . أفلا نستطيع أن نتصور «لعل» أخرى ، فنقول إن ضيق ساحة الشعور يمكن أن يصرف الانتباه كله إلى ما هو موضوع اهتمام اللحظة الحاضرة ، فيذهل المرء عن الموعد المضروب ؟ ألم يقل لوسن نفسه مثل هذا عن الانفعالية التى تضيق ساحة الشعور ، فتغرق الانفعالى فيما هو بسبيله ، فما يأتى إلى الموعد فى لحظته المضروبة له ؟ الواقع أن المعقولية التى أزداد لوسن أن يصل إليها بما أسماه الحدس الأدبى لم تكن ثمرة هذا الحدس حقاً وإنما كانت ثمرة افتراضات عقلية يستطيع المرء أن يديرها على ما يجب .

وما ينبغى على كل حال أن نتوقع أن يكون هذا الحدس الذى يتحدث عنه لوسن هو الحدس الذى ينتهى إلى رؤية ، فالحدس الحقيقى تعاطف ، والتعاطف لا يكون مع نموذج ، أى مع حزمة من التصورات المجردة ، وإنما يكون مع كائن حى . ومعنى ذلك أنه لا يكون حدس إلا حيث يكون الموقف الذى يفقه الإنسان من

الأفراد هو الموقف الفنى أو الأدبى أصلاً ، أى هو الموقف الذى يرى فى الفرد فرديته وما يجعله هو إياه ، لا الصفات العامة التى يشترك فيها مع غيره ، وهى هنا المقومات الأساسية والتكميلية التى تتألف من تزاوجاتها نماذج . ولئن كان عجز لوسن عن حدس النموذج أمراً طبيعياً بسبب ذلك ، فلعل عجزه حتى عن حدس أفراد مثل فولتير وبرجسون أن يكون مرده إلى أنه أيضاً فى هذه المرحلة من مراحل دراسته على المستوى الرابع من مستويات علم الطباع ، ظل عالماً ولم يكن أديباً ، فإنه وقد تزود بتصويراته العامة لم ير الأفراد إلا من خلال هذه التصورات العامة ، ولعل الدراسة التى أفردتها للشاعر ألفرد دو فينيي أن تكون خير مثال على غياب الفردية الأصيلة وراء التصورات المجردة .

فما دمنا نرسم نماذج فلا نتحدث إذن عن حدس .

لقد رأينا كيف أن لوسن يرى أن لعلم الطباع أربعة مستويات : علم الطباع العام الذى يستخرج المقومات ، وعلم الطباع الخاص الذى يرسم النماذج الأساسية ، وعلم فئات الطبع الذى يفرع النماذج الأساسية ، وعلم طبع الفرد الذى يضيف إلى ما حصله من معلومات فى المستويات الثلاثة السابقة ، معلومات أخرى مستمدة من حياة الفرد ، فيقترب بذلك من معرفة الفرد أكبر اقتراب ممكن .

وعلى أساس هذا التفريق بين مستويات مختلفة لعلم الطباع نرى لوسن يرد على اعتراض يصفه بأنه يحاول أن يهدم علم الطباع ، وهو الاعتراض الذى يقول إن علم الطباع مصيره إلى الإخفاق لأن كل فرد مختلف عن سائر الأفراد ، ولا يمكن أن يشبه أى فرد بأى فرد آخر ، وأن أى معرفة عقلية ، كائنة ما كانت ، فهى مؤلفة من تصورات ، أى من تجريدات وتعميمات ، فى حين أن الفرد الواقعى هو لانهاية تضفوا على كل تجريد ، وهو أصالة لا يدرکها أى تعميم ، وعلم الطباع إنما يحل محل الأشخاص الأحياء هياكل جامدة . قلنا إن لوسن يد على هذا الاعتراض ، على أساس التفريق بين مستويات مختلفة لعلم الطباع . وهذا مجمل ما يقوله بهذا الصدد :

١ — إنه ليس يفيدنا فى شيء أن ننفه علم الطباع نظرياً فى حين أننا لانعيش بدونه عملياً . إن كل إنسان منا محاط بأناس آخرين عليه أن يحدد علاقاته بهم

وسلوكة معهم ، فهو لا يستطيع أن يتصرف مع شخص صادق تصرفه مع شخص كاذب . وهكذا نرانا نصنف الناس في حياتنا اليومية . وليس علم الطباع إلا هذا التصنيف وقد أصبح دقيقاً .

٢- وليس هذا أمراً واقعاً فحسب ، بل هو كذلك أمر واجب . انظروا إلى جميع المعارف التي تستعمل التصورات . أية تجربة تعرض علينا شكلا له نقاء الشكل الرياضي ؟ والفيزيائي الذي يتحدث عن نواس كامل أو عن غاز كامل ، والكيميائي الذي لا يحدثنا إلا عن أجسام صافية ، والبيولوجي الذي يسلم بواقعية الأنواع .. هؤلاء جميعاً ألا يستعملون تعميمات وكليات تكذبها تاريخية كل تجربة ، فهل نخلص من ذلك إلى أن الهندسة والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا مستحيلة ؟ فإذا كان التعارض بين تعقد الأشياء وبساطة التصورات لا يحكم على علوم الطبيعة ، فلماذا نحكم على علم الطباع ؟

٣- الواقع أن علم الطباع العام أو الخاص لا يطمع في أن يكتشف بذاته الأفراد . وحسبه أن يستطيع أن يبني كائنات بالعقل ، مثل العاطفي أو الجموح ، أو على وجه أعم الانفعالي أو الإنسان ذي الشعور الواسع ، بغية أن يجعل من ذلك صوى بالنسبة إليها يحدد مكان الأفراد . قولوا إن شئتم إن علم الطباع يرسم بنقاط حبر أحمر نماذج نظرية ، فإذا رجع من تحديد هذه النماذج إلى الحياة ، رأى أن الناس يمكن أن يرسموا بنقاط حبر أسود تحف بالنقاط الحمراء وتتداخل معها فن ينظر إلى هذه الرسوم يعرف موقع صفات الأفراد من الخصائص التي تحددتها التصورات الصرفة .

٤- ومعنى هذا أن من يرى في التعارض بين ما هو تصوري وما هو واقعي ، سبباً لتسفيه المعرفة التصورية ينسى أن التصوري ليس بالنسبة إلى الفكر إلا وسيطاً لا معنى له إلا في صلته بالواقعي الذي يدرك بالحدس .

ومعنى هذا الذي يقوله لوسن أن من يعرف النموذج الذي ينتمي إليه الفرد لا يكون قد عرف هذا الفرد وإنما يكون قد بدأ يعرفه ، وهو إنما يعرفه حق معرفة حين يعتمد على الهيكل العظمي الذي رسمه له بالنموذج ، فيلونه بالأصباغ التي تبرز فردية الفرد وأصالته . فليست معرفة النموذج إلا وسيطاً . ومن أجل أن يكون

هذا الوسيط أقرب ما يكون إلى الفردية العيانية لابد من تفرّيع كل نموذج من النماذج الثمانية الأساسية إلى فئات تبعاً لدرجة كل مقومة من المقومات الأساسية وتبعاً لانضفاف المقومات التكميلية . وقد أشرنا فيما سبق إلى أننا نستطيع بعملية حسابية بسيطة أن نقدر أن النماذج الفرعية تقارب الألف عدداً أو تزيد ، هذا إذا نحن لم نأخذ في الاعتبار إلا المقومات التي تشتمل عليها حتى الآن القائمة المفتوحة . ومعرفة الفرد إنما تكون إذن بمراحل ثلاث : الأولى هي معرفة النموذج الأساسي الذي ينتمي إليه ، والثانية هي معرفة النموذج الفرعي الذي ينتمي إليه ، والثالثة هي معرفة عناصر طبعه التي جاءت إليه من حوادث الحياة ، من تاريخه ، وكذلك معرفة ما تقوم به « ذاته » الحرة من تخصيص طبعه . . وفي هذه المراحل كلها يلعب الحدس دوراً أساسياً في معرفة الفرد .

ولكننا إذا ألقينا نظرة على ما فعله لوسن في دراسته لشخصية ألفرد دو فينيي لاحظنا أنه لا يكاد يرى فيه إلا النموذج الذي نماه إليه . إن ما يطلق عليه لوسن اسم السيكدويالكتيك وهو رد الذات على الطبع وتخصيصها إياه لم يكن عند فينيي إلا الاستسلام لطبعه والانسحاق معه . وفي حديث لوسن عن رد فينيي على طبعه ما يشعر بأن فينيي كان محمولا على هذا الرد بحكم طبعه نفسه (اللافعالية) فأين هي حرية الذات إذن ؟ وأين تخصيصها للطبع ؟ وإذا نظرنا في الفقرات السيكدويالكتيكية التي يشرح فيها لوسن كيفية رد « الذات » على الطبع ، لاحظنا أن « الذات » التي يحدثنا عنها تنتمي إلى نموذج لا إلى فرد . إن لوسن يحدثنا عن رد النموذج على طبعه لا عن رد فرد بعينه على طبعه ، فكأن لكل نموذج من النماذج ذاتاً مشتركة بين جميع أفرادها ، وكأن « الذات » ليست خاصة بفرد بعينه ، وكأنها ليست إذن بذات .

ذلك كله إنما يرجع إلى أن لوسن قد وقف الموقف العلمي منذ الأصل ، ولم يقف الموقف الأدبي الذي ينظر إلى الفرد كما هو ، لامن خلال مجموعة من التصورات العامة هي هنا النموذج . وليس ينتظر من هذا الموقف العلمي إلا أن يغيب الفرد وراء النموذج .

وليس على علم الطباع من اعتراض ما دام يعرف حدوده كعلم بالكليات .

وإنما الاعتراض يقوم حين يدعى علم الطباع أنه واصل بوسائل البحث العلمي إلى معرفة الأفراد، زاعماً أنه متوسل إلى هذا بالحدس شأنه في ذلك شأن الأدب سواء بسواء. حين يقول لوسن إننا في الحياة اليومية نصنف الناس بغية التلاؤم معهم فهذا صحيح كل الصحة: نحن في كل لحظة نصنف الذين حولنا، فنصنف هذا بالصدق ونصنف هذا بالكذب، نصف هذا بالأمانة ونصنف هذا بغير الأمانة، نصف هذا بالجرأة ونصنف هذا بالخبث. واللغة أداة ممتازة وضعت بين أيدينا، لتساعدنا في القيام بهذا التصنيف اللازم لنحسن التعامل مع الناس ونحسن التلاؤم مع الواقع. وحين يقول لوسن إن علم الطباع إنما هو هذا التصنيف الذي تجرّبه في الحياة اليومية وقد أصبح دقيقاً، فكلامه صحيح كل الصحة. وحين يقول أيضاً إن علم الطباع يشبه سائر العلوم في أنه يحيل الواقع إلى تصورات بسيطة، وإن هذا لا يقدح في هذه العلوم فكذلك ما ينبغي أن يقدح في علم الطباع، فكلامه أيضاً صادق كل الصدق.

ليس هناك إذن اعتراض على علم الطباع من حيث هو علم، ليس هناك اعتراض على علم النفس من حيث هو علم. ولكن الحقيقة التي يجب تقريرها هو أن العلم علم بالكليات لا بالأفراد، وأن الفن هو الذي يدرك الأفراد بما هي عليه، وذلك بتعاطف وحدس، وأن الأدب من بين الفنون هو الذي يدرك نفوس آحاد البشر من حيث هي نفوس فردية أصيلة. ولا حاجة بنا الآن إلى أن نكرر ما سبق أن قلناه في بيان هذه الحقيقة في غير موضع من مواضع هذه الدراسة. وحسبنا بصدد الكلام على تصنيف لوسن أن نلقى نظرة على الشخصيات التاريخية التي يدرجها في نماذجه المختلفة ليستبين لنا مدى التجريد الذي يفرضها عليها التصنيف: هؤلاء مثلاً عاطفيون من التاريخ: مدام آكرمان، أمييل، سولي برودوم، تاكري، تورو، لوكونت دوليل، ألفرد دو فيني، روبسبير، روسو، كركجورد، أبو العلاء المعري^(١). فانظر في هؤلاء الأشخاص الذين يشتركون حقاً في أنهم جميعاً انفعاليون لافعالون ذوو ترجيح بعيد، وتساءل:

(١) بتطبيق منهج المدرسة الفرنسية المعاصرة في علم الطباع على شخصية المعري كما تستبين من حياته وآثاره، انتهينا في دراسة سابقة إلى تصنيفه في النموذج العاطفي راجع «علم الطباع»، دار المعارف ١٩٦١.

هل التشابه بينهم في هذه المقومات الأساسية أهم من الاختلاف بينهم في النغمة الأساسية للشخصية ؟ أين روبسبير من المعرى مثلاً ؟ ... وهؤلاء عصبيون من التاريخ : بيرون ، إدجار بو ، بودلير ، جوجان ، دانزيو ، دوستويفسكى ، رامبو ، ستاندال ، جولدميث ، شاتوبريان ، شوبان ، فرلين ، لافونتين ، بييرلوتى ، موتسارت ، موسيه ، هاينى ، هوفمان ، أبو نواس^(١). فانظر في هؤلاء الأشخاص الذين يشتركون حقاً في أنهم جميعاً انفعاليون لا فعالون ذوو ترجيع قريب ، وتساءل : هل تحس بينهم من التشابه مثلما تحس بينهم من الاختلاف ؟ أين دوستويفسكى من أبى نواس مثلاً ؟

إن بين الأفراد من أوجه الخلاف أكثر مما بينهم من أوجه التشابه . لئن صدق أحدهم حين قال : ما من ورقتين على أغصان الشجر في الغابة تشبه إحداهما الأخرى شبيهاً تاماً ، إن هذا القول أصدق على أفراد البشر منه على أوراق الشجر : ما من وجهين إنسانيين يشبه أحدهما الآخر شبيهاً تاماً ، حتى ولا جهى التوأمين اللذين نشأ عن بيضة واحدة . ولئن صدق هذا على ملامح الوجه ، إنه على ملامح النفس وسمات الطبع وصفات الخلق أصدق .

على أن هذا لا يضير أن يدرس عالم النفس الصفات المشتركة بين الأفراد . فكما أن اختلاف أوراق الشجر في الغابة لا يمنع عالم النبات من أن يدرس خصائصها وأن يصنفها في أجناس وأنواع تبعاً لما بينها من وجوه الشبه ووجوه الاختلاف ، تاركاً للرسام أن يصور منها ورقة بالذات ، فكذلك اختلاف أفراد البشر ما يجب أن يمنع عالم النفس من أن يدرس خصائصها وأن يصنفها في نماذج وفئات تبعاً لما بينها من وجوه الشبه ووجوه الاختلاف ، تاركاً للروائي أو الدرامي أو الشاعر أن يصور منها فرداً بالذات .

ولكننا نحسب أنه قد آن الأوان لندخل في هذه العطفة الأساسية من عطفات البحث في العلاقة بين علم النفس والأدب ، العطفة التي نرى عندها افتراقاً كبيراً بين الدراسة السيكولوجية للشخصية — أيّاً كان منهجها وأية كانت نتائجها — وبين

(١) بتطبيق منهج هذه المدرسة على شخصية أبى نواس كما تظهر في حياته وشعره انتهينا في دراسة سابقة إلى تصنيفه في النموذج العصبى راجع « علم الطباع » ، دار المعارف ١٩٦١ .

تصوير الشخصية في الأثر الأدبي . إن هناك فرقاً آخر بين الدراسة العلمية للشخصية وبين التصوير الأدبي لها ، فرقاً غير الفرق القائم على أساس أن العلم يفقر الشخصية إذ يحيلها إلى تصورات عامة ، في حين أن الأدب يراها بكل ما فيها من غنى هو قوام أصالتها وتفرداها . والحق أن هذا الفرق الآخر يشتمل على الفرق الأول ضمناً ، ولكنه يزيد عليه ، ولعله يجسد كل ما بين المعرفة العلمية والتعبير الأدبي من اختلاف في الطبيعة .

إننا نستطيع أن نقول عن المعرفة العلمية إنها في دراستها لموضوعها مضطرة إلى أن تعزله عن موكب الزمان ، إلى أن تجمده على اللحظة التي تدرسه فيها .

إن علم النفس حين يدرس الشخصية يرى فيها مجموعة من الصفات فيرسم ، بطريقة أو بأخرى ، ما يسمى ببر وفيل الشخصية . وهو بذلك يرى من الشخصية الجانب اللامزاني . إنه يرى الماهية . أما الوجود الذي لا يمكن تصووره بغير زمان فهو مغفل في الدراسة السيكلوجية للشخصية ، حتى لكأننا نستطيع أن نقول بمعنى من المعاني إن صفات الشخصية التي يدرسها علم النفس لا وجود لها ، لأنها قد وضعت خارج الزمان الذي هو نسيجها الحي . إن الانفعالية لا وجود لها إلا في شخص ينفع ، والشخص إنما ينفع في زمان ، والزمان الذي ينفع فيه الشخص ليس الزمان الرياضي الفارغ بل هو الزمان الوجودي الحي ، هو الزمان الذي يعيشه الفرد وسط الأحداث التي تملأه أيضاً هذا الزمان . إن البسمة لا وجود لها إلا على الفم الذي يبتسم ، والفم يبتسم في زمان ، يبتسم ابتسامة هي استجابة لظرف داخلي أو خارجي . إن الصفات التي يتصف بها شخص لا وجود لها إلا بوجود الشخص الذي يعيش زماناً وسط أحداث تجرى هي الأخرى في الزمان . وهكذا فإن التصوير الكامل لصفات الشخصية إنما يكون بإبرازها في تاريخية الشخص الذي يحملها ، في وجوده الزماني المتفاعل مع الأحداث ، ومعنى هذا أن الشخصية إنما تجد التعبير الكامل عنها في الأدب . فهذه نقطة أولى .

أما النقطة الثانية فهي أن صفات الشخصية التي يمكن أن يحددها علم النفس وأن يعينها في فرد قد صارت بهذا النوع من الدراسة والقياس إلى سكون ، مع أن هذه الصفات إنما هي في صيرورة مستمرة . إنها ليست كائنة ، وإنما هي تكون .

إنها تصوير . هي في هذه اللحظة غيرها في اللحظة التي سبقتها . انفعالية الانفعالي ليست صفة قائمة فيه ، وإنما هي سلوك يصدر عنه ردّاً على حوادث تجرى . وقد لا يجوز لنا ، إذا نحن أردنا الدقة على الصعيد الفينومينولوجي ، أن نقول إن فلاناً انفعالي ، واضعين انفعاليته بذلك فوق الزمان ، وإنما يجب أن نقول إنه انفعلي لإزاء حادث من الحوادث ثم انفعلي لإزاء حادث آخر ، ومن الممكن أنه سينفعلي لإزاء حادث ثالث ، وهكذا دواليك . إننا لانعبر عن معرفة فينومينولوجية بفرد من الأفراد حين نبرز فيه جانب الماهية اللازمانية المتمثلة في مجموعة من الصفات الساكنة ، مسقطين جانب الوجود الذي هو في صيرورة زمانية متصلة . وهذه الصيرورة الزمانية إنما تجد تعبيرها الكامل في الأدب ، لأن الأدب يصور الشخصية وهي تحيا في الزمان ، وسط الأحداث ، مستجيبة لهذه الأحداث استجابات توصف من ناحية الماهية بأنها انفعالية أو غير انفعالية مثلاً ، ولكنها ليست من ناحية الوجود إلا هذه الاستجابات نفسها التي يصورها الأدب . فتلك نقطة ثانية .

وأما النقطة الثالثة ، وسنلاحظ أنها حصيلة النقطتين السالفتين ، فهي أن الأدب لا يصور الشخصية فحسب ، وإنما يصور المصير الشخصي ، بل نستطيع أن نقول بمعنى من المعاني إن الأدب لا يصور الشخصية ألبتة ، وإنما هو يصور المصير الشخصي . فلئن كان علم النفس يكشف عن صفات الشخصية ، إن الأدب يرينا مصير هذه الشخصية . والمصير هو مركب أصيل من الشخصية والأحداث التي تعانينا الشخصية ، أو هو الشخصية في هذه الأحداث . المصير هو الشخصية في موقف . وهذا الموقف إن كان هو موقف الشخصية ، فإنه ليس رهنأً بها وحدها . إنه أيضاً رهن بالأحداث التي تقع للشخصية أو التي تجابهها الشخصية ، دون أن يكون لها يد فيها . إن لهذا الموقف طرفين أحدهما هو الشخصية والثاني هو القدر إن صح التعبير . ثم إن الموقف لا يقتصر على أن يكون موقف الشخصية حين تفقه هذه الشخصية ، وإنما هو يبدل الشخصية نفسها بارتداد إليها أو بانعكاس عليها . فهاهنا جدل . الموقف تفقه الشخصية ، ولكن هذا الموقف يعود فيبدل هذه الشخصية . لننظر مثلاً إلى هملت : إن في وسع علم النفس أن يحدد الصفات التي « تحملها » شخصية هملت ولعله يستطيع على أساس تحديد

هذه الصفات أن يتنبأ بسلوك هملت في ظروف مختلفة ، وأن يتنبأ باستجاباته لأحداث مختلفة . ولكن الأدب لا يحدد صفات هملت وإنما هو يصور هملت في الأحداث ، يصور مواقف هملت ، وهذه المواقف إن كانت ثمرة الصفات التي يحملها من جهة ، فإنها أيضاً ثمرة الحوادث التي وقعت له من جهة أخرى . لنتصور مثلاً أن أم هملت لم تتآمر مع عمه على أبيه . إننا نستطيع أن نقول في خطوة أولى إن صفات هملت التي يكون عالم النفس قد حددها بمنهجها الخاصة مخرجاً إياها من الزمان ، لا يضطر عالم النفس عندئذ إلى إعادة النظر فيها أو إلى تعديلها ، فشخصية هملت هي شخصية هملت من ناحية حزمة الصفات التي تتميز بها ، والتي جاءت عن طريق الوراثة أو عن طريق التربية في الطفولة أو عن طريق التجارب المكتسبة ، إلخ . ولكننا لانستطيع إلا أن نسلم في خطوة ثانية بأن هملت الذي يصوره شكسبير ليس هملت الصفات وإنما هو هملت الموقف ، هملت الذي تآمرت أمه مع عمه على قتل أبيه ، ولولا أن شكسبير يصور هملت في هذا الموقف ، لما جاءت مسرحيته مشتملة على تأمر الأم مع العم على قتل الأب ، كما أننا لانستطيع في خطوة ثالثة إلا أن نسلم بأن هملت الصفات نفسه ، أعني شخصية هملت ، قد تغيرت حين جابهت هذا الحدث ، غدر الأم ، أي حين وضعها في هذا الموقف أحداث لا يدها فيها . هل كان من صلب شخصية هملت التي يمكن أن تحدد علم النفس أبعادها أن تغدر أمه بأبيه ، لتقف شخصية هملت هذا الموقف ؟

لعلنا نستطيع أن نوضح ما نريد أن نقوله باقتباس مثال من علم النفس هو بين الأمثلة فيما نحن بصدد مثال فد . إن هناك ما يسمى علماء النفس قابلية الشخص لإصابته بحوادث .

فبعض الأشخاص يتصرفون بصفات من شأنها أن تعرضهم للحوادث أكثر من غيرهم ، وعالم النفس يستطيع أن يحدد هذه الصفات ، وربما استطاع أن يعين درجاتها لدى مختلف الأفراد بوسائل القياس المناسبة . إن قابلية الشخص لإصابته بحوادث ، وهي هنا صفة من صفات شخصيته التي يكشف عنها علم النفس ، هي قبل الإصابة بالحوادث إما كان لا وجود . وهي لاتصبح وجوداً إلا حين

وقوع الإصابة بالحدث . إن الشخص الذى يحمل هذه القابلية قبل وقوع الحادث ، غير الشخص الذى يحمل هذه القابلية بعد وقوع الحادث . إنه حين يصاب بالحدث الذى انتهى ببتير ساقه مثلاً قد أصبح واقعاً آخر غير واقعه الأول ، بل نستطيع أن نتصور أنه أصبح شخصية أخرى غير الشخصية التى يكون عالم النفس قد حدد صفاتها قبل وقوع الحادث : إنه الآن شخص مبتور الساق ، قد تغيرت من ذلك حياته النفسية تغيراً كبيراً . والحادثة التى وقعت له ليست ثمرة القابلية التى عنده للإصابة بالحوادث فحسب ، وإنما هى أيضاً ثمرة تعاون ظروف خارجية حصل الحادث حين توافرت ، وكان من الممكن ألا تتوافر ، وأن تظل قابلية الإصابة بالحوادث إمكاناً فوق الزمان لا وجوداً فى الزمان .

وهذا كله عن الشخص الذى يتصف بقابلية الإصابة بالحوادث ولكن الإصابة بالحوادث لا تقع فقط لهذا الشخص الذى تسهل صفاته لإصابته بالحوادث ، وإنما تقع أيضاً لأشخاص يتصفون بكل الصفات التى كان يمكن أن تعصمهم من الإصابة بالحوادث ، لولا أن الحوادث قد تقع لهم بغض النظر عن هذه الصفات . إن الحادثة التى تقع لمثل هؤلاء قدر لا شأن له بشخصياتهم . إنها ليست ثمرة شخصياتهم ، وهى بعد ذلك تبدل هذه الشخصيات فتحددها أو تصنعها .

ولئن كان علم النفس يعين صفات الشخصية ، إن الأدب يصور هذه الشخصية وهى فى مواقف تفرضها الشخصية من جهة والظروف المستقلة عن الشخصية من جهة أخرى . لئن كان علم النفس يعرف الشخصية ، إن الأدب يصور المصير . علم النفس يحدد صفات هملت فيقول عنه مثلاً إنه ينتمى إلى النموذج العاطنى (فى تصنيف لوشن) ، أو يقول عنه مثلاً إنه يحمل عقدة أوديب ، ولكن الأديب — شكسبير — يصور لنا الشخصية « المؤلفة » من هذه الصفات فى مصير ، مصير هو نسيج معقد ليست صفات الشخصية فيه إلا خيطاً أو بضعة خيوط ، أما الخيوط الأخرى ، فهى مثلاً غدر الأم ، وهى مثلاً حب أوفيليا بنت العم ، وهى غير هذا وذلك من الأحداث التى تنقلب الشخصية بين جنباتها صانعة لها ومصنوعة بها فى آن واحد .

ونعود فنقول إذا كان علم النفس يصف لنا الشخصية فإن الأدب يصور هذه

الشخصية في تفاعلها مع الأحداث مكونة مصيراً شخصياً .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن لوسن الذى اعتبر علم الطباع وسطاً بين علم النفس والأدب ، من حيث إن علم الطباع لا يدرس الحياة النفسية للإنسان بوجه عام ، بل يفرق بين نماذج مختلفة ، ويصف هذه النماذج بما هي عليه ، ويقف بذلك على الحدود بين ما هو عام وما هو فردى ، نقول إن لوسن الذى اعتبر علم الطباع وسطاً بين علم النفس والأدب قد أغفل في إصدار هذا الحكم أن هناك اختلافاً في النوع لا في الدرجة بين الموقف الأدبي الذى يقفه الأدب إذ يصور المصير الشخصى وبين الموقف العلمى الذى يعدد صفات الشخصية . إن الموقف الأول يصور الشخصية منخرطة في الزمان المألآن بالحوادث ، وإن الموقف الثانى يصف الشخصية خارجة عن الزمان . الموقف الأول يصور الوجود ، والموقف الثانى يصف الماهية . والفرق بين الموقفين هو إذن فرق في الطبيعة لا في الدرجة ، في النوع لا في المقدار ، في الكيف لا في الكم . وأن يكون تصور « الإنسان » أفقر مفهوماً وأوسع ما صدقاً من تصور « النموذج » فليس يعنى هذا أن وصف النموذج ، وهو الوصف الذى يقوم به علم الطباع ، يقترب من تصوير الفردية الزمانية ، أى من التصوير الذى يتولاه الأدب . إن الأدب يصور الواقع الإنسانى ، وهذا الواقع الإنسانى نسيج معقد من « كائنات في ظروف زمانية تاريخية » ، أما النظرة العلمية فإنها تخرج بعض خيوط هذا النسيج لتصفها مستقلة عن مجموعته المترابطة خيوطه . العلم مجرد والأدب ينظر إلى الواقع المعيش كما هو في كل تعقده وغناه وتشابكه . ولأن هذا الواقع المعيش واقع آحاد لامعان كلية إنما فرقنا منذ البداية بين المعرفة العلمية والمعرفة الأدبية على أساس أن الأولى علم بالكليات وأن الثانية رؤية لأفراد .

لقد قلنا إن هناك موقفين يقفهما الإنسان من الأشياء والناس ونفسه ، فأما الموقف الأول فهو الموقف الفنى الذى ينظر إلى المفردات في ذاتها فيراها بكل غناها ، وأما الموقف الثانى فهو الموقف العملى الذى يحمل الإنسان على النظر إلى المفردات من ناحية علاقتها بحاجاته بغية تسخيرها لآربه والتلاؤم مع الواقع ، فلا يرى منها إلا العناصر المشتركة بينها وبين غيرها ، فهو يدرك العلاقات العامة والصفات

المتشابهة غافلا عن الفردية الأصيلة ، وبيننا أن الموقف العلمى حالة من حالات الموقف العملى ، وأوضحنا أن الموقف الفنى من الأشياء والأشخاص والنفس إنما هو الموقف الذى يقفه الفنان فى اللحظات التى يكون فيها فناً ، أى من حيث هو فنان ، وأن الموقف العملى هو الموقف الذى يقفه الناس العاديون ، إلا أن يروا الواقع الفردى من خلال أثر فنى معبر عنه . وقد زعمنا حين الكلام على التصنيف الذى جاء به الفيلسوف وعالم النفس الألمانى شبرانجر ، وأقامه على أساس التعلق بالقيم المختلفة ، أن الوقائع توحى بتصنيف الناس من ناحية هذا التعلق بالقيم المختلفة تصنيفاً ثنائياً عريضاً ، فالمرء أحد اثنين ، إما فنان وإما غير فنان (وإن يكن كليهما فى آن واحد) ، وذلك تبعاً للموقف الذى يقفه من الأشياء والأشخاص ونفسه ، فيرى فيها كليات أو يرى فيها مفردات .

وقد بقى علينا الآن إذن ، ونحن بصدد التعليق على المدرسة الفرنسية فى علم الطباع أن نقول كلمة فيما وضح لنا خلال وصفنا لنماذجها الثمانية من أنها ترد الاهتمام بالفن إلى عناصر الطبع نفسها ، أى تجعل التعلق بالقيمة الفنية ثمرة للمقومات التى يتألف منها الطبع . ولئن كانت هذه المدرسة تقع فى غير قليل من الاضطراب فى طرح هذه المشكلة وفى حلها . وإذ تفرقت تارة بين الموهبة والاهتمام ، وتخلط بينهما تارة أخرى . فمن الواضح مع ذلك أن اتجاهها الغالب هو إلى اعتبار الاهتمام ثمرة الطبع . ولئن فرق جاستون برجييه بين الذكاء وبين الهوى العقلى ، وفرق بين الاهتمامات الحسية التى عدها ينبوع الفن وبين القابليات الفنية التى ترجع عنده إلى شروط خاصة بها ، إن أول ما يخطر على البال هو أن يسأل جاستون برجييه فى هذا الصدد : إذا كان عامل الاهتمام الحسية هو ينبوع الفن التشكيلي ، فما هو عامل الاهتمام الذى يمكن أن ينبع منه الفن الشعري والفن الرواى ؟ على أننا لسنا فى حاجة إلى هذا السؤال نظرحه على جاستون برجييه ، ما دام أمامه لوسن يجيب عنه غير مرة فى خلال كلامه على مختلف النماذج . فلوسن لا يتردد عن القول بأن الطبع العصبى هو الذى يجعل صاحبه مهتماً بالشعر . وإذا كان القريض يحتاج إلى قابليات تقنية خاصة به ، كإحساس بالأوزان والربط بين الألفاظ بالقوافى ، والأصالة فى إدراك المشابهات ، فإن العصبى إن لم يكن ممن يقرضون

الشعر فهو ممن يقرعونه ويتذوقونه . ولوسن لا يتردد كذلك عن القول بأن الطبع الغضبي هو الذى يجعل صاحبه يهتم بالرواية تأليفاً وتذوقاً

ومعنى ذلك أن الموقف الفنى إنما يمليه على الإنسان طبعه ، فالترتبط بالقيمة الفنية ثمرة اجتماع عدد من المقومات يتألف منها الطبع . والسؤال الذى يجب أن يطرح على لوسن هو السؤال البسيط التالى : أهو متأكد كل التأكد من أن العصبى لا يبد أن يقرض الشعر متى توافرت له المواهب التكنيكية اللازمة لذلك ؟ هل يستطيع أن يقطع جازماً حين يصادف عصبياً لا يقرض الشعر أن هذا العصبى محروم من القابليات التكنيكية ؟ أما أن هناك عصبين لا ينظمون شعراً فذلك مالا يستطيع لوسن إنكاره . ولكن هل يستطيع لوسن أن يؤكد أن كل عصبى لا ينظم الشعر فهو محروم من المواهب الضرورية للقرىض ؟ أليس من الممكن أن يكون أحد العصبين الذين لا يتعاطون الشعر مزوداً بالقابليات والأدوات التى لو أعملها لقال شعراً ، ولكنه لم يعملها لأنه غير متعلق بالقيمة الشعرية ، منصرف عن الموقف الشعرى أصلاً ؟ أليس من الضرورى إذن أن ندخل فكرة التعلق بالقيمة الفنية من أجل تفسير الوقائع ، بغض النظر عن مقومات الطبع ، أو على الأقل بالإضافة إلى مقومات الطبع التى يمكن أن تعد فى هذه الحالة عاملاً مسهلاً لا عاملاً محددًا أو مولدًا ؟

وهذا سؤال آخر من هذا النوع نفسه : إن لوسن يبين لنا أن الطبع الغضبي يدفع صاحبه إلى التأثير فى الواقع بدلا من تأمل الواقع ، إنه يدفع صاحبه إلى العمل الشعبى والنشاط السياسى والتغيير الاجتماعى ، ولكن لوسن يرى بعد ذلك أن الطبع الدموى يدفع صاحبه إلى الاهتمام بالرواية ، ولا سيما رواية الأحداث . كما أنه إذا كان شاعراً رأينا شعره يميل إلى الخطابة . والسؤال الذى يطرح الآن هو التالى : الغضبي الذى انصرف إلى التأليف الأدبى رواية أو شعراً ، لماذا انصرف إلى ذلك مع أن طبعه يهيئه للتأثير فى الواقع بدلا من تأمل الواقع ؟ ألا نكون مضطرين - من أجل تفسير انصراف الغضبي إلى الخلق الأدبى - إلى أن ندخل فكرة التعلق بالقيمة الأدبية ؟ لماذا كان هنالك غضبيون يؤلفون روايات ، مع أن الغضبىين خلقوا للعمل لا للتأمل ؟ هل نقول إن الغضبىين الذين وقفوا حياتهم على

العمل الأدبي هم أولئك الذين توفرت لهم الموهبة الأدبية ؟ ولكن من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن الغضببيين الآخرين الذين انصرفوا إلى العمل - الاجتماعى أو الاقتصادى - لم يكونوا يملكون هذه المواهب الأدبية ؟ ألسنا نلاحظ فى خطب بعض رجال السياسة ما يدل على وجود موهبة أدبية كان يمكن أن تنتج أدباً لو انصرف هؤلاء إلى الخلق الأدبى بدلا من العمل السياسى ، أى لو تعلقوا بالقيمة الأدبية أكثر من تعلقهم بقيمة العمل والتأثير ؟

وإن هذه الأسئلة نفسها يمكن أن تطرح بصدد الجموحين والدمويين : لماذا كان هنالك بين الجموحين والدمويين ، بالإضافة إلى الغضبيين ، أناس وقفوا حياتهم على الأدب أو الموسيقى أو التصوير أو أى فن آخر من الفنون ، ما دام طبعهم يهيمهم للعمل فى مختلف صوره ؟ ألسنا محتاجين من أجل تعليل هذه الظاهرة إلى إدخال فكرة التعلق بالقيمة ، بغض النظر عن الطبع ، أو على الأقل بالإضافة إلى الطبع الذى يمكن أن يعد فى هذه الحالة عاملا مسهلا فى أكثر تقدير ؟

وما قولنا بشعراء وأدباء انقطعوا عن الإنتاج مع أنهم أعطوا بواكير ممتازة ؟ لماذا انقطع هؤلاء الأدباء والشعراء عن الخلق الأدبى ؟ الآن طبعهم تغير ؟ الآن موهبتهم ضعفت ؟ إذا كان الطبع وكانت المواهب ترجع إلى شروط عضوية كما يقول لوسن نفسه ذلك ، فلا الطبع ولا المواهب إذن قد تغيرت . وإنما تغير التعلق بالقيمة (رامبو) .

إن هناك موقفين أساسيين تختلف طبيعة أحدهما عن طبيعة الآخر اختلافاً نوعياً ، وهما الموقف الفنى والموقف العملى . والموقف الفنى هو الموقف الذى يحمل صاحبه على أن ينظر إلى الأشياء فى ذاتها ، فيراها مفردات ، والثانى هو الذى يحمل صاحبه على أن ينظر إلى الأشياء فى علاقتها بالعمل فيختصرها فى تصورات عامة . ومعنى هذا أن عالم الفنان غير عالم الإنسان العادى . وقد أوضحنا فيما سبق أن العالم الذى يعيش فيه الإنسان يتخصص تخصصاً أولياً بأحد الموقفين الأساسيين اللذين يقفهما من الأشياء ، فيكون عالمَ فنانٍ يزدحم بمفردات حية ، أو يكون عالماً ملخصاً مرتدداً إلى علاقات عامة وتصورات كلية ، وقلنا إن عالم الفنان يتخصص

تخصصاً ثانياً بالموهبة التي يملكها فيكون عالم رسامٍ أو عالم روائى أو عالم موسيقى تبعاً لما يملك من قابليات تقنية، وإن هذا العالم المتخصص - عالم الروائى مثلاً - يتخصص مرة ثالثة بشخصية الروائى ، فتكون الشخصيات التي يصورها أو المصائر الشخصية التي يصورها مصطبغة بلون معين مستمد من النغمة الأساسية في شخصيته ، وإن يكن هذا الروائى يصبو إلى التحرر في إننا جبه من إسهار شخصيته ، وإلى أن يطوف في رحاب واسعة غير محدودة ، وإلى أن يكون أدبه لا شخصياً . ولا اعتراض على أن يحاول علم الطباع تعليل هذا التخصص الثالث في العالم الذي يصوره الأثر الأدبى بشخصية الأديب أو بطبع الأديب . وسنرى كيف أن علم النفس يستطيع فعلاً أن يلتقى أضواء كثيرة على الآثار الأدبية . ولكن التخصص الأول في عالم الإنسان ، أعنى أن يكون عالم فنان أو عالم غير فنان ، لا بد في تعليقه من إدخال فكرة التعلق بالقيمة الفنية ، وهو تعلق يصعب استخراجه من مقومات الطبع كما رأينا .

هناك شخص فكر في الانتحار لأنه تصور أنه لن يستطيع الانقطاع للتأليف الأدبى خلال خمسة عشر يوماً من حياته كلف في أثناءها بإدارة مصنع أبيه (كافكا) .

« لست إلا أديباً ، ولا أستطيع ولا أريد أن أكون شيئاً آخر » .
« إن وضعى هو عندى لا يطاق ، لأن رغبتي الوحيدة ورسالتى الوحيدة هى الأدب » . « إننى أكره كل ما لا يتصل بالأدب » . « إن أسمى فى القدرة على استعمال ملكاتى ، على استعمال كل إمكانيه من إمكانياتى بطريقة ما ، هو كله فى ميدان الأدب » . هكذا قال كافكا عن نفسه . وكان يشعر بأشد الكرب وأعمق الحزن واليأس كلما تصور أن هناك حائلاً يحول بينه وبين أن يكون كاتباً إن القسم الأكبر من « يومياته » إنما يدور على المعركة اليومية التي كان عليه أن يخوضها ضد الأشياء وضد الآخرين وضد نفسه من أجل أن يصل إلى هذه النتيجة : وهى أن يكتب ولو بضع كلمات . لقد أقحم كافكا كل حياته فى فنه ، حتى لقد كان يرى حياته كلها فى خطر حين يكون على النشاط الأدبى عنده أن يخلى مكانه لنشاط آخر . كان كافكا يحس عندئذ إحساساً حقيقياً بأنه أصبح لا يحيا .

« هذا العالم الواسع الذى فى رأسى . . . إنى لأؤثر أن أتخطم ألف مرة على
 ألا أكتبه أو أن أدفنه فى نفسى . أنا من أجل الكتابة وجدت ، ليس يساورنى
 فى هذا أى شك » . « انقضى وقت لم أكتب خلاله شيئاً . إن الله لا يريد لى أن
 أكتب ، ولكننى أنا أريد . إنى بين صعود وهبوط لا ينقطعان ، والله هو الأقوى
 آخر الأمر ، وشقائى أكبر مما تتخيل » (١) .

وليس كافكا بالحالة الفذة الفريدة . جميع من وقفوا حياتهم على الكتابة وندروا
 أنفسهم للكتابة ، أو للخلق الفنى جملة ، قد أحسوا بما أحس به كافكا ، على
 تفاوت فى درجة هذا الإحساس . جميع الفنانين عانوا ألواناً من الحرمان من أجل
 أن يحققوا ما شعروا أنه رسالتهم ، وهو الخلق الفنى . ولقد عانوا جميعاً من تجربة الخلق
 نفسها أمر ألوان القلق والعذاب . هؤلاء الأشخاص الذين تعلقوا بالقيمة الفنية هذا
 التعلق كله ، حتى كان الخلق الفنى أخطر شأنأ عندهم من الحياة نفسها ، لماذا
 فعلوا ذلك ؟

إن هذا التعلق بالقيمة الفنية يحتاج لى تعليل فما عسى أن يكون التعليل ؟
 هنا نصل لى الكلام على نظرية التحليل النفسى التى ترى فى الفن تعويضاً
 عن حرمان ، وترى فى الخلق الفنى تصعيداً لغرائز مكبوتة فى نفس الفنان .

(١) راجع البحث الذى كتبه بلانشو عن كافكا بعنوان « كافكا والأدب » فى كتابه « نصيب

النار » ، ص ٢٠ - ٣٤ .

الفصل الرابع

التحليل النفسى للأديب

إن النتائج التي ينتهي التحليل النفسى إلى تقريرها في ميدان الخلق الفنى والأدبى تتناول مشكلتين اثنتين يجب أن نفرق بينهما تفريقاً واضحاً . فأما المشكلة الأولى فهي التي يعبر عنها هذا السؤال : ما الذى يجعل الفنان فناً؟ ما الذى يجعل الأديب أديباً؟ وأما المشكلة الثانية فهي التي يعبر عنها هذا السؤال : كيف نعرف شخصية الفنان أو الأديب من آثاره؟ ما العلاقة بين شخصية الفنان أو الأديب وبين مضمون إنتاجه الفنى أو الأدبى؟

وواضح أن الجواب عن السؤال الأول هو في مصطلح وجهة النظر التي عبرنا عنها في كل ما تقدم تعليل للتعلق بالقيمة الفنية أو الأدبية وهو التعلق الذى يدفع صاحبه إلى أن يقف حياته على الخلق الأدبى قليلاً أو كثيراً ، وأن الجواب عن السؤال الثانى ، في مصطلح وجهة النظر التي عبرنا عنها في كل ما تقدم أيضاً ، هو تعليل للتخصص الذى تفرضه على عالم الأديب شخصيته ، فيجىء مضمون آثاره تصويراً لهذا العالم .

وقد سبق أن أوضحنا ضرورة التفريق بين المشكلتين تفريقاً قاطعاً . ومن ضرورة هذا التفريق إنما يعبر يونج حين يقول : « من الواضح أن علم النفس ، من حيث هو دراسة للعمليات النفسية ، يمكن أن يدرس الأدب ، ما دامت النفس البشرية هي الرحم الذى تتكون فيه شتى مبدعات العلم والفن . لذلك يتوقع من البحث السيكولوجى أن يفسر لنا أولاً طريقة تكون العمل الفنى ، وأن يكشف لنا ثانياً عن العوامل التي تجعل من شخص ما فناً خالقاً . وعلى هذا فإن عالم النفس مضطر إلى معالجة مهمتين منفصلتين متميزتين ، بالإضافة إلى أنه ملزم بالتعرض لهما بطريقتين مختلفتين اختلافاً جوهرياً »^(١) . وقد أضاف يونج إلى هذا

(١) يونج « علم النفس والأدب » ، في كتاب « عملية الخلق » ، وهو مختارات لعدد من المؤلفين ، نيويورك ، ص ٢٠٨ .

يقول : « لئن كانت هاتان المهمتان متصلتين اتصالاً وثيقاً ، عدا أن كلا منهما تعتمد على الأخرى ، إن كل واحدة منهما لا يمكن أن تمدنا وحدها بالتفسيرات التي يمكن أن تقدمها لنا الأخرى (. . .) إن معرفتنا بالعلاقة الخاصة بين جوته وأمه قد تلتى لنا بعض الأضواء على عبارة فاوست التي يهتف فيها متعجباً : « الأمهات . . . الأمهات . . . يا لها من كلمة ترن في السمع زينياً عجيباً » ولكن تعلق جوته بأمه لا يمكن أن يفسر لنا كون جوته قد كتب درامة فاوست نفسها» (١) .

وقد سبق أن ذكرنا أن الدراسة السيكولوجية لمضمون الآثار الأدبية ، إذا هي كانت بجادة ، تعود بفائدة كبيرة على النقد الأدبي . قال كلاباريد : « إننا بفضل فرويد نفهم الآن أن ما كان يبدو في الماضي مفارقاً وجريئاً في الفن يمكن ألا يكون إلا التعبير عن حقيقة عميقة جداً . لقد أصبح فرويد أباً لنقد فني وأدبي من نوع جديد كل الجدة ، يمضي في تحليل عيون الآثار إلى أعمق مما عرفنا حتى الآن » .

وقال يونج : « قد يكون من الحديث المعاد المكرر أن نقرر أن العوامل الشخصية تؤثر في الشاعر تأثيراً كبيراً ، من ناحية اختياره لمواده الفنية واستفادته منها . ولا يد أن نعتزف بفضل المدرسة الفرويدية في هذا الصدد ، فقد نجحت في أن تكشف لنا عن مدى هذا التأثير ، كما أظهرتنا على الأساليب العجيبة التي يتخذها في التعبير عن نفسه » .

وسنضرب ، في الفصل التالي ، بالدراسة التي قام بها شارل مورون في تحليل آثار الشاعر الفرنسي مالارميه ، مثالا على ما يستطيعه التحليل النفسي من إلقاء أضواء على العمل الأدبي ، وتعليل مضمونه جواباً عن المشكلة التي يطرحها هذا السؤال : « ما هي العلاقة بين شخصية الأديب وبين مضمون إنتاجه » أي تعليلاً لتخصص عالم الفنان بشخصيته في مصطلح وجهة النظر التي بسطناها فيما تقدم من بحث .

أما هذا الفصل فإننا نقفه على عرض ومناقشة آراء التحليل النفسي فيما أسميناه

التعلق بالقيمة الفنية ، وهى الآراء التى يحملها قول علماء التحليل النفسى إن الفن تعويض تصعيدى عن غريزة مكبوتة .

والتصعيد عند فرويد وأتباعه هو القدرة على أن يحل الشخص محل الغاية الجنسية الأولية غاية أخرى ليست جنسية ولكنها مرتبطة بالغاية الجنسية فى نشأتها. حتى إن « بفستر » يرى أن التصعيد لا يعمل جهازاً نفسياً جديداً ، وكل ما يعنيه التصعيد هو أن النتيجة النهائية ذات قيمة أعلى^(١).

ومن أجل أن نوضح فكرة التصعيد هذه نستعير هذا المثال من شارل بودوان الذى يرى أنه حالة تمثل تصعيداً حقيقياً^(٢) :

« لإيدا » فتاة فى السادسة عشرة من عمرها ، جاءت العادة الشهرية فى الثانية عشرة ، فبعد أن جاءت العادة بمدة قصيرة عانت صدمة نفسية خطيرة ، فى ذات مساء بينما كانت واقفة على فسحة التراموى وحدها مع رجل لا تعرفه ، أخذ هذا الرجل يقوم أمامها بأعمال عرض (يعرض أعضائه التناسلية) ، فأصبحت تظهر فى لإيدا ، منذ ذلك الحين ، اضطرابات نفسية فى أثناء العادة الشهرية . وكانت هذه الاضطرابات من نوعين : فتارة تأخذ الفتاة بترتيب بعض الأشياء ، وبخاصة العرائس ترتيباً أنيقاً ، وتارة تأخذ تهذى بكلام تتجلى فيه أفكار اضطهاد ، كأن تقول مثلاً إن ساحراً من السحرة قد سيطر عليها وهى لاتستطيع أن تتحرر من أسره .

فحين درس بودوان هذه المريضة عرف أنها تكره التغنلر وتشمئز منه وتنفر من كل عناية بزيتها . ولكنها فى مقابل ذلك تملك أكثر من عشرين عروسة ، يحلو لها أن تعنى بتزيينها وإلباسها أحلى الثياب ، وهو أمر لا تطيق أن تفعله لنفسها . يرى بودوان أن آلية تكون هذا المرض واضحة بديهية . فالميل الطبيعى إلى الغندرة قد كبت لدى هذه الفتاة على أثر الصدمة الجنسية ، ولكنه لم يهدم ، وإنما عانى انتقالاً أدى إلى تشبته على رمز أحلامى هو العرائس ، أى أن هناك نوعاً من إضفاء الميل إلى الغندرة على موضوع خارجى .

(١) بفستر ، « منهج التحليل النفسى » ، ص ٣١١ .

(٢) شارل بودوان ، « دراسات فى التحليل النفسى » ، ص ٢٣٩ - ٢٤٢ .

وعلم بودوان بعد ذلك أن ميل إيدا إلى الترتيبات الأنيقة أصبح ممتد إلى أشياء من كل نوع . فهي ترسم وتصور ، وبخاصة نباتات مشدبة . وقد فحص بودوان رسوماتها . فرأى أن جميع النباتات المشدبة تمثل دائماً مخطط شيتين متناظرين يتوسطهما شيء مستطيل . ولاحظ في رسوماتها وصورها الأخرى التي تتألف خاصة من مناظر طبيعية أن الإلحاح دائماً على شجرة ذات شكل مخروطي تطغى على مجموع اللوحة . ولم يكن بودوان قد أبدى ملاحظته للفتاة حين قالت له هذه :

« لأننى أنجح فى رسم كل ما أريد رسمه ، إلا الأشجار : فحين أريد أن أرسم الأشجار أشعر بصعوبة خاصة : كأن الأمر لا يريد أن يوافقنى » (١) .

وانتقل بودوان بعد ذلك إلى استعراض ملابس اللعب (العرائس) فلاحظ أن العرائس الحديدية لها قبعات طويلة ذات عرف حاد : « فى اللعبة الأخيرة ، كان الرأس كله قد حل محلله المخروط الذى استطال إلى أمام كأنه منقار ، بدلا من أن ينتصب إلى فوق كقبة ، كما أن كرتين ضخمتين كانتا تمثلان العينين ، ومن هاتين العينين تخرج ريشة متجمعة كأنها كثة من الشعر . وقد غرست فى الجبين كثة أخرى تمثل الشعر الذى ينبت بين الحاجبين ، وعند التحليل شرحت إيدا عملها فقالت إن العرائس التى على رءوسها قبعات ذات أعراف حادة تمثل سحرة . وهكذا تلتقى فى عقدة العرض سلسلتان من الأعراف : لإلباس عرائس ، وأفكار تأثير سحرى .

وقد كتب بودوان يقول : « إن نوبات الغندرة كانت كأنها تريد بذلك أن تشفى نفسها بنفسها بواسطة تصعيد فى عفوى تماماً ، والتقريب بين الساحر الذى تتحدث عنه فى الهديان وبين « العروس الساحر » يسمح لنا أن نفترض أن هذا التصعيد كان يميل إلى أن يصبح منفذاً ومخرجاً لهذين النوعين كليهما من النوبات » (٢) .

وينتهى بودوان من هذا إلى القول بأن « مثل هذه الأصول التحت شعورية لميلو استيطيقية عند بعض الأفراد من شأنها أن تساعدنا على أن نفهم فهماً أوضح ،

(١) بودوان ، المصدر نفسه ، ص ٢٤١ .

(٢) بودوان ، المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ .

إن لعب الأطفال ، والأحلام ، وأحلام اليقظة ، والإبداع الفنى ، كل أولئك ظاهرات متقاربة تنشأ عن إخفاق الغريزة فى الارتواء فى الواقع . والتصعيد ينقل من العصاب . لذلك كانت المرأة وهى أقل قدرة من الرجل على الإبداع الفنى أكثر تعرضاً للعصاب . إن التصعيد هو تصريف للطاقة الغريزية نحو غايات إذا نظرنا إليها نظرة سطحية رأيناها غير ذات علاقة باتجاه الغريزة المصعدة ؛ ولكنها فى حقيقة الأمر تتبع من هذه الغريزة رأساً فى هروب تحريرى أو ارتواء تعويضى . وكون معظم صور التصعيد ذات طابع عاطفى يرجع إلى مقدار العاطفة التى ظلت غير مستعملة بسبب كبت الغريزة الجنسية ، فهذه العاطفة تنصرف بالتعويض إلى مثل عليا (الشعر والدين وأعمال البر وما إلى ذلك) يبدو فى ظاهر الأمر أنها تعمل عواطف محبة لا شأن لها بالجنس ، ولكن الحقيقة هى أن النواة التى تخرج منها جميع هذه الصور من التعويض إنما هى جنسية صرفة . وتبنى الفرد لهذه الصورة أو تلك من صور التعويض رهن بما يملك من قدرة على تحويل صراعاته النفسية ، فالأسطورة تمثل التصعيد البدائى وهى الحلقة التى تربط الفن بالدين ، التعبيرين الأساسيين عن تصعيد الغريزة الجنسية . إن الصراع مع الواقع ، هذا الصراع الذى يولد كبت الرغبات الغريزية ويحرمها من الارتواء ، يبعد الفرد عن العالم الخارجى ويقوى اهتمامه بالعالم الداخلى اهتماماً يذكىه الخيال والحلم ، وهذا الانطواء يؤدي إلى تحليل الذات وإلى الاستبطان ، ويؤدي إلى الإبداع الفنى . وإذا تجاوزت الطاقة التكوينية للغريزة الجنسية لدى فرد من الأفراد الحد السوى ، جعلت هذا الفرد معرضاً لكبوت أعنف وحرمانات أشد . وهكذا فإن الشخص الذى يتصف تكوينه بفراط الجنسية معرض أكثر من غيره لصراعات جنسية ، وبالتالي للتعويض بالتصعيد . إن الصراعات الجنسية لدى الشعوب التى تتصف بفراط الجنسية ذات ترجيعات أقوى من ترجيعاتها لدى الشعوب التى تتصف بطاقة جنسية أقل . نلاحظ أثر ذلك حين ننظر إلى التصعيد الجماعى لدى الشعوب التى تتصف بفراط الجنسية ، فنرى أنها تفوق غيرها فى ميدان الإبداع الفنى والدين .

ويستشهد دراكويلدس بقول هسنار : « إن الفنان هو فى الواقع إنسان تتصف غرائزه الجنسية بأنها غير قابلة للتحقق فى الحياة العملية تحقّقاً كاملاً ،

غير قابلة للانطباق على الحياة العملية انطباقاً كاملاً»، ويعقب على ذلك بقوله: إن استحالة التحقق هذه تكبل الفنان كما يكبل الأسير، فكما تصبح الرغبة في الحرية لدى الأسير مركز وجوده، كذلك يصبح الحب لدى الفنان مركز إبداعه. وكما لا يحتاج الإنسان الحر إلى التغنى بالحرية كذلك لا يحتاج الإنسان المرتوى جنسياً إلى التغنى بالحب. «إن الحياة الجنسية هي في منزلة الصدارة من كل نشاط فني. فالشعر والموسيقى وكثير من آثار التصوير والنحت إنما هي أشكال مثالية للحب في جميع صورته ووجوهه. إن التصعيد، والتعويض، والإبدال (فيما يتعلق بالاندفاعات الشبقية التي لم ترتو ارتواء جيداً، أو لم ترتو ألبتة، الاندفاعات الشبقية التي كُفّت أو كبتت أو قمعت)، هذه هي الوظائف الأساسية للفن» (بشرلر). ولنلاحظ ما هنالك من تشابه بين الرضى الجمالي الذي يولده الخلق الفني وبين الارتواء النفسى الذي يولده الفعل الجنسي. وهذه القربى تظهر لنا ظهوراً أوضح إذا لاحظنا أن الأثر الفنى يشتمل على ميول جزئية من ميول الغريزة الجنسية (سادية، مازوخية، نرجسية، تفرج، عرض)، وكذلك سلوك الفنان (الرغبة في عرض أثره، والرغبة في أن ينقد أثره، إلخ). وأخيراً فإن الرضى الفنى يمكن أن يولد تهيجاً شبقياً حقيقياً، بل حتى قذفاً. إن الحب هو المخصب القذ للإبداع الفنى. ولكن الحب الذى يخصب الإبداع الفنى هو الحب الذى لا يرتوى. «كل امرأة تنام معها فهي رواية لم تكتب» (بالزك). «إن إيروس إله الحب، هو الذى كان ينبغى أن يصور ممسكاً بيده القيثارة يقود جوقة آلهة الشعر، بدلا من أبولون، إله النور» (سوريو). والصلة وثيقة بين الفن والحلم. إن العمل الأساسى فى الحلم والفن على السواء إنما هو إطلاق الغريزة من عقاها رمزاً. إن الحلم والشعر كليهما مظهران لرغبات جنسية غير مرتوية مكبوتة فى اللاشعور. ولكن بينما الإنسان العادى يتصل باللاشعور بواسطة الحلم فى أثناء النوم، فإن الشاعر يستطيع بالإضافة إلى ذلك أن يتصل باللاشعور فى أثناء اليقظة». إن الشاعر الكبير هو ذلك الذى يخلق، فى حالة اليقظة، ما لا يخلقه الآخرون إلا فى أثناء النوم. وقوام عظمة دانتي هو أنه اكتشف حقيقة الحلم» (شوينهاور). إن الخيال الذى لا بد منه للإبداع الفنى لا يمكن أن يغتدى إلا من الحرمان فى الواقع.

ويستشهد دراكوليدس بما لاحظته « بفستر » وغيره من أن الإبداع يصبح ، عند الفنان الذى أخضع لتحليل نفسى ، أكثر وعياً وعقلية ، وأنه يفقد شيئاً من قيمته الفنية ، وأن من الممكن أن ينقطع هذا الإبداع انقطاعاً كاملاً . ذلك لأن حياة الواقع تصبح بعد التحليل النفسى مُرضية ، فتفقر حياة الخيال ، وتوزع الفنان عندئذ الروح المحركة الناشئة عن العصاب . ويذكر المؤلف حالة مريضة من مريضاته ، وهى موسيقية ممتازة ، وعازفة سمفونيات (سولبيست) فيقول إنها كانت تحس ، فى أثناء العزف ، بانفعال يهز كيانها كله هزاً عنيفاً ويرقق الدموع فى عينها ، ويحرك أصابعها ويستثير التصفيق . حتى إذا حُلَّت فقدت ميلها إلى الموسيقى ، وقال لها الخبراء إنها أصبحت لا تستطيع أن تبت الحياة الحارة فيما تعزفه ، كما كانت تفعل ذلك قبلئذ فى حميا عجيبة . وكثيراً ما نلاحظ لدى الفتيات القادرات على التعبير الفنى ، زوال قدرتهن هذه بعد زواج يرضى صباهن إلى الحب والأمومة ، كما أن الزواج يزيل عندهن الأعراض شبه العصبية ، ذلك أن العصاب والإبداع الفنى إنما هما مخرجان للتعويض عن الشقاء النفسى . ويشير دراكوليدس إلى حالة روائى بارع يعرفه ، فيقول إن إنتاجه قد انخفض انخفاضاً كبيراً من ناحية الكم وناحية الكيف كليهما بعد أن أخضع لتحليل نفسى . ويضيف إلى ذلك : والشاعر أو الروائى الذى يستمر بعد تحليله على إنتاج مؤلفات ذاتية لها قيمة فنية كبيرة يدل على أن تحليله كان ناقصاً أو مخفياً . إن السعادة والسلام الداخلى لا يتفقان مع الإبداع الفنى . فإنما الإبداع ابن الحساسية المرهفة العصبية . والفنانون يعرفون هذا عن أنفسهم . « إن لى نفساً تبلغ من شدة التأثر أن أيسر أمر من الأمور يدخلها فيها الاضطراب ويقلبها رأساً على عقب » (بتهوفن) . « إن الحساسية تلتهمنى التهاماً ، فما يمس الآخرين مساً يجرحنى أنا جرحاً وينزف دماً » (ستاندال) . وليست مظاهر الحساسية هذه إلا استجابات عصبية . « إن العصابى يبني فى نفسه عالماً خيالياً . فى ذلك العالم الداخلى يعيش ، ويتعذب ، ويفرح فى الوقت نفسه ، لأن هذا العالم الخيالى قد أنشئ وفقاً لحاجاته ورتب ترتيباً فنياً بحيث لو كان العصابى يملك موهبة ما لكان يمكن أن يصبح شاعراً وأن تخرج من عالمه الخيالى آثار لإبداع فنى » (شتيكل) .

٢٣٣

« إن الفنان يقترّب من الحالم ومن العصابى بغنى أخيلته » (فتمان) ، « إن كل حلم هو تعبير عن اندفاع ممنوع ، وعن فكرة غير قابلة للتحقق ، وهو يمثل تسوية فى الصراع بين الرغبة والواقع . وهذه الآلية نفسها تتحكم فى الأثر الفنى . فالأثر الفنى كالحلم » (شنايدر) .

ويخلص دراكوليدس إلى القول : « إن الفنان يسعى من خلال خياله وآثاره إلى إرواء رغباته . لأنه من وجهة النظر السيكلوجية ، بين الحالم والعصابى . فى هذه الحالات الثلاث (الحالم ، الفنان ، العصابى) هناك هروب من الواقع وعودة إلى العالم الخيالى ، مع فرق واحد هو أن الحالم يعود إلى الواقع حين يستيقظ ، وأن الفنان يعود إلى الواقع بالخلق ، وأن العصابى هو الوحيد الذى يستمر على الانحباس فى حلم عالمه الخيالى « غير أن التعويض التصعيدى لا يستبعد التعويض العصابى . فبعض العناصر العصابية يمكن أن تنسرب إلى التصعيد الفنى ، كما أن بعض عناصر الميل الفنى يمكن أن توجد فى العصاب .

فهناك إبداعات فنية فيها عناصر عصاب أو ذهان . هذا ما نلاحظه كثيراً فى التصوير التعبيرى ، والنثر الغنائى ، أو الشعر السريالى ، وهناك حالات مرضية مصحوبة بمظاهر فنية ، فبعض المصابين بالفصام ينظمون شعراً أو يرسمون .

وخلص القول « أن الأثر الفنى هو ، عند الخالق والمتأمل ، إفراغ طاقة عاطفية تجمعت بإفراط على بعض الميول بسبب كبتها ، وبسبب استحالة إفراغها . ومن هنا نفهم إلى أى حد يمكن أن يكون الفن تخففاً » (بودوان) . إن الشاعر يصبح بالخلق طبيب نفسه ، فإبداعه الفنى تطهر ، بل هو تحليل نفسى يتولاه بنفسه (شتيكل) . الفن إنقاذ . آلهة الشعر أم حنون تعزى الفنان . وازدهار الفن فى أيام الشقاء دليل على أن الفن عزاء ، وازدهار الفن فى ظروف رخاء : لا يبطل الرأى الأول . فالفنان فى ظروف الرخاء يشعر بحرمانه هو شعوراً أقوى ، فيكون الخلق الفنى سبيله إلى التخفيف من شقائه ، ووسيلته إلى الارتواء الوهمى . « إن الفنان لإنسان انطوائى يقارب العصابى . رغباته غير المرتوية تقوى حياته الخيالية . ولكن الفن يعرض له طريق عودة من الخيال إلى الواقع ، مع استمرار التعلق بالحلم والرجسية . وهكذا فإن الفنان الذى يريد وهو يحلم بالحب والمجد ، أن يبلغ

السلطة والثراء ، يصل إلى تحقيق أمنياته بفضل آثاره ، ويحصل على ما لم يكن له قبل ذلك وجود إلا في خياله : المجد ، والغنى ، والجاه ، إلخ » (فرويد : مقدمة إلى التحليل النفسى) .

ولكى يكون هذا الارتواء تاماً يجب أن يعقب الخلق الفنى عرضه على الناس . فالفنان الذى تخفف بالخلق الفنى من عذابه يرى في إذاعة إنتاجه شرطاً ضرورياً لا كمال استعاضته به عن « عوز الحياة » . وفي هذا يظهر أيضاً ما فى الفنان من حب العرض الطفولى ومن عناصر الطموح الناشئة عن الشعور بالتخلف . وفيه أيضاً وخاصة الخوف من العقوبة والحاجة إلى التبرئة . إن إنتاجه اعتراف ، كالاعتراف للكاهن فى المسيحية ، والاعتراف للمحلل فى العلاج بالتحليل النفسى . الفنان فى حاجة إلى جمهوره . إن الجمهور هو بالنسبة إليه محكمة . فإذا لم يمثل أمام هذه المحكمة ظل إلى الأبد كالمجرم يعيش فى قلق وفى غير أمان . فإظهار الفنان إنتاجه للجمهور لا يرجع إلى الطموح فحسب ، بل كذلك إلى الاعتراف أمام المحكمة ، للتخلص من شعوره بالإثم . إن كل من أصيب بصدمة نفسية ، أو عانى عقدة الدونية أو حطمته الحياة ، يمتلكه الشعور بالإثم لا شعورياً ، فلكى يتحرر من هذا الشعور بالإثم تراه يبحث عن قاض يقضى برأى فى جميع أعماله : قاض يبرئه ويبرره ، أو قاض يحكم عليه ويعاقبه .

إن الخلق الفنى يعرض عن « عوز الحياة » ويميل إلى إطلاق عقد نفسية تعوق حياة الفنان . ولآثار الخلق الفنى من النتائج فى نفس المشاهد والجمهور مثل ما لها فى نفس الفنان ، فالجمهور الذى يعيش تلك الظروف النفسية ذاتها ويعانى تلك الحاجات الحيوية ذاتها يتدوق الأثر الفنى على هذا الأساس .

إننا نحب الفن لأنه يعزينا . « ولكن الحذر اليسير الذى يغرفنا فيه الفن خدر متهرب ، وأسفاه .. إنه انسحاب بسيط أمام ضرورات الحياة ، الضرورات القاسية ، وليس يبلغ من العمق ما يكفى لجعلنا ننسى شقاءنا الواقعى » (فرويد : قلق الحضارة) . إن الإبداع الفنى لا يصنف دائماً الصراعات فى الحياة العملية التى يحياها الفنان ، وإنما يبقى هذا الفنان فى أكثر الأحيان معرضاً لضروب الإخفاق وللعصاب . غير أن الإبداع الفنى يحمره بمقدار ما يبدع . ذلك أن كل الممنوع

الذى يستحيل فى الإبداع الفنى إلى جمال يحققه هو وحده ، يصبح بالنسبة إليه مشروعا ، ويطهره « (هسار) .

فلاشك إذن أن تخفف الفنان من شقائه بفضل أثره ناقص. ومتهرب . ولكن هذا التهرب نفسه هو الذى يضمن أن يعاود الفنان محاولة الخلق للتطهير . ولو تطهر الفنان بالخلق تطهراً حاسماً ونهائياً لضعف إنتاجه الفنى كماً وكيفاً . وهذا ما نلاحظه لدى الفنانين الذين يعالجون بالتحليل النفسى .

وإن التحلل الأخلاقى الذى شاهدناه بعد الحرب العالمية الأولى والذى سهل الحرية الجنسية ، وجعل الارتواء الجنى أبكر أو أتم لهو على علاقة عليقة بنقصان النسبة المثوية للمراهقين المثقفين الذين كانوا يرون قبيل ذلك الحين . إن مراهقى ما بعد الحرب أقل حاجة من الأجيال السابقة إلى التعويض بالفن ، لأنهم لا يعانون من الحرمانات الجنسية ما عانتها تلك الأجيال. كان معظم المراهقين فى الماضى ينظمون أشعاراً أو يكتبون يوميات شخصية ويحفظون بذكريات رومانسية ويحبون حباً عذرياً خلال ستمين . أما الآن فقد قل عدد هؤلاء . ذلك أن واقع الحياة يستولى على الكائن الإنسانى فى أيامنا هذه فى سن مبكرة ، فلا يجد الخيال المناخ المناسب لنموه .

ومن العلاقة بين الفن والعصاب تتضح لنا العلاقة بين الفن والجريمة . إن عدداً من الأدباء كانوا مجرمين فى الوقت نفسه ، لأن ينبوع الميل إلى التعبير الفنى وإلى الإجرام واحد ، هو مثلاً عقدة أوديب . والفنانون يتصرفون على كل حال بصفات نفسية إن لم تصل إلى درجة المرض أو الإجرام ، فهى تذكر بهما : إن الشاعر أو الفنان الذى احتفظ بطفولته بسبب تثبتات وكبوت معينة ، يتصف سلوكه ويتصف طبعه بمظاهر طفلية ، ولا سيما التركز على الذات والسادية والرجسية ، وهذا كله يجعله محبباً للظهور حسوداً مبغضاً أنانياً متسلطاً ناماً مغتاباً متشكياً ، سريع التأذى ، حالماً ، إلخ ولما كانت الرجسية الطفلية ترتبط من جهة أخرى بحب العرض ، فإن من أبرز مظاهر حب العرض هذا لدى الفنان ميله إلى التفتخ والزهو ، وحاجته أيضاً إلى عرض إنتاجه وإلى الاعتراف وإلى البحث عن النقد الذى يبرره أو يحكم عليه . وتلك كلها عوامل نفسية تدخل فى تكوين الطبع الإجرامى . إن مبادئ آلية العمليات اللاشعورية واحدة فى

مبادىء يختلف بعضها عن بعض في الظاهر . فالإجرام ، والأساطير والأوهام والدين ، والفن ، كل أولئك نتائج عمليات واحدة من عمليات اللا شعور ، والغريزة الجنسية تلعب دوراً أولياً في كل منها .

والعقد الرئيسية التي تنشأ عن انحرافات الغريزة الجنسية وتكون مركز الاستجابات الاندفاعية نحو تعويض فنى هي : التثبيتات على مرحلة من مراحل الجنسية الطفولية السابقة على المرحلة التناسلية ، عقدة أوديب ، التثبيت على سيطرة الأب (الأنا العليا الأولى) ، الشعور بالهجر ، باللاأمان ، بالدونية ، بالإثم ، بالشك في الذات ، بالهجل الجنسي ، إلخ . وقد يتضافر عدد من هذه العوامل لدى فرد واحد . ولاشك أن الصلة بين عقدة أوديب وبين الإبداع الفنى هي أوثق ما تكون الصلات . « لقد أصبح من المسلم به أن الغريزة الجنسية تلعب دوراً كبيراً في تكوين الاستعدادات العقلية والميول العقلية . يدل على ذلك نوعان من البراهين : أولهما الارتباط الوثيق بين الاندفاع الجنسية وبين فعاليات أخرى (كالدين والفن) يجمع معظم الباحثين على أنها تستمد من هذه الاندفاع الجنسية معظم العواطف والانفعالات التي تستعملها ... والثاني أن فعاليات مختلفة تملك إلى حد كبير القدرة على تحويل الاندفاعات الجنسية أو على تقليل التوتير المفرط الذي يرجع إلى أصل جنسى » (جونس) . « إن هناك معادلات نفسية جنسية يمكن أن تستحيل إليها الطاقة الكامنة للغريزة الجنسية . من ذلك مثلاً : القسوة ، الغضب الألم ، الفعاليات العقلية المبدعة التي تعبر عن ذاتها بالدين والفن والشعر (بلوخ) . هكذا يجمع دراكوليدس أقوال علماء التحليل النفسى من هنا ومن هناك ، ويبنى منها تفسيراً للحقائق الفنى لا تردد فيه . فالخلق الفنى « ليس في جميع تجلياته إلا ظاهرة بيولوجية نفسية ، ليس إلا تعويضاً تصعيدياً عن رغبات غريزية أساسية ظلت بلا ارتواء بسبب عوائق في العالم الداخلى أو الخارجى » .

وقد ناقش دالبيز نظرية التصعيد هذه في كتابه المشهور « منهج التحليل النفسى ومذهب فرويد » ، وسنعرض لهذه المناقشة بعد قليل . وإنما يهمنا الآن أن نقرر هذه الحقيقة ، وهى أن فرويد قد لا يكون مثل تلاميذه اندفاعاً وجزماً في تحليل الميل إلى الخلق الفنى بالتعويض التصعيدى عن حاجات غريزية مكبوتة ، وإن

يمكن في بعض نصوصه ما يوحى بهذا . كما أن المدارس المختلفة للتحليل النفسي تنقسم على نفسها في حل مشكلة نظرية التصعيد . والانقسام واضح خاصة بين مدرسة فرويد ومدرسة يونج .

إن النتيجة في التصعيد أعلى من سببها . وهذا يخلق صعوبة نظرية كما يقول دالبيز . أما المدرسة الفرويدية فهي تكاد ترى أن السبب والنتيجة واحد في التصعيد إن الفرويديين يرون أن التصعيد ليس إلا تقنياً للميل الجنسي . وهذا نموذج : قال فرويد : « يبدو لي أنه مما لا مجال للمناقشة فيه أن جذور فكرة "الجميل" تنبؤ في تهيج الجنسي ، وأن الشيء الجميل لا يعنى من حيث الأصل إلا الشيء المهيج جنسياً . وليس يتناقض مع هذا أن تكون الأعضاء التناسلية نفسها ، التي يثير منظرها أكبر تهيج جنسي ، لا يمكن أبداً أن تعد جميلة »^(١) .

وقد أبح جونس خاصة ، وهو الشارح الأمين لفرويد ، على التجانس بين نقطة البداية ونقطة الوصول في التصعيد . قال : « إن إبدال الهدف الجنسي الأصلي بهدف اجتماعي ثانوي ليس هو لإحلالاً لهذا الهدف محل الهدف الأول بقدر ما هو تفرغ الطاقة الجنسية الأولية في اتجاه جديد . وإذا شئنا الدقة وجب علينا أن نطابق على هذه الظاهرة اسم الانتقال بدلا من اسم الإحلال »^(٢) . ويقول هذا المؤلف بعد ذلك بقليل : « إننا نلاحظ في أثناء تحليلات التحليل النفسي أن العملية التي وصفناها آنفاً على أنها عملية إحلال أو تنويع في الاهتمام ليست في حقيقة الأمر إلا عملية استمرار (...) وبتعبير آخر ، فإن الطاقة المستعملة في خلق اهتمام جديد منحدر من تلك الرغبة نفسها على نحو غير مباشر . هكذا يمكن أن تجتاز حياة الإنسان رغبات أساسية متنوعة دون أن ينكشف للملاحظ العرضي أو للاستبطان الشخصي ما بين مظاهرها من اتصال بعضها ببعض أو استمرار بعضها في بعض »^(٣) .

فإذا مضينا في هذا الرأي إلى أقصاه ، وكان واضحاً أن فكرة التصعيد تزول تماماً ، ولا يبقى هنالك إلا تقنيات للميل الجنسي ، فإذا لم نعد أي نشاط في الحياة

(١) فرويد ، « ثلاثة بحوث في نظرية الحياة الجنسية » ، ص ٢٢ ، هامش .

(٢) « التحليل النفسي نظراً وعملاً » ، ص ٧٦٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٦٩ .

الجنسية العليا إلا عوضاً عن الميل الجنسي ، فتلك مفارقة تبلغ من القوة والعنف أن فرويد لم يجرؤ أن يقول بها ، وإنما هو وقف موقف توفيق ومصالحة ، يصعب تحديده . إنه قد سلم ، ولو بعبارات غامضة ككل الغموض وفي غير حماسة ألبته ، بأصالة الحياة الجنسية العليا . وإلى جانب ذلك قال بإمكانية نوع من تحول الطاقة الجنسية إلى طاقة نفسية عليا .

وهذا نص لفرويد يمكن أن يعطينا فكرة صادقة عن موقفه . قال : « إننا نرى أن كل ميل مسيطر على الفرد إنما يكون قد ظهر في طفولته المبكرة ، وأن سيطرته هذه إنما تمت بتأثير انطباعات حياة الطفولة . ونرى ، بالإضافة إلى هذا ، أن الميل يندمج ، من أجل أن يقوى ، بقوى غريزية أصلية ، حتى يمكن أن يمثل فيما بعد جزءاً كبيراً من الحياة الجنسية . إن رجلاً من الرجال مثلاً ، يمكن أن يندفع في البحث اندفاعاً قوياً كاندفاع رجل آخر في غرامياته ، ثم يكون هذا البحث عنده تعويضاً عن الحب . ونحن نرى أن هذا التعزيز الجنسي للميول لا يتناول غريزة البحث فحسب ، بل يتناول كذلك معظم الميول الإنسانية الأخرى متى كانت قوية جداً . إن ملاحظة الحياة اليومية تبين لنا أن معظم الرجال يحولون أجزاء كبيرة من قواهم الغريزية الجنسية إلى خدمة نشاطهم المهني . إن الغريزة الجنسية قادرة قدرة كبيرة على تمثيل هذه المساهمات لأنها قد أوتيت القدرة على التصعد ، أى القدرة على أن تترك هدفها المباشر في سبيل أهداف أخرى غير جنسية ، وأيضاً في سبيل أهداف يعدها الناس أسمى وأرفع . إننا نرى أن هذه العملية تكون مبرهنناً عليها حين يدلنا تاريخ طفولة أحد الناس ، أى تاريخ نموه النفسى ذاته ، على أن الميل المسيطر في أثناء الطفولة كان في خدمة اتهامات جنسية ، ويأتى مصدقاً لهذا أن نلاحظ فيما بعد أن ذبولاً واضحاً في الحياة الجنسية للراشد قد وقع له ، حتى إن جزءاً من نشاطه الجنسي قد حل محله نشاط الميل المسيطر»^(١) .

يخيل إلى أننا نستطيع أن نجمل فكرة فرويد بقولنا إنه يؤكد أن النشاطات الإنسانية العليا يرجع جزء من أصلها إلى الغريزة الجنسية . فليس يبدو أن فرويد قد مضى إلى حد الادعاء بأن النشاطات الجنسية العليا ، كالميل العلمى مثلاً ،

(١) فرويد ، « ذكرى طفولة عند ليوناردو دافنشى » ، ص ٥٢ - ٥٤ .

٢٣٩

ليست إلا الميل الجنسي وقد تحول . فالنص الذى أوردناه لا يؤكد أن أصل هذه النشاطات جنسى فقط . ولكن فرويد يرى أن العناصر الجنسية يمكن أن تعانى تحولا يدمجها فى النشاط النفسى العالى .

ولكن أتباع فرويد كانوا أقل تردداً من إمامهم ، وأشد جزماً وقطعاً ، كما رأينا ذلك فيما رتبته دراكوليدس من آراء وفيما عرضه من شواهد .

وقد ثارت مدرسة يونج على هذا التفسير الجنسى الصرف لدى المتزمتين من الفرويديين . لقد بدأ يونج أول الأمر بأن أحل محل التجانس الذى يقول به فرويد بين نقطة البداية ونقطة الوصول فى التصعيد ، أحل محل هذه الفكرة فكرة تطور خلاق حقاً . ثم ازداد بعد ذلك ابتعاداً عن الفرويديين ومضى بتمرده عليهم إلى حد كاد ينكر عنده إنكاراً كاملاً أن الحياة النفسية الدنيا تحدد الحياة النفسية العليا .

ومما يؤكد عند دالبيز أن فرويد متردد حائر فيما يتصل بنظرية التصعيد ما قاله فرويد بصدد الكلام على النكتة . يقول دالبيز : لا شك أننا نستطيع أن نورد نصوصاً كثيرة لفرويد يظهر فيها تعليل الفن بالغريزة ظهوراً واضحاً بل عنيفاً . ألم يقل فرويد إن الجمال فى الأصل ليس إلا ما يثير الشهوة الجنسية ؟

ولكننا إذا درسنا آراء فرويد بمزيد من إنعام النظر ، ظهر شيء من الشك . إننا نلاحظ أن فرويد يرى ، فى نظريته عن التصعيد ، أن الميول العليا ، كالعلم والفن ، تندمج مع عناصر مستمدة من الغرائز . وهذا كلام لا يكون له معنى إذا لم يكن لكل من العلم والفن أصل خاص به . فلكى يندمج شيء فى شيء يجب أولاً أن يكون متميزاً عنه . ثم إن فرويد قد أكد صراحة ، فى مناسبات كثيرة ، أن الموهبة الفنية لا يمكن إرجاعها إلى غيرها بالتحليل . « يجب أن نعترف لغير العاملين فى التحليل النفسى ، الذين ربما كانوا ينتظرون من التحليل النفسى أكثر مما يستطيع أن يعطى ، بأن هناك مسألتين لا يلتقى عليهما التحليل النفسى أى ضوء ، ولعليهما هما المسألتان اللتان تعنيانهم فى الدرجة الأولى . إن التحليل لا يمكن أن يقول لنا شيئاً يوضح الموهبة الفنية ، كما أن الكشف عن الوسائل التى سيستعملها الفنان فى عمله ، الكشف عن التكنيك الفنى ، ليس من اختصاص

التحليل النفسى » . هذا نص قاطع . لا شأن للتحليل النفسى بماهية الموهبة الفنية . بهذا يعترف فرويد . فإذا كان التحليل النفسى يعدل عن توضيح طبيعة الموهبة الفنية ، كان من الصعب أن نقول إن التحليل النفسى لا يرى فى العاطفة الفنية ، إلا إرضاء غير مباشر لحاجات بيولوجية . إن فرويد لم يدرس طبيعة اللذة الجمالية ، ولكنه فى كلامه عن النكتة يصل إلى أمور تكشف لنا عن وجه هام من وجوه تفكيره فى هذه المسألة ، وفرويد يفرق فى النكتة اللفظية بين النكتة البريئة والنكتة المغرضة . « فى بعض الأحيان تكتفى النكتة بذاتها ، وتستقل عن كل فكرة مبيتة . وفى أحيان أخرى تكشف عن نية وتصبح مغرضة » (فرويد : النكتة وعلاقتها باللاشعور ، ص ١٠٢) ، والنكتة المغرضة يمكن أن تكون بديهة ، معادية ، ساخرة ، إلخ . فهذا التفريق بين النكتة البريئة والنكتة المغرضة يؤدى إلى نتيجة أساسية أدركها فرويد ، وهى أن اللذة الناشئة عن النكتة يمكن أن تكون مستقلة عن الانطلاق غير المباشر للغريزة المكبوتة . قال « إن للنكت البريئة من القيمة ما ليس للنكت المغرضة ، وللنكت السطحية من القيمة ما ليس للنكت العميقة . فالنكت البريئة السطحية هى النكتة فى أننى أشكالها ، لأنها تقينا من أن يضلنا الغرض ، وتقينا من خطأ الحكم الذى يرجع إلى قيمة المعنى » (فرويد : النكتة وعلاقتها باللاشعور ، ص ١٠٦) . فإذا كان ذلك كذلك فإلى أى شىء يرد فرويد اللذة الناشئة عن النكتة البريئة ؟ إن فرويد يردّها إلى الاقتصاد فى الجهد الخارجى النفسى . فالطفل فى أول الأمر إنما يفكر ويتكلم لاعتباط دون أن يعنيه الواقع الموضوعى كثيراً ، وهو لا يصل إلى السيطرة على ملكات المعرفة والتعبير وإلى إجبارها على الانطباق على الواقع ، إلا شيئاً فشيئاً وبجهد قاس . وهذا التوتر لا تمكن المحافظة عليه باستمرار ، لذلك فإن « الميل إلى التمرد على صرامة الفكر والواقع يظل لدى الإنسان عميقاً وثابتاً لا يتزحزح » (فرويد : النكتة وعلاقتها باللاشعور . ص ١٤٥) . ومن هنا تنشأ الحاجة إلى التفكير والكلام « على فراغ » وإلى ترك الوظائف العقلية والكلامية تعمل لا لغاية غير أن تعمل .

ومن هذه الاعتبارات يخلص فرويد إلى أن اللعب بالألفاظ والمعانى يولد لذة أولية . وهذه اللذة الأولية كثيراً ما تتخذ عوناً على إطلاق غريزة مكبوتة .

وهذه هي حالة النكتة المغرضة . فثنائية المعنى الذى يختبئ وراء الوحدة اللفظية يتيح لغريزة العداوة أن تنطلق انطلاقةً غير مباشرة على حين كان انطلاقتها المباشرة مستحيلاً . والنظرية القائلة بأن النكتة لعب ليست وجهاً من وجوه النظرية القائلة بأن الفن لعب . ويرى دالبيز أن فرويد لا يتراجع أمام هذا التعميم ، أعنى توسيع نظريته في أن النكتة لعب ، بحيث تشمل الفن أيضاً ، فهاهو ذا فرويد يقول : « حين لا نستخدم جهازنا النفسى من أجل لإرضاء حاجة حيوية ، فإننا ندع له أن يتلذذ بذاته في ذاته ، ونحاول أن نستمد لذة من مجرد نشاطه . وأنا أفترض أن هذا هو الشرط الذى لا يكون بدونه أى تصور استيطى ، على أنى أشعر بأننى أجهل بشئى الاستيطى من أن أؤكد هذا الرأى » (فرويد : النكتة وعلاقتها باللاشعور ، ص ١٠٨) .

ويخاص دالبيز من ذلك إلى القول : « وهكذا نرى أن فرويد قد وسع التفريق الذى قال به بصدد النكتة بين اللذة اللعبية الصرفة وبين اللذة المغرضة . وهكذا يكون للفن إذن وظيفةتان ، وظيفة لعبية ووظيفة تطهيرية .

وإذا قال دالبيز وظيفة لعبية فهو يقصد من ذلك أن الفن ليس وسيلة تصعيدية لتحقيق غرائز مكبوتة ، وإنما هو غاية في ذاته . فالميل إلى الفن ميل إلى الفن وكفى ، والتعلق بالقيمة الفنية مكتف بنفسه . وليس في حاجة إلى أن يستعير أهدافاً غير أهدافه . ولكن إذا كان الإمام يتردد ، فإن المرادين لا يترددون .

وقد ناقش دالبيز في الجزء الثانى من كتابه « منهج التحليل النفسى ومذهب فرويد » نظرية تصعيد الميول الجنسية في الفن ، بطريقة منطقية فطرح هذا السؤال : كيف نتصور تصعيد الميول الجنسية في الفن ؟

وأجاب بقوله : هناك ثلاث فرضيات : الأولى أن نتصور أن هناك تجانساً كاملاً بين الحد الأول الجنسى والحد الثانى الفنى ، إذ لما كان مبدأ العلة الكافية يقول إن الأكثر لا يمكن أن يخرج من الأقل ، فن الوهم أن نتصور أن يكون للقيمة الفنية نوعية خاصة بها . ويرد دالبيز هذا الرأى ، على أساس أن نوعية الفن هي من المدركات المباشرة التى يدركها الشعور . وأما الفرضية الثانية ،

فهى أن نسلم بأن للفن نوعية خاصة به لا ترد إلى ما عداه ، وأن نقول إن الفن مع ذلك ناشئ عن الحياة الجنسية ، وعن الحياة الجنسية وحدها بتطور خالق حقاً . ويرد دالبيز هذا الرأي الثانى أيضاً ، على اعتبار أنه يعدل عن مبدأ العلة الكافية الذى يستحيل الاستغناء عنه . وأما الفرضية الثالثة فهى أن نقول إن للفن قيمة كيفية خاصة . ولما كان مبدأ العلة الكافية يقضى بالألا يكون تمام المعلول أعلى من تمام العلة ، وجب أن نخلص من ذلك إلى أن الحياة الجنسية لا يمكن أن تكون السبب الذى يولد الفن . ومهما يكن الدور الذى تلعبه الغريزة الجنسية فى الانفعال فإن هذا الدور عرضى لا جوهرى . إن هذه الفرضية الثالثة هى التى يرى دالبيز أنها معقولة .

ويبدو أن فرويد يسلم فى بعض اللحظات بأن الدور العلمى الذى تلعبه الحياة الجنسية فى الفن دور عرضى . وهذا ما يتضح لنا من النص الذى أوردناه منذ قليل ، إذ يترتب على قول فرويد بأن الميل الأعلى يندمج فى عناصر جنسية إنه يسلم بأن هذا الميل الأعلى متميز عن هذه العناصر الجنسية . ولكن فرويد عاد يقول فى موضع آخر : « إن التحليل النفسى ليس عنده مايقوله لنا عن الجمال . وليس هناك إلا نقطة واحدة يمكن تأكيدها ، وهى أن الانفعال الفنى مشتق من الإحساسات الجنسية ، وهو مثال نموذجى على ميل ممنوع من تحقيق هدفه (١) » . وإلى جانب هذا التأويل الجنسى نجد لدى فرويد عناصر نظرية لعبية فى الفن . وهذا ما اتضح من تفريقه بين النكتة البريئة والنكتة المغرضة . فهذا التفريق يدل على أن فرويد قد اتفق له أن اتجه إلى نظرية استبطانية بعيدة عن النظرية الجنسية ، نظرية ترى أن الشرط الجوهري للجمال هو النشاط التصورى المنزه عن الغرض . وليس بين هذه النظرية وبين القول بأن الشعور بالجمال هو الشعور الناشئ عن رؤية الأشياء فى ذاتها ، بغض النظر عن فائدتها العملية ، أى عن إدراك الأشياء فى فرديتها، وأن الخلق الفنى إنما هو التعبير عن هذه الرؤية، إلا خطوة يسيرة فى هذا الاتجاه نفسه من التفريق .

وواضح أنه لا يمكن التوفيق بين هذين الرأيين اللذين نستخلصهما من نصوص

(١) فرويد ، « قلق فى الحضارة » ، فى مجلة التحليل النفسى الجزء ١٢ ، ص ٧١٠ .

فرويد ، ومعنى ذلك أن فرويد لم ينجح في وضع مركب تنسجم فيه النظرية الجنسية مع نظرية الرؤية . ولكن مما يميز عبقرية هذا الإمام أنه أدرك إدراكاً واضحاً أن التحليل النفسى ضيق الحدود فيما يتصل بدراسة الفن ، ولعل العبارة التى صدر بها فرويد كتاب ماري بونابارت عن إدجار بو أن تكون أوضح مثال على ما يمتاز به فكر هذا الرائد من تحفظ ورهافة ، إذ قال : « إن بحثاً كهذا البحث لا تدعى أبداً أنها تفسر عبقرية الخالقين ، وإنما هى تبين ما هى العوامل التى أيقظتها ، وما هى المادة التى فرضت عليها »^(١) . وليس من فرق كبير بين ما يعبر عنه هذا القول وبين ما يعبر عنه يونج ، الذى يخالف وجهة نظر أتباع فرويد ، حين يقول « إن ممارسة أى نشاط نفسى أو نشاط إنسانى نابع من بواعث نفسية ، ويمكن على هذا الأساس بل يجب أن يكون موضوع دراسات سيكولوجية . ولكن هذا نفسه يعين بوضوح الحدود التى يمكن ضمنها أن نطبق وجهات نظر هذا العلم على الفن : إن ذلك الجزء من الاستطيقا ، ذلك الجزء الذى يتناول عمليات الإنشاء الفنى ، يمكن أن يكون موضوع دراسات من هذا النوع ، أما الجزء الذى يتناول ماهية الفن فإنه لا يمكن أن يكون موضوع دراسات سيكولوجية . إن هذا الجزء الذى يحاول أن يعرف ما هو الفن فى ذاته ، لا يمكن أن يكون موضوع دراسة سيكولوجية ، وإنما هو موضوع دراسة استيطيقية »^(٢) .

ولكن إذا كان فرويد متحفظاً فإننا لا نجد مثل تحفظه هذا لدى كثير من أتباعه الذين يجب أن نستثنى منهم بوجه خاص شارل مورون الذى درس آثار الشاعر مالارميه على ضوء التحليل النفسى .

وبعد ، فلقد عمد دالبيز إلى المنطق فى نقد نظرية التصعيد التى ترد التعلق بالقيمة الفنية إلى رغبات جنسية مكبوتة ، فإذا تركنا صعيد المنطق ونزلنا إلى الوقائع ، فماذا نرى ؟

إننا نستطيع أن نعرض هذه النظرية فى صورة مبسطة من العرض ، أو أن نترجمها على نحو جاف من الترجمة ، كمايلي : هذا إنسان من الناس محروم

(١) ماري بونابارت ، « إدجار بو » ، المجلد الأول ، ص ١ .

(٢) يونج ، « بحث فى علم النفس التحليلى » ، ص ١١٥ - ١١٦ .

من تحقيق رغباته تحقيقاً طبيعياً سواء لكبتٍ داخلية أو لظروف خارجية . إن هذا الإنسان سيحاول أن يحقق هذه الرغبات بطريق آخر ، ومن الطرق المفتوحة أمامه أن يمارس نشاطاً فنياً ، أن يخلق آثاراً فنية (إلى جانب الطرق الأخرى كالأحلام وأحلام اليقظة والعصاب وغير ذلك مما يشير علماء التحليل النفسى إلى القرى التى بينه وبين الخلق الفنى) ، وها هو ذا يأخذ يمارس هذا النشاط الفنى الذى يعوضه عن حرمانه ، ها هو ذا يصبح فناناً . إن حرمانه من تحقيق رغباته تحقيقاً واقعياً هو الذى يدفعه إلى تحقيق هذه الرغبات بالفن تحقيقاً تعويضياً ، تصعيدياً .

فإذا سألت علماء التحليل النفسى الآن لماذا كان هنالك أشخاص يعانون نفس ما يعانیه الفنان من حرمان ، ثم هم لا يعوضون عن هذا الحرمان بالخلق الفنى ، أجاوبك بأن عامل الموهبة هو الذى يتدخل هنا ، فليس جميع الناس متمتعين بالموهبة التى تتيح لهم أن يمارسوا الخلق الفنى ، فالابد من توافر الموهبة الفنية حتى يكون التعويض عن الحرمان بالفن لا بطريق آخر من طرق التعويض . ومن أجل هذا نرى دركوليدس يقول منذ مطلع كتابه « التحليل النفسى للفنان وآثاره » : إن علينا قبل كل شيء أن نوضح هاتين النقطتين : أولاً : أنه لا بد من توافر الموهبة الفنية حتى يتجه التعويض التصعيدى نحو إبداع فنى صرف ، وثانياً : أنه يجب ألا نخلط بين الموهبة الفنية ، وهى وقف على بعض الأفراد الممتازين ، وبين الميل الفنى الفطرى ، وهو موجود لدى كل فرد منذ الطفولة ويتجلى فى ميل الطفل إلى الرسم واللون والإيقاع والحركة . ومن هاتين النقطتين تخرج هذه النتيجة : إذا كان الإبداع الفنى تعويضاً عن رغبات الفرد الأساسية التى لم يتحقق لها الارتواء فلا يترتب على هذا أن كل قصور عن هذا الارتواء أو أن كل حرمان نفسى يعانیه الفرد سيتجلى فى إبداع فنى ، ذلك لأن وجود الموهبة الفنية شرط لا بد منه لحصول مثل هذا الإبداع ، ولكن الموهبة لا يمكن أن تصل إلى كمال تفتحها وإبداعها ما لم يكن فى حياة الفنان حرمانات وصددمات نفسية ، فالحرمان والألم ينشطان الموهبة الفنية ، وبواسطة الإبداع الفنى يعوض الفنان نفسه عما حرمته منه الحياة . معنى ذلك أن الموهبة الفنية إذا أضيف إليها الحرمان فلا بد أن تؤدى إلى إبداع فنى ، كما أن الإبداع الفنى لا يمكن أن يكون بالموهبة الفنية وحدها ،

فهذه الموهبة تظل معطلة ما لم يكن هناك حرمان هو لها بمثابة وقود يعملها .
والسؤال الذى يطرح الآن هو: ما المقصود بالموهبة الفنية ، هذه الموهبة التى
أعلن فرويد أن التحليل النفسى لا يستطيع أن يقول شيئاً بصدد: أهى القابليات
الحسية والحركية والعقلية التى إن كان التحليل عاجزاً عن أن يقول فيها شيئاً ،
فإن دراسات سيكولوجية أخرى (كالدراستات القائمة على منهج التحليل العاملى
مثلاً) تستطيع أن تكشف عنها وأن تعينها وأن تقيسها لدى الأفراد فتبين مقدار
ما يملكونه منها ، أهذا هو المقصود بما أطلق عليه فرويد فى موضع آخر اسم
العبقرية (١) ؟

إذا كان المقصود بالموهبة هو تلك القابليات الحسية والحركية والعقلية التى
تؤهل للإبداع الفنى ، فيجب أن نتذكر أن هذه القابليات يمكن أن تظل قابليات
وألا تنقلب إلى مقدرات . والعبقرية ليست هى هذه القابليات التى يمكن أن
تظل كامنة ، وإنما هى هذه القابليات وقد أحالها التعلق بالقيمة الفنية إلى مقدرات
خلاقة . والسؤال الذى نرتد إليه إذن إنما هو السؤال التالى : ما أصل هذا التعلق
بالقيمة الفنية ، هذا التعلق الذى يصنع العبقرية الفنية ؟ إن أتباع فرويد يرجعون
هذا التعلق بالقيمة الفنية إلى الحرمان ، فالشخص الذى يحرم من تحقيق غرائزه
الجنسية لأسباب داخلية أو خارجية يبحث عن إرواء هذه الغرائز بالفن تعويضاً
تصعيدياً . فإذا ملك « الموهبة » التى تؤهله للإبداع الفنى ، أصبح فناً . فالميل
الفنى تصعيد للغريزة الجنسية .

ولكن فلنعد قليلاً إلى ذلك النص من نصوص فرويد الذى سبق الاستشهاد
به : « إننا نرى أن كل ميل مسيطر على الفرد إنما يكون قد ظهر فى طفولته
المبكرة ، وأن سيطرته هذه إنما تمت بتأثير انطباعات حياة الطفولة . ونرى بالإضافة
إلى هذا أن الميل يندمج ، من أجل أن يقوى ، بقوى غريزية أصلية حتى يمكن
أن يمثل فيما بعد جزءاً كبيراً من الحياة الجنسية . إن رجالاً من الرجال مثلاً يمكن
أن يندفع فى البحث اندفاعاً قوياً كاندفاع رجل آخر فى غرامياته ثم يكون هذا

(١) يؤسفنا أننا لا نعتد على الأصل الألمانى لنصوص فرويد ، وإنما نعتد على ترجمتها الفرنسية .
وليس يستبعد أن يكون مصطلح واحد فى نصوص فرويد قد ترجم إلى الفرنسية تارة بكلمة الموهبة talent
وتارة بكلمة العبقرية génie . ومهما يكن من أمر فلا بد من تحديد معانى مثل هذه الكلمات دفناً للبس .

البحث عنده تعويضاً عن الحب . ونحن نرى أن هذا التعزيز الجنسي للميول لا يتناول غريزة البحث فحسب ، بل يتناول كذلك معظم الميول الإنسانية الأخرى متى كانت قوية جداً . إن ملاحظة الحياة اليومية تبين لنا أن معظم الرجال يحولون أجزاء كبيرة من قواهم الغريزية الجنسية إلى خدمة نشاطهم المهني . إن الغريزة الجنسية قادرة قدرة كبيرة على مثل هذه المساهمات لأنها قد أوتيت القدرة على التصعد ، أى القدرة على أن تترك هدفها المباشر في سبيل أهداف أخرى غير جنسية ، وأيضاً في سبيل أهداف أرقى يعدها الناس أسمى وأرفع . إننا نرى أن هذه العملية يكون مبرهنناً عليها حين يدلنا تاريخ طفولة أحد الناس ، أى تاريخ نموه النفسى ذاته على أن الميل المسيطر في أثناء الطفولة كان في خدمة اهتمامات جنسية ، ويأتى مصدقاً لهذا أن نلاحظ فيما بعد أن ذوبلاً واضحاً في الحياة الجنسية للراشد قد وقع له ، حتى إن جزءاً من نشاطه قد حل محله نشاط الميل المسيطر» (١) .

إننا إذا نظرنا في هذا النص لاحظنا أن فرويد لا يرى أن التعلق بالقيمة الفنية هو وحده تصعيد للغريزة الجنسية ، بل هو يرى أيضاً أن التعلق بالبحث العلمى إنما هو تصعيد لهذه الغريزة الجنسية ، بل إنه ليرى أن التعلق بأى قيمة من القيم (النشاط المهني على اختلاف أنواعه) إنما هو كذلك تصعيد للغريزة الجنسية . صحيح أن فرويد في هذا النص بالذات يرى أن النشاطات الإنسانية العليا يرجع جزء من أصلها ، لا كل أصلها ، إلى الغريزة الجنسية . وأن الغريزة الجنسية تعزز الميل المسيطر ، ولا تخلقه خلقاً . ولكن أتباع فرويد لا يتحفظون مثل هذا التحفظ الذى نلاحظه في آراء الإمام . فهم يؤمنون بأن التصعيد « لا يعمل جهازاً نفسياً جديداً ، وكل ما يعنيه التصعيد هو أن النتيجة النهائية ذات قيمة أعلى » (٢) وهنا يتساءل المرء عن هذه الغريزة الجنسية الواحدة التى تنتج تعلقاً بالتعبير الفنى تارة ، وتعلقاً بالبحث العلمى تارة أخرى ، وتعلقاً بسائر القيم التى يمكن أن يتعلق بها الإنسان تارات أخرى ، ولا يسع المرء عندئذ إلا أن يعجب هذه العلة الواحدة كيف تنتج معلولات مختلفة كل هذا الاختلاف ؟

(١) فرويد ، « ذكرى طفولة عند ليوناردو دافنشى » ، ص ٥٢ - ٥٤ .

(٢) بفستر ، « منهج التحليل النفسى » ، ص ٣١١ .

إن لكل من الإبداع الفنى والبحث العلمى والنشاط الاقتصادى والإيمان الدينى، إلخ ، نوعية خاصة به، ولا بد أن يكون سببه ذا نوعية خاصة أيضاً ، فكيف يستقيم لعلة واحدة أن تنتج معلولات مختلفة؟ إننا لا نستطيع أن نخرج من هذه الصعوبة إلا بأن نعد التعلق بالقيمة الفنية ذا وجود مستقل عن الغريزة الجنسية، حتى إذا سلمنا بهذا منذ الأصل كان فى إمكاننا بعد ذلك أن نحاول البرهان على أن هذا الميل يشتد بتأثير ظروف خاصة بالغريزة الجنسية ، أو يضعف ، ولكننا نكون فى هذه الحالة قد أقررنا بأن للتعلق بالقيمة الفنية ينابيع أخرى غير الغريزة الجنسية . قال ليونل تريلنج فى بحثه « الفن والعصاب »^(١) « إن الدعوى الأساسية فى التحليل النفسى هى أن أفعال أى إنسان تتأثر بقوى اللاشعور . إن العلماء وأصحاب البنوك ورجال القانون ، والجراحين ، محمولون بحكم تقاليد مهنتهم على أن يكونوا أناساً مسافرين محافظين ، ولكن من الصعب أن نصدق أن بحثاً قائماً على مبادئ التحليل النفسى سيعجز عن بيان أن التوترات واختلالات التوازن ليست شائعة فيهم شيوعها بين الكتاب أو أنها ليست من نفس النوع . لست أعنى بذلك أن جميع الناس مصابون بعين الاضطرابات وأن لهم نفسيات واحدة ، ولكننى أقول إنه ليس هناك زمرة من الاضطرابات خاصة بالكتاب .

« فإذا كان الأمر كذلك ، وحرصنا مع هذا على أن نربط قدرة الكتاب بالعصاب ، كان يجب علينا أن نربط كل قدرة عقلية بالعصاب : كان يجب علينا أن نجد جذور قدرة نيوتن فى شدوذاته الانفعالية ، وأن نجد جذور قدرة دارون فى مزاجه العصابى جداً ، وأن نجد جذور عبقرية باسكال الرياضية فى الاندفاعات التى كانت تقوده إلى أقصى درجات المازوخية الدينية (ولم أختبر إلا أمثلة كلاسيكية) . إننا إذا جعلنا العصاب والمقدرة متلازمين كان ينبغي أن نعتبرهما كذلك فى جميع ميادين النشاط ، فلا المنطقى ولا الاقتصادى ولا عالم النبات ، ولا عالم الفيزياء ولا عالم اللاهوت ولا صاحب أى مهنة أخرى يمكن أن يكون أرفع من أن يخضع للتحليل السيكولوجى » ، ويمضى تريلنج فيبين أن النجاح العقلى لا يجب فى هذه الحالة أن يعزى وحده إلى العصاب ، وإنما يجب أن يعزى

(١) ذكرها دافيد ديشيز فى كتابه « الدراسات النقدية للأدب » .

إلى العصاب أيضاً الإخفاق والقصور ، ومعنى هذا أن نعزو إليه النجاح والإخفاق والتخلف جميعاً ، وهذا يشمل أكثر أفراد المجتمع ويمكن أن يشمل كل أفراد المجتمع . ثم ينتهى تريلنج إلى هذا القول : « ولكن العصاب الذى يعلل كل هذه الأمور ، لا يمكن أن يعتبر تعليلاً خاصاً بمقدرة الإنسان الأدبية » .

إن أتباع فرويد الذين يردون التعلق بالقيمة الفنية إلى الحرمان من تحقيق الغريزة الجنسية ، يقررون قضية لا يستطيعون البرهان عليها .

ولنلق نظرة سريعة على جملة الوقائع التى يحتمدون عليها فى تقرير هذه القضية ، أعنى قولهم إن الإبداع الفنى تعويض عن حرمان :

١ - إنهم يلاحظون أولاً أن الفنان إنسان غير متلائم مع الواقع . إنه إنسان ذاهل عن الحياة الواقعية ، عاجز عن التكيف مع مقتضياتها .

وفى وسعنا أن نتساءل هنا : هل هذا العجز عن التلائم مع الواقع ، هذا العجز الذى نلاحظه لدى الفنان هو السبب الذى يدفعه إلى الإبداع الفنى ، أو أن عكس هذا هو الصحيح ، أى أن انصراف الفنان إلى الإبداع الفنى ، واستغراقه فيه ، وإنفاق كل ما يملكه من جهود فى التعبير عن رؤيته الفنية هو السبب فيما نلاحظه لديه من عجز عن التلائم مع الواقع ؟ إنه لصحيح أن هناك تلازماً بين العكوف على الإبداع الفنى وبين العجز عن النجاح فى الحياة . ولكن أى الأمرين هو السبب وأيهما هو النتيجة ؟

أما علماء التحليل النفسى فإنهم لا يترددون فى الإجابة عن هذا السؤال ، ولا يلبثون أن يجزموا بأن العجز عن التلائم هو السبب الذى من أجله يصبح الإنسان فناناً إذا توافرت له القابليات اللازمة للإبداع الفنى . ولكن ألا يمكننا أن نقرر الفرضية الثانية ، وهى الفرضية التى تقول إن العجز نتيجة لا سبب ؟ إن يونج يميل إلى الأخذ بهذه الفرضية الثانية . يقول يونج : « الواقع أن حياة الفنان لا يمكن إلا أن تكون مليئة بشتى ضروب الصراع النفسى ، مادام هنالك قوتان متحاربتان فى داخل نفسه : إن الفنان يملك ، من ناحية أولى ، نزوعاً بشرياً عادياً إلى السعادة والرضى والطمأنينة فى الحياة ، ولكنه يملك من ناحية أخرى هوى عارماً عنيفاً للإبداع قد يبلغ من استبداده به أنه يقهر شتى رغباته الشخصية . فلئن كانت حياة

كثير من الفنانين حافلة بشتى مظاهر الخيبة والتقص وعدم الرضا ، إن لم نقل إنها كانت مأساة ، فما ذلك إلا من سوء طالعهم ، بل ربما كان سبب ذلك هو نقص الجانب الشخصى فى حياتهم البشرية العادية .

« يظهر أنه لا استثناء فى تلك القاعدة التى تقضى بأن يدفع المرء ثمناً باهظاً لتلك المنحة الإلهية التى ينعم بها ، ألا وهى شعلة الإبداع . ولعلنا نستطيع أن نقول إن كل فرد منا يولد مزوداً بقدر محدود من الطاقة . ولا بد أن تجيء القوة الغالبة التى تسيطر على الجهاز النفسى كله ، فتحتكر لنفسها كل تلك الطاقة ، ولا تدع لغيرها إلا النزر اليسير »^(١) . نعم ، إنه لا يُتَظَر من شخص وهب كل طاقته للإبداع الفنى أن يكون مثالا للرجل الذى يحسن التصرف فى الحياة ويعرف من أين تؤكل الكتف ، ويجيد التلاؤم مع الواقع والنجاح فى العمل . إن عجز الفنان عن التلاؤم مع الواقع يكاد يخرج من تعريف الفنان نفسه . لقد سبق أن أوضحنا كيف أن الفنان هو ذلك الشخص الذى ينظر إلى الأشياء فى ذاتها ولذاتها ، من أجل أن يراها رؤية كاملة صادقة ، على خلاف الإنسان العادى الذى لا يرى من الأشياء ولا من الحوادث ولا من نفسه إلا ما هو محتاج إليه للتلاؤم مع الواقع ، أى لا يرى منها إلا الصفات المشتركة بينها وبين غيرها ، لا يرى إلا مخططها المجرد ومعناها العام ، فن الطبيعى مادام الفنان كذلك ، أى مادام لا يرى الأشياء تلك الرؤية المجردة المختصرة ، ولا ينظر إليها من أجل غرض آخر غير ذاتها ، من الطبيعى أن يصرفه هذا عن التلاؤم مع الأشياء ، وأن يكون شأنه كشأن الذئب الذى حدثنا عنه برجسون ، الذئب الذى يأخذ يتأمل فردية الفريسة بدلا من أن يعدها فريسة كسائر الفرائس ، فينقض عليها ليشبع بها جوعه . إن العجز عن التلاؤم مع الواقع متضمن فى طبيعة الموقف الفنى . وليس هذا العجز هو السبب فى هذا الموقف الفنى ، وإنما هو نتيجة له أو قل إنه جزء من طبيعته أو جانب من جوانبه .

على أننا نستطيع أن نضيف إلى هذا أن الفنان ليس فناً فحسب ، وإنما هو فنان وإنسان . إن الفنان ليس فناً فى كل آن . إنه فنان تارة وإنسان

(١) يونج ، المصدر المذكور ، ص ٢٢١ .

تارة أخرى ، أو هو فنان من وجه وإنسان من وجه آخر . ولئن كان الفنانون يتفاوتون في مقدار انصرافهم إلى الإبداع الفني واستغراقهم فيه ، بحيث إن بعضهم لا يكاد يكون إلا فناناً خالفاً وبحيث إن بعضهم الآخر يوفق بين الإبداع الفني والحياة العملية توفيقاً كثيراً أو قليلاً ، فإن كل فنان هو في الوقت نفسه إنسان يتلاءم مع الواقع حدّاً أدنى من التلاؤم لا يستطيع بدونه أن يبق على قيد الحياة .

إن هنالك فنانين لم يكونوا عاجزين عن التلاؤم مع الواقع ، وكانوا بارعين في الحياة العملية إلى أقصى حدود البراعة ، ففي هؤلاء اجتمع الفنان والإنسان العادي اجتماعاً لم ينشأ عنه أن أصاب أحدهما الآخر بأى أذى . ولكن لا بد من الاعتراف بأن هذه الحالات نادرة ، إذ أن الموقف الفني لا يدع للحياة العملية إلا التزر اليسير من طاقة الفنان كما أشار إلى ذلك يونج .

٢- ويلاحظ علماء التحليل النفسي ثانياً أن الفنانين ، بوجه الإجمال ، يتصفون بما يتصف به العصاةيون من صفات .

وهنا نستطيع أن نقول إن كثيراً من الفنانين يتصفون بهذه الصفات حقاً . ولكن ليس في وسعنا أن نزعم أن كل فنان إنما هو امرؤ يشبه أن يكون عصائياً . إن هنالك فنانين متوازنين ، ينعمون بالعافية النفسية . على أننا إذا لاحظنا شبيهاً بين سلوك الفنان وسلوك العصاة على وجه العموم ، فليس من المحتم أن نستخرج من ذلك أن مظاهر العصاب هذه التي نلاحظها فيه هي التي تدفع إلى الإبداع الفني . نحن هاهنا إزاء أمرين يتلازمان لدى أكثر الفنانين : الإبداع الفني والسلوك العصابي ، ولكن أى هذين الأمرين نتيجة وأيهما سبب ؟ أيهما علة وأيهما معلول ؟ إن علماء التحليل النفسي يأخذون بالفرضية القائلة إن الأسباب التي تولد العصاب هي نفسها الأسباب التي تدفع إلى الإبداع الفني . ولكن ألا يمكن الأخذ بالفرضية المعكوسة التي تقول إن الإبداع الفني هو السبب فيما نلاحظه لدى الفنان من أعراض عصائية ، ألا يمكن أن يكون العجز عن التلاؤم مع الواقع ، العجز الناشئ عن الموقف الفني أصلاً ، هو الذي يجعل الفنان ، من حيث هو إنسان ، مضطرباً قلقاً عصائياً ؟ ألا يمكن أن نتصور أن يكون جهد الإبداع الفني علة الإرهاق العصبي لدى الفنان . إن نوعين من التفسير يعرضان لنا بصدد الفنان ، فإما

أن نقول إنه أصبح فناناً لأنه عصابي ، وإما أن نقول إنه أصبح يتصف بكثير من صفات العصابين لأنه فنان . فأى التفسيرين هو الصحيح ؟ إن يونج يميل إلى الأخذ بالتفسير الثاني . يقول يونج : « إن القوة الإبداعية تمتص شتى الحوافز البشرية ، فالتبث الأنا الشخصية أن تنمى جميع أنواع الحصال السيئة كالقسوة والأناية والغرور (أى ما اصطلح على تسميته بعشق الذات) ، وشتى ضروب الرذيلة (...) إن عشق الذات الذى يلاحظ لدى الفنانين يشبه إلى حد كبير حالة عشق الذات التى نجدها لدى الأطفال المهملين وغير الشرعيين الذين تضطربهم ظروف حياتهم منذ نعومة أظفارهم إلى الدفاع عن أنفسهم ضد شتى المؤثرات الهدامة التى تقع عليهم من جانب أناس لا يكونون لهم سوى البغضاء ، فلا يجد الواحد منهم بدءاً من أن يسلم نفسه ببعض الصفات السيئة ، فما يلبث أن يكتسب طابع الشخصية المتمركزة حول ذاتها ، ثم يظل طوال حياته طفلاً عاجزاً مغلوباً على أمره أو رجلاً متمرداً يوجه كل نشاطه نحو عصيان القانون الخلقى (١) ... » .

ويخلص يونج من ذلك إلى القول بأن الفن هو الذى يفسر الفنان ، لا العكس ، أى أن الانصراف إلى الإبداع الفنى هو الذى يولد ما يلاحظ فى الفنانين من ضروب الاضطراب النفسى ، خلافاً لما يذهب إليه بعض علماء التحليل النفسى من أن هذا الاضطراب النفسى هو الباعث على التعلق بالقيمة الفنية وعلى الانصراف إلى الخلق الفنى .

وإذا صح أن الفنانين الذين عولجوا بالتحليل النفسى قد ضعف إنتاجهم الفنى بعد التحليل كفيلاً وكثاً ، فهذا لا يدل بالضرورة على أن قلقهم النفسى هو الذى كان ينبوع إبداعهم الفنى ، وإنما يمكن أن يدل على أن التحليل النفسى قد أقتنعهم بهجر رسالتهم الفنية ، والعودة إلى الواقع يتلاءمون معه وينجحون فيه ويتخلصون مما كان يفرضه عليهم الفن من عذاب الخلق .

وتعود فنقول إن التحليل النفسى إذ يحاول أن يرد العبقرية الخالقة إلى الغرائز الجنسية المكبوتة يقرر قضية لا يستطيع البرهان عليها . إن التعلق بالقيمة الفنية لا يمكن أن يرجع إلى التعويض عن حرمان . إن هناك فنانين يعيشون حياة جنسية

سوية ، ولا يعوضون بالفن عن أى حرمان . إن الفنان ، من حيث هو إنسان ، يمكن أن يكون ممن يعانون عقدة أوديب مثلا ، ويمكن أن يكون في أدبه ما يعبر عن هذه العقدة ، والتحليل النفسى يستطيع أن يكشف في آثار الأديب هذا التعبير عن عقدة أوديب ، ولكننا لا نستطيع أن نقول إن عقدة أوديب هى السبب في أن هذا الإنسان قد أصبح فناناً ، قد تعلق بالقيمة الفنية ، ووقف حيانه على الإبداع الفنى . إن هناك ينبوعاً آخر للعبقرية . والتحليل النفسى لم يستطع أن يكشف عن هذا ينبوع . قال يونج : « إن الحالة الراهنة لتطور علم النفس لا تسمح لنا بأن نقيم علاقات عليية صارمة كالتى نتوقعها من العلوم الأخرى»^(١) . وإنه لشيء ثمين جداً ، بعد أن رأينا كيف لا يتردد تلاميذ فرويد في اعتبار الإبداع الفنى تصعيداً للغريزة الجنسية ، أن نسمع فرويد نفسه يصدر دراسته عن دوستوفسكى^(٢) بهذه العبارة : « يمكن أن نميز في شخصية دوستوفسكى الخصبة أربعة وجوه : الفنان ، الخالق ، العصاى ، الآثم . فكيف يستطيع المرء أن يجد طريقه في هذا التعقيد المحير ؟ أما الفنان الخالق في دوستوفسكى فهو أقل هذه الوجوه إثارة للشك . فكانة دوستوفسكى لا تبعد كثيراً عن مكانة شكسبير . والإخوة كارامازوف أعظم رواية كتبت على الإطلاق ، وعرض شخصية المفتش الكبير في هذه الرواية وهو أحد قمم الأدب في العالم ، لا يمكن إلا أن يقدر تقديراً فائقاً . وعلى التحليل النفسى ، للأسف ، أن يلتقى بأسلحته أمام مشكلة الفنان الخالق ..»

ولئن كان التحليل النفسى لا يستطيع أن يقول لنا شيئاً عن العبقرية الفنية ، فإنه كما سبق أن أوضحنا ذلك ، يستطيع أن يكشف لنا عن العلاقة بين شخصية الأديب وبين آثاره .

وهذا ينقلنا إلى الكلام على تحليل الآثار الأدبية بمناهج علم النفس عامة ، ومن بينها منهج التحليل النفسى .

(١) يونج ، المصدر للمذكور ، ص ٢٠٩ .

(٢) فرويد ، « دوستوفسكى وجريمة قتل الأب » ، ترجمة سمير كرم ، مجلة الآداب بيروت ، مارس ١٩٦١ ، ص ٤٥ وما بعدها .

الفصل الخامس

الدراسة النفسية للآثار الأدبية

علم النفس في النقد الأدبي

ليست الدراسة النفسية للآثار الأدبية جديدة . إن البحوث النقدية القديمة التي نعتى بسيرة المؤلف فتربطها ببعض صفات آثاره كانت تدخل علم النفس في بحثها . ولكنها كانت تفعل ذلك على أساس من المعارف النفسية العامة وعلى أساس من الذوق ، لا بطريقة منهجية . في حين أن النظريات النفسية الجديدة تمكننا من القيام بدراسات أقرب إلى المنهجية .

وليس في وسعنا أن نخصي الدراسات السيكولوجية للآثار الأدبية ، فهي أكثر من أن يحصيها عد . ولكن من الممكن تصنيفها نوعاً من التصنيف على أساس المدرسة السيكولوجية التي تنتمي إليها ، فهناك الدراسات السيكولوجية التي قام بها علماء الأمراض العقلية ، وهناك الدراسات التي قام بها علماء الطباع ، وهناك الدراسات التي قام بها علماء التحليل النفسي . وهذه الدراسات الأخيرة أوفر عدداً من سائر الدراسات السيكولوجية الأخرى . غير أنها تصنف هي أيضاً بنوع من التصنيف في مدارس : فهناك الدراسات التي تستلهم نظريات فرويد ، وهناك الدراسات التي تستلهم نظريات آدلر ، وهناك الدراسات التي تستلهم نظريات يونج ، وهناك دراسات أخرى لا تتقيد بنظرية من هذه النظريات وإن تكن متأثرة بها ، وإنما هي تستفيد منها ، مع تحرر يزيد أو يقل مما فيها من مذهبية ، فن هذا القبيل دراسات جان بول سارتر عن بودلير ، وجاستون باشلار^(١) عن لوتريامون ، وفيير^(٢) عن فرثال إلخ إلخ .

وقد يميل المرء إلى الشك في قيمة هذه الدراسات جميعها ، ما دامت تعتمد على « نظريات » يضرب بعضها بعضاً . ولكن الواقع أن اختلاف هذه النظريات

(١) باشلار ، « لوتريامون » .

(٢) فيير ، « سيكولوجية الفن » .

يرجع إلى أنها تنتبه إلى جوانب من الواقع مختلفة ، أكثر مما يرجع إلى تعارض في تفسير جانب بعينه من الواقع . ومن أجل هذا يأمل المرء أن تتكامل هذه «النظريات» في يوم من الأيام وأن يدخل بعضها في بعض ، فتكون من تكاملها هذا مجموعة من الرموز تمتص جميع جوانب الواقع ، ولا تدع شيئاً من معطياته خارجها . ويومئذ يكون علم النفس قد صار إلى علم حقاً ، شأنه شأن سائر العلوم ، فكما أن هناك علماء فيزيائيًا واحدًا ، كذلك سيكون هنالك علم نفس واحد ، يدخل الوقائع النفسية في منظومة رموزه ، ويوضح قوانين الحياة النفسية . وبانتظار ذلك يجب أن ينظر إلى هذه البحوث السيكولوجية على أنها تنظيمات جزئية لجوانب جزئية من الواقع النفسى ، وهذا لا يطعن في صدقها بقدر ما يقدر في ادعاء اكتمالها منذ الآن . على أننا لا نستطيع طبعاً إلا أن نفرق بين دراسة جدية ودراسة غير جدية حتى في نطاق هذا التنظيم الجزئى . إن كثيراً من الدراسات السيكولوجية للآثار الأدبية يمكن أن توصف ، دون أن نظلم ، بأنها أجلست الواقع النفسى على سرير بروكوست فبترته تارة ومطته تارة بحيث ينطبق على السرير دون زيادة ولا نقصان .

والتحفظ الأهم من هذا هو أن نتذكر دائماً أن الآثار الأدبية إن كانت ثمرة شخصية المؤلف ، فإن في الكاتب المبدع دائماً صبوة إلى التحرر من شخصيته ، وهو يحقق هذا التحرر كثيراً أو قليلاً ، فإذا هو يخرج من جلده ليندس في جلد غيره كما سبق أن أوضحنا ذلك من قبل ، وعلى هذا الأساس يمكن أن تكون آثاره أكثر من شخصيته ، كما يمكن أن تكون أقل منها أيضاً ، فرب جانب من شخصيته لم تعبر عنه آثاره ، ورب وجوه من الحياة النفسية صورها دون أن تمت إلى تجاربه الشخصية بصلة . ولاشك أن عالم النفس يستطيع أن يتحاشى مزالق الخطأ هاهنا بما حققه من نقلة دائمة بين آثار المؤلف وسيرة حياته .

كما ينبغي أن نتذكر دائماً أن التحليل النفسى لشخصية الأديب بواسطة آثاره لا يمكن أن يصل إلى نتائج يقينية كالتى يمكن الوصول إليها بالتحليل المباشر لشخصيته ، حين يجلس هو نفسه بين يدى المحلل النفسى ليطبق عليه هذا المحلل النفسى مناهج التحليل المعروفة .

ونستطيع أن نجمل الأغراض التي تهدف إليها الدراسة السيكولوجية للآثار الأدبية فيما يلي :

- فهي تارة تحلل أثراً معيناً من الآثار الأدبية، لتستخرج من هذا التحليل بعض المعلومات عن سيكولوجية المؤلف .
- وهي تارة أخرى تتناول جملة آثار المؤلف وتستخرج منها نتائج عامة عن حالته النفسية ثم تطبق هذه النتائج العامة في توضيح آثار بعينها من آثاره .
- وهي تارة تتناول سيرة كاتب من الكتاب على نحو ما تظهر في أحداث حياته الخارجية وفي أمور أخرى كرسائله أو اعترافاته أو يومياته الشخصية ثم تبني من هذا كله نظرية في شخصية الكاتب: صراعاته، حرماناته، صدماته، عصاباته، لتستعمل هذه النظرية في توضيح كل مؤلف من مؤلفاته .
- وهي تارة أخرى تنتقل من حياة المؤلف إلى آثاره ومن آثاره إلى حياته، موضحةً هذه بتلك وتلك بهذه، ملاحظة في حياته بعض الأزمت المنعكسة في آثاره، وملاحظة من طريقة انعكاس هذه الأزمت في آثاره ماذا كان معناها الحقيقي في سيرة حياته .
- وهي في أكثر الأحوال تجمع بين هذه الأغراض كلها، وتستعمل هذه الأساليب جميعها .

على أنه لا بد لنا قبل ضرب بعض الأمثلة على هذه الأنواع من الدراسات، من أن نذكر أنها لا تطمع، أو يجب ألا تطمع، في أن تكون نقداً تقييمياً للأثر الأدبي، فهي إذ تحلل الأثر الأدبي على ضوء شخصية الأديب لا تقول لنا هل هذا الأثر جميل أو غير جميل؟ هل هو عبقرى أو هو تافه؟ فلذلك شأن آخر لا علاقة لعلم النفس به، وإن يكن في إمكانها أحياناً أن توضح بعض جوانب الأثر، أن تكشف عما فيه من عمق كان خافياً قبل ذلك التوضيح، فيزداد بذلك فهمنا للأثر، وإدراكنا لجماله .

وهناك تساؤل يحسن أن يشار إليه: إذا كان التحليل النفسي للأثر الأدبي لا ينتهي إلى حكم في قسمة هذا الأثر الأدبي، فهل هو يفسد على قارئه استمتاعه

بجماله ؟ هل إذا رأينا عقدة أوديب مثلاً ، وراء قصيدة من القصائد ، أفسدت هذه الرؤية جمال هذه القصيدة ؟ إن شارل بودوان الذى حلل آثار فكتور هوجو يقول إن هذا التحليل لم يفسد عليه إحساسه بجمال هذه الآثار^(١) ، وكذلك يقول شارل مورون الذى حلل الآثار الشعرية للمارميه^(٢) . إن تفسير قوس قزح لا يذهب بجماله^(٣) . وإن تحليل العين الناعسة لا يبدد فتونها .

وقد اخترنا أن نعرض ثلاثة نماذج من هذه الدراسات السيكولوجية للآثار الأدبية تمثل أنواعها ، وتتجلى لنا من خلالها التحفظات التى أشرنا إليها . فأما الأولى فهى الدراسة التى تناول بها رونيه لوسن دراسة شخصية ألفرد دوفيني من خلال آثاره وحياته على أساس من علم الطباع ، وأما الثانية فهى التى تناول بها الدكتور فروتيه دراسة شخصية الشاعر المارميه كما تتجلى فى حياته وفى آثاره أيضاً ، وذلك على ضوء علم الأمراض العقلية ، محاولاً أن يرد شعره الذى يعبر عن العدم إلى تجربة العدم التى عاشها هذا الشاعر فى أثناء نوبات المالميكوليا ، وأما الدراسة الثالثة فهى التى تناول فيها شارل مورون دراسة هذا الشاعر نفسه المارميه ، وقد آثرنا عرضها على عرض غيرها من الدراسات التى قام بها علماء التحليل النفسى ، أولاً : لأنها باحتكاكها بدراسة الدكتور فروتيه تكشف لنا عن مزالق الخطأ التى يمكن الوقوع فيها ، وعن أنواع التحفظ التى يجب التزامها ، وثانياً : لأنها تمتاز على ما عداها بأنها تلتقى على الأثر الأدبى أضواء تحمل إلى النقد الأدبى فوائد كبرى ، خلافاً لدراسة مارى بونا بارت مثلاً التى لا تزيد على أن تشخص حالة إدجار بو المرضية .

١ - شخصية ألفرد دوفيني فى ضوء علم الطباع

لقد تحدث لوسن فى كتابه « علم الطباع » عن الفوائد التى نجنيها من علم الطباع ، فجعل التحليل الأدبى فى طليعة هذه الفوائد . وأحس أن من واجبه أن

(١) شارل بودوان ، « التحليل النفسى لفكتور هوجو » ص ١٠ .

(٢) شارل مورون ، « التحليل النفسى للمارميه » ، ص ٢٤٠ الهامش .

(٣) جان مارى جويو ، « مسائل فلسفة الفن المعاصرة » ، الترجمة العربية ، ص ٧٦ .

يبرهن على ذلك أولاً وقبل كل شيء بالرد على من يحاول تعليل الأثر الأدبي بعوامله الاجتماعية فحسب . فهو يقول لذلك ما مجمله : إن تعليل أثر من الآثار الأدبية يقتضي أن نرجع إلى عوامله التاريخية ، فندرس العصر الذي ظهر فيه ، والأشخاص الذين تأثر بهم المؤلف ، والأحداث التي شهدتها وكان لها أصداء في نفسه ، والمؤثرات التي خضع لها في بيئته ، والظروف الاجتماعية التي فعلت فعلها فيه ، إلخ إلخ^(١) . ولكن هذا كله لا يكفي ، وإلا كنا كمن يسلم بأن الفكر الذي نقول إنه أنشأ الأثر وخلق لم يزد على أن شاهده ، وأن العبقرية قبول لا إبداع ، وأخذ لا عطاء ، وأن العلاقة بين الخالق والمخلوق ليست إلا كالعلاقة بين المرأة وصور المارة التي تنعكس في المرآة ، وأن المؤلف لو خضع لمؤثرات أخرى ، لأملت عليه هذه المؤثرات آثاراً غير التي أنشأها بل لأملت عليه آثاراً تعارض تلك التي أبدعها . وفي هذا كله ما فيه من تهافت في الرأي . فإن هناك شروطاً في ذات المؤلف تضاف إلى الشروط الخارجية التي أحاطت به وأن هناك حرية المؤلف أيضاً : وجهت الظروف الخارجية والظروف الداخلية معاً إلى مثل أعلى يصبو إليه المؤلف ويتضح له كلما غد الخطى في السعي إلى تحقيقه . هذا ما يذهب إليه لوسن ، فلننظر أولاً في هذه الشروط الداخلية .

هل كان في وسع باسكال أن يكتب كتاب كانديد؟ وهل كان يمكن أن يدافع كائنت عن أخلاق اللذة؟ مستحيل . ذلك أن في كل إنسان جملة من الشروط الولادية الدائمة ، تعين عمله ، وأذواقه ، ومساغيه ... فهو قبل أن يبلغ أصالته المكتسبة ، قد مهرته الطبيعة منذ ولادته بأصالة في صلب تكوينه . إذا عاش لا مرتين في عصر آخر ، وتكلم لغة أخرى ، وتأثر بمجتمع آخر كان غير لا مرتين؟ قد ينظم يومئذ غير ما نظم من أشعار ، وقد يختار عندئذ غير ما اختار لقصائده من موضوعات ، وقد يُظهر على نحو آخر تأثير الماضي والظرف التاريخي اللذين حددا تفتح عبقريته الشعرية . ولكنه كان سيجد في نفسه عين ما وجده فيها من عناصر الخلود والأصالة التي كونت عبقريته ، وصبغت آثاره بلونها الخاص .

(١) لوسن « علم الطبع » ص ٥٨٢ - ٦٣٧ .

ولئن لم يستطع بيرون أن يكتب «نقد العقل المحض» ، ولئن لم يستطع كانت أن يكتب دون جوان أو تشايد هارولد ، فما لا شك فيه أن ذلك يرجع إلى أن في كل من الرجلين جملة من الاستعدادات الدائمة تهيء أولهما لأن ينقد المعرفة ، وتهيء الثاني لأن يقول الشعر. ولما كانت هذه الاستعدادات هي الطبع ، فعلى علم الطباع إنما يقع عبء تحليل الآثار الفكرية التي خلفها الكاتب ، فالطبع يشير إلى ما سبق تدخل الحرية ، يشير إلى الشروط التي بدونها لا يكون ثمة ما يدعو الحرية إلى السير في هذا الاتجاه دون ذلك ، وإلى عمل هذا الشيء دون غيره من الأعمال . لقد كان بيرون عصبياً متعالياً . إنه انفعالي مسرف في الانفعالية تهتز نفسه اهتزازاً قوياً لجميع ما يلامس أوتارها . وما من ترجيع بعيد يلجم الاستجابة ، وهو إلى ذلك يملك مؤهلات خيالية وعقلية . فكان لا بد للانفعال الذي ثار في نفسه أن يتبلور في صيغ كلامية هي هذه الأشعار . ثم إن هؤلاء العصبيين يمتازون بتقلب العواطف ، وتعاقب الشاعر ، كأن لكل عاطفة جديدة تخامرهم قوة خاصة تطرد العاطفة التي سبقها . لذلك يهز الشاعر في قارئه انفعالات متعارضة كالتالي اهتزت في نفسه . إن الرومانسية في طبعه . وكان بيرون إلى ذلك محبباً للظهور ، مزهواً بما يحدث من أثر ، وكان يشكو من آفة فيه شعره بالتخلف ، فكان لذلك كله لا يهتز فحسب ، بل يجب أن يهتز إلى أبعد الحدود . وهذا هو يمضي إلى الأمكنة والأحداث التي تذهل الناس ، ويريد أن يحتم حياة الشاعر بميته بطل .

ولننظر بعد ذلك في كانت ، نقيض بيرون ، في الصيغة الطباعية . إنه قليل الانفعالية إلى أبعد الحدود . وإنه قوى الترجيع البعيد إلى أقصى الدرجات ، وإنه يملك قدرة جبارة على التحليل . حياته معدة للنظام ، فلا العواطف القوية ، ولا الرغبات الجنسية ، ولا المطامع الاجتماعية ، لا شيء من ذلك يهز حياته . فلا بد أن يقف حياته على التفكير . ولكن هذا التفكير الذي أوتي الطهارة العقلية إن صح التعبير ، لا بد أن يعنى بمكافحة كل ما حرم منه صاحبه ، وفي طليعة ذلك شدة الحياة العاطفية ، التي تدفع صاحبها إما للانخراط في « حياة الأرض » وإما للافتتان باللانهاية و« الارتفاع عن الأرض » ، وهذه حماسة غير

معقولة في نظر كانت . فها هو ذا يربط الدين بالأخلاق ، ويقضى على الميتافيزيك ، ويحد مدى المعرفة . وها هو ذا لا يبقى من الأخلاقية إلا الجوهر المجرد ، والشكل المحض ، وينتقص من قيمة الاندفاعات العاطفية ، بل من قيمة أكرم حركات القلب .

هكذا يفسر أدب بيرون وتفسر فلسفة كانت على ضوء ما يحمل كل منهما من طبع . وهو تفسير إجمالى ، لم ينفذ إلى التفاصيل ، ولا ألم بمختلف الجوانب . إلا أنه بداية أولى .

ولا ينكر لوسن أن هناك شعراء أثروا في بيرون تأثيراً كبيراً ، وأن قراءة هيوم قد فعلت فعلها في كانت . فهو لا ينكر أن يكون للبيئة أى تأثير ، وإلا كان يقع في خطأ يشبه الخطأ الذى يقع فيه أصحاب النزعة الوضعية ولا سيما الاجتماعيون ، إذ يذنبون الفرد في الظروف الاجتماعية التى لا يست نشأته وحياته . ولكنه يقول : لا بد أن يكون هنالك شىء آخر غير البيئة ، هو الذى جعل كانت وبيرون من بين جميع الناس الذين قرأوا ما قرأه ، وتأثروا بما تأثرا به ، يميلان هذا التأثير على نحو ما أحالاه . بل يذهب لوسن إلى أبعد من ذلك فيتساءل : ألا تفسر هذه القراءات نفسها بأن صاحبها قد تخيرها تحيراً وآثرها من تلقاء نفسه وفقاً لطبعه . إن المرء يسعى إلى ما يجب . وإنه لشاعر أو فيلسوف من قبل أن يعرف أنه كذلك . وما نقلده في الآخرين هو ما نفهمه ، والصدفة ملاقة بقدر ما هى موأاة .

وقد نظر لوسن في حياة الفرد دوفينى وفي آثاره فانهى إلى أن هذا الكاتب ينتمى إلى الطبع العاطفى ، على إفراط في الالفاعلية وإفراط في الترجيع البعيد ، وضيق في ساحة الشعور ، وتمركز على الذات ، يضاف إلى ذلك أن عقله ليس تحليلياً . ولكن لعلم الطباع أربعة مستويات : علم الطباع العام ، علم الطباع الخاص ، علم فئات الطبع ، علم طبع الفرد .

وعلم طبع الفرد لا يقتصر على معرفة النموذج الذى ينتمى إليه الفرد ، والفئة التى ينتمى إليها من فئات ذلك النموذج وإنما يضيف إلى ذلك معرفته برد الأنا الحرة على الطبع وفقاً للقيمة التى تتعلق بها وتهدف إليها ، كما يضيف إلى ذلك

معرفة بالعوامل الاجتماعية وغير الاجتماعية التي تفاعلت مع الطبع ، أى يدرس الطبع وقد صار بتخصصه إلى شخصية . وعلى هذا الأساس درس لوسن شخصية ألفرد دوفيني .

أما أن ألفرد دوفيني شديد الانفعالية ، فذلك مالا يستطيع أحد إنكاره ، فيما يقول لوسن ، حتى لقد تجلت انفعاليته هذه منذ نعومة أظفاره حين كان تلميذاً في كلية هيكس ، فكانت تؤذيه أمازيح رفاقه على براءتها ، ولم ينس تأذيه منها خلال حياته كلها . ثم إن حياته كلها تدل على فرط انفعاليته . إن شعره ونثره لا يعبران عن شيء غير العواطف . وأوضح تعبير عن هذه الانفعالية قوله عن نفسه : « إن ما يمس الآخرين مساً يجرحني حتى يفجر دمي » .

وأما أن ألفرد دوفيني لا فعال فهناك ، فيما يرى لوسن ، ثلاث سمات تساعد على تأكيد هذه الصفة فيه .

الأولى فقدان السهولة . إنه ينتج قليلاً ، وخلال عدد قليل من السنين . إنه لا يعرف ذلك « الإلهام » ، ذلك التدفق الغزير في الصور والتعابير . إن الكتابة شاقة عليه . إنه يقدر من صخر ، ولا يغرف من بحر . ولم تفتح عبقريته إلا في عناء . إنه غير ذى أجنحة .

والسمة الثانية هي أنه لم يصل إلى الإيمان الديني ، إن الإيمان الديني لا يكون بدون أجنحة يرتفع بها المرء إليه . واللافعالية هي التي أقعدت فيني عن الصعود إلى مستوى الإيمان ، وأوردته موارد الشك واليأس .

والسمة الثالثة التي تدل على أن فيني غير فعال ذو ترجيع بعيد ، أنه لم يترحل . لقد ظل طوال حياته يحلم ببحيرة جنيف وبإيطاليا ، وبغيرها من بلاد الدنيا ، ولكنه لم يسافر وحين كان في الجيش لم يهني نفسه كثيراً على أنه طاف في بلاد فرنسا .

وما بدلنا على أن فيني كان مفراطاً في اللافعالية ، أن نظرتة الشعرية إلى الكون مطروعة بطابع الاستسلام للقدر . إذا حاق بك شر فلا تقل شيئاً ، ولا تفعل شيئاً ، بل ينبغي لك أن تبكي .

وأما أن ألفرد دوفيني كان قوى الترجيع البعيد ، فذلك ما يتضح من أمور كثيرة . إن فيني ليعبر عن قوة الترجيع البعيد لديه حين يحدثنا عن « حساسيته المفرطة ، المكبوتة منذ الطفولة » ، وحين يقول إن الإنسان « يحمى بالتهذيب نفسه » ، وحين يحمّد في الإنجليز قدرتهم على إخفاء حركات قلوبهم . وأبلغ من ذلك في الدلالة على قوة الترجيع البعيد ما أجراه على لسان ستلو إذ يقول للدكتور نوار « . . إنك بذلك لتفقد في ساعة واحدة كرامة حياته كلها » . من كان ذا ترجيع قريب فإنه يقسم الزمان إلى لحظات متعاقبة مستقلة . . أما من كان ذا ترجيع بعيد فإنه يرى في اللحظات كلا لا ينفصل جزء منه عن الأجزاء الأخرى ، فكل لحظة تعبر عن جميع اللحظات .

ومن آيات ترجيع الأشياء في نفسه مدة طويلة من الزمان ، أن ما اختلجت به نفسه في أثناء الطفولة من مشاعر وتأثرات ، وأن ما أصاب طموحه من ألوان الخيبة والإخفاق ، وأن ما انعقد بينه وبين أصدقائه من صلات الود ، أن كل ذلك لم يمتح من نفسه بعد انقضائه ، بل خلف فيها سلسلة طويلة من الانفعالات والتأملات كانت مادة ما نظم من شعر ، وما ألف من روايات . وكان فيني شديد التعلق بالماضي ، قليل الاحتفال بالمستقبل ، لا ينتظر أن يتغير قدر الإنسان ، ولا يتوقع أن يتحسن نظام المجتمع . وبتأثير ثقل الماضي عليه ، استسلم شيئاً فشيئاً لعاداته ، وهرب من العلاقات التي يمكن أن تعكرها أو تجدها مكثفياً بالوفاء للذكرى أمه ، وبالحدب على زوجته المريضة ، وبالقراءة والعمل بعيداً عن الناس في جوف الليل .

ولننظر بعد كيف تجتمع هذه الخصائص المقومة لطبعه العاطفي ، فتنحدر منها الصفات التي تلاحظ في العاطفيين :

التأذي : كان فيني أشد إحساساً بالانفعالات المؤلمة منه بغيرها . وقد انتهى من ذلك إلى اعتبار الألم نسيج الحياة . وها هوذا يتمثل صورة سيزيف : إن الألم الإنساني لا علاج له ولا برء منه . وإنه لألم شاق عسير ، وإن الحياة جهد وجهاد .

وإن رد فيني على هذا الشعور البائس بالألم والعذاب هو رد خاص بالعاطفيين .

إن فيني لا يتوجع لنفسه ، بل يرثي لحال الإنسان بوجه عام . وهو لهذا يجعل الشفقة جوهر الأخلاق ، حتى ليغفر للخطاة خطاياهم . وهذا كله من نتائج الترجيع البعيد .

الانطواء على الذات : والإنسان ، الإنسان وحده ، هو الذى يعنيه فى كل هذا ، الإنسان كما يحسه فى ذات نفسه . لقد كان فيني انطوائياً ، قضى الجزء الأكبر من حياته فى تأمل ذاته ، وإن لم يكتب « يوميات شخصية » بهذا العنوان ، فقد وجدوا بين أوراقه ما يصح أن يطبع « يوميات شخصية » ، وإن لم يعن هو بنشر هذه الأوراق ، فلأن همه كان منصرفاً إلى التعبير الشعري عن ذاته ، لا إلى ملاحظة ذاته فحسب . وكان من نتائج هذه الانطوائية : انصراف انتباهه عن العالم الخارجى ، وها هو ذا يعترف قائلاً : « إن صوت فكرى يبلغ من العلو أن الضجة الخارجية لا تخنقه . إن عمل نفسى ليتحدث بصوت قوى ، ولا ينقطع عن الحديث » . قال سانت بوف عنه : « إنه كان لا يلامس الأرض ، إلا لضرورة » ؛ و« إنه كان يجهل أشياء الشارع » . وقد تحدث هو نفسه غير مرة ، عن « السرمنة » التى يلقيه إليها خياله وأحلامه .

وموضوع هذا التأمل الداخلى إنما هو الذات نفسها . وتلك صفة لعلها أعمق صفات العاطفى ، أعنى ارتباط الذات بذاتها . قال فيني فى يومياته « إننى فى حديث مع نفسى لا ينقطع » . وكثيراً ما كان يتفق له ، وهو يحدث غيره ، أن يغيب عن موضوع الحديث ، ويتابع حلمه الداخلى . وعن نفسه ، عن عواطفه وصبراته ، إنما يحدثنا شعره ، وتحدثنا رواياته ، فى ألف صورة وصورة . لقد كان عاجزاً عن الخروج من ذاته ، وكان عاجزاً عن نسيان ذاته ، « تعبت من نفسى حتى لأكاد أموت تعباً » . إن الأحلام التى تدور حول ذاته تملأ أكبر قسم من حياته ، حتى لقد سمي هذه الأحلام عملاً حين قال فى خطابه للأكاديمية : « إن عمل الشاعر ، إنما هو الأحلام » .

وقد كان فيني متشائماً ، وكان تشاؤمه وليد طبعه . إن هذا التشاؤم يرجع إلى اجتماع اللافعالية إلى الانفعالية والترجيع البعيد .

قال فيني على لسان شاترتون : « قد قتل الحلم فيك العمل » . وهذا تشخيص

غير صحيح تماماً . فلئن استغرق فيني في الحلم ، فإن الحلم لم يقتل فيه شيئاً ، لأن استغراقه هذا في الحلم ، إنما كان نتيجة لعجزه عن الفعل . ولذلك لم يلبث فيني أن أدرك ثم اعترف أنه خدع عن نفسه حين تمنى الانخراط في السلك العسكري ، فقال : « لقد عرفت في وقت متأخر أنني أخطأت ، وأني أقدمت في ميدان الحياة العملية طبيعة خلقت للتأمل ». وما وقع له واضح جداً من الناحية الطباعية ، فإن حاجته إلى العظمة ، وهي حاجة يستشعرها كل عاطفي ، قد دفعته بالتعاون مع البيئة التي عاش فيها طفولته ، إلى نشدان المجد العسكري . ولكن هذه الرغبة لم تكن إلا رغبة شعرية ، وكان لا بد أن تظل كذلك بسبب عجزه عن الفعل .

حب العزلة : الميل إلى العزلة خصلة تلاحظ في جميع العاطفيين
لأنهم في العزلة يجدون أنفسهم ، يحنون من الجروح التي قد يصيبهم بها الآخرون ، يستمتعون بذواتهم ، يتلذذون بالتبار الدافق في أنفسهم . ولقد عبر ألفرد دوفيني عن حبه للعزلة في شعره وفي نثره على السواء ، وانتهى إلى الاعتصام بالوحدة ، يجد فيها قدره وأمنه وراحته . وبلغ من نفوره من الحياة الاجتماعية أنه هتف : « الحق أقول لكم : قلما يكون الإنسان على خطأ ، ولكن النظام الاجتماعي على خطأ دائماً » . لقد كانت حاجته إلى الاستقلال حاجة ضارية كاسرة ، فلم يحتمل الجليش ، وابتعد عن الأندية والجمعيات وامتنع عن الانتماء إلى حزب ، وانصرف عن حياة الصالونات : « حين يعود المرء في المساء من عالم الصالونات يدرك كيف أنه استبدل بطبعه طبعاً آخر ، وكيف أنكر نفسه عشر مرات » .

وهذا الميل إلى الوحدة هو الذي قاده إلى مين جيرو ، وفي خياله حلم جميل ، هو أنه سيجد في أحضان الطبيعة ضالته . ولكنه في الواقع لم يجد هناك إلا الضجر ... والضجر خصلة في جميع العاطفيين يتميزون بها عن غيرهم من الناس . فلئن كان غيرهم يضرجر أيضاً ، لئن كان الدمويون مثلاً يضرجون حين يفتقدون الاتصال بالآخرين إن قليلاً من الناس يستقر فيه الضجر مقيماً عميقاً ، كما يستقر في العاطفيين مقيماً عميقاً ، وذلك من بلى الاهتمامات والاحلال الرغبات ، والاستسلام بسبب ذلك للافعالية . وهذا فيني يهتف : « ما الإنسان ؟ . . كائن خلق

ليعيش في الضجر ، وليوت من الضجر ، ذات يوم » . وهذا الضجر ثمرة
 خصلتين في طبع فيني ، أولاهما أساسية والثانية فرعية . أما الخصلة الأساسية
 فهي اللافعالية ، وأما الخصلة الثانية فهي التقشف الذي يتصف به العاطفيون ،
 ويتميزون به عن جيرانهم ، العصبيين . وهذا التقشف لا ينشأ عن جهد يبذله
 العاطفي للتغلب على المغريات ، وإنما هو تقشف طبيعي تلقائي ، تستطيع أن
 تسميه عجزاً عن التمتع بملذات الحس ، فالعاطفيون لم يخلقوا للذة ، ليس بهم
 شره إلى الطعام ، وليس بهم شبق جنسي قوي ، أو قل إن شهوتهم الجنسية يكتبها
 الكسل ، أو الخجل ، أو احترام الآخر ، أو الحذر والريبة ، أو الحرص على
 الكرامة ، أو الإحساس بالواجب والقانون ، أو ما يشبه ذلك ، وليس بهم
 ميل إلى الملذات الاجتماعية . حتى إنهم لينفرون منها . « تحدثني عن التسليات .
 ليس لي تسليات ، وإذا صادفت شيئاً منها يسمى بهذا الاسم ، فإن نفسي تكون
 من الاستغراق بحيث لا أراه ولا أسمع إلا في عناء ، أعترف بذلك » (مراسلات
 ص ٢٣٤) . و « تنصحنى بالسفر . ما السفر . هبني انتقلت في لحظة بصر إلى جزيرة
 هونج كونج أو إلى غرناطة ، فماذا أفعل هنالك ؟ إن نظرة تكشف لي عن كل ما في
 تلك البلاد ، وإن جرة قلم تسجل ما رأيت . حتى إذا انقضت تلك اللحظة ، أبت
 إلى ما أنا فيه من رؤى الفلسفة ، ونشوات الشعر ، وأحلام الميتافيزياء » ؛
 (اليوميات ص ٢٨٨) .

المتناقضات الداخلية والتردد : ما من أحد بلغ الذي بلغه فيني من تمزق بين
 المتناقضات . إنه يأسف على أن النبالة فقدت منزلتها ، ولكنه يحزن عن الملكية
 حتى حين تدعوه إليها ، ويقاطع النبلاء ، وهو ينخرط في الجندية ، ولكنه يكتشف
 هنالك روحه الاستقلالية ويأخذ ينظم الشعر ، وهو يظن نفسه من أنصار شرعية
 العرش ، ولكنه من دعاة الحرية في الدين والفن ، مع نفوره ممن ينادون باللادين
 عن ريبية ، وهو يؤيد ثورة ١٨٤٨ ، ولكن المساواة السياسية تثير فيه الرعب
 والاشمئزاز . . الخ » .

وهذا التأرجح الداخلي لا بد أن يؤدي عنده إلى نوع من الانقسام في
 الشخصية ، إلى نوع من الأزواج النفسي في طبيعته ، وهو ازدواج تجلي فيه التعارض

بين أبطال مؤلفاته ، حتى لكأن العصبى والمفاوى اللذين فيه ، قد استقل أحدهما عن الآخر فى مؤلفاته وفى بعض أعماله ، فالعصبى هو ستلو ، أو شاترتون ، أو المعجب بيرون أو عشيق مارى دورفال ، والمفاوى هو الدكتور « لوار » والأميرال كولنجود أو الإنجليزى المثالى الذى أعجب به فىنى . .

ويتجلى هذا التناقض الداخلى فى الأعمال اليومية تردداً . . هذه صفة عرفها فى فىنى جميع معاصريه ، وضاق بها ذرعاً من كانوا على صلة به ، فكان يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ، حتى فيما يتعلق بتمثيل مسرحياته ، وإصدار مؤلفاته . كان هذا واضحاً فى موقفه من لويس فيليب ومن نابليون الثالث .

ويشتمل هذا التردد على فقدان الثقة بالذات ، ومن أشيق مظاهر فقدان الثقة بالذات لدى فىنى فرط حاجته إلى التقريظ والثناء . وهاهو ذا يعترف : للشهرة حسنة واحدة ، هى أنها تتيح للمرء أن يثق بنفسه ، وأن يجهر بفكره كاملاً . وقد كتب إلى لامارتين يشكره على تهنتته قائلاً : « لن أستطيع أن أوفيك حقلك من الشكر على ما أعربت عنه من عواطف . إننى فى حاجة إلى من يشد أزرى لأثق بنفسى » (المراسلات ، ص ١٠) .

فقدان الروح العملية : العاطفى تعوزه الروح العملية . إنه أخرق فى شئون المال ، أخرق فى علاقاته بالآخرين ، أخرق فى سلوكه الاجتماعى ، وذلك كله هو ما كان يتصف به فىنى ، لسوء حظه ، وكان من الواضح بحيث لا يحيطه ملاحظ . أرادته أمه على الزواج من ليديا بنبورى طمعاً فى مال أبيها ، وانصاع هو لأوامر أمه ، فلا حصل المال ، ولا حصل الجمال . وكان نبيلاً ومليحاً ، وكان يمكن أن يكون له فى البلاط حظوة ، ولكنه لا يملك أى آفة من آفات الحاشية الملكية ، فلم يظفر من هذه الحظوة بشيء . وكان لا بد أن يستقبله المجتمع أحسن استقبال لمواهبه ، وقد استقبله كذلك حقاً ، ولكنه لا يحب المجتمع ، وقد ابتعد عنه شيئاً بعد شيء . وهل له بعد ذلك أن يطلب وظيفة دبلوماسية؟ . . . ولم يعرف ما عرفه هوجو من فن الدعاية لنفسه ، والترويج لأدبه ، واجتذاب الأنظار إليه ، وإذاعة شهرته بين الناس ، حتى لقد وقف من الشهرة موقف العداوة (وهذه حركة سيكودبالكتيكية) ، فقال : « على المرء ألا ينشد الشهرة فى الزمن الحاضر ، بل

في الأجيال اللاحقة » . وهذا نوع من الطموح المتشوف .

الكآبة : إن المزاج الذى تلتقى فيه جميع خصائص الطبع تلك ، إنما هو الكآبة . ويكفى أن نلقى نظرات سريعة على مراسلات فينى وعلى يومياته ، حتى نتأكد من أن الكآبة كانت نسيج حياته ، وفى قوله « قد خلق الحزن معى » أبلغ تعبير عن ذلك (المراسلات ص ٤٥) .

وأصنى تعبير عن جوهر هذه الكآبة التى كان التشاؤم صورتها العقلية ، إنما هو موقف الشاعر من الدين . إن الإنسان يمكن أن يكون ضد الدين لسببين مختلفين بل متعارضين . فإما أن يكون ذلك راجعاً إلى أن الشخص تعوزه العاطفة ويعوزه التنظيم ، (الدموى) فيعجز عن التعاطف مع المشاعر التى تتألف منها الحاجة إلى الله ، وإما أن يكون ذلك راجعاً إلى أن الصور التى يتخذها الدين تصدم ما تضطرم به نفس الشخص من حاجات دينية ، بدلا من أن تليها وترضيها . وفينى هو من هذا الفريق الثانى . لقد كان خليقاً بجميع الظروف التى أحاطت به أن تجعله متدينا ، فقد نشأته أمه ، التى كان لها عليه سلطان كبير ، نشأته على الكاثوليكية ، وكانت آراؤه الاجتماعية تقليدية فى أول الأمر ، وكان كلما حز فى نفسه ألم شديد كالألم الذى حز فى نفسه عند وفاة أمه ، يعود إلى الصلاة والدعاء ويجرى لسانه بلغة مسيحية ، وكانت الأمور التى تشغل نفسه فى أعماقها ميتافيزيائية ، عاطفية ، أى دينية . ومع ذلك كله لم يؤمن بالدين ، وأعلن عجزه عن الإيمان بالدين . فهل انضم إلى طائفة الزيبين ؟ كلا ، بل كان يكره أولئك الذين يرجع عدم تدينهم إلى عدم مبالاتهم أصلا ، ولئن كان هو نفسه ريبياً ، إن ريبيته نقيض الريبية الخفيفة الطائشة التى لأولئك . إنها ريبية قلقة معذبة .

وهكذا تتوافر فى فينى تلك الصفة البارزة من صفات العاطفيين ، وهى أنهم يجمعون بين الاستعداد للعاطفة الدينية ، وبين العجز عن الانضواء تحت راية دين بعينه . فالانفعالية ذات الترجيع البعيد تؤهله للعاطفة المنظمة الميتافيزيائية الدينية ، ولكن اللافعالية تقطع الوثبة الداخلية التى تشتعل فى نفس العاطفى ، وتحول بينها وبين الوصول إلى الإيمان ، حتى لقد تهبط بها إلى الكفر والتجديف .

الشرف والاستقامة : إن الدين يخلى مكانه في نفس فينى للأخلاق . كتب فينى يقول : « الأخلاق محور العالم ، نسغ الأرض ، إكسير الحياة » . وهاهوذا يجعل للشرف قيمة كقيمة الواجب ، ويقرب في كثير من الأحيان بين اللفظتين ، على إيثار للشرف . إن الشرف هو الواجب كما يراه شاعر .

وإذا نظرنا إلى حياة فينى وجدناها ، من أولها إلى آخرها ، باستثناء ذلك الانحراف الذى ألقاه بين ذراعى ماري دورفال ، تبعد عن كل ما يمكن أن يوصف بالفوضى . لقد كان إزاء أبويه الولد المحب المطواع ، وكان إزاء زوجه الزوج الودود المتفاني ، وكان لأصدقائه الصديق الوفي المخلص ، بقلبه على الأقل ، حتى لأولئك الذين لم يرهفوا معاملتهم له ، مثل هوجو وسانت بوف ، وكان للأشقياء من أدباء عصره نعم الحامى المحسن ، وكان يلتمس لهم دون أن يلتمس لنفسه شيئاً ، ولم يعتمد على شىء من التلاعب لا من أجل مال ، ولا من أجل مركز ولا من أجل مجد . . . ووقف فنه وحياته على أنبل العواطف والتأملات التى يمكن أن يندرها لإنسان نفسه .

الطموح المتشوف : الطموح المتشوف هو الالتقاء والصراع ، في نفس واحدة ، بين الصبوة إلى المثل الأعلى والأهداف الرفيعة التى تغذيها طاقة عاطفية دافقة ، وبين العجز الذى تفرضه اللافعالية عن تحقيق هذه الأهداف في ميدان الواقع . وإننا لنلاحظ هذا الطموح المتشوف واضحاً في حياة فينى وفي آثاره « كنت أشعر في نفسى برغبة قوية في أن أنتج شيئاً عظيماً ، وأن أكون عظيماً بآثارى » . وقد انخرط في الجيش ليحصل المجد العسكرى ، واقتحم ميدان الآداب ليبلغ المجد الأدبى : وهاهو ذا يقول في قصيدته « الناي » :

إني حلمت بمجد نابليون
ولقد صبوت إلى ذرى بيرون
قد كان ذلك حماسة هوجاء
ومطامح حمقاء
فالفعل يجهض ، لا يرى النورا
والجاء والأجداد كانت زورا

التعارض بين طبع فيني والطباع الأخرى : كان لا بد لفيني ، وهو العاطفي الشاعر ، أن يشعر بأنه قريب من العصبيين ، ولكن التراجع البعيد يقيم بين العصبيين وجيرانهم العاطفيين فرقاً واضحاً لا بد أن يظهر في آراء كل من الفريقين في الآخر . فإذا كان رأى فيني في العصبيين ؟ إن كل الشواهد تدل على انقسام فيني العاطفي إلى عصبي وإلى لمفاوى ، فيما يصدر من أحكام في الآخرين . فهو من حيث إنه عصبي ، أو من حيث إنه نصف عصبي ، يتعاطف مع الحدة القوية في عاطفة العصبيين ، ويتعاطف مع ذلك الغنى والتدفق في انفعالاتهم ، وهو لذلك أحب بيرون ، ومجده ، وقلده . ولكنه إن أحب بيرون الشاعر ، فقد كان يعيب على بيرون الإنسان فلسفته في الحياة ، فهو من حيث إنه لمفاوى ، أو نصف لمفاوى ، يرفض أن يسير وراء بيرون في مجاهل الرعب والتمرد ، وكانت مشاعره الأخلاقية ، وميله إلى القصد والاعتدال ، ونفوره من كل تطرف ، تحل محل الرومانطيقية الصاخبة الجعجاعة ، ورومانطيقية حميمة تأملية . وكان يسوؤه كل ما يدل على عدم الثبات وعدم الانضباط في العواطف ، فكان يأخذ على سكان الجنزيب أنهم مسرفون في الحدة : (المراسلات ، ص ٣٧) ، وكان يأخذ على مدام دورفال « مرحها الصاخب » ، دون أن يمنعه ذلك من الهيام بها والعبودية لها ، كما يقع ذلك لكثير من العاطفيين ، إذ يهيمنون بعصبيات يخبين ظنهم بما تتصف به قلوبهن من تنقل .

أما موقف فيني من الدمويين فقد كان موقف النفور ، ولا أدل على ذلك من نفرتة من حياة الصالونات التي تضم الدمويين أكثر ما تضم ، ونفرتة من الحياة الاجتماعية بوجه عام ، ونفرتة من الحياة العملية وإخفاقه فيها . بل لقد كان فيني ينفر من الفعل عامة ، وهذا هو يقول : « ما تطبق الآراء على الأشياء إلا مضية للوقت بالنسبة إلى صانعي الأفكار » . وهو لذلك يشعر بالعداوة تجاه أشد الفعاليين مضاء في النشاط ، أعنى الفعاليين الانفعاليين . وقد عبر على لسان الفتى رينو في كتابه « العبودية والعظمة العسكريتين » عن كل ما يمكن أن يثيره فيه منظر الآخرين وهم يعملون : « يا لهؤلاء الناس الذين يندفعون اندفاعاً طائشاً إلى التأثير في كل الأشياء ، هؤلاء الذين يسحقون الآخرين بثقتهم بأنفسهم إذ

يوهونهم بأن مفتاح كل معرفة وكل قدرة هونى جيونهم هم ، فاهى إلا أن يفتحوها حتى يخرجوا منها نوراً لا يخطئ وسلطة لا تنزل . . . لقد كنت أشعر أن هذا كله قوة زائفة واغتصاب . . . »

ضيق ساحة الشعور : ١ — لاشك أن فينى كان ضيق الشعور . وأول مظهر من مظاهر ضيق شعوره ، أنه كان صلباً . فلم يكن فينى متحفظاً ، متباعداً ذا حياء وحذر فحسب ، بل كان أيضاً بلا مرونة ، كان أيضاً أخرج فى التلاوم مع ظروف الحياة . وإذا نظرنا فى شعره رأيناها قليل التنوع والسهولة : فقلما كان فينى يغير إيقاعه وقلما كان يعتمد إلى التضمين ، فاجمل مفصلة على قد الأبيات ، وبحره الإسكندرى رتيب ، مقدود . فى شعره من المتانة أكثر مما فيه من الحياة . إن هذا الشعر يعبر عن صلابة شعوره ، وعن نقص فى السهولة والانطلاق . وهذه الصلابة إنما ترجع إلى ضيق ساحة الشعور ، لأن الشعور المرن إنما هو الشعور الذى يحسب حساب عدد من التصورات فى آن واحد ، ويجد فى كثرتها فرصة للتأرجح أو لتنوع الاستجابات وتعقيدها .

٢ — والجانب الحسن من الصلابة هو شدة التصورات : فى الشعور الواسع يكون ضوء الشعور الذى ينصب على محتوى الفكر ، مضطراً إلى التوزع على عدد كبير من التصورات ، وبذلك تكون القوة المحركة التى يملكها كل تصور من هذه التصورات ضئيلة . وما كذلك الشعور الضيق ، فإن العدد الصغير من التصورات المسيطرة يمتص كل طاقة الشعور ، ويرجئها فى اتجاهه . ويظهر هذا ، فى الشعر ، آياتاً قوية ، مصكوكة ، قادرة على أن تفرض نفسها على ذهن القارئ ، قادرة على أن تدمغ ذهن القارئ إن صح التعبير . وإذا قارنا بين بيت فينى وبيت فرلين أدركنا ما يمكن أن يولده الاختلاف الكبير فى سعة الشعور من فرق فى العبقرية الشعرية .

٣ — ومظهر آخر من مظاهر ضيق الشعور لدى فينى ، هو ما يمكن أن نسميه غائية الفعل . إن ذوى الشعور الواسع من الناس لا يضيّقون على أنفسهم ، بل يطوفون ، ويمضون إلى غاياتهم بلف ودوران ، ولا تترابط أفعالهم إلا ترابطاً رنخواً . أما ضيق ساحة الشعور فإنه يضيّق على الفكر ، ويضيّق

على العمل ، ويحاصر الفكرة ويحاصر الفعل محاصرة دقيقة . وهذا ما يعبر عنه فيني حين يتحدث عن نفسه قائلاً : « الملكة الوحيدة التي أقدرها في نفسي هي حاجتي الأبدية إلى التنظيم . فما تكاد توافيني فكرة حتى أهب لها ، في الدقيقة ذاتها ، شكلها وبناءها وتنظيمها الكامل » .

٤ - وأخيراً ، إن ضيق ساحة الشعور هو الذي يجعل الذاتية التأملية لدى فيني متوسطة في درجتها . لا شك أن فيني ، كسائر أفراد طبعه ، انطوائى أى ملتفت إلى ذاته ، مشغول بها إلى درجة السأم من ذلك ، وهو تبعاً لهذا ، كما لاحظ سانت بوف ، ذاهل عن العالم الخارجى ، وعما يفكر فيه الناس ، وما يشعر به الناس . ولكن لئن كان فيني انطوائياً إن انطوائيته دون انطوائية غيره من الانطوائيين من حيث الدرجة (مثل آمييل أو مين دو بيران) . وهذا يرجع إلى ضيق شعوره . فما إن يأخذ في استبطان ذاته ، حتى يصير الاستبطان إلى معان مجردة ، وحتى يتبلور في تأملات أخلاقية . إن فيني لا ينتهى إلى تحليل للنفس ، واستكشاف للمشاعر ، لأن ضيق ساحة الشعور يجعل من العسير عليه أن يزدوج ويصير اثنين كما يتاح ذلك لعاطفى ذى شعور واسع مثل آمييل .

. ضعف التحليل النظرى: لم يكن فيني يملك ذكاء تحليلياً قوياً . إن هذا الشاعر الفيلسوف لم يكن فيلسوفاً . فإذا نحن قارناه ببيران ولا نيو ، أوحتى بجويو ولقريطس وجدناه دونهم كثيراً في الفكر الفلسفى ، على ما بينه وبينهم من وحدة في الطبع أو من قرابة في الطبع ، وإنما هو يشبه لوكونت دوليل ، وسوللى برودوم ، ومدام آكرمان ، وغيرهم من العاطفيين الذين انضهوا تحت لواء الشعر ، لأنهم كانوا على عتبة الفلسفة . وهو يزيد على هؤلاء أنه لم يعجز عن الشروع في تحليلات أصيلة فحسب ، بل لم يرغب في شىء من ذلك أيضاً ، لأنه خلافاً للقريطس مثلاً ، لم يعن حتى بما قام به غيره من تحليلات .

أما أنه كان عاجزاً عن التحليل فذلك ما يظهر فوراً من أن المعانى التي أقام عليها تشاؤمه ظلت ساذجة بسيطة . لقد نشأ تشاؤمه عن فرط التأذى الذى يجيل معظم الإحساسات آلاماً ، ومن اللافعالية التي تجعل الانفعالية منحدرة مهزومة ، وتجعل كل استجابة فعالة أمراً شاقاً مؤلماً . ولو كان فيني على قدر من قوة

التحليل ، لأضعف هذا التشاؤم ، أو لعدله بعض التعديل في أقل تقدير . ذلك لأن العقل بطبيعته متفائل ، فهو إذ يفهمنا حقيقة الشيء الذي فجأنا وآلمنا ، يدخل هذا الشيء في النظام الكوني العام ، فإذا نحن نعلمه بعد أن بدا لنا غير معقول . فلقد كان في وسع فيني إذن ، لو أوتي قدراً من قوة التحليل ، أن يعلم فوق إحساسه بالشر ، ولا نقول كان في وسعه أن يزيل هذا الإحساس بالشر . لقد كان في إمكانه أن ينقذ نفسه ، بالعقل ، من سيطرة شعوره بالشر . وعكس هذا هو ما وقع له فإن عقله قد أحال كآبة الشعور ، إلى تشاؤم عقيدة ... لعجزه عن التحليل .

وهذا نفسه يظهر في نظرة فيني إلى الطبيعة . فالطبيعة عنده عدو لا يحس ، « لا يسمع صرخاتنا ولا آهاتنا » . ولو حاول أحد أن يطلع فيني على فلسفة كانت أو فخته اللذين جهلها طوال حياته ، لما أحدث ذلك في فكره أي تأثير في أغلب الظن ، لأن جميع الدلائل تسدل على أن تفكيره كان غريباً عن الفلسفة والعلم . وما ذلك إلا بسبب ضعف استعداداته للتحليل . ولئن فكر ، لحظةً من اللحظات ، في أن يهيئ نفسه لدخول مدرسة البوليتكنيك ذلك ، كما قال ، « لأن ما يتمتع به ضباطها من رصانة وعزلة وعلم يناسب طبعي وعاداً » ، ومعنى هذا أنه فكر في ذلك لأسباب عاطفية ، لا شأن لها بحج الرياضيات التي لم يصرف إليها شيئاً من عنايته طوال حياته بعد ذلك . وقد يترأى لنا أنه كان يميل إلى الفلسفة . والحق أنه كان يمكن ، بسبب التراجع البعيد ، أن يهجر الشعر إلى الفلسفة لو أوتي قدرة على التحليل كافية . ولكنه لم يؤت هذه القدرة ، فلم يكن له بالفلسفة شأن ؟

رد فيني على طبعه : حياة الفرد لا يصنعها طبعه فحسب ، بل تصنعها أيضاً إرادته الحرة التي ترد على طبعه ، هكذا يرى لوسن . وهو يقول بصدد ردود فيني على طبعه : إن دراسة هذه الردود على نحو كامل تقتضى تحليلاً دقيقاً ، ثم يكتفي بالإشارة إلى ثلاثة طرز من الرد السيكودياكتيكي الذي واجه به فيني طبعه ، اختارها من بين الردود التي تتصل بالعجز عن الفعل ، هذا العجز الذي كان السبب الأساسي لمشكلات حياته الشخصية ، أعنى حياة فيني .

أما الرد الأول فهو مسابرة للفعالية . ويرجع ذلك إلى أن فيني لم يعرف نفسه

معرفة واضحة جداً ، كالتى تلاحظ لدى بعضهم . . إن سيطرة بعض الناس على أنفسهم بالإدارة يتم بمرحلتين : المرحلة الأولى هى الإدراك الموضوعى لما هم عليه ، والمرحلة الثانية هى التصحيح الأخلاقى لما هم عليه . ولكن المرحلة الأولى لدى فىنى لا وجود لها . لذلك لا نجد لديه أى مظهر من المظاهر التى يمكن أن تنشأ عن المرحلة الأولى ، لا فترات الهبوط التى كانت تنتاب مين دو بيران ذا الشعور الواسع ، ولا الأحكام القياسية التى كان يصدرها آمبيل فى حق نفسه ، ولا الألفاظ القوية التى كان لوكونت دوليل يستعملها فى الاعتراف بقلة نشاطه ، كقوله عن نفسه إنه خامل أو عاجز . وحين يعترف فىنى بأنه غير فعال ، فإنه يعلل كسله تعليلاً من شأنه أن يعجد هذا الكسل ، فهو يقول إن النظر قد قتل فيه العمل ، وإنه خلق للفكر والتأمل .

وجعله هذا بنفسه قد فاقم مسابرة للافعالية ، فهو يسير فى اتجاه هذه اللافعالية بدلا من أن يعدلها ، وهو بذلك يضاعف آثارها فيه : يهرب أمام العقبات ، وإذا جرحته عامية بعض أعضاء السيناكل انفصل عنهم ، وإذا انزعج من مخالطة المجتمع فرّ وابتعد ، وما يكاد يخفق أول إخفاق حتى يترك مطامحه السياسية أو الدبلوماسية . . . وهو ، سواء فى باريز أو فى مين جيرو ، يستسلم لوحدة تنهشه وتبتلعه حياءً ، وكان يمكن أن يبحث عن الظروف التى — يستطيع — بواسطتها أن ينتشل نفسه من نفسه ، أن يحمل نفسه على الفعل .

وإذا كانت مسابرة فىنى للافعالية خطيرة ، وإذا أساءت إليه فأنقصت خصوبة حياته وقللت ضخامة آثاره ، فالواجب ألا نجهد لماذا حرص فىنى على لافعاليته بل لماذا كان من حقه أن يحرص عليها ، لما كان لها من شأن بالنسبة إليه . ذلك أن قبوله للعجز عن الفعل قد غدا استسلاماً للقوى الغنائية التى يملكها الانطلاق على السجية حين تكون القيمة هى الملهم . وانظر كيف يعبر فىنى عن هذا الاستسلام : « حركة شعرية تثب برغم إرادتى » . « فى نفسى شىء أقوى من المحجد يحملنى على الكتابة » . وكان فىنى يستسلم لهذه القوة ، ويشعر بنشوتها ، ويبعد كل ما يمكن أن يعكر مجراها . لم يتمرد عليها ، لم يخنها ، بل ظل وفياً لها . ولئن لم يجن من ذلك سعادة ، لقد حقق بذلك رسالته كشاعر .

لقد مر فيني بساعات من الإلهام خصبة ، لا تزال تفوح سعادتها من بعض صفحاته . فلماذا لم يخرج من هذه الساعات بشيء آخر غير تشاؤمه ذاك البسيط الساذج . لماذا لم يستطع أن يأسر هذه الحماسة التي كانت تنعشه في بعض الساعات ، ليصنع منها ثقة دائمة . إن ما كان يعبر عنه ، عادة ، هو تجربة القحط واليأس والمرارة والفاجمة . لماذا ؟ لأن شعوره بذاته كان غالباً على افتتانه بالقيمة . إن الإنسان السعيد هو ذلك الذي تفتنه القيمة ، سواء أكانت عقلية أم أخلاقية ، دينية أم فنية ، فإذا هو يتحرر من ذاته التجريبية ، ويتوحد بهذه القيمة ، ويكتشف نفسه ذاتاً مجيدة . . . ولكي يصل إلى هذه السعادة في كل نقاشها يجب أن تحف ذاته ، وألا تثقل بحمل يمنعها من الوثوب . . . وهذا ما يصعب على اللافعال . إن فيني لم يلامس السعادة إلا نادراً ، وكأنه كان يلامسها خلسة ، حتى إذا انتهت نشوة الشعر القصيرة ، عاد إلى لافعاليته ، ورجع إليه شعوره المؤلم . وفي تلك اللحظة إنما كان يستأنف تفكيره في مصير الإنسان ، فيحل فلسفة رديئة محل تجربة الإلهام وحماسة الشعر ، ويعبر بتشاؤمه عن الهزيمة التي أعقبت السعادة . .

ونستطيع أن نتساءل الآن : ما هي القيمة التي تعلق بها فيني . فنقول : إن القيمة التي تعلق بها فيني وهدف إليها هي ، كما يقول لوسن ، أن يحصل من الآخرين على إعجابهم بالتعبير الصافي عن ذاته . وكان كلما بلغ هذا الهدف وجد في شعوره بقيمة نجاحه انتصاراً على ضعفه الداخلي الذي تفرضه عليه لافعاليته . إن ما يسعى إليه كل إنسان إنما هو تجربة يباغ بها إلى تأكيد خطورته . وهذه الخطورة يمكن أن تكون هي القوة الجسمية أو السلطة الاجتماعية أو الشهرة الشعبية أو المديح يزجيه له الناس ، أو اكتشاف قانون من قوانين الطبيعة ، أو حب شخص آخر أو حب الله . وقد أمل فيني أن يبلغ إلى تأكيد خطورة ذاته ، اتصالاً فنياً وأخلاقياً بينه وبين الآخرين ، بشعر هو التعبير الصافي النبيل عن نفسه . وقد كان فيني مؤهلاً لهذا بحكم طبعه ، واختاره بإرادته الحرة .

الجسم العليل : كان فيني ضعيف الجسم . إنه رابع أربعة إخوة ، مات ثلاثة منهم في سن مبكرة ، كان متوعلك الصحة دائماً ، وقد أصيب بالتهاب الرئة

وهو في الجليش ، وكثيراً ما كان يبصق دماً . وقد يغرينا أن نعال تشاؤم فيني بهذه الظروف السيئة ، فتلك هي عادة الناس في تعديل حياة الرجال وآثارهم ، بظروف خارجية . والصواب عن ذلك بعيد . إن صحة ديكارت لم تكن خيراً من صحة فيني ، ولكن طبع ديكارت كان غير طبع فيني ، فاستجاب الرجلان لهذه الظروف السيئة استجابتين مختلفتين كل الاختلاف . اتخذ الأول هذه العقبة ذريعة لليأس واتخذها الثاني فرصة للتأكيد . وإذا كان فيني قد شكاً من سوء صحته ، فلأن العاطفي أكثر الناس إحساساً بالتبدلات وبثقل الجسم ، وليس الأمر الأساسي في فيني أنه كان عليل المزاج بل أنه كان غير فعال .

القوة الجنسية المقنعة : إن هناك فرقاً بين القوة الجنسية الخفية ، أو المقنعة ، وبين القوة الجنسية الظاهرة . فرب شخصين يملكان قوة جنسية واحدة ، ثم تظهر هذه القوة الجنسية في سلوك أحدهما سافرة نشيطة بلا وسواس ، في حين تظل لدى الثاني كامنة مخبئة عليها قناع يخفيها عن غير ذى العين البصيرة . ويرجع هذا الاختلاف أولاً إلى أن القوة الجنسية لدى الأول (كازانوف ، لافونتين) ، لا يلجمها التراجع البعيد كما يلجمها لدى الثاني ، ولكن يمكن أن يرجع هذا الاختلاف أيضاً إلى أن القوة الجنسية لدى الثاني تعوقها خصائص أخرى من خصائص الطبع ، كالبخل أو احترام الشخص لنفسه ، كما يمكن أن تعوقها عوامل خارجية ، كالتربية التي تلقاها الشخص في طفولته أو التأثير الذي تحدثه فيه البيئة الاجتماعية . فإذا النشاط الجنسي يخفى من حياة الرجل أو المرأة في الظاهر على الأقل ، لأنه كامن أو معلق . ولكن القوة الجنسية تفضحها وتكشف عنها بعض العلامات التي تستطيع أن تلاحظها عين بصيرة . وهذا ما ينطبق على فيني الذي كان ، فيما يبدو ، يملك قوة جنسية كبيرة . إن هذه الشهوانية هي إحدى المقومات التي يتألف منها استعداد فيني للخلق الشعري ، شأنه في ذلك شأن معظم الشعراء ، وهي ما تدل عليه بعض آثاره الأدبية أيضاً . يضاف إلى ذلك أن فيني ، في شبابه ، لم يخلع على نفسه ذلك الثوب من التحفظ الذي خلعه على نفسه بعد ذلك . وأوضح آيات قوته الجنسية ، بعد كل شيء ، هو أن شهوته المتجمعة قد انفجرت ذات يوم ، فإذا هو يندفع في حب ماري دورفال حباً جامحاً والهأ ، لا يصدده عنه أن هذه المرأة غير جديرة بهذا الحب .

مؤثرات البيئة : ١ - التربية التي تلقاها في طفولته من أبويه : يظهر أن أباه كان فعالاً ذا ترجيح قريب . وكان لأمه الجموح سلطة عليه أقوى من سلطة أبيه . وقد جعلاه كاثوليكياً ، معتزلاً بنبأته أكثر قليلاً مما تسمح به نبأته من اعتزاز . . . حتى لقد علمه أبواه أن يشعر بأنه منى في الإمبراطورية والعصر . وبذلك قوياً استعداداه ، من حيث هو عاطفي ، للتعلم بالماضي أكثر من السعي إلى المستقبل ، كما أنهما إذ غذيا فيه الشعور بالعظمة الماهرة قد أيقظا طموحه المنشوف بإشعاره بأن جهده مغلوب مقدماً . ولا شك أن بعض الجروح التي أصابته في المدرسة قد أثرت فيه في هذا الاتجاه نفسه .

٢ - ومن بين مجموعة المؤثرات في طفولته ، يجب أن نبرز خاصة ظروفه الاجتماعي ، وهو كونه ينتمي إلى النبالة الصغيرة . لقد كان فيني نبيلاً ، ولكنه كان نبيلاً أقل مما يريد أن يكون . إنه يجب النبالة للصورة التي تعطيه إيهاها النبالة عن نفسه . ولكنه لا يستمد من نبأته هذه فائدة عملية أو وظيفة اجتماعية ، حتى إنه أحال هذه النبالة إلى سلسلة من التنازلات ، فإنه لم يفد من هذه النبالة التي كانت تتيح له أن يدخل الجيش ضابطاً ، وأن يُستقبل في صالونات باريز ، وأن يصل إلى البلاط ، وأن يسند إليه مركز حكومي ، إلا الاعتقاد الخاطئ بأنه خلق للجيش ، وإلا النفور من حياة الصالونات ، واحتقار رجال البلاط ، والحزن من الشعور بأنه مبعود عن كل سلطة . .

٣ - ولا شك أن نشأته الدينية قد أسهمت في تغذية حاجته إلى القيمة ، وفي رفق اهتماماته الأخلاقية . ولكنه من التربية الكاثوليكية التي أخذته بها أمه لم يستمسك بشيء ديني حقاً ، لا الميتافيزيقيا اللاهوتية ، ولا عادة امتحان الضمير ولا الميل إلى العبادة الدينية ، ولا الحاجة إلى الانضواء تحت لواء منظمة شاملة ، ولا أية معرفة بالحياة الصوفية . وما احتفظ به من التربية الكاثوليكية لا يزيد على عادات في الكلام يعبر بها عن مشاعره الخاصة (جبل الزيتون) ، وصور مسيحية من التفكير والتعبير يستعملها في فترات الألم . فن الواضح لدى فيني أن ما هو عميق قد أتاه من طبعه ، وأن البيئة لم تحمل إلى شخصيته إلا تحديدات أفادته في التفكير والتعبير .

٤ - ولقد كانت مهنته عسكرية . ولكن من جميع صور الاهتمام بالمهنة ، لم يعرف فيني ، في حقيقة الأمر ، إلا صورة واحدة ، هي إدراك ما تصنعه بالإنسان . وواضح أن هذا الموقف هو أقل المواقف العسكرية ، ذلك لأن غاية الجيش هي أي ينصرف الإنسان إلى الفعل ناسياً نفسه . ينتج من ذلك أن السنين التي قضاها فيني ضابطاً في الجيش لم تكن بالنسبة إليه إلا طريقة في الشعور بذاته ، وما استمدته من الخارج لا يعدو معلومات ضمنها كتابه : « العبودية والعظمة العسكريتان » .

٥ - برغم كل ما قد يظهر لنا ، لم يتأثر فيني بالبيئات الأدبية ، إلا في تلك الحدود الضيقة ، حدود أخذته من كتاب الماضي والحاضر عناصر التشكيك الشعري . لا شك أنه أسهم في إغناء طرز التعبير في الشعر الفرنسي ، وهو بذلك قد تأثر بعصره وأثر فيه ، ولا شك أن ترجماته خاصة ، قد عززت تأثير شكسبير فيه وفي غيره ، ولكن هذا الانقياد للرأى الجديد كان من جهته دعوة إلى مبادئ لا خصوصاً لتأثيرات خارجية . والذي يغذى أجمل قصائده وأشدها تأثيراً في النفس إنما هو روحه . إن هذه الروح هي التي ينشدها من يحبون فيني ، من عصر إلى آخر . لئن أثرت فيه البيئة ، لقد كان تأثيرها فيه بالطريقة السلبية التي يمكن للبيئة بها أن تخدم الأصالة والتفرد بتخليص الفرد من أنواع من الضغط قد تخنقه . ومنذ ترك فيني السيناكل أظهر أنه كان يجب أن يظل شاعراً متوحداً .

ويخلص لوسن من هذا الاستعراض إلى أن ما أضافته البيئة إلى ذاتية فيني ليس كبير شيء . . . إن الارتباط بين الذات الصميمة والذات العامة ، بين سر النفس ومنطقة علاقاتها بالعالم المادي أو الاجتماعي ، يختلف باختلاف الأفراد ، فتارة نجد الذات الصميمة هي الغالبة وتارة نجد العكس . فالعامل الخارجي أهم لدى بعض الأفراد من العامل الداخلي ، وفي هذه الحالة نرى أن الشخصية تدين للبيئة بأكثر مما تدين لأصالة الذات العميقة . كما أن العامل الداخلي أهم لدى بعضهم الآخر من العالم الخارجي ، وفي هذه الحالة نرى أن ما يأخذونه من البيئة ليس له شأن إذا قيس بما يستمدونه من أعماق أنفسهم . ولقد كان فيني ، كأكثر العاطفيين ، خاضعاً لما يولد في ذات نفسه ، وكانت شخصيته ، تبعاً لذلك ، تتضمن من مقومات الطبع أكثر مما تتضمن من مؤثرات البيئة .

٢ - الشاعر مالارمييه ، في ضوء علم الأمراض العقلية^(١)

يميز الدكتور فروتييه في مالارمييه وجهين من وجوه الحالة المرضية لديه ، وجه التربة المرضية الدائمة ، ووجه المرض العارض . أما التربة المرضية الدائمة فهي « شبه الفصام » وأما المرض العارض فهو نوبات المايخوليا .

١ - شبه الفصام : إن مالارمييه سليل أسرة تضم رجالا من الموظفين . وحياة الوظائف هي الحياة التي تناسب المصابين باضطرابات معينة : إنها تناسب المصاب بالخور النفسى (السيكاستينيا) ، وهو إنسان موسوس يخاف من ارتكاب الشر ، وتناسب شبه الفصام الذى يرفض النضال من أجل الحياة . الأول ينشد في الوظيفة دليلا يرشده ، والثانى ينشد فيها ملجأ يعتمص به . فليست صدقة أن أجداد مالارمييه كانوا سلسلة من الموظفين . لقد دفعتهم إلى ذلك طبيعتهم التي أورثوها مالارمييه . ومالارمييه هو الولد الوحيد لأبوين مصابين باضطرابات عصبية . كان مالارمييه في السابعة عشرة من عمره حين ضعفت ملكات أبيه ، فأصبح وهو في الثالثة والخمسين يتعثر في كلماته وأقواله وتفكيره ، ينسى أبسط الاستعمالات وينسى حتى الأسماء المألوفة ، وينسى الأرقام ، وما هي إلا أربع سنين حتى مات أبله محرفًا . وأما أم مالارمييه فقد كانت تنصف بشذوذ وإفراط في الخيال عرفتها بها يبتها كلها ، وكانت أمها ترى لحالها وتشفق عليها من « هذا الخيال الملتهب الذى يهدم صحتها تهديعًا » .

وانظر إلى الصبى الصغير مالارمييه الذى تيمم في الخامسة من عمره . إن جدته قلقة عليه أشد القلق . إنه غريب منذ هذه السن . فإذا تأملته رأيت فيه صورة شبه الفصامى : فهو من الناحية النفسية مرهف ، باسَم ، صامت ، متأمل ، متردد ، سريع التأذى ، كثير التصنع ، رقيق الحاشية ، شديد الاحتفاء ، وهو من الناحية الجسمية : نحيل ، طولانى ، قليل العضلات ، قليل الحركات ، ضعيف مظاهر الذكورة ، سبى الهضم ، سوداوى المزاج ، كثير الصداع ، مضطرب الصحة دائماً (رمازوم ، يرقان ، سوء هضم ، تأثير شديد بالبرد ، آلام عصبية ، أرق) .

(١) الدكتور فروتييه ، « الفصام الشعري » ص ٥٦ - ١٢٣ .

وكان مالارميه شديد الزهو بنفسه ، وذلك من صفات شبه الفصامى . فى السنة العاشرة من عمره زعم ، فى مدرسة أوتوى الداخلية ، أنه كونت بولانفلييه ، وفى السابعة عشرة قال إنه يقبل أن يصبح أسقفاً . وابتسامة مالارميه تعبير عن زهوه بنفسه ، وافتتانه بذاته . « ليس هناك إلا الجمال وليس للجمال إلا تعبير واحد ، الشعر . كل ما عدا ذلك كذب . . . إلا عند الذين يعيشون من الجسم ، فهؤلاء لهم الحب .. أما أنا فالشعر يقوم عندى مقام الحب ، لأن الشعر مفتون بنفسه » . نعم إن مالارميه مفتون بنفسه . وهذه هى النرجسية . حيث يوجه مالارميه نظره ، يكتشف صورته . إنه يتطلع إلى ذاته فى المرآة دائماً . كان مالارميه يحب المرآة أشد الحب .

وعالم مالارميه ليل . إن شبه الفصامى يحيل حالة اليقظة إلى سهرة لا تنهى يحييها خياله . وليله ليل الوحدة . والضوء فى الليل ضوء شموع . والوحدة ، كما فى الحلم الذى يتحرك فيه كل شىء ، تحيل التأمل إلى حوار . إن شبه الفصامى يتحاور مع أثاث غرفته . رقص الساعة يقول له : نعم . . . والغلاية تقول له : لا . . . والمريض يقول : شت . . . كتب مالارميه إلى فرلين يقول : «لانى لا أتجول إلا قليلا ، أوتر أن أقيم مع قطع الأثاث القليلة ، العزيزة . . . والورقة بيضاء فى أغلب الأحيان » . كان لمالارميه ولع بقطع الأثاث القديمة وبصور عتيقة يعلقها بالجدران . إنه برغم حرصه على أن لا يضع لحظة من وقته فى غير مهمته كشاعر (فهو يرفض الدعوات ، ويتهرب من أعمال مهنته ، و« يساق » تصحيح وظائف التلاميذ سلقاً) ، وبرغم أنه أهمل أن يعيش ، لم يدع يوماً لامرأته أن تشتري طنفسة أو أن تزين بالرسم خزانة . كان لا يضمن على هذه الأعمال بأوقات طويلة ينفقها فيها . « هذا الأثاث . . . هو أنت . إنه يحبه كما يحب الشعر الذى قام عنده مقام الحب ، مرآة طالما نظر فيها . . . إن العالم ينعكس فيها . . . من السجادة إلى الثريا . . . كانت عنايته بهذه الأمور تتناول أدق التفاصيل . . . هذا طبع امرأة . . . إن النرجسية مرتبطة بالأنوثة . . . ألم تقل لإحدى النساء ” نحن جميعاً مالارميه “ ؟

وشبه الفصامى هو من انطوائه على نفسه بحيث لا يحفل بمن عداها . فإذا

لم يجذبه أشخاص من جنسه (الجنسية المثلية) ، اكتفى بأشواق خيالية حادة ،
ومعاشرة أفلاطونية . وذاته ، في جميع الأحوال هي الموضوع الوحيد الذى ينصب
عليه إعجابُه وتنصب عليه رغبته الجنسية . لذلك لم تكن حياة مالارميه العاطفية
حافلة صاحبة . في سن العشرين لم تكن نزهاته في غابة فونتيناو مع صديقه إلا
« مشاوير » ركض . وبعد ذلك ، لم يكن توله بزوجه هو الذى شده إلى البيت .
إن الشعر هو تحليلته الوحيدة . . . الشعر المفتون بنفسه . ولم يزعج مالارميه
نفسه إلا من أجل ميرى لوران . لم يكن عندئذ في ريعان الشباب . وهل صنع بها
شيئاً غير أن نظم لها شعراً ؟ وحتى الشعر الذى نظمه فيها قليل . . . والقصيدة تبدأ
بها ثم ما تلبث أن تبتعد عنها وتساها وتغرق في الشعر الصرف . الشعر هو حبيبته .
إنه « يستمنى » مع الشعر .

مرة واحدة أحب مالارميه فيما يبدو . ولكنه لم يحفل قطّ بأن يعرف هل
أحب أيضاً . هذا هدوء في القلب يرجع إلى الانطواء على الذات الذى يتصف به
شبه القصاصى . إنه لا يفرق بين امتلاك الموضوع وبين رغبته فيه . إنه يحب نفسه .
إن مالارميه جنسان : رجل وامرأة . والمرأة فيه هي التى تحب البيت والأثاث
وأصص الأزهار والحيوانات . . . من بلابل وحمير الأسماك وحمام وعصافير . . .
كل هذه الأشياء الصغيرة يجد فيها نرجس ذاته .
ونرجس يكره العسكرية : الزى العسكرى لا يناسبه ، والحياة المشتركة
تنفّرهُ .

وكان مالارميه متصنعاً ، ولكنه ليس لذلك غراً مخدوعاً . كان مالارميه
يعرض مجرداته ورموزه إلى أن يجير الذين ألفوه . وكان عندئذ يبتسم . إن هذا
الابتسام يرجع إلى تأكيد الشيء وإنكاره في آن واحد . . . السخرية هي التقريب
بين جانين متعارضين لواقع واحد . السخرية راجعة إلى الالتباس في النفس شبه
الفصامية . انظر إلى المصابين بالفصام حين يفكرون في وجود جسمهم ، أو
فكرهم ، أو وجود العالم بأسره . . . لكأن في ابتسامهم التى تفلت منهم عندئذ
معنى استخفافهم وتفككهم بما يقولون . تلك هي سخرية مالارميه . هذا سر
قوله « يوجد ولا يوجد هدف » . هذا هو موسيقى الصمت . يصدق عليه قولهم

« جاد يلعب » ، « إنه يضحك ضحكاً يبلغ غاية الجذ » .
 والعلامة العيادية الأساسية للاضطراب شبه الفصامى إنما هى الانكفاء
 على الذات ، إنما هو عدم الاكتراث ، إنما هو فقدان « الوثبة الحيوية » .
 فهل عاش مالارميه ؟

الواقع أن مالارميه لم يحتفل أى احتفال بأحداث عصره . رسائله خالية
 من أية إشارة إلى أى حدث من تلك الأحداث الكبرى . وفى المرة الوحيدة التى يشير
 فيها إلى مأسى العصر يقول : « إذا كنا نتألم من هذه الأمور ، فلأننا نريد ذلك .
 إننى لا أقبل أن تفرض كل هذه الانقطاعات نفسها على فكرنا الحميم » .

إن شبه الفصامى لا يشعر أبداً بالحاجة إلى أن يهز غيره . وليس معنى هذا
 أنه لا شىء يهزه . ولئن كان فى العادة قليل الحساسية ، إنه ليتفق له أن يضطرب
 من مشهد لا يهز أحداً من الناس ، أو أن يحس بانفعال مخالف لانفعال الناس .
 فى عام ١٨٩٣ ، فى أثناء وليمة فنانيين ، بينما كان الحفل يضحك من مشهد
 الشاعر فرلين سكران حوّل مالارميه وجهه ليخفى دمعة .

ولكن انفعاله لاغده له . إن مالارميه عاجز عن الانفعالات السهلة السريعة
 وعن الحماسات والتحميزات التى تصنع العبقرية فى عشرين مجلداً والتى تصنع
 المصائر الكبرى . وأفراحه وآلامه لا يمكن أن تشارك . إنه غريب عنا . وهو يتألم
 من ذلك بقدر ما يعتز به . فى عام ١٨٧٩ ، بعد فقدته ابنه ، كتب يقول :
 « إن هوجو سعيد بأنه استطاع أن يتكلم عن موت ابنه ، أما أنا فهذا مستحيل
 علىّ » . شأنه الطبيعى فى مثل هذه الحالة أن يصمت .

إن شبه الفصامى ليس به أية حاجة إلى أن يبلغ . ما من تعاطف متواصل
 بينه وبين بيئته . ما من شىء مشترك . إن تسمية الأشياء بأسمائها أمر ينفر منه
 هذا المزهو . « الإيحاء ، هذا كل شىء » . إن مالارميه يقول دون أن يقول .
 إنه يرفض الاتصال : « أن نوحى بالشىء إيحاء فى ظل مقصود ، بكلمات تلميح ،
 كلمات غير مباشرة قط ، كلمات تساوى الصمت ، فتلك محاولة قريبة
 من الخلق » .

إن الشعر شبه الفصامى لا يحتمل أن يُقرأ فى جمهور . إنه لا يقبل إلا التأمل ،
إلا التلاوة الداخلية ، إلا التلطف بالفكر .

وفى السياسة ، عالمه الأوتوبيا .

فى عام ١٨٩٣ ، إبان الثورات التى صورها رافشول وفايان ، لا يتكلم
مالارميه عن هذه المحاولات فى تعاطف إلا ليحكم عليها يائساً بأنها عقبة لاجدى
منها . « أنا لا أعرف قبيلة غير كتاب » ، والكتاب الذى يحلم به سيتغنى بالخلق
الأورفى للعالم .

إن شبه الفصامى لا يعنيه أن يقاتل بقدر ما يعنيه أن يهرب . الحياة ليس لها
عنده كبير شأن ، المثل الأعلى هو المحدة التى يستريح إليها .

إن الشخص السوى يهتم دائماً بالفرق الأساسى بين الحادثة الشعورية
وبين الواقع الخارجى . إنه يفصل بين ما هو وبين ما يرى . وإذا شبه بين الحدين
كان لا يزيد على أن يقرب بينهما ، فهما إذ يرتبطان فى عبارته يظلان منفصلين
فى فكره . ولا كذلك شبه الفصامى فهو يخالط بينهما . حين حذف مالارميه كلمة
« مثل » من القاموس ، سلك سلوك شاعر شبه فصامى . وهو سلوك شبيه
بسلوك البدائى الذى لا يميز بين الكلمة والشئ ، وبسلوك أناس متمركزين
على ذواتهم ، يتأملون أنفسهم فى جميع الأشكال ، وينسبون إلى أنفسهم جميع
القدرات فى مملكة رائعة . ومن هنا يتضح معنى قول مالارميه عن بيت الشعر
إنه فعل سحرى . إن مالارميه يشبه العمل الشعرى بالعمل السحرى . وقد حضر
وليمة أقامها أناس ممن يتعاطون البحوث الروحانية ، دعاه إليها أكتاف ميرابو .
صحیح أن أستاذ الرمزية — مالارميه — يرى أن بحوته أعلى مرتبة من بحوثهم . وهو
يأخذ عليهم أنهم ينسون السحر الشعرى . ولكن استنكاره الشديد إنما ينصب على
أدعياء الأدب الذين يتعاملون بالألفاظ كتعاملهم بقطع النقد، دون أن ينزهم ضمير .
إن للألفاظ عنده قوة السحر . إن للأحرف عنده قوة السحر . إن لكل حرف
من أحرف الأبيدية قدره من مرتبة وشكل قادرين على أن يؤثرا فى صفات النفس
وفى المعادن وفى الكواكب السيارة وفى الرياح .

وأوغل مالارميه في عالم الأحرف هذا ، يركبها ويزاوج بينها ويؤلف منها أبياتاً ، لا يثنيه عن ذلك سخر ولا استخفاف .

هكذا يهرب مالارميه إلى التجريد ، إن التجربة المعيشة لا تذكر في هذا العالم إلا من بعيد ، التباساً وسخرًا . إن هذا التجريد هو ما يميز الرمزية .

إن كل ما يتميز به مالارميه من زهو وانفصال مطلق وتعلق بالرموز تعبيراً عن العلاقة بالكون ، وأسلوب غريب في الكتابة ، وآراء خاصة في اللغة ، وبحث عن الجمال فحسب ، وطموح إلى تأليف ذلك « الكتاب الوحيد » الذي يريد أن يكتبه . . . كل ذلك إنما هو صور من التجريدية يتجلى فيها الطلاق بين شبه الفصامى وبين الواقع .

ويمكن أن يقال مثل هذا عن الصفاء المالارى . إن ما في عبارة مالارميه من جفاف ، وانضغاط ، ومن عدم تناغم ، ومن تفكك ، إنما يرجع كله إلى طريقة وجود الشاعر ، إلى مزاجه ، إلى إيقاعات حياته لا إلى تعلم .

إن موقف شبه الفصامى ، المثالى إلى حد المستحيل ، مستقل عن البيئة التي عاش فيها . إنه يحمل انفصاله في ذاته . إنه قطعة داخلية ، إنه فقدان الوثبة الحيوية . ومن ثم كان عقمه . كان اليونان الأقدمون ، يطلبون الوحي والإلهام ، في كثير من الحكمة ، من خيط الماء المتساقط تحت أشجار معبد دلفس . أما شبه الفصامى الذى يغرق في التجريدية فإنه يبتعد عن الينابيع الطبيعية . وكلما كان المثل الأعلى لشبه الفصامى أشد إبهالاً في اللاواقعية ، نضب الإلهام . إن مالارميه إذ يوغل في السعى إلى المطلق ، لا يصبح غير مفهوم فحسب ، بل يصمت . الشاعر الذى يملك إحساساً بالمشابهات مدهشاً إلى هذا الحد ، الساحر الذى يبعد الواقع بكلمة ليفتح باب العجيب ، لا يستطيع عندئذ أن يتخيل شيئاً .

إن الشاغل الوحيد الذى شغل مالارميه طوال حياته هو مسألة اللغة . كان يبحث عن الجمال ، والمطلق ، والأبدى ، في اللغة ، في هندسة اللغة . وكان يأمل أن يؤلف في هذا كتاباً فريداً ، لكنه لم يكتب من الكتاب سطرًا . تحدث عن « الكتاب » كثيراً ، ووصف حتى شكل غلافه ، وذكر أنه سيكون في عشرين جزءاً . ولكن الكتاب ظل كالأرض الموعودة التي لن يدخلها .

إن مالارميه ليس خصباً إلا بمقدار ما استطاع أن يكون خفيفاً ، وأن يستمد صورته من إطار حياته المألوف . أما فيما عدا ذلك فلا شيء إلا العدم .

٢ - نوبات المالميوخوليا : إن اضطراب شبه الفصامى اضطراب دائم ، وإليه يجب أن نعزو عقم مالارميه عامة . إلا أن هذا العقم كان يتفاوت درجة من حين إلى حين . فهاذا نعلل هذا التفاوت ؟ أنقول إن الارتباك يبدأ حين يريد الشاعر أن يعرض تأملاً مجرداً مرهفاً ، فاللسان عندئذ ينعقد ويصبح أقل براعة ، واللغة عندئذ تصبح غريبة غير مفهومة ، حتى إذا عالج موضوعاً مألوفاً عادت إليه السهولة والغزارة ؟

إن الدكتور فروتيه يسلم بأن في هذا التعليل شيئاً من صواب . ولكنه يرى أن مالارميه لا يختار هذا الموقف أو ذلك على حسب مشيئته . لم يكن الشاعر حرّاً في أن يستسلم تارة ليأس « الموت خدراً » وتارة لفرح الشروع السهل في نظم أشعار مناسبات ، وإعطاء دروس باللغة الإنجليزية ، والقيام بجولة لإلقاء محاضرات ، وتحرير جريدة أزياء بكاملها . إنه لم يكن حرّاً في أن هجر إلهاماً سهلاً سمحاً إلى وسواس فنية معقمة . فهذه الميول إنما كان يملها عليه المرض ، إنما كانت تملها عليه تبدلات نشاطه الطافح تارة ، المتباطئ تارة أخرى .

إن الدكتور فروتيه يكتشف في حياة مالارميه تناوباً واضحاً جداً بين فترات تباطؤ فكري وحزن ، وفترات عمل سهل كثير . وهذا التناوب هو الاضطراب الذى يطلق عليه اسم السكلوتيمية ، وتتعاقب فيه فترات من المالميوخوليا وفترات من المانيا .

لقد عرف مالارميه في حياته ثلاث نوبات من المالميوخوليا . ولم تكن هذه النوبات مجرد ضجر . بل كانت مالميوخوليا بالمعنى الطبى لهذه الكلمة ، كانت مرضاً .

أما النوبة الأولى فقد دامت ثلاثة أشهر ، وأما الثانية فقد دامت ثمانية أشهر ، وأما الثالثة فقد دامت سنتين ونصف سنة .

لم تكن مراهقة مالارميه مراهقة ضجرة . وإن بكت « روحه اللامارتينية »

في أبيات رومانسية من شعر المناسبات فذلك لأنه قد فقد عندئذ كائناً عزيزاً عليه ، ورسب في امتحان البكالوريا من شدة انصرافه إلى قراءة شنييه وفيني وموسيه وهو جو الذي تأثر شعره به في تلك الفترة حتى لكأنه تقليد له . وظل مالارميه حتى العشرين من عمره يعيش سعادة متصلة ، ويعانى اكتشافات شعرية ، وتفتتح موهبته سهلة خصبة .

حتى إذا وفى ربيع ١٨٦٣ ، ظهر الداء لأول مرة . كتب يقول في ٥ أيار— مايو ١٨٦٢: « لاني أخرج الآن من أيام غائمة عقيمة .. لشد ما استبدد أوهامك حين ترى ذلك الإنسان الحزين الكالح الذى يبتى أياماً برمتها واضعاً رأسه على رخام المدفأة دون أن يفكر . إنه هملت مضحك لا يستطيع أن يفهم ضعفه » .

ولم تدم هذه الحالة لإلمدة قصيرة . فما إن انتهى شهر أيار— مايو حتى كان مالارميه يستأنف جولاته المرحة الراكضة في غابة فونتينبلو وغيرها ، مع رفيقة فرحه . لقد عاد إلى مرجه . وفي حزيران — يونيو كتب إلى صديقه كازاليس يقول: « لعل إيمانويل قد حدثك عن عقم عجيب غرسه الربيع في نفسى . لقد ظلمت عاجزاً ثلاثة أشهر ، ثم تخلصت أخيراً من ذلك العجز . وأول قصيدة نظمها قد وقفها على وصف ذلك العجز ، أى على لعنه » .

وعاد الشاعر إلى إنتاجه الشعرى . وفي شهر أغسطس جرب بلاغته وميله إلى القتال في « بيانته » الذى صدر في أيلول — سبتمبر . وفي أثناء ذلك أحب ماري ، وسكر بالعاطفة ، وسعد بتصور مشاريعه ، وسافر إلى لندن مع ماري دون أن يكون في جيبه قرش واحد ، وعبث ولها ولم يحفل بشيء . ثم انفصل الحبيبان ثم اجتمعا . كان يحول الفقر بين زواجهما . وفي شهر نيسان أبريل ١٨٦٣ سافر إلى سنس . ومات أبوه ولكنه لم يصب بالسوداوية . فإنه فعال نشيط ، يشرع في العمل ، ويعود إلى لندن ماراً ببروكسل وأنفوس ، ويعمل ، ويكسب رزقه ، ويتابع دراساته . وأخيراً يتزوج (آب— أغسطس ١٨٦٣) ويحصل على شهادة أهلية تعليم اللغة الإنجليزية ، ويعين أستاذاً مناوباً في ثانوية تورنون ، فيستقر فيها (كانون الأول—ديسمبر ١٨٦٣) .

لقد انقضى إذن عهد الشقاء . إن لمالارميه الآن وظيفة وبيتاً . إنه لا يحلم

٢٨٥

الآن إلا في أن ينجب بنتاً . وولدت له ابنة (نوفبر ١٨٦٤) . وإنه لفي هذه اللحظة من نعومة البال والسعادة إذ بدأ العذاب النفسى والقلق والحمول الذى ظهر قبل ذلك في ربيع ١٨٦٢ ، يعود إليه فجأة . لقد عادت إليه المالىخوليا على حين غرة فيما هو سعيد بحياته . وأحس أنه محطم جسمياً وروحياً . كتب يقول : « أرانى أشبه بشيخ هرم . إننى أقضى الساعات أنظر في المرايا إلى زحف البلاءه إلى ، تطقى عيني المهذلة أهداهما ، وتدلّنى شفى » .

والمصاب بالمالىخوليا لا يحكم على نفسه بأنه مريض وبأنه لا سبيل إلى شفائه فحسب ، وإنما هو يلاوم نفسه على آلام ذويه ، ويقول إنه هو سببها . وكل نبأ سار يصبح عنده علة حزن . لذلك ليس نادراً أن نرى نوبة الانهباط تبرز عند إحراز نجاح ، أو عند زواج ، أو عند ولادة . وتلك هى حالة مالارميه . لقد ولدت جنثيف ، فإذا الابتهاج ينقلب إلى تفجع . قال مالارميه : « إن جنثيف التى تأكل أمها تفتتح طبعاً كوردة . أما مسكيتى ماري ، التى تؤكل ، فإنها شاحبة ، متعبة دائماً . إن هذه الولادة كارثة . . إن الصمت ضرورى للعمل الشعري . ولكن البيت يزخر بالحركة والاضطراب والصراخ . مازالت جنثيف تكسر رأسى » . عجيب أمر هذا الحالم الذى لم يكن يوظفه من حلمه قبل ذلك صخب التلاميذ في الفصل . . إنه الآن إذا بكت جنثيف اشتكى ، وإذا صمت المنزل احتاج إلى ضجة ، نعم إلى ضجة . . . لعل صخب مدينة من المدن أن يخرج من هذا الحمول . « كل شيء أسهم في خاق العدم الذى أنا فيه : كان رأسى ضعيفاً ، فكنت في حاجة إلى جميع الإثارات ، إثارة الأصدقاء الذين صوتهم يلهب ، إثارة اللوحات ، الموسيقى ، الضجة ، الحياة » . وهاهوذا يأخذ على جنثيف أنها ولدت ، ويأخذ على امرأته كل شيء . . . تقرح الشديين تشقق البطن . . . إلخ .

« بلغت من قلة الحياة أن رأسى الذى أصبح لا يقدر على الانتصاب يتدلى على كتفى ، أو يسقط على صدرى » . إن مالارميه يقضى الآن أمام المرأة ساعات في تأمل الشيخ الهرم الذى صار إليه . « على الشاعر أن يظل على هذه الأرض شاعراً فحسب . أما أنا فصرت جثة » . وينقضى نوفبر وديسمبر .

« بدلا من الجمع الدائب الصبور للبدور والأفكار والصور والإيقاعات ، لا شيء إلا التبعر » . وينقضى يناير وفبراير . « شيخ هرم في الثالثة والعشرين من عمره في حين كان جميع الذين يجهم يعيشون في النور والأزهار ، شيخ هرم في السن التي تخلق فيها عيون الآثار » . « بعد يوم كامل من الانتظار والظما ، تأتي ساعة يعقوب المقدسة ، ساعة الصراع مع المثل الأعلى ، فلا أستطيع أن أخط سطين . وسيكون الأمر على هذه الحال غداً . . . إن الشاعر الذي ليس إلا شاعراً — أى آلة ترن تحت أصابع إحساسات شتى — يصبح أحرص حين يعيش في بيئة لا شيء فيها يهزه . . . ثم ترنخي الأوتار ، ويأتي الغبار والنسيان » .

أيهجر هيرودباد التي . كان قد شرع في نظمها في أثناء فترة الفرح؟ هاهو ذا يهتم موضوعه : « ياليت أننى اخترت عملا سهلا . ولكنى — أنا العقيم المظلم الفكر — قد اخترت موضوعاً مخيفاً » .

انقضت إذن خمسة أشهر في المرض . لا شيء إلا سبعة أبيات حدادية حزينة تشير إلى اليأس والعدم والموت . ويئس مالارميه ، فعدل عن افتتاحية هيرودباد ، وانصب على نظم حوار . ليس الأمر أسهل . أفقد إذن قدرته ؟ هاهوذا يحاول ، ليهدئ روعه ، ليطمئن نفسه ، أن ينظم قصيدة قصيرة . إخفاق . « أعتقد أننى من ناحية الأشعار قد انتهيت » . .

إن المالىخوليا يختلف طول نوباتها اختلافاً كبيراً . ولكن الوسطى هوثمانية أشهر . فإذا بدأت في الحريف انتهت غالباً في الربيع . ثمانية أشهر هى من نوفمبر إلى يونيو . وفعلاشئى مالارميه في ختام الأشهر الثمانية .

وكان شفاؤه مفاجئاً مباحثاً حتى لتكاد تستطيع أن تحدد له يوماً بالذات . ففي منتصف يونيو ١٨٦٥ استرد مالارميه فجأة سعادة بيته ، ورضاه عن نفسه ، وحماسه الشعرية . « شرعت في العمل منذ عشرة أيام . تركت هيرودباد لفصول الشتاء القاسية . إن هذا المشروع المتوحد قد أعقبنى .. » لقد انتهت المالىخوليا . واستعاد مالارميه فرح الحياة ، وطبعه المنفتح ، وأصدقائه ، واستأنف مشاريعه ، وعمله الخصب . يالها من سهولة . إن بالشاعر الآن حمياً لم يعرف مثلها من قبل ولعله لن يعرف مثلها من بعد . وهاهوذا ينظم ، في رشاقة وضحك وانسيابات سائلة

لذيذة في الإيقاعات ، أشهر قصائده ، وأنجحها .

هكذا انتهى الخريف . وأعاد الشتاء إلى هيرودباد زينتها ، فاستأنف مالارميه العمل فيها على ثقة بنفسه ، حتى تلك الليلة من ليالى مارس التي استطاع أن يقول فيها « إننى سعيد » . وقضى عطلة عيد الفصح في كان عند كازاليس . إن مالارميه هو الآن ثابت القدم . إنه يتحدث عن « بعث » . ونسى في أثناء ذلك أنه أستاذ لغة إنجليزية في تورزون . كان قبل ذلك مشمئزاً شمئزاً عميقاً من مهنته ، وهو الآن في أثناء فترة الحميا يهملها ، ولا يهيمه أن يلاحظ أنهم يتآمرون على نقله من المدرسة . حسبه الجمال . حسبه الشعر . حسب الشاعر القدرة على الخلق . إنه سعيد خصب : « عملت في هذا الصيف أكثر مما عملت خلال حياتي كلها . . . إننى أعمل في كل شيء في آن واحد . أو قل إن كل شيء قد بلغ في نفسى من حسن النظام والترتيب ، أننى الآن كلما وصلنى إحساس تحول فجأة ومضى من تلقاء نفسه يصطف في كتاب وفي قصيدة » .

وفي أثناء الأشهر الأربعة عشر التي دامت هذه الحميا الفرحة ، كان مالارميه قد نسى المرض نسياناً تاماً ، إلى أن جاء منتصف شهر آب ١٨٦٦ فإذا بالشاعر يحس فجأة بالانقباض والسوداوية . ها هوذا بعد أن كان منذ بضعة أيام نشيطاً كل ذلك النشاط ، ها هوذا يبقى متمدداً على سريره أياماً بكاملها . إنه يتساءل في قلق : أياكون هذا المرض غير قابل للشفاء ؟ هل يتسع وقته لإكمال هيرودباد ؟ ومضى يستشير طبيبياً . فقال الطبيب إنه لا يعتقد أن صدر المريض مصاب ، وإنما هو متعب الأعصاب . ونُقل مالارميه الموظف في أثناء ذلك من تورزون ، وكان عليه أن يلتحق بوظيفته الجديدة في بيزانسون . وها هو ذا يكتب إلى فرلين يشكو إليه ما به . لقد بدأ الهبوط في شهر أغسطس ، وهو يعمق في أكتوبر ، ثم ما ينفك يتفاقم خلال شتاء ١٨٦٦ - ١٨٦٧ . كتب يقول في ٣١ ديسمبر : « لقد تألمت كثيراً . . . لقد تألمت كثيراً . . . إلى حد أننى لم أعد أشعر أننى أنا . . . » إن المالىخوليا الكامنة حاجز لا يمكن التغلب عليه ، يحول دون أى إنتاج . هجر مالارميه هيرودباد ، وعبثاً حاول أصدقاء مالارميه أن يخرجه من الحمل الذي انحدر إليه . إنه لا يرد عليهم ، أو هو يؤسهم

من نفسه . ونصحهم أحدهم أن يتسلى بأعمال خفيفة ، لا تقتضيه إلا إحساساً فنياً لطيفاً ، ولا تتطلب ذلك المفهوم الجبار الساحق عن الكون . عبثاً . ما من مواسة تجدى ، وما من نصيحة تنفع . إن مالارميه يحس أنه مفصول عن العالم بجليد ما ينفك يزداد كثافة وبرودة . إنه الآن ساكن متجمد ، لا تتحرك فيه إلا ابتسامة خفيفة من سخر وإذعان . لم يبق له شيء من عفوية ، حتى ولا من حب اطلاع . عبثاً يحاول في بعض الأحيان أن يصحح بيتاً من هيرودباد . إنه يظل ساعات أمام ورقة ساهماً ذاهلاً .

وعين في أفينيون . هذا نقل آخر يفاقم حالته . وفي بداية عام ١٨٦٨ اضطر مالارميه إلى ترك المدرسة ، بسبب احتقان رئوى . إن نقاهته من المرض مترددة . على أن اضطراباته النفسية هي المقلقة في هذه المرحلة . إنهم يتحدثون الآن عنه حديثهم عن رجل يعاني حالة قريبة من الجنون . لقد قال هذه الكلمة مالارميه نفسه . وأصبحوا يراقبونه خفية . وحسناً فعلوا . لقد اعترف هو نفسه فيما بعد أنه فكر في الانتحار ، وأنه ماصدّه عن ذلك إلا تفكيره في زوجته وفي ابنته . أصبحت فكرة الموت ثابتة عنده ، أو قل بالأصح أصبحت ثابتة فكرة الانتهاء إلى نهاية . . . نهاية الوجود أو نهاية الداء . كتب يقول في شهر مايو : « إننى في حالة أزمة لا يمكن أن تدوم ، وهذا ما يعزىنى . فإما أن تتفاقم وإما أن أشفى . . . إما أن أزول وإما أن أبقى ، والأمران عندى سيان ، وإنما المهم ألا أبقى في حالة القلق الشاذ الذى يخنقنى » .

ويرأ مالارميه مرة أخرى على حين فجأة . يزول القلق ، يزول الألم النفسى . وتهتز نفسه من جديد . إن أموراً تافهة تنسيه الآن المطلق والعدم . إن كل شيء يثير فضوله . ويعود مالارميه يمسك بقلمه . إن مالارميه ، بعد أن قضى ثلاثين شهراً في خدر وخبول ، يريد الآن أن يعيش من جديد . وذكرى العدم الذى كان يشله هو الذى سيكون الآن مصدر وحيه . وشرع في كتابة هيرودباد . « إنها قصة أريد بها أن أصرع الشيطان القديم ، شيطان العجز » ، وانصب مالارميه على القراءة : شعر ، فلسفة ، طقوس سحر ، كتب لغة . وهاهوذا يعود إلى دراسة اليانانية واللاتينية . بل ها هوذا يعنى بمهنته نفسها عناية لم تكن تتوقع منه .

ترى ألا يفيد أنه يحصل على ألقاب جامعية ؟ إن فيلسوف العدم يطمع الآن في الحصول على الدكتوراه . ثم هاهوذا يفكر في إصدار ورقة أسبوعية ، وفي القيام ببعض الترجمات ، وفي إعطاء دروس خاصة . هاهوذا يفكر في كتابة مسرحية ، وفي الوقت نفسه يؤسس مجلة للفن التزييني ، ويمضى يجمع لها الاشتراكات من كل مكان . ويسافر مالارميه إلى لندن ، فيقضى فيها ثلاثة أشهر ، ثم يعود لينظم « الآصال الأدبية » ثم يسافر مرة أخرى إلى لندن ، ويرسل من هناك المقالات تلو المقالات . يجب أن يكسب رزقه . إنه الآن يريد المال . ولكن ترى هل تستغرقه هذه الأعمال النافهة إلى الأبد ؟ لا . . . هاهوذا الشاعر يعود إلى أفقه . وكانت الفترة الممتدة بين ١٨٧٤ و ١٨٧٥ حافلة بنحوبة طافحة . . . قصائد كثيرة ملاً بها كل مكان . وفي ديسمبر من عام ١٨٧٤ عاد الصحفي إلى الظهور . فأسس مالارميه مجلة « آخر موضحة » ، وكان يحررها كلها بقلمه : الزينة ، أطباق الطعام ، أنباء المسرح . . . ويوقع المقالات بتواقيع مختلفة . وعاشت المجلة تسعة أشهر .

تلك هي نوبات المايخوليا الثلاث التي نشأ عنها عجز مالارميه ونشأت عنها تجربته الشعرية للعدم ، فيما يرى الدكتور فروتيه .

لقد حاول بعضهم أن يرد الشعور بالعدم عنده إلى عدد من الأسباب ، فقال مثلاً إنه راجع إلى تأثير بودلير فيه . ولكن لا . إن اختيار مالارميه لبودلير يرجع إلى أنه عانى هذه التجربة ، تجربة العدم . إن العدم في شعر مالارميه صورة لحالة المايخوليا التي عاناها . إنها ثمرة هذا المرض . . . صمت ، غياب ، عجز ، عدم . . . إلخ .

إن فكرة « العدم » نادرة قبل نوبة المايخوليا الثانية الطويلة التي بدأت في ديسمبر ١٨٦٤ . وهي غائبة تماماً عن مؤلفات الشباب السابقة على نوبة المايخوليا الأولى . وكانت تلك النوبة خفيفة وقصيرة ، ولكنها كانت كافية لأن يكتسب منها الشاعر تجربة العدم . وهكذا نرى العدم يظهر في آثاره ابتداءً من عام ١٨٦٤ . وبعد بضعة أشهر تأتي النوبة الثانية ، فإذا بالعدم يسيطر على فكر مالارميه مع سيطرة خدر المايخوليا .

هكذا كان الطابع التي يطبع شعر مالارميه ثمرة مزاجه المريض ، المريض

بشبه الفصام ، وبنوبات المالمخوليا معاً .
 ويمضى الدكتور فروتيه يستعرض ما فى شعر مالارميه من تعبير عن تجربة
 العدم التى استمدها من نوبات المالمخوليا . ثم يعرج على أسلوب مالارميه
 الشعرى ، ليبين كيف أنه يتصف بكل الصفات التى يفرضها هذا المرض
 المزدوج .

٣ - الشاعر مالارميه فى ضوء التحليل النفسى^(١)

يقول دافيد ديشيز : « إن المرء يستطيع أن يعرض وجهة نظر أفلاطون فى
 الأدب ، فى بضع صفحات ، ولكن لكى نعرض ذلك النوع من النقد الحديث
 الذى يبدأ بدراسة عناصر حياة المؤلف التى ساهمت فى تحديد نوع خياله ، والذى
 يعتمد إلى تطبيق هذا على كل أثر من آثاره ، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك فى
 صفحات قليلة . إن الدراسة التى كتبها إدموند ولسون عن ديكنز الإنجليزى
 تبلغ أكثر من مائتى صفحة مع أنها ليست شاملة . ولا يمكننا أن نختار بعض
 نصوص هذه الدراسة لعرض المنهج ، لأن جوهر هذا المنهج يقوم أولاً على جمع
 وقائع حياة المؤلف ، ثم استخراج النتائج التى يمكن استخراجها منها عن سيكولوجيته ،
 ثم بعد ذلك تطبيق هذه النتائج على آثاره واحداً واحداً . ويجب أن نلاحظ أن أى
 جزء من هذه الأجزاء الثلاثة يمكن أن يعطى عن المنهج صورة خاطئة ، ما لم
 يضم إلى الجزأين الآخرين . لذلك يحسن بالقارئ أن يرجع إلى تلك الدراسات
 نفسها ، إلى دراسات ولسون عن هاوسمان (فى « المفكرون الثلاثة » ، ١٩٣٨)
 وعن ديكنز ، وعن كبلنج خاصة » .

والحق أن كل من يقرأ هذا النوع من دراسات التحليل النفسى التى تتناول
 أدبياً من الأدباء ، يحس أنه لا يستطيع تلخيصها إذا هو أراد أن يعرضها ،
 لا ولا يستطيع أن يسقط أى عنصر من عناصرها دون أن يحس بأنه خانها . وإذا
 كانت دراسة ولسون عن ديكنز تبلغ قرابة مائتى صفحة ، فإن هناك دراسات

(١) شارل مورون ، « مقدمة إلى التحليل النفسى للمارميه » .

من نوعها يقارب عدد صفحاتها الألف... كالدراية التي كتبتها ماري بونابرت عن إدجار بو . أما دراسة شارل مورون عن مالارميه فهي — على أنها لا تتجاوز مائتين وخمسين صفحة — تبلغ من قوة التماسك بين مختلف أجزائها أنها لا يمكن أخذ صورة صادقة عنها إلاّ بقراءتها كلها قراءة دقيقة ممعنة صبوراً . ومع ذلك فنحن نحاولون في الصفحات القليلة التالية أن ننفذ إليها بعض النفاذ ، راجين أن نعني خاصة ببعض المشكلات النظرية التي تثيرها .

يقول شارل مورون في مطلع كتابه : « لقد ألقيت أضواء كثيرة على مالارميه ، إلى حد أن القارئ قد يظن أن البحث استنفد ، وعندى أن البحث لم يستنفد » . ثم يرجز مورون الأسباب التي تدفعه إلى تقرير هذا الرأي ، فيجملها في اثنين ، قائلاً إن النقد قد تناول إلى الآن نقطتين : أولاهما المعنى الحرفي لآثار مالارميه ؛ إذ لما كانت آثار مالارميه غامضة ، أراد الدارسون أن يبددوا الغموض وأن يحاولوا تأويل القصائد أو الأبيات الصعبة أقرب تأويل إلى الاحتمال ، وقد وصلوا في ذلك إلى نتائج إن لم تتفق دائماً فإن بينها تقارباً كبيراً . والنقطة الثانية هي المعلومات المتصلة بحياة الشاعر ، ونحن مدينون بهذه الناحية من البحث والتقصي للجهود التي بذلها الدكتور موندور ، فأمدنا بعرض واف لحياة الشاعر يضم الخطوط الكبرى ومعظم التفاصيل التي نحتاج إليها سواء لتوضيح الأثر ولفهم الرجل .

فهاتان هما النقطتان اللتان تناولهما الدرس ، فالذي بقي علينا أن

نعمله ؟

هذا هو السؤال الذي يطرحه مورون ثم يجيب عنه بقوله : لقد بقي علينا أن نقوم بكل العمل الذي يتم عمقاً لا سطحاً . لقد تأمل النقاد كثيراً في مالارميه ، وجاءت تأملاتهم غنية بالنتائج الجميلة . ولكن هذه التأملات قد سبقت توضيح النصوص ومعرفه وقائع حياة الرجل . لذلك لا بد من إعادة النظر في هذه النتائج . في النقد ، كما في كل علم آخر ، يعيش الفكر من تأرجح بين الحدس الشخصي والمعلومات الخارجية . هذان القطبان ضروريان ، والقطب الثاني لم يتكون إلا منذ قليل . إن كل ما عمل حتى الآن لم يكن إلا مرحلة تمهيدية . حين تحدث

سانت بوف عن بورويال كان يعتمد على نصوص واضحة ووثائق تم جمعها . أما نصوص مالارميه فلم تكن واضحة ، والوثائق لم تكن قد جمعت . إن السيرة التي كتبها الدكتور موندور تضع القصيدة في موكب من الحياة والخلق . لقد سبق أن أخذت على كتاب تيبوديه أنه درس آثار مالارميه ككتلة واحدة ، في حين أن من البديهي أن القصائد متعاقبة في الزمان ، وأن لها معنى متصلاً بهذا التعاقب . فالقصائد التي أوحىها ميري تختلف عن القصائد التي كتبت في تورنون ، وذلك لسبب بديهي هو أن مالارميه ابن الأربعين غير مالارميه ابن العشرين . إنك لا تجد في آثار الإنسان ثابتات فكره فحسب ، بل تجد فيها كذلك متغيرات تاريخية . فهل كان في وسعنا أن نفعل هذا منذ عشرين عاماً ؟ كلا . . وهذا برهان واحد على ذلك ، وهو يتصل بحادث في حياة مالارميه هو عندى أهم حوادث حياته على الإطلاق أعني : موت أخته .

ماتت ماريا في الثالثة عشرة من عمرها ، حين كان ستيفان في الخامسة عشرة ، فما هي خطورة هذه الحادثة فيما تصور الباحثون ؟ إن كثيراً منهم لا يشير إليها ألبتة . وبعضهم لا يزيد على أن يذكرها ذكراً ، والدكتور موندور نفسه ، الذي أمدنا بجميع التفاصيل المتصلة بها ، لا يستعملها في التعليل السيكولوجي لشخصية صاحبه . ويوجه عام نستطيع أن نقول إن النقاد لم يولوا « هذا الطيف الشاب المسكين » أى اهتمام وعندى أن ذلك إغفال خطير للوقائع العميقة .

ليس في آثار مالارميه إلا نص واحد يذكر ماريا وموتها صراحة . وهذا النص هو في « شكوى خريف » :

« منذ تركنتي ماريا لتمضي إلى كوكب آخر (. . .) أصبحت أوتر الوحدة دائماً (. . .) وأصبحت أحب حباً غريباً خاصاً كل ما يتلخص في هذه الكلمة : السقوط . . . » إلخ . . . إن النص كله يعبر عن الحزن والكآبة . . .

وقد كتب مالارميه إلى كازاليس ، في أول يوليو ١٨٦٢ ، رسالة ذات دلالة في هذا الصدد . كان كازاليس قد أرسل إلى صديقه مالارميه صورة حبيبته لتي ياب . فأجابه مالارميه بما يلي : « إن هناك كلمة تضيء رسالتك كلها : »

٢٩٣

«إليك ياعزيزى مالارميه صورة أختنا». الأمر بسيط ، مادامنا أخوة ، ومع ذلك ما أعذب هذه الكلمة ! نعم ، إن فئاتك ستصطف في أحلامي إلى جانب شيمين وبياتريس ، وجوليت ، وريجيينا . . . وأكثر من ذلك أنها في قلبي ستصطف إلى جانب ذلك الطيف الشاب المسكين الذى كان أختي خلال ثلاثة عشر عاماً ، وكان الشخص الوحيد الذى عبدته ، قبل أن أعرفكم جميعاً : ستكون فئاتك المثل الأعلى لى فى الحياة ، كما أن أختي هى المثل الأعلى لى فى الموت .

إن مالارميه يرى ، وهو فى العشرين من عمره ، أن موت أخته حادث هام فى حياته الداخلية . إنه يقول ذلك لأعز صديق له بلهجة مؤثرة مباشرة ، ويسر إليه أن أخته هى الكائن الوحيد الذى أحبه إلى ذلك الحين .

ويجب أن نتذكر أن مالارميه ، حين ماتت أمه قد عهد به إلى جديه ، فكانت أخته ماريما هى الرابطة الحية الوحيدة التى كانت تربط ستيفان إلى الأم وإلى حنان الأم (لم يكن يحب جديه حباً كثيراً) .

ولنعد إلى لىتى . إن لىتى لم تتزوج كازاليس ، بل تزوجت بعد ذلك بمدة طويلة العالم ماسبيرو ، الاختصاصى فى الآثار المصرية . ثم ماتت لىتى عام ١٨٧٧ . وأغلب الظن أن مالارميه قد كتب قصيدته المشهورة «إلى عزيزتنا الميتة» ، من أجل ماسبيرو الذى بقى وحيداً بعد موت زوجته . إن مالارميه يصف فى هذه القصيدة الرجل الوحيد الذى لم يستطع أن يثوى فى «الضريح الذى يضم اثنين» فهو ينتظر عند منتصف الليل ، أمام أواخر قبسات ناره ، زيارة الطيف الذى سيأتى فيجلس على المقعد الخالى أمامه . صحيح أن مالارميه كان يكتب هذا الكلام لماسبيرو ، ولكنه كان يكتبه أيضاً لنفسه ولفقيدته الغالية من غير شك (فى الخامسة والثلاثين من عمره) .

وهناك نص آخر بليغ الدلالة هو وظيفة «الإنشاء الفرنسى» التى كتبها مالارميه حين كان طالباً ، واحتفظ بها (إن لاحتفاظه بها دلالة أيضاً) . لقد طُلب من التلاميذ أن يكتب كل منهم قصة يختار موضوعها على ما يشاء له هواه . فاختار مالارميه للوظيفة هذا الموضوع : رجل جالس وحيداً فى بيته قرب الموقد

يحلم بابتته الميتة . وفي المقبرة المجاورة ، تخرج الفتاة من قبرها ، وتأتي تزور أباهما فتجلس إلى جانبه أمام الموقد ، وترقص ، وتغنى ثم تختفي في الصباح .
لقد كتب مالارميه وظيفة الإنشاء هذه بعد موت أخته بقليل . إن ماريا هي الفتاة الميتة في وظيفة الإنشاء .

إن المعاني التي يدور عليها شعر مالارميه تلاحظ في وظيفة الإنشاء هذه . وهي مترابطة فيما بينها ، مشدودة إلى مركز مشترك هو حادث أليم بالغ الأثر في حياة الشاعر وفي آثاره . فإذا نحن أردنا أن نعلل حياة الشاعر وآثاره في اتجاه العمق كان علينا أن نوضح دور هذا الحادث العاطفي الأول ، وأن نكشف عن أصدائه ورموزه ، وأن نتابع خيوط تداعيات المعاني ، أى أن ندرس الشبكة المعقدة من العواطف والتعابير التي يبدو أن موت أخته هو مركزها الوحيد . ومن يقيم بهذا العمل يكتسب شيئاً فشيئاً ، بتأثير تجمع البراهين الصغيرة ، اقتناعاً كاملاً وطريقة جديدة في رؤية آثار مالارميه .

وهذه القناعة بأن موت ماريا يلعب دوراً هاماً في حياة مالارميه وآثاره ، تحضنا وحدها الآن على الاتجاه إلى ناحية التحليل النفسى . ذلك أن مالارميه كان قد فقد أمه في الخامسة من عمره ، وهي مرحلة الأزمة الأوديبيية الطبيعية ، وقد ارتبطت الصدمتان إحداهما بالأخرى ، فإذا بالصدمة الثانية توقظ الجرح الأول وتنكوه . ليس بالمرء حاجة إلى أن يكون عالماً كبيراً من علماء النفس حتى يتخيل أن تعاون ظروف كهذه يمكن أن تكون له في النفس أصداء عاطفية عميقة بعيدة . إن عدداً كبيراً من أمراض العصاب يرجع أصلها إلى صدمة أصابت المرء في طفولته .

غير أن هناك داعياً آخر يحضنا على دراسة مالارميه على أساس التحليل النفسى ، وهو الآن داع أدبى صرف .

إن مجرد التعامل مع قصائد مالارميه يوحى إلى المرء بأن ثمة شبكة من الصور الدائمة تتجاذب وتتداعى ، فتحدث تناغمات وتوافقات تتردد من قصيدة إلى قصيدة . إن وجود هذه الشبكات من التداعيات أمر واقع بصرف النظر عن كل

نظرية في التعليل . وهى توحى بأن ثمة نقاطاً ثابتة محاصرة يربط بينها ربطاً بارعاً أو خاصاً آرابيسك هذه القصيدة أو تلك . فهناك هذا الأرابيسك ، وهو المعنى المقروء للقصيدة ، وهناك نوع من الهندسة الثابتة التى لعلها لاشعورية تخفى تحت هذا الأرابيسك ، تحت هذا المعنى المقروء .

وليك هذا المثال : إن صورة الملاك الموسيقى تظهر بغير صعوبة فى قصيدة « قديسة » : فالملاك نفسه ، والجنح ، والآلات الموسيقية القديمة ، والأصبع المرفوعة ، والحضور الأثوى ، والصمت الذى يتكون فيه التناغم الرائع ، كل ذلك موجود ، ومتجمع نجماً أجزؤ أن أقول إنه طبيعى . ولكن فلننظر فى قصيدة « هبة الشاعر » : إن الجناح قد صار هنا جناحاً للفجر ، وصفة الملاك يوصف بها هنا المصباح ، والحضور الأثوى هو هنا أم تهدهد ابنتها ، والآلات الموسيقية القديمة ترجع فى صوتها إذا تكلمت ، أما الأصبع المرفوعة فيمكن أن تضغط الثدى . . إن هذه العناصر كلها موجودة هنا أيضاً ، ولكنها متفرقة لامتجعة . إن آرابيسكاً جديداً قد ضم النقاط الثابتة . فإذا نحن اكتفينا بهذا الأرابيسك الذى أسميه بالمعنى المقروء للقصيدة لم نر ثمة أى شىء مشترك بين القصيدتين « القديسة » و « هبة الشاعر » . ولكن الشبكة تحت الشعورية واحدة فى القصيدتين . هذه النتيجة التى وضحتها بمثال تحملنا على التفكير فى التحليل النفسى ، كما قلت ، بغض النظر عن أية فرضية قبلية . ذلك أن التحليل النفسى ، كما تعلمون يشبه الأثر المكتوب إلى حد ما ، بالحلم ، ويرى فى هذا الحلم اجتماع ما يسميه بالمضمون الظاهر والمضمون الكامن . إن المضمون الظاهر هو الحلم كما يبدو لنا ، كما نقصه حين نستيقظ ، أما المضمون الكامن فهو ما يشتمل عليه هذا الحلم من معنى عميق . وفى الواقع نحن نرى فى شعر مالارميه ، إذا نحن درسناه دراسة مقارنة ، مستويين اثنين ، أحدهما هو الأرابيسك الظاهر السطحي الذى يتغير من قصيدة إلى قصيدة ، والثانى هو الشبكة السفلى ، الدنيا ، التى تظل ثابتة لا تتغير . وهذه الشبكة السفلى هى عقدة . إن ما يطلق عليه التحليل النفسى اسم عقدة ليس إلا شبكة من الارتباطات العاطفية نستطيع أن نتصورها بعقدتها وخطوطها على غرار الحملة العصبية . فإذا اهتزت نقطة من الشبكة انتقل الاهتزاز

من مركز إلى مركز على طول خطوط المقاومة الأقل في هذه الشبكة . وهذا هو السبب في أن حادثاً تفصيلياً (كلمة ، إشارة) يمكن أن يكون بالنسبة إلينا مشحوناً بمقدار من الانفعال لا يتناسب وأهميته الموضوعية . ذلك لأن خيوطاً نجهلها في أغلب الأحيان تربط بينه وبين ذكريات وصور وأفكار مشحونة بالانفعال شحناً قوياً ، فهي نقاطنا الحساسة كما يقال . ولنعد إلى مالارميه . إذا صح أن موت أخته كان بالنسبة إليه نقطة من تلك النقاط الحساسة فإن كل ما يتصل بذلك الموت من قريب أو بعيد بارتباطات طبيعية أو عرضية كان لا بد بتجمعه أن يشكل حول هذا المركز الأليم مركباً (عقدة) يسرى الانفعال في داخله بسهولة كبيرة سريان تيار كهربى في أسلاك متشابكة . ونحن هاهنا مقودون إلى شكل من التحليل لن يكون تحليلاً أدبياً صرفاً بالمعنى الكلاسيكى لهذه الكلمة ، ولن يكون كذلك تحليلاً نفسياً بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة . فبين النقد الذى استعمله سانت بروف في دراسته راسين ، وبين النقد الذى طبقتته مارى بونابارت على إدجار بو ، وطبقه لافورج على بودلير ، ثمة مجال لأشكال متعددة من النقد . ومن أشكال هذا النقد أن نبحث تحت المعنى المقروء للأثر عن معنى لاشعورى ، وأن نكتشف هذا المعنى اللاشعورى . إن هذا النوع من النقد يكشف في الأثر عن بعد جديد هو بعد العمق اللاشعورى ، فنستطيع أن نوغل في المعنى الذى يشير إليه هذا البعد ، نستطيع أن نتمتع لاشعور المؤلف . وهذا مثال يبين كيف أن فكرة وجود معنى مزدوج (مضمون ظاهر ومضمون كامن) يمكن أن تغنى تأويلنا لنص من النصوص .

إن قصيدة « مللت من الراحة المرة » هى من أوضح قصائد مالارميه إن مالارميه وقد مل من الكسل ومن العمل العقيم القاسى كليهما وتعب من سهرات تورزون الطويلة ، يحلم في هذه القصيدة بأن يكون ذلك الصبى الهادى الذى يجد نشوته في أن يرسم على فنجان رائع منظرأ نادراً . إن هذا المعنى المقروء يتراءى للفكر مباشرة . ومع ذلك ليس بالمرء حاجة إلى أن يكون من محترفى التحليل النفسى حتى يستشف وراءه معنى كامناً . إن العمل الجهد الذى يشكو منه مالارميه تحاصره فكرة الموت :

(...) et plus les sept fois du pacte dur
De creuser par veillée une fosse nouvelle

Dans le terrain avare et froid de ma cervelle,
Fossoyeur sans pitié pour la stérilité,
— Que dire à cette Aurore, ô Rêves, visité
Par les roses, quand, peur de ses roses livides,
Le vaste cimetière unira les trous vides ? —

أهذه طريقة في الكلام فحسب ؟ أهذه صورة شعرية ؟ كان يمكن أن نصدق ذلك (برغم أن فرويد لا يصدق أن ثمة « طريقة في الكلام » من غير داع عميق) لولا أن فكرة الموت تحاصر الشاعر في جميع القصائد التي نظمها في هذه الفترة . ونحن لذلك أميل إلى الاعتقاد بأن هذه المقبرة على صلة بمقبرة « وظيفة الإنشاء » ، أي بالمقبرة التي تثرى فيها الصبية ماريا . إن مالارميه في السهرات التي يكتب فيها قصائده ، تحاصر فكرة الموت لأشعوره . هو لا يعلم شيئاً عن ذلك ، ولكن هذه المحاصرة الخفية تتجلى في وفرة الصور الجنائزية التي تعرض لخياله من تلقاء نفسها : فكره عقيم ، دماغه أشبه بمقبرة ، هو نفسه يعمل كحفار قبور . فكيف لا يمل ؟ إن الذي يرهق قواه ليس هو مقدار العمل ، بل هو أن هذا العمل محاصر بفكرة الموت . ولذلك يحلم الشاعر بفن ليس فيه هذا القلق . إنه يريد أن :

Imiter le Chinois au cœur limpide et fin
De qui l'extase pure est de peindre la fin
Sur ses tasses de neige à la lune ravie
D'une bizarre fleur qui parfume sa vie

قد يتراعى لنا أن فكرة الموت هنا قد زالت . ولكن « الثلج — والقمر والزهرة » هي عناصر ثلاثة أساسية من عناصر « وظيفة الإنشاء » . أما الثلج والقمر فهما جزء من الإطار الرمزي ، وأما الزهرة فهي تمثل الفتاة التي تعبر عن موتها الورود البيضاء وتعبر عن انبعاثها الوردة الحمراء . ثم إن هذا الارتباط بين الزهرة والموت دائم عند مالارميه في هذه الفترة . وهذه القصيدة نفسها كانت تتحدث ، قبل بضعة أبيات ، عن الورود المزرققة التي في المقبرة . ولئن زال اللون الجنائزي في هذا الجزء الثاني من القصيدة ، لأن الأمر من حيث المبدأ هو أمر هروب من القلق ، إن الصبني يرسم مع ذلك على فنتجانه الثالجي نهاية زهرة ، وكلمة نهاية

قصيدة أخرى للملازمية نرى فيها الارتباط بين « الأعين والبحيرة » ، وهي قصيدة
«Le pitre châtié».

Yeux; lacs avec ma simple ivresse de renaitre

وأن القصبات في البيت الأخير من هذه القصيدة تشبه بالأهداب :

Non loin de trois grand cils d'émerodé, roseaux

ونعود فنقول مرة أخرى إن هذا التأويل الثاني قد ظل مجهولاً من صاحبه بالضرورة . غير أن الأخت الميتة قد ظلت تحاصر الشاعر خفية من أعماق ما تحت الشعور ، فتوحى إليه باختيار هذه الصورة أو تلك . والصورة هي تسوية بين الواقع الخالي (أى حالة الشاعر النفسية والقصيدة الماثلة) من جهة ، وبين المحاصر الخفى الذى كان يكتشف في ذلك وسيلة إلى الظهور والخروج .

وقد استعملت كلمة تسوية ، وأريد أن ألح على هذه الكلمة قليلاً .

قد يُظن خطأ أن المعنى الكامن للقصيدة ، كما يترامى لنا بغموض تحت المعنى المقروء ، هو المعنى الحقيقى ولكننى في الواقع لا أرى في القصيدة ولا في الإنسان حقيقة وحيدة ، وإنما أرى طوابق ، وإن تكن مترابطة فيما بينها . وما من طابق من هذه الطوابق يحق له أن ينظر إليه نظرة مطلقة . وإذا كان لا بد لي من إقامة ترتيب بين مضمونى القصيدة ، الكامن والظاهر ، فإن أعد المضمون الظاهر مجرد انعكاس للمضمون الباطن . يجب أن نبعد الفكرة القائلة بأن الواقع تحت الشعورى يلهم القصيدة . نعم إنه مرتبط بالقصيدة بألف خيط وخيط ، وإنه ربما كان يغذيها ، وهو يحاول حتمًا أن يأسرهما ، وهو يدفع نحوها على كل حال ، إيجاعات محاصرة ، إنه يقترح ألفاظاً ويلقنها ، ولكن هذا كله ليس هو الإلهام الشعري ، وهناك في ذهن الشاعر بلحاظات أخرى هي التي تختار في آخر الأمر . وبعد هذا التحفظ يحق لنا أن نقول إن للشاعر صوتاً في نحاقي القصيدة ، ولكي نميز هذا الصوت تحت الصوت الآخر يستحسن أن نعود إلى التحليل النفسى .

هكذا ينتهى شارل مورون إلى تعليل محاصرة فكرة الموت للشاعر الملازمية إلى موت الأم والأخت ، مبيناً أن هذه الفكرة ثابوية في أخيلته الشعرية لا تبارحها .

ومحصرة فكرة الموت للشاعر إنما ترجع عنده إلى عقدة أوديب ، إلى تثبته على حب الأخت الميتة . وحب الأخت الميتة مرتبط بحب الأم الميتة . لا بد لنا من الصعود من الأم إلى الأخت . إن موت الأم حين كان ستيفان في الخامسة من عمره أى في أوج الأزمة الأوديبية الطبيعية قد سهل هذا الانزلاق من الأم إلى الأخت ، (وهو انزلاق طبيعي حتى في حد ذاته) لأن الصبية الصغيرة كانت في منزل الجليدين الرابطة الوحيدة التي تربطه بحب الأم . فإذا قال قائل إن ذكر الأخت قد جاء في آثار مالارميه ، في حين أن الأم لم يجرى ذكرها ، أجب مورون قائلاً بل جاء ذكر الأم أيضاً ، ولكنه جاء مقنعاً . إنكم تعرفون ذلك « الحداد الذي لا تفسير له » الذي تعبر عنه قصيدة « شيطان الشبه » الثرية :

« La Pénultième est morte, elle est morte, bien morte, la desespérée Pénultième».

ابحثوا عن معنى كلمة Pénultième لغويًا . إن هذه الكلمة تعنى « قبل الأخيرة » فمن هي الميتة قبل الأخيرة ؟ إن ماريما هي الميتة الأخيرة ، والأم هي الميتة قبل الأخيرة .

ويذكر مورون أنه ليس من محترفي التحليل النفسى ، ويشير إلى أن دراسة مالارميه من قبل شخص من غير محترفي التحليل النفسى لها مزايا على الدراسة التي يمكن أن يقوم بها محلل نفسى أخصائى . ذلك أن نبش لاشعور مالارميه يكون عملاً خالياً من الاحترام للشاعر إذا لم تكن الغاية هي هذه الآثار الجميلة التي خلفها لنا الشاعر ، والتي يمكن لكل دراسة أن تغنيها . إن النزول إلى أعماق الجحيم مع المحافظة على النظر إلى النور أمر يقدر عليه غير الاختصاصى أكثر مما يقدر عليه الاختصاصى الذي جعلته المعاشرة اليومية للمرضى يألف الإقامة الطويلة في الجحيم .

إن النقد الأدبي يستطيع ويجب عليه أن ينزل إلى الأعماق شريطة ألا تغيب عنه غاياته الخاصة ، وهي ليست غايات طبية بل جمالية . فإذا استعمل نتائج علم النفس الحديث ، كان لا يبحث عن تشخيص ، وكان بالتالى لا يستخدم الأثر الأدبي كمادة يرميها متى وصل إلى التشخيص . فإن الطبيب يجال دائماً

أن يتجاوز العرض، ولكن حين يكون العرض أثراً فنياً، فإن العرض - الأثر الفني - هو الشيء الوحيد الهام، به نبدأ وإليه نعود. «لقد حاولت إذن (...) أن أوسع النقد الأدبي الكلاسيكي حتى يصل إلى التحليل النفسي، ولكن دون أن يهجر أبداً وجهة نظره المركزية. وقد ساعدتني على ذلك دراسات سبق أن قمت بها (مالمارميه الغامض)». فمن الشبكة الكامنة، شبكة الاستعارات، كان الانتقال سهلاً إلى المركب (العقدة) بالمعنى الأصلي للكلمة، بل إن هذا الانتقال يبدو شبه حتمي متى جمع المرء بعض التفاصيل المتعلقة بحياة الرجل، ومتى لاحظ بين النصوص عدداً من التقابلات يضيء بعضها بعضاً. إن الآثار التي خلفها لنا مالمارميه تبدو لأول وهلة مجردة، ولكننا متى نظرنا إليها من أفق سليم رأينا فيها وحدة عجيبة. فإذا بأجزاء بعيدة كل البعد بعضها عن بعض تعبر عن معنى واحد، ويمكن أن تشبه بأحوال مختلفة لشيء واحد. حين وصف مالمارميه كثيراً من قصائده بأنها "دراسات في سبيل ما هو أفضل منها، كما يجرب المرء أسنان ريشته" كان كلامه أصدق مما قد يظن الناس فيه عامة من صادق. أما أنا فقد استرشدت دائماً بهذا الشعور، وهو أن مفتاح كلمة من الكلمات أو قطعة من القطع لا بد أن يكون في الكلمات الأخرى أو في القطع الأخرى، فاستمعت إلى التناغمات وتابعت التداخيات وبحثت عن التجميعات الثابتة، وعن منظومات الاستعارة، فكنت بذلك أقوم بتحليل نفسي على السطح. حتى إذا رسمت الشبكة رأيتها تتعلق من تلقاء ذاتها بالشبكة الأعمق، شبكة العقد الكلاسيكية. ورجأت إلى القارئ إذن ألا ينظر إلى ما سيلي من كلام على أنه تحليل حقيقي بل على أنه توسيع للنقد الأدبي الشائع. وميزة هذه الدراسة فيما يلوح لي هي أنها توضح علاقات لم تدرك إلى الآن، وبذلك تضفي على حياة مالمارميه وعلى آثاره وحدة لم تكن معروفة عنه» (١).

إن الدراسة التي كتبها الدكتور فروتيه عن مالمارميه تشخص مالمارميه بأنه شبه فصامي، وبأنه عانى نوبات مالمارميه بين سنة ١٨٦٣ وسنة ١٨٦٩، أما شارل مورون فإنه يعزو نوبات الانهباط هذه إلى تثبت على الأم فالأخت،

(١) مورون، «مقدمة إلى التحليل النفسي لمالمارميه»، ص ٤٣ - ٤٤.

ناشئ عن الجرح العاطفي المزدوج ، وهو تثبت كانت نتيجته محاصرة تصاحب الإبداع . لقد كان قلق مالارميه يتغير تغيراً غريباً بتقلب الفصول ، كما أن ظروف الحياة والفكر قد أثرت فيه فكان يذهب ويحجى ويتأرجح . ولكن الحصار الأساسى مزمن . وهذا الحصار ، بانضمامه إلى رسالة تأملية شعرية أساسية لا تقل واقعيته في ذهن مالارميه عن أى شئ آخر ، يفسر في رأى مورون معظم أعراض الانطواء على النفس الذى لخصه الدكتور فروتيه تحت عنوان « شبه الفصام » . إن الدكتور فروتيه ليس محللاً نفسياً ، وهو لذلك لا يحاول أن يبحث في التاريخ النفسى للمؤلف وخاصة في طفولته ، عن الأحداث والجروح والصدمات الانفعالية والصراعات التى تتردد أصداؤها في إنتاجه في أثناء الرشد ، التى يستطيع تردد أصداؤها هذا أن يفسر هذا الإنتاج إلى حد بعيد . وإنما يتبع الدكتور فروتيه تقاليد طبية ، فيصف الحالة التى أمامه على أساس التربة الدائمة والمرضى العارض ، فيقرر أن التربة الدائمة هى شبه الفصام وأن المرضى العارض هو نوبات المايخوليا . إن الصورة التى رسمها الدكتور فروتيه للمالارميه صحيحة (حب الأثاث القديم والتحف والمرايا ، والعزلة إلى جانب الموقد ، وعدم الاهتمام بالنشاط المهني والحياة الاجتماعية والأحداث التاريخية المعاصرة ، عدم الانطلاق الطبيعى ، الفكر الملتبس ، الشعور بالوحدة بين الذات واللذات ، بين العالم الخارجى والعالم الداخلى ، بين الفكر والواقع ، وبالتالي الإيمان بالتعبير السحري وبأن للأفكار قدرة كلية لإلخ إلخ) . إن هذه الصورة صحيحة : ولكن كيف نعلل هذه المجموعة من العلامات ؟ أنعد هذه الخصائص التى تكاد تتميز بها كل حياة تأملية أعراض شذوذ ومرض ؟ ماذا نقول عن الشخص الذى يظهر فيه فقدان التلاؤم مع الواقع والانقطاع عن العالم الخارجى والانكفاء على الذات ؟ قد نستطيع أن نقول عنه إنه مريض ، ولكننا نستطيع أن نقول عنه أيضاً إنه يعيش حياة عدت في جميع العصور أعلى وأسمى ، وإلا لم يحق لنا أن نعد سقراط أو بهوفن إنسانين متفوقين . إننا لا نستطيع أن نحشر تحت هذا العنوان الواحد (أى « شبه الفصام ») أعراض الانهيار الحيوى وإمارات التفوق الروحى . أما عن الخلط بين الذات واللذات ، بين الفكر والواقع ، فإذا كان هذا الخلط من أوهام شبه الفصامى ، أمكن أن يقال إن الفكر الإنسانى قائم على هذا الوهم . إن الأشخاص الذين ما نزال نعدهم متفوقين قد

اعتقدوا بأن الحدود بين الذات واللذات ليست واضحة ذلك الوضوح الذى تريد أن تضيفه عليها الأناثية وبأن العالم الداخلى ليس منفصلاً عن العالم الخارجى ذلك الانفصال القاطع الذى يفترضه العقل العامل . حين يقول الصوفى الهندى « هذا الشيء هو أنت » ، وحين يطلب منى الأخلاقى أن أساعد غيرى كنفسى ، وحين يقرر العالم وجود علاقة بين الفكر الرياضى والحوادث الواقعية ، فهل نقول عن هؤلاء جميعاً إنهم ضحايا وهم شبه فصامى ؟ إن حكمنا يجب أن يقوم على أساس النتائج وقيمتها ، ونتاج مالارميه جميل وهو إذن ذو قيمة ، وأن نفس القيمة بالمرض وأن نفس الجمال بالمرض فذلك يؤدى إلى خلط مخيف . وأما عن إيمان مالارميه بأن للأفكار قدرة كلية ، فإننا لا نستطيع أن ننعته بأنه عرض من أعراض شبه الفصام إلا إذا استطعنا أن ننعث أفكار أفلاطون بأنها كذلك . وأما عن تشخيص الأنوثة فى طبع مالارميه فإن الحياة الروحية ، وهى التى تصلح بين المتناقضات ، لاتعدُّ الحدود بين الجنسين أعز على التجاوز من الحدود بين الذات واللذات . إن الفن يفترض دائماً مزيجاً من صفات الذكورة والأنوثة ، لأنه يتعالى على هذين التعارضين . إن الفنان يبدو فى كثير من الأحيان كائناتاً ملتبساً أو لا جنس له .

إن أعراض الانحراف عن السواء لدى الفنان يجب أن تفسر بكثير من الحذر .
 « وقد يكون من الأنسب لمجموع تجربتنا أن نفكر فى الأمور هنا على أساس غائى
 وأن نسلم بأن الشاعر قد خلق لقصائده ، وأن انسجاماً خفياً يوجه نحو هذه الغاية
 جميع وظائفه النفسية . وقد لا يكون هذا صادقاً منذ أول الطريق ، ولكن الأمر
 يصبح كذلك شيئاً بعد شيء بمقدار نمو الفنان فى الإنسان ، وبمقدار استخدام
 الفنان لهذا الإنسان لتحقيق أهدافه على غير علم منه . وعندئذ نميز بين اللاسواء
 الذى هو عرض من أعراض المرض ، وبين اللاسواء الذى هو صعود إلى فوق » (١) .

أما بعد :

ففي العلم ، توصف النظرية بأنها « حق » ، إذا كانت ، في الحالة الراهنة للمعارف ، تربط أكبر مقدار ممكن من الوقائع وتفسره أحسن تفسير . ولما كانت التجربة لا تنقطع أبداً ، فإن وقائع جديدة تظهر ، ويتفق في كثير من الأحيان أن نحتاج إلى فرضية جديدة تشمل وتضم العدد المتزايد من المعلومات التجريبية ، فإذا بهذه الفرضية الجديدة تنزل الأولى عن عرشها وتصبح حقيقة بدورها . وهذا ما يوهم بعض الناس بأن الحقيقة العلمية ليست ثابتة ، لأنها في نظرهم متغيرة ، فهؤلاء يحسبون الفوضى فيما هو نمو وتزايد . أما الذين أتوا مزيداً من الخبرة فإنهم يتعظون بهذه التبدلات ، ويتعلمون منها أن يستخدموا النظريات وأن يستخدموا وجهات نظرهم ورموزهم على أنها أدوات مفيدة ثمينة من هذه الناحية ، ولكنها ميسرة يوماً إلى أن تتبدل بالتكامل . وعلى هذا الأساس يجب أن ننظر إلى النظريات السيكلولوجية الحديثة . إن فرويد وأدلر ويونج وبودان ومورون يستعملون أدوات مختلفة ، ويطبّقون على الواقع منظومات من الرموز متباينة . ولكننا نستطيع في كثير من الأحيان أن نترجم شبكة بعينها من الوقائع من لغة إلى أخرى من هذه اللغات المختلفة دون كبير عناء . إن الدكتور هسنار^(١) قد حاول في كتاب حديث له أن يترجم نتائج التحليل النفسي الفرويدى إلى لغة النظرية السلوكية . وقد يأتي يوم تشيع فيه هذه الترجمة . ولا بد أن يأتي يوم تتكامل فيه جميع المدارس النفسية في منظومة واحدة من الرموز تمتص شبكة الواقع النفسى كلها ولا تدع شيئاً في خارجها . وبانتظار ذلك اليوم ليس يضيرنا أن نسترشد بالدراسات القائمة أضواء جزئية تنير بعض جوانب الواقع .

(١) هسنار ، « فرويد في مجتمعات ما بعد الحرب » .

خاتمة

في مطالع عصر النهضة الصناعية ، حين نما البحث العلمى نمواً كبيراً ، وامتدت تطبيقاته العملية امتداداً عظيماً ، وبرهن على ما له من شأن كبير في تحسين حياة الإنسان المادية ، قال كثير من الناس ، وبينهم المفكرون والفلاسفة ، إن الفن إلى أفل . فالعلم جند ، والفن لعب ، ولن يصمد الفن للعلم بعد الآن . حتى لقد رأينا كثيراً من الفنانين والأدباء أنفسهم يحسون بغير قليل من الاستحياء ، فهذا رينان يعلن أن الفن ليس له غد ، ويأسف على أنه لم يكن هو نفسه عالماً .

وازداد نمو العلم ، وازدادت تطبيقاته العلمية ازدياداً هائلاً . ولكن الفن لم ينحسر ظله بسبب ذلك ، ولا ضعف الاهتمام به ، بل لعل العناية بالفنون على اختلافها قد اشتد أوارها واتسع نطاقها في جميع الحضارات . فليس هنالك تنافس بين العلم والفن كما نخيل إلى بعض المفكرين في مطالع عصر النهضة العلمية الصناعية فالاهتمام بالفن يزداد بازدياد الاهتمام بالعلم وتطبيقاته . وليس لهذا من معنى إلا أن العلم والفن يلبيان حاجات إنسانية مختلفة ، فلا غنى لأحدهما عن الآخر ، وكلما مضى الإنسان خطوة جديدة في الكشف عن قوانين الطبيعة رأيناه يضي خطوة مماثلة في الإبداع الفنى .

ولا تعليل لهذا إلا أن نقول إن بالإنسان إزاء الطبيعة والحوادث والناس وغيره حاجتين اثنتين ، إحداها هو أن يعرفها ذلك النوع من المعرفة الذى يتيح له أن يتلاءم مع الواقع وأن يسخر الموجودات لأغراضه الحيوية ، فما يدرك منها عندئذ إلا ما يكفل له تحقيق هذه الأهداف ، وإدراكه يقتصر في هذه الحالة على العناصر المتشابهة بينها ، والقوانين العامة التى تخضع لها ، أى هو يقتصر على الكليات . وأما الحاجة الثانية فهى أن ينظر إليها في ذاتها ولذاتها بصرف النظر عن حاجات التلاؤم والنجاح ، فيدركها عندئذ في فردياتها الأصيلة . كلا الميلىن حاجة عميقة في النفس الإنسانية . بدون تصور ذلك لا يمكن تعليل الخلق الفنى ولا التدقيق الفنى . إن بالإنسان حاجة إلى معرفة الأشياء من خارج ، وحاجة أخرى إلى معرفتها من داخل ، بنوع من الاتحاد معها والانصهار فيها ، كما يقول أصحاب

فكرة التعاطف Einfühlung من المفكرين الألمان . والناس يتفاوتون في درجة نمو إحدى هاتين الحاجتين عندهم . فمنهم من لا يكاد يعرف هذا النوع من الاتحاد بالموجودات فرادى ، ومنهم لا يكاد يعرف إلا هذا النوع من الاتحاد بالموجودات فرادى . . . وهؤلاء هم الفنانون الذين تنشق عنهم الحياة من حين إلى حين ، فيدركون الموجودات ذلك الإدراك الفجرى ويعبرون عن إدراكهم في مبدعاتهم الفنية ، ليستطيع الآخرون أن يروا مارأوا ، من خلال آثارهم هم . فالأثر الفني وسيط بين الإنسان العادى وبين الوجود ، بدوره لا يتاح لهذا الإنسان الذى ليس فناً خالقاً أن يحقق تلك الحاجة التى فى نفسه - وإن تكن ضعيفة - إلى أن يدرك الأشياء فى ذاتها بالتعاطف والاتحاد فى أثناء تذوق الأثر .

إن الفن من حيث هو يعطينا أثراً يشبه الواقع ، الخارجى أو الداخلى ، يمكن أن يبدو شبيهاً بالمعرفة . ولكن رسالة الفن فى حقيقة الأمر هى أن يعارض هذه المعرفة أو أن يعدلها . وهذا هو ما يعلل زيادة العناية بالفنون مع اطراد تقدم العلوم .

قال رونييه هويج : « إن للمعرفة غاية عملية فى جوهرها ، هى أن تتيح للإنسان أن يتجه وأن يعمل فى حضن الكون . إنها تحل محل الاتصال البيولوجى بما هو موجود ، تحل محله تصوراً عاماً إلى أبعد حد يمكن أن تمضى إليه العمومية ، تصوراً يستهدف نجماً شاملاً يتمثل طموحه فى الحلم الذى حاحمه آينشتاين وهو إيجاد معادلة واحدة . ولكن هذا التصور الذى يحل محل الشئ المعيش ، عرضة لأن يضع بين هذا الشئ وبين الإنسان حاجزاً يشبه أن يكون غير قابل للاجتياز وهذا يصدق على جهد معرفة الواقع الخارجى والعالم الداخلى على السواء . فاكى يعقل الإنسان العالم ونفسه ، لا بد له من أن يخرج عنهما وأن يحتل منهما برج المراقبة والأمر . وكلما ازداد معرفة زاد اندماجاً . إنه يدفع ثمن هذه المعرفة تضحية بالمشاركة الطبيعية ، لأن المعرفة من حيث إنها مركزة وموحدة ، تشوه ما نفهمه . حتى ليكن أن نقول إنها لا تفهم موضوعاً إلا بمقدار ما تشوهه ، لتلائم بينه وبين طرزها فى الفهم . إن الإنسان ، برغم أن من البلديبى أن طبيعة الواقع ، الداخلى

٣٠٧

أو الخارجى ، هى اللامنتهى ، لا بد له أن يعزم أمره على أن يقترف هذا الأمر ، وهو أن يصب هذا اللامنتهى فى أشكال منتهية .

« ولكن الإنسان ، من أجل أن يتدارك ذلك الواقع ، يملك الحب ، فلئن كانت المعرفة تفصل ، فالحب يصل . ولكنه يتعرض عندئذ لأن يغرق ، لأن يضيع استقلاله ، لأن يذوب ويخضع . إن العصر الذى نعيش فيه قد أحس إحساساً خاصاً بهذه « الاستحالة » التى يتصف بها القدر الإنسانى ، أحس إحساساً خاصاً بهذا القلق الناشئ عن الشعور بأنه أجنبي عن الواقع ، لأنه كلما عرفه معرفة أكبر ، اندمج فيه اندماجاً أقل (يرى بعض الباحثين أن هذا هو التعارض الجذرى بين طرازى مواجهة الواقع ، طراز الغرب وطراز الشرق ، الممثل خاصة بالهند) .

« وهنا يتدخل الفن : إن الفن إذ يعدل عن المعرفة مؤثراً عليها الاتحاد بواسطة الحب يتفادى ذلك القلق الناشئ عن هذه الاستحالة فى قدرنا الفكرى . لقد لاحظ رسام معاصر ، هو كاراد ، أن الفن يبحث عن « اتصال عضوى حقيقى بين الإنسان والعالم » . ويبيّن رسام معاصر آخر أن « الفنان على اتصال بجميع قوى الكون » . فالفن بهذا يصلح القطيعة التى اقتضتها المعرفة . ولكنه فى الوقت نفسه لا يرمى فى الغرق الصرف الذى يوجبه الحب . وإنما هو يتفادى هذين الخطرين كليهما بخلق الأثر الفنى . ذلك لأن الأثر الفنى هو شىء نكلفه بتحقيق الاتحاد والانصهار بين الذات العارفة والموضوع المعروف دون أن نضحى بأحدهما فى سبيل الآخر . إن الفن يقيم ، بواسطة الأثر الفنى ، تواصلاً محسوساً بين الذات والآخى فى كل اتساعه . إنه يصلنا باللامنتهى ولكنه فى الوقت نفسه يوقينا من الانحلال فيه ، لأنه إذ يتجلى فى أثر فنى يتموضع فى المكان وفى الزمان خارج الديمومة المتحركة غير المستقرة ، إنه يوجد ركيزة محسوسة يستند إليها الواقعان الذان كانا يبدوان غير قابلين للتلاقى : العالم الموضوعى أو القابل لأن يكون موضوعياً ، والعالم الذاتى ، المعيش . (....) إنه واقع ثالث ، متميز عن الواقعين الآخىين ، يأخذ من هذا ويأخذ من ذلك ما يكفى لأن يحقق بينهما اتصالاً (ظن أنه مستحيل ، برغم أن الإنسان يتطلع إليه بعنف ، وذلك لتبديد عزلة فى العالم ، دون أن يضيع

فى هذا العالم مع ذلك وأن يغرق فيه . تلکم هى الوظيفة العميقة التى يقوم بها الفن والتى لا يمكن أن ينوب عنه فيها شىء : وهى الحفاظ على الصلابة والتوازن اللذين يهدف الإنسان إلى قيامهما بين عالمه الداخلى والعالم الخارجى ، واللذين يكفلهما الأثر الفنى المتحقق^(١) .

ليس الفن لعباً بل هو جسد . والفنان الذى نذر نفسه لهذا اللون من الجسد متحملاً عذاب الإبداع واحد من الشهداء الذين بهم ترتقى الحياة . ويغنى الوجود . فإذا سألنا ما الذى يدفع الفنان إلى أن يكون فناناً ، كنا كمن يسأل ما الذى يدفع الوجود إلى التطور . إن قولنا لماذا هنالك فنانون كقولنا لماذا هنالك تطور خالق . والمسافة بين هذا السؤال والسؤال الآخر الذى يقول : لماذا هنالك وجود بدلا من العدم ، مسافة قصيرة . إن الوجود موجود ، وهو يتطور ، وقد ندب بعض الناس لأن يتحقق هذا التطور بهم . ومن هؤلاء الفنانون .

(١) هويج « أسس استيقا » ، ص ٥١ - ٥٢ .

فهرست

بالمؤلفين الذين استشهد بمؤلفاتهم

ALAIN	آلان
ODIER (Charles)	أوديه (شارل)
BACHELARD (Gaston)	باشلار (جاستون)
BASCH (Victor)	باش (فيكتور)
BAYER (Raymon)	بايه (ريمون)
BRASSOLA (Georges)	براسولا (جورج)
BERGER (Gaston)	برجيه (جاستون)
BERGSON (Henri)	برجسون (هنري)
BLANCHOT (Maurice)	بلانشو (موريس)
PFISTER	يفستر
BOUTOUR (Michel)	بوتور (ميشيل)
BEAUDLAIRE	بودلير
BEAUDOIN (Charles)	بودوان (شارل)
POURTLES (Guy de)	پورتليس (جى دو)
BEAUVOIR (Simone de)	بوفوار (سيمون دو)
BONAPARTE (Marie)	بونابرت (مارى)
PIERON (Henri)	بيرون (هنري)
GDANOF	جدانوف
GRUSON (S. Fabre-Luce)	جروزون (س . فابريوس)
GSELL (Paul)	جزنل (بول)
GOLDMAN	جولدمان
JONES	جونس

GUYAU (Jean-Marie)	جويو (جان ماری)
DALBIEZ (Roland)	دالبییز (رولان)
DRACOUUIDES (Dr. N.N.)	دراکولیدس (الدكتور ن.ن.)
DAICHES (David)	دیشیز (دافید)
RODIN	رودان
SARTRE (Jean-Paul)	سارتر (جان بول)
SEDLMAYER (Hans)	سدلمایر (هانس)
SILBERER (Paul)	سلبیرر (بول)
SOURIAU (Etienne)	سوریو (ایتین)
SPRANGER (Eduard)	شپرانجر
SHELDON	شلدن
VALERY (Paul)	فالیری (بول)
WEIDLE (W.)	فایدل (ف)
FRETET (Dr. Jean)	فروتیه (الدكتور جان)
FREUD (Sigmond)	فروید (سیجموند)
FREVILLE (Jean)	فریویل (جان)
WEBER (J.-P.)	ویبر (ج . ب .)
FISER (E.)	فیزر (ای)
FILOUX	فیلو
CARLON	کارلون
CARETTE (Louis)	کاریت (لوی)
COROT	کورو
CHRISTOFLOUR (Raymon)	کریستوفلور (ریمون)
LARNAC (J.)	لارناک (ج)
LE SENNE (René)	لوسن (رونیه)
LEFEVRE (Henri)	لوفیفر (هنری)

LELEU (Michèle)	لولو (ميشيل)
MARITAIN (Jacques)	ماريتان (جاك)
MALARAUX (André)	مالرو (آندريه).
MAURON (Charles)	مورون
MONDOR	موندور
MESNARD (Pierre)	ميتار (بيير)
HANSLICK	هانسليك
HOURTICQ (Louis)	هورتيك (لوي).
HUYGHE (René)	هويج (رونيه).
HEYMANS (Gertrud)	هيانس (جرترود)
JUNG (Karl G.)	يونج (كارل)

فهرست بالمراجع التي استشهد بها

- يرجسون (هنرى) : الضحك ، ترجمة سامى الدروبي وعبد الله عبد الدائم ،
القاهرة ، الكاتب المصرى ١٩٤٧ .
- جويو (جان مارى) : « مسائل فلسفة الفن المعاصرة » ، ترجمة سامى الدروبي ،
القاهرة دار الفكر العربى ، ١٩٥١ .
- مصطفى سوييف ، « الأسس النفسية للإبداع الفنى » ، الطبعة الثانية ،
القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ .
- هيانس (جزرود) ، « سيكولوجية المرأة » ، ترجمة سامى الدروبي ،
القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٢ .

ALAIN, "Musiques", in La table ronde, No. 133, 1959.

BACHELARD (Gaston), "Lautréamont", Paris, Corti, 1956.

BASCH (Victor), "Essais d'esthétique, de philosophie et de littérature",
Paris 1934.

BAUDOIN (Charles), "Psychanalyse de Victor Hugo", Genève, 1943,
"Etudes de psychanalyse".

BAYER (Raymon), "L'esthétique de Bergson", Les Etudes Bergsoniennes,
1942.

BEAUVOIR (Simone de), "L'existentialisme et la sagesse des nations".

BERGER (Gaston), "Traité pratique de l'analyse du caractère", Paris,
P.U.F.

BERGSON (Henri), "La pensée et le mouvant", Paris, Alcan.

BLANCHOT (Maurice), "La part du feu", Paris 1949.

BOUTOUR (Michèle), "La musique, art realiste", in Esprit, Janvier,
1960.

BONAPARTE (Marie), "Edgar Poe, étude psychanalytique", Paris,
1933.

BRASSOLA (Georges), "Introduction à la poétique de Jacques Maritain",
La table ronde, Janvier 1959.

- CARETTE (Louis), "Naissance de Minerve".
- CARLON et FILOUX, "La critique littéraire", Paris 1958.
- CHRISTOFLOUR, "Bergson et la conception mystique de l'art", "Henri Bergson", Cahiers du rhone, Août 1934.
- DAICHES (David), "Critical Approaches to Literature".
- DALBIEZ (Rolland), "La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne", Paris 1949.
- DRACOUUIDES(Dr. N.N.), "Psychanalyse de l'artiste et de son oeuvre", Lausanne, 1952.
- FISER (E.), "Le symbolisme littéraire", Paris.
- FRETET (Dr. Jean), "L'aliénation poétique", Paris, Janvier, 1946.
- FREVILLE (Jean), "Emile Zola", Paris 1949, "Sur la littérature et sur l'art", textes de Marx et Engels, Paris 1954.
- FREUD (Sigmond), "Trois essais sur la théorie de la sexualité", "Un souvenir d'enfance de Leonard de Vinci", "Malaise dans la civilisation" in Revue de psychanalyse, t. VII. No. 4;
"Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient", tr. "Marie Bonaparte et M. Nathan.
- GDANOF, "La Littérature, la philosophie; et la musique".
- GILSON (Etienne), "La dialectique du portrait", La table ronde, Janvier, 1959.
- GOLDMAN, "Materialisme dialectique et histoire de la littérature", "Revue de metaphysique et de morale", 1950.
- GRUSON(F. Fabre — Luce de), "Actualité de l'esthétique bergsonienne" "bergson et nous 3, Bulletin de la Société Française de Philosophie, Mai 1959.
- HANSLICK, "Von Musikalisch-Schomen", Berlin, 1854.
- HOURTICQ (Louis), "L'art et la littérature", Paris, Flammarion, 1946.
- HUYGHE (René), "La poétique de Wermeer". "Fondements d'une esthétique", La table ronde, Janvier 1959.
- JONES, "Traité théorique et pratique de psychanalyse", tr. Jankélé-Vitch.

- JUNG, Psychology and Literature", in Creative Process", University of California, 1958, "Essais de psychologie analytique, tr. Le Lay, Paris 1932.
- LARNAC (J.), "Georges Sand", Paris.
- LEFEBVRE (Henri), "Diderot", Paris 1949.
- LELEU (Michèle), "Les Journaux intimes", Paris, P.U.F., 1952.
- LE SENNE (Henri), "Traité de caratéologie", Paris, P.U.F.
- MALRAUX (André), "Les voix de la silence".
- MARITAIN (Jacques), "Creative Intuition in Art and Poetry", New York, 1953.
- MAURON (Charles), "Introduction à la psychanalyse de Mallarmé", Paris 1950.
- MESNARD (Pierre), "Le cas Diderot, étude de caratéologie littéraire", Paris, P.U.F. 1952.
- MONDOR, "La vie de Mallarmé", Paris.
- ODIER (Charles), "Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale", 1943.
- PFISTER, "The Psychoanalytic Method", London, tr. Payre.
- PIERON (Henri), "La psychologie différentielle", Paris, P.U.F., 1949
- POURTALES (Guy de), "Le génie de la danse", Conferencia, Decembre, 1933.
- RODIN : "L'art" entretiens réunis par Paul Gsell, Lausanne 1949.
- SARTRE (Jean-Paul), "Qu'est-ce que la littérature ? in Situation II, Paris 1946, "Beaudelaire".
- SEDLMAYER (Hans), "L'art abstrait et l'art absolu", La table ronde, Janvier 1959.
- SHELDON, "Les variétés du tempérament", Paris, P. U. F.
- SILBERER (Paul), "La joie du travail comme fondement de la psychologie du travail", "La psychotechnique dans le monde moderne", Paris, P.U.F., 1952.
- SOURIAU (Etienne), "L'avenir de l'esthétique", Paris 1929, "Essais sur les limites de l'art";
- La table ronde, No. 133, 1959, "La correspondance de arts"

۳۱۵

SPRANGER (Eduard), "Types of men, The Psychology and Ethics of Personality", trans. Of fifth german edition by Paul J.W. Pigors, Halle, 1928.

VALERY (Paul), "La danse", in Conferencia, 28e année, Decembre 1933.

VALERY (Paul), "L'âme et la danse", Paris 1921.

WEBER (J.-P.), " La psychologie de l'art", P.U.F., Paris 1958.

فهرس

الصفحة	
٥	المقدمة
١١	الفصل الأول : بين الفن والعلم
٦١	الفصل الثانى : بين الحدث الأدبى والدراسة السيكولوجية
١٥٥	الفصل الثالث : بين علم الطباع والأدب
٢٢٥	الفصل الرابع : التحليل النفسى للأديب
٢٥٣	الفصل الخامس : الدراسة النفسية للآثار الأدبية – علم النفس فى النقد الأدبى
٣٠٥	خاتمة
٣٠٩	فهرست بالمؤلفين الذين استشهد بمؤلفاتهم
٣١٢	فهرست بالمراجع التى استشهد بها

١٩٨١/٤٢٥٦	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٧٣٥١-١٢-٧	الترقيم الدولي

١/٨١/١٥٤

طبع بمطبع دار المعارف (ج.م.ع.)



المعهد القومي للدراسات والبحوث
البيئية والرياحنة

••٦٩٧

علم النفس والأدب

لون طريف من البحث ، أو طراز جديد في الأدب نحن في حاجة إلى مثله ، ليكون عونًا على المدرس الأدبي ، وهاديًا في تحليل الإنتاج الأدبي والفني ..

لقد بذل الأديب الدكتور سامي الدروبي جهدًا عظيمًا في هذا الكتاب ليكون نبراسًا يهتدى به ، وإن الأسئلة التي عرضها ، ثم تناوطها بالبحث والمدرس موضحًا ومحللاً لتضع بين يدي القارئ صورة صادقة للبحث العميق الدقيق والجهد المبذول المشكور :
ما العلاقة بين علم النفس والأدب ؟ وهل هناك صراع بينهما ؟
ما مصير الأدب وسط هذا الطوفان الزاخر من العلوم
السيكلوجية ؟

هل علم النفس هو الذي يعرف النفس حقًا ، فيكون بديلاً للأدب وسائر الفنون ؟ أو أن للأدب وظيفة غير وظيفة علم النفس ؟
ويتهى الدكتور الأديب من تحليله إلى أن ما يقوله علماء النفس من أن دراسة شخصية الأديب - من خلال آثاره - مفيدة إلى حد بعيد ، وإن لم تكن هي الكلمة الأخيرة في الحكم عليه !