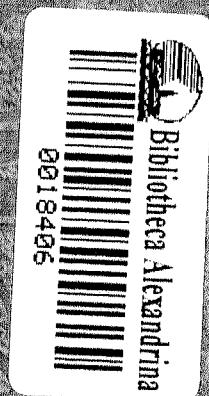


د. عبد القادر الرّباعي
في
تشكل الخطاب النقديّ
مقاربات منهجية معاصرة

الكتابية



في
تشكيل الخطاب النقدي
مقاربات منهجية معاصرة

د. عبد القادر الرباعي

في
تشكل الخطاب النقدي
مقاربات منهجية معاصرة

الأكاديمية



الأهلية للنشر والتوزيع

المملكة الأردنية الهاشمية - عمان / وسط البلد

خلف مطعم القدس ؛ ص . ب ٧٧٧٢

هاتف ٤٦٣٨٦٨٨ - فاكس ٤٦٥٧٤٤٥

منشورات الأهلية لعام ١٩٩٨

عبد القادر الرباعي / في تشكّل الخطاب النقدي

الطبعة العربية الأولى

حقوق النشر محفوظة للناشر ©

تصميم الغلاف سميكة ميّمة®

التنفيذ : روعة للخدمات

طبع في لبنان

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه ، أو تخزينه أو نقله بأي شكل من الأشكال ، أو تصويره ، دون إذن خطي مسبق من الناشر .

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission of the publisher.

محتوى الكتاب

٧	 المقدمة
	الفصل الأول:
٩	 الأدب بين جمال الفن ومنطق العلم
	الفصل الثاني:
٢٣	 البديع الشعري بين الصنعة والخيال
	الفصل الثالث:
٦٩	 التفكير النقدي في كتاب المقابسات للتوحيدي
	الفصل الرابع :
١٠٥	 حماسة أبي تمام: قراءة في شاعرية الاختيار
	الفصل الخامس:
١٤٥	 دراسات حديثة في الصورة الشعرية: تاريخاً ومنهجاً
١٧٥	 الهوامش
٢٠٥	 أهم المصادر والمراجع

المقدمة

من الأفكار التي غدا النقاش فيها محسوماً، أن التفكير النقدي قابل للتطور والتجديد في كل الاتجاهات والمسارب العقلية، ذلك لأن العقل الإنساني دائم المغامرة، والدخول إلى عوالم مجهولة؛ فكلما عرف شيئاً انطلق إلى ما بعده يرود ويكتشف غيره. وما الفكر النقدي إلا جزء من هذه المغامرة التي يكتسب بها معارف جديدة، ويجتهد في بلورة تجارب إنسانية ما كانت تعلم آفاقها لولاه. لهذا أصبح من المسلمات القول بتعدد قراءات النص بما في ذلك النص الشعري خاصة، سواء أكان هذا النص قديماً أم حديثاً. وبناء عليه ينبثق من النص نصوص، ومن النصوص نصوص أخرى وهكذا.

فالنص الشعري عالم مجهول غوره، صعب مرتقاه؛ لأنه يتشكل من مواضع لغوية قلما تبتغي الإفصاح عن المكنونات المكونة لها إفصاحاً مباشراً. إنها - في واقع حالها - بحاجة إلى فك رموزها من خلال العبور داخل أبعادها الخلفية التي تخفيها تشكيلاتها، أو علاقاتها الجوانبية بكل ما يرتبط بهذه العلاقات من خطوط عامة وخاصة. فقد يرتد بعضها إلى ما ترسمه من صور متداخلة أو متفاصلة، وما تنشئه من إيقاعات صوتية تنسجم وتتوافق هنا، ثم تتعارض وتتصادم هناك، وما تبنيه من مواد بعضها يرتد إلى ظواهر مادية، وبعضها الآخر يشتمل على جوانب روحية. كل ذلك بحاجة إلى فكر قادر على الغوص إلى أعماق تلك اللغة المنشأة وفك خيوطها لمعرفة سرها، ثم إعادة بنائها على قاعدة من التفكير النقدي العليم الذي استوعب، وأدرك الأبعاد الجمالية والمعنوية التي استطاع النص إثارتها أمام بصيرة ذلك التفكير.

وانطلاقاً من هذه القواعد النقدية الراسخة أخذتُ على عاتقي منذ زمن طويل إعادة قراءة النصوص التراثية وبخاصة الشعرية والنقدية، فكان لي

دراسات نظرية وتطبيقية تدور حول مراجعات لأفكار استقرت في أذهان كثير من الناس حتى لم يعودوا قادرين على التخلص من تأثيرها فيهم.

وهذا الكتاب (تشكل الخطاب النقدي - مقاربات منهجية معاصرة) ينهج الطريق ذاته، ففيه إعادة لقراءة البديع الشعري بما ينقض كونه لعباً وزينة، وكذلك ديوان الحماسة بما ينفي أن يكون جامعاً أبو تمام فيه أشعر منه في شعره، والتفكير النقدي عند أبي حيان التوحيد بما يربط بينه وبين فلسفته الجمالية عامة. وأيضاً الدراسات الحديثة التي ألفت في الصورة الفنية عبر جهودها المثمرة في إعادة قراءة جوانب من الشعر العربي القديم، والتي أثبتت بالممارسة العملية والتطبيقية مدى أهمية الدراسات الحديثة، والفكر النقدي المتجدد في طرح أفكار ومعايير جديدة ونافعة لفهم جوانب فنية جمالية، وأفكار إنسانية راقية يمتلكها شعرنا القديم. فقد ساعدت هذه الدراسات الجادة على اكتشاف قيم عظيمة في هذا الشعر ما كانت لتكتشف بدون مناهجها في التفكير.

إن البحوث التي حواها هذا الكتاب كانت قد أجيّزت ونشرت في مجلات علمية وجامعية معتمدة وذات مستوى رفيع. ولما كانت تشكل جوانب مختلفة من هدف واحد، غدت صالحة لأن يضمها كتاب يللم أطرافها على قاعدة ذلك الهدف المشترك فيما بينها.

والله ولي التوفيق، وعليه التوكل

أ.د. عبدالقادر أحمد الرباعي

إربد/ الأردن

١٥/٢ / ١٩٩٨ م

الفصل الأول

«الأدب» ... بين جمال الفن ومنطق العلم

دار نقاش واسع حول أصل كلمة «أدب». فقد وردت هذه الكلمة في المعاجم العربية بمعانٍ مختلفة أهمها ما قاله ابن منظور: «أصل الأدب الدعاء. ومنه: قيل للصنيع يدعى إليه الناس: مدعاة ومأدبة. و «الأدب» - محرّكة - الذي يتأدّب به الأديب من الناس سمي أدباً لأنه يأدّب - بكسر الدال - الناس إلى المحامد، وينهاهم عن المقابح^(١). وقال الفيروزبادي: «أدبه يأدبه أدباً: دعاه إلى طعام وأدّب يأدّب أدباً - محرّكة - عمل مأدبة و «الأدب» - بفتح الألف وسكون الدال - «العجب»^(٢). واتفق الرجلان: على أن «الأدب، محرّكة، الطرق وحسن التناول». وأن «أدبه فتأدّب: علمه». وعلى هذا المعنى جاء الحديث الشريف: «أدبني ربي فأحسن تأديبي، وريبت في بني سعد»^(٣).

هناك سبب يربط تلك المعاني: فالدعاء إلى الوليمة «دعوة للمحامد» حتى يكون «الأدب» أدب النفس والدرس». أو «الذي يتأدّب به الأديب من الناس». و «البعير إذا ريّض وذلّل» كقول مزاحم العفيلي:

وهن يصرفن النوى بين عالج ونجران نصريف الأديب المدلل^(٤)

يحتاج إدراك الرابط بين المعاني السابقة إلى وعي التحول من المادي إلى المعنوي، ومن الحسي إلى الروحي. فالدعوة إلى المأدبة دعوة إلى سنّة كريمة «سلوكها الأوائل فصارت مسلكاً لمن بعدهم» كما قال نابليون^(٥). أي دعوة إلى تعلم هذه السنّة لإدامتها. وعلى هذا المعنى وردت كلمة «مأدبة» مجازاً في حديث للرسول عليه السلام: «إن هذا القرآن مأدبة الله في الأرض فتعلموا

على مآدبته» فمأدبة هنا أسم مكان من «أدب» والمعنى أن القرآن مكان يتناول الناس منه الأدب العلمي والخلقي .

لا غرابة إذن من افتراض أن كلمة «أدب» كانت تعني في الجاهلية وصدر الإسلام، التعلم والمسلك الحسن معاً. وأن هذا المعنى تحول من أصل الكلمة وهو الدعاء للوليمة. لأن هناك اقتراناً نفسياً وعقلياً بين الدعوة إلى مأدبة، والدعوة إلى اكتساب الخلق النبيل بتعلم العادات الحميدة وكل المعارف التي في النفوس، بغض النظر عن كون تلك المعارف مكتوبة أو ملفوظة. أقول هذا لأن طه حسين الذي شك في الشعر الجاهلي وفي غيره بنكر أن تكون كلمة «أدب» قد جاءت في النصوص الصحيحة للعصر الجاهلي وصدر الدولة الإسلامية. ويؤكد بأنها استخدمت أول مرة في العصر الأموي بمعنى «التعلم» وأنها «استعملت هناك فعلاً واسم فاعل: فهم يستعملون «أدب» ويستعملون بنوع خاص لفظ المؤدب»^(٦).

من الثابت أن هذه الكلمة لم ترد في القرآن الكريم. كما لم ترد في اللغات السامية الأخرى كالسريالية والعبرية. ومن الصحيح أيضاً أن الأحاديث النبوية التي وردت فيها كلمة «أدب» لم تأخذ درجة الصحة المطلقة حسب التواتر المعروف في علم السند. لذا وجد طه حسين أمامه منفذاً واسعاً للشك والافتراض. فبعد أن أكد عدم وجودها أو صحتها فيما ذكر، افترض «أن تكون مادة الأدب هذه قد دخلت في لغة قریش إبان العصر الأموي بعد أن انتقلت إليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت»^(٧).

لا يخفى أن رأيه هذا متعلق بشكه في الشعر الجاهلي بعامة، وفي النصوص الشعرية الجاهلية التي وردت فيها كلمة «أدب» بخاصة، وإلا كان يمكن أن يتخذ استعمال الأمويين للفظ «أدب» بمعنى التعلم والتهذيب دليلاً على صحة الحديث: «أدبني ربي فأحسن تأديبي» أو ترجيحه. فالحديث يكاد يثبت

أن الكلمة في عهد النبوة وما قبلها كانت تستعمل بالمعنى نفسه . بل كان يمكن أن يغنيه ذلك عن افتراضه الذي أحس هو نفسه عدم جدواه فقال : «على أني لا أحرص على هذا الفرض ولا أقول إنني أرجحه»^(٨) .

وابتعد آخرون فافترضوا دخول الكلمة إلى اللغة العربية وسائر اللغات السامية من لغة السومريين ، إذ كانت عندهم بمعنى «إنسان» فلعلها - كما قالوا - استحوطت بعد من «أدب» إلى «أدم» ثم إلى «آدم» في اللغات السامية . بينما احتفظت العربية بالأصل السومري لعزلتها في الصحراء^(٩) .

واستنتج المستشرق الإيطالي كارلوناينو أن الأدب عند قدماء العرب إنما كان السنة ، وأن أغلب معارف أولئك القوم كان العلم بسنة آبائهم ومكارمهم ومفاخرهم ، وأنه - لذلك - صارت كلمة الأدب عبارة عن المعرفة بشيء . والتعليم . والأديب عبارة عن المخبر بأمر . لكن نالينو افترض أن كلمة «أدب» قد تكون مشتقة من لفظ «الدأب» بعد أن جمعه العرب على «آداب» - وزن اعفـال - كما جمعوا «بئر» على «آبار» و «رأي» على «آراء» ، ذلك لأن لفظ «الدأب» - في رأيه - قد ورد في أشعار الجاهلية وأن معناه العادة والملازمة ، وهو معنى ليس بعيداً عن معنى الأدب والسنة^(١٠) .

جاء افتراض نالينو في عقب مخالفته الصريحة لرأي عبدالقادر البغدادي الذي جعل لفظ «أدب» مشتقاً من أحد شيئين : إما من «الأدب» - بالسكون - وهو العجب . أو من «الأدب» مصدر قولك «أدب» فلان القوم «يأدبهم» إذا دعاهم . فإذا كان من الأول دلّ على الشيء الذي يعجب منه لحسنه ، وإذا كان من الثاني دلّ على الشيء الذي يدعو الناس إلى المحامد والفضل ونهاهم عن المقايح^(١١) .

إن افتراض نالينو غير لازم ما دام هناك إمكانية لأن يكون الذي قال به البغدادي نمواً لمعنى كلمة «أدب» نفسها . هذا وقد كان الفيروزبادي قرب بين

«الأدب» بسكون الدال. و «الأدب» بفتحها. فجعل الأولى: دعوة إلى الطعام، والثانية عمل مآدبة طعام. وعند التقريب بين المعنيين تصبح الأولى دعوة، والثانية محتوى هذه الدعوة بعد إنجازها، ولما كانت المعارف مجازاً، هي المآدبة (المادة المنجزة) التي تتحقق بها قيمة الدعوة إلى المحامد كما سبق في اللسان، فإن تبادل مواقعها بين الحقيقة والمجاز جائز كما أن التقاءهما على الاشتقاق ممكن.

يجمع الباحثون على أن كلمة «الأدب» بمعنى التعلم والتأديب ظهرت في العصر الأموي. وأنها ظلت تعني تعلم الأخلاق الفاضلة وجملة من المعارف (ليس منها العلوم الدينية) كرواية الشعر والنثر وما يتصل بهما من أخبار، وكذلك اللغة والنحو. وقد أطلق لقب «المؤدب» على من يقوم بمهمة التعليم هذه. وكان المؤدب مختصاً بتنشئة أبناء الخلفاء والوزراء والطبقة العليا من المجتمع، لذلك لقب بالمؤدب تمييزاً له عن لقب «المعلم» الذي كان يعلم أبناء العامة^(١٢).

استمر استعمال هذه الكلمة بهذا المفهوم حتى نهاية القرن الرابع، ولكن المعارف التي حوتها كانت تضيق حتى تعود إلى محتواها في القرن الأول فلا تضم سوى المأثور من الشعر والنثر وما يرتبط بهما من لغة ونحو وخبر ونسب، إضافة إلى ما كان يتردد من نقد فني في كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة^(١٣)، بينما كانت تلك المعارف تتسع حيناً آخر فتشمل كل أنواع المعارف والحرف والألعاب الشريفة. ولم يند عنها سوى العلوم الدينية التي اختصت في أواسط القرن الأول باسم «العلم»^(١٤).

ورد في إحدى رسائل إخوان الصفا (منتصف القرن الرابع) أن الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الحياة - كما قالوا - تسعة أنواع: أولها علم الكتابة والقراءة. ومنها علم اللغة والنحو، ومنها علم الحساب

والمعاملات . ومنها علم الشعر والعروض . ومنها الرجز والقال وما يشاكلهما .
ومنها علم السحر والعزائم ، والحيل وما يشاكلها ، ومنها علم الحرف والصنائع
ومنها علم البيع والشراء أو الحرث والسل ، ومنها علم السير والأخبار^(١٥) .

وكان الحسن بن سهل من رجال القرن الثالث ٢٣٦هـ - ٨٥١م ، قال بمثل
هذا التوسع فعنده أن الآداب عشرة : فثلاثة شهرجانية ، وثلاثة أنوشروانية ،
وثلاثة عربية ، وواحدة أربت عليهن . فأما الشهرجانية فضرب العود ، ولعب
الشطرنج ، ولعب الصولج . وأما الأنوشروانية فالطلب والهندسة والفروسية ،
وأما العربية فالشعر والنسب وأيام الناس ، وأما الواحدة التي أربت عليهن
فمقتطفات الحديث والسمر . وما يتلقاه الناس بينهم في المجالس^(١٦) .

لكن كلمة «أدب» ابتداء من القرن الثالث أصبحت تطلق على نوع
مخصوص بالمهارات اللازمة لإتقان فن أو علم أو عمل ما ، من ذلك كتاب
«أدب الكاتب» لابن فنية المتوفي (٢٧٦هـ - ٨٩٠م) . وكتاب «الفخري في
الآداب السلطانية والدول الإسلامية» لابن الطقطقي المتوفي (٧٠٩هـ /
١٣١٠م) . أما ابن قتيبة فكان يهدف من كتابه إلى تقويم اللسان . لذلك جمع
إلى اللغة والنحو الهندسة والجغرافية والفقه والحديث والخبر ، وشدد على آداب
النفس كالحلم والعفاف والتواضع للحق^(١٧) . وأما ابن الطقطقي فجعل كتابه
موضوعاً للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة وفي إصلاح
الأخلاق والسياسة^(١٨) . إن الفرق واضح في الهدفين مع أن كلا من العالمين
يستخدم كلمة «أدب» .

ولكن يبدو - مع ذلك - أن الميل إلى أن تختص كلمة «الأدب» بالدلالة
على الشعر والثر وما يلزمهما من علوم وأخبار لم ينقطع منذ العهد الأموي
بدليل أن المبرد المتوفي (٢٨٥هـ / ٨٩٨م) يلتزم بذلك في كتابه الكامل ، فهو
يجمع فيه ضرورياً من الآداب ما بين كلام منثور ، وشعر مرصوف ، ومثل سائر ،

وموعظة باللغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة^(١٩). وأن ابن خلدون من رجال القرن التاسع (٨٠٨هـ/١٤٠٦م) تجاوب مع توجه المبرد هذا، فأشار إلى أن المقصود بعلم الأدب «عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة من شعر عالي الطبقة، وسجع متساو في الإجادة ومسائل من اللغة والنحو مع ذكر بعض أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك المهمل من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة، ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارهم، والأخذ من كل علم بطرف»^(٢٠).

قد يفهم من عبارته الأخيرة أنه عنى بكلمة «علم» إطلاق معناها، لكنني أعتقد أنه عنى العلم الذي يتعامل معه «أهل اللسان» الوارد ذكرهم في نصه، بدليل أنه ينقل عن شيوخه قولهم: إن أصل الأدب وأركانه أربعة دواوين هي: أدب الكاتب لابن قتيبة، والكامل للمبرد، والبيان والتبيين للجاحظ، والنوادر لأبي علي القالي. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفرع عنها^(٢١). فهذه الكتب تدور كلها حول الشعر والنثر وما يحيط بهما.

إلا أن ابن خلدون يجعل الغناء جزءاً من الأدب: وحين يسوغ رأيه في ذلك بالشعر جاعلاً الغناء تابعاً له. فالغناء - كما يقول - تلحين الشعر، وكان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به حرصاً على تحصيل أساليب الشعر وفنونه فلم يكن الأخذ به فادحاً في العدالة والمروءة. ولهذا السبب نجد بكتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصبهاني، فيعده ديوان العرب وجامع أشتات المحاسن التي سبقت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال^(٢٢).

أما النقد الأدبي الذي ألمحنا إلى أنه بدأ يشق طريقه منذ القرن الثالث

الهجري، فإنه أخذ يتحول إلى بلاغة جافة منذ بداية القرن الخامس على يد أبي هلال العسكري (٣٩٥هـ/١٠٠٥م) في كتابه «الصناعتين»^(٢٣). وقد سجل عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ/١٠٧٩م) في كتابيه «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز» آراء جلييلة في مجال النقد، لكن عمله هذا لم يثمر فيمن جاء بعده. إذ ألفت كتب في البلاغة، كانت - كما يقول طه حسين - فاترة جافة ليست حرية أن تورق ولا أن تثمر (المرجع السابق).

والمعروف أن كل شيء كان يؤول في العصور الأخيرة للأمة الإسلامية إلى جفاف، وقد أصاب سهم هذا التردي جانباً من كلمة «أدب» فظهر منذ أواخر القرن السادس وما يليه فريق يحصر الأدب في النحو الصرف واللغة والبيان والمعاني مثل أبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري المتوفي (٥٧٧هـ/١١٨١م) الذي قصر كتابه «نزهة الأنباء في طبقات الأدباء» على ذكر النحويين واللغويين فقط. وأبي يعقوب يوسف بن محمد السكاكي (٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، الذي جعل غرض علم الأدب الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب وحصره في علم الصرف والنحو والمعاني والبيان.

نخرج من استعراضنا السابق لمعنى كلمة «أدب» في تراثنا اللغوي والفكري والعملية بالحقائق التالية:

١ - حافظت كلمة «أدب» منذ بداية ظهورها في العصر الجاهلي وما بعده على اكتساب السلوك الاجتماعي القويم من خلال تعلم جملة من العادات والقيم والمعارف التي تؤديها نماذج شعرية ونثرية. وما يلزم هذه النماذج من نحو ولغة وأخبار وأحوال.

٢ - ونوزع «الأدب» على معنيين: عام واسع يحوي - إلى جانب الشعر والنثر - علوماً أخرى كالجغرافيا والهندسة والكيمياء والسحر، والكهانة. وخاص ضيق يربط الأدب بالأسلوب المبدع الجميل المعبر والمؤثر كالشعر والنثر وما

يرتبط بهما من نقد فني تقويمي .

٣ - وأطلقت كلمة «الأدب» على مجموعة من المعارف الخاصة بمنهج سلوكي عملي محدد لتحقيق مهارات لازمة له، أو ما يمكن أن يسمى «أدب المهنة».

٤ - وشهدت كلمة «أدب» تراجعاً في القيمة الفنية الجمالية لمعناها إثر الانهيار السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية بعد القرن السادس .

أما في العصر الحديث فقد هيأت الظروف السياسية والثقافية انفتاح العالم الإسلامي على الفكر الأوروبي منذ أواخر القرن التاسع عشر^(٢٤). ونقلت كتب فرنسية وإنجليزية في كل فن إلى اللسان العربي . وأخذ المترجمون يستعملون كلمة الأدب كاستعمال الأفرنج لها^(٢٥).

وكلمة «أدب» (بالإنجليزية Literatur وبالفرنسية Letterature) تعني - بمحتواها الواسع - كل شيء مكتوب أو قيد الطبع . فهي تتضمن - كما قيل - الكتب الهزلية، وكراريس أمراض المطاط وروايات شكسبير^(٢٦) أو هي حجم الكتابة لشعب ما . أو لشعوب تستخدم اللغة نفسها^(٢٧) أما المعنى الخاص للأدب عندهم فيتضمن «الأعمال التي تغلب عليها الوظيفة الجمالية للغة»^(٢٨). الأدب بمعناه الخاص هو الأدب المحض أي الشكل الأدبي الناشئ من عوامل نفسية: فردية أو جماعية. متنوعة ومعقدة، وتؤدي وظائف عظيمة التنوع (Great Variety) لأنها ترتبط بما هو سحري وشعائري من جهة، وتتعلق من جهة أخرى، بالتعبير عن الذات والخصوصية. على الرغم من التحصر الكبير الذي تحقق أخيراً، فالأدب المحض أشكال وصيغ أسلوبية تراثية مألوفة المتابع.

وهو في الوقت نفسه يبدع منافذ أصيلة للبصيرة الذاتية الداخلية^(٢٩). والأدب هذا عندهم واحد من أعظم الوسائل الإبداعية والكونية للتواصل العاطفي والروحي والفكري الذي يهتم الجنس البشري^(٣٠). وقد قسموه إلى أدب خيالي، وأدب غير خيالي. أما الخيالي فيضم الروايات والقصص القصيرة والدراما والشعر، بينما يضم غير الخيالي المقالة والتاريخ والسيرة واليوميات^(٣١). إن الأدب الجميل مثله مثل الموسيقى والفن يمتاز بالتعبير الخيالي المعنوي والشكل ذي التقنية الممتازة.

تأثر العرب والمسلمون بهذه الأفكار وغيرها حول «الأدب» عند الأوروبيين، فأفادوا من معنييه: العام والخاص. أما استعمالهم إياه بالمعنى العام فتمثله رسالة طه حسين إلى لجنة سياسة التعليم العامة بشأن افتتاح كلية الآداب بالجامعة المصرية: فالكلية - كما أشار- تعني دراسة أنواع من العلم متشابهة فيما بينها تكون مجموعة يمكن أن تكون وحدة حقيقية. فهي تبحث عن العقل فتكون فلسفة. وتبحث عن مظاهر الحس والعاطفة في اللغة فتكون أدبا. وتبحث عن الصلة بين القديم والجديد فتكون تاريخاً. وتبحث عن العلاقات المكانية فتكون الجغرافيا وهكذا فإن كلية الآداب تبحث في حقيقة الأمر عن الناحية المعنوية العقلية لحياة الإنسان^(٣٢).

وأما استعمالهم الأدب بمعناه الخاص فتمثله أكثر كتب النقد الحديثة التي نظرت للأدب من زوايا ثلاث:

- ١ - البحث في الخصوصية الجمالية للأدب.
 - ٢ - التصنيف المتعدد للأدب.
 - ٣ - التأثير بالمدارس الأوروبية في تحليل النصوص وقراءتها.
- لقد ركزوا في الأولى على عناصر «الأدب» الإبداعية كالخيال،

والعواطف، والأفكار، والصور، والتجربة، وتنوع الأساليب، ووحدة القصيدة (النقد الأدبي الحديث، هلال، ودراسات في النقد الأدبي، زكي، والصورة الفنية في النقد الشعري، رباعي).

وصنفوا الأدب - في الثانية - تصنيفاً يتواءم وتوجهات الأوروبيين في ذلك. فقد أخذ عندهم الأدب ألواناً مختلفة التصنيف منها توزيع دراسة الأدب حسب العصور كالأدب الجاهلي، والأموي، والعباسي، وأدب الدول المتتابعة، والأدب الحديث والمعاصر كما في سلسلة مؤلفات شوقي ضيف (تاريخ الأدب العربي) من الجاهلي حتى المعاصر. ومنها دراسة الأدب حسب الأمكنة مثل الأدب في البصرة (أحمد كمال زكي) والأدب في الكوفة (يوسف حليف) والأدب في بلاد الشام (عبد الجليل عبد المهدى) والأدب الأندلسي (إحسان عباس) وأدب المهجر (عيسى الناعوري) وغيرها. ومنها الدراسات الأدبية القطرية كالأدب في الأردن وفلسطين ومصر والعراق، وسوريا، والمغرب، وتونس، وعمان وغيرها. ومنها دراسة الأدب حسب الموضوع كأدب المديح، والغزل، والرثاء، والزهد، والحكمة، والأخلاق والسياسة، والاجتماع، والنفس. ومنها دراسة الأدب حسب المبدع كأدب المعري، وأدب شوقي، وأدب المازني. وكذلك تصنيف الأدب إلى أدب مكتوب كما في التصنيفات السابقة، وأدب ملفوظ كالأدب الشعبي، والأدب الشفوي^(٣٣). ومن ذلك الاهتمام الحديث بالأدب الإسلامي المعاصر، والأدب المقارن الذي يعني مقابلة أدب بآخر^(٣٤). أو فحص التشابهات والمختلفات في كتابين أدبيين من لغتين فأكثر^(٣٥)، وأدب الأطفال كذلك.

أما التأثير بالمدارس الأوروبية في النصوص فتتمثل في أسماء هذه المدارس ومحاولة تحقيق خطاباتنا المختلفة عن الأدب العربي قديمه وحديثه. ومن تلك المدارس الرومانسية، والواقعية والرمزية، والنفسية، والنصوصية (فن الحديث،

نصرت عبدالرحمن والخطيئة والتكفير عبدالله الغدامي وبلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل) وأيضا في ظاهرة أسلوبية ودراستها في ضوء النقد الحديث كدراسة الصورة في الشعر (الصورة الفنية في شعر أبي تمام، عبدالقادر الرباعي) أو في النقد (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، جابر عصفور).

والتأثر بالدراسات الأوروبية الحديثة واضح أيضا في النظرة إلى فنون الأدب، لقد ظلت قسمة الأدب إلى شعر ونثر حية في النظرة الجديدة؛ إذ ظل الأدب مقسوماً إلى هذين النوعين لكنهما توسعا فأصبح الشعر متعدد الأشكال، فمنه الشعر الغنائي، والدرامي، والملحمي، والتمثيلي، وتعددت أشكال النثر فاشتمل على الرواية، والمسرحية، والقصة القصيرة، والسيرة، والمقالة. (الأدب وفنونه، عز الدين اسماعيل).

وقسم الأدب من جهة أخرى إلى إنشائي ووصفي: أما الإنشائي فالأدب المتمثل بالشعر، والنثر، وأما الوصفي فالأدب الذي يدرس الإنشائي وهو ممثل بالنقد الأدبي، وتاريخ الأدب.

ومن المسائل الحديثة التي ما تزال تثار عندنا وفي الغرب، غاية الأدب، وعلاقة الأدب بالحياة والمجتمع، وعلاقة الأدب بالعلوم الإنسانية الأخرى، ثم علاقة النقد بالأدب.

أما غاية الأدب فتراوحت بين المتعة الخالصة أو الفائدة الخالصة عند بعض الدارسين لكن الصوت الأغلب هو أن الأدب لا يمكنه أن يحقق واحدة منهما فحسب، ولكنه يسعى لإنجاز المتعة والفائدة معاً على الرغم من أنه يخطط لهذه الغاية مسبقاً^(٣٦).

وفي ارتباط الأدب بالحياة والمجتمع أقوال. لكنها تلتقي جميعاً على أن

الأدب لا ينشأ في فراغ. ولا يؤول إلى فراغ، وإنما ينمو في مجتمع يده بالتجارب. والوقائع، والأحداث. ومن ثم يعيد هو صياغتها وإخراجها في قالب ذاتي ينفى فيها ويتجاوزها. إنه - بحكم تفرد و تميزه - لا يعكس الواقع والمجتمع، ولكنهما ينعكسان فيه أو يؤلفان مادته الأولى التي يجتهد في إعادة تركيبها أو تشكيلها تشكيلاً خاصاً يصبح معادلاً موضوعياً للدوافع والنزعات الداخلية للمبدع^(٣٧).

والأدب يسعى لإيجاد صلة ما مع العلوم الإنسانية الحديثة كعلم النفس، والاجتماع، والسياسة، والفلسفة، وغيرها. وهذه العلوم تسعى الآن لاحتواء الأدب وامتلاكه، إلا أن الأدب يتأبى على الاحتواء. إنه ذو طبيعة محررة منطلقة، لذا فهو يرضى أن يستفيد من هذه العلوم بالقدر الذي تسمح له طبيعته. ولهذا يخطئ من يتعامل مع الأدب من منطلقات تلك العلوم. ذلك لأنها منطلقات تكونت خارج إطاره^(٣٨).

وقيل في علاقة النقد بالأدب أقوال متضاربة، فبعض هذه الأقوال يريد للنقد أن يكون علماً وأن يبقى عند حدود التفسير الظاهري أو المعنى الواحد، وأخرى ترى أن النقد أدب على أدب. لذا تعطي الناقد مجاًلاً أرحب للحركة داخل النص وبين ثناياه. فالنص الأدبي باعث لما في داخل القارئ من نوازع وأفكار إنسانية. لذا فإن هذا القارئ الواعي (متلقي النص) لا يستطيع أن يعزل ذاته عن المثيرات التي يبعثها النص الأدبي. وهذا يعني أن النص يثير معاني تتعدد بتعدد قرائها. وهو مع كل قارئ يصبح نصاً أدبياً جديداً. إن في هذا نفياً لمن يريد للنقد أن يكون علماً مقنناً^(٣٩).

ومهما كان عليه وضع الأدب في عصرنا، فإن الغاية من دراسته وتدريسه لا تخرج عن تحقيق هدفين مترابطين:

١ - تعليم الأدب بصفته معلومات تخزن في الذاكرة الإنسانية.

٢ - والأخذ بالأدب بصفته تهذيباً للسلوك الاجتماعي والفردية تغرسه في النفوس تلك المعلومات المخزنة، والتشكيل الجميل الخاص الذي تؤدي فيه .

هذا وقد كان طه حسين أشار إلى أن هذين الهدفين كانا الغاية من دراسة الأدب في القديم أيضاً^(٤٠).

الفصل الثاني

البديع الشعري بين الصنعة والخيال

يهدف البحث إلى قراءة جانب من الشعر العربي القديم هو البديع الشعري، قراءة جديدة تستفيد من نظرية الخيال في النقد الحديث، خصوصاً مفهوم كوليردج لها. وقد استطاع البحث تخلص ألوان البديع الشعري من الفهم الذي ربطها بالزينة الشكلية، والصنعة العقلية، وذلك حين أثبت أن البديع نتاج الخيال الفني الخالق الذي يصدر عن تجربة حية عميقة. وقد سلك إلى هذا الإثبات طريق الموازنة بين مفهوم الخيال ومفهوم الصنعة من خلال نماذج شعرية ردد أكثرها كتاب (البديع) لابن المعتز. لقد تبين بعد قراءة هذه النماذج قراءة جديدة أن ألوان البديع كالاستعارة والطباق والجناس وغيرها تشكل في الشعر القديم تجربة متكاملة. وعلى هذا يجب أن تناقش في نصوصه على أساس أنها كل متكامل ومتساند لا أجزاء مفردة منعزلة.

حركة البديع من الحركات المهمة، إن لم تكن أهم الحركات التي ظهرت في الشعر العربي القديم^(١)، ذلك لأنها كانت حركة عنيدة تصر على موقفها الشعري الجديد رغم المعارضة الشديدة لها من أصحاب النفوذ الواسع في الأدب والنقد. لأجل هذا استقطبت هذه الحركة دراسات كثيرة في القديم والحديث. إن الباحث ليس شعر أنه - رغم هذه الدراسات الكثيرة - ما زال هناك مجال واسع للحديث عن الحركة، خصوصاً إذا أردنا وعيها في ضوء المفاهيم المختلفة لعملية الإبداع الشعري عبر العصور المتعاقبة، وتمايز الشقافات والعقول فيها. فالشعر - كما قيل - يظل إلى الأبد، يعرض نفسه على كل جيل^(٢)،

وكأنه يطلب تفسيراً جديداً مقنعاً بعد أن استنفدت التفسيرات الأخرى عناصر القناعة التي كانت لها في عصور سابقة.

قلنا إن حركة البديع من أهم الحركات التي شهدها الشعر العربي القديم، ولعل الدليل هو أنها كانت من أكثر الحركات الشعرية حفزاً للكتابة عنها، والتأليف فيها. لقد كان الجاحظ يتناولها في مواطن متعددة من أقواله ومؤلفاته، كما خصص ابن المعتز لها كتاباً خاصاً أسماه «البديع»، وألف الأُمدي من بعده كتاباً في الموازنة بين أبي تمام - ممثل حركة البديع في عصره، وتلميذه البحتري - ممثل عمد الشعر، أو الاتجاه المضاد كما فهم ذلك صاحب الموازنة وغيره من النقاد المعاصرين له. وكان «البديع» حاضراً في أكثر المؤلفات النقدية التي جاءت بعد ذلك، ككتاب «الوساطة بين المتنبي وخصومه» للقاضي الجرجاني، و«إعجاز القرآن» للباقلاني، و«العمدة» لابن رشيق، و«أسرار البلاغة» لعبدالقاهر الجرجاني، وغيرها من المؤلفات القديمة المشهورة. وأما في العصر الحديث فقد أبرزه أكثر من أرخ للأدب القديم، ورصد حركاته الشعرية موضوعاً، وفناً. ومن هؤلاء الدكتور طه حسين في كتابه «حديث الأربعاء» و«من حديث الشعر والنثر» والدكتور محمد مندور في كتابه «النقد المنهجي عند العرب» والدكتور شوقي ضيف في كتابه «الفن ومذاهبه في الشعر العربي» والدكتور يوسف خليف في كتابه «حياة الشعر في الكوفة حتى نهاية القرن الثاني الهجري»، وكراتشكوفسكي في كتابه «تاريخ الأدب العربي» ومقدمته لكتاب «البديع» لابن المعتز الذي كان قد حققه، وغيرهم.

تناول هؤلاء الباحثون البديع فاهتم بعضهم بتفسير وجوده في عصره، واهتم غيرهم بدرس المؤثرات التي ساعدت على وجوده أي عربية أم أجنبية، بينما راح آخرون غير هؤلاء وأولئك يعددون وسائله ويفصلونها عن غيرها. وعلى أية حال فإني لم أجِد أحداً - فيما اطلعت عليه من بحوث ودراسات -

يدرس البديع من خلال مفهوم الخيال الشعري، بعد أن استقر هذا المفهوم الآن وأصبح له دور السحر في حل كثير من المشكلات الأدبية القديمة والحديثة التي يواجهها الإنسان المعاصر. لأجل هذا جئت أركب هذه الموجة، وأوجه البحث في البديع وجهة جديدة لعلي أجد فيه ما قد يمكنني من إضافة شيء ما إلى الدراسات العتيقة السابقة.

ليس هناك ما يمنع - بالطبع - من أن نخرج، بعد الاستقصاء والبحث، حاملين تصورات جديدة قد تغير من زوايا الرؤيا التي اعتدناها ونفردنا من تغييرها حتى غدت عند بعضنا قوالب ثابتة لا يدخلها التحويل، ولا ترضى بالتبديل، فالبحث عن الحقيقة مطلب العقول العادلة التي لا تجدد - حين القناعة - بأساً من التراجع أو حرجاً في الإقدام.

- ١ -

البديع : لغة واصطلاحاً :

ارتبط اسم «البديع» بمسلم بن الوليد الشاعر الأنصاري الذي وجد في القرن الثاني الهجري (ت ٢٠٨هـ)، فهو الذي يظن أنه أطلقه على الاتجاه الجديد في الشعر آنذاك بعد أن نظم عليه شعره. جاء في الأغاني أنه - فيما زعموا - أول من قال الشعر المعروف بالبديع، وأنه هو الذي «لقب هذا الجنس البديع واللطيف»^(٣) لكن أبا القاسم بن مهروية ينسب تسمية «البديع» إلى ناس ذلك العصر، ويثبت لمسلم أولية النظم عليه عادةً ذلك من باب إفساد الشعر، قال: «أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد، جاء بهذا الذي سماه الناس البديع»^(٤).

قد لا تهمنا معرفة من أطلق تسمية «البديع» أم مسلم أم غير مسلم، ولكن ما يهمنا هو المقصود بهذه التسمية أول ما أطلقت، وكيف سارت بعد ذلك، أقيمت على ما كانت عليه أم تغيرت. إن كلمة «اللطيف» التي جاءت في خبر

الأغاني السابق ومرادفتها للكلمة «البديع». قد تعطينا مؤشراً مطمئناً على الذي قصد بهذه التسمية أول مرة. فاللطف هو الرفق والليونة والسلامة، وإلى هذه المعاني يرتد قوله تعالى ﴿الله لطيف بعباده﴾^(٥) أي رفيق بهم يأخذهم باللين، وكلها كلمات تشعر بالجمال النفسي، والرقّة في التعامل. فهل عنى مطلق اسم «البديع»، بتسميته هذه، وصف منحى جديد في الشعر يمتاز برقته وليونته؟

كان ابن قتيبة قديماً (ت ٢٧٦هـ) قال ما يشعر بالجواب، فقد جاء في كتابه «الشعر والشعراء»: «مسلم هو أول من أطف في المعاني، ورقق في القول، وعليه يعول الطائي في ذلك»^(٦)، فالإلطف في المعاني، والرقّة في القول أساليب عرفها الشعر العربي لأول مرة على يد مسلم بن الوليد كما يعتقد ابن قتيبة. لكن ابن قتيبة يتحدث عن اتجاه جديد في الشعر ولا يتحدث عن وسائله؛ ولهذا يظل كلامه في إطار الإحساس بالأسلوب الجديد لا بدرسه. نستطيع القول - اعتماداً على هذا - بأن «البديع» لفظ أطلق أول ما أطلق على نمط جديد في أسلوب الشعر آنذاك دون أن يعي مطلقه وسائل الجودة فيه، وكل ما وعاه منه أنه أكثر رقة وعذوبة من النمط الذي كان سائداً قبله، ومما ساعد على هذا أن من معاني البديع: الجديد بل الغاية بل الجودة^(٧).

وأعتقد أن الإحساس بالأسلوب الجديد هو نفسه الذي كان في ذهن الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) حين تحدث عن الشعراء المحدثين أو المولدين، فقد قال: «ومن الخطباء الشعراء كلثوم بن عمرو العتابي... وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين نحو منصور النمري ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههما، وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع، ولم يكن من المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة»^(٨). وكان الدكتور شوقي ضيف قد استنتج أن معنى البديع عند الجاحظ «هو التشبيهات والاستعارات الطريفة»^(٩).

الإحساس بالأسلوب الجديد الطريف هو الذي كان يقترن بكلمة «البديع» إذن عندما جاء ابن المعتز بعد النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (ت ٢٩٦هـ)، وألف فيه كتاباً جعل عنوانه «البديع»، لكن ابن المعتز شاء أن يفصل في القول، وألا يظل عند حدود التسمية العامة، «فانزلق إلى المصطلح البلاغي»^(١٠)، على حد قول الدكتور الربداوي، فاذا البديع في نظره «اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء ونقاد المتأدين منهم»^(١١).

لقد تحدث عن هذه الفنون أو الوسائل البديعية حصرها بخمس وسائل هي: الاستعادة، والتجنيس، والمطابقة، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها، والمذهب الكلامي، وأخبرنا في نهاية الكتاب أنه جعل وسائل البديع خمساً «اختياراً» لأنه - مع علمه بمحاسن الكلام الأخرى - يفرق بين المحاسن والبديع، لكنه فتح الباب أمام من جاء بعده لضم هذه المحاسن وغيرها إلى البديع حين قال: «اقتصرن بالبديع على الفنون الخمسة اختياراً من غير جهل بمحاسن الكلام ولا ضيق في المعرفة، فمن أحب أن يقتدي بنا ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة فليفع، ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع ولم يأت غير رأينا فله اختياره»^(١٢).

لقد أخذ كثير من النقاد الذين جاءوا بعده بنصيحته هذه فضموا إلى وسائل البديع أكثر ما جاء عنده من «محاسن الكلام»، وأضافوا إليها غيرها حتى بلغت عند بعضهم أكثر من مائة وخمسة وعشرين نوعاً^(١٣)، وأطلقوا عليها أسماء مختلفة لم يتفقوا في تحديد كل منها^(١٤).

وقد غدا البديع عند البلاغيين العلم الثالث بعد البيان والمعاني في علوم البلاغة، وهو العلم الذي يبحث - كما قالوا - في وسائل تحسين الكلام وتزيينه. وهكذا ابتعد النقاد والبلاغيون الذين أخذوا بمبدأ تكثير وسائل البديع عن هدف ابن المعتز كثيراً، اذ بتكثيرهم من هذه الوسائل دفعوا الناظر في

الشعر عن أن يتذوقه بكليته إلى الحكم عليه من خلال التفتيش عن جزئيات خاصة فيه، وقد أدى هذا إلى أن كثرتها في أي شعر تؤدي إلى تجميل هذا الشعر عند بعضهم، أو تشويبه عند بعض آخر وبمعنى ثان، أصبح الحكم على الشعر بالعلم لا بالتذوق، وربما كانت هذه الغاية التي سعى إلى تحقيقها قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) من تأليف كتابه «نقد الشعر» فقد وضع الأوصاف المحمودة والمذمومة في الشعر «ليكون ما يوجد من الشعر قد اجتمعت فيه الأوصاف المحمودة كلها، وخلا من الخلال المذمومة بأسرها يسمى شعراً في غاية الجودة، وما يوجد بضد هذه الحال يسمى شعراً في غاية الرداءة. وما يجتمع فيه من الحالين أسباب ينزل له اسم بحسب قربه من الجيد، أو من الرديء، أو وقوفه في الوسط»^(١٥).

فالمسألة تعتمد إذن على عدد المحاسن والمساوئ في الشعر ليحكم له أو عليه. إن مثل هذا الاتجاه الآلي قد خلف أثراً سلبياً على تذوق الفن الشعري، لكن الخطوة الأولى في ذلك كانت - إلى حد ما - منذ أن «انزلق» ابن المعتز إلى تحديد وسائل بلاغية خاصة بالبديع، وانفصل عن الاتجاه الذي كان يرى البديع بأنه الأسلوب الجديد الذي جاء به الشعراء المحدثون. قد يكون الهدف الذي شاء أن يحققه ابن المعتز في الكتاب سبباً في اتجاهه هذا، فقد كان يهدف إلى «تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع». من خلال قوله هذا نرى أن هناك موقفين كانا في عصره: موقف الناس الذي كان يميل إلى نسبة البديع للمحدثين، وموقفه هو الذي أراد أن يصحح ذلك الاعتقاد فيثبت أن المتقدمين استخدموا كل أبواب البديع. لكننا من خلال أقوال أخرى له ندرك أن أبواب البديع هذه لم تكن مجموعة قبلاً، فقد قال: «وما جمع فنون البديع ولا سبقني إليه أحد. وندرك أيضاً أن الناس لم يتفقوا على عدد هذه الأبواب كما في قوله: قد قدمنا أبواب البديع الخمسة، وكمل عندنا، وكأني بالمعاند المغرم بالاعتراض على الفضائل قد قال: البديع

أكثر من هذا، وقال: البديع باب أو بابان من الفنون الخمسة التي قدمنا^(١٦).

كأنني بآبن المعتز وجد الناس في عصره مختلفين إزاء البديع، «فالعلماء باللغة والشعر القديم لا يعرفونه ولا يدرون ما هو»^(١٧)، والشعراء ونقاد المتأدين منهم يذكرونه ويذكرون بعض مسائله - كما مر بنا، لكنهم لا يتفقون عليه، لذلك جاء يحدد فنون البديع، ويعرف الناس بها ويدعوهم إلى تغيير موقفهم من الشعراء المحدثين فلا يعدونهم أصحاب البديع، لأن البديع قديم كان في الشعر والنثر منذ العصر الجاهلي، وإذا شاءوا التأكيد فهذه الشواهد ماثلة أمامهم فليفحصوها معه في الكتاب. لا يستطيع الإنسان أن يدفع ابن المعتز عن طريق النجاح في تحقيق هدفه ولكن الإنسان أيضاً لا يستطيع أن يقاوم فكرة أن ابن المعتز قد عالج المسألة - دون وعي - بطريقة بلاغية جرت أخطاء كثيرة وقع فيها غيره ممن وجدوا في كتابه معبراً إلى ذلك.

مسألة الفصل بين القديم والجديد كانت وراء هذا، ووراء مسألة أخرى تتصل بطريقة استخدام أبواب البديع التي حددها كما سنوضح. إن أول ما يجدر بنا تأكيده هو أن ابن المعتز كان مع «البديع» بصفته فناً شعرياً ممتازاً، أو طريقة ناجحة في الأداء الشعري، ولهذا افتخر بأنه أول من اعتنى به وجمع وسائله أو أبوابه. لكنه - مع ذلك - ما زال يفضل طريقة القدماء فيه كما يتضح لنا من مقدمته للكتاب قال: «قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة، وأحاديث رسول الله ﷺ، وكلام الصحابة والإعراب وغيرهم، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع، ليعلم أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس ومن تقليلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه، ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شغف به حتى غلب عليه، وتفرغ فيه، وأكثر منه فأحسن في بعض وأساء في بعض، وتلك عقبى الأفراد

وثمره الإسراف^(١٨).

نلحظ من خلال النص، أن حماسة ابن المعتز دفعته إلى أن يعود إلى جذوره في الأدب، فهو عنده في الشعر الجاهلي والإسلامي، وفي القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال الصحابة، لذلك لم يكن وروده في شعر المحدثين عيباً، أو منقصة. وابن المعتز حين ينتقد بديع بعض المحدثين، إنما ينتقد الطريقة التي استخدم فيها عندهم، أو الشكل الذي جاء عليه، فالقدماء كان شاعرهم يقول منه «البيت والبيتين في القصيدة، وربما قرأت من شعر أحدهم قصائد من غير أن يوجد فيها بيت بديع، وكان يستحسن ذلك منهم إذا أتى نادراً^(١٩)». أما المحدثون فقد كثر في أشعارهم، وقد تفرغ بعضهم فيه، أو توسع^(٢٠)، لذلك اختلفت طريقتهم عن طريقة الأوائل. وفي رأيه - كما يوحى قوله السابق - أن التقليل من وسائل البديع أفضل من التكثير، لأن التكثير، يؤدي إلى الإسراف والإفراط وربما إلى الإساءة أيضاً.

طرح ابن المعتز مقياس «القلة والكثرة» في البديع وفي ذهنه أن هذا الفن يتألف من خمسة أبواب كما رأينا، ثم إننا نعتقد أن شيئاً آخر كان في ذهنه لم يفصح عنه وهو أن هذه الأنواع وحدها كانت ترد قليلاً في الشعر الجاهلي بدليل أنه لم يضع فيها التشبيه لأنه يعلم أن التشبيه عند القدماء لا يقل عنه عند المحدثين بل إنه كان أساس الفن في الشعر القديم. وقد دفع هذا قدامة بن جعفر إلى أن يعده من المعاني والأغراض الشعرية. يستوي في ذلك مع المدح والغزل والهجاء^(٢١).

بناء على هذا نستطيع القول: إن ابن المعتز وضع قواعد البديع من خلال اعتقاده بأن الشعر الجاهلي هو الشعر «النموذج» الذي يمكن له أن يظل صالحاً للاحتذاء عبر العصور، ولهذا يمكن لطريقتهم فيه أن تظل قدوة من جاء بعدهم من الشعراء، وإذا حدث أن جاء شاعر بعدهم فخالف هذه الطريقة أو تزيد

فيها شك في عمله وربما في قدرته أيضا. إن ابن المعتز - بالرغم من محاولته إنصاف المحدثين - قد أوحى بأقواله السابقة أنه ما زال مرتبطاً بالنظرية العامة للنقد العربي القديم، فقد كان ذلك النقد يرى في الشعر القديم «نموذجاً» للكمال الشعري لأنه نموذج للكمال اللغوي^(٢٢).

ومن هنا كان الشاعر القديم عند أكثرهم أنجح في نظم الشعر من الشاعر المحدث، فكان بعضهم يقول، مثلاً: «إنما أشعار هؤلاء المحدثين - أمثال أبي نواس وغيره - مثل الرياحان يشم يوماً ويذوي فيرمى به، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً»^(٢٣). وقد قاد هذا إلى أن يعد شعر القدامى شعر طبع وشعر المحدثين شعر تكلف. إننا نلاحظ هذا في الأقوال التي أصبح النقد يرددونها منذ القديم؛ فقد جاء في الموازنة أن «الأعرابي لا يقول إلا على قريحته ولا يعتصم إلا بخاطره، ولا يستقي إلا من قلبه، فأما المتأخر الذي يطبع على قوالب ويحذو على أمثله، ويتعلم الشعر تعلماً، ويأخذه تلقناً، فمن شأنه أن يتجنب المذموم منه، ولا يتبع من تقدمه إلا فيما استحسّن منهم واستجيد لهم... فإن الشاعر قد يعاب أشد العيب إذا قصد بالصنعة سائر شعره، وبالإبداع جميع فنونه، فإن مجاهدة الطبع وفعالية القريحة مخرجة سهل التأليف إلى سوء التكلف وشدة العمل، لأن لكل شيء حداً، إذا تجاوزه المتجاوز سمي مفرطاً، وما وقع الإفراط في شيء إلا شأنه، وأحال إلى الفساد صحته، وإلى القبح حسنه وبهائه»^(٢٤).

من الواضح أن الأمدي أخذ قول ابن المعتز في الإفراط ومده إلى التكلف والتعمل وإفساد العمل برد حسنه قبحاً، ذلك أن حد القبول في الصنعة، هو طريقة القدامى في كل شيء، ولما جاء المحدثون وتزيدوا فيما ورثوه اتهموا «بقصد الصنعة» ومجاهدة الطبع وفعالية القريحة. لقد مهد هذا لابن رشيق أن يفرق بين مصنوع القدامى، ومصنوع المحدثين حين قال:

«والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم (عند القدامى)^(٢٥)، فليس متكلفاً تكلف أشعار المولدين، لكن وقع فيه هذا النوع الذي سموه صنعة من غير قصد ولا تعمل، لكن بطباع القوم عفواً»^(٢٦).

فكل ما للأقدمين يأتي عفواً الخاطر، لكن كل ما للمحدثين يأتي تكلفاً وتصنعاً، وعلى هذا اتفق قول ابن رشيق مع قول الأملدي. إن رأي ابن المعتز السابق الذي لمح تلميحاً إلى اختلاف ورود البديع في عدد الوسائل بين القديم والجديد، مده النقاد الذين جاءوا بعده حتى أدخلوه في باب الطبع والصنعة، وأصبحت طريقة القدامى طبعاً وطريقة المحدثين صنعة وتكلفاً تماماً كما فعل أولئك البلاغيون الذين كثروا من وسائل البديع فجعلوها أضعافاً مضاعفة لما كانت عليه عند ابن المعتز. ولهذا لا نستغرب إذا ما أصبح البديع عندهم مرادفاً للتكلف والصنعة كما نجد عند صاحب العمدة في حديثه عن بديع مسلم بن الوليد قال: «على أن مسلماً أسهل شعراً من حبيب، وأقل تكلفاً، وهو أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة»^(٢٧). لقد أدخل هذا القول وأمثاله البديع في إطار المفهوم القديم للصنعة الشعرية، فما الأبعاد التي اكتسبها من هذا؟

- ٢ -

البديع والصنعة :

قد تتوضح الأبعاد التي اكتسبها البديع من مفهوم الصنعة حين نوضح هذا المفهوم كما عكسته معظم الكتب النقدية القديمة. لكي نفهم الصنعة جيداً، علينا أن نربطها بعملية الإبداع الشعري كما فهمها النقد القديم. قد يكون في قول ابن طباطبا الآتي تمثيل جيد لذلك. قال: «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً، وأعد له ما يليه إياه من

الألفاظ التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه» (٢٨).

مثل هذا القول تكرر عند أكثر من ناقد، فهذا العسكري يقول: «إذا أردت أن تصنع كلاماً فأخطر معانيه ببالك، وتنوِّق له كرائم اللفظ» (٢٩)، وهذا ابن رشيق يقول: «وبعضهم - وأظنه ابن وكيع - مثل المعنى بالصورة، واللفظ بالكسوة، فإن لم تقابل الصورة بما يشاكلها، ويليق بها من اللباس فقد بخست حقها في عين مبصرها» (٣٠).

على الشاعر - بناء على هذا التصور - أن يفكر مرتين: مرة للمعنى حتى يتأتى له على الكيفية التي يريد، ومرة للفظ حتى يتأتى على قدر المعنى فيكون مناسباً له في القيمة والوزن والقافية وما إلى ذلك من حاجات شكلية خاصة بالشعر عندهم. إن هذا يؤكد فكرة الفصل بين اللفظ والمعنى، تلك الفكرة التي أملت على ابن قتيبة تقسيمها أربعة أقسام: إثنان للموافقة: لفظ جيد ومعنى جيد، ثم معنى سيء ولفظ سيء، وإثنان للمخالفة: لفظ جيد ومعنى سيء، ثم معنى جيد ولفظ سيء (٣١).

كان الوضع المثالي عندهم لإحداث مشاكلة بين اللفظ والمعنى، لكن بحدود مفهومهم لكل منهما. لقد ركزوا كثيراً على تجويد اللفظ ولم يشترطوا شيئاً من ذلك في المعنى وكان رائدهم في ذلك الجاحظ منذ أن قال قوله المشهورة: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ» (٣٢)، وقد عدوا أبا تمام والبديعيين من أصحاب المعاني. قال ابن المعتز عن أبي تمام: وهو يغوص على المعاني ولا يريد أن يعطل بيتاً من كلام مستغلق» (٣٣). ولقد اعتمد الأمدى على مبدأ التعويل على اللفظ لا على المعنى في موازنته بين طريقة كل من أبي تمام والبحثري فقال: «فإن كنت - أدام الله سلامتك - ممن يفضل سهل الكلام،

وقريبه، ويؤثر صحة السبك وحسن العبارة، وحلو اللفظ وكثرة الماء والرواق، فالبحتري أشعر عندك ضرورة، وإن كنت تميل إلى الصنعة والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغويين، والفكرة، ولا تلوي على ما سوى ذلك، فأبو تمام عندك أشعر لا محالة^(٣٤)، ولما كان «أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى»^(٣٥) - كما يقول ابن رشيقي، فإنهم عابوا أصحاب البديع، وعدوا طلبهم المعنى العميق صنعة وتعملاً وتكلفاً. إن هذا يرتبط بمبدأ شعري آخر لديهم هو أن «الفلسفة باب آخر غير الشعر»^(٣٦) فهم يقصدون المعنى السهل باللفظ اليسير، أو بكلمة أخرى هم يطلبون المألوف من الألفاظ ولا يريدون لها تغييراً أو تحويلاً، لذلك قال الأمازي: «وليس الشعر عند أهل العلم إلا حسن التآتي، وقرب المآخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في موضعها وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه، المستعمل في مثله»^(٣٧). ولكي يورد الشاعر المحدث المعنى «باللفظ المعتاد فيه، المستعمل في مثله» وغير ذلك من شروط، فإن عليه أن يعمل عقله وحواسه في الموازنات والمقاييسات، أي عليه أن يقوم بصنعة تعتمد المنطق أساساً في تأليف الكلام الشعري وضم بعضه إلى بعض.

كان الشعراء المحدثون أمام نوعين من الصنعة إذن:

أولهما صنعة تؤدي إلى عمق في المعنى وهي صنعة «أهل المعاني والشعراء وأصحاب الصنعة، ومن يميل إلى التدقيق وفلسفة الكلام»^(٣٨) من شعراء البديع، وقد مر بنا أنها صنعة مرفوضة من أكثر النقاد القدامى لأنها «ليست على طريقة العرب ولا على مذاهبهم»^(٣٩).

وثانيهما صنعة تصدر عن موازنات منطقية بارعة وتؤدي إلى جمال في اللفظ أو الشكل دون المعنى، ولهذا قال العسكري: «ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ أن الخطب الرائعة والأشعار الرائقة ما عملت لإفهام المعاني فقط، لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيد منها في الأفهام، وإنما

يدل حسن الكلام، وإحكام صنعته، ورونق ألفاظه... على فضل قائله، وفهم منشئه... ولهذا تألق الكاتب في الرسالة، والخطيب في الخطبة، والشاعر في القصيدة، يبالغون في تجويدها، ويغالون في ترتيبها ليدلوا على براعتهم وحذقهم بصناعتهم، ولولا كان الأمر في المعاني لطحوا أكثر ذلك فربحوا كذا كثيراً، وأسقطوا على أنفسهم تعباً طويلاً^(٤٠).

وهكذا فإن حاجة الشاعر إلى تألق لفظة صنعة أخرى غير صنعة البديعين الذين كانوا يطلبون الغوص على المعنى البعيد، لكن الصنعتين تحتاجان إلى جهد كبير وتعب طويل، وأما المعتمدة منهما فاللفظية أو الشكلية. واضع حجر الأساس في الصنعة الشكلية هو الجاحظ حين قال بالمعاني المطروحة، وبأن «الشعر صناعة»^(٤١) أو هكذا فهم قوله على الأقل.

والشأن فيه إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج، لقد لاحظ الدكتور إحسان عباس أن وراء تقليل الجاحظ من قيمة المحتوى وتحييزه للشكل أسباباً خاصة به، لكنه لم يكن «يتصور أن نظريته ستصبح في أيدي رجال البيان خطراً على المقاييس البلاغية والنقدية لأنها ستجعل العناية بالشكل شغلهم الشاغل»^(٤٢).

حقاً كان الاهتمام بالشكل شغلهم الشاغل بدليل أنهم أكثروا من المقارنة بين صناعة الشعر وصناعة أدوات الزينة المادية كما فعل ابن طباطبا مثلاً حين جعل شأن الشاعر في تأليف الشعر «شأن الصائغ الذي يذيب الذهب والفضة المصوغين فيعيد صياغتهما بأحسن مما كانا عليه، وكالصباغ الذي يصبغ الثوب على ما رأى من الأصباغ الحسنة فإذا أبرز الصائغ ما صاغه في غير الهيئة التي عهد عليها، وأظهر الصباغ ما صبغه على اللون الذي عهد عليه قيل التبس في الموضوع، وفي المصبوغ على رأيهما»^(٤٣).

لقد بدأ ابن طباطبا بداية طيبة حين قال بأن الصائغ يذيب الذهب والفضة

المصوغين فيعيد صياغتهما بأحسن مما كان عليه، ففي هذا القول اعتراف بالإبداع الشخصي الذي قد يتجه صاحبه بفنه اتجاهاً مغايراً لما هو قائم، وذلك عن طريق تحقيق الذات الصانعة في تخيرها للأشكال التي توجد لها والتي يتوقع أن تكون على غمط خاص، لكنه تراجع حين فرض على الصانع أن يكون الشكل الذي يخرجها هو «الهيئة التي عهد عليها». فللإبداع عنده حدود هي الأشكال النموذجية المعهودة والمألوفة، والشاعر الذي يريد لشعره النجاح، عليه أن يجهد نفسه حتى يظل عمله في إطار هذه الأشكال، إن هذا يعني ببساطة نزع الحرية الفردية في الإبداع وربط تلك الحرية بقوالب ارتضاها الآخرون، وهو يعني، من جانب آخر، ربط الملكة الشعرية بالمنطق العقلي الذي يشغل بقياس ما يأتي على ما هو موجود، أو تحويل الشكل عما يريده الشاعر إلى ما يريده الآخرون.

لقد أدرك ابن طباطبا نفسه هذه الحقيقة حين ربط الإبداع الشعري بالعقل فقال «وللشعر أدوات يجب إعدادها قبل مراسه، وتكلف نظمه، فمن تعصت عليه أداة من أدواته لم يكمل له ما يتكلفه منه، وبأن الخلل فيما ينظمه... وجماع هذه الأدوات كمال العقل الذي به تتميز الأضداد، ولزوم العدل، وإيثار الحسن، واجتناب القبح، ووضع الأشياء مواضعها»^(٤٤)، فالعملية الشعرية إذن تعتمد على «كمال العقل» ليقوم - ضمن ما يقوم به - على «وضع الأشياء مواضعها» التي عرفت بها، لذا لا يجوز التغيير أو التبديل، فكل شيء مرسوم وعلى الشاعر التقيد به، لقد لاحظ الدكتور شكري عياد اتجاه العرب بالشعر ناحية المنطق «حين عدوه صناعة ترمي إلى اكتساب تسليم الغير بما تقول»^(٤٥). ولا يستطيع الشاعر اكتساب الآخرين بما يقول - حسب رأي ابن طباطبا - إلا بوضع الأشياء مواضعها، وقبله قال الأمازيغي: «بورود المعنى في اللفظ المعتاد فيه، المستعمل في مثله»، لقد حمد الدكتور جابر عصفور لابن طباطبا بعضاً من الآراء النقدية كتركيزه على مبدأ الوحدة، وقيام هذا التركيز

على تصورات وثيقة الصلة بمبدأ إجمالي أصيل هو التناسب بين العناصر، ولكنه أدرك أن العقبة الكبرى في هذا المبدأ - على ما يفهمه ابن طباطبا - هي الإلحاح على التناسب المنطقي بين العناصر الثابتة^(٤٦). وبناء على هذا فإن كل العلاقات التي على الشاعر أن يقيمها بين الألفاظ، إنما هي علاقات خارجية بين الأشياء تعتمد على الذكاء وقدرة التمييز أكثر مما تعتمد على التفاعل والتشابه. ومن هنا لا نستغرب إذا ما سمعنا الباقلاني يقول بإمكانية تعلم الشعر لأنه - حسب اعتقاده - فن يمكن اكتسابه بالذكاء «فإذا عرف الإنسان طريقه صح منه العمل له، وأمكنه نظمه»^(٤٧).

لقد طلب هؤلاء النقاد الصنعة الشكلية في الشعر - كما وضحنا - ولكنهم قيدوا هذه الصنعة بطريقة العرب القدامى في القول، ولهذا عدوا الإسراف في وسائل البديع إفراطاً وتكلفاً بالرغم من أنها وسائل زينة، ذلك لأن «العرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق، أو تقابل، فتترك لفظة للفظ، أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون، ولكن نظرها في فصاحة الكلام وجزالته وبسط المعنى وإبرازه وإتقان بنية الشعر وإحكام عقد القوافي، وتلاحم الكلام ببعضه ببعض»^(٤٨).

إن هذا القول يعيد إلينا الحدود التي وضحها ابن المعتز للبديع المقبول، وهي حدود استعماله في الشعر الجاهلي، إذ كان الشاعر يقول منه البيت والبيتين في القصيدة كما قال. بناء على ما تقدم تعد وسائل البديع، كما جاءت عند المحدثين، خارجة عن حدود الشعر المعترف به، وهي مجرد زخرف رائد قد يضر بالشعر أكثر مما يفيده.

لقد وجد نفر من النقاد - قديماً وحديثاً - لا يرى هذا الرأي في البديع أو الصنعة الشعرية المرتبطة به. فقديماً عد الجاحظ البديع سمة العربية الممتازة وذلك حين جعله «مقصوراً على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة،

وأربت على كل لسان»^(٤٩). وحديثاً عبر شوقي ضيف عن مخالفته لنظرية النقد القديم في الصنعة فقال: «ونظرت في النقد العربي القديم، فإذا النقاد يقسمون الشعراء قسمين كبيرين: قسماً سموه أصحاب الطبع، وقسماً سموه أصحاب الصنعة. أما الأولون فهم الذين يسرون وفق عمود الشعر الموروث، فلا ينمقون، ولا يتأنقون، ولا يتكلفون ولا يغربون، وأما الآخرون فهم الذين كانوا ينحرفون عن هذا العمود إلى التتميق، والتأنق أو الإغراب، ورأيت أن هذا التقسيم لا يقوم على أساس صحيح. إن كل شعر متأثر بجهد حاضر وموروث، ومن أجل ذلك كان النقد في الأمم الغربية يقرنون الشعر إلى النحت والتصوير والرقص والموسيقى فمثله مثل هذه الأعمال الفنية يقوم على جهد وكدح»^(٥٠)، وهو يلتقي في هذا مع الدكتور محمد مصطفى هدار إذ يقول: «والصنعة الشعرية لا تعني تكلف الشاعر وتصنعه، ومحاولته جاهداً زخرفة مادة الشعر الحام بالوان وأشكال حيثما اتفق، فالتصوير والتخيل اللذان يضيفيهما الشاعر على مادة الشعر ليسا شيئاً منفصلاً عن تلك المادة نفسها»^(٥١).

توجهنا هذه الأقوال وما يماثلها إلى ثلاثة أمور مهمة:

أولها: أن هناك إمكانية للشك في نظرة النقد القديم إلى الصنعة الشعرية والنتائج التي بنيت عليها خصوصاً مسألة البديع.

وثانيهما: أن الشعر الجاهلي والشعر المحدث واحد في حاجة كل منهما إلى الجهد، لأن الجهد سمة الفن بشكل عام والشعر منه بشكل خاص.

وثالثهما: أن بالإمكان التفتيش عن مفهوم آخر للشعر يمكن أن نعتمد عليه في تبين الأسس الفنية التي قامت عليها حركة البديع حتى لو كان ذلك عند «الأمم الغربية»، لأن الأساس الذي تقوم عليه عملية الإبداع الفني بما فيه الشعر، هو نشاط إنساني داخلي له علاقة بالتركيب العقلي والنفسي للإنسان أينما وجد، وأما الاختلاف بين شعر وشعر فهو اختلاف آت من طبيعة التباين

بين البشر من جهة، وخصائص اللغات وما تحمله من موروث خاص بكل منها من جهة أخرى. وعلى هذا يتفق الشعر العربي مع غيره في الأساس الإنساني الذي يكون كلاً منهما، ويختلف معه في الشكل اللغوي.

هل يمكن لنا - بناء على هذا - أن نتجاوز المصطلح البلاغي الذي «انزلق» إليه ابن المعتز، فربط - واعياً أو غير واع - البديع بالصنعة الشكلية، لنعود إلى فكرة أن البديع أسلوب جديد طريف في تركيب الشعر عامة لا في وسائل معينة منه؟ وهل يمكن لنا أن نتجاوز كذلك الصنعة التي تهتم برونق اللفظ وجمال السبك لنعود إلى الصنعة البديعية التي قالوا إنها تؤدي إلى الغوص على المعنى العميق؟ ثم هل يمكن لتجاوزاتنا هذه أن تؤدي إلى تغيير زاوية الرؤية وأن تقودنا بالتالي إلى إمكانية إدراك فلسفة البديع بشكل آخر يختلف عن إدراك النقد القديم له؟ أعتقد أن كل هذا ممكن إذا ما ربطنا البديع بالخيال كما بسطه النقد الحديث.

- ٣ -

البديع والخيال :

إن تغيير زاوية الرؤية يفرض علينا أن نعي بأن لجوء نفر من الشعراء إلى إطالة النظر في الشعر أو تحكيك هذا الشعر أو الاستغراق في صنعته كما كان زهير وأبو تمام يفعلان لا يعني - مطلقاً - اتهامنا للقدرة على الشعر أو امتلاكه، وإنما قد يعني العكس تماماً. لماذا لا نتصور أن هؤلاء الشعراء ينطلقون من الإحساس بخطر مسؤوليتهم، لذلك يصبرون على الشعر حتى يخرج حاملاً رؤاهم ومواقفهم في أكمل حال، وأوفى صورة. لقد فصل الناقد جورج مور بين الشعراء الصانعين ومتهميهم بقول أراه يحمل عدلاً كبيراً قال: «إن كانت الصنعة غرضاً في نفسها فإنها لا قيمة لها، وهناك كثيرون يعلنون احتقارهم

للرجل الذي يقضي شهراً في صياغة فقرة لأنهم عاجزون عن مثل صبره، وأمثال هؤلاء النقاد يقولون: إن الصنعة المحكمة غرور وتنقيح فهم يصيحون: هل يحسب زيد من الناس أنه قد بلغ من خطر الشأن أن تختار كلمة من كلماته كما لو كان مصير العالم متوقفاً عليها؟ وهناك جواب سهل على ذلك: إن الصناعة المحكمة عمل من أعمال المتواضعين لا من أعمال المتكبرين، فالرجل المتكبر الغارق في أمور الدنيا يركن إلى نفسه، يؤمن بحكمته، ويستسلم لذكائه. فهو يخط ما يتفق أن يكون في رأسه كما يرتجل خطيب الشارع من فوق برميله، أما الفنان فهو يعلم أنه ليس بنفسه شيئاً، إنما هو أداة، وهو يشعر أنه أداة وواجهه إتقان أدواته^(٥٢).

وضح لنا الناقد أموراً على قدر كبير من الأهمية: فقد فرق بين الصنعة لذاتها، والصنعة للفن، أو الصنعة الخارجية، والصنعة الداخلية. وبين أن الصنعة الفنية صنعة مسؤولة يحكمها التواضع والشعور بخطر الكلمة التي يتعامل بها صاحبها، لذا فهو يحرص أن تخرج متقنة. ووضح بالمقابل أن المترفع عن الصنعة هو المغرور الذي يظن أنه قادر بالارتجال على خدمة الكلمة، لكنه - في الواقع - لا يقول إلا ما يخطر له، وهيئات أن يكون هذا هو العمق المطلوب.

من الواضح جداً أن هذا الناقد الغربي يناقش مفهوم الصنعة كما لو كان ناقداً عربياً يريد أن يحكم بين المتخاصمين على مفهومها. وتقف آراؤه - كما لا يخفى - إلى جانب أصحاب البديع وأنصارهم ممن كانوا لا يركنون إلى الارتجال، وإنما يعتمدون إطالة النظر والتنقيب عن الأشكال المثيرة القادرة على تجسيد مواقفهم وأفكارهم. لقد كانوا يصارعون الألفاظ ويدعون الطريف والجميل. والمصارعة العاتية للألفاظ حالة من الحالات المعقدة التي تعترى الشاعر في أثناء تأليفه عناصر شعره. لقد حاول ريتشاردز أن يدرس هذه الحالة

من خلال تصويره للجهاز النفسي الداخلي لحظة بدء الشاعر نظم شعره إلى انتهائه منه فقال: «لنفرض أننا نحمل بدلاً من بوصلة واحدة جهازاً خاصاً يشمل عدداً كبيراً من الإبر الممغنطة موضوعة في نسق معين، البعض قصير والبعض طويل، تتذبذب بحيث تؤثر كل منها في الأخرى، بينما البعض يتذبذب بلا قيد. إننا لو تخيلنا ذلك الجهاز لوجدنا أن الاضطرابات التي تحدث فيه ستكون، لا شك، شديدة التعقيد، غير أننا نجد أن الجهاز لا يلبث أن تسكن فيه جميع الإبر بمجرد أن تضعه في موقف ما وضعاً نهائياً، ولكن أقل حركة كفيلاً بأن تطلق جميع الإبر لتعمل دائبة على أن تستعيد سكونها وتوازنها من جديد^(٥٣). ولا يكون ذلك إلا «حينما تتعدل هذه الدوافع نتيجة لتأثر بعضها في بعض مكونة كلاً متماسكاً»^(٥٤).

هناك حالات ثلاث تطرأ على الشاعر في أثناء عملية النظم:

الأولى: مرحلة السكون التي يكون فيها الشاعر إنساناً عادياً تختزن الدوافع داخله دون أن تخرج أو تحاول الخروج.

والثانية: مرحلة الإثارة التي تنجم عن تجمع الدوافع الكثيرة المختلفة التي تثور في داخله دفعة واحدة تريد أن تخرج بشكل ما، وهو، لا بد، يصارعها بقوة فكره وخصوصية انفعاله حتى يخرج منها ما يستوجب الخروج في شكل موضوعي يركن إليه، ويسكن ما يجب أن يسكن حتى يخرج في لحظة أخرى أكثر ملاءمة له.

والثالثة: العودة إلى حالة السكون الأولى بعد أن يطمن الشاعر إلى أنه استخدم من الأشكال ما يفي بحاجة دوافعه، ولا تتأتى له هذه الحالة إلا بعد أن تصل القصيدة إلى وضع ترتضيه نفسه، ويقتنع به فكره. لعل أعقد ما في رحلة الإبداع الشعري عبر المراحل الثلاث هو الجمع بين تجربتين متباعتين: إحداهما ترتد إلى الماضي وأداتها الذاكرة، وثانيتهما إلى الحاضر وأداتها العيان،

ثم مزجهما أو توحيدهما معاً في قصيدة واحدة منسجمة، وكما قيل فإن «حركة الشاعر في عملية الإبداع مدفوعة أساساً نحو تنظيم هذا المشهد الجديد، أو هذه التجربة التي هي نتاج التقاء تجربتين داخل الإطار الشعري الذي يحمله»^(٥٥). إن المصادر التي درست عملية الإبداع لتؤكد أن تنظيم هذه العملية المعقدة يتم والشاعر في حالة بين الوعي واللاوعي تشبه حالة «حلم اليقظة»^(٥٦) كما قال بيرت. جميع التجارب المتباعدة هذه، والتأليف بين الدوافع المتباينة والعناصر المختلفة داخل الشاعر ثم تنظيمها تنظيمًا خاصاً وفريداً كان وراء تفكير كوليردج - الشاعر الإنجليزي الرومانتيكي - بقوة الخيال الإبداعي.

والخيال عند كوليردج نوعان: الخيال الأولي الذي يعده «الطاقة الحية والعامل الرئيسي في كل إدراك إنساني، والتكرار في العقل المحدود لعملية الخلق الخالدة في «الانا» اللامتناهي. والخيال الثانوي الذي يعده «صدى للأول، يوجد مع الإرادة الوجدانية. إنه يحلل، وينشر، ويجزئ لكي يخلق من جديد»^(٥٧). لقد رأى معظم النقاد الذين جاءوا بعده في أفكاره حول الخيال فتحاً جديداً لمستغلقات عملية الإبداع فقال أحدهم: أصبحت أفكاره أفكاراً تقود أكثر القوانين النقدية للأجيال اللاحقة إن لم تكن قائدة لها كلها»^(٥٨). وقال آخر: «من الصعب أن نضيف إلى قوله شيئاً اللهم إلا من باب التفسير»^(٥٩).

واتفق معظم مفسري النظرية على أنه افترض وجود قوتين داخل الشاعر أو الفنان: قوة الوهم (Fancy) (وهي الخيال الأولي) التي تجمع عناصر التجربة على مبدأ التداعي أو الترابط، وقوة الخيال (Imagination) (وهي الخيال الثانوي) التي تخلق الفن والشعر عن طريق تفتيت هذا الركام وتجميعه من جديد في علاقات منظمة رغم ما يكون فيها من أحوال متباينة أو متنافرة. فالوهم أو التصور كما قال بيرت «عملية ترابط، والخيال عملية خلق»^(٦٠).

إن أهم عمل للخيال المبدع - كما وضع - هو تجميع العناصر مهما كانت متضاربة أو متضادة وتوحيدها على أساس الانسجام التام بينها. وهذا عمل ينجزه جهد كبير تبذله قوى خفية داخل الشاعر. من هنا وصف دييتش الخيال الثانوي عند كوليردج بأنه «القوة التركيبية التي تجعل جميع الملكات تعمل في آن واحد، فتقوم كل منها بدورها المناسب لتنتج مجموعاً مركباً من الإدراك»^(٦١). ولقد وضع كوليردج في مكان آخر أن عمل الخيال في رد الكثرة أو التنوع إلى الوحدة يتم بمساعدة شعور طاغ مسيطر فقال: «ولكن الإحساس بالمتعة الموسيقية، مع القدرة على إبرازها، هي هبة الخيال. وهذا مع القدرة على رد الكثرة إلى الوحدة في التأثير، وتكييف سلسلة من الأفكار مسيطرة أو شعور طاغ يمكن اكتسابه، وتحسينه، ولكنه لا يمكن أن يتعلم»^(٦٢). إن عمل الخيال بكل ما فيه وما يقوم معه من قوى يرتد إلى داخل الشاعر، ولا يعتمد على قوى هامشية لا يمكن لها أن توجد عملاً ذا قيمة فنية. ومن هنا أردف قوله السابق بقول جامع هو «الشاعر يولد ولا يصنع»^(٦٣).

وإذا انعطفنا إلى رؤية البديع الشعري من خلال مفهوم الخيال كما عرضناه نقول: إن الخيال هو القوة التي كانت وراء إيجاد الشعر عند أصحاب البديع وغيرهم، ولما كان الجهد الناتج من المعالجة الداخلية للعناصر مصاحباً للخيال في عملية الإبداع فإن لكل شاعر نصيباً منه، سواء أكان من أصحاب البديع أم لم يكن، وسواء أكان في العصر الجاهلي أم في العصر العباسي.

فالشاعر العربي، كأبي شاعر في العالم، كانت قواه الداخلية التي تؤلف الخيال المبدع تقوم بعملية تجميع عناصر الإدراك، وتنظيمها في شكل شعري (قصيدة) يرمز إلى ما كان يعاني منه هذا الشاعر أو يوحى به، لكن وجود الخيال عند الشعراء جميعاً لا ينفي اختلاف تجارب هؤلاء الشعراء وطبائع أخيلتهم وكذلك الأشكال التي ينتجونها. مثل هذا الاختلاف يأتي عادة من

اختلاف طبائع البشر أولاً، ومن اختلاف مشاعرهم أو انفعالاتهم أو مواقفهم ثانياً، وكذلك من اختلاف معارفهم وتجاربهم ثالثاً. وبناء على هذا فإن اختلاف شعراء البديع عن غيرهم من الشعراء المعاصرين لهم إنما هو اختلاف في عمق التجارب ودرجة الخيال، أما اختلافهم في العصر العباسي عن شعراء العصر الجاهلي بمن فيهم الذين يمكن أن نسميهم أصحاب البديع هناك، فهو، إلى جانب ما ذكر، اختلاف في درجة التطور في الخيال الشعري، لأن الخيال الشعري في العصر الجاهلي كان يحوي مدركات ومعارف أقل بكثير من مدركات الخيال الشعري ومعارفه في العصر العباسي. قد ينعكس هذا على الوسائل الشعرية نفسها، فلو أخذنا نسبة التشبيه إلى الاستعارة في كل من العصرين من واقع الفهم بأن التشبيه سمة البساطة، والاستعارة سمة التعقيد فماذا نجد؟

كنت في دراسة سابقة^(٦٤) حاولت رصد مثل هذه النسبة عند بعض الشعراء ابتداء من امرئ القيس وانتهاء بأبي تمام فتيين لي النسب التالية:

الشاعر	التشبيه	إلى	الاستعارة
امرؤ القيس	٢٥	:	١
الفرزدق	١	:	١
مسلم بن الوليد	١	:	٣
أبو تمام	١	:	٦

من الواضح - اعتماداً على هذه الإحصائية البسيطة - أن الخيال الشعري - وإليه يترد التشبيه والاستعارة - كان يتطور عبر العصور الأدبية من البساطة إلى التعقيد، وهو في الوقت نفسه يختلف من شاعر لشاعر داخل العصر الواحد

كالاختلاف بين مسلم بن الوليد (٣: ١) وأبي تمام (٦: ١) يؤيد هذا ما توصلت إليه في دراسة أخرى^(٦٥)، من أن نسبة التشبيه إلى الاستعارة عند زهير بن أبي سلمى هي (١: ١٥). فإذا قرنت هذه النسبة إلى مكان كانت عليه عند امرئ القيس (١: ٢٥) تبين لنا تطور الخيال عند زهير عنه عند امرئ القيس، من اللافت للنظر أن النسبة في العصر العباسي عند مسلم وأبي تمام انقلبت انقلاباً كبيراً نحو تغلبت الاستعارة على التشبيه أي نحو التعقيد الشديد. إن هذا منطقي إذا ما عرفنا أن الشعر في العصر كان يتشكل وسط جو غني بكل ما يملأ العقول والمشاعر: فالتراث الشعري القديم الهائل أصبح ملك يمين الشعراء بعد أن دون، وكذلك الأمم وأفكارها وحضاراتها أصبحت تملأ الكتب وساحات المساجد وحلقات المتكلمين بعد أن ترجمت^(٦٦). إن هذا كان زاد الشعراء الذين تزاخموا عليه ليزاوجوا بين الثقافات الموروثة، والثقافات الجديدة الوافدة، ويخرجوا - أو على الأقل يخرج كثير منهم كأصحاب البديع خاصة - شعراً ذا طعم جديد غريب. ومن هنا قال بعض الباحثين عن أبي تمام «كان أبو تمام يعتمد في شعره على الغموض وإن تغشاها سحب زاهية من الفلسفة والثقافة. وإن الإنسان يشعر شعوراً واضحاً في أثناء قراءة ديوانه بأن الحواجز التي كانت تفصل بين الشعر العربي من جهة، وبين الثقافة والفلسفة من جهة أخرى قد رفعت^(٦٧)، ونسب بعض آخر ميزة مذهب أبي تمام إلى «أنه مزيج من خصائص شعر القدامى، مع قدر غير قليل من ميزات شعر المحدثين»^(٦٨). ولعل مما يؤيد هذا ما قاله أعرابي حين سماعه قصيدة أبي تمام «طلل الجميع لقد عفوت حميداً» قال: إن في هذه القصيدة أشياء أفهمها، وأشياء لا أفهمها، فلما أن يكون قائلها أشعر من جميع الناس، ولما أن يكون جميع الناس أشعر منه^(٦٩). قد يكون قول الأعرابي هذا يوضح عنصر الدهشة الذي كونه الجمع بين القديم والحديث، فهو يعبر عن النغمة القديمة التي ألفها - وفي شعر أبي تمام قدر منها - وعن الجديد الذي لم يألفه. لقد اعتاد أن يسمع الأولى أما

الثانية فغير مألوفة له . وحين لم يستطع أن يجزم بحكم حول شاعرية أبي تمام ، كان - في الواقع - يعبر عن الدهشة للذي يسمع والذي لا يستطيع أن يعطي فيه رأياً . فهو - مع أنه أعرابي لم يتعود الذوق الجديد - لم ينفر مما سمع ، وإنما تقبله بدهشة كبرى طارحاً مسألة الحكم في الشاعرية جانباً . ونستطيع القول - بعد هذا - بأن الوحدة بين القديم والجديد سمة من سمات البديعيين الذين أثبتوا عدم انفصالهم الروحي عن واقعهم وعن موروثهم في آن واحد .

- ٤ -

البديع علاقات :

كان أبو تمام والبديعيون في أثناء توحيدهم القديم والجديد في رتبة واحدة يحققون ما سماه كوليرزج «لغز العالم»^(٧٠) . إن اتحاد القديم والجديد في الواقع مظهر لاتحاد أكبر مغزى هو اتحاد الأضداد المتنافرة ، وخالق مصالحة نافعة فيما بينها . ولما كان مثل هذه المصالحة أمراً غير عادي فإن عمل الخيال المبدع يتميز بتحقيقه ، حتى بات هذا التحقيق هو الوظيفة التي جاء الخيال ينجزها . والواقع أن هذا العمل الخلاق للخيال هو الصنعة الجوهرية للفن عامة والشعر منه بشكل خاص ، إذا ما فهمنا الصنعة على أنها تنظيم داخلي دقيق للمتعارفات والمتباعدات والمتنافرات ، وأنها تحتاج جهداً كبيراً ، وفكراً عميقاً ، وانفعالاً عالياً ، لهذا استحق كرليدج أن ينعت بأنه «أقرب الناس إلى إدراك الصنعة الجوهرية التي تميز التجربة الشعرية ، كما تميز جميع التجارب القيمة»^(٧١) . والتجربة القيمة إنما هي تجربة حية يعرضها الشاعر بتشكيل خيالي خاص أو جديد صادر عن انفعال عنده ، ومؤد إلى تعاطف عند الآخرين . هناك نقطتان أساسيتان كان كوليردج مشغولاً بتحقيقهما : أولاهما القدرة على إثارة تعاطف القارئ ، وثانيهما القدرة على إبراز الجودة عن طريق ألوان الخيال

المكيفة^(٧٢). ومن هنا قال بورا: من خلال المشاعر والخيال يستطيع الشاعر أن يخلق التأثير الذي لا يستطيعه، ولا يمكن أن يستطيعه العلم^(٧٣).

نعود من هذه النقطة إلى ما كنا تركناه في البداية من حديث حول معنى «البديع» عندما أطلقه مسلم أو غيره، وقبل أن ينزلق به الدارسون إلى أشكال الصنعة الشكلية أو الزينة المادية، فقد كان يعني آنذاك «طريق التجديد» أو «الطرافة» التي احتاجها الناس في عصرهم العباسي الجديد، والتي - كما أقول- ربما احتاجها العصر الجاهلي نفسه في مرحلة من مراحل، فقد سمعنا امرأ القيس يقول في بعض أبياته ما يشعر أنه يكرر أقوال سابقيه:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا نبكي الديار كما بكى ابن حذام^(٧٤)

وقد اشتكى عترة من أن الشعراء قبله أتوا على كل المعاني لذلك قال:

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم^(٧٥)

ولهذا عد ابن رشيح عترة «محدثاً»^(٧٦) أو مجدداً بلغتنا اليوم. إن هذا يعني أن الحاجة إلى التغيير هنا وهناك هي التي سرت في الشعراء فأنتجت عن طريق مشاعرهم وأخيلتهم أدباً، فيه من الطرافة والجدّة ما يشفي العليل.

والجديد لا يعني، بالضرورة، تغيير القديم أو رفضه، وإنما هو في الواقع إعادة التشكيل على نحو خاص. وهنا نعود، ضرورة، إلى المعنى اللغوي للبديع لأنه هو الوحيد الذي كان أمام مطلقيه على اتجاههم في العصر العباسي، ذلك أن صورته الاصطلاحية لم تكن قد تبلرت بعد. جاء في تفسير كلمة «البديع» ما نصه: «البديع جبل ابتدئ فتلّه، ولم يكن جبلاً، فنكت ثم غزل، ثم أعيد فتلّه»^(٧٧) فلو حللنا هذه العبارة وحولناها إلى جو الشعر لالتقينا مع فهم كوليردج للخيال.

فالخيال - كما مر بنا - هو القوة التي تفكك المواد وتشرها وتجزئها لتعيد

تركيبها من جديد. والخليل - كما في تعريف البديع - نكت أي فكك، ثم ركب وأعيد نسجه من جديد حتى غدا ذا شكل جديد أو بديع. هكذا كان أصحاب البديع في بديعهم الشعري: إنهم لم يغيروا ألفاظاً بالفاظ، ولكنهم أعادوا تشكيل القديم بتغيير العلاقات المألوفة بين الألفاظ إلى علاقات جديدة غير مألوفة، وإذا عدنا إلى السبب الذي اتهموا فيه بالخروج على عمود الشعر وجدناه في العلاقات الجديدة التي استحدثوها فباعدت بينهم وبين العلاقات التي كان يتبناها عمود الشعر.

قال المرزوقي في وصف عمود الشعر: «إن العرب كانوا يحاولون شرف المعنى وجزالة اللفظ واستقامته والإصابة في الوصف، ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات، والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتثامها على تخير من لذيد الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة افتضائهما للمعنى حتى لا تنافر بينهما، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر» (٧٨).

يهمننا من هذا النص ثلاثة «أسباب» على حد تسمية المرزوقي - لارتباطها المباشر بعمل الخيال وهي:

أولاً: الإصابة في الوصف.

ثانياً: المقاربة في التشبيه.

ثالثاً: مناسبة المستعار منه للمستعار له.

فالعلاقات في هذه «الأسباب» الثلاثة تستند - كما رآها عمود الشعر - إلى قوى عقلية ذهنية أولاً، وإلى الارتباط بالواقع الحقيقي المباشر ثانياً. أما استنادها إلى القوى العقلية فمن خلال المعايير التي جعلها المرزوقي ضوابط على إحكامها وإتقانها. فمقياس الإصابة في الوصف «الدكاء وحسن التمييز»، ومقياس

المقاربة في التشبيه» الفطنة وحسن التقدير، «وعيار الاستعارة» الذهن والفطنة»^(٧٩). فالذهن والفطنة والذكاء قوى نصف فيها من يتعاملون بالعلم أكثر مما نعت بها من يتدعون الفن. وإذا أضفنا إليها حسن التقدير، وحسن التمييز ثبت لنا أن هذه القوى عقلية تلاحظ العلاقات الخارجية بين الأشياء لتمييزها وللحكم على إتقانها. وأما ارتباطها بالواقع المباشر فمن خلال أوصافهم لطبيعة بناء كل من التشبيه والاستعارة. فقد قال المبرد - وهو من الذين اهتموا بالتشبيه كثيراً - مفضلاً الشعر المصيب: «أحسن الشعر ما قارب فيه القائل إذا شبه، وأحسن منه ما أصاب به الحقيقة»^(٨٠) وقد رأى ابن أبي عون أن التشبيه المصيب صعب على الشاعر، لأنه يتأتى فقط «لمن تأمله، ولطف حسه، ويميز بين الأشياء بلطف فكره، ذلك لأن الشاعر فيه يعتمد إصابة الحقيقة»^(٨١) وأما الاستعارة فقد وصف الأمازيغي طريقة العرب فيها حين كان يعلق على بيت لأبي تمام في وصف الفرس:

وكان فارسه يصرف إذ بدا في متنه ابناً للصباح الأبلق

فقال: «وأشبهه هذا مما إذا تتبعته في شعره وجدته كثيراً، فجعل - كما ترى مع غثاثة هذه الألفاظ - للدهر أخدعاً، وبدأ تقطع من الزند والفرس كأنه ابن للصباح الأبلق، وهذه استعارات في غاية القباحة والهجانة، والغثاثة، والبعد من الصواب. وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يناسبه، أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشئ الذي استعيرت له، وملائمة لمعناه نحو قول امرئ القيس:

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف اعجازاً وناء بككل

وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة»^(٨٢).

فالعبارتان: «البعد عن الصواب»، و «أقرب الاستعارات من الحقيقة» يربطان الاستعارة إلى الحقيقة واقعاً، وإلى الصواب عقلاً، كما ربطت عبارات سابقة التشبيه إلى ذلك .

بناء على هذا تغدو العلاقات، التي ينعقد بها النسب بين الألفاظ أو العناصر المترابطة داخل النص الشعري، علاقات خارجية تعتمد على التناسب المنطقي الذي وجدناه سابقاً أساس النظرة العربية إلى الشعر بشكل عام.

أما العلاقات بين أشياء الفن الشعري، إذا ما نظر إليها من خلال مفهوم الخيال، فعلاقات روحية داخلية، ذلك لأن قوة الخيال الحقيقية هي إحداث تغيير روحي في الإنسان^(٨٣).

لقد اهتم كوليردج بالجانب الروحي في الخيال فجعل من الروح القوة التي تصهر الأشياء وتحولها، بل جعلها الخيال نفسه، وذلك حين نظر إلى الشاعر في كماله المثالي على أنه هو الذي يدفع روح الإنسان من كل أطرافها إلى النشاط، وأنه هو الذي يشيع الوحدة التي تصهر الكل بوساطة القوة التي أطلق عليها بشكل جامع مانع «الخيال»^(٨٤).

ولعل عبقرية الخيال تتجلى - كما قلنا - في صهره المتناقضات، وإعادة تجميعها على أساس إيجاد رابطة روحية تؤلف بينها في نظام جليل الانسجام. من هنا وصف ديتش قوة الخيال - حسب مفهوم كوليردج له - بأنها القوة التي «تكشف عن ذاتها في خلق التوازن أو التآليف بين الصفات المتضادة أو المتضاربة. فهي توفق بين المؤتلف والمختلف، والعام والمحسوس، والفكرة والصورة، والفرد والنموذج، والطريف والتلبد، وتجمع حالة من الانفعال غير عادية إلى درجة من النظام عالية^(٨٥). إن هذا يعني أن الشعر قائم على العلاقات الخفية بين الصور المتزاوجة تزواج نسب، أو اختلاف، أو تضاد. قد يكون من السهل إحداث انسجام بين المقاربات وربما بين المتباعدات أيضاً، لكن

الصعب هو تصور انسجام بين المتناقضات. من هنا يدهشنا الشعر الذي يحوي هذا الانسجام. لقد قدر عبدالقاهر الجرجاني هذه العبقرية الشعرية حين قال: «وإنها لصنعة تستدعي جودة القريحة والحذق الذي يلطف ويدق في أن يجمع أعناق المتناقضات المتباينات في ربة، ويعقد بين الأجنييات معاهد نسب»^(٨٦).

إن الوضع غريب، لذلك يثير الدهشة في نفوس متلقيه وعقولهم. وكان الجاحظ قد وعى ما للغرابة من وقع طريف حين قال: «إن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبعد»^(٨٧). ولا تبعد كلمة «أبدع» التي انتهت إليها عبارة الجاحظ عن «البديع» الذي نتحدث عنه في البحث، لذا يمكن لنا - اعتماداً على هذا - أن نقول بأن «البديع» يثير فيما يثير وضع التماثل في اللاتماثل^(٨٨). أو الانسجام بين الأضداد المتناقضة. وعلى هذا تسقط مسألة التناسب المنطقي التي عومل على أساسها، ويغدو الجمال الذي يحققه جمالاً عسيراً يحتاج تأملاً عميقاً لا جمالاً سهلاً يصل المعنى به إلى عقلك قبل أن تصل الكلمات إلى أذنك. وتغدو القصيدة به متعددة العناصر ما دامت تحوي عناصر متوافقة ومختلفة ومتضادة في آن واحد، وهي بالتواشج والتناغم ترينا «العالم في وقت ما» وقد تشكل على نحو خاص، أو تعطينا نوعاً خاصاً من الحياة، والحياة التي يرفعها الشعر والفن بشكل عام حياة مثالية جميلة قد يثيرها في خيال الشاعر فساد الحياة الحقيقية، أو الواقعية، أو الفوضى القائمة فيها حسب رأيه. من هنا تغدو العلاقات داخلها خاصة لا تتم خارجها، ومن هنا أيضاً تتحول الأشياء داخلها تحولات كبرى عما ألفت عليه أو تنقلب انقلاباً كبيراً. فالكلمة المفردة تصبح، بتزاها معها غيرها داخل القصيدة، عالماً من العلاقات الصورية المتشابكة^(٨٩).

وبذلك يتحول الحس المباشر إلى خيال غني «يترجم الانفعال الفطري في

مستوى النفس إلى انفعال في مستوى الفكر»^(٩٠) وبناء على هذا تصبح القصيدة الناجحة عالماً خاصاً لا يقاس بما تقاس به الأمور العادية، حتى وسائل الزينة والزخرف فيها لا يمكن أن نتعامل معها على أساس أنها خارج حدود الشعر، وإنما على أساس أنها جزء فاعل يأخذ من الكل ويعطيه. فالزخارف في الفن «صور تلقائية من صور التعبير»^(٩١) تدخل النص الشعري فتسند وتسد نفسها به حتى تبنى الحياة فيه ببناء الخيال الصادرة عنه. وعلى هذا تغدو أجزاء القصيدة، أو «الوحدات»^(٩٢) فيها، كما سماها الدكتور مصطفى سوييف ذات استقلال خاص، ولكنها تشارك في صنع الكل المتحد، مهما كان هذا الكل متعددًا، بل ربما كان التعدد مطلوباً لغنى التجربة المتحركة داخل النص. إننا - على أية حال - «نتطلع إلى الكل ونحن نناقش أجزاء العمل»^(٩٣). والجزء يأخذ حياته من سياقه، «فليست هناك صورة حية دون أن يكون السياق قد أعطاها هذه الحياة»^(٩٤).

إن هذا كله يدفعنا ألا نفكر بعزل الألفاظ عن سياقها للنظر فيها - مفردة - ونحكم على صلاحيتها للشعر، أو عدم صلاحيتها له. ويحفزنا، مقابل ذلك، أن نفكر بالعلاقات الخفية، أو الروحية الداخلية التي تثير الكلمة لتلائمها بعلاقات أخرى تثيرها كلمة أخرى، وهكذا حتى نضع أيدينا على كل العلاقات المتشابكة داخل العمل. بهذا وحده نقرب من أن نرى القصيدة في مبنائها ومغزاها، أو ، بكلمة أخرى، نرى العالم كيف بنى فيها لحظة نظمها.

- ٥ -

البديع تجربة متكاملة

إذا كان الخيال هو الملكة الخاصة بتشكيل النص الشعري عامة، فإن البديع غط خاص من أنماط هذا التشكيل يمتاز بالغرابة، والجدة، والإثارة، أو

الدهشة . ويتوصل إلى ذلك بطريقة خاصة في التركيب ، أو بتزاوج الصور على نحو فريد يعتمد على خلق علاقات روحية ترينا الانسجام تاماً بين المتضادات والمتنافرات . ولهذا يغدو تفسير الوسائل التي عُدّت وسائل بدعية مختلفاً ، فبدلاً من عدها وسائل للزينة ، تصبح علاقات نوعية توفر للبديع أسلوبه المدهش في تعميق التجربة .

قد نرى ذلك في محاولتنا التالية التي تهدف إلى وضع اليد على أهم الأبعاد التي حكمت العلاقات في كل وسيلة ، وطبيعة هذه الأبعاد حتى نردها إلى طريقة عامة في البديع دون حصرها بوسائل يقتصر هذا فيها ، ويزيد ذاك منها .

فالاستعارة عوملت على أساس لغوي محدود حين عرفت بأنها استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء عرف بها^(٩٥) . وأما النظرة الفنية فتعدها رباطاً داخلياً يعمل ، عن طريق الخيال ، على جمع عاملين متغايرين غالباً ، ودمجهما معاً ، وتصويرها عالماً ثالثاً موحداً . فلو أخذنا قول أبي ذؤيب الهذلي :

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل نيمة لا تنفع^(٩٦)

فالاستعارة في البيت عقد مقارنة بين الموت (المنية) ، والحيوان المفترس ، وهما عالمان متغايران متباعدان : أولهما عالم المعنى العدم ، وثانيهما عالم الحسن الحي . وفي جمعهما معاً تحول المعنى إلى حس والعدم إلى حياة ، بل إلى حياة جبارة طاغية تحولت فيها المنية حيواناً أسطورياً رهيب القوة لا نعرف له في العادة مثيلاً . لقد انعكس هذا التخيل على الإنسان الذي يواجه الشر ، ويستعد لدرئه ، فالحيوان العادي كان يواجه عادة بأسلحة مادية معروفة كالسيف والرمح والسهم وما إلى ذلك من أسلحة القوم في زمانهم ، لكن القوى الخفية الجبارة الرهيبة كالجان والمارد والموت كانت تجابه بأسلحة أسطورية خرافية كالتمائم وغيرها من وسائل السحر الخاصة . وهكذا أثارت المفارقة بين المنية والحيوان

علاقة أخرى بين سلاح يصلح لهذا، وسلاح يصلح لذاك. والأسلحة المتوافقة مع القوى التي تواجهها متباينة في النوع تباين القوى نفسها. وهكذا تحولت العناصر المتحركة بين قطبي الاستعارة إلى عالم من الصور المتزاوجة على أساس التناسب والتباين معاً. وهي عند أبي ذؤيب تستند إلى تجربة عميقة داخلية ثورتها تجربته الواقعية حين نكب بوفاة أبنائه :

ونأخذ - لغاية المقارنة - استعارة أبي نواس في بيته التالي :

صهباء تفترس العقول فما ترى منها بهن سوى السبات جراحاً^(٩٧)

لقد أحدث أبو نواس في الاستعارة علاقة خفية بين الصهباء وحيوان مفترس لا يقاوم.

إن صورته تختلف عن صورة أبي ذؤيب من زوايا أهمها أن العلاقة هنا بين عالمين ينتميان إلى عالم واحد هو عالم الحس وإن اختلفا فيه فكان الأول من عالم الحس الجامد - الماء، وكان الثاني من عالم الحس الحي - الحيوان. لكن الأثر الذي تحدثه الخمر في نفس كنفس أبي نواس هو الرغبة والإعجاب. وعلى الضد من ذلك يكون الأثر الذي يحدثه الحيوان المفترس، فما يحدثه، هو الخوف والرغبة. وبناء على هذا تغدو العلاقة بين الخمر (الصهباء) والحيوان المفترس علاقة تضاد وتنافر.

لكن الصورتين - صورة أبي ذؤيب وصورة أبي نواس - في علاقتهما سواء، فهما منسجمتان رغم التباين في الأولى، والتضاد في الثانية. وهكذا تثير الاستعارة عوامل كافية، وتعقد بينها نسباً مختلف الأنواع، لكنها في النهاية ترتد إلى قاعدة روحية تعمل على خلق التوازن والانسجام.

وأما الطباق فقد ربط قديماً بالتضاد اللغوي بين كلمتين مفردتين، «مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحر والبرد»^(٩٨)، لكن الطباق

على مستوى الخيال الشعري - قد يكون نوعاً من الصراع الإنساني. لنأخذ قول طفيل الغنوي يصف فرسه:

بساهم الوجه لم يقطع أباجله يسان وهو ليوم الروح مبدول^(٩٩)

فالعلاقة بين يسان، ومبدول - ظاهرياً - علاقة بين كلمتين تؤدي كل منهما معنى مضاداً للمعنى الذي تؤديه الثانية. ولكنهما - على المستوى التجريبي يجتمع في كل منهما عوامل مختلفة. وهما يمثلان جانبي سلوك في الإنسان يبدوان متضاربين، لكنهما - مع ذلك - منسجمان، يكونان كلاً متكاملًا. كيف؟

الكلمتان: يسان/ مبدول، كلمتان جامدتان، لأنهما - ظاهرياً - يدلان على معنيين مجردين (الصيانة والبذل)، ولكنهما بالعلاقات المرتبطة بهما - يثيران عالمين حسيين يرتبطان بما تصون وتبذل. فإذا كان فرساً، كما هو هنا، فإن الأقرب للتخيل أشكال من الصيانة والرعاية على مستويات مختلفة منها الأكل، والشرب، والنظافة، والملازمة اليومية. لذلك غدا «ساهم الوجه» لم يحتاج «أن يقطع أباجه» لعلة ما. كل هذه المستويات يمكن أن تتحول إلى أوضاع حسية، أو صور خيالية.

وأما البذل في يوم الروح فأمر تخيله قريب: الصراع، والمطاردة والاشتباك والارتداد، أو الكر والفر. وكل هذا يتحول أيضاً إلى أوضاع حسية، أو صور خيالية. لكن أمر الصيانة والبذل لا يقتصر على الفرس في حياة الناس قديماً وحديثاً، وإنما يكون في أشياء وأمور أخرى كثيرة، بل يمكن لك أن تختصر حياة الناس كلها في هذين الجانبين. فالمرأة تصان ويحميها أهلها، وقد يقدونها بأنفسهم ليوم تبذل فيه وهي عفيفة شريفة والمال يجمع وينمي من أجل لحظة امتحان قد يبذل كله فيها. وعلى هذا فإن بيت طفيل الشاعر الجاهلي يثير في خيال الإنسان التجريبي في أي عصر عوالم كثيرة

تفترب أشياءها أو تبتعد، لكنها جميعاً تلتقي على مبدأ عام هو أن عمل الإنسان في سنوات طويلة تنقرر قيمته في لحظة نجاح أو فشل، وهي ما اعتدنا أن نسميه «اللحظة المصيرية» في عصر الإنسان. وعلى هذا فإن صيانة طفيل لفرسه يجب أن تكون عالية لأن اللحظة التي سيبدل فيها هي اللحظة التي سيتتصر فيها، أو سينهزم. وفي الأولى حياة ما بعدها، وفي الثانية خذلان ما بعده، بل ربما موت ونهاية حياة. وهكذا يغدو التضاد الظاهري بين كلمتين: يسان ومبذول تكاملاً وانسجماً بما يثيره من عوالم. ومثال ترابطه في البيت الشعري:

لهم منزل قد كان بالبيض كالمها فصيح المعاني ثم أصبح معجماً^(١)

فالعلاقة بين الفصاحة والعجمة - لو أخذنا منفردتين - علاقة تضاد شكلي جيء به لتزيين الكلام، لكن اذا ما نظر إليهما من خلال وجود بيض المها في المكان وعدم وجودها فيه بالنسبة لمن أحبها، فالأمر يختلف. إن الفصاحة والعجمة حيثئذ يتحولان إلى قضية نفسية خاصة تستند إلى أذن القلب التي تسمع أو لا تسمع، وذلك وفقاً للحالة التي تعرض عليها. وعلى هذا فإن الحواس الخارجية تتعطل في حالة كون القوى الداخلية مشغولة بأمر ما، سلباً أو إيجاباً. فالمحب مع حبيبته دنيا كاملة من الأحلام التي تنفتح على العالم المرئي وغير المرئي حتى يغدو الجامد فيها متحركاً حركات يسيرها قلب المحب وكل القوى الخفية فيه. لهذا أصبحت الفصاحة رمزاً للانفتاح، أو كل ما يعنيه الفأل والفرح. كما أن الفرح أصبح سمة المكان (المنزل) العامر بالمحبين، بل لقد أصبح العالم كله فرحاً، لأن العالم تجمع في هذا المكان الذي يضم الحبيين. إن النشوة التي يحياها الشاعر، أو الإنسان بشكل عام، مع من يحب تجعله يرى الجمال في كل شيء، بل يسمع همسات الجمال عند كل شيء. وعلى العكس من ذلك فإن غياب الحبيبة (بيض المها) عن ناظره يحول أشياء

المكان إلى صور معاكسة تماماً، إذ يصبح كل شيء جامداً، وتحول الحياة إلى موت، والجمال إلى قبح، والضحك إلى بكاء، والمسرة إلى شقاء. وتصبح العجمة بهذا رمزاً للانغلاق وكل ما يعنيه اليأس والألم. كل العالم أصبح معتماً ومنغلقاً لعنة منزله وانغلاق نفسه. وهكذا يكون المكان فصيحاً حياً في حال، معجماً ميتاً في حال ثانية.

حالتان متناقضتان يعيشهما الانسان المحب لأنه غدا يرى الأشياء بقلبه لا بحواسه. والقلب تتفتح عدسة رؤياه مع أنفاس الحبيب القريب، وتنغلق في غيابها، وفي هذه الرؤيا الشعرية الواسعة تتحول لفتظا: الفصاحة، والعجمة إلى صورتين واستعتين يثيران عالمين من السلوك، يحفز كل منهما ويشكله دافع خفي عميق له علاقة وثيقة بزمان التجربة. لهذا بات بالإمكان التفاؤهما عند إنسان واحد، لأن التجربة تتغير بتغير، المكان ومن هنا قيل: «تتحقق رؤيانا لمعنى القصيدة عندما يكون إدراكنا للترامن فيها ممكناً»^(١٠١).

حالات التناقض إذن تجدد لها تفسيراً روحياً يقودها إلى التكامل والانسجام.

وأما التجنيس فيبدو - ظاهرياً - أقرب إلى الزينة الشكلية من الطباق لأن هناك توافقاً بين الحروف في الكلمتين المتجانستين. لكن التجنيس - فناً - قائم على أساس العلاقات بين جوين مترابطين على أساس التناسب حيناً، والمخالفة أو التباين حيناً آخر. لقد وصفه ابن المعتز بقوله: «تكون الكلمة تجانس أخرى في تأليف حروفها ومعناها أو يكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى»^(١٠٢) وإذا حولنا هذا إلى لغة التشكيل التي نستخدمها قلنا: هناك قاعدة إيقاعية مشتركة على التوافق بين الكلمتين المتجانستين، لكن دلالة البناء فوق هذه القاعدة أو تشكيله بشكل عام تتراوح بين التجانس وعدم التجانس، إن هذا قد يعطي التجنيس طاقة تشكيلية أوسع من الطباق، لأن الطباق ينصرف

إلى حالة واحدة هي التضاد دون اشتراط توافق في الجرس بين المتطابقات .
لكن الجناس ينصرف إلى حالات ترد - على تعددها واختلافها - إلى نغمة
إيقاعية مشتركة .

ومن الجناس قول النابغة :

وأقطع الخرق بالخرقاء لاهية إذا الكواكب كانت في الدجى سرجاً^(١٠٣)

جاء في المعجم أن كلمة «الخرق» تعني «القفر والأرض الواسعة» ، وأنها
كذلك ، سميت خرقاء لأن الرياح تنخرق فيها لاتساعها وهولها ، فالشاعر
-على هذا- يوازن بين قوتين : قوة أسطورية ثابتة معروفة هي قوة الصحراء
المجهولة ، وقوة طارئة هي قوة الناقة (الخرقاء) . وهكذا تلتقي قوتان متضادتان :
الصحراء المتحفزة للانفضاض على كل من يحاول أن يقتحم عليها حرمتها ،
والناقة المغامرة التي وقفت على باب الصحراء تدق باب الخطر هناك ، فهل هي
قادرة على تجاوز الخطر أو اقتحام الصعب ؟ سؤال يتركه الشاعر دونما جواب
مباشر ، لكن في البيت صورة «الكواكب» التي كانت في الدجى «سرجاً» توهي
بالإجابة . ما توحيه الصورة لي هو أن قدرة الخرقاء على اختراق الخرق مثيلة
لقدرة الكواكب وهي تمزق حجب الدجى . النابغة يثير في الخيال حرباً بين قوى
غير متوافقة على صعيد ، ولكنه ، على صعيد ثان ، يستند إلى توافق إيقاعي
ناتج من توالي الحروف في كلمتي (خرق/ وخرقاء) .

ومثل هذا قول مسلم بن الوليد :

وبلدة لمطايا الركب منضية أنضيتها بوجيف الأينق الدلل^(١٠٤)

فبعد أن كانت البلدة أو الصحراء تنضي الركب ، أصبح بعض الركب
قادراً على إنضائها . مثل هذه التجربة المتضادة التي تمر بها الفلاة الواسعة تثير
في الخيال تجربة مماثلة للإنسان . فالفلاة تتحول إلى سلوك إنساني أو نموذج

إنساني بسلوك خاص ينطبق عليه ما انطبق عليها من حالات التناقض والصراع.

والجناس قد يثير في الخيال طباقاً صراحاً فيلثقي، عند الكلمتين المتجانستين، الجناس والطباق معاً كما في قول البحترى:

ويوم تلاق في فراق شهدته بعين إذا نهتهها دمعت دماً^(١٠٥)

فكلمتا (تلاق/ فراق) متجانستان في توالي حروفهما، لكنهما - كما لا يخفى - صورتان: إحداهما تثير ألماً، وثانيتهما تثير فرحاً. فالشاعر حزين لفراقه أحبته، وفرح لأنه لاقى في الوقت نفسه - أحبه آخرين. لقد وعى عمق التجربتين فوحدهما على الدمع الذي أصبح موزعاً بين دمع على الفراق، ودمع على اللقاء. وحين ينسكب الدمع في حالة واحدة تَنْهَتْهُ العين، فكيف إذا انسكب في الحالتين معاً؟ وهكذا فإن كلمتي تلاق / وفراق، على ما فيهما من توافق إيقاعي صادر عن توالي حروفهما المتشابهة - يثيران في الخيال عالمين من الصراع الذي تلثقي عليه عناصر متنافرة.

والجناس - هنا في بيت البحترى، وهناك في بيتي النابغة ومسلم - يثير عوالم من التجارب المختلفة والمتضادة، لكنه أيضاً يجمع إليها عوامل من التجارب المتجانسة. ومن هنا يتوحد، بل ينصهر التجانس في اللاتجاناس ويشكلان كلاً متحداً في ريقة واحدة.

ورد إعجاز الكلام على صدره يقترب من الجناس، فهو يستند، في أبحاثه على قاعدة إيقاعية أساسها توافق الحروف وتواليها، لكنه - مع ذلك - يثير تجارب أخرى مختلفة. من ذلك قول الأقيشر:

سريع إلى أين العم يلطم خده وليس إلى داعي الوغى بسريع^(١٠٦)

فالكلمتان: سريع، وسريع، في بداية البيت ونهايته، تعطيان وضعين

صوريين متخيلين يوحيان بسلوكين متضادين من إنسان واحد. فهو يبدو مسرعاً إلى إيذاء قريبه حيناً، بطيئاً متكاسلاً في الواجب أو الخير حيناً آخر، ولكن هذا التناقض يلتقي عند كلمتين هما كلمة واحدة (سريع). وبذلك يمكن القول: إن التوافق في اللاتوافق اجتمع ثانية هنا، ومن رد عجز الكلام على صدره قول محمد بن أبي أمية التالي:

حُسْن ذاك الوجه لا يسلمني أبداً منه إلى غير حَسَن^(١٠٧)

الجمال يقود إلى الجمال، هذا هو الذي يوحى به اجتماع كلمتين (حُسْن، وحَسَن) في بداية البيت ونهايته. إنه تناسب في الإيقاع، وتناسب في الإيحاء. لكن الكلمتين لا تثيران في الخيال جواً واحداً، وإنما تثيران فيه حسناً حاضراً هو (حسن ذاك الوجه)، وحسناً غائباً منبثقاً عن الزمان والمكان، لكننا يمكن أن نستوحيه من الحسن الحاضر. لقد غرس الجمال القائم أمام النظر الآن جمالاً ثابتاً في القلب يحول كل شيء يراه إلى ما يشبهه، لذا أصبح بإمكان صاحبه رؤية سلسلة من الجمال لا تنتهي ما دام يفعل بحسن الوجه المائل أمامه. ها نحن نعود إلى التزامن مرة أخرى، فحضور الجمال الغائب يعتمد على بقاء الحسن القائم قائماً في الخيال. إن هذه الأجواء المتعددة المتفقة على قاعدة إيجابية واحدة في ناخية، تعتمد - في ناحية ثانية - على قاعدة تناسبية أخرى هي الجرس الإيقاعي الصادر من ترديد الكلمتين: حسن في بداية البيت، وحسن في نهايته. قلت يوماً عن نقرة إيقاع الروي في القصيدة: إنها «الترجيعة الضابطة التي نتوقع مجيئها دائماً كما نتوقع مجيء غائب عزيز»^(١٠٨) وأرى الآن أن هذا القول يمكن أن يكون صحيحاً، ويمكن أن ينطبق على كل من الجناس ورد العجز على الصدر، أكثر وسائل الإيقاع الداخلية في الشعر، ولما كان الحافز الإيقاعي يؤثر في اختيار الكلمات وترتيبها وفي المعنى العام للسياق^(١٠٩) - لأن الإيقاع تعديل ذاتي للزمن^(١١٠) - فإن مسألة الغياب

والحضور حالتان تجريبيتان ترتبطان بترتيب الزمن وتنظيمه، أو تعديله على نحو ذاتي خاص غايته الإيحاء بالمعنى الداخلي في كيفية خاصة.

لهذا كله تصبح الكلمات المتجانسة والمترتبة ترتيباً خاصاً في الشعر تشكل قاعدة إيقاعية مهمة في تصوير التجربة الشعرية، أو المعنى الأعمق للشعر، ولا يمكن أن تكون مجرد بنية خارجية يمكن للشعر أن يستغني عنها.

ناقشنا حتى الآن الاستعارة والطباق، والجناس، ورد العجز على الصدر كلاً على أفراد، قاصدين ربط الوسيلة بقيمتها التجريبية داخل النص، وضمن الشكل الخيالي الموحد للعلاقات الروحية مهما تنوعت. والواقع أن مثل هذه المعالجة المفردة تظل ناقصة ما لم توضع الوسيلة الواحدة داخل الكل، وينظر إليها من خلال علاقات جماعية، تضم الوسيلة الواحدة إلى الأخريات فتسندها وتستند إليها حتى تشكل معها جوانب التجربة الإنسانية المتشابكة التي ترتد إلى تجربة خاصة هي أساس الدوافع التي حفزت الشاعر إلى إيجاد قصيدته. وكنا قد قلنا إن تعدد العناصر واختلافها مع التنظيم العالي أهم وظائف الخيال الفني الذي يكمل إلى نفسه مهمة نقل تجربة واسعة وعميقة.

لهذا فإن التكثير من الوسائل الشعرية السابقة في قصيدة لا يعني، بالضرورة، إغراق القصيدة بوسائل مادية، وإنما قد يعني العكس تماماً إذا ما كانت هذه الوسائل مشكلة بفعل التجربة الروحية أو الخيال الجمالي كما قد رأينا في الأمثلة السابقة بعد تحليلها.

لنأخذ مثلاً على تجميع الوسائل بيت أبي تمام التالي:

مطر يذوب الصحو منه وبعده صحو يكاد من الغضارة بمطر^(١١)

من السهل جداً على من ينظر إلى ظواهر الألفاظ أن يحكم على الشاعر بأنه ينزع إلى التلاعب بالألفاظ للتدليل على قدرته في ذلك، فالمخالفة

بين المطر والصحو على النحو الذي وردت عليه في البيت تسعف في تكوين مثل هذه الفكرة .

لكن اذا عدنا إلى الجو الذي انبثقت منه هذه المخالفة ونظرنا إلى البيت من خلاله فإن الوضع يختلف . البيت من القصيدة التي وازن فيها الشاعر بين الربيع والمعتصم وهو مسبوق بالأبيات التالية :

رقت حواشي الدهر فهي تمرمر	وغدا الثرى في حلية يتكسر
نزلت متقدمة المصيف حميدة	ويد الشتاء جديدة لا تكفر
لولا الذي غرس الشتاء بكفه	لاقي المصيف هشائماً لا تثمر
كم ليلة آسى البلاد بنفسه	فيها ويسوم وبله مشعنجر
مطر يذوب الصحو منه وبعده	صحو يكاد من الغضارة يطر

يجتمع في الأبيات ثلاثة فصول هي الشتاء، والربيع، والصيف، ولكن الشاعر يركز في حديثه عنها على العلاقة بينها: فالربيع مكان الجمال وزمانه لذلك يتخيل أن الإنسان فيه يعيش حلاوة الصلح مع الدهر (رقت حواشي الدهر)، كما يتخيل الأرض فتاة مزهوة بجمالها وبالخلي تزين به نفسها (وغدا الثرى في حلية يتكسر)، فهي ترقص طرباً ونشوة. وأما الصيف فكانت بدايته تبشر بالخير الكثير الذي ينتظره الإنسان ويحمد جناه (نزلت مقدمة المصيف حميدة).

هكذا يتخيل الشاعر الربيع والصيف: الأول للجمال، والثاني للخير، لكن الجمال والخير لم يأتيا من العدم. لقد جاء بفضل العمل الدؤوب الذي قام به الشتاء بعد أن أصبح في خيال الشاعر إنساناً جاداً مسؤولاً ذا يد (جديدة لا تكفر)، وذا كف غرس به كل ألوان الخير، وذا وبل غزير (مشعنجر)

متشابهك، يفتدي البلاد بنفسه. الشتاء في خيال الشاعر إنسان مثالي يتعب عن رضا من أجل راحة الآخرين، ويذلل عن سماحة حتى لا يشقى غيره. فهو الفعل وهو السبب، أما الربيع والصيف فهما ناتج الفعل ومآله.

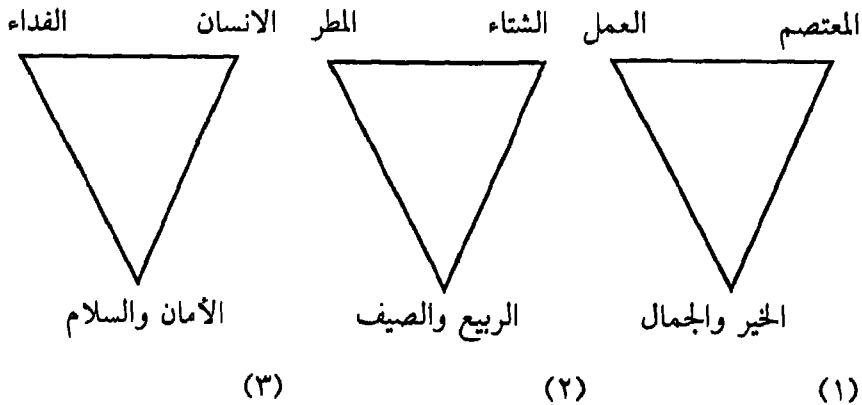
لقد تجسد كل هذا في البيت الشاهد:

مطر يذوب الصحو منه وبعده صحو يكاد من الغضارة يطر

فالشتاء هو المطر الأول في البيت والصحو الأول هو الربيع الذي يشكله الشتاء رويداً رويداً.

أما الصحو الثاني فهو الصيف الذي يشكله الشتاء ايضاً، ويأتي زمنه بعد الربيع (وبعده صحو). وأما المطر الأخير فهو وصف لكثرة الغضارة القادمة مع الصيف الحميد (صحو يكاد من الغضارة يطر) فالشتاء الماطر إذن مركز كل فعل قائم، وكل حركة قادمة، لأن هذه الحركة تنشأ، وتتكون، وتصبح حقيقة به.

ولما كان الشتاء - في هذه الحال - معادلاً موضوعياً لفعل المعتصم وعمله فلإننا يمكن أن نتخيل تشكيل الصورة الكبرى للشتاء وخلفيتها وإيحائها وعلاماتها على النحو التالي:



لقد حولت صورة الشتاء الماطر وما حوته من علاقات بالربيع والصيف تجربة المعتصم الخاصة إلى نموذج إنساني عام للعمل المتفاني وما يأتي به من نتائج كبرى كالسلام والأمان وما إلى ذلك من معان سامية . إن الذي أثار كل هذه المعاني العميقة المتشابكة هو البيت السابق وما به من عناصر متزامنة متفاعلة هي ، في الحقيقة ، عناصر البديع السابقة كلها .

فالاستعارة تمثلها عبارة (يذوب الصحو) بعد أن تجسد الصحو في خيال الشاعر بشيء مادي يمكن أن تذوب . والطباق يمثله تتابع كلمتي المطر والصحو ، وكذلك الجناس ورد العجز على الصدر ويمثلهما كلمتا : المطر في بداية البيت ، ويمطر في نهايته . وعلى هذا تصبح الوسائل البديعية الكثيرة المتداخلة في بيت واحد السبيل إلى إثارة عوامل كبيرة من الحياة وما فيها من علاقات متصالحة ومتضاربة وما تؤدي إليه من حركة وصراع ونتائج صراع . مثل هذه الحياة لها وجود في الماضي والحاضر ويمكن لها أن تتكرر باستمرار لأنها ترتبط بالإنسان وأفعاله وأمانيه أينما وجد هذا الإنسان وفي أي عصر عاش أو يعيش . وعلى هذا تمتد تجربة الإنسان الخاصة زماناً ومكاناً إلى تجربة عامة تتجاوز حدود الزمان والمكان اللذين عاش فيها .

كانت الوسائل السابقة - حسب مفهوم الخيال - إذن وسائل تعديل الشعور والأفكار الداخلية وهي قادرة على أن تبني قصيدة شعرية ناجحة بإثارتها تجارب خلقة غنية بالمشاعر والأفكار ولكن البديع بالمفهوم الذي أيدناه - وهو الجديد والطريف - يعني طريقة فنية مدهشة في استخدام الخيال لا يرتبط بوسائل محددة أو معينة ، لذا رأيناه في الوسائل السابقة ، ويمكننا أن نراه في وسائل أخرى غيرها كالتشبيه مثلاً ، ومن التشبيهات الطريفة التي يمكن فصلها عن البديع تشبيهات أبي تمام التي تجمع الضدين لغاية فنية عالية . من ذلك قوله في عمورية :

ما ربع مية معمورا يطيف به غيلان أبهى ربي من ربعها الخرب
ولا الخدود، وقد أدمين من خجل أشهى إلى ناظري من خدما الترب^(١١٢)

لقد تساوى في خيال الشاعر، الربع العامر بالربع الخرب، والخذ الخجل بالخذ الترب، ذلك لأن الرؤية لم تعد رؤية بصر، وإنما رؤية قلب. من هنا أصبحنا قادرين، بعد تمثل التجربة، أن نرى، كالشاعر، التماثل في اللاتماثل، وأن ننفع به، ونعي أبعاده بدهشة.

ها هو البديع: طريقة في استخدام الخيال الشعري، لذلك يعتمد الجمع بين عنصرين متجانسين أو متباعدين، أو متنافرين بإحداث علاقة روحية تؤلف منهما كلا متحداً.

وعلى هذا يمكنه أن يكون في الاستعارة، والجناس، والطباق، ورد العجز على الصدر، والتشبيه، وكل وسيلة فنية تعتمد على الجمع بين عنصرين بعلاقة داخلية خصبة. قد يكون من المستغرب إدخالي الجنس والطباق ورد العجز على الصدر في الخيال، لكن إذا ما عدنا إلى التحليل السابق ورأينا كلا من هذه الوسائل قد أثار في الخيال عالين مترابطين، صورة وإيقاعاً، فإننا لا نستغرب ذلك. إن الخيال الخصب يحول كل ما في الشعر إليه فيكسب منه ويعطيه، ولذلك يغدو العمل الأدبي في النهاية عملاً خيالياً. من هنا قلنا: إن البديع طريقة طريفة في استخدام الخيال، أو هو بكلمة أخرى - استخدام الخيال الخصب. إن الجنس والطباق ورد العجز على الصدر وأمثالها ليست وسائل خيالية إذا ما نظر إليها في حدود الأفراد أو الانعزال القائم على صفة اللفظة، أو مقابلة لفظة بأخرى، ولكن، إذا ما نظر إليها على أساس أنها أجزاء في كل تتفاعل معه وتأخذ حياتها منه، فإنها تتحول بعلاقاتها مع عناصر هذا الكل - إلى عوامل مترابطة في الصورة والإيقاع. من هنا يغدو دخولها في الخيال الشعري مشروعاً، بل من هنا فقط تغدو وسائل مهمة لإغناء الخيال، أو

لتشكيل تجربته الخصبية .

البديع إذن طريقة استخدام الخيال الخصب، وهو - انطلاقاً من هذا - لا ينحصر في وسيلة معينة، وإنما هو ممكن في كل وسيلة فنية شريطة أن تكون هذه الوسيلة في موقعها من الشعر قادرة على الأخذ والعطاء بتفاعل وحيوية .

والبديع، أيضاً، لا ينحصر في مجموعة من الشعراء، وإنما يمكن أن يكون بقدر ما - عند كل شاعر ناجح، لكن الشعراء يختلفون فيه حسب طبيعة العناصر المتزاوجة الغالبة على أشعارهم، فقد تكثر العناصر المتجانسة عند بعض، بينما تكثر العناصر المختلفة أو المتضادة عند بعض آخر، ولهذا كله أثر في تحديد سمة البديع الشعري هنا وهناك. إن مثل هذا الاختلاف ممكن بين شعراء العصر الواحد كالاختلاف في البديع بين أبي نواس ومسلم بن الوليد، وبين مسلم وأبي تمام، وهكذا.

وقد يأتي الاختلاف بين الشعراء في البديع أيضاً من بساطة العناصر المتزاوجة وقلتها عند بعضهم، وتعقيدها وكثرتها عند بعض آخر. وعلى هذا يصبح تطور البديع من العصر الجاهلي إلى أبي تمام في العصر العباسي تطوراً في الخيال الشعري بساطة وتعقيداً.

خاتمة :

ناقشت البديع في هذا البحث من وجهتي نظر :

الأولى : الصنعة الشكلية التي نظرت إليه على أنه مؤلف من وسائل معينة يقبل منها ما قبله عمود الشعر، ويرفض ما رفضه. وهذه الوسائل - حسب مفهوم الصنعة هذه - وسائل لتزيين الشعر وزخرفته، لذلك تظل هامشية لا تشكل أسس العمل الفني، أو الشعري. وبناء على هذا فإن العلاقات التي تحكمها هي علاقات منطقية خارجية مادية تدرك بالفعل والذكاء وحسن التمييز.

والثانية : الخيال الفني الذي يمكننا به أن نعد البديع طريقة طريفة في تجديد الشعر أو تأليفه بخيال خصب يجمع بين القديم والجديد، وبين الشيء وضده، لكنه يوحد الجميع في عمل متكامل منسجم. وبناء على هذا تغدو الوسائل التي يدخلها البديع وسائل أساسية لتعديل السلوك والمعنى، لا وسائل هامشية جيء بها للتزيين المادي. كما أن العلاقات التي تحكم أشياء داخل القصيدة هي علاقات روحية خفية تربط الخارج بالداخل، والصورة بالإيقاع، لتعميق أسباب التجربة، والمعنى الكوني العام. وقد تبين وجهه النظر هذه لأنها تربط الوسيلة البديعية بدلالات تجريبية حية. إن وجهة النظر هذه تحفزنا إلى أن نغير زاوية الرؤية للموروث الشعري كله، وهو ما نحتاجه اليوم، حقاً، في دراساتنا وبحوثنا.

الفصل الثالث

التفكير النقدي في كتاب المقابسات للتوحيدي

(مقاربات نصية، وقراءة ذاتية)

- ١ -

كثرت الكتابة حول أبي حيان التوحيدي وكتبه وأفكاره. ولكن الدراسة في هذه الكتابات كانت بحثاً أفقياً في مسائل عامة وشاملة^(١)، حتى إن الكتاب الذي خصصه الدكتور عبدالأمير الأعسم - أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة بغداد - لدراسة كتاب المقابسات يندرج في هذه الدراسات الأفقية، لأن الجانب الذي تناول فيه (المنهج التحليلي للكتاب) لم يأخذ سوى جزء يسير من كتابه، ولم يبحث فيه إلا مسائل شكلية حول تركيب الكتاب من السماع والمحاورة والأمالي وغيرها، وحول التعريف بالفلاسفة الذين حاورهم أبو حيان، والقاسم المشترك بينهم. أما التحليل الموضوعي للأفكار الفلسفية في الكتاب - وهو التحليل المعول عليه في بابيه - فكان تحليلاً عاماً ومسطحاً وموجزاً، إذ لم يأخذ إلا أربع عشرة صفحة (ص ٨٦٢ - ٨٨٢).

كان لا بد إذن من إيجاد منهج يبحث رأسياً في جانب من فكر التوحيدي ثم ربطه، بعد ذلك، بفلسفته المركزية المحورية. من هنا وقع اختياري، تحقيقاً لهذا الهدف، على كتاب المقابسات - الكتاب الفلسفي الذي حوى أهم آرائه في الإنسان، والحياة، والعلم، والمعرفة، واللغة، والأدب، شعراً ونثراً.

وبعد قراءة متأنية للكتاب وجدت أن التفكير النقدي فيه متقدم يتعدى الحديث المباشر عن المنظوم والمشور أو البلاغة والبيان إلى حوار شامل في أحوال متنوعة يتنظمها خط فلسفي موحد لبواعثها، راصد لتشعباتها، جامع لمخرجاتها. لأجل ذلك وجدت الخوض في عبابه قد يحقق ميزة ربما لم تنهياً لدراسة سابقة عليه، فكان هذا البحث ثمرة ذلك الخوض، وعلامة على الاجتهاد فيه.

اعتمدت النص التوحيدي منهجاً للقراءة الذاتية، والتأويلات الفردية، دون أن أرتد في ذلك إلى قراءة غيري لأتفق أو أختلف معه. فكل ما سيأتي من تأويلات جاءت من المقاربة بين النصوص المتباعدة في الكتاب مكاناً وموضوعاً، وإمعان النظر في النصوص المتقاربة مكاناً وموضوعاً أيضاً. وقصدي أن أشكل من التباعد جمعاً، ومن الكثرة وحدة، ومن التعدد كلاً، رغبة مني في الوصول إلى لب البناء الفكري النقدي الذي حكم الآراء في الكتاب.

كان ضم النصوص إلى بعضها بعضاً يكشف أمام البصر والبصيرة ما هو مستور داخل ثنايا النص الواحد في حال كونه معزولاً عن أخيه وجاره وابن عمه. لكن هذه النصوص احتاجت مني قراءات وتأملات حتى التأممت الكلمات والعبارات والجمل على معان متوافقة، وآراء متوائمة. وخرجت من هذه التجربة بقناعة يقينية هي أن النصوص المتجاورة على الاتفاق أو الاختلاف أو التعارض تؤلف مورداً عذباً صافياً لا يخذل متدبره ومتذوقه وشاربه.

عند اقترابنا من فلسفة التوحيدي في كتاب المقابسات^(٢) علينا استحضار أمور ثلاثة مهمة:

أولها: أن أبا حيان يبدو لنا في الظاهر ناقلاً عن شيوخ عدة وعلى رأسهم أستاذه أبو سليمان السجستاني المنطقي لكن هذا النقل لم يكن - على

الحقيقة - نقلاً محايداً، وإنما هو إعادة صياغة المفاهيم على قدر الإيمان بها، والوعي العميق لأسرارها، والتبني الكامل لأبعادها ومراميها. وهذا كاف لأن تكون هذه الأفكار أفكار التوحيدي نفسه. وقد تكون تعريفاته الخاصة حول مضامين الكتاب ومصطلحاته (ص ٢٤٥ - ٢٥٧) دليلاً مقنعاً على أنه يكتب بوعيه وفهمه، ويعبر عن فلسفته كما بلورها هو نفسه.

وثانيها: أن أبا حيان حدد هدفه من الكتاب فجعله لفائدة الإنسان وخيره. قال: «فما أحوج الإنسان إلى يقظة بها يكس في معاشه، ومنها يقتبس لمعاده فباب الخير مفتوح، وداعي الرشاد ملح، وخاطر الحزم معترض، ووصايا الأولين والآخرين قائمة، ومزاجهم موجودة، واعلم أن الغرض كله في هذا الكتاب، في جميع ما يثبت عن هؤلاء الشيوخ، إنما هو في إيقاظ النفس، وتأييد العقل، وإصلاح السيرة، واعتياد الحسنة، ومجانبة السيئة» (ص ٧٩ - ١٨٠). وهذا يعني أن كل الأفكار النقدية حول الأدب والشعر تنحو نحو هذا الهدف النبيل.

وثالثها: أن من يتعرض لفلسفة أبي حيان النقدية في المقابسات، عليه أن يدرك شمولية هذه الفلسفة التوحيدية من جهة، وأن يردّها إلى أساسيات القوى الداخلية للإنسان من جهة ثانية. فأبو حيان لا يفصل آراءه في الأدب واللغة والبلاغة عن آرائه في الموجودات الأخرى كالحركة، والسكون، والحب، والعشق، والهوى مثلاً. ذلك لأنها جمعياً تريد عنده إلى قوى داخلية تقوم على بحث هذه العلة أو تلك، وإحيائها، وتنظيمها وفق حاجات إنسانية ملحة في زمان ما، ومكان ما، وعلى هيات متفاوطة في القرب والبعد أو الارتفاع والانخفاض، والشدة والرخاوة، والثبات والتغيير، وما إلى ذلك من أحوال.

إن فلسفة أبي حيان مبنية على أساس شمولي تداخلي يسري في الحركة والفاعلية والتركيب الأساس هنا وهناك، فهو ينقل عن العامري قوله: «والمرض

والعافية في الأبدان بمنزلة الغنى والفقر في الأحوال . والغنى والفقر في الأحوال بمنزلة العلم والجهل في القلوب ، والعلم والجهل بمنزلة العمى والبصر في العيون . ثم يتابع : «والفساد، والصلاح في الأمور بمنزلة الضعة والرفعة في المراتب . والضععة والرفعة في المراتب بمنزلة القبح والحسن في الصور . والقبح والحسن في الصور بمنزلة العي والفصاحة في الألسنة . والعي والبلاغة في الألسن بمنزلة الأعوجاج والاستقامة في الأعضاء» (ص ١٧٨ - ١٧٩) .

فالأشياء والمعاني في الحياة - كما يستنتج من النص السابق - تتشاكل ، وتتلاقى مهما اختلفت منابعها ، وتنوعت أحوالها . فما ينطبق على الأدب ينطبق على أمور في الحياة بعيدة عن جوه وسماته . وحين احتاج التوحيدي - مثلاً - أن يجد نقيضاً لعلم التنجيم ، الذي لا يثق بنتائجه ، أورد العلوم الأخرى مجتمعة فساوى بين الطب والهندسة والشعر والنحو وما إلى ذلك . قال : «قليل لم خلا علم النجوم من الفائدة والثمرة؟ وليس علم من العلوم كذلك ، فإن الطب ليس على هذا . وكذلك النحو وكذلك الشعر ، والبلاغة ، والصناعات كلها كالهندسة والهيئة» (ص ٥٨ - ٦٠) .

هو في نظره الشمولية هذه يصدر عن توافق في المخرجات والنواتج ، بقطع النظر عن العلة المسببة لها (فكل ما فعلته النفس بالأدب - كما قال أبو سليمان - فعلته الطبيعة بالعادة ، وفعله العقل بالتقبل ، وفعله الباري تعالى بالجود) (ص ٢٧٩) .

وقد تستند شمولية نظره إلى طبيعة التفكير الفلسفي العام الذي عليه كتاب المقابسات . إنه - كما يقول عبد الأمير الأعسم : «سجل للأفكار الفلسفية بالدرجة الأولى ، فهو كتاب يحمل على كتب الفلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة»^(٣) .

- ٢ -

تشكل ثنائية العقل والحس الأساس الأول والأهم الذي بنى عليه التوحيدي أفكاره الفلسفية بعامة، والأدبية بخاصة. إن منطلقاته الفلسفية والمنطقية أعلت كثيراً من قيمة العقل، وحطت من قيمة الحس كما سنرى من خلال صفات كل منهما في الكتاب. وقد لا يخطيء المدقق إذا ما قرر أن كل فلسفة التوحيدي في المقابسات ترتد إلى الموازنة بين العقل والحس.

أما العقل، فهو - كما ينقل عن النوشجاني: «خليفة العلة الأولى عندك، يناجيك عنه»^(٤)، ويناغيك به، ويبلغ إليك منه، ويدلك على قصده، والسكون في حرمه، ويدعو إلى مواصلته والتوحد به، بل العقل اذا رنوت إليه، وهو في يفاع القدس، ومغنى الإله، أيقنت أنه صورة سرمدية مشاكهة للمبدأ الأول، يكاد يكون بها كأنه هو» (ص ٤٦٧ - ٤٦٨).

وهو - كما ينقل عن العامري: «خليفة الله تعالى في هذا العالم» (ص ١١٨). وللعقل جهات ثلاث: «جهة إلى الباري، وجهة إلى المعقولات (أي الموضوعات) وجهة إلى ذاته» (ص ٣٩٦).

أما الحس فهو - كما عرفه في موضع: «قوة روحانية تفعل فعلها من خارج» (ص ٣٧٣)، وكما عرفه في موضع آخر: «هو قبول صور المحسوسات دون حواملها» (ص ٣٦٣).

والعقل، عند التوحيدي وشيوخه، أشرف من الحس وأرفع. أما الحس فأدنى من العقل، وأقل شأنًا. لذلك كان الحس خادماً للعقل، رائداً له، والعقل مستريد له. فعندما سئل أبو سليمان: فلم استغني في نهاية المعقول عن الحس، ولم يتسغن في نهاية المحسوس عن العقل؟ قال: «لأن المعقول في نهايته عقل، والعقل غني عن كل شيء ينحط عنه. والمحسوس في نهايته

حس ، والحس يحتاج إلى ما أرتفع عليه . ولا بد من حس يبين به الخلق في العموم ولا بد من عقل يوصل به إلى الباري على الخصوص . والحس رائد ولكنه يرود لمن هو أعلى منه . والعقل مستريد ولكنه يتسرير من هو دونه» (ص ١٣٩ - ١٤٠) .

فإذا كان الحس ينحدر إلى الأرض والخلق بعامة ، فإن العقل يصعد إلى الباري تعالى بخاصة . وهذه شقة واسعة بينهما ، لكنهما - مع ذلك - يطلبان معاً ، لأن الأحوال والأمور لا تتم إلا بتكاملهما وتساندهما . فالعقل وحده - على شرافته - لا يكفي لإدامة الحياة ، كما أن الحس - على قلة شأنه قياساً بالعقل - لا يستغنى عنه للغرض عينه ، فهو لازم لزوم العقل سواء بسواء . فسعادة الإنسان - برأيه - تقوم على أساس المحسوس والمعقول معاً . قال : «فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتحس وتعقل ، فقد أردت لحال نفيسة ، ودعيت إلى غاية شريفة ، وهيئت لدرجة رفيعة ، وحليت بحلية رائعة ، ونوجيت بكلمة جامعة» (ص ٥٧) .

وتظل الحسيات معابر للعقليات ، لأننا لا نستطيع أن نصل إلى عامل العقل متجردين من أشياء الحس ، وحين نصل إلى حقائق العقل نفارقها مستغنين عنها : «ولما كنا بالحس في أصل الطبيعة ، لم ننفك منه ، ولما كنا بالعقل في أول الجوهر لم نجعل فضله ، ففي كل محسوس ظل من العقل» (ص ١١٨) .

وتكامل الحس والعقل يشير إلى أن كل واحد منهما يسد جانباً في الإنسان ، فإذا كان الحس يدل على الجانب الضعيف المحدود ، فإن العقل يشي بالجانب القوي المطلق ، ذلك لأن «الحس ضيق الفضاء ، قلق الجوهر سيال العين ، مستحيل الصورة ، متبدل الاسم ، متحول النعت . والعقل فسيح الجو ، واسع الأرجاء هادي الجوهر ، قار العين ، واحد الصورة ، راتب الاسم ،

متناسب الحلية، صحيح الصفة» (ص ١٧١). كما أنهما معاً توحيد للظاهر والباطن من الإنسان، فالحسن مجاله الجسم البادي، والعرض الظاهر. أما العقل فمجاله المعدن الدفين، والجوهر الثمين.

والإنسان مركب من متناقضات، لأنه مشتمل على العقل والحسن معاً، لذلك هو - كما قال النوشجاني: «شخص بالطينة، ذات الروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة، واحد بالكثرة، فإن بالحسن، باق بالنفس، ميت بالانتقال، حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير في المنظر، خطير بالمخبر، لب العالم، فيه من كل شيء شيء وله بكل شيء تعلق» (ص ٤٧٣).

تكامل العقل والحسن في الإنسان إذن شاهد على توازم المتناقضات فيه، وعلى التقائهما معاً في الحياة. فإذا كان العقل خاصاً بالكمالات، فإن الحسن منتسب إلى الجزئيات. والوحدة في العقل تجمع للكثرة في الحسن، ووراء الحسن أمر يعقل لتحقيق التوحد. وكأن هذا يشي بما يعرف في لغة النقد الحديث: الوحدة في التنوع والتعدد: «فبالواجب خالف حكم الحسن حكم العقل حتى صار في المعقول كل مختلف متفقاً، وكل كثير واحداً، وكل بعيد قريباً، وكل مظنون منتفياً، وذلك لأن الوحدة العقلية في الكثرة الحسية مدمجة» (ص ٢٣٣ - ٢٣٤).

وهما معاً متلازمان لحيوية الحياة وبعث المشاعر الإنسانية المتقاطعة والمتعاقبة، لأنه لو «استوى الطرفان لسقط البحث وزال المراء، وكان لا يشقاق الغريب إلى وطنه، ولا يحن الجوهر إلى معدنه» (ص ٢٣٤). فمن خلال فكرة المخالفة أو التناقض التي تجمع بين الحسن والعقل على أساس بث الحيوية والفاعلية الإنسانية في أشياء الكون، انتسب الحسن إلى الحركة، والعقل إلى السكون. لكن حركة الحسن - مع ذلك - لا تتم إلا بتأثير فاعلية العقل، لأن

الحس - كما مر بنا - لا يستغني عن العقل . وحين سئل ابو محمد العروضي عن الحركة والسكون، أجاب: «كل حس فقوامه بالحركة، وكل عقل بالسكون ونظامه بالهدوء، وخاصته بالطمأنينة، وأثره بالقرار، وقوته باليقين والسكون عند العقل عدم الحس، والحركة عند الحس بتأثير العقل»(ص ١٥٥).

وهذا كان التباعد بين العقل والحس، وهكذا كان التقارب والتلاحم والتكامل، لكنهما معاً في تباعدهما وتقاربهما يصدران عن الإنسان في توافقاته، وتناقضاته.

- ٣ -

وما دما في حيز القواعد الداخلية التي يستند إليها تفكير أبي حيان النقدي، فإن علينا أن نقف عند قاعدتين أخريين هما: الطبيعة والنفس.

الترتيب التنازلي لهاتين القاعدتين بالنسبة للعقل كالتالي: العقل أولاً، والنفس ثانياً، والطبيعة ثالثاً. فالنفس تستمد من العقل الصور، والطبيعة تستمد من النفس، وتقوى بها، وإشراق الشمس عليها يبقّي على قواها، ولولا ذلك لضعفت وانقضت(ص ٣٩٦). وهذه القوى الثلاث تتساند، ولا تعمل متفاصلة، بل متعاونة لأنها من أصل واحد، ونسب جامع. وإذا كانت هناك تفرقة بينها فالتفرقة (لا تقع من جهة الطبيعة الأولى^(٥) لأنها واحدة سارية في الجميع، لكنها وقعت من جهة المواد^(٦) والقوابل بالزائد والناقص فالطبيعة نفس في الأصل، والنفس عقل في الأول، والعقل هو المبدأ. وكل هذا واحد إذا لحظت القوة الفائضة والجود المنجس»(ص ٤٥٩ وما بعدها).

أما النفس فعالمها معقد يصعب أن يحاط به، فالتوحيدي يعذر كل «خطيب مصقع، وكل طالب مترفق اذا تكلم في النفس وبحث عن شأنها أن يعيا ويحصر ويقصر، فإن المطلوب فيها صعب، والغاية بعيدة، والشوط

بطيء، والعجز شامل» (ص ٤٥١)، ولكنها - مع ذلك - تؤلف بين موجوداتها، على تباعد هذه الموجودات وتناظرها. ويعينها على مهمتها هذه الأصل الذي نشأت منه، فهي جوهر «عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف، أو جوهر علامة مؤلفة بالعقل» (ص ٣٧٢).

وعلى الرغم من أن التوحيدي يرفع من شأن العقل على النفس، فإنه - من جانب آخر - يجمعهما معاً على أساس من التكامل والتوحد فهي العقل بوجه آخر، والعقل هي بوجه آخر (ص ١١٠).

ومن القيمة الكبرى التي أعطاها كتاب المقابسات للنفس أن الإنسان - كما يقول الصيمري : «إنما هو إنسان بالنفس، وللنفس ما هو إنسان» (ص ١١٠). وعن أبي سليمان : «أن الإنسان قد يكون ذا ثوب، وذا مال، وقد لا يكون. ويستحيل أن يكون إنساناً إلا وهو ذو نفس، لأنه بالنفس ما هو إنسان، ولولا النفس لم يكن إنساناً» (ص ١٣٧).

وأما الطبيعة : «فصورة عنصرية ذات قوتين : متوسطة بين النفس، والجرم»^(٧)، لها بدء الحركة وسكون عن حركة» (ص ٣٧٣). وهي - بكلمة أخرى : «اسم مشترك يدل على معان : أحدها ذات كل شيء، عرضاً كان أو جوهرأ، وبسيطاً كان أو مركبأ، كما يقال طبيعة الإنسان، وطبيعة الفلك، أو المعنى الذي حده أرسطوطاليس، بأنه مبدأ الحركة والسكون للشيء الذي هو منه أولاً، بالذات لا بطريق العرض» (ص ٣١٢).

وذلك يعني أنها طبيعة الشيء التي تؤسس أحواله وصفاته وحركته، وفي فضائله ورذائله، لهذه كانت دعوة التوحيدي للإنسان بأن يكون بطبيعته إنساناً فاضلاً، لأنه من «غمس نفسه في غمار الطبيعة هلك وطاح، ومتى محا الإنسان آثارها وجلا أصداءها أبصر ما يثني طرفه عنها، ويرقيه إلى المحل الأسنى» (ص ٢٥٤ - ٢٥٥).

وأول ما يستوجب النقاش من مسائل الفن والأدب والنقد بعد العقل والحس والنفس والطبيعة هو البديهة والإلهام، والروية والفكر أو المطبوع والمصنوع. فالإلهام - كما قال أبو سليمان: «يحكي الجزء البشري فمن أجل انقسام الإنسان ين شيء ينبعث منه مشتاقاً إلى مطلوبه، وبين شيء يبعثه شائقاً إلى مطلوبه ما وجب أن يكون له روية هي به، وبديهة هي إليه» (ص ٢٢٨). لعل المقابلة بين المشتاق والشائق في النص توحى بأنهما يعملان في خطين متقابلين متخالفين إن لم يكونا متناقضين، لكنهما يلتقيان في الوسط ليؤلّفاً كلاً واحداً.

إن هذا يعني أن الإبداع لا يتم بالإلهام وحده، كما لا يحصل بالفكر وحده، وإنما يكتمل بالجانبين معاً: الجانب الفطري الموهوب، والجانب الجهدي المبذول. لكان أبا حيان التوحيدي يتحدث عن الجانب الذي أخذ مساحة واسعة من النقاش في الفكر النقدي العربي وهو المطبوع والمصنوع.

لقد تعرض كتاب المقابسات إلى هذا الجانب، وناقشه في أكثر من موقع، ولكن من جهة حاجة الطبيعة إلى الصناعة. وقد فسر أبو سليمان هذه الحاجة بقوله: «إنما الطبيعة احتاجت إلى الصناعة في هذا المكان، لأن الصناعة هاهنا تستملي من النفس والعقل، وتملي على الطبيعة، وقد صح أن الطبيعة مرتبتها دون النفس، وأنها تعشق النفس، وتتقبل آثارها، وتمثل بأمرها، وتكمل بإكمالها» (ص ١١٣).

لقد بنى هذه الحاجة على أن الصناعة تستمد قوتها وفعاليتها من النفس والعقل، ثم تؤثر بهذه القوة وتلك الفاعلية على الطبيعة، معتمداً على أن الطبيعة عاشقة للنفس التي هي فوقها، تتأثر بها، وتقبل أوامرها، وتكامل معها. ولكي يؤيد ما ذهب إليه ضرب مثلاً عن ذلك الموسيقى، قائلاً: «والموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقريحة مؤاتية، وآلة

منقادة، أفرغ عليها تأييد العقل والنفس لبوساً مؤنقاً، وتأليفاً معجباً، وأعطاهما صورة معشوقة وحلية مونقة فمن هاهنا احتاجت الطبيعة إلى الصناعة، لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة^(٨)، بوساطة الصناعة الحاذقة التي من شأنها استملاء ما ليس لها، وإملاء ما يحصل فيها استكمالاً بما تأخذ وإكمالاً بما تعطي^(٩) (ص ١١٣). فالروية هي: «التمثيل بين خواطر النفس» (ص ٣٦٦).

وتكامل البديهة والروية، أو الإلهام والفكر، أو المطبوع والمصنوع في أنهما «يجريان من الإنسان مجرى منامه ويقظته، وحلمه وانتباهه، وغيبته وشهوده، وانبساطه وانقباضه» (ص ٢٢٨ - ٢٢٩). فهذه أحوال متغايرة في الإنسان لكنها أجزاء منه، فيها معاً يحيا ويتحرك ويتنفس ويعيش لغزاً يعرض ذاته على التحليل والاستنتاج باستمرار، تماماً كالعمل الفني الناضج الفن الذي يحتاج دوماً إلى محلل مدقق يجتهد في حل إشكالاته.

إن الصناعة أو بذل الجهد في التفكير لبلوغ الكمال في الفن المبدع، ليزكرنا بما يقوله التوحيدي عن المعدن الذي «يخل بما فيه إلا لمستحقه بالطلب والجهد والمعاناة والكدح» (ص ٣٧٦). وينطبق هذا على المبدع الذي يحتاج لإخراج معدن فنه ورؤاه إلى جهد ومعاناة، كما ينطبق على الناقد الباحث عن معدن النص وجوهره، إذ يحتاج هو الآخر إلى كدح واجتهاد، تحقيقاً للهدف الجليل.

- ٥ -

ويقودنا حديثه عن الإلهام والروية، أو الطبع والصنعة إلى المناقشة حول الحقيقة والاستعارة، أو الواجب والخيال من جهة النظر الفلسفية التي تطرح في كتاب المقابسات. قال عن الحقيقة: «ليس لشيء وجود، ولا وجوب إلا للباري

الحق، فلا حقيقة إذن لشيء إلا له، لأنه هو الواجب، ولك ما عداه فإنما هو به واجب^(١٠)، وبه ممتنع، وبه ممكن. والوجود الحق له. فكل وجود يرسم للممكن أو للممتنع فإنما هو بالاستعارة، والتقريب، والتحلية، والتشبيه» (ص ١٨٧) أو - كما نقول نحن اليوم: بالخيال.

هذا مهم لأن كتاب المقابسات قد رسم فيه الخط الفكري الفلسفي لحدود الحقيقة، وحدود الاستعارة - الخيال. فالحقيقة الوحيدة هي للباري تعالى، وطريقها طريق العقل، لأن العقل كما مر بنا سابقاً - هو الدال على هذه الحقيقة، وهو الأقرب إلى الباري تعالى. وما عدا هذه الحقيقة فهو اقتراب منها على الاستعارة أو التشبيه، أو بكلمة جامعة على الممكن، لأنه - كما قال: «لا طبيعة للممكن، وإنما هو موقوف على فرض الفراض، ووهم الواهم، ووضع الواضع، وظن الظان، وليس كالواجب الذي هو ثابت على وتيرة واحدة. ولا كالممتنع الذي هو أيضاً على هيئة واحدة، ثم إن الإمكان بعد هذا كله استعار من الواجب شبيهاً، واقتطع منه ظلاً، واستعار من الممتنع شبيهاً، واسترق منه ظلاً» (ص ١٨١ - ١٨٣).

فلما كانت الحقيقة حالة حية ثابتة، والممتنع مقيماً على حالة العدم الثابتة، فإن الممكن - هو الاستعارة والتشبيه والخيال - يقع في الوسط، يلتفت إلى الوجود فيستعير منه ظلاً، وإلى العدم فيستعير منه ظلاً، ليكون ممكناً أي متردداً بين الوجود والعدم. وهذه الحالة عائمة لا طبيعة لها كما قال.

لعل قول النوشجاني يزيد المسألة وضوحاً حيث قال: «الباري الحق، والأول الأوحد منبجس الأشياء كلها ومنبعها، عنه تفيض فيضاً، وفيه تغيض غيضاً، لا على حد اللفظ بل على حل العقل فإن الأشكال والحدود من الأقوال والأعراض منفية في ساحة الألوهية، لكنها رسوم محركة للنفوس تحريكاً، وكلمات مقربة من الحق تقريباً. تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك كله

تبليغاً. وكلما كانت هذه الرسوم أتم وأحسن، والكلمات أبهى وأبين كان التحريك ألطف، والإدراك أسرف. ولهذا ما يضرب عن بيان إلى بيان، ويؤثر كلام على كلام. وكمثال على هذا التحريك، وهذا التحرك: حاضر الأشكال والخطوط والصور والنقوش» (ص ١٦٣).

يفيدنا النص أموراً كثيرة أهمها أن اللفظ في الأدب يقابل العقل في الفلسفة. وإذا كان الأول عاجزاً عن إدراك الحق فإن الثاني قادر على ذلك الإدراك. ومنها أن الصور والأشكال والخطوط، والنقوش ناتج الاستعارة والخيال^(١١)، وهي بعيدة عن الساحة الألوهية، لكنها تحفز النفس للاقترب منها، وكلما كانت تلك الرسوم أتم وأكمل، كانت مهمتها أسهل. لأجل هذا تأتي البراعة في الصنعة الأدبية، فيضرب عن بيان إلى بيان، طمعاً في التجويد، وإغراء في الوصول.

إن هذا يعني أن مهمة وسائل الأدب والشعر والفن هي النزوع نحو الحق بتحريك النفوس والتأثير عليها، لكنها تظل - على أية حال - قاصرة عن مهمة العقل الذي يسكن الساحة الألوهية بنفسه، ودون أن يستعين بغيره، أو يحتاج إلى الحركة والتحريك. إن هذا يذكرنا بنص العروضي السابق الذي جعل الحركة عند الحس، والسكون عند العقل. فالعقل «من فيض العلة الأولى وجوده، لأن هذا النعت لكل ما دونه بالاستعارة، وله بالواجب والحقيقة» (ص ١٥٥). وكان قد قال: «العقل سلم إلى الله تعالى، به الخير كله» (ص ٢٤٩).

وفي عالم الاستعارة يستخدم أبو حيان التوحيدي مصطلحات أخرى كالاختيار والمقاييس والانفعال. وكلها توحى بالمحاكاة الأفلاطونية التي تعني نزوع العالم السفلي إلى محاكاة العالم العلوي كما سنرى في نصوص تالية.

عن أبي سليمان أن «الأشياء تتحرك وتسكن فمحركها هو مسكنها لأنها

إليه تتحرك إذا تحركت، وبه تسكن إذا سكنت وذلك أن كل من أوجب الحركة العلوية بالفعل أوجب الحركة السفلية بالانفعال» (ص ٤٤٢ - ٤٤٣). وقال في موضوع آخر: «الانفعال على ثلاثة أنحاء: فنحو ينحط به المنفعل عن خاصية جوهره باستحالة صورته وانحلال كينونته، وضرب يتحرك به المنفعل على نفسه إما نقصاً لما اجتمع، أو استخفافاً لما انحل عنه. وضرب يتناول به المنفعل إلى ما فوقه مقتبساً لنوره، وتشوقاً إلى كماله. فهذا المنفعل من وجه الاختيار أكمل وأفضل» (ص ٢٧٧).

فالمنفعل الثالث نزاع إلى العالم العلوي كي يقتبس من نوره نوراً، ومن كماله كمالاً، أو بكلمة أخرى ليستعير نوره وكماله، أو ليحاكيها، خيالاً وانفعالاً، طمعاً في تجاوز موقعه السفلي إلى الموقع العلوي.

وهو يستخدم المقاييس في معنى الانفعال السابق قال: «العقل الأول يدرك الأشياء بغتة، والعقل الثاني يدركها ايضاً بغتة إذا كان بالعقل الأول، لا تعوقه عنه الأشياء الهولانية، فاذا عاقته احتاج أن يتوصل بالمقاييس ويدرك شيئاً بعد شيء» (ص ٤٠١).

ويوافقه على ذلك ابو علي عيسى بن زرعة اذ يقول: «فجالينوس قد تهجم بنظره وتفحصه عن علتين: إحداهما موضوعة لذلك ومطبوعة على ذاك، والأخرى يدنيها منها ويضيفها إليها ويشبهها بها اقتداءً بالفعل البشري، وتصرفاً بالقياس الإنسي، فالعلة الأولى طباعية، والأخرى صناعية، والقياس المشار إليه من الأولى برهاني، والقياس المدلول عليه من الأخرى بياني» (ص ٤٣٨). ولعل آخر كلمة في النص تفيد بأن الاستعارة، والقياس، والانفعال وسائل بيانية أو أدبية مقابل البرهان الذي هو وسيلة عقلية.

والتوحيدي في نصوص أخرى يستخدم الفكر والروية والوهم في الاتجاه ذاته إذ يقول: «للفعل النفساني طرفان: أحدهما يلي الوهم، والآخر يلي

العقل الأول، فإذا مال إلى الوهم كان فكراً وروية، لأنه يلبس عليه الوهم فيريد أن يتخلص، فإذا مال إلى العقل الأول كان عقلاً مدركاً للأشياء بلا فكر ولا روية ولا زمان. فالفكر إنما هو العقل الوهمي، ولا يقدر الوهم على أن يتوهم شيئاً بلا شكل» (ص ٤٠٢).

كما يستخدم الاجتهاد في المعنى نفسه إذ يقول: «إنما كان العلم حقاً، والاجتهاد في طلبه مخلصاً، والقياس فيه صواباً، وبذل السعي دونه محموداً لا شتباك هذا العالم السفلي بذلك العالم العلوي، واتصال هذه الأجسام القابلة بتلك الأجرام الفاعلة، وإذا صح هذا الاتصال والتشابه صح التأثير العلوي وقبول التأثير من السفلي بالمواصلات الشعاعية، والمناسبات الشكلية» (ص ٦٤ - ٦٥).

كأنه يستخدم الشكل في النصين مرادفاً للاستعارة وما شاكلها أيضاً.

ما يجمع النصوص السابقة - على أية حال - فكرة أساسية هي أن العقل الأول هو المثال الذي يسكن الساحة الألوهية، فهو يدرك الأشياء دون فكر أو روية أو زمان. إنه فوق القوى البشرية، كما أنه فوق الزمان أو خارجه، لذا أصبح موضوعاً يستحق المحاكاة أو المقايسة أو الاستعارة، بوساطة الانفعال أو الفكر والروية. وهذه جميعاً أحوال وأشكال تخص الأدب والشعر والبيان.

لكنه في حديثه عن القياس والاستعارة إنما يتحدث عن الخيال الذي يرسم الصور على مثال أعلى بطريق غير طريق الحقيقة، وذلك أن المصطلحات السابقة تنتمي في مفهومها الحديث إلى عمل الخيال الأدبي بسبب من الأسباب. ومما يساعد على هذا الاستنتاج أن الكلام كله مستند إلى العلاقة بين الحقيقة والاستعارة بالمفهوم الذي ابتدئ الحديث به، وهو الحديث الذي ورد في قول آخر على أساس العلاقة بين الحقيقة والمجاز. قال: «أنت صورة نفسك وبدنك، إلا أنك منقسم بين حقيقة ورثتها عن نفسك، ومجاز دخل

عليك من بدنك . فوفر عنايتك على ما يستخلص حقيقةك من مجازك .
ويقضي إلى أشرف غايتك» (ص ٢٥٧).

فالمجاز في النص يلتقي مع الاستعارة وما شاكلها في النصوص السابقة،
لكن النص يعطينا أكثر من ذلك . إنه يوحي لنا بأن المجاز أو لغة الأدب والشعر
تؤول إلى غاية شريفة إذا وجهها ناظموها وجهة الحقيقة حسب مفهومه لهذه
الحقيقة .

- ٦ -

ويسوقنا الحديث عن الحقيقة والاستعارة إلى الحديث عن الصورة
والهيولي:

فالصورة أرفع شأنًا من الهيولي، مثلما أن العقل أعلى قيمة من الحس،
لكن الكمال في اثتلافهما معاً. هذا ما قاله ابو سليمان حين سئل عن معنى
قولهم: فلان ملء العين والنفس. قال: هذا جمع «بين المنظر المقبول بالعين اذا
نظر إليه، وبين المخبر الممدوح باللسان إذا أشرف عليه. وكان هذا كالرمز بين
الناس بالفرق بين الشخص والنفس. وإن أحدهما لابس الآخر كمل الإنسان
فيهما، وإذا أخطأ أحدهما كان نقصه من جهته، فإذا من النقص بد فلان يكن
من قبل العين أولى، أعني أن يكون الإنسان ملء النفس غير ملء العين، لأنه
إذا كان ملء النفس غير ملء العين كان روحاً، وإذا كان ملء العين غير ملء
النفس كان بدنًا كله كثافة وغلظاً. وكان أحدهما نصيبه من الهيولي أكبر
والآخر قسطه من الصورة أوفر. وإذا اثتلفا كان الكمال المطلوب» (ص ٢٢٨).

نستنتج من النص أيضاً أن الصورة تنتسب إلى الروح، والهيولي تنتمي
إلى البدن، ولذلك اتجهت الهيولي إلى المادة، بينما كمنت الصورة في عالم
القيمة. (الهيولي في عالم الكون والفساد أقوى لأنها في محل عزها، والصورة

في عالم الحق أتم لأنها في معدن كمالها)(ص ٢٤٩).

والصورة مؤيدة بالعقل لا تفهم سرارها إلا به . أما الهیولی فخلاصة تغري بالسقوط ، ولا يتخلص منها إلا بقوة النفس (ص ٢٥٢) ، لكن لا وجود لشيء إلا بصورته وهیولاه . فأما الهیولی بذاتها فغير موجودة ، وكذلك الصورة : «فكل ما يقوم فإنما يقوم بهما معاً ، ثم يصير بذلك المتقوم صورة أخرى محفوظة الظاهر والباطن إلى الأولين اللذين هما : الهیولی والصورة . ثم على حسب ما عليه الصورة في هذا المتقوم يكون شرف جوهره ، لأنه يستفيد البساطة من الصورة ، والتركيب من الهیولی . وكذلك على حسب غلبة هیولاه فيه يكون صفة جوهره» (ص ٢٨٤ - ٢٨٥).

والمقوم هنا هو الجسم المشكل منهما معاً ، والموحد لهما جميعاً ، فهو صورة جديدة لكن قد يغلب عليه أحدهما ، فإن كانت الغلبة من نصيب الصورة شرف جوهره ، وإن كانت من نصيب الهیولی انحدرت قيمته . وتظل «الهیولی عاشقة للصورة مع المنافاة بينهما ، لأنها بها تكمل ، والصورة قالية للهیولی لأنها بها تحس ، إلا أن يكون المقوم منها وافر النصيب من الصورة» (ص ٢٥٠).

والذي أعلى من قدر الصورة أنها نابعة من النفس والعقل معاً . «فالنفس والعقل - كما قال بعض الأوائل : يصوران صوراً تحتملهما ، فإذا تمت تلك الصورة ، أمكنت أعطتها النفس تمام ما تهيأت له ، فتكون في أدنى طبقات الأنفس وهي النامية» (ص ٣٩٦) . والذي حط من قدر الهیولی أنها مضادة للروح الصافية الرؤيا ، فإذا تخلصنا منها تخلصنا من الحاجز بيننا وبين ذواتنا الحقيقية حتى نرى الأمور بوجهها المثالي كما يستنتج من النص التالي : «إذا أردنا أن نحس بأنفسنا ، وأن نعلم العلوم الشريفة ، حرصنا على أن نفارق أنفسنا الهیولانية ، فنصير كأننا نصير خالصة نرى ذاتنا ، فإذا رأينا ذاتنا استفدنا

منها علوماً شريفة. وكنا نحن الناظر والمنظور إليه، والعالم والمعلوم» (ص ٣٩٨).

وكان قد جاء في تعريفات التوحيدي أن الصورة هي «التي بها الشيء هو ما هو» (ص ٣٦٤). وكأنه يريد أن يقول: هي التي تعرض جوهر الأشياء في أشكالها. كما جاء في تعريفه للهولي بقوله: «قوة موضوعة لحمل الصور منفعة» (ص ٣٧١). وكان جعل الهولي وسيلة لغاية أكثر قيمة.

ومهما يكن فإن الإنسان يحتويهما متحدين معاً، لأنه «مسجون بالضرورة والاختيار. والصورة عنونت الاختيار، والهولي رسمت الاضطراب وإنما كان الاختيار منسوباً إلى الصورة بحق الشرف، وإنما كان الاضطراب منسوباً إلى الهولي بحق الخسة. والإنسان كالإناء لهما» (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

— V —

كان أبا حيان في تعرضه للصورة والهولي يعالج قضية المعنى واللفظ وهو بإعلائه العقل يجب أن يكون في صف المعنى المماثل للصورة، على حساب اللفظ المناظر للهولي. وقد يكون هذا الاستنتاج صحيحاً، إذا ما استحضرننا رأيه في اللفظ والمعنى، فقد صرح بأنه يتسامح في قصور اللفظ إن تحصل له المعنى. قال على لسان أبي سليمان: «والدليل على أن المعنى مطلوب دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة أن المعنى متى صودف بالسائح والخطاير، وتوفى الحكم، لم يبل بما يفوته من اللفظ الذي هو كاللباس، والمعرض والإناء والظرف» (ص ٢٣٩). وقد كرر هذا الرأي في مكان آخر فقال: «إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة فلا تكثر ببعض النقيصة في اللفظ» (ص ٣٧٥).

لعل عبارة «صورته الخاصة» في النص هي الصورة نفسها التي تقابل

الهيولي، وإذا استقامت للإنسان، حسب رأي أبي سليمان، فإنه لا ييالي ببعض القصور في اللفظ. لكن أبا سليمان في موقع آخر يخالف نفسه حين يرى ضرورة عدم الإخلال باللفظ والمعنى كليهما، فقد ورد على لسانه، وهو يوازن بين المنطق والنحو قوله: «وجل نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض. وجل نظر النحوي في الألفاظ، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر وكما أن التقصير في تجهيز اللفظ ضار ونقص وانحطاط، كذلك النقص في تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط» (ص ١٢١).

قد يكون السبب في هذه المخالفة الذاتية أنه في الموضع الأول يتحدث عن اللفظ وزناً، بينما يتحدث في الموضع الثاني عن اللفظ نحواً، لذلك جاز أن يتهاون في المقام الأول، ولم يسمح لنفسه أن يتجاوز التجاوز نفسه في المقام الثاني. وقد يشفع لهذا الاستنتاج قوله: «الوزن معشوق الطبيعة والحس، ولذلك يغتفر له ما يعرض من الاستكراه في اللفظ» (ص ٢٣٩).

كل هذا يرتد إلى فلسفته الأساسية في قيمة كل من العقل والحس، ذلك أن اللفظ من الحس، والمعنى من العقل. قال على لسان أبي بكر القومسي: «الألفاظ يشملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد في نفسه، والمعاني تستفيدا النفس، ومن شأنها التوحد بها، والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورة عند النفس وتبطل عند الحس، والحس تابع للطبيعة. والنفس متقبلة للعقل. فكان الألفاظ على هذا التدبيج والتنسيق من أمة الحس، والمعاني المعقولة من أمة العقل» (ص ٩١ - ٩٢). وكما كان الكمال بتوحيد الحس والعقل هناك، أصبح الكمال بتوحيد اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون هنا، ذلك لأن النقص في الثاني يؤدي إلى النقص في الأول، والعكس صحيح أيضاً.

— ٨ —

ومن اللفظ والمعنى إلى المنظوم والمنثور:

النثر عند أبي حيان أشرف جوهرأ من النظم، وأعلى مقامأ، أما النظم فهو أشرف عرضأ. وقد علل لذلك مرة فقال على لسان أبي سليمان: «لأن الوحدة في النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب، فمرتبة النظم دون مرتبة النثر، لأن الواحد أول، والتابع له ثان» (ص ٢٧٢). والواقع أنه يفضل النثر على النظم لأسباب أخرى هي أن النثر أقرب إلى العقل، ففي العقل - ما مر بنا - تتم الوحدة، بينما الشعر أقرب إلى الحس، لأن ألفاظه الموزونة تتوجه إلى السمع قبل توجيهها إلى العقل وفي الحس يحدث الاختلاف. وقد قال في موضع آخر: «النظم أدل على الطبيعة، لأن النظم من حيز التركيب، والنثر أدل على العقل لأن النثر من حيز البساطة والوزن معشوق الطبيعة والحس» (ص ٢٣٩).

هناك سبب آخر فضل النثر لأجله على النظم هو «أن الكتب السماوية وردت بالفاظ منثورة، ومذاهب مشهورة، حتى إن من اصطفى بالرسالة في آخر الأمر غلبت عليه تلك الوحدة، فلم ينظم من تلقاء نفسه، ولم يستطعه» (ص ٢٧٣).

وكأنه أراد القول: إن الرسل غلب عليهم النثر لانتمائه للعقل والوحدة، وما كان لهم أن ينظموا الشعر لاختصاصه بالطبيعة والحس وهما أقل شأنأ من العقل. ومن عليه الرسل له فضيلة التقدم وشرف الجوهر.

كان تفضيل النثر على النظم منقولأ على لسان أبي سليمان، وحين توجه بسؤال عن غلبة النظم علينا، وتقلبنا للشعر الذي يطربنا أكثر من النثر، أجاب أجابتين: أولا هما قوله: «لأنا متظمون، فمألاء منا أطربنا، وصورة

الواحد فينا ضعيفة، ونسبتنا إليه بعيدة، فلذلك إذا أنشدنا ترنحنا» (ص ٢٧٢).
وثانيتهما قوله: لأنا بالطبيعة أكثر منا بالعقل. والوزن معشوق الطبيعة
والحسن» (ص ٢٣٩).

إن هذه الآراء جميعاً ترتد، في الواقع، إلى لب فلسفة أبي حيان، وهو
إيمانه بالعقل الذي كان قد دعا الإنسان أن يكون به سامياً، وشكّه بالطبيعة،
التي كان قد رآها أرضية، فمن غمس نفسه في غمارها هلك وطاح. وعلى أية
حال فإنه يحاول في نهاية الأمر - شأنه دائماً - المزج بينهما؟ وتوحيد النظر
إليهما معاً، ولكن على أساس تدخل العقل في أحوال النظم حتى يصبح للنثر
ظل فيه، وله ظل في النثر. قال: «لكن العقل، مع هذا، قد يتخير لفظاً بعد
لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن، ولهذا يشق الكلام
بين ضروب النثر، وأصناف النظم، وليس هذا للطبيعة، بل الذي يستند إليه
من الكلام ما كان حلواً في السمع، خفيفاً على القلب، بينه وبين الحق صلة،
وبين الصواب وبينه آصرة. وحكمها مخطوط باملاء النفس، كما أن قبول
النفس راجع إلى تصويب العقل» (ص ٢٣٩).

فهو يرى أن احتواء الواحد منهما على بعض خصائص الثاني هو السبب
المباشر لإمتاعنا وإقناعنا في وقت واحد، قال: «ومع هذا ففي النثر ظل من
النظم، ولولا ذلك ما خلف، ولا طاب ولا تحلا. وفي النظم ظل من النثر،
ولولا ذلك ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا اختلفت
بحوره، ولا اختلفت وصائله وعلائقه» (ص ٢٤٠).

أعتقد أن فكرته عن تدخل العقل في اختيار عناصر الشعر المنظوم،
تتساند مع فكرته الثانية القاضية بأن في الشعر ظلاً من النثر، لأن النثر في
النهاية ينتمي للعقل. ويبدو أن الفكرتين معاً كونا أساساً مكيناً لديه في تقويم
الشعر والحكم عليه، كما بدا ذلك جلياً في كل نقده التطبيقي.

قال التوحيدي: قلت لأبي سليمان يوماً: أنشدني أبو بكر الصيمري عن سمكة القمي عن أبي محارب الفيلسوف لنفسه:

أصدّ عن الدنيا على حبي الدنيا ولا بد من دنيا لمن كان في الدنيا
وأدفعها عني بكفي ملالة وأجذبها جاذب المخادع بالأخرى

فقال هذا كلام رقيق الحاشية، حسن الطباع، مقبول الصورة، يدل على ذهن صاف، وقريحة شريفة، واختيار محمود، وذهن ناصع، ورأي بارع» (ص ٣٣٣ - ٣٣٤).

فالأبيات تحوي معاني فلسفية، وصداماً فكرياً، وحكمة أكثر مما تحوي قيمةً فنيةً تعبيرية، لكن إعجاب أبي سليمان بالمعنى العقلي دفعه إلى أن يعجب بها إعجاباً كبيراً. ولو حاولنا استخلاص بعض جملة وتعبيراته في حكمه الإيجابي السابق عليها لاستنتجنا أنه كان يصدر في أقواله عن فلسفته العقلية: فالصورة المقبولة، والذهن الصافي الناصع، والقريحة الشريفة، والاختيار المحمود، كلها صفات تنتحي جهة العقل أكثر من انتحائها جهة الحس والطبيعة.

ومن ذلك استحسانه البديهي في قوله:

لا تحسدن على تظاهر نعمة شخصاً تبیت له المنون بمرصّد
أوليس بعد بلوغه آماله يفضي إلى عدم كأن لم يوجد

وكان يقول: «ما أفلح البديهي قط إلا في هذه الأبيات» (ص ٣٣٥). والذي أعجب أبا سليمان المعنى الفلسفي، والمقايضة العقلية، وإلا فحظ البيتين من الفن قليل

ولعل إعجاب أبي سليمان بأبيات تالية لبعض الإلهيين يؤيد ما ذهبنا إليه

من أن حكمه نابع من تقديره للمعاني العقلية، وشكه فيما يصدر عن الحس .
والآيات هي :

لما تجاوز حسي	ولفات مسي ولمسي
رجعت نحوي لشرط	نفيت عني حسي
فلاح تحت ضلوعي	ما قد من قرن شمسي
فقلت هذا طريقي	من غير شك ولبس
وغصت حتى تجلى	وأشرقت منه نفسي

قال ابو سليمان : «ما أحسن الأدب والحكمة اذا كان هذا من
ثمرها» (ص ٣٣٦ - ٣٣٧).

والآيات - كما ترى - ذات مرام صوفية، يتجافى صاحبها عن الحس،
ويتعلق بالروح التي أشرقت تحت ضلوعه، فاتخذها طريقه حتى تجلت له
الذات الإلهية التي أشرقت منها نفسه - كما ظن .

إن فلسفة أبي حيان التوحيدي لا تخلو من ملامح صوفية (١٢) على أية
حال، لأن العقل برأيه خليفة الله، وهو الأقرب إليه تعالى . لكن أبا سليمان -
مع ذلك - كان يعترف، عندما نزع نفسه من سلطان فلسفته، أن الشعر يحتاج
أكثر مما في النماذج السابقة وأمثالها، فحين أنشد لنفسه بعد إلحاح من تلميذه
أبي حيان :

بكيت على مفارقة الشباب	وأيام التجني والعتاب
بياض الشيب أعلام المنايا	نشرن نذيره لك بالذهاب
هو الكفن الذي يبلي ويبلي	ويأتي بعده كفن التراب

أتبع الأبيات بقوله: «الإقلال من هذا الباب أولى بنا، فلسنا من هذا الفن، وسمة التقصير لائحة علينا، ودالة على نقصنا، فإن خفي ذلك فبنظرنا فينا، لأن الإنسان عاشق نفسه، ولين في مؤاخذتها على تقصيره» (ص ٣٣٦).

لقد جاء اعترافه بتقصير أمثاله عن فن الشعر الحقيقي، لأنه - أمام محاسبة نفسه - تمثل له متلقو الشعر ممن لا يعدون فلاسفة عقلانيين دائماً، أو ممن هم بالطبيعة أكثر منهم بالعقل، وأدرك أن حكمهم على هذا الفن لا يتوافق وحكمه فيلسوفاً عقلانياً، لذلك وقف وقفة صادقة مع نفسه، وأمر أصحابه وتلامذته أن لا يذيعوا شعره قائلاً: «من انتحل لضعفه قوة غيره قحة وجسارة فقد استجر إلى نفسه فضيحة وخسارة» (ص ٣٣٥).

والكذب في الشعر مسوغ. قال التوحيدي: «وجرى يوماً بحضرة أبي سليمان حديث أحكام النجوم، فقال: من طريف ما ظهر لنا منه أنه ولد في جيرتي ابن نباتة، فليل لي: لو أخذت الطالع، فأخذته وعرضته على علي بن يحيى، فنظر وعمل وقوم، فقال لنا فيما قال: هذا المولود يكون أكذب الناس، فعجبنا منه. فما طالب الأيام حتى ترعرع، وخرج شاعراً كما ترى معدوداً في أهل عصره» (ص ٣٣٣). وقال الصيمري: «قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجاً من بلاغته. فقال أبو سليمان: ذلك الكذب وقد ألبس ثوب الصدق وأعير عليه حلية الحق» (ص ٣٢٧) من الواضح أن هذا التسويغ للكذب في الشعر والبلاغة مبني على أساس أنهما - في رأي هؤلاء الفلاسفة - يهدفان إلى الخير دائماً.

يظل أبو حيان التوحيدي وأستاذه أبو سليمان، على أية حال، مع الشعر المقترن بالحكمة والعقل، شأنهما في ذلك شأن أرسطو والنقاد العرب الذين طبعوا النظرية الشعرية العربية بطابع العقل. فقد كان أبو سليمان يقول: «هذه الآداب والعلوم هي قشور الحكمة وما انتشر منها على فائت الزمان، لأن

القياس المقصود في هذه المواضع ، والدليل المدعى في هذه الأبواب ، معها ظل يسير من البرهان المنطقي ، والرمز الإلهي ، والاقتناع الفلسفي . وقد بين هذا الباب أرسطو طاليس في الكتاب الخامس - وهو الجدل - كل ما في الإمكان التعليق به ، والاحتجاج منه مع التمويه والمغالطة (ص ٣٠٥ - ٣٠٦) .

الواقع أن الآداب في نظره أقل شأناً من الحكمة ، وإن ارتبطت بها بعض ارتباط ، لأنها - كما قال : «قشور الحكمة» وليس لبها . كما فيها «ظل» يسير من البرهان المنطقي ، والرمز الإلهي ، والاقتناع الفلسفي . والظل إشارة على وجود ، ولكنه ليس الوجود بعينه . وهذا يتناسب مع ما لاحظناه سابقاً من أن العقل - في رأيه - قد يتدخل في عناصر الشعر ليخرجه وقد اتشح بالصواب ، واتسم بالحق .

- ٩ -

ومما يلاحظ في نصه أيضاً أنه جعل العلوم والآداب . في صف واحد ، مع أنه كان قد قال في الصفحة ذاتها : «النحو والشعر واللغة ليس بعلم» (ص ٢٠٥) . كما أنه في موقع آخر فصل بين لغة الأدب ولغة العلم فقال : «وهذا علم كلما قلت الحروف فيه كان المعنى بها أتم وأخلص ، وكلما كثر اللفظ كان ما يراد به ، ويعنى فيه أنقص . وليس كذلك باقي العلم . والسبب في ضيق هذا العلم أنه بحث عن حقائق الموجودات ، وقصد إلى أعيان المعقولات ، والحقائق عرية من العلل والشبهات ، بعيدة عن الشكوك والمعارضات ، غنية عن التأويلات والاحتمالات ، لأنها تصون أغراضها عن زخارف القول ، وترتفع عن مواقع الاستعارة والغلط والتجاوز والاتساع» (ص ٣٧٩) .

فكل الصفات التي تتجافى عنها لغة العلم ، مثل التأويلات ،

والاحتمالات، والاستعارة، والتجوز، والاتساع، هي من خصائص لغة الأدب. لكن عبارة: «وليس كذلك باقي العلم» توحى بأنه يفرق بين علم وعلم. فالعلم الموصوف بالنص السابق هو علم الفلسفة وحده. وهو يختلف عن باقي العلوم.

كأنه عني بباقي العلوم علم الكلام. فقد سجل كتاب المقابسات كراهية الفلاسفة لأهل الكلام. فهذا يحيى بن عدي، شيخ أبي حيان، يقول: «إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام. والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصح وظهر. وكأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل الكلام. لعلهم عند المتكلمين خرس، أو سكوت» (ص ٢٠٥).

وبعيداً عن أسلوب السخرية والتهكم هذا، كان أبو سليمان يفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة فيقول: «طريقتهم مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء إما بشهادة من العقل مدخولة وإما بغير شهادة منه البتة، والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إلى الحس... والفلسفة محدودة بحدود كلها تدل على أنها بحث عن جميع ما في العالم مما هو ظاهر للعين، وباطن في العقل ومركب بينهما مع أخلاق إلهية، واختيارات علوية وسياسات عقلية» (ص ٢٠٤).

أما الشعر فحسب تعريف أبي حيان له هو: «كلام ركب من حروف ساكنة ومتحركة بقواف متوازنة، ومعان معتادة، ومقاطع موزونة، وفنون معروفة» (ص ٣٥٩).

إن كل الصفات التي وصف بها الشعر تتعلق بألفاظه ما عدا قوله «ومعان معتادة» أو «معان معادة» في رواية أخرى. قد تكون كلمتا «معتادة» و «معادة» اللتان وصف الشعر بهما أو بأحدهما يدلان، بطريقة ما، على مقابلة المعنى

الشعري بالمعنى الفلسفي، فإذا كان المعنى الشعري معاداً مكروراً، أو معتاداً مألوفاً، فإن حظه من الحقيقة قليل، خصوصاً إذا ما قورن بالمعنى الفلسفي الذي يمتلك الحقيقة كلها حسب نظر الفيلسوف.

- ١٠ -

لم يكن التوحيدي سيء الظن بالأدب والشعر والبلاغة على الرغم من أنه لا يساويها بالفلسفة. إنه يدرك خطرها في توجيه النفس إلى ما تحب، أو صرفها عما تكره. في كتاب المقابسات ثلاثة نصوص في تعريف البلاغة منقولة على لسان أبي سليمان.

أولها قوله: «هي الصدق في المعاني، مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحري الملاءمة والمشاكله، برفض الاستكراه، ومجانبة التعسف» (ص ٣٢٧).

وثانيها قوله: فأما البلاغة فإنها زائدة على الإفهام الجيد بالوزن، والبناء والسجع والتقفية، والحلية الرائعة، وتخير اللغة، وإحضار الزينة بالركة والجزالة والحلاوة والمتانة، وهذا الفن لخاصة الناس، لأن القصد فيه الإطراب بعد الإفهام، والوصل إلى غاية في قلوب ذوي الفضل بتقويم البيان» (ص ١٢٢).

وثالثها قوله: «قد علم صاحبها وطالبها ما ينتهي إليه، ويقف عليه من تنميق لفظ، وتزويق عيوض، وتغطية مكشوف، وتعمية معروف، وإحضار بيئة، وإظهار بصيرة، واختصار باب، وتقليل ناب، وتسكين مارد، وهداية متخير، وإرشاد متسكع، وإقامة حجة، وإنارة برهان وتلطيف قول في عتاب، وتسهيل طريق في اعتاب، وتهنئة مسرور، وتسليمة محزون، وتلهية عاشق، وتزهيد راغب، وقلب حال عن حال حتى تضم بها أمور متشرة، وتندمل بها صدور منقطرة، وتنسق بها أحوال متعاقدة، وتستدرك بها حسرات فائتة،

وتخمد نيران ملتهبة^{٥٩} (ص ٥٩ - ٦٠).

فلإذا أردنا تحليل نصوصه السابقة عن البلاغة، وحولناها إلى لغتنا قسمنها أفكاراً أهمها:

١ - أن صاحب البلاغة على علم بالهدف الذي ينشئ بلاغته خدمة له، بل إن طالبها يدرك غايتها ايضاً، وغايتها نبيلة، ومعانيها صادقة، وهي للخاصة لا للعامة.

٢ - أن تجميل الوسائل البلاغية من تنميق اللفظ، وتزييق العرض، وتخير اللغة، وتحري الملاءمة تأتي ضمن الغاية البلاغية القيمة، وليست مجرد تحلية زائفة أو زائلة.

٣ - أن الهدف الذي تسعى البلاغة لتحقيقه يندرج ضمن الأهداف السامية من هداية متحير، وإرشاد متسكع، أو إطراب الخاصة بعد الإفهام، والتوصل إلى غاية في قلوب ذوي الفضل.

٤ - أنها تيسر لصاحبها مكاناً مقبولاً في مجتمعه، فتظهره لطيفاً في العتاب، مرضياً في الاعتبار، مشاركاً في الأفراح والأفراح، معيناً على العشق، مرغباً في الزهد.

٥ - أن لها قوة سحرية في تغيير الأحوال إلى الأفضل والأجمل، فتندمل بها صدور منقطرة، وتستدرك بها حسرات فائتة، وتخمد نيران ملتهبة.

٦ - أنها تقوم على أساس جمع المتناثرات والتأليف بين المتعاندات، ورفض الاستكراه، ومجانبة التعسف، وإصابة اللغة وتخيرها.

فهذه أحوال نافعة في البلاغة، لكن الوصول إليها لا يتم بلغة ليست عادية الجمال كما أراد أن يقول. إنه في ذلك كله مدرك لفاعلية البلاغة،

وتأثيرها في النفوس . وقد نقول القول عينه في تعريفه للشعر :

قال على لسان أبي سليمان : «وكذلك الشعر الذي منتهاه قائم في النفوس من صاحبه، ثابت في قريحته، يجيش به صدره، ويجود به طبعه، ويصح عليه ذوقه، من مدح مأمول وترقيق غزل، وهجو مسيء، واستئزال كريم، وتوشية لفظ، وتحلية وزن، وتقريب مراد، وإحضار خدعة، واستمالة عزيز، وضرب مثل، واختراع معنى، وانتزاع تشبيه مع تصرف في الأعاريف بين، وقيام بالقوافي ظاهر» (ص ٥٩).

يحتوي النص - في لغتنا - أموراً أهمها :

١ - أن مصدر الشعر هو النفس . فالشعر تعبير عما يجيش في صدر الشاعر من أفكار وأحاسيس ومعان . وفي هذا التفات إلى المبدع - الشاعر، وحاجاته النفسية الضاغطة .

٢ - أن الشعر يختلف في ماهيته وقيمته باختلاف الشعراء، لأن كلاً منهم يصدر عن طبعه الذي طبع عليه، والذوق الخاص به .

٣ - أن الشعر مؤلف من الطبع والصنعة، فهو - فضلاً عن صدوره عن طبع صاحبه - يحتاج إلى توشية لفظ وتحلية وزن . لعل هذا يذكرنا باهتمام التوحيدي بالغناء فهو يعرفه بقوله : «شعر ملحن، داخل الإيقاع والنغم الوترية»، وما الإيقاع عنده إلا «صوت بترجييع، خارج من غلظ إلى حدة، ومن حدة إلى غلظ، بفصول بينه للسمع، واضحة للطبع» (ص ٣٥٩) . فاهتمام أبي حيان بالوزن والموسيقى بائن في الكتاب كله .

٤ - أن فضيلة الشعر في الابتكار، لأنه بحاجة إلى اختراع معنى، وانتزاع تشبيه، مع تصرف في الأعاريف بين وظاهر .

٥ - أن للشعر قوة تأثير في السامع، لأنه يقرب المراد، ويستميل العزيز، ويستنزل الكرم، وفي هذا استحضر للمتلقي ولالتقائه مع المبدع على أحوال نفسية واحدة يستثيرها الشعر.

٦ - أن في الشعر معاني خالدة تصلح أن تكون مثلاً.

٧ - أن موضوعات الشعر موضوعات معروفة كالمديح، والغزل، والهجاء.

يلاحظ أن التوحيدي هنا أكثر إنصافاً للشعر من تعريفه السابق له، فهو هنا يسجل للشعر ابتكاراً للمعاني، بينما كان قد قال سابقاً: إن معاني الشعر معتادة أو معادة. لكن قد يلتقي القولان دون تناقص إذا كان قد عني بالمعاني المعتادة هنا الأغراض الشعرية كالمديح، والغزل، والهجاء، فهي أغراض قد تكون معتادة في الشعر حتى زمنه، ولكن اعتيادها لم يكن يمنع من الابتكار والابتداع فيها.

- ١١ -

لقد تعرض التوحيدي للابتكار والتقليد في نصوص أخرى:

فحين سئل الخوارزمي الكاتب: لم إذا قيل لمصنف أو كاتب أو خطيب أو شاعر: هات بدل هذا اللفظ لفظاً تهافتت قوته، وصعب عليه تكلفة ولو رام قصيدة مفردة كان عسره عليها أقل، أجاب: «لأن رقع ما وهى يحتاج إلى تدبير قد فات أوله من جهة صاحبه الأول، ومن كان أولى به. وكان كالأب له، وذلك شبهه بعلم الغيب. وليس كذلك إذا افتزع هو كلاماً وابتدأ فعلاً، واقتضب حالاً لأنه يستقل حيثئذ بنفسه، ولا يحتاج فيه إلى شيء كان من غيره أو يكون، فعقله يبقظته يعطيه تمام ما قد فتح عليه سده، وقدر عليه زنده. ولم يكن هكذا حاله في كلام معروض عليه، لم يهيجس قط في نفسه، ولا أعد له

بale شيئاً من فكره... وفي الجملة كل مبتدئ شيئاً فقوة المبتدأ تفضي به إلى غاية ذلك الشيء. وكل متعقب أمراً قد بدأ به غيره، فإنه بتعقيبه يفضي إلى حد ما بدأ في تعقيبه، ويصير ذلك مبدأ له، ثم تنقطع المشكلة بين المبتدأ وبين المتعقب» (ص ١٠٢). وقارن بقول مشابه للقومسي في (ص ١٠٧).

يقرر النص أن الابتكار أكثر يسراً من ترقيع الأفكار، وأن الابتداع الذاتي أسمح من تقليد الآخرين، أو التصنع لملاءمتهم في أفكارهم. فالمسألة مبنية على تنوع المعاني واختلافها باختلاف منشئها. فالأب في النص يعني المبتدع الأوحد للمعنى المنتج. وليس هناك إمكانية لأن يكون لمثل هذا المعنى أبوان في آن واحد. ثم إن النص ليوحى بأبعد من ظاهر ألفاظه. فمسألة ترقيع الأفكار قد لا تخص أفكار الآخرين فقط، ولكنها قد تعني صعوبة ترقيع أفكار الشاعر نفسه، بعد أن يغيب عنها زماناً ما، لأنها - كأفكار الآخرين - تصبح مع الزمن رجماً بالغيب. ويكاد النص ينفي التقليد على إطلاقه، لأنه أثبت أن المتعقب أمراً بداه غيره تصبح الأفكار في الأمر المتعقب، مبتدأ لأفكار جديدة يؤسسها عليها، ثم تنقطع، بعد ذلك، المشكلة بينها وبينه.

لكن التوحيدي يخالف نفسه، ويقر التقليد في نص آخر. قال على لسان القومسي: «وبالجملة الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع. فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها، كان وشيها أروع وأجهر. والمعاني جواهر النفس، فكلما اختلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر. وإذا ما وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة، ويرق أخرى، ويتوسط تارة بحسب ملابسته التي له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم. وقد يتفق هذا التعديل لإنسان بمزاجه الصحيح، وطبيعته الجيدة واختياره المحمود، وقد يفوته هذا فيتلافاه بحسن الاقتداء بمن سبقه بهذه المعاني إليه، فيكون اقتداؤه حافظاً عليه نسبة البيان على شكله المعجب، وصورته المعشوقة.

ومدار البيان على صحة التقسيم، وتخير اللفظ، وزينة النظم، وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخي المكان والزمان، ومجانبة العسف والاستكراه وطلب العفو كيف كان»(ص ٩٢).

يهمنا قبل تحليل النص القول: إنه مروي عن أبي بكر القومسي، وكان - كما يصفه التوحيدي كبير الطبقة في الفلسفة»(ص ٩١) - بينما كان النص السابق عليه مروياً عن الخوارزمي. وقد بدا الاختلاف في النصين على لغة كل منهما. فلغة الخوارزمي لغة أدبية بعيدة عن مفاهيم الفلاسفة. أما لغة أبي بكر القومسي فلغة استخدمت المصطلحات الفلسفية، وأفكار الفلاسفة حول النفس، والعقل وغير ذلك، لهذا كانت الآراء في هذا النص منسجمة تماماً مع أفكار التوحيدي وتوجهاته العقلية.

لأجل هذا جاء الاعتقاد الفلسفي بأن أناساً خاصين فقط هم الذين يستطيعون ابتداع الألفاظ مختلفة المراتب، وابتكار المعاني جواهر مؤلفة الحقائق على شهادة العقل. وقد مر بنا أن الفلاسفة يعتقدون بأن جمال الألفاظ في اختلافها، وجمال المعاني في ائتلافها وتوحيدها(ص ٩١)، لذلك انقسم المؤلفون بين مبتدع للألفاظ والمعاني على عقيدة الفلاسفة العقلانيين، وبين مقتد حسن التقليد تنحصر قدرته في المحافظة على ما اخترعه غيره في المعاني، ثم الاجتهاد في تهيئة البيان على الشكل المعجب المعشوق.

نظرة أبي حيان التوحيدي للبيان هنا أدنى من نظرتة للبلاغة، ذلك أنه حصره في الجانب الشكلي، لأن مداره كما جاء في نص القومسي - على صحة التقسيم، وتخير اللفظ، وزينة النظم وما شاكل ذلك، بعيداً عن المعنى والغاية الشريفة. إن اهتمامه بالمعنى والعقل هنا أفقده الثقة في بعض الأدباء والشعراء، فجعل منهم مجرد ناقلين لمعاني غيرهم، وإن بشكل مجمل ومزوق.

- ١٢ -

والخلاصة أن التفكير النقدي في كتاب المقابسات محكوم بفلسفة صاحبه المؤسسة على أهمية الفرق بين العقل والحس، فالعقل - حسب رأيه - خليفة الله تعالى والعلة الأولى، وموقعه في العالم العلوي. أما الحس فقوة إنسية، وموقعه في العالم السفلي، لكن ما في الأسفل يظل في داخله تشوق نحو الالتحام بما في الأعلى. وإذا ما تحقق التوحد بينهما وصلا درجة الكمال المطلق. وبهذا أصبح كل أمر، وكل معنى، وكل عنصر في مجال النقد الأدبي متأثراً بذلك التباعد، أو بهذا الاقتراب والتوحد ما بين العقل والحس. وقد جاء في مكان ما من هذا البحث أن فلسفة أبي حيان التوحيدي في كتاب المقابسات منشأة على أساس العلاقة بين العقل والحس، قريباً، أو بعداً، أو توحداً.

ومن القواعد الداخلية الأخرى التي يتعرض لها أبو حيان التوحيدي النفس والطبيعة، فهما يأتیان بهذا الترتيب بعد العقل وقبل الحس، فالنفس تستمد الصور من العقل، أما الطبيعة فتقوى بالنفس، وهي الأقرب إلى الحس.

تأسس على هذه القواعد الداخلية أفكار أبي حيان التوحيدي حول مسائل الأدب والشعر مثل حاجة الإلهام إلى الفكر، أو البديهة إلى الروية. وحاجة الطبيعة إلى الصناعة. وعلاقة الاستعارة بالحقيقة، ذلك أن الحقيقة الوحيدة الموجودة الثابتة هي الباري تعالى. وكل حقيقة أخرى فإلما هي بالاستعارة. إذ تعد الحقيقة العليا مثلاً يجذب إليه ما دونه، أو موقعاً شريفاً يتعشقه كل منحط عن منزلته. وقد حاول التوحيدي التوصل عن طريق هذا الجذب اليقيني إلى تلمس توق ما أسماه بالعلة الثانية نحو العلة الأولى، أو العقل الثاني جهة العقل الأول، مفترضاً حدوث ذلك بوسائل متعددة منها الاستعارة، والتشبيه، والتحلية والتقريب، والقياس، والفكر، والوهم وغيرها.

وهذه وسائل توحى بالمحاكاة الأفلاطونية أو بما يمكن أن نسميه الخيال حسب مصطلحاتنا الحاضرة. وما يؤيد هذا أنه قال بأن الدليل على وجود العلة الأولى دليل برهاني، والدليل على وجود العلة الثانية وارتباطها بالأولى دليل بياني.

وناقش أيضاً الصورة والهيولى من زاوية اقتراب كل منهما من العقل، وابتعاده عنه. وقد قدم الصورة لأنها ناتج العقل بالاختيار، مستقلاً شأن الهيولى لأنها ناتج الحس بالاضطرار، ولأنها تشكل إعاقة للحركة نحو التسامي وبلوغ المطلوب.

وتفضيله الصورة هنا منطقي لأنه على تفضيل المعنى المرادف لها - حسب اصطلاحاته - على اللفظ المتناظر مع الهيولى. والمعنى منتسب إلى العقل، بينما اللفظ منتم إلى الحس.

وعالج المنشور والمنظوم مفضلاً الأول على الثاني، لأن المنشور أقرب إلى العقل، بينما المنظوم الصق بالحس والطبيعة. وحين ووجه بسؤال حول ميل الناس للمنظوم أكثر من ميلهم للمنشور أجاب لأن الإنسان بالطبيعة أكثر منه بالعقل.

وما يسجل له أنه في كل معالجته للثنائيات السابقة كان حريصاً على تأكيد تكاملية هذه الثنائيات أو تلاحمها أو امتزاجها معاً، وذلك بسبب تعلقها بالثنائية الكبرى في فلسفة التوحيدي وشيوخه وهي ثنائية الحس والعقل، أو الثنائية التي تؤلف الجانبين الإنسانيين المتناقضين: جانب الضعف، وجانب القوة. وهذان الجانبان، على تعارضهما وتناقضهما، متلازمان ومتكاملان، ولا يستطيع الإنسان الاستغناء عنهما، لأنهما بتكاملهما يوجدان التوازن الداخلي الضروري لإدامة الحياة، مع تناقض ما في هذا الحياة.

ومع أن التوحيدي يرى البلاغة والبيان والشعر أقل درجة من الحكمة،

فإنه يحسن الظن بغايتها وبأدائها. ولا يخفي إعجابه بالطريقة الجميلة التي تلتئم بها وسائلها، إذ يعترف بأن هذه الوسائل، بما فيها من تزيين لفظ، وتزويق وزن، وتواؤم أجزاء، وصحة لغة، قدرة على التأثير في النفس، والتغيير من حال إلى حال. وهو يرى أن النفس هي مصدر هذا الفن عند المبدع، ومستقرة عند المتلقي. لكنه، كأرسطو ومعظم النقاد العرب، يربط بين جمال البلاغة والأدب والشعر وبين تدخل العقل في اختيار بيان دون بيان، ووزن دون وزن، حتى تصل به إلى الصواب والحق.

وينزلق في أثناء حديثه عن الأدب والشعر إلى قضية التقليد والابتكار فيرى أن افتراع الأفكار وابتداعها أسهل من ترقيع أفكار الآخرين، لأن الإنسان في الحالة الأولى يملك حرية يستطيع بها توسيع حركة اختياره كيف شاء، أما في الحالة الثانية فهو مقيد بما ابتدأه غيره، لذا يصبح كمن يسير في غياهب مظلمة، وعوالم ضيقة لا يدري كيف ولا أين يضع قدمه حتى يسلم من زلة، أو ينجو من عثرة.

الفصل الرابع

حماسة أبي تمام: قراءة في شاعرية الاختيار

يخرج أبو تمام لزيارة صديقه عبدالله بن طاهر في خراسان، وبعد إنهاء مهمته يعود إلى العراق، لكنه يعرج إلى همدان فيستضيفه فيها أبو الوفاء بن سلمة. لكن الثلج يمنعه من مغادرة همدان في وقت قصير، مما شجع أبا الوفاء على أن يضع بين يديه مكتبته الغنية. يقبل أبو تمام على القراءة والاختيار والتصنيف فيخرج وييده مختارات شعرية نادرة، ومبوبة حسب المعاني والأغراض. وقد كانت «الحماسة» بداية تلك الأغراض، لذلك سمي الكتاب باسمها فقليل: حماسة أبي تمام، أو ديوان الحماسة لأبي تمام^(١).

ليست الحماسة هي الاختيار الوحيد لأبي تمام، فقد عدد الأمدي له مجموعة من الاختيارات الشعرية الأخرى، ووصفه بأنه «كان مشتهراً بالشعر، مشغولاً به، مشغولاً مدة عمره بتخيره، ودراسته»، وبأن كتب اختياراته كلها مشهور ومعروف^(٢) لذلك قال الحسن بن رعاء: ما رأيت أحداً قط أعلم بجيد الشعر قديمه وحديثه من أبي تمام^(٣).

لكن الحماسة تظل أشهر اختياراته بل هي أشهر كتب الاختيارات جميعاً. قال المرزوقي في هذا: «وقضيت العجب كيف وقع الإجماع من النقاد على أنه لم يتفق في اختيار المقطعات أنقى مما جمعه»^(٤) أبو تمام. وقد عزا بعض الدارسين ذلك لأسباب منها أنها ألقت على نحو لم يعهد في المختارات من قبل، فهي مبوبة، وتحوي مقطعات قصيرة لا قصائد طوالاً، وتختص بشعر المغمورين والمقلين^(٥).

الحماسة صنف الشعر المختار وجعلته في عشرة أنواع، وقد سمي كل نوع باباً. والأبواب هي: الحماسة، والمرائي، والأدب، والنسيب، والهجاء، والأضياف، والمديح، والصفات، والسير والنعاس، والملح، ومذمة النساء. كانت محاولة أبي تمام هذه أول محاولة في هذا الباب، لأن تصنيف المجموعات القديمة كان يتم عشوائياً، دون أن ينظمها أي ضابط إلا الاختيار الجيد^(٦).

أنجز أبو تمام مهمته في الحماسة دون أن يفصح عن دوافعه، وأسباب مزاحمته غيره في عمل ليس من اختصاصه، ولم يكلفه فيه أحد من الخاصة. إنه، بعمله ذلك، قد فتح باباً واسعاً للتأمل والجدل، تماماً كما كان الحال مع شعره المشكل الذي استدعى تأويلاً وجدلاً. لقد أضفى هذا الاختيار غموضاً، كغموض شعره المحتاج قراءة في العمق تلاحق أبعاده وغاياته.

لا أظنني متجاوزاً إذا وصفت خلفية اختيار الحماسة بأنها نص غائب يحتاج - ككل النصوص العميقة - كشفاً وجلاء. فالنصوص الهامة، والآثار الكبيرة هي وحدها التي تتطلب - كما قيل: «قراءة خلاقة تتجاوز النصوص عليه، والمنطوق به، ولهذا فإن مهمة القارئ - الناقد أن لا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله، ولكن انطلاقاً مما يقوله، وبسبب ما يقوله، فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف، وما لم يخطر له»^(٧) تلك هي المفارقة: «أن أسعى إلى التحرر من النص به وله»^(٨).

وبناء على هذا سأنتقل، لفهم صنيع أبي تمام في الحماسة، من الحماسة نفسها، إلا أنني سأجاوزها لغيرها من مسائل ترتد إلى إشكالية أبي تمام في عصره، وما أثارته هذه الإشكالية من خصومة واختلاف وصراع. فأبو تمام لم يكن شاعراً عادياً يفعل الناس بشعره حين سماعه أو قراءته، ولكنه كان ظاهرة

ينقسم الناس حوله . لعل في نص اسئلة بعض الناس لعمارة بن عقيل عنه ، وفي نص إجابته ما يوضح قيمة أبي تمام بصفته ظاهرة في عصره :

قيل : «قدم عمارة بن عقيل بغداد، فاجتمع الناس إليه، وكتبوا شعره، وسمعوا منه، وعرضوا عليه الأشعار، فقال بعضهم : ها هنا شاعر يزعم قوم أنه أشعر الناس طراً، ويزعم غيرهم ضد ذلك، فقال : أنشدوني له، فأنشدوه :

ولم تعطني الأيام يوماً مُسْكناً الذُّبَّ به إلا بنوم مُشردّ

فقال عمارة : لله دره، لقد تقدم صاحبكم في هذا المعنى جميع من سبقه، على كثرة القول فيه، حتى لحبب الاغتراب هيه، فأنشده :

وطول مقام المرء في الحي مُخلَقُ لدياجتيه فاغترب تتجدد

فإني رأيت الشمس زيدت محبةً الى الناس، إذ ليست عليهم بسرمد

فقال عمارة : كمل والله، إن كان الشعر بجودة اللفظ، وحسن المعاني، واطراد المراد، واستواء الكلام فصاحبكم هذا أشعر الناس، وإن كان بغيره فلا أدري»^(٩).

لقد أبرز نص هذا الخبر تناقضاً تاماً بين المتعصبين لأبي تمام، والمتعصبين عليه^(١٠) وهو تناقض لم يعهد من قبل، مما يؤكد كون هذا الشاعر ظاهرة حركت مجتمع الشعر، واستقطبت أطرافه، كما سجل النص ايضاً حكماً واضحاً لعقيل كان في صف أنصار أبي تمام، لكن مصداقيته تستند إلى ثلاث حقائق مهمة في مثله .

أولها : أنه صدر من طرف محايد لم يدخل لعبة الصراع الدائر بين المتخاصمين .

وثانيتهما : أنه صدر من شاعر متمرس بالشعر، عالم بأسراره ونصوصه،

لذلك اكتسب ثقة المهتمين به حتى سمعوا منه، وكتبوا عنه .

وثالثها: أنه صدر بعد سماع وتدبر . إن عقيلاً مثل في الخبر صوت متلقٍ غافل أثر فيه النص المسموع فحفزه إلى أن ينطق بحكم نزيه على ما سمع، أو مستقبل لرسالة قراها بعناية، ثم سجل ترجمة للأثر الذي خلفته في نفسه وعقله . ولهذا كانت قراءته بريئة وعادلة، كما أنها لم تغلُ من تعليل يستند إلى فهم لطبيعة الشعر وأركانه . ويمكن القول أيضاً: إنه أوحى بالتشكيك في خصوم أبي تمام من خلال قوله: «وإن كان بغيره فلا أدري» .

وقد عزا أبو الفرج الأصفهاني ثلب بعض الناس له إلى طلب الرفعة والرياسة، قال: «وفي عصرنا هذا من يتعصب له فيفرط، حتى يفضل على كل سالف وخالف، وأقوام يتعمدون الرديء من شعره فينشرونه، ويطوون محاسنه، ويستعملون القحة والمكابرة في ذلك، ليقول الجاهل بهم: إنهم لم يبلغوا علم هذا، وتمييزه إلا بأدب فاضل وعلم ثاقب . وهذا مما يتكسب به كثير من أهل هذا الدهر، ويجعلونه وما جرى مجراه من ثلب الناس وطلب معانيهم سبباً للترفع، وطلباً للرياسة»^(١١) .

من الواضح أن أبا الفرج يرى أن طلبهم ذاك مبني على أساس متهاوٍ، لأنه لا يستند إلى قوة إبداع خاصة بهم، وإنما إلى محاولة الخط من أصحاب هذه القوة الحقيقيين، وهي محاولة، إن انطلت على الجهلة فإنها لا تنطلي على النابهين، وهذا ما جرى لدعبل الذي كان كثير الخط من شعر أبي تمام، فلم يعترف به شاعراً، ولم يدخله في كتابه: كتاب الشعراء، وكان يتهمة بالسرقة، ويدعي أنه كان يتتبع معانيه ليسرقها . وحين وقف أحد النابهين على بعض ما ادعى أنه سرقة منه قال: «أحسن والله، والله لئن كان أخذه منك لقد أجاد، فصار أولى به منك، وإن كنت أخذته منه فما بلغت مبلغه فغضب دعبل وانصرف»^(١٢) .

اعتمد هذا الرجل في دفاعه عن أبي تمام، كما فعل عمارة بن عقيل من قبل، على مقياس الجمال الفني، حين قرأ بوحي نصوصاً مفرودة أمامه، وأطلق حكماً بعد تدبر ذوقه لمكونات جمال الشعر، بقطع النظر عن أن حكمه ذاك سيرضي دعبلاً أو يغضبه.

لكن موقف الرجل - من ناحية أخرى - أظهر أن الساحة لم تكن مهياة دائماً لخصوم أبي تمام فحسب، ولكنها كانت تُقتحم من أنصاره أيضاً، ومن هؤلاء علي بن الجهم^(١٣)، وأبو دلف^(١٤)، والحسن بن رجاء^(١٥)، ومحمد ابن عبد الملك الزيات، وإبراهيم بن العباس الصولي^(١٦)، ومحمد بن حازم الباهلي^(١٧)، وغيرهم. وقد كان بعضهم عنيفاً في دفاعه عنه، فقد جاء فضل اليزيدي إلى عبيد الله بن عبدالله بن طاهر يشعر أبي تمام يقرؤه عليه، ويعجب من جهل مقداره فقال له عبيد الله الذين جهلوه كما قال:

لا يدهمك من دهمائهم عددٌ فإن أكثرهم أو كلهم بقرُ

ولما قال له فضل: قد عابه جماعة من الرواة للشعر، أجاب: الرواة يعلمون تفسير الشعر، ولا يعلمون ألفاظه، فوافقه قائلًا: هذه العلة في أمرهم^(١٨).

يطرح هذا النص سبباً جديداً لمعاداة بعض الناس شعر أبي تمام، هو جهلهم بفنيته وأسرار جماله حتى مع كونهم يعلمون تفسيره. فعبيد الله فرق بين تفسير الشعر ومعرفة ألفاظه. وهو تفريق ذكي يخدم فكرة التطور والتجديد التي انطلق منها أبو تمام في البديع الذي وقره لشعره.

ويلتقي فحوى النص السابق مع ما قاله أبو العباس محمد بن يزيد قال: «ما يهضم هذا الرجل حقه إلا أحد رجلين: إما جاهل بعلم الشعر ومعرفة الكلام، وإما عالم لم يتبحر شعره»^(١٩).

- ٢ -

تلك كانت معركة طاحنة أثّرت حول أبي تمام: الظاهرة الجديدة التي
حركت مياهاً راكدة، وخلخلت أركاناً ثابتة، لكنها كانت معركة بين من هم
معه، ومن هم ضده، فأين هو من كل الذي كان يجري؟

يبدو أن المعركة كانت تعيش وتتفاعل في وجدانه، لكنه لم يشأ أن يدخل
أرضها المكشوفة مباشرة، وعلى نحو سافر كما كان دعبل يفعل. لقد جعل
مساهمته فيها محصورة بما كان يقوله من شعر يصف فيه طبيعة هذا الشعر،
وطريقته في نظمه، ويتعرض لمن يزاحمه ويخاصمه فيه من جهة، وبالمختارات
الشعرية التي كان يرهق فيها نفسه جمعاً وتبويماً، كما هو شأنه في كتاب
الحماسة من جهة أخرى.

ففي مدحه مالك بن طوق وصف قصيدته بأنها ابنة الفكر المهدب، وبأنها
كثيرة الأسلاب:

خذها ابنة الفكر المهدب في الدجى والليل أسود رقعة الجلباب

بكرأ تورث في الحياة وتنثني في السلم، وهي كثيرة الأسلاب

الديوان، ج ١، ص ٩٠ - ٩١ (٢٠)

وفي مدحه محمد بن عبد الملك الزيات جعلها مغربة في كل فهم غريب،
كما باعد بينها وبين استقائها من الكتب تعزيزاً لفكرة جدتها وغرابة معانيها:

خذها مغربة في الأرض آنسة بكل فهم غريب حين تغترب

لا يستقي من جفير الكتب رونقها ولم تزل تستقي من بحرها الكتب

الديوان ١/ ٢٥٨

إنه في المثالين السابقين يؤكد ابتكاره لمعاني شعره، وابتعاده عن التقليد أو استقاء الأفكار من الكتب التي دونها غيره، بل يرى أن غيره يستقي من معانيه. ملء كتبه، لذلك رأى شعره كثير الاستلاب. وهذا ما صرح به في أمكنة كثيرة. من ذلك هذه الأبيات في هجاء محمد بن يزيد الأموي الذي سرق كتاباً فيه شعر لأبي تمام، وسار إلى الممدوح وادعاه لنفسه:

يا عذارى الكلام صرتنّ من بعد لذي سبايا تُبعن في الأعراب
إن ذمي محمد بن يزيدٍ في الذي ناله لغير صواب
دعه يحظى لدى الأنام بشعري وقصيدي فذاك أهون باب

الديوان ٣٠٩/٤

لا شك أن المفارقة الساخرة التي أقامها على الرضى دون الغضب بسرقة محمد لشعره كانت أشد إيلاماً، وأوجع مهانة من الهجوم السافر، والطنع المباشر.

لكن أبا تمام سلك إلى تعرية خصومه أسلوباً آخر، فقد أنزل من أقدارهم فجعلهم دونه مقدرة ومنزلة، كما فضح سرهم، إذ كانوا يصدرون في عداوتهم له عن مرض الحسد والبغضاء، فقد قال من قصيدة عتاب في عياش بن لهيعة:

أظن عندك أقواماً وأحسبهم لم يأتلوا فيّ ما أعدوا وما ركضوا
يرمونني بعيون حشوها شرر نواطق عن قلوب حشوها مرض

يوحي البيت الأول بثقة زائدة في النفس، فمهما حاول حاسدوه اللحاق به فإنهم لن يستطيعوا، لأن عدوهم وركضهم خلفه لن يسعفهم في الوصول إلى مكائته الشعرية. وإذا علمنا أنه يعرض في شعره هذا بابن الأعرابي - كما يشير النبريزي في شرحه للأبيات - أدركنا المدى الواسع لهذه الثقة التي كانت

أساس ثباته وصموده أمام كل الرياح العاتية التي هبت في وجهه من جهات كثيرة، ولعل البيت التالي يعزز فكرة هذه الثقة الكبيرة:

أإياي جارى القوم في الشعر ضلة وقد عاينوا تلك القلائد من نظمي؟

الديوان ٤/ ٤٩٥

ومن تأكيد الثقة هذه جاء اختياره أشعار الحماسة. بل ربما كان تبويب الحماسة على النحو الذي ورد فيه تبويماً منبثقاً من داخل الشاعر، ومراعياً أهمية الموضوعات وترتيبها في فكره ووجدانه. لأجل هذا ابتدأ اختياره بموضوع الحماسة، أي الشجاعة واكتساب القوة الشخصية لمواجهة المشكلات الحياتية وهي كثيرة.

قد يعتقد أن لذلك سبباً اجتماعياً هو حاجة الخلافة زمن أبي تمام إلى بناء الفرد بناء حريماً لما كانت عليه الدولة العباسية من حروب مستمرة، بعضها داخلي، وبعضها الآخر خارجي.

لا أريد أن أجادل في هذا، وليس لي اعتراض كبير عليه، فقد كان غاية من غايات المختارات الشعرية في ذلك الوقت، لكن ما أريد توكيده هو أن لأبي تمام دوافع أخرى خاصة به، إنه كان يواجه تحدياً شخصياً كبيراً اقتضى الحاجة إلى شجاعة عالية كي يمضي في مشروعه التجديدي، وتفعيل مذهبه الشعري، ولعل ما عرفناه من اعتراضات بل تحديات حادة له يجعلنا نفكر فعلاً بما كان يحتاجه تثبيتاً لطريقته الجديدة التي قلقت كثيراً من القوى فاستنفرت تدافع عن مواقعها الأدبية والاجتماعية.

كان أبو تمام بحاجة إلى مثل قول تأبط شراً:

إذا المرء لم يحتل وقد جدَّ جدُّه أضاع وقاسى أمره وهو مدبر

الحماسة، ج١، ص ٧١ (٢١)

إذن لما كان عازماً على أن لا يضيع أمره، وأن لا يقاسي إداره، احتاج إلى أن يحتال له بعد أن جد جده فسلك طريق المواجهة مع التيار الفني السائد.

كما كان بحاجة لأن يتمثل قول عبيد بن ماوية:

فلإني لذو مِرَّةٍ مِرَّةٍ إذا ركبت حالة حالها

الحماسة، ج ٢، ص ٦٠٥

فهذا قول يجسد تصميماً أكيداً على إثبات الذات، وتثبيت الطريقة الجديدة، فصاحبها قد ركبت الحالة عنده حالها، وهو ذو مِرَّةٍ مِرَّةٍ لا يتخاذل، ولا يتراجع. فمذهبه الفني الذي تبناه انبثق من حاجة داخلية، وذوق تلقائي، كما كان استجابة فردية لإحساس جماعي بضرورة التغيير، وكسر حالة الجمود والرتابة والضجر، يؤيد هذا ما قاله أبو الفرج الأصفهاني عن تفضيل القطاع الأكبر من الناس لشعره. قال: وقد فضل أبا تمام من الرؤساء والكبراء، والشعراء، من لا يشق الطاعنون عليه غباره، ولا يدركون - وإن جدوا - آثاره، وما رأى الناس بعده إلى حيث انتهوا له في جيده نظيراً، ولا شكلاً^(٢٢).

ثم إنه كان يطرب - ولا شك - لقول ربيعة بن مقروم الضبي

والد ذي حنقٍ عليّ كأنما تغلي عداوته في مرجل

الحماسة، ج ١، ص ٦٣

فهذا القول يبدو كأنه خارج من داخله، وهو الذي كان يشعر بأن معركته مع الآخرين قد اتخذت شكلاً من أشكال العداوة الداخلية المعبأة حنقاً، مما دفعهم إلى محاولة إسقاطه من عالم الشعر - كما حاول دعبل أن يفعل، لكن صموده وإقبال الناس على شعره جعل عداوتهم تغلي في مراجل صدورهم.

كأنني به قد تصبر على عداوتهم، ولما لم يعد للصبر عنده مكان صمم

على اقتناص أول فرصة تلوح لإبطال كيدهم، ونقض أباطليهم فصدق بذلك قول أحد شعراء الحماسة هو أوس بن حبناء :

إذا المرء أولاك الهوان فوله هواناً وإن كانت قريباً أوأصره
فإن أنت لم تقدر على أن نهينه فذره إلى اليوم الذي أنت قادره
وقارب إذا ما لم تكن له حيلة وصمم إذا أيقنت أنت عاقره

الحماسة، جـ٢، ص ٦٥٤

كان - ولا شك - يسمع نقداً لاذعاً فيحتمل الأذى، ويصبر على المكروه، لكنه يتحين، في الوقت نفسه، فرصاً للرد الحاسم، والردع الدافع الشافي، فقد تكون «الحماسة» واختياراته الأخرى، بما أحيط بها من أجواء غير عادية، واحدة من تلك الفرص التي كان ينتظرها للرد على منتقديه، وبخاصة رواة الشعر الذين كانوا يعرفون تفسير الشعر القديم، لا فنية الشعر الجديد، كما مر بنا سابقاً.

لقد وصل، في وقت من الأوقات، إلى مقابلة الشر بالشر، وقد يكون ابتداءه الحماسة بأبيات قريط بن أنيف التالية صدى لمثل هذا الموقف الداخلي في نفسه، قال قريط :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبان
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدا
لكن قومي، وإن كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة ومن إساءة أهل السوء إحسانا
كأن ربك لم يخلق لخشيتيه سواهم من جميع الناس إنسانا

المقابلة بين القوة/ والضعف - كما تشير إليها الأبيات - ليست خاصة بأهل قريظ، وإنما هي موازنة إنسانية تتجاوز الجماعة إلى الفرد. وتتخطى الزمان والمكان إلى اللازمكان، لهذا فإن أبا تمام وجد نفسه في هذه الأبيات: فهو إما أن يكون كأهل قريظ متسامحاً يجزي ظالمه مغفرة، والمسيئين إليه إحساناً، فيبدو في عيونهم ضعيفاً يغريهم ضعفه بالتمادي في ظلمه والإساءة إليه، وإما أن يكون كواحد من رجال «مازن» الذين كانوا يطيطون إلى الشر زرافات ووحيدانا، قهراً له، وإبعاداً لأذاه.

وجد أبو تمام نفسه في جو مماثل لما كان عليه قريظ، وهو جو مشحون بالعداوة، يتطلب منه موقفاً وفعلاً عملياً. لعل إعجابه بفحوى الأبيات، وجعلها بداية للحماسة يؤكد أن موقف القوة شدة إليه، فغدا عازماً على أن يقابل الشر بالشر، لكونه السلاح الأمضى، والأجدى، والأردع.

ورد في الحماسة مقطوعات تمجد القوة التي تأتي في زمانها ومكانها الملائمين، فهذا الأخنس بن شهاب، مثلاً، يصف قومه بما يتعاكس وقول قريظ السابق، قال:

فلله قوم مثل قومي عصابة إذا حفلت عند الملوك العصائب
أرى كل قوم قاربوا قيد فحلهم ونحن خلعنا قيده فهو سارب

الحماسة، ج٢، ص ٨٢٧

فالأخنس - خلافاً لقريظ - يعجب بقومه في قوتهم، وعزتهم، وفخارهم في المجالس العالية، كمجلس الملك، كما يعجب بهيبتهم في نفوس سواهم؛ إذ لا يتجاسر أحد على التعرض لهم، فإذا كان الآخرون يقيدون فحول إبلهم خوفاً من أن تسرب في مراعي الآخرين، فإن فحول قومه مطلقة القيود، تتجول فيما طاب لها من الحقول، إنها محمية بمهابة أصحابها.

هناك إشارات كثيرة توحى بأن أبا تمام أهتم بمواقف القدرة والتحدي وإنصاف الذات، وهو يختار شعر الحماسة، وأهم تلك الإشارات تركيزه في بداية الحماسة على الشعر المحتفي بتلك المواقف، فقد أتبع قصيدة قريظ بن أنيف السابقة بأخرى لشهل بن شيبان الزماني التي تركز على أن سلاح الشر في وجوه الأشرار يسير بصاحبه إلى النجاة والأمان:

صفحنا عن بني ذهل	وقلنا القوم إخوان
عسى الأيام أن يرجع	من قوماً كالذي كانوا
فلما صرح الشر	فأمسى وهو عريان
ولم يبق سوى العدوا	من دناهم كما دانوا
وبعض الحلم عند الجهم	ل للذلة إذعان
وفي الشر نجاة حين	من لا ينجيك إحسان

الحماسة، ج١، ص ٣٢ - ٣٨

فالمعاني العامة في هذه المقطوعة، والمقطوعة السابقة عليها متقاربة، لأنها في نفس مجال الموازنة بين سلوك القوة وسلوك الضعف، حتى لو أعطي السلوك الأخير صفة أخرى كالتسامح أو الرحمة. قد يكون أبو تمام أبدى جانب الصفح مراراً على يعيد خصومه إلى الحق والعدل، ولكن حين لم ينفع هذا الجانب اللين دفع إلى أن يقلب لهم ظهر المجن، وإلى أن يبدي جانب الشر - كما فعل أهل الشيباني في الأبيات: ضرب وأوجع، وطعن فأدمى، وبذلك صدق عليه فحوى البيتين الآخرين: بعض الحلم مع الجهم ذلة وإذعان، وفي الشر نجاة حين لا ينجي الإحسان.

من الملاحظ - حقاً - أن المقارنة بين السلوكين المتناقضين السابقين تسيطر

على أبي تمام في بداية شعر الحماسة: فهو لا يكتفي بالمقطوعتين الأولى والثانية، وإنما يردفهما بأبيات في معناه من المقطوعة الثالثة لأبي الغول الطهوي، الذي يمدح فوارس صدقوا ظنونه في شجاعتهم لأنهم كما قال:

ولا يجزون من حسنٍ سيءٍ ولا يجزون من غلظٍ بلين

فنگب عنهم درء الأعادي وداووا بالجنون من الجنون

الحماسة، ج ١، ص ٤٠ - ٤٣

فالغلظة لا تقابل باللين، ولكن بما يفوقها غلظة وخشونة. كما أن الجنون لا يداوى إلا بالجنون، هذا هو منطق هؤلاء الفوارس الذين تنكبوا درء الأعادي وشروهم. إن هذه التجارب الثلاث تتماثل وتجربة أبي تمام مع خصومه: فالشر والجنون منهم لا يردعه إلا شر وجنون منه.

من الملاحظ أن الشعراء الثلاثة السابقين كسروا - من جانب آخر - قاعدة عامة حين صيروا كلاً من الشر والجنون سلوكاً جميلاً بل نافعاً عندما استخدم في الحالات التي استدعته. وكسر العادة العامة المألوفة هو سلوك أبي تمام في شعره، فهو نزاع إلى مثل هذا التجاوز والتخطي.

إن أبا تمام كان - في الواقع نزاعاً إلى التحرر من سلطان القيود الخارجية أو القسر أو ما أشبه ذلك. كان يؤمن بأن «الإنسان الذي يحيا تحت سطوة الضرورة، ويرزح تحت نير القسر، لم يعرف بعد معنى الحرية، أما الإنسان الحر فهو ذلك الذي يعلم أن الشخصية لا تكتسب إلا بالصراع والمجاهدة، وأن تحقيق الذات لا يتم إلا في ألم ومشقة، وعندما تصل الذات إلى التحرر فعلاً من كل عبودية فإنها عندئذ قد تستطيع أن تعلق على نفسها وأن تصل بالتالي إلى درجة الانتصار الروحي^(٢٣).

- ٣ -

إن الحماسة، واختياراته الأخرى، والطبيعة المخالفة للمألوف في شعره يمكن أن تكون تحقيقاً للتحرر الداخلي، وانتصافاً للذات من أولئك الذين عينوا أنفسهم حكماً على شعره، على الرغم من أنهم لا يملكون ما يؤهلهم لذلك. وإذا اعترف لهم بمعرفة ما في الشعر، فإن معرفتهم هذه مقيدة برواية الشعر القديم، وهم فيها لا يبدون أبا تمام بدليل اختياراته التي اعترفوا هم أنفسهم بتميزها، بل إن له ميزة عليهم، لأنه أضاف إلى ما يعرف، أما هم فقد تسمروا عند حدود معرفتهم دون أن يحالوا أو أن يسمحوا - على الأقل - لأمثاله بمحاولة إضافة جديد ما إلى القديم.

كان أبو تمام في معركة فاصلة مع نقاد عصره، أصحاب الذوق العتيق الذين لا يعرفون، ولا يريدون أن يعرفوا إلا طريقة واحدة في الشعر هي ما أسموه بشعر الطبع الذي ينال على صاحبه اثياً، أو شعر الوضوح الذي يصل معناه إلى عقلك قبل أن تصل ألفاظه إلى أذنك^(٢٤)، وشعر أبي تمام لم يكن من هذا ولا ذاك.

لقد قرأنا جميعاً قصة هذا الشاعر مع أبي العميث وأبي سعيد الضير اللذين كانا على باب عبدالله بن طاهر، فلما سمعا مطلع قصيدة أبي تمام:

هن عوادي يوسف وصواحيه فعزماً فقدماً أدرك النجح طالبه

قذفا بها أرضاً، وحين راجعهما أبو تمام فيها صاح أحدهما في وجهه - ويرجح أنه أبو سعيد - لقد شددت على نفسك، فلماذا تقول ما لا يفهم؟ وقد احتاج أبو تمام إلى قوة النفس، وإيمان بما يصنع حتى يرد عليه بأسلوبه: وأنت، لم لا تفهم ما يقال؟^(٢٥).

أبو العميتل، وأبو سعيد الضير اثنان من كثير كانوا يققون من جديد هذا الشاعر موقف الجفاء، بل العداء. ومن هؤلاء دعبل، وقد مر بنا جانب من عداوته، وأبو حاتم السجستاني الذي كان يسأل عن معاني أبي تمام فلا يعرفها، ثم يقول: «ما أشبه شعر هذا الرجل إلا يخلقان لها روعة، وليس لها مفتش»^(٢٦) وابن الاعرابي الذي كان يقول عن شعره: «إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل»^(٢٧) ومنهم أبو هفان، وحذيفة بن محمد الطائي الكوفي^(٢٨)، وغيرهم.

لو لم يكن شجاعاً لم يثبت على ما هو عليه، ولما استطاع أن يفرض طريقته، ويجعلها مقبولة، بل مطلوبة، قيل: ما كان أحد من الشعراء يقدر على أن يأخذ درهماً بالشعر في حياة أبي تمام، فلما مات اقتسم الشعراء ما كان يأخذه^(٢٩). وهذا يوحي بأن كثرة الطالبين لشعره من الخلفاء، والأمراء، والأعيان، والقواد أفقرت أولئك الشعراء في زمنه، فلم يعد أحد يطلبهم. لقد استغني بشعره عن أشعارهم جميعاً.

وبقطع النظر عن صحة هذا الخبر، فإنه يعطينا - على الأقل - إحياء بأن شعر الرجل كان، على المستوى الحياتي والاجتماعي، نافقاً ومطلوباً. يؤيد هذا خبر آخر هو تكملة لقصته مع أبي سعيد الضير وأبي العميتل، قيل: إنه حين أنشد القصيدة عبدالله بن طاهر وبلغ إلى قوله:

وقلقل ناي من خراسان جاشها فقلت اطمثني، أنضر الروض عازبه

صاح الشعراء بالأمير أبي العباس: ما يستحق مثل هذا الشعر غير الأمير أعزه الله، وقال شاعر منهم يعرف بالرياحي: لي عند الأمير أعزه الله جائزة وعدني بها، وقد جعلتها لهذا الرجل جزاء عن قوله للأمير. فقال له: بل نضعها لك، ونقوم بما يجب له علينا^(٣٠).

شعر أبي تمام الذي لم يعجب أبا العميش، وابن الأعرابي وغيرهما من النقاد المتعجرفين أشعل في نفوس هؤلاء جذوة الفن الجميل فاستقبلوه بحماسة بالغة، وإعجاب عظيم.

نعم أبو تمام كان، في عصره، بحاجة إلى الحماسة قدر ما كان جند الخليفة بحاجة إليه، فهو فرد يصارع، وحيداً، تياراً كبيراً. كان يصارع النقاد اللغويين الذين لم يكونوا يعرفون ولا يعترفون إلا بطريقة القدماء. وكان يصارع أناساً ربوا على ذوق خاص وقف عند حدود القديم في الشعر أيضاً. وقف الصولي عند أسباب طعن أولئك النقاد على شعر أبي تمام فنسبه إلى معرفتهم بمعاني شعر الأوائل وجهلهم معاني شعر المحدثين فقال: «الإنسان عدو ما جهل، ومن جهل شيئاً عاداه. وفرّ العالم منهم... من «لا أحسن» إلى الطعن، وخاصة على أبي تمام، لأنه أقربهم (أي المحدثين) عهداً، وأصعبهم شعراً، وكيف لا يفر إلى هذا من يقول: اقرءوا عليّ شعر الأوائل، حتى اذا سئل عن شيء من أشعار هؤلاء جهله، والى أي شيء يلجأ إلا إلى الطعن على ما لم يعرفه، ولو أنصف لتعلم هذا من أهله»^(٣١).

ولذلك قال بعض الدارسين واصفاً نقد علماء العربية من اللغويين والنحويين لمذهب أبي تمام: «فهم لا يفضلون الشعر الجاهلي لأسباب فنية، من جودة عبارة، أو صدق إحساس، أو جمال صورة، أو غيرها مما يعني به الناقد الآن، وإنما يفضل لمجرد السبق في الزمن»^(٣٢).

كان أبو تمام، في صراعه العاتي مع أصحاب الذوق القديم، يشعر أنه يحقق نجاحات كثيرة بين الناس. على اختلاف طبقاتهم الاجتماعي ذلك أنهم كانوا يتحولون سريعاً إليه بعد أن وجدوا فيه شخصية عصرهم المتحضر والمثقف، فشعر أبي تمام يغذي الذات التي لم تعد بسيطة ترضى بالعاير، وإنما أصبحت، بالانتفاع على الثقافات والحضارات الأخرى، توافقه إلى تحفيز الفكر والانفعال

والخيال معاً، وإلى الحركة عبر عالم من المتناقضات والمتضادات المتألقة في جدلية قولية وفعلية، وهذا ما كان شعره يوفره لها. لقد حقق ما قاله هيرمان عن الشعر المدهش الذي يخلق عالماً جديداً تكون فيه الأشياء متنافرة ومتشابهة في الوقت نفسه»^(٢٣).

لكن تلك النجاحات لم تكن تقنع أبا تمام - على ما يظهر - فقد يكون أراد أن يصمد للنقد، حتى يكون قادراً على إقناعهم بأسلوبه، أو - على الأقل - انتزاع الاعتراف به منهم أو من بعضهم، لذلك سعى بكل وسيلة ممكنة كي يصل إلى هدفه، وما شعر الحماسة إلا وسيلة من هذه الوسائل التي قوى بها عزيمته وتصميمه.

كنا قد وقفنا عند شواهد من باب الحماسة في الشعر المختار، لكننا إذا انتقلنا منه إلى باب الرثاء وجدنا ما يعزز مقصده، كأن أبا تمام - مثلاً - كان يرى نفسه في ذلك النموذج من الرجال الذي رثاه العجير السلولي، فقال:

فتى قَدْ قَدَّ السيف لا متضائل ولا رهل لَبَاتُهُ وأباجله
إذا جد عند الجدد أرضاك جِدُّه وذو باطل إن شئت ألهاك باطله
يسرك مظلوماً ويرضيك ظالماً وكل الذي حملته فهو حامله

الحماسة، ج٢، ص ٩٢٠

هذا هو أبو تمام قَدْ كَالسيف، لا يتضاءل ولا يترهل، وهو يرضيك في جده، ويلهيك في باطله أو مرجه، بل قد يكون إلهاك عندده هو شحذ عقلك وفكرك، واستشارة عاطفتك وانفعالك، إنه يسرك مظلوماً لأنه ينتصف ممن ظلمه، ويرضيك ظالماً لأن ظلمه نوع من الانتقام لنفسه، فهو قادر على أن يؤدي أمانة حملة بعد أن نشأ نفسه على العزم والحزم قبل أن يعمد إلى تنشئة غيره، استمع إليه يقول في عتاب عياش بن لهيعة:

أجر الفراسة من قرني إلى قدمي ومشها حيث لا عثرٌ ولا دَحَضُ
تنبئك أني لا هيابة ورعٌ عن الخطوب ولا جثامة حَرَضُ

الديوان، ج٤، ص ٤٦٥

إنه يتحدى عياشاً أن يجد فيه، بعد تفرسه إياه من أعلى لمتة إلى أدنى نقطة في قدمه، نقیصة من ضعف أو خور. وهذا تحدي الذي يعلم أن عزيمته تسير به إلى هدفه دون عثار أو نقض لنيته وفعله (دحض)، فعلى الرغم من أن السهام ترميه من كل جانب، وتحاصره محاصرة الخطوب له، فإنه لم يتهيأها، ولم يفزع منها، ثم إنه لا يقعد عن العمل الجاد قعود الجثامة (النؤوم) الكسل، ولا يرضى أن يكون كالخرض الذي لا يُرجى نفعه، ولا يُخاف شره، لذلك جاز له أن يفتخر بنفسه وشعره من مثل قوله:

لا ذنب لي غير ما سيرت من غرر شرقاً وغرباً وما أحكمت من عُقدي
نشر يسير به شعر يهذهبه فكر يجول مجال الروح في الجسد

الديوان، ج٤، ص ٣٣٦

فهذا الشعر المذهب بالفكر السائر شرقاً وغرباً صير له سوراً من الرجال المعجيين به، المدافعين عنه كل متناول عليه من الشعراء، كما قال للشاعر عتبة ابن أبي عاصم مهدياً:

سر أين شئت من البلاد فإن لي سوراً عليك من الرجال يخندق
وقصائد تسري إليك كأنها أحلام رعب أو خطوط طرَّق
من شاعر وقف الكلام ببابه واكتن في كنقي ذراه المنطق

الديوان، ج٤، ص ٤٠٠

وهو الشعر نفسه الذي كان بسببه يقول للنقاد ما قاله العباس بن مرداس
أو معاوية بن مالك معود الحكماء - حسب الاختلاف في الروايات :

فإن أك في شراركم قليلاً فإني في خياركم كثير

الحماسة، ج-٣، ص ١١٥٣

كأنه يستحضر، من خلال الاستشهاد بالبيت الفتيين اللتين انقسمتا حول
شعره: فئة تحط منه، وفئة تجله، لكن البيت - من جهة أخرى - يضعه في
موقف الوائق الذي يعطي جزاء موازياً لموقفهما منه: فهما بين شرار يستقلونه،
وخيار يكبرونه. جاء استحضاره هذا بتأثير من فحوى بيت قيل، أساساً،
للفخر بالذات أمام أعداء الداء، ولما كان الموقفان متشابهين، فقد غدا التعبير
عن أحدهما يشير بصمت إلى الآخر، فأى ناقد خصم للشاعر سيدرك لدى
قراءته هذا البيت، الذي اختاره أبو تمام بعناية من القديم، أنه ضمن الفئة
الأولى.

- ٤ -

لعل هذا يخدم هدف أبي تمام بطريقة صامتة أيضاً، فخصومه كانوا
ينفرون من الإقبال على شعره، كما جاء في الوساطة، «فلماذا سمعت قول أبي
تمام، فأسد مسامعك، واستغش ثيابك، وإياك والإصغاء إليه، واحذر
الالتفات نحوه، فإنه مما يصدىء القلب، ويعمي، ويطمس البصيرة، ويكد
القريحة» (٣٤)، لذلك قدم لهم ما يصف موقفهم وموقف الآخرين منه عن
طريق الشعر القديم الذي يثقون به بدلاً من تقديمه بشعره الذي ينفرون منه، كي
يضمن أن رسالته الصامتة قد وصلت إليهم وأدركوا فحواها.

ربما كان أبو تمام يؤمن بالعمل الصامت فعلاً: ذلك لأن مثل هذا العمل

أبلغ كثيراً من الكلام الهذر الذي لا طائل من ورائه، كما ورد على لسان
عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي في رثاء رجل:

وأسمعنا بالصمت رجع جوابه فأبلغ به من ناطق لم يحاور

الحماسة، ج ٢، ص ٨٧٩

هذا، وإنني لا أشعر بالمبالغة حين أقول: إن شعر الحماسة كله، إن هو
إلا سلاح أبي تمام الصامت في زده على النقاد المزدلين لشعره، والمقاومين
لأسلوبه التجديدي ذاك. قد تسألني: كيف كان ذلك؟ وأجيبك مطولاً بالآتي:
إنني اعتمد في رأيي هذا على أساسين متلازمين: أولهما نفسي، وثانيهما
عملي.

أما النفسي فهو زعزعة قوة الخصم بانتزاع سلاحه المبهور به، وسلاح
النقاد زمن أبي تمام علمهم بأشعار العرب القدماء، وروايتهم له، وتصنيفهم
فيه، فإذا ما جاراهم أبو تمام في ذلك، فإنه يصبح مثلهم: عالماً بأشعار العرب،
وروايتها، وتصنيفها، وتبويبها، وإذا ما تفوقت اختياراته على ما اختاروا تغدو
له ميزة عليهم. وهذا ما حققه فعلاً، فقد أثبت عن طريق الحماسة قدرة فائقة
على الانتخاب. يقول المرزوقي: «وهذا الرجل لم يعتمد من الشعراء إلى
المشتهرين منهم دون الأغفال، ولا من الشعر المتردد في الأفواه المجيب لكل
داع... بل اعتسف في دواوين الشعراء، جاهليهم، ومخضرمهم،
وإسلامهم، ومولدهم، واختطف منها الأرواح دون الأشباح، واقترب الأثمار
دون الأكمام، وجمع ما يوافق نظمه ويخالفه. لأن ضروب الاختيار لم تخف
عليه، وطرق الإحسان والاستحسان لم تستتر عنه... وحكى الصولي أنه
سمع المبرد يقول سمعت الحسن بن رجاء يقول ما رأيت أحداً قط أعلم بجيد
الشعر قديمه وحديثه من أبي تمام» (٣٥).

والظاهر أن المعركة الصامتة التي أثارها أبو تمام قد وصل أوارها لأعدائه وحين أحسوا بخطرهما المقبل عليهم، وبتأثير أسلحتها الحادة فيهم، أعدوا لها العدة التي توقف حركتها، دفاعاً عن آرائهم، وأقوالهم السابقة في شعره. ولما لم يستطيعوا التشكيك في الحماسة، ولا في الشعر المروي فيها، عمدوا إلى أن يوازنوا بين هذا الشعر وشعر أبي تمام نفسه. وقالوا في هذه الموازنة أقوالاً وصلت إلى من جاء بعدهم فرددها حتى غدت من المسلّمات في بعض الأوساط العلمية قديماً وحديثاً.

ويمكن حصر قواعد تلك الموازنة في قاعدتين اثنتين:

أولاهما: أن شعر الحماسة كان مرجعاً اعتمده أبو تمام في سرقة المعاني. جاء في الموشح نص منسوب لابن المعتز يقول فيه: «ولما نظرت في الكتاب الذي ألفه في اختيار الأشعار، وجدته قد طوى أكثر إحسان الشعراء، وإنما سرق بعض ذلك، فطوى ذكره، وجعل بعضه عدة يرجع إليها في وقت حاجته، ورجاء أن يترك أكثر أهل المذاكرة أصول أشعارهم على وجوهها، ويقنعوا باختياره؟ فتغبي عليهم سرقاته»^(٣٦).

فابن المعتز في هذا القول شوه فضل أبي تمام في الحماسة حين اتهمه بطي بعض محاسن الشعراء ليكون الشعر المطوي ذخراً لسرقاته، وقد اتهم أبا تمام في أخلاقه أيضاً حين جعل ذلك العمل منه مدبراً كي يخدع الناس فيلهمهم بما اختار عما طوى.

لقد نحا الأمدي هذا النحو فحين عدد كتب المختارات لأبي تمام ربط ذلك بكثرة سرقاته منها، قال: «فهذه الاختيارات تدل على عنايته بالشعر، وأنه اشتغل به، وجعله وكده، واقتصر من كل الآداب والعلوم عليه، وإنه ما فاته كثير من شعر جاهلي، ولا إسلامي، ولا محدث إلا قرأه وطالع فيه، ولهذا أقول: إن الذي خفي من سرقاته أكثر مما ظهر منها، على كثرتها»^(٣٧).

وأشير هنا إلى ما قاله محمد مندور رداً على هذا الجانب من التهم الـ وجهها الأمدى وابن المعتز وغيرهما لأبي تمام. قال: «والذي نظنه هو أ دراسة السرقات دراسة منهجية لم تظهر إلا عندما ظهر أبو تمام وذلك لأمرين: ١ - قيام خصومة عنيفة حول هذا الشاعر، ٢ - ثم لأنه عندما قا أصحاب أبي تمام إن شاعرهم قد اخترع مذهباً جديداً وأصبح إماماً فيه، ا يجد خصوم هذا المذهب سبيلاً إلى رد ذلك الادعاء خيراً من أن يبحثوا للشاء عن سرقاته ليدلوا على أنه لم يجدد شيئاً، وإنما أخذ عن السابقين ثم باا وأفرط» (٣٨).

وأضيف عليه، رداً للتهمة فأقول: إذا ما مد أي مناخيه بمثل ما فـ كل من الأمدى وابن المعتز، فإنه قادر على أن يأتي بدليل يدفع أكثر ما ذه إليه، ويثبت عكسه تماماً، فلو كان أبو تمام ينوي سرقة الشعراء المتقدمين عليه نشر كل ما عرفه من شعر، في هذه المختارات المتعددة التي سردها الأمدى وليس مختاراً واحداً كما في النص المنسوب لابن المعتز - لكن في حرصه علم إذاعة ذلك الشعر دلالة أكيدة على نيته وضعه أمام الناس عامة، والنقا اللغويين خاصة، كي يقارنوا، بالعدل، بينه وبين شعره، وليحكموا، بعـ ذلك، على أن شعره برىء مما يدعون.

لعل الجـ الذي أحاط بالحماسة وبقية المختارات يؤيد ما ذهبنا إليه: فقـ جاء أن هذه المختارات اختيرت بعد تهمة صريحة وجهها إليه كل من أبي العميث وأبي سعيد الضرير حينما نظراً في قصيدته السابقة الذكر في عبدالله بر طاهر فلم يجدا فيها - حسب أقوال خصوم أبي تمام - شعراً جميلاً سوى بيتير مسروقين هما:

وركب كأطراف الأسنة عرسوا	على مثلها والليل تسطو غياهبه
لأمر عليهم أن تتم صدوره	وليس عليهم أن تتم عواقبه (٣٩)

فأبو تمام الذي ألح على جدة معانيه، إذا كانت معاني غيره ملبسة تشقى
بها الأسماع:

وجديدة المعنى إذا معنى التي تشقى بها الأسماع كان ليبسا

الديوان، ج٢، ص ٢٧٣

وعلى عذرية شعره:

إليك بها عذراء زفت كأنها عروس عليها حليها يتكسر

الديوان، ج٢، ص ٢١٧

وعلى أن هذا الشعر مبرأ من السرقة ومكرم عن المعنى المعاد:

إليك بعثت أبكار المعاني يليها سائق عجل وحادي

يذلها بذكرك قرن فكر إذا حرنت فيسلسل في القياد

منزهة عن السرقة المورى مكرمة عن المعنى المعاد

الديوان، ج١، ص ٣٨١

أبو تمام هذا سائق الشعر وحاده، ومذلل بالفكر حتى يسلس له فيقوده
بكر المعاني، يجب أن يكون قد تأذى كثيراً من الموقف الباغي الذي وقفه
الرجلان منه، لذلك انتهز وجوده في بيت صديقه أبي الوفاء، وبين رفوف كتبه
الوافرة، فأخرج تلك المختارات المتعددة، وفي مقدمتها كتاب الحماسة، ليبعث
رسالة صامتة إلى من سلبه جهده، واتهمه باطلاً: هذا هو الشعر، الذي
تتهموني بسرقة، أمام بصائرهم فقارنوه بشعري لتعلموا أنني إنما أقول الشعر
بفكري وجهدي، وليس اتكاء على شعر غيري.

هذا وما يعزز احتمال ذلك الصدى لردة الفعل عند أبي تمام ما روي عن

ملاحظة بعض المتابعين لشعره، من أنه يجهد نفسه، ويتكىء فيه على ذاته: ففي حديث منسوب لمحمد بن أبي كامل، قال: «شهدت أبا تمام الطائي في منزل الحسين بن الضحاك، وهو ينشد شعره وعنده اسحاق بن إبراهيم الموصل، فقال له إسحاق: يا فتى: ما أشد ما تتكىء على نفسك أي أنه لا يسلك مسلك الشعراء قبله، وإنما يستقي من نفسه»^(٤٠).

ونحو قول اسحاق هذا: «ما أخبر به المظفر بن يحيى، قال: نظر يعقوب الكندي في شعر أبي تمام فقال: هذا رجل يموت قبل حينه، لأنه حمل على كيانه بالفكر، قال: ويقال: إن أبا تمام مات لنيف وثلاثين سنة»^(٤١).

المفارقة الساخرة المؤلة التي عاشها أبو تمام بين ما يبذله من جهد فكري تحقيقاً للاستقلال الذاتي في شعره، وما يسمعه من تهمة تنسب ذلك الجهد إلى غيره، أدى به إلى إحباط كبير تولد عنه توتر نفسي حاد، مما حفزه إلى استجابة غاضبية تعيد، لا شعورياً، إلى ذاته توازنها، وقد كانت الفترة الزمنية بين الصدمة التي تلقاها على باب عبدالله بن طاهر في خراسان، واختياره اشعار الحماسة وغيرها في همدان، كافية لتعقل مشاعره الغاضبية، وللانتقال من الألم الى العمل أو ما يسميه علم النفس «بالاستجابات البديلة لحماية شخصيته، وإرضاء دوافعه الانفعالية، أو لمحاولة تغيير الواقع حتى يصبح مقبولاً ومحتملاً»^(٤٢).

كأنني به كان يتمثل بعض أقواله، مثل بيته التالي:

وإذا تشاجرت الخطوب قريتها جدلاً يقل مضارب الاعداء

الديوان، جـ ١، ص ٣٨

وربما شاقته الأبيات التي تجسد موقفه ذاك فتحمس لاختيارها كمثل قول
بغثر بن لقيط الأسدي:

وإذا حملت على الكريهة لم أقل بعد العزيمة ليتني لم أفعل

الحماسة، ج٢، ص ٦٩٤

أليست المفارقة العجيبة، التي تحدثنا عن تذوقه مرارتها، «خطوباً» ابتلته، أو «كريهة» أصابته، ثم أليس (الجدل) الذي فلّ مضارب أعدائه به، هو «العزيمة» التي استطاع بها أن يختار ذلك المقدار الهائل من الشعر القديم؟ أليس ذلك هو الفعل الذي لم يندم على أن فعله؟ أو لم يقل - بعد فعله - ليتني لم أفعل؟

تغريني قصيدته التي قالها يصف البرد في خراسان كي أقترّب منها لأربط بعض معانيها بالمعضلة التي كان يكابدها بعد زيارته المؤلمة لتلك البلاد.

بدأ القصيدة بالموازنة بين أثر الصيف وأثر الشتاء في نفس مستقبلهما هناك، فقال:

لم يبق للصيف لا رسم ولا طلل	ولا قشيب فيسُتَكسى ولا سَمَل
عدل من الدمع أن يُيكى المصيف كما	ييكى الشباب، ويكى اللهو والغزل
يمنى الزمان طوت معروفها وغدت	يسراه وهي لنا من بعدها بَدَل
ما للشتاء، وما للصيف من مثل	يرضى به السمع إلا الجود والبخلُ
أما ترى الأرض غضبي والخصى قلق	والأفق بالحرّجفِ النكباء يقتل
إذا خراسان عن صِبْئِها كُشِرَتْ	كانت قتاداً لنا أنيابها العُصْلُ

الديوان، ج٤، ص ٥٢٦ - ٥٢٧

دعني أقرر، منذ البداية، حقيقة أنني لا أقرأ هذا الشعر كي اللاحق قصديّة واعية للشاعر في هذه الأبيات، فهذا ليس أسلوباً ولا طريقتي في قراءة

الشعر، لكنني - مع ذلك - أستوحي خطوط المعنى من خلال العلاقات الداخلية للكلمات، والصور، وغيرها، داخل النص. إنها محاولة نهائية تهدف إلى قراءة النص قراءة جديدة تسهم في الكشف عن المحجوب، أو في الكشف عن «استراتيجية النص في الحجب، والخذاع، والتحوير، أو التحريف»^(٤٣).

محور الأبيات السابقة وصف البرد في خراسان لكن هذا الوصف وضع في إطار ثنائي للمقارنة بين عناصر متضادة، أهمها: المقارنة بين الصيف والشتاء لكنها مقارنة استقطابية، حيث تجمع عند كل طرف مجموعة أخرى من الألفاظ المتقابلة. يمكننا بعد قراءة هذه الحالة الاستقطابية أن نرى الشتاء في منطقة الرفض من الشاعر، وأن نرى الصيف في منطقة القبول منه، ذلك أن الشتاء بخل والصيف جود، وهذه حالة مخالفة للمنطق العام، ولمنطق أبي تمام نفس في قصيدته «الربيع» التي يقول فيها:

نزلت مقدمة المصيف حميدة ويد الشتاء جديدة لا تكفر
لولا الذي غرس الشتاء بكفه لاقى المصيف هشائماً لا تثمر

الديوان، ج٢، ص ١٩١

فالربيع والصيف مدانان للشتاء في تلك القصيدة: إذ لولا عطاؤه وجود، لما وجدنا، ولما نال الناس الخير، وتمتعوا بالجمال فيها^(٤٤).

لكن هذا لا ينسحب على حالة الشتاء هنا: فالشتاء قاد إلى شوك دائم النخز، بل هو وحش مفترس يهاجم بأنياب عصل؛ لذلك نرى الأرض وهي أرض الشاعر غضبي، والحصى - حصاه - قلق، والأفق - أفقه - تتناطح في الرياح الباردة الجافة في قتال هو النكبة الحقيقية للشاعر.

فالشتاء في خراسان، إذن، جلاب النكبات له؛ فقد أحدث انقلاباً في حياته، حيث أصبحت، معه، تتردد بين زمنين متقاطعين: الماضي الذي كان يمد

له ميثاء بالمعروف/ والحاضر الذي غدت يسراه تطوي كل معروف كان له .
لذلك أحسن أن العدل في داخله يوجب عليه أن يكي الصيف - زمنه الماضي،
فقد كان بالنسبة له كالشباب مرحاً وحيوية، وكاللهو والغزل جذلاً ونشوة.

لقد محا الشتاء في خراسان كل جمال لصيفه، فلم يبق له رسماً ولا
طلائاً، كما لم يخلف من آثاره ثوباً قشياً ولا خلقاً. إن هذه القراءة تشير إلى
أن ذلك الشتاء القاسي كان رمزاً لصدمة الشاعر في خراسان فهو - بالنسبة له -
الحاضر المر البخيل، الذي ذكره بماضيه الناعم الكريم في العراق. وقد يؤيد
هذه القراءة سلوك أبي تمام حين دخل على عبدالله بن طاهر وألقى القصيدة
المشكلة بين يديه، يقال: «لما فرغ من القصيدة نثر عليه ألف دينار، فلقطها
الغلمان، ولم يمس منها شيئاً، فوجد عليه عبدالله، وقال: يترفع عن بري،
ويتهاون بما أكرمه به؟» (٤٥).

الواقع أن أبا تمام لم يترفع عن بره، ولم يتهاون بما أكرمه، ولكنه كان
في موقف يتطلب ثورة من نوع ما، تحقيقاً للذات المكلمة، وما تركه العطية
للغلمان دون أن يفكر بغضب ابن طاهر إلا رسالة تعبر عن رفض للمعيار
النقدي الجائز الذي طبقه قيماً خزانة الكتب في بلاط ابن طاهر على شعره.
وربما شجعه على ذلك إقبال الشعراء، الذين سمعوا القصيدة، عليه، وتهللهم
شعره. كما يؤيد قراءتي هذه للأبيات السابقة تنمة القصيدة في الأبيات التالية:

إن يسر الله أمراً أثمرت معه	من حيث أورقت الحاجات والأملُ
فما صلائي إن كان الصلاء بها	جَمَرَ الغضا الجزل إلا السيرُ والإبلُ
المرضيّاتك ما أرغمت أنفها	والهادياتك وهي الشُرْدُ الضلل
إذا تظلمت من أرض فُصِلتَ بها	كانت هي العزّ، إلا أنها ذُلُّ

الديوان، ج٤، ص ٥٢٨ - ٥٢٩

فالأبيات تشير إلى أن لا حل لمعضلته في خراسان إلا في الرحلة خارجها، وهي رحلة يصلّى فيها السير والإبل تيمناً بإبراق الحاجات والآمال وإثمارها، ويتخلص من صلاء جمر الغضا الجزل - رمز الخيبة والفشل اللذين مني بهما في ذلك المكان. لكن اللافت للنظر في هذه الأبيات وصفه للإبل، فهي تسعفه على الارتحال من أرض ظلم فيها وانفصل ما بينه وبينها، لذلك كانت توفر له العزة مع أنها ذليلة، وترضيه على الرغم من إرغامه أنفها، وتهديه، مع أنها شرود وضالة.

ألا يمكن أن تكون هذه الإبل نقيضاً مناسباً لأولئك النقاد الذين تناولوا عليه دوناً علم ولا نفع فلم يرضوه، ولم يهدوه؟^(٤٦).

ويحسن بنا أن نختم هذا الجانب من تتبع النقاد لسرقات أبي تمام بما يقوله الصولي قال: «ولو جاز أن يصرف عن أحد من الشعراء سرقة، لوجب أن يصرف عن أبي تمام، لكثرة بديعه واختراعه واتكائه على نفسه، ولكن حكم النقاد للشعر العلماء به، قد قضى به بأن الشاعرين إذا تعاورا معنى ولفظاً أو جمعاهما، أن يجعل سبق لأقدمها سناً، وأولهما موتاً، وينسب الأخذ للمتأخر، لأن الأكثر كذا يقع»^(٤٧).

أما القاعدة الثانية التي اعتمد عليها النقاد في موازنة شعر أبي تمام بشعر الحماسة فتتعلق بمذهبه الشعري، وطريقته في نظم الشعر، فقال المرزوقي: وأما تعجبك من أبي تمام في اختيار هذا المجموع وخروجه عن ميدان شعره، ومفارقته من يهواه لنفسه، وإجماع نقاد الشعر بعده على ما صحبه من التوفيق في قصده، فالقول فيه أن أبا تمام كان يختار ما يختار لجودته لا غير، ويقول ما يقول من الشعر بشهوته. والفرق بين ما يشتهي وبين ما يستجد ظاهراً، بدلالة أن العارف بالبرز قد يشتهي لبس ما لا يستجده، ويستجد ما لا يشتهي لبسه، وعلى ذلك حال جميع أغراض الدنيا مع العقلاء العارفين بها في الاستجداء والاشتهاء^(٤٨).

يفرق المرزوقي هنا بين أبي تمام المصنف، وأبي تمام الشاعر، جاعلاً تصنيفه واختياره شعر غيره مستنداً إلى «الجودة لا غير»، وقوله الشعر محكوماً «بشهوته» لا غير. لا أريد أن أجادل في إمكانية إعجاب الشاعر بأصناف من الشعر الجميل حتى لو كانت مختلفة أو متباينة مع شعره، فقد حدث هذا مع أبي تمام حين استجاد شعر ابن أبي عينية الذي يختلف أسلوبه اختلافاً واضحاً مع أسلوب أبي تمام^(٤٩).

يبدو أن منطقة الإعجاب من الشاعر غير منطقة إنتاج الشعر، والأمر - على كل حال - لا يحتاج إلى نقاش طويل ما دام أمراً عاماً لدى البشر جميعاً، ومنهم الشعراء. لكن المرزوقي عزز هذا القول بقول آخر أكثر اقتراباً من الحكم على طبيعة شعر أبي تمام، مقارنة بشعر الحماسة فقال: «وقلت: إن أبا تمام معروف المذهب فيما يقرضه، مألوف المسلك لما ينظمه، نازع في الإبداع إلى كل غاية، حامل في الاستعارات كل مشقة، متوصل إلى الظفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف، وبماذا عثر، متغلغل إلى توغير اللفظ، وتغميض المعنى، أنى تأتى له وقدر. وهو عادل فيما انتخبه في هذا المجموع عن سلوك معائن ميدانه، ومرتض ما لم يكن فيما يصوغه من أمره وشأنه، فقد فليته، فلم أجد فيه ما يوافق ذلك الأسلوب إلا اليسير»^(٥٠).

وكان غير المرزوقي من النقاد قد التقطوا قوله هذا، وفهموه على أنه تفضيل لشعر الحماسة على شعر أبي تمام فقالوا: «إن أبا تمام في اختياره الحماسة أشعر منه في شعره»^(٥١)، وقد يندرج في هذا ما روي على لسان كاتب الحسن بن رجاء من أنه رأى في أبي تمام «رجلاً عقله وعلمه فوق شعره»^(٥٢).

لكن الأمر في الحماسة له انعكاس آخر مختلف تماماً عند أبي تمام وهنا يبرز الأساس الثاني المساند للأساس النفسي الذي ارتكن إليه أبو تمام في

سلاحه الصامت ضد خصومه من النقاد؛ أعني الأساس العملي الذي كنت أشرت إليه سابقاً.

إن الحماسة - كما تبين لي بعد قراءتها، وبعد مراجعة مذهب أبي تمام - إنما جاءت تخدم هذا المذهب في مستوى عملي ناجح، ولكن تحقيق هذه الخدمة أنجزت بنفس أسلوب الشاعر السابق، وهو العمل الصامت، مذهب أبي تمام - كما نعلم - حقق كسراً للدارج، والعادة، والمألوف من النمط الشعري الذي سمي بعمود الشعر العربي، فقد كان عمود الشعر هذا يشترط في بناء الشعر «شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف... والمقاربة في التشبيه... ومناسبة المستعار للمستعار له، ومشكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينهما»^(٥٣).

وهذه الشروط تعتمد، في اقتران الألفاظ، وتشكيل الصور، على المقاربة المنطقية، والمقايسة العقلية، والطريقة المعهودة والمتوارثة، ولذلك قال الأمدى: «وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه، أو يناسبه، أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لا تقة بالشيء الذي استعيرت له ملائمة لمعناه»^(٥٤).

أما أبو تمام فناقض ذلك كله في معظم شعره واعتمد المخالفة بين الألفاظ بدلاً من المناسبة، والمباعدة عوضاً عن المقاربة، وأقام المشابهة على المنافسة لا على الملاءمة. وكان في ذلك كله يعتمد على خياله الذاتي، الذي هدم به الأشياء، وبعثرها، ثم أعاد لها من جديد، وبنهاها على هيئة مثيرة ومدهشة، ارتضاها ذوقه، وارتاحت لها مشاعره. كان في ذلك يعبر بصدق عما يحس به، ويفكر فيه، لهذا جاءت عنده الصور بعيدة الاستعارات غريبة التركيب، فكان ابن عصره الذي تطلب تطوراً في الأشكال البلاغية، والوسائل الفنية، عما كانت عليه في الشعر الجاهلي^(٥٥).

لكن الإنسان بكل ما أوتي من نعم أو نقم كان محور استعاراته الدائم .
كل شيء في شعر أبي تمام شخص وجسد وجسم^(٥٦)، على خلفية إنسانية تعج
بالحياة والحركة، والفكر، والعمل . من ذلك قوله مادحاً:

أوطأت أرض البخل منها غارة تركت حزون الحادثات سهولا

الديوان، جـ٣، ص ٧١

فقد عبر عن كرم ممدوحه تعبيراً مستعاراً من جو المعركة، إذ جعل للبخل
أرضاً يطؤها البطل بغارة حتى يذلل الحادثات فيحول صعبها سهلاً، وكذلك
قوله الذي التقت فيه المتضادات مع الاستعارة:

فتى من يديه البأس يضحك والندى وفي سرجه بدر، وليث غضنفر

الديوان، جـ١، ص ٢١٥

إذ اجتمع البأس والندى ضاحكين في يد ممدوحه، كما اجتمع البدر
والليث الغضنفر في سرجه .

وشبيه بهذا أقواله التالية:

لا تسقني ماء الملام فإنني صب قدا استعذبت ماء بكائي

الديوان، جـ١، ص ٢٢

رعته الفيا في بعدما كان حقبة رعاها، وماء الروض ينهل ساكبة

الديوان، جـ١، ص ٢٢٢

بصرت بالراحة الكبرى فلم ترها تنال إلا على جسر من التعب

الديوان، جـ١، ص ٧٣

- سبأ كلنا الدهر الذي غال من نرى ولا تنقضي الأشياء أو يؤكل الدهر
الديوان، جـ٤، ص ٨٦
- تغاير الشعر فيه إذ سهرت له حتى ظننت قوافيه ستقتل
الديوان، جـ٣، ص ١٠
- واهتم بالجناس وغيره من وسائل الإيقاع، ومن ذلك أقواله التالية:
- لا يطرد الهم إلا الهم من رجل مقلقل لبنات القفرة النُعب
الديوان، جـ١، ص ١١١
- لما أطال ارتجال العذل قلت له الحزم يثني خطوب الدهر لا الخُطب
الديوان، جـ١، ص ٢٤٢
- اليأس الزمني محل القاعد إذ ليس جدي في الحدود بصاعد
الديوان، جـ٢، ص ١٥١
- وَلِهَتْ فَأَظْلَمَ كُلُّ شَيْءٍ دُونَهَا وَأَنَارَ مِنْهَا كُلُّ شَيْءٍ مَظْلَمَ
الديوان، جـ٣، ص ٢٤٨
- فهذا دواء الداء من كل علم وهذا دواء الداء من كل جاهل
الديوان، جـ٣، ص ٨٧
- وأدخل إلى شعره المقياس الفلسفي، أو الصورة النامية (٥٧) كما يمكن أن
تسمى، ومن ذلك:
- وإذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حسود

لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يعرف طيب عرق العود
لولا التخوف للعواقب لم تزل للحاسد النعمى على المحسود
الديوان، ج١، ص ٣٩٧

رأى البخل من كل فظيلاً فعافه على أنه منه أمر وأفظع
وكل كسوف في الداراري شِئعةٌ ولكنه في الشمس والبدر أشنع
الديوان، ج٢، ص ٣٢٧

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول
كم منزل في الأرض يالسفه الفتى وحنينه أبداً لأول منزل
الديوان، ج٤، ص ٢٥٣

هذه النماذج وأمثالها ترفع من قيمة الاستعارات البعيدة، والطباق، والاختلاف، والتنافر، والجدل، والجناس، والإيقاع، مما لم يكن مألوفاً لدى النقاد الذين وقفوا في وجه هذا الشاعر يحاولون ردعه بكل ما لديهم من أسلحة، وكانت أسلحتهم كثيرة، وقاتلة، فكثير منهم كانت له قوة تأثير إلى الحد الذي إن قال كلمة سوء في شاعر محا ذكره، وأكسد شعره، لذلك كان الشعراء يسترضونهم، أو يحاولون إقناعهم بطرائقهم وأساليبهم، مثال ذلك ما رواه الأصمعي من أن ابن مناذر قال لخلف الأحمر: «إن يكن امرؤ القيس والنابغة وزهير. ماتوا، فهذه أشعارهم مخلدة، فقس شعري إلى شعرهم، قال: فأخذ صفحة مملوءة مرقاً فرمى بها عليه»^(٥٨).

إن القوة التي كان يتمتع بها خلف وأمثاله هي التي أنت بالرد العنيف على ابن منذر الذي تجرباً وطلب أن يقاس شعره المولد بشعر القدامى الذي لم يكن أولئك النقاد يعترفون بغيره حتى لو أعجبهم، فقد أنشد رجل ابن

الأعرابي شعراً لأبي نواس أحسن فيه، فسكت فقال الرجل: أما هذا من أحسن الشعر؟ قال: فقال: بلى، ولكن القديم أحب إلي»^(٥٩).

إذن، كان أبو تمام مدفوعاً لأن يمتلك سلاحاً قوياً يذود به عن نفسه إن أراد المواجهة والصمود. نعم، كان لاختياره أشعار الحماسة وغيرها من الاختيارات رادع نفسي كبير كما ذكرنا سابقاً. لكنه - كما يبدو - لم يكن كافياً إلا إذا كان كثير من الشعر المختار في الحماسة خاصة يخدم مذهبه الشعري، إن هذا يحفزنا لأن نقرأ شعر الحماسة ونحن نتمثل طريقة أبي تمام الشعرية حتى نكون قادرين على المقارنة بين الأسلوبين أو الطريقتين.

لقد قرأت شعر الحماسة كله، ووجدت أن أبا تمام ربما لم يختار هذا الشعر بعقوبة ذاهله. إنني استخدم كلمة (ربما) هنا لتنسجم مع اللغة العلمية الحذرة، ولو منحت نفسي التحرر من صرامة العلم لاستعملت أكثر الألفاظ جزماً و يقيناً وقلت: إن كل بيت في الحماسة مختار بإمعان وتدبر: لأن الشاعر كان في وضع يحوجه إلى قاعدة فنية يركن إليها في أسلوبه، قد يكون التفاته، وهو يختار الشعر، إلى المنطقة التي قل التفات النقاد إليها - وهي شعر الشعراء المغمورين - دليلاً مثيراً يقود إلى فهم دوافعه.

كأنه أراد أن يقول لأولئك النقاد المبهورين بعلمهم: إنني أعلم فوق ما تعلمون. إنكم تعلمون من الشعر ما وجدتموه مقروناً بأسماء كبيرة، أو بأعلام مشهورين كأصحاب المعلقات، وبعض شعراء القبائل، وما شاكلهم، لكنكم تنسون أن في الساعة شعراء آخرين كثيراً لا يقلون عن تعرفون جودة شعر أمثال: جزء بن ضرار، وقريط بن أنيف، وشهل الزماني، وقبيصة الجرمي، والعجير السلولي، وورد الجعدي، والبعيث الحنفي وأمثالهم.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فالشعر المختار مليء بالاستعارات، والمتضادات، والمتجانسات، وغيرها وهو مبني - في كثير من شواهد - على

المخالفة، لا على المواءمة، من ذلك قول شبيب بن عوانة في الاستعارة، ورد العجز على الصدر:

فإن تك أفتته الليالي فأوشكت فإن له ذكراً سيفني الليالي

الحماسة، ج٢، ص ٩٦٩

أو قول آخر في الاستعارة والترديد

لمست بكفي كفه ابتغي الغنى ولم أدر أن الجود من كفه يُعدي

فلا أنا منه ما أفاد ذوو الغنى أفذت وأعداني فأتلفت ما عندي

الحماسة، ج٤، ص ١٦٣٠

أو قول تأبط شراً في مدح شمس بن مالك يستعير ويطابق:

إذا خاط عينه كرى النوم لم يزل له كالى* من قلب شيحان فاتك

إذا هزه في عظم قرن تهللت نواجذ أفواه المنايا الضواحك

يرى الوحشة الأنس الأنيس ويهتدي بحيث اهتدت أم النجوم الشوابك

الحماسة، ج١، ص ٩٦. وشيخان: حذر

أو قول إياس بن الإرث في الاستعارة والطباق:

ولما رأيت الصبح أقبل وجهه دعوت أبا أوس فما أن تكلمنا

وحان فراق من أخ لك ناصح وكان كثير الشر للخير توأما

الحماسة، ج٣، ص ١٠٢٩

أو قول قبيصة الجرمي في الترديد:

- قد يعلم القوم أنا يوم نجدتهم لا نتقي بالكمي الحارد الأسلا
لكن نرى رجلاً في إثره رجل قد غادرا رجلاً بالقاع منجدلا
الحماسة، ج٢، ص٦١٠. والحارد: المهيب
أو قول آخر في رد العجز على الصدر، والاستعارة:
إذا ما دعوت الصبر بعدك والبكا أجاب البكا ولم يجب الصبر
فإن ينقطع منك الرجاء فإنه سيبقى عليك الحزن ما بقي الدهر
الحماسة، ج٢، ص٩٠
أو قول العباس بن مرداس في الاستعارة، والمقابلة:
فحارب فإن مولاك حارد نصره ففي السيف مولى نصره لا يحارد
الحماسة، ج١، ص٤٣٩
أو قول بشامة النهشلي في حسن التقسيم:
بيض مفارقنا، تغلي مراجلنا نأسوا بأموالنا آثار أيدينا
الحماسة، ج١، ص١٠٤
أو قول آخر في الطباق ورد العجز على الصدر:
فذو الحلم منا جاهل دون ضيفه وذو الجهل منا عن أذاه حليم
الحماسة، ج٤، ص١٥٧٧
أو قول عبدالله الأسدي في التجنيس، والطباق، والترديد:
رمى الحدثنان نسوة آل حرب بمقدار سمدن له سمودا

فردٌ شعورهنّ السود بيضاً ورد وجوههنّ البيض سوداً

الحماسة، جـ٢، ص ٩٤١

أو قول آخر في التجنيس والترديد:

يقول لي الأمير بغير نصح تقدم حين جد بنا المراس

ومالي إن أطعتك من حياة ومالي بعد هذا الراس راس

الحماسة، جـ٣، ص ١٨٣٩

هذه النماذج وأمثالها الكثيرة في حماسة أبي تمام تخرضنا على أن نراها بعين أخرى غير العين التي نظر منها النقاد المناوئون لأبي تمام، كي نحكم فيها حكماً مغايراً لحكمهم، إنها مبنية على الاستعارات البعيدة لا القريبة، أو الاقترانات المخالفة لا المتلائمة، أو المزوجة المتنافرة لا المتناسبة، مع الاهتمام في بعضها على ألوان من الايقاعات كالترديد والتقسيم والتجنيس وغيرها، فهي إذن تخدم أبا تمام في طريقته التجديدية: لأنها تبلغ أولئك النقاد رسالة فصيحة الغاية، هي أن أسلوبه لم يأت من فراغ، وإنما يستند إلى نماذج جربها غيره من الشعراء الأوائل الذين يحترمونهم، ويجلون طريقتهم.

كنا ذكرنا أن المرزوقي، في أثناء مقارنته شعر أبي تمام بشعر الحماسة، قد قال، إن في الثاني مثيلاً لما في الأول، ولكنه كان يسيراً حسب تعبيره وكان ابن المعتز قد قال في حديثه عن مذهب البديع عن المحدثين قولاً مشابهاً حين أراد إثبات أن المذهب قديم، وليس من اختراع الشعراء الجدد في القرن الثاني الهجري^(٦٠). وردي على المرزوقي هنا من جنس ردي على ابن المعتز هناك، حيث قلت في بحث سابق هو الفصل الثاني من هذا الكتاب قد يأتي الاختلاف بين الشعراء في البديع من بساطة العناصر المتزاوجة وقلتها عند بعضهم، وتعقيدها وكثرتها عند بعض آخر، وعلى هذا يصبح تطور البديع من

العصر الجاهلي إلى أبي تمام في العصر العباسي تطوراً في الخيال الشعري بساطة وتعقيداً^(٦١).

لا أريد هنا إثبات أن طريقة أبي تمام تشبه طريقة شعراء الحماسة في تشكيل الشعر، ولكنني أرى في طريقة كثير منهم قاعدة بنى عليها أبو تمام أسلوباً ذا نمط شعري خاص، وهو أسلوب يظل ابن المرحلة الثقافية والحضارية التي تختلف عن مرحلة أكثر شعراء الحماسة فكراً وحضارة. لقد أشار أبو تمام نفسه إلى هذا في وصف قصائده. قال في مدح الوراق:

جاءتك من نظم اللسان قلادة سمطان فيها اللؤلؤ المكنون
حُذِيتُ حذاء الحضرمية أرهقت وأجادها التحضير والتلسين

الديوان، ج٣، ٣٢

وقال في مدح أبي دلف القاسم بن عيسى العجلي:

ولو كان يقنى الشعر أفناه ما قرت حياضك منه في العصور الذواهب
ولكنه صوب العقول إذا انجلت سحائب منه أعقبته سحائب

الديوان، ج١، ص٢١٣

إن ما فعله أبو تمام في الحماسة، إن هو إلا تذكير للنقاد بأن الشعر يقاس بغير وسائلهم للقياس، لذلك هو يحتمل من المعاني والرؤى والأشكال أبعد مما يعتقدون. إن فعله هذا كان تحفيزاً لعقولهم كي ترى الأشياء رؤية أخرى، وذلك كي يكونوا، بعد، قادرين على الحكم بأفق أرحب، وزاد أوفر، ومعيار أعدل.

عمله كان رسالة صامتة، لكنها بليغة، وقد لجأ إليها لا من أجل أن يسلب خصومه سلاحهم، وإنما من أجل أن يظهر تفوقه من جهة، وأن يؤصل لفنه وجديده الشعري من جهة ثانية.

أعتقد أن هذا ينسحب علي كل الاختيارات التي أكثر منها، فقد ذكر له الأمدي في موازنته مجموعة منها ذكرناها سابقاً. فابو تمام كان أول شاعر يلجأ إلى مثل هذا العمل، ويتجاوز مهمته لاختراق مهمة خصومة، فلو لم تكن له غاية مرتبطة بفنه ومذهبه، وطريقته لما لجأ إلى ذلك، ولما اجتهد في أن يأتي عمله هذا متفوقاً على أعمال غيره فيه. فكلنا يعلم أن حماسة أبي تمام سجلت نجاحاً لم يتسن لاختيار آخر مماثل.

ولهذا كان تأثيرها فيمن جاءوا بعده كبيراً، فقد ألفت بعدها كتب في المختارات استعارت اسمها مثل: حماسة البحتري، وحماسة الخالدين، وحماسة العسكري، وحماسة ابن الشجري، وحماسة الحلبي، وحماسة الظرفاء، والحماسة البصرية. واهتم بشرحها الشراح أكثر من غيرها مثل: ابن جني، والمرزوقي، والصولي، والتبريزي، والشتمري، والعكبري، والجواليقي، وغيرهم^(٦٢).

وعلى أية حال ستظل حماسة أبي تمام تلهم الدارسين للوقوف عند أشعارها وقفات تبرز ما فيها من قيم وجمال، كما فعلت في شراحها القدماء، لكن ما تحتاج إليه - مع كل ذلك - الموازنة الشاملة بين ما فيها وما في شعر أبي تمام من قيم، ذلك أن ما أشعر به هو أن أشعار الحماسة أثارت كوامن النفس لدى أبي تمام، لا من جهة فنها فحسب، ولكن من جهة القيم المعنوية، والإنسانية التي فيها. إنها ترفع من شأن الإنسان: كرامته، وإبائه، وعدله، ونبله، وشجاعته، وسماحة نفسه، وغيرها من مثل تشد الإنسان إليها أينما وجد هذا الإنسان، وفي أي زمان عاش. وهذا جانب مكمل ومتكامل مع الجانب الفني الجميل فيها، بل إنني أعتقد أن الجمالين معاً: جمال الفن وجمال المثل الإنسانية العالية قد منحا الحماسة وشعر أبي تمام معاً تقديراً لا يمكن أن يكفر، كما لا يمكن أن يتوقف أو ينتهي مع الأيام.

الفصل الخامس

دراسات حديثة في الصورة الشعرية : تاريخاً ومنهجاً

- ١ -

شهد الربع الثاني من هذا القرن اهتماماً خاصاً بدراسة الصورة الفنية في الشعر خاصة . ولعل كتاب كارولان سبيرجن (Caroline Spurgeon) الصورة الفنية عند شكسبير وما تنبثنا به^(١) أول كتاب يصدر باللغة الانجليزية حول الصورة الفنية التطبيقية، إذ طبع الكتاب لأول مرة في لندن عام ١٩٣٥ . وكانت مؤلفته قد ألفت الضوء على أهمية الصورة ودراساتها عند شكسبير قبل أن تنشر كتابها المذكور^(٢) .

يهدف الكتاب إلى تسليط أضواء جديدة على شكسبير وأعماله من خلال فحص صوره المختلفة . لقد عبرت عن اعتقادها بأهمية هذه الطريقة في الدراسة لأنها تعد طريقة جديدة للوصول إلى الشاعر . وقد توصلت بها إلى نتائج كبيرة وقيمة، إذ مكنتها - كما تقول - من الاقتراب من عالم شكسبير نفسه، ومن عقليته وذوقه وتجاربه وأفكاره العميقة أكثر من أية طريقة دراسة أخرى كانت قد جربت عليه . اعتمدت فيها فحص كل صور شكسبير بدون انتقاء . فجمعت الصور الجيدة إلى الرديئة . والسارة إلى المنفرة، والشعرية إلى غير الشعرية . كانت دراستها للصورة تصدر عن تجرد تام لذا لم تأت كي تخدم فكرة مسبقة، وإنما انطلقت من عقل منفتح على الصور فرادى وجماعات . جزئية وكلية بقصد التعرف إلى المعلومات التي تفيض عنها أو تفضي بها . ومن هنا جاءت النتائج مذهشة ومفاجئة لها^(٣) .

تألفت دراستها من جزئين :

أما الجزء الأول فكان دراسة الشاعر إنساناً، حيث وازنت بين صور شكسبير واثنتين من معاصريه هما مارلو، وبيكون، كما قارنت بين صوره وصور غيره من الدراميين، ثم ركزت على موضوعات الصور عنده وأبرزت من خلال صوره اهتمامه وذوقه في حياته الخاصة وآلامه، وكذلك أفكاره ومدى الترابط بين هذه الأفكار.

أما الجزء الثاني فصرفته لدراسة وظيفة الصورة بصفاتها قاعدة خلفية ونغمة داخلية في فن الشاعر، وقسمت رواياته هنا إلى روايات تاريخية، وكوميديه ورومانسية وتراجيدية^(٤). وذيلت الكتاب بسبع لوحات على شكل رسومات بيانية تحمل أعداداً لمجالات الصور وموضوعاتها، وهي:

أولاً: لوحة تمثل مجالات الصور وموضوعاتها في خمس من مسرحيات شكسبير.

ثانياً: لوحة تمثل مجالات الصور وموضوعاتها عند مارلو (Marlowe).

ثالثاً: لوحة تمثل مجالات الصور وموضوعاتها عند بيكون (Bacon)

رابعاً: لوحة تمثل صور الحياة اليومية، عند شكسبير وخمسة مسرحيين معاصرين له هم: مارلو، وبن جونسون (Ben Jonson)، وتشامين (Chapman) ودكر (Deker) وماسنجر (Massinger)

خامساً: لوحة تمثل جميع صور شكسبير من حيث المجال والموضوع. وأهم المجالات التي صنفت إليها موضوعات الصورة في هذه اللوحة هي: الطبيعة والحيوان والمحليات وجسد الإنسان والحياة اليومية والثقافة والفنون والخيال.

سادساً: لوحة تمثل الصور الغالبة في مسرحية «الملك لير» ومسرحية «هنري الثامن».

سابعاً: لوحة تمثل الصور الغالبة في مسرحية «هاملت» ومسرحية «ترويلس وكريسيدا».

اعتمدت في هذه اللوحات على مبدأ المقارنة بين صبور شكسبير ومعاصريه للوصول إلى تأكيد تفرد في تشكيل صوره عنهم. أما اللوحتان السادسة والسابعة فكانت غايتها فيهما تأكيد تفرد كل مسرحية بصورها الخاصة واختلافها في ذلك عن غيرها من مسرحيات شكسبير نفسه^(٥). لقد عدت دراسة سبيرجن هذه الأولى من نوعها. وهي واحدة من ثلاث دراسات كانت تخطط لتنفيذها بعد أن جمعت سبعة آلاف صورة لشكسبير. غير أن وفاتها عام ١٩٤٢ حالت دون ذلك^(٦). أما الدراستان الأخريان فهما:

الأولى: تتعلق بشخصية شكسبير وأفكاره. وبموضوعات مسرحياته وشخصوها.

الثانية: تهتم بالأسئلة المثارة حول التأليف من خلال الأحداث التي شكلت خلفية فكرية لعقله، ومصادر أصيلة لصوره. كما كانت تأمل أن تنشر المادة التي جمعتها وصنفتها على مدى سبع سنوات كي يستفيد منها الدارسون بعدها^(٧). لذلك عدّ ستانلي هاين «أي حكم على نواحي القصور في فكرها ومنهجها، بالنظر إلى المجلد الوحيد الذي عاشت لتتمه، إنما هو بالضرورة حكم عابر، إن لم يكن جوراً صراحاً»^(٨).

لقد فتح كتاب سبيرجن هذا باباً واسعاً أمام دراسات الصورة بعد أن لمس فاحصوه أهمية هذا الشكل الفني في الشعر. وسنقف عند دراستين مهمتين جاءنا بعد دراستها. لما لهما من تأثير في مجال دراسة الصورة من جهة،

ولكونهما يكملان دراسة سيرجن في عدة نواح من جهة ثانية.

أما الدراسة الأولى فكتاب إدوارد. أ. أرمسترونج (Edward A. Armstrong) خيال شكسبير (Shakespeare's Lmagination) الذي صدر في لندن بعد كتاب سيرجن بأحد عشر عاماً أي عام ١٩٤٦. تأسس هذا الكتاب على بعض نتائج سيرجن، فهو - على سبيل المثال - انطلق من الفهم الذي تبنته للصورة، قال: ليس من السهل تعريف مصطلح الصورة (Image)، لكنني سأستخدم هذا المصطلح بالمعنى الذي تبنته الدكتور كارولان سيرجن في دراستها عن صور شكسبير، والذي يغطي كل أنواع التشابه والاستعارات، ويتضمن أيضاً كل صورة أو تجربة خيالية مرسومة بأية طريقة كانت، والتي تأتي الشاعر لا عن طريق إحدى الحواس فقط، ولكن عبر عقله ومشاعره أيضاً^(٩).

^(١٠) وبعد أن وصفه هايمن «بالكتيب المدهش» قال: «إنه ليس توسيعاً في مباحث الأنسة سيرجن بمقدار ما هو توسعة لطريقتها نفسها»^(١٠).

يشرح أرمسترونج طريقته قائلاً: يتضمن الكتاب دراسة حلقات الصور وتجمعاتها المترابطة التي تتجمع أحياناً وبالصدفة في صورة أو قول، لأنه من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - أن ندرس كل أشكال المعنى في كلمات شكسبير المستعملة. فدراسة الحلقات المترابطة - لحسن الحظ - يغني عن ذلك. ويجعله غير ضروري البتة لذلك يرى أنه من الأفضل هنا استخدام مصطلح «عنا قيد الصور» بدلاً من «الكلمات المترابطة». وحين يدرك أن بعض العناصر المدروسة قد لا تكون صورة بالمفهوم الجدي للمصطلح يقول: إن مشاركتها الأساسية للصور وترباطها بها في الاستخدام يعطيها غالباً ميزات الصورة. وفوق هذا - كما يقول - فإن استخدامنا لمصطلح صورة هو تذكير لنا بأننا نتعامل مع تعقيدات النشاط العقلي وليس مع التركيب. من أجل هذا يعود لتأكيد أن مصطلح صورة هو أفضل مصطلح متوافر بين أيدينا لتحقيق أهدافنا

من الدراسة»^(١١).

وآرمسترونج يجمع إلى إفاداته من أفكار سيرجن ونتائجها «التقنيات التي استخدمها نايت ولويس، والاعتماد الكثير على إ.م.و. ثيلارد وكتابه «عالم الصورة الأليزابيثي» (Elizabethan World Picture) من أجل أن ينمي آرمسترنج ما يمكن أن يسمى «نقد عناقيد الصور» بما فيه من أصالة وقيمة بالغة»^(١٢).

سمى آرمسترونج العنوان الفرعي لكتابه «سيكولوجية التداعي والإلهام» (A study of the Psychology of Association and Inspiration)

لذلك كانت خطته منذ البداية تعتمد الترابط بين الصور أساساً منهجياً للدراسة. وقد نفذ خطته بدراسة عناقيد الصور المترابطة في الجزء الأول. والقاعدة النفسية للخيال في الجزء الثاني. وختم الكتاب بملحق تحدث فيه عن أهمية دراسة عناقيد الصور بصفتها عاملاً مساعداً على تأكيد أصالة أعمال شكسبير^(١٣). وقد أكد في مقدمة الكتاب قناعته بأن التقنيات التي استخدمها في الدراسة قادرة على أن توفر متعة أكبر لروايات شكسبير وأشعاره. وفهماً أفضل لأسلوبه واستبطاناً أمكن لعقليته. وذلك انطلاقاً من أن كل قارئ للروايات يمكن أن يجد عن طريق هذه الدراسة مسارب جديدة وباهرة للوصول إلى أهدافها وغاياتها^(١٤).

وعلى الرغم من أن هاين قد سجل اعتماد آرمسترونج كثيراً على مبادئ سيرجن الأساسية في الصور وعناقيدها وكثير من جداولها ونتائجها، فإنه يراه متجاوزاً لحدود ما بلغته من ناحية، ومفنداً تقسيماتها وتفريعاتها المغرقة في البساطة من ناحية أخرى. مفسراً ما عجزت عن تفسيره من ناحية ثالثة^(١٥). وهو يعتقد بأن «جداوله الأربعة المسهبة التي جعلها مفاتيح لعناقيد الصور وهي: الحداثة (الشوكة)^(١٦)، والخنفساء، ثم اليعسوب وابن عرس معاً،

والإوزة، أكثر إثارة وفائدة من الرسوم البيانية عند الأنسة سبيرجن^(١٧).

ولا يفوتني قبل الانتقال إلى الدراسة التالية من أن أنوه بدراسة مماثلة لدراسة أرمسترونج صدرت في أمريكا عام ١٩٤٩ واستخدمت منهجاً شبيهاً بمنهج وعنوانها: عالم الصور عند شكسبير (Shakespeares World of Images) لمؤلفها دونالد ستوفر (Donald A.Stoffer).

وقد سعى ستوفر إلى دراسة فكر شكسبير عن طريق تحليل شخوص مسرحياته^(١٨).

وأما الدراسة الثانية فكتاب و. كلمن (Wolfgang Clement) عنوانه: تطور الصور عند شكسبير (The Developement of Shakespeares Imagery) الذي نشر في لندن أول مرة عام ١٩٥١، وكانت الطبعة الأولى منه قد نشرت في ألمانيا عام ١٩٣٦^(١٩).

لذلك قال مؤلفه وهو يتحدث عن كتاب سبيرجن: «إنني محظوظ لكوني من الأوائل الذين ركزوا على دراسة موضوع الصورة، فقد نشر كتابي هذا وكتاب كرولاين سبيرجن: الصورة عند شكسبير وما تنبثنا به، في وقت واحد تقريباً». وهو مسرور لأن الكتابين سلكا طريقين مختلفين، لأنهما -بهذا- يغدوان مكملين بعضهما بعضاً دون أن يتطابقا أو يتداخل^(٢٠).

كان قد هيا الطبعة الإنجليزية بناء على نصيحة (أونا إبليس فرمور)^(٢١). فأعاد صياغة لغة الكتاب، وزاد عليه، لكنه ظل محتفظاً بالهدف والغاية التي كانت له حينما نشر بالألمانية، وهذه الغاية هي تتبع تغيير وظائف الصورة عند شكسبير بناء على خلفية التطور العام لفن رواياته الدرامية. وهو يعبر عن خيبة أمله من اتجاه بعض الدراسات في الصورة إلى عزل الصورة عن سياقها. ويدعو إلى الانفتاح والشمول والتكامل وملاحظة التطور الداخلي للصور. فما

نحتاج اليه هو توسيع الاهتمام لإيجاد أنظمة إضافية تساعد الصورة في تغيراتها وتفاعلاتها المستمرة مع العناصر الدرامية الأخرى. وهو يمتدح عمل آرمسترونج الذي حاول الكشف عما يجري داخل عقلية شكسبير من خلال دراسة الترابطات والفعاليات المتخيلة.

دراسة السيد (كلمن) تعتمد - كما قال - التوازن بين العالم الفيزيائي، وعالم الخيال والروح، وهو توازن يكتسب الشعر التراجيدي والكوميدي - من خلاله - بعداً عالياً، كما يبتدع. بتأثيره، الرموز والصور. ويرى كلمن أن المساحة الخصبة لبحوث المستقبل تكمن في هذا الاتجاه.

لقد قال في تمهيدته للدراسة، إن أي متتبع لأعمال شكسبير الأولى ولأعماله الأخيرة يلحظ تطوراً مدهشاً وفريداً في عناصر التعبير الشعري، لذا أصبح هدف كتابه وصف هذا التطور في وجوه وأشكال متعددة، ثم ربطه بالتطور العام لشكسبير، وبمعنى آخر فإن كتاب (كلمن) يعنى بالمساعدة في الكشف عن زيادة الفهم المتميز لتاريخ فن شكسبير في كامل أعماله.

يحاول صاحب كتاب «تطور الصورة عند شكسبير» الابتعاد - قدر ما يستطيع - عن دراسة الصور في معزل عن سياقاتها، لأنه يدرك أنه، لو فعل ذلك، لدمر الوحدة العضوية للعمل الشعري، وهو، لأجل هذا، يسعى إلى أن تتجمع كل العناصر في كل الصور لتؤلف صورة العمل كاملاً، فأية صورة «تعزل عن سياقها، وتعمل خارجه إنما هي - كما قال - نصف صورة، فكل صورة وكل استعارة تحتفظ بكامل حياتها وتميزها من خلال سياقها فقط»^(٢٢).

غاية الكتاب، إذن، تتبع العلاقات، والترابطات بين الصور مفردة وبين وحدة سياقها للوصول إلى فهم الصور بمنهج عضوي سليم. لذا يرى صاحبه - تحقيقاً لهذه الغاية - أن أول خطوة عليه أن يخطوها هي وضع السياق الذي ترتبط به الصور في الاعتبار، وإثارة اسئلة مهمة في هذا الإطار، كالسؤال عن

الطريقة التي ترتبط بها الصور والاستعارات في منظومة الأفكار، وكذلك السؤال عن كيفية تناسب الجمل وتركيبها داخل النص، وهل هناك معيار يمكن به أن نميز درجات الترابط.

يصل بعد هذه الاسئلة وغيرها إلى أن انتشار الصور في كامل العمل غالباً ما يكون مدهشاً ويقود إلى بحث العلاقة بين البناء الدرامي واستخدام الصور، وقد توصل - معتمداً على هذا - إلى أن القوة الدافعة التي تشارك في شبك الصورة بكامل العمل تتطور وتمتد خطوة خطوة مع تطور شكبير، فنحن في حالة هذا الشاعر نجد أن رواياته الأولى تفتقر إلى وظائف غدت تؤديها، باقتدار، رواياته المتأخرة.

إنه غير مقتنع بفائدة الطريقة الإحصائية للصور في منهج كتابه، فهي، بنظره «قليلة الفائدة له إن لم تكن مضللة»، ذلك لأنها لا تنبئنا بشيء عن توثيق العلاقات أو التقارب بين الصور، كما لا تخبرنا عن درجة التميز للصور المفردة^(٢٣)، لأجل هذا يبعد كلا من الطريقة الإحصائية والتصنيفية عن كتابه الذي اعتمد فيه طريقة الانتخاب أو الاختيار متجنباً سرد القوائم التفصيلية.

ومع كل ذلك يمتدح عمل سبيرجن ويرى أن الطريقة الاحصائية والتصنيفية كانت لازمة لها في كتابها، لأن غايتها فيه الكشف عن شخصية شكبير. أما عمله فمختلف عن عملها، «ذلك لأن جوهر الاختلاف بين العاملين في أن كتاب سبيرجن منصب بالدرجة الأولى على المضمون للصور، بينما كتابه الهادف إلى وصف تطور لغة الصورة ووظائفها، يركز على شكل الصور وعلاقاتها بالسياق»^(٢٤).

جاء كتاب (كلمن) في أربعة أقسام:

الأول: تطور الصورة في روايات شكبير في الفترة الأولى والفترة الوسطى من حياته.

الثاني: تطور الصورة في تراجمات شكسبير الكبرى كهملت وعطيل والملك لير وغيرها.

الثالث: الصورة في الكوميديات.

الرابع: الملخص والنتيجة.

والمؤلف يركز في الأجزاء الأربعة على تطور الصورة ووظائفها، وبخاصة درجة علاقتها بالنص ضعفاً أو قوة، لذلك يرى أن لغة الصورة عند شكسبير في المرحلة الثانية أصبحت تؤلف بطريقة تنكيف فيها أكثر فأكثر مع عضوية البناء الدرامي. بل إنها غدت مع نهاية هذه المرحلة أكثر عضوية، ذلك لأن الصور أصبحت شريكه في الكشف والإعداد للفعل الدرامي^(٢٥).

- ٢ -

شكلت هذه الكتب مراجع أساسية اعتمد عليها دارسو الصورة الشعرية في الأدب الأوروبي: درساً وتحليلاً وأ نموذجاً يحتذى^(٢٦). أما عندنا فقد بدأت تظهر في مجلة المجلة المصرية ابتداء من النصف الثاني من هذا القرن تقريراً، بحوث ومقالات حول الصورة الشعرية أهمها بحوث الدكتور محمد غنيمي هلال في الصورة الشعرية في المذاهب الأدبية: الكلاسيكية والرومانتيكية والبرناسية، والتي آلت أجزاء في كتابه الشهير «النقد الأدبي الحديث»^(٢٧)، وكذلك بحوث الدكتور عز الدين اسماعيل حول تشكيل الصورة الشعرية، التي تحولت إلى باب في كتابه «التفسير النفسي للأدب» تحت عنوان: تشكيل العمل الشعري: التشكيل الزماني، التشكيل المكاني^(٢٨)، وقد استفاد من نظريات علم النفس كما بلورها فرويد وجيلفورد، كما استفاد من النقد الذين تبنا المنهج النفسي في تفسير الأدب مثل ريتشاردز في كتابه: مبادئ النقد الأدبي، والنقد التطبيقي.

لعل نكتاب «الصورة الأدبية» للدكتور مصطفى ناصف أن يكون أول كتاب في العربية يخصص لدراسة الصورة، وقد ظهر أول مرة عام ١٩٥٨ .

تعرض ناصف للخيال عند كوليردج وربط مفهومه عنده بآراء كنت (Kant) الذي قال بضرورة الفن في كل معرفة إنسانية، لكنه ربط عمل الخيال بعمل الذاكرة، فليس الخيال نفسه - كما قال - إلا عملاً من أعمال الذاكرة، وكان في هذا متأثراً بآراء رلكه (Rilke) الذي أكد حاجة الشاعر إلى حياة كاملة طويلة ليكتب في النهاية عشرة أبيات بليغة. كما تأثر بكروتشه (Croce) ويونج (Jung) اللذين يريان أن العقل الباطن لأي إنسان قد يحوي قصيدة بليغة أو سيمفونية أو لوحة رسم. كما اعتمد على لم النفس في فهم كل من الإبداع والإلهام، وفي التفريق بين الشعور واللاشعور، وهو متأثر بآراء س.د، لويس (C.D.Lewis) في فهم الصورة وقدرتها على التعبير عن التجربة الروحية للشاعر، وقد نقل عن ريتشاردز (Ritchards) مفهومه للاستعارة المبنية من تأليف طرفين متفاعلين تفاعل توترهما: المستعار والمستعار له، فليست العلاقة - كما وضع - قائمة على أن تشرح الصورة الفكرة، ولكن يطلب منا أن نأخذ في اعتبار المعاني التي تتولد حينما يواجه المستعار والمتسعار له أحدهما الآخر.

وبنقل مثال ريتشاردز الذي قال فيه: إن الطرفين يشبهان رجلين يمثلان معاً. نحن لا نفهم هذين الرجلين فهماً أفضل إلا بأن نتوهم أنهما يندمجان ليكونا رجلاً ثالثاً ليس أحدهما (٢٩).

لقد كان واضحاً أن الكتاب يطرح مفهوماً جديداً لم يعرفه النقد العربي لذا قال ناصف: «الصورة منهج - فوق المنطق - لبيان حقائق الأشياء، ولست أبغي من وراء الصفحات اليسيرة الملقاة بين يديك إلا أن تشاركني الإحساس بكل تلك المشاكل التي لا يعرفها النقد القديم، أما نقدنا المعاصر فكثيراً ما يضل

في أوهام، وألفاظ معبودة، وكثيراً ما تعلو العناية بالجانب الخارجي من نظرية الأدب على الكشف المطمئن ومقوماته الذاتية»^(٣٠).

إن كتاب ناصف وماسبقه من بحوث ومقالات لم تعد - على أهميتها الكبرى - أن تكون بدايات التأثر بالنقد الأوروبي للصورة وللخيال. لكنها - بدايات حية لأنها كانت المحفز لاكتشاف أهمية دراسة الصورة الفنية في الأدب العربي القديم والحديث.

انطلاقاً من إدراك تلك الأهمية تبنى عدد من الجامعات المصرية، في بداية السبعينيات من هذا القرن، مجموعة من الرسائل العلمية لدراسة الصورة الفنية في الشعر: نظرية وتطبيقاً، وقد طبع أكثر هذه الرسائل في كتب، وأصبح لها تأثير كبير في نمو هذا اللون من الدراسة وامتداده في جامعات الوطن العربي، ولدى الدارسين والمهتمين.

سأحاول تصنيف هذه الدراسات إلى الأقسام التالية:

أولاً: دراسات اهتمت بالكشف عن الأصول العربية لمصطلح صورة، ويندرج في هذا القسم كتابان هما: كتاب الدكتور جابر عصفور: (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي).

وكتاب الدكتور كمال أبو ديب: (The Jurjanis Theory of Poetic Imagery) نظرية عبد القاهرة الجرجاني في الصورة الفنية.

أصل كتاب الدكتور جابر عصفور رسالة دكتوراة في جامعة القاهرة عام ١٩٧٣، ولم يكن هذا الكتاب هو أول اتصال لصاحبه بالصورة، فقد كانت رسالته للماجستير حول (الصورة الفنية عند شعراء الإحياء في مصر)، يؤكد في مقدمة الكتاب أو الصورة الفنية مصطلح حديث صيغ تحت وطأة التأثر بمصطلحات الغرب، ولكن المشكلات والقضايا التي يثيرها هذا المصطلح الجديد

موجودة في الموروث وإن اختلفت طريقة العرض والتناول أو تميزت جوانب التركيز ودرجات الاهتمام، لذلك يأخذ على الباحثين السابقين عليه عدم تخصيصهم بحوثاً قائمة بذاتها حول مشكلة الصورة الفنية في الموروث النقدي والبلاغي، فدراساتهم لها لا تتجاوز حدود كونها «شيتاً عرضياً أو جزءاً مكملًا لدراسات تتناول موضوعات أعم منها، وحين يتعرض لدراسة ناصف السابقة عن الصورة الأدبية يقول: إن هذه الدراسة - على أهمية بعض ما حققته - لم تصل في إنجازها حد المأمول في هذا المجال.

أما الكشف عما توصل إليه أسلافنا في مسألة الصورة فيتم -حسب رأيه- بدراسة جوانب ثلاثة بالغة الأهمية: أول هذه الجوانب الخيال أو الملكة التي تشكل صورة القصيدة، وثانيها دراسة طبيعة الصورة ذاتها باعتبارها نتاجاً لهذه الملكة يقدم المعنى تقديمًا حسيًا. وثالثها دراسة الوظيفة التي تؤديها الصورة في العمل الأدبي وأهميتها للمبدع والمتلقي على السواء^(٣١).

ومضى يحقق هذه الجوانب: ففي طبيعة الخيال وعلاقته بالصورة ناقش مصطلح الخيال، وسيكلوجية التخيل وفاعليته، ثم خص التخيل الشعري بالدراسة. وربط ذلك بالصنعة والذاكرة والحفظ، ثم عرج على دراسة الأنواع البلاغية للصورة الفنية فناقش التشبيه وعلاقته بالاستعارة، وفي أهمية الصورة ووظائفها بحث علاقة الصورة بالمعنى، ووظائف الصورة بالنسبة لوظائف الشعر، وكذلك الشرح والتوضيح والتحسين والتقبيح والوصف والمحاكاة.

حاول جابر عصفور التعامل مع الموروث النقدي والبلاغي على أساس من النظر إلى علاقة التفاعل بينه وبين غيره من العلوم والمعارف التي ساهمت في إثرائه أو توجيه مسار قضاياها الأساسية المرتبطة بمبحث الصورة مثل الفلسفة وعلم الكلام واللغة والتفسير. كما حاول النظر إلى هذا الموروث من خلال فهم معاصر للصورة الفنية، فهذا الفهم هو الذي كان يوجه اختياره

للمشكلات، وطريقة عرضها، ويعينه على اتخاذ موقف نقدي مما يعرض له.

وانطلاقاً من إدراكه للمزالت التي تؤدي إليها النظرات المعاصرة اذا ما طبقت تطبيقاً عشوائياً على مادة قديمة، فإنه كان يضع في الاعتبار دائماً أنه يتعامل مع موروث له ظروفه وطبيعته الخاصة. وقد اجتهد في البحث عن جوانب الأصالة وجوانب الزيف أيضاً والأسباب والعلل المؤدية إلى هذا وذاك. وهو - مع ذلك - لم ير أن تقدير الظروف التاريخية للموروث النقدي والبلاغي تحول دون اتخاذ موقف نقدي منه في ضوء وعينا النقدي المعاصر، وتأسيساً على ذلك أجرى تقييماً شاملاً لفهم القدماء للصورة ووضع يده على الجرح حين قال: «لم يفهم الناقد القديم - في الأغلب الأعم - أن الأصل في الشعر هو المبدع قبل المتلقي، وأن القصيدة لن تحقق شيئاً للمتلقي إلا اذا حققت ما يماثله للمبدع. وعندما ننظر إلى وظيفة الصورة من زاوية المبدع ينكشف زيف النتائج التي أدى إليها التصور القديم، فالصورة ليست من قبيل «الزينة» الطارئة على المعنى الأصلي وإنما تصبح وسيلة حتمية لإدراك نوع متميز من الحقائق تعجز اللغة العادية عن إدراكه أو توصيله» (٣٢).

أما الكتاب الثاني فهو كتاب الدكتور كمال ابو ديب: (نظرية عبدالقاهر الجرجاني في الصورة الشعرية). وأصل الكتاب أيضاً رسالة نال بها درجة الدكتوراة من جامعة أوكسفورد عام ١٩٧٠، يتألف الكتاب من ثمانية فصول ومقدمة، ناقش في الفصل الأول: نظرية النظم (البناء) عند الجرجاني، وفي الثاني طبيعة الصورة ووظيفتها عنده، وفي الثالث طبيعة المشابهة، وفي الرابع العلاقات بين حدي الصورة، وفي الخامس نظريته في الاستعارة، وفي السادس الأساس اللغوي للصورة، وفي السابع الأساس النفسي للصورة، أما الفصل الثامن فقد خصصه لدراسة علاقة الجرجاني بخلفيته العلمية وبخاصة أعمال أرسطو.

يؤكد أبو ديب أن هدفه ليس تقديم الجرجاني على أنه عالم بلاغي، وإنما على أنه ناقد أدبي يلتصق عمله بالبناء التعبيري اللغوي بعامة، وبالصورة الشعرية بخاصة.

وهو يرى أن الاهتمام الأساسي في نقد الجرجاني يندرج تحت ما يسميه رينيه ويليك بالطريقة الجوهرية (Intrinsic) في التحليل الأدبي، والتي تتعارض مع الطريقة العرضية غير الجوهرية (Extrinsic) وهي الطريقة التي تعنى بنظام علامات (Signs) المعنى اللغوي، كما يعد عمل الجرجاني - من هذا الباب - مثالا على النقد البنيوي، ولذلك فهو يجعله، بنظريته في النظم، قريباً من النقاد البنيويين في عصرنا الحاضر (٣٣).

لما كان هدف الكتاب دراسة الصورة الفنية عند الجرجاني، فإن صاحبه عبر عن نيته في توضيح مفهوم الصورة: طبيعتها ووظيفتها وأشكالها المختلفة، وحين يناقش مفهوم الصورة يؤكد أن مفهوم الجرجاني لها مؤسس على: ماذا يمكن أن تعمل أكثر مما هي عليه، وهو يراها في جانبين متلازمين من العمل عند الجرجاني: الأول هو أنها - بتحليلنا العميق لها - تعد معياراً لعلاقات أو صلات بين مظهرين أو أكثر من مظاهر التعبير والثاني أنها تعمل على أساس كونها حالة تعبير عن المعنى. وعلياً أن ننظر إلى هذين الجانبين عند الجرجاني على أنهما مترابطان بل متكاملان.

يركز أبو ديب على النظرة العالية التي أبداهما الجرجاني لتألف المختلفات والمتنافرات ويربط بين هذه النظرة وأقوال لأرشيبالد مكليس و س. د. لويس، ويتوقف عند الصورة والمعنى، وعند الاستعارة والتمثيل وعند الجانب الحسي وبخاصة البصري للصورة عند الجرجاني (٣٤).

وهو يختم كتابه بالحديث عن علاقة الجرجاني بخلفيته العلمية واصفاً إياه بأنه عبقرى مبدع أسس من خلال التراث نظاماً نقدياً جديداً، وهو جديد لأنه

-برأيه - مؤسس على وجهة نظر خصبة وحساسة، ومزود بوسائل حساسة لا لفحص العمل الفني والصورة الشعرية حسب، ولكن لفحص التراث النقدي نفسه أيضاً. وهو يستعين بقول أليوت ليصف الجرجاني، إذ يراه - كما قال أليوت - في الحاضر ولكنه يعيش في اللحظة الحاضرة من الماضي^(٣٥).

ثانياً: كتب تطبيقية ذات توجهات جماعية عامة، ويندرج في هذا القسم ثلاثة كتب كانت كلها في الأصل رسائل دكتوراة: أولها كتاب الدكتور نعيم الباقي: (تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث)، دمشق ١٩٨٥، وثانيها كتاب الدكتور نصرت عبدالرحمن: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، وثالثها كتاب الدكتور علي البطل: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، وسأقصر حديثي على الكتابين الأخيرين لأنهما ينحيان منحى خاصاً متشابهاً هو اتخاذ الصورة وسيلة لتطبيق المنهج الأسطوري في دراسة الشعر العربي القديم بخاصة.

أما كتاب نصرت (٣٦) (وأصله رسالة دكتوراة في جامعة القاهرة عام ١٩٧٢) فمؤلفه يعترف ابتداءً بأن قضية الصورة من أشد القضايا خطورة في النقد الحديث، ويرى أن مرد خطورتها هو اتصالها بنظرية المعرفة في الفلسفة، وبنظرة الإنسان للكون، وبأنها تحمل حقائق شعرية تنأى بها عن الزخرف وعن البلاغة، ويربط نصرت دراسته للصورة في الشعر الجاهلي بنظرة الإنسان الجاهلي ذاته، وهي نظرة تقدر بعض أشياء الوجود، فالشمس عند الجاهلي، كما يقول، معبودة، والغزاة مقدسة يناح عليها إذا ما ماتت سبعة أيام، لهذا قسم كتابه إلى ثلاثة أبواب وتمهيد:

أما التمهيد فيؤسس مفهوماً للصورة ويضع خطأً أساسياً للبحث هو أن الشعر تعبير عن الوجدان الجماعي، وأما الباب الأول فيبحث في موضوع الصور على أساس نقدي غايته دراسة الوجود للوصول إلى الوجود الشعري،

وقد حقق غايته هنا من خلال دراسة صورة الإنسان ومعتقداته وكتابه وفنونه وصيده وزراعته وصناعاته وتجارته، وبيته وأدوات أكله وشربه وزينته وأيضا لعبه ومرضه، وأفرد لعلاقة الرجل بالمرأة جانباً خاصاً، وكذلك صورة العالم الطبيعي من سماء ورياح ومطر وماء وحيوان ونبات. وانتهى فيه إلى دراسة الموضوع عند ثمانية شعراء من أعلام العصر الجاهلي. وكانت غايته المقارنة بين اهتماماتهم، ولذلك فرغ موضوعات الصورة عند هؤلاء الشعراء في رسوم بيانية استغرقت سبعا وثلاثين صفحة من الكتاب (٣٧). لعله يذكرنا هنا بما فعلته سيرجن حين درست موضوعات صور شكسبير مقارنة بموضوعات صور غيره من معاصريه.

أما الباب الثاني فحلل فيه الجانب الرمزي للصورة الجاهلية في بعدين: أولهما الرمز الديني. ثانيهما الرمز الوجودي، وفي الباب الثالث تتبع الإطار الشكلي للصورة الجاهلية فعالج شكل الصورة من خلال المكان والزمان والتشبيه والشكل الحسي، أو دراسة الصورة موزعة على الحواس. كما عالج علاقة الصورة وبناء القصيدة. وقد أبرز في هذا الباب ثلاثة أشكال: التوافقي: «وهو أن تتفق علاقة الشاعر بالموضوع مع علاقة الآلهة به». والمفارق: وهو «البناء الشعري الذي يتعارض فيه موقف الآلهة من الموضوع مع موقف الشاعر منه، ويبتدى هذا البناء - كما يقول - في الموضوعات القدرية التي لا يملك الإنسان منعها كالموت والشيب والجذب، أو فيسما رده إلى الآلهة». والبناء المنقطع: وهو «أن تكون القصيدة تخلو من موقفين هما الذات والآلهة، والذات والموضوع، ولا يظهر الشاعر موقف الآلهة من الموضوع. ومن المؤلف في هذا البناء - كما أشار - أن نرى شعراء الجاهلية يفصلون بين الموقفين بقولهم: «دع ذا» وكأنهم يبتغون أن يضعوا حاجزاً بين مخاطبة الآلهة ومخاطبة الإنسان» (٣٨).

يعيد الدكتور نصرت كل ما في القصيدة الجاهلية تقريباً إلى البعد الديني الوثني، وهو يعد «المرأة مفتاحاً لمغاليق القصيدة الجاهلية». فقد شبهت المرأة بالشمس وبالدمى والغزاة والمهابة. والشمس كانت معبودة، والدمى أصنام وثنية. والغزاة رمز للشمس، وهذا يعني أن المرأة كانت رمزاً للإلهة الشمس». وعن رمز المطر يقول: «التصور الجاهلي للمطر قد يبدو غريباً عن اليوم. ولكنه غير غريب عن التصور القديم له. ويظهر أن الجاهليين كانوا يتصورون السماء على هيئة ناقة، ويتصورون المطر حليماً من ناقة السماء التي لقحها الغيث»^(٣٩).

الصورة الفنية في رأي الدكتور نصرت تقف في مركز العمل الشعري ومنها تنطلق نظرية التأويل، وإذا كان الناقد المعاصر لا يهتم - وهو يدرس الصورة الفنية في شعر معاصر أن يعرض وجودها. وإذا كان الناقد الغربي الذي يدرس الشعر اليوناني أو الروماني لا يهتم أيضاً أن يتحدث عن غير الحقيقة الباطنية لهما لأن غيره تكفل بتلك المهمة وأعطى صورة مشرقة عن الإنسان اليوناني أو الروماني، فإن الناقد العربي، الذي لا يسمع عن الإنسان الجاهلي - في عصر تكريم الإنسان - إلا كل مبغض، يجد أن الصورة الفنية يمكن أن تقدم ما يخالف ما سمع أو قرأ عن ذلك الإنسان^(٤٠).

وأما الكتاب الثاني فهو كتاب الدكتور علي البطل: (الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري)، فينهج نهج كتاب نصرت، ولكنه يخالفه في بعض المواطن. أصل الكتاب رسالة دكتوراة في جامعة عين شمس عام ١٩٨٠، وقد قسمه المؤلف أربعة أقسام. أما القسم الأول فجعله نظرياً، إذ ناقش في جانب منه المفهوم النظري للصورة، وربطه بمفهوم الخيال والاستعارة والمجاز والشعائر والأساطير. كما ناقش في جانب آخر الأصول الأسطورية للصورة فربط بداية الشعر العربي بالقصيدة الدينية القديمة والطقوس البدائية.

أما القسم الثاني فعالج فيه صورة المرأة بين المثل والواقع: إذ أبرز فكرة

الخصوبة المعبودة في المرأة، وربطها بالإلهة الأم وراح - كنصرت - يبرط بين المرأة والدمى، وبين الدمى والشمس، ثم انتقل يناقش صورة المرأة وتطورها في الإسلام وعند شعراء الاحتراف الأموي والشعراء العذريين، وتعرض للغزل الحجازي، والصورة الحضارية للمرأة، كما توقف عند صورتها لدى أبي نواس .

أما القسم الثالث ففصل فيه القول حول صورة الحيوان بين العقيدة الدينية والتقليد الفني . وتوقف فيه عند الثور وارتباطه بالقمر الإله الأب، وعند المهابة وارتباطها بالشمس الأم والفرقد ولد المهابة وارتباطه بالعزى ثم عالج استمرار الصورة الحيوانية التقليدية عند المخضرمين، وتحولها إلى قالب فني في شعر الأمويين، واختفاءها عند العباسيين وعودتها المؤقتة عند أبي نواس .

وأما القسم الرابع فكان عنده في صورة الإنسان بين شؤون الحياة والموت والطبيعة حيث التفت أيضا إلى المطر وأصله الأسطوري في ضوء المدح، ثم تطور هذه الصورة ودخول عنصر الدين عليها في الإسلام، وعالج النظرة البدائية للموت والطقوس المتبعة فيه وكذلك الاستمطار والأطلال ورحلة المحبوبة ورحلة الشاعر وإبراز الطبيعة من خلال الرحلة إلى الممدوح .

لقد سبق لعلي البطل أن واجه الأساطير في دراسة أخرى هي : (الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب) إذ كانت هذه الدراسة موضوع رسالته للماجستير ومما قوى توجهه نحو الدراسات الأسطورية - على حد قوله - أمران : الأول أن الفترة الزمنية المدروسة تبدأ من البدايات الأولى للشعر العربي حيث تأثير الجوانب الدينية الأسطورية على خيال الشعراء في تكوين صورهم قائم وقوي، والثاني : أن الدراسات النظرية الحديثة تربط ما بين الصورة والأساطير بتأثير المباحث النفسية^(٤١) .

يرى علي البطل أن أقرب الدراسات إلى منهجه دراسة الدكتور نصرت

التي اتجهت في بعض أجزائها - حسب رأيه - إلى الربط بين الشعر والعقيدة السائدة قبل الإسلام ولكن نصرت - باعتقاد البطل - اعتمد على الأفكار الشائعة عن المعبودات المعروفة بالأصنام فقط، كما اهتم بالمعبودات من الكواكب في السماء، أما البطل فاهتم بموجودات الأرض أيضاً، فديانة العرب - مع أنها كانت ديانة كواكب في أساسها - كانت تخلق على الأرض ثم ترتفع إلى السماء.

يبدو أن طول الفترة الزمنية التي تصدى لها وجهت دراسته توجهاً اتسم بخاصتين: الأولى: أن اهتمام الدراسات السابقة على دراسته بجانب الشكل في الصورة الفنية - كما يعتقد - . قد فرض عليه اهتماماً خاصاً بالمضمون في أحيان غالبية. والثانية أن اهتمامه انصب على بحث الأصل الديني للصورة أساساً، ثم المضي معها متابعاً تطورها الفني والتاريخي للكشف عما وصلت إليه ملامحها بتأثير التغيرات الحضارية حتى قرب نهاية العصر العباسي الأول أي حتى سنة مائتين للهجرة^(٤٢).

القسم الثالث: الدراسة المفردة المتخصصة ويمثلها كتابي: (الصورة الفنية في شعر أبي تمام) والذي كان أصله رسالة دكتوراة في جامعة القاهرة عام ١٩٧٦.

لعل الرسالة كانت أول رسالة مخصصة لدراسة الصورة عند شاعر بعينه، لذا كان لا بد أن تتبنى منهجاً يتلاءم ونوعيتها الخاصة. لقد جربت المنهج نفسه على دراسة أخرى لي حول: الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى نشرتها دار العلوم بالرياض عام ١٩٨٤، كما نشرت لي دار العلوم في نفس العام دراسة أخرى حوت الجانب النظري من الصورة وكانت بعنوان: «الصورة الفنية في النقد الشعري» دراسة في النظرية والتطبيق، كانت الصورة الفنية في الشعر وما زالت القاعدة الأساسية التي أعود إليها وأستند عليها في

البحوث والدراسات التي أشغل بها، لأنني وجدت فيها حلاً للإشكالات والأسئلة التي يطرحها النقد والشعر على السواء.

كنت في استعراضي للمؤلفات السابقة في الصورة أتجنب تقييم مناهجها وخططها، ذلك لأنني أنوي طرح منهج خاص لدراسة الصورة أضع فيه تصوري لما يمكن أن يكون مفيداً في الكشف عن الجوانب الأساسية في المادة الشعرية المدروسة. ويمكن أن يدرك تقييمي لمناهج تلك الدراسات بمقارنتها به.

ما زلت مؤمناً - بعد تعاملي اليومي مع الصورة على مدى سبعة عشر عاماً - بأن المنهج الذي تبنته دراسة الصورة في شعر أبي تمام يمكن أن يشكل قاعدة أساسية لدراسة الصورة عند أي شاعر، ذلك لأنه يستوعب كل ما يمكن أن يرتبط بهذه الوسيلة الفنية الناجحة من قضايا وأبعاد.

انطلق ذلك المنهج من الفهم الجديد للصورة، فهو يعلي من قيمتها في العمل الشعري ويرى الوسائل الشعرية الأخرى، وبخاصة الإيقاع الموسيقي، ملتحمة بها وتتساند معها لتحقيق التكامل والتوحد للعمل حتى يكون في مكتته تأدية وظائفه البنائية والجمالية بشكل فني ناجح.

والصورة - حسب هذا الفهم - هي ابنة الخيال الشعري الممتاز الذي يتألف، عند الشعراء، من قوى داخلية تفرق العناصر وتنشر المواد لتعيد ترتيبها وتركيبها في قالب خاص حين تريد خلق فن جديد متحد منسجم، فالفن - والشعر جزء منه - نظام للقلب والخيال في آن واحد. والصورة في هذا المفهوم، مظهر حسي خارجي شكل ليكون قادراً على التعبير عن عالم من الدوافع والانفعالات والمعاني لا يحد ولا يحس، ذلك لأن الفن ليس سوى خلق للصور التي ترمز إلى المشاعر الإنسانية المتلاحمة. إنه اتحاد النفس الداخلية بمظاهر الكون والطبيعة الخارجية، وبذلك تكون القيمة الكبرى للصورة في أنها تعمل على تنظيم التجربة الإنسانية الشاملة للكشف عن المعنى الأعظم للحياة

والوجود^(٤٣).

انطلاقاً من هذا الوعي لأهمية الصورة الفنية في الشعر بعدها بناء ذاتياً و كلياً يمكن أن تقسم دراستها عند أي شاعر إلى قسمين كبيرين: يضم أولهما مواد الصورة، بينما يضم الثاني أشكال بنائها الفني، على أن يدرك أن القسمين متكاملان متلاحمان.

أما القسم الأول فيعالج مادة الموضوع للصورة على أساس أن مواد العمل الأدبي الرفيع - على صعيد معين - كلمات، وهي - على صعيد آخر - تجربة السلوك الإنساني، وعلى صعيد ثالث، الأفكار الإنسانية والمواقف^(٤٤). ويمكن أن تشمل الدراسة هنا مصادر الصورة أو موضوعاتها كصور الإنسان والحياة اليومية والطبيعة والحيوان والثقافة، ولا بد أن تكون دراسة هذه الصور مؤسسة على إبراز المجالات التي ترتد إليها، والقاعدة النفسية أو الفكرية التي ترتبط بها عند الشاعر، وأن يكون تناول موضوع الصورة تناولاً دينامياً يهتم بالنوع فيلاحظ تغير أحوال الموضوع الواحد وعلاقة ذلك التغير بالمنبع الداخلي له، أما مسألة الكم في الموضوعات فيمكن تفريغها في جداول بيانية تلحق بالكتاب كما فعلت سبيرجن وكما فعلت في كتاب الصورة الفنية في شعر أبي تمام^(٤٥)، أو في معجم للاستخدام اللغوي للصورة إن كانت الدراسة تحتل ذلك كما صنعت في كتاب: الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى^(٤٦).

وفي باب مواد الصورة يمكن دراسة علاقة الصورة بالموقف الذاتي من قضايا الوجود من خلال الترابط بين الصور على أساس فكري أو انفعالي مثل صور الحب والفراق، الأمل والعمل، الخير والشر، الزمان والمكان، الحياة والموت، كما يمكن لأي دارس أن يضيف إليها ما تمنحه مادة الصور المدروسة أو يحذف منها ما لا تحتمله تلك المادة، ففي دراستي للصورة عند زهير - مثلاً - نظرت إلى مسائل أخرى فرضتها طبيعة الشعر وطبيعة المرحلة مثل: المرأة

والقبيلة، التوحد والاعتراّب، التحول والثبات، ولم أبق من المسائل السابقة إلا على ثنائية الحياة والموت، ثم المكان والزمان.

وأيضاً يمكن، في هذا الباب، دراسة المعاني الخلفية أو الرمز المختبئ وراء أهم الصور أو النماذج العليا منها، وكذلك الصور المكررة والمزدوجة بعناقيد متداعية، وفي حالة أبي تمام تجمعت هذه الصور حول ثنائيات: النور والظلام، السيف والضياء، الربيع والجفاف، المرأة والطفل، الناقة والفرس، ويمكن هنا استبطان ازدواج الصور سواء ما كان منه ازدواج تماثل أم اختلاف أم تنافر. ودراسة هذا النوع من الصور مهم جداً لأنه يكشف عن قيمة الشعر، والأبعاد الروحية والفكرية للشاعر المبدع من ناحية، ويشير كوامنها في القارئ المتلقي من ناحية أخرى.

أما القسم الثاني من دراسة الصورة فيشمل البناء الفني للصورة أو تشكيلها: عينية وكلية. كنا لاحظنا في بداية هذا البحث أن (سبيرجن) درست من الصورة جانب الموضوع وأن (كلمن) جعل من دوافع كتابته كتابة استكمال النقص في دراستها، لذلك درس وظائف الصورة مرتبطة بسياقها، فكانت دراسته دراسة فنية تتناول تشكيلات الصور وأبنتيها وعضويتها، وبذلك غدا عملاً اسبيرجن وكلمن متكاملين لا يغني أحدهما عن الآخر خصوصاً إذا تذكرنا أن سبيرجن كانت تخطط لتأليف كتاب آخر تلتقي فكرته مع فكرة كلمن.

استناداً إلى هذا علينا أن نلتفت في الصورة إلى تكامل المادة للصورة مع بنائها ومن هنا تأتي دراسة الجانب الفني للصورة بناء وتشكيلاً، وما يؤيد ضرورة هذا الجانب من الدراسة قول ريتشاردز: مهمة الشاعر أن يكسب مادة التجربة نظاماً وتناسقاً، وقول إليوت: «ليست عواطفنا في ذاتها محور القيمة الفنية وإنما المحور هو الطريقة التي تنسق بها تلك العواطف وتعبّر عنها»^(٤٧).

يمكن في هذا القسم دراسة البنية العينية للصورة المفردة التي قد تمثلها ثلاثة أنماط هي: النمط الحسي الذي يربط مادة الصورة بالقاعدة النفسية ليؤلف الشكل الحسي للصورة ويشمل هذا النمط الصور البصرية والذوقية واللمسية والسمعية والشمية والحركية، ومن الضروري الاهتمام هنا بتراسل الحواس (أي إنابة حاسة عن حاسة أخرى في تأليف بعض الصور).

والنمط البلاغي المرتبط بالوسيلة البلاغية التي تختارها عناصر الصور المدروسة أسلوباً لها كالتشبيه والاستعارة والكناية والوصف الإيحائي والرمز.

والنمط الفني الذي يمثل وحدة البناء الناشيء من التحام النفس بالشكل البلاغي أو بمعنى آخر التحام النمطين السابقين.

الشرط الأساسي لدراسة مثل هذه الأنماط هو أن ينظر إليها نظرة شمولية تكاملية لا نظرة فردية انعزالية، ومن هنا يمكن التركيز في دراسة النمط الفني على تفاعل الشكل الحسي بالوسيلة البلاغية للتعاون على تأليف وحدة بنائية قادرة على حمل طاقة ما من المشاعر والأفكار الداخلية وربطها بالسياق الكلي الجامع والموحد. فالصورة الحسية وحدها ليست شيئاً إذا انفصلت عن شكلها البلاغي وعن سياقها النصي، ومثلها الصورة البلاغية التي تتكامل حياتها بشكلها الحسي والتحامها بنصها العام وسياقها. إن هذا ينسجم مع التوجه العام والأساسي لدراسة الصورة الفنية القائم على قاعدة تكامل الأجزاء وتوحيدها على مبدأ الإنسجام والتآلف لبناء كامل النص.

يمكن النظر في النمط الفني إلى الصورة من حيث العلاقة بين طرفيها، وهي علاقة قد لا تتعدى حالات ثلاث: التناسب مع التماثل، والتوافق مع الاختلاف والتآلف مع التنافر، كما يمكن النظر إلى وضعها من جهة الأفراد والتعدد، أما في الوضع الفردي فتلاحظ سكونية الصورة، وديناميتها أوغوها، وأما في الوضع التعددي فيلاحظ امتدادها توسيعاً وتكثيفاً، ذلك لأن مثل هذه

الجوانب من الدراسة يكشف عن طبيعة الخيال الشعري، ومدى العمق أو التسطيح الذي تكون عليه المعاني الشعرية.

أما البناء الكلي للصورة فيمكن فيه دراسة وحدة القصيدة عن طريق ازدواج هذه الصور داخل القصيدة الواحدة على الأسس البنائية الثلاثة السابقة: ازدواج التوافق، والاختلاف، والتنافر، الشكل الدرامي، وتكامل هذه الصور على مبدأ الوحدة الكلية في التنوع الفردي.

قد يظهر طغيان أحد هذه الازدواجات على غيره داخل البناء الكلي (القصيدة) طبيعة الأسلوب من حيث البساطة أو التعقيد فغلبة التوافقات تؤدي إلى السهولة والبساطة غالباً، بينما تؤدي غلبة غيرها إلى التعقيد بدرجة قريبة مع المختلفات، وبعيدة مع المتنافرات.

لا أعتقد أن علينا المفاضلة بين الشعراء على أساس هذه الغلبة لأن كلا من هذه الأشكال البنائية قد يقود إلى الإيحاء بالجمال. لكن هذا الجمال يمكن أن يكون سهلاً بسيطاً، ويمكن أن يكون عسيراً معقداً، ولكل أنصاره ومؤيدوه بل متذوقوه.

ويمكن في إطار البناء الكلي للصورة دراسة تفاعلات الصور مع الأوزان الموسيقية المصاحبة لها داخل النص الواحد (القصيدة) كالبحر والقافية وأشكال من الإيقاع الشعري كالجناس ورد العجز على الصدر، والترديد والتقسيم والموازنة والتصريع وغيرها. أقول هذا لأنني كنت اعتمدت في هذا الجانب من الدراسة مبدأ التفاعل الخلاق بين المعنى الذي توحى به تشكيلات الصور المكانية في القصيدة وبين التشكيلات الزمانية للايقاعات الموسيقية^(٤٨). من خلال تتبع حركة ترجيع الدوائر الوزنية للبحر داخل القصيدة على أساس أن الشطر وحدة بنائية عامة قابلة للترجيع لذا يمكن الاعتماد عليها في دراسة مسار النغم داخل القصيدة الواحدة. لهذا أسميت الشطر دائرة وزنية ونظرت إلى البحر في

القصيد على أنه مؤلف من دوائر وزنية تتحرك متقاربة أو متباعدة لتؤلف وحدة إيقاعية تنسجم مع وحدة المعاني والمواقف في إطار وحدة القصيدة التي تحتوي ذلك كله وتستوعبه .

فالدائرة الوزنية هي مجموع تفعيلات شطر واحد بنمط ترتيب واحد تتحرك داخل جسم القصيدة مع مجموعة أخرى من الدوائر وفق نظام خاص بالقصيدة لا يشترك فيه معها نظام قصيدة أخرى .

تسمى الدائرة التي تواجهنا في الشطر الأول من البيت الأول في القصيدة الدائرة الأولى، وتسمى الدائرة التي تخالف الدائرة الأولى في شكل التفعيلات بعدما قد يطرأ على بعضها من زحافات وعلل الدائرة الثانية وهكذا. ليس شرطاً أن تكون الدائرة الثانية هي الشطر الثاني من البيت الأول وإنما قد تكون الشطر الأول أو الثاني من البيت الثالث أو الخامس أو غيرها مثلاً. ولتوضيح هذا نتبع الدوائر الوزنية ومسارها في المقطوعة التالية لجميل بثينة^(٤٩) قال :

وإني	لأستحيي	من الناس	أن أرى	رديفاً	لوصل	أو عليّ	رديف
فعولن	مفاعلين	أفعولن	مفاعلن	فعولن	مفاعلين	فعول	مفاعل
وأشر	ب رنقاً	منهك	بعد	مودة	وأرضى	بوصل	منهك وهو ضعيف
فعول	مفاعلين	أفعول	مفاعلن	فعولن	مفاعلين	فعول	مفاعل
وإني	للماء	المخالط	للفذى	إذا كثرت	ورّاً	ذه	للبعيف
فعول	مفاعلين	أفعول	مفاعلن	فعول	مفاعلين	فعول	مفاعل

فالمقطوعة مؤلفة من ثلاث دوائر وزنية لبحر الطويل وهي :

الدائرة الأولى/ فعولن مفاعلين فعولن مفاعلن/ وردت في الشطر الأول من البيت الأول فقط .

الدائرة الثانية/ فعولن مفاعلين فعول مفاعلن/ وردت في الأقطار الثلاثة الأخيرة من الأبيات.

الدائرة الثالثة/ فعول مفاعلين فعول مفاعلن/ وردت في الشطر الأول من البيتين الثاني والثالث.

أما مسار هذه الدوائر البنائي في المقطوعة فتوضحه اللوحة التالية :

٦							الدوائر
٢							الدائرة الثالثة
٣							الدائرة الثانية
١							الدائرة الأولى
المجموع	٦	٥	٤	٣	٢	١	الأقطار

إن دراسة مسار الدوائر الوزنية تمنحنا فرصاً كبيرة للموازنة بين التشكيلات المختلفة لإيقاعات هذه الدوائر والمواقف النفسية والفكرية أو المعاني العميقة المستوحاة من تزاوج الصور وتشابك علاقاتها داخل القصيدة الواحدة. وإذا اعتدنا مبدأ دقات القلب البشري فإن كثرة الأشكال المديبة الرؤوس (M) الناتجة عن الحركة من دائرة إلى أخرى داخل الأشكال المتعاقبة توحى بشدة الانفعال وموجان الداخل، بينما توحى الأشكال المنبسطة (L) الناتجة من توالي الدائرة الواحدة في مجموعة أقطار متعاقبة، بهدوء الانفعال وسكينة النفس.

لقد طبقت هذا المنهج على دراسة الصورة الكلية عند أبي تمام منذ سبع عشرة سنة ومازلت أطبقه في دراساتي النصية^(٥٠). وهو في كل مرة يمنحني

الثقة بفعاليتها في اكتشاف عناصر من التوافق أو التعارض بين المعنى المستبطن من الصور وطبيعة التشكيل الموسيقي داخل النص الشعري الواحد.

- ٣ -

فتحت الدراسات السابقة الباب واسعاً لتعبر منه دراسات تالية متعددة سواء أكانت رسائل جامعية أم كتباً علمية، إذ شهدت مرحلة ما بعد النبيعيات موجة واسعة من هذه الدراسات. سأقصر حديثي هنا على الكتب المطبوعة والتي يمكن تقسيمها حسب آراء أصحابها ثلاثة أقسام هي:

أولاً: قسم عارض التوجه الجديد لدراسة الصورة في الشعر وبخاصة الشعر القديم^(٥١).

ثانياً: وقسم ثان سار على النهج الجديد وأفاد من الدراسات السابقة^(٥٢).

ثالثاً: وقسم ثالث استعار المصطلح وجعله عنواناً لدراساته، لكنه ظل يتعامل معه من خلال الفهم البلاغي القديم^(٥٣).

ولما كان المجال لم يسمح باستعراض نتاج القسمين: الثاني والثالث فإنني اكتفيت بالإشارة في الهامش إلى أهم ما اطلعت عليه من مؤلفات فيهما.

أما القسم الأول فإن أعلامه لم يكتفوا بالمعارضة العلمية الموضوعية الهادفة، وإنما سعوا إلى تفنيد مناهج الدراسات الحديثة في الصورة، واتهام أصحابها تهماً جارحة، ولذا سأتناول الأسس التي بنى عليها هذا الفريق آراءه مستقيماً ذلك من نقد الدكتور أحمد مطلوب لكتابي (الصورة الفنية في شعر أبي تمام) ومن ردي عليه، وكانت مجلة البيان الكويتية قد نشرت النقد والرد، ثم ضمتهما معاً في كتابي: مقالات في الشعر ونقده^(٥٤).

الاعتراض الأول حول المقاييس النقدية بين القديم والجديد. إذ لا يجوز

- في رأي المعترضين - أن نطبق مقاييس جديدة على أدب قديم لأننا بذلك نبعده عن المقاييس التي انطلق منها.

أساس الاختلاف هنا تناقض التصورين حول المقاييس النقدية هذه، فتصور المعترضين يوحي بأن المقاييس النقدية تحكم الشعراء في عصورهم، وتظل تربطهم بها لأنهم يطبقونها وهم يؤلفون أشعارهم. إن قولهم هذا مجاف لحقيقة الشعر وإبداع الشعراء. ذلك لأنه ينقل الشعر من كونه إبداعاً ذاتياً إلى كونه نظاماً آلياً. وفي هذه الحال يصبح النقد سيّداً والشعر تابعاً. إن التصور الفني للشعر وللنقد يرى أن الشعر فن يرسم ملامح التجربة العامة من خلال مواد العصر - أي عصر، ومعارف المجتمع - أي مجتمع، ولكن بعد أن يعيد ترتيبها ويحولها إلى لغة شعورية خيالية إيحائية.

أما النقد فهو التبصر العميق في تلك اللغة الخاصة بغية الكشف عن أبعاد التجربة فيها، ثم بسطها بلغة عقلية واضحة.

ما دامت لغة الشعر شعورية خيالية فهي محكومة بالعواطف البشرية الأساسية كالحب والكره، والسعادة والشقاء وما إلى ذلك، وهذه العواطف موجودة في كل إنسان بقطع النظر عن العصر الذي وجد فيه. وما دامت لغة النقد عقلية فهي تتأثر بالتقدم الذي يطرأ على العقل ويمده بوسائل علمية جديدة تعمق إدراكه للعلاقات التي تقوم بين أشياء الفن أو تعينه على اكتشاف علاقات فنية جديدة، أو تمنحه قدرة أكبر على تفسير حركة الروح الكامنة خلف كل علاقة في كل نص شعري، لهذا كله يمكن للمقاييس النقدية أن تتطور عبر العصور. وتطورها يعني تعزيز الموجود منها أو الإتيان بما يخالفه أو يتناقض معه، فليس هناك - بناء على هذا - مقاييس نقدية ثابتة، وليس هناك كلمة نهائية في دراسة أي نص، ورحم الله المتنبئ إذ يقول:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصموا

الاعتراض الثاني حول المقاييس العربية والأجنبية: إذ لا يجوز - في رأي المعارضين - دراسة شاعر عربي من خلال مقاييس غربية أجنبية.

المقاييس التي ارتد إليها ويرتد إليها الداعون إلى تجديد مناهج الدراسات الأدبية بما فيها مناهج الصورة هي مقاييس حديثة وليست مقاييس غربية ولا شرقية، ذلك لأن النقد الحديث ليس ملكاً للغرب أو الشرق وإنما هو نتاج الثقافة الإنسانية العامة. لكونه انبثق من تفاعلات فكرية كبرى بدأت مع وجود الإنسان وامتدت عبر أجياله. وتداخلت وتنقلت بين أفرادها على اختلاف أجناسهم وأمكتتهم، وإلا فهل يملك الغرب حق الادعاء بأنهم أوجدوا نظرياتهم بمعزل عن أفكار اليونان القديمة ومناهج الفلاسفة المسلمين من بعدهم؟

أعتقد أن حساسيتنا الكبرى تجاه الحضارة الغربية بشكل عام قد انعكست على حساسيتنا تجاه النقد الحديث وأعلامه. وقد منحنا الغرب بهذا الإحساس السلبي حقوقاً ليست لهم وإنكرنا على أنفسنا حقاً يعترف به المنصفون من الغرب أنفسهم. نحن وغيرنا من أمم الأرض شركاء بطرق مختلفة في تكوين النهضة الغربية بكل ما فيها من ثقافة وأفكار. وإذا كنا نأخذ منهم اليوم فقد أخذوا منا أمس. بل إن إقبالهم على الأخذ منا ومن غيرنا، دونما تحفظ، كان السبب في نمو عقولهم وازدهارها، هذه حقائق لا تحتاج إلى نقاش طويل.

إذا أردنا أن نواجه تلك الحقائق وأن نفيد منها فإن علينا ألا نضع حججاً كثيرة تحول بيننا وبين ما ينقصنا أينما وجد. وأن نطلق دائماً من أن الثقافة النقدية الحديثة ليست ملكاً لأحد لأن الجميع شركاء في صنعها. لقد كان أجدادنا رحمهم الله أكثر جرأة وأوثق نفساً وأنضج تجربة منا حين أقبلوا في العصور الإسلامية الزاهرة على ترجمة كل ما تطاله أيديهم من الكتب النافعة ولم يمنعهم تفوقهم آنذاك من أن يأخذوا من الأمم التي غلبوها. ولهذا نجحوا وبهروا العالم بإنجازاتهم العظيمة، ولو قارنا أنفسنا بهم لوجدنا أنهم كانوا

يعملون أكثر مما كانوا يحلمون، أو كانوا يحققون واقعاً ما كانوا به يحلمون، أما نحن قإننا - على العكس منهم - نحلم كثيراً لكن إذا ما أردنا أن نحقق شيئاً من أحلامنا نكتفي بأن نتغنى بهذه الأحلام. لا بد من الإشارة إلى الاستثناء من هذه القاعدة العامة، حتى لو كان حيز هذا الاستثناء ضيقاً، وفئاته قليلة.

ما علينا فعله - حسب اعتقادي - هو أن نعرز الأصالة في إطارنا الثقافي، فهو الذي يمحس ويدرس، ويرفض أو يتخب ويختار. بهذه الخصوصية الثقافية وحدها تختلف الطوايع التي تنطبع بها كل أمة على الرغم من أن الجميع يأكلون من قصعة واحدة، وبناء على هذا ستظل دراساتنا التجديدية مطبوعة بإطارنا الخاص مهما كانت طبيعية أخذنا من غيرها.

غايّتي من هذا البحث تسليط الضوء على أصول المؤلفات النقدية في مجال الصورة الفنية ومناهجها وغاياتها كي تتأسس لهذه الوسيلة الناجحة على قواعد واضحة الأفكار والخطط. كانت الدراسات التطبيقية حول الصورة تعميمية على مجموعة من الشعراء ضمن فترة زمنية معينة أو مدرسة فنية خاصة. وتخصيصية على شاعر واحد يكون للصورة في شعره فاعلية فنية مؤثرة، وإذا أردنا تقييماً لهذين الاتجاهين، فإن الاتجاه الثاني - كما أرى - أكثر فائدة وأعمق أثراً لأنه يركز على صور صادرة من نفس واحدة وذات طابع فني متحد على نمط ذاتي خاص، لعل هذا هو السبب الذي جعل هذا الاتجاه يأخذ مساحة أكبر في الدراسات الأجنبية وفي دراساتنا نحن أيضاً.

من أجل هذا حاولت - من خلال وعيي لمشكلات الصورة وميزاتها - اقتراح منهج عام لدراساتها عند شاعر بعينه يوحد المناهج المختلفة ويقود - حسب اعتقادي - إلى نتائج عميقة وخصبة ومدهشة.

هوامش الفصل الأول

- ١ - لسان العرب، مادة «أدب».
- ٢ - القاموس المحيط، مادة «أدب».
- ٣ - النهاية في غريب الحديث، ج١، ص ٣.
- ٤ - لسان العرب، مادة «أدب».
- ٥ - تاريخ الآداب العربية، ص ٢٤.
- ٦ - في الأدب الجاهلي، ص ٢٤.
- ٧ - المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٥.
- ٨ - نفسه، والمكان ذاته.
- ٩ - أصول النقد، ص ٣.
- ١٠ - تاريخ الآداب العربية، ص ص ٢٨ - ٢٩.
- ١١ - خزانة الأدب، ج١، ص ١٢٤.
- ١٢ - تاريخ الأدب العربي للرافعي، ج١، ص ص ٣١ - ٣٩.
- ١٣ - في الأدب الجاهلي، ص ص ٢٦ - ٢٨.
- ١٤ - تاريخ الآداب العربية، ص ٥، ودائرة المعارف الإسلامية، ج١، ص ٥٣٢.
- ١٥ - رسائل اخوان الصفا، ج١، ص ص ٢٦٦ - ٢٦٧.
- ١٦ - زهر الآداب، ج١، ص ١٥٥.

- ١٧ - أدب الكاتب، ص ص ٨ - ١٦ .
- ١٨ - الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ٢٠ .
- ١٩ - الكامل في اللغة والأدب، ج١، ص ١ .
- ٢٠ - مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥٢ .
- ٢١ - المصدر السابق، ص ٥٥٣ .
- ٢٢ - نفسه، ص ٥٥٤ .
- ٢٣ - النقد المنهجي عند العرب، ص ص ٤ - ٥ .
- ٢٤ - تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ج١، ص ٧ .
- ٢٥ - تاريخ الآداب العربية، ص ص ٥٢ - ٥٤ .
- ٢٦ - The World Book of Encyclopedia, Vol. 12, P.86
- ٢٧ - Britanica, Vol. 24. P, 86
- ٢٨ - نظرية الأدب لرينية ويلك وأوستن دارن، ص ٢٦ .
- ٢٩ - The World Literary Terms, P184
- ٣٠ - Amaricana, Vol, 17, P559
- ٣١ - The World Book of Encyclopedia, op. cit
- ٣٢ - أصول النقد، ص ٤٢ .
- ٣٣ - فلسفة الأدب والفن ص ص ٣٧، ١٧٥ .
- ٣٤ - الأدب المقارن لغويار، ص ٨ .

- ٣٥ - الأدب المقارن لفان تيجم، ص ١٨ .
- ٣٦ - ما هو الأدب لسارتر، ص ٢١ - ٢٧ ، ونظرية الأدب، ص ٣٣ .
- ٣٧ - الأدب والحياة في المجتمع العربي، ص ٤ .
- ٣٨ - دراسات في الأدب والفكر ، ص ١٥٧ وما بعدها .
- ٣٩ - المرجع السابق، ص ١٥٦ - ١٥٧ و On Poetry and Poets, P130
- ٤٠ - في الأدب الجاهلي، ص ٢٦ .

هوامش الفصل الثاني

- ١ - عبدالقادر القبط: حركات التجديد في الشعر العباسي، ضمن كتاب الى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، ص٤١٩.
- ٢ - نايتس، الملك لير، ككناية، ص٢٣.
- ٣ - الأصبهاني: الأغاني، ط، دار الكتب المصرية، ج١٩، ص٣١.
- ٤ - المصدر السابق.
- ٥ - سورة الشورى، آية ١٩.
- ٦ - الشعر والشعراء، ج٢، ص٨٠٨.
- ٧ - القاموس المحيط، مادة (بدع).
- ٨ - البيان والتبين، ج١، ص٥١.
- ٩ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ط السابعة، ص١٧٦.
- ١٠ - الفن والصنعة في مذهب أبي تمام، ص٣١.
- ١١ - البديع، ص٥٨.
- ١٢ - المصدر السابق، والصفحة ذاتها.
- ١٣ - ثلاث رسائل في اعجاز القرن، ص١٤٩.
- ١٤ - صريع الغواني، مسلم بن الوليد، حياته وشعره، ص١١٢.
- ١٥ - نقد الشعر، ص١٧.
- ١٦ - البديع، ص٥٨.

- ١٧ - نفسه، ص ٥٨.
- ١٨ - البديع، ص ١.
- ١٩ - نفسه، ص ١.
- ٢٠ - قال ابن المعتز في كتابه طبقات الشعراء عن مسلم بن الوليد: «هو أول من وسع البديع»، انظر ص ٢٣٥، من الكتاب.
- ٢١ - انظر نقد الشعر، ص ١٢٢، ٢٢٣.
- ٢٢ - انظر تفصيل ذلك في كتابي: الصورة الفنية في النقد الشعري، دراسة في النظرية والتطبيق، الفصل الأول.
- ٢٣ - القول لابن الأعرابي وقد جاء في الموشح، ص ٣٨٤.
- ٢٤ - الآمدي: الموازنة، ج ١. ص ٢٤٣ - ٣٤٤.
- ٢٥ - زدتها أنا على عبارة ابن رشيق لأن السياق يقتضيها.
- ٢٦ - العمدة، ج ١، ص ١٢٩.
- ٢٧ - نفسه، ج ١، ص ١٣١.
- ٢٨ - عيار الشعر، ص ٥.
- ٢٩ - الصناعتين، ص ١٣٣.
- ٣٠ - العمدة، ج ١، ص ١٢٧، وقارن بما جاء في الموشح، ص ٤٧١.
- ٣١ - الشعر والعشراء، ص ٦٤ - ٦٥.
- ٣٢ - الحيوان، ج ٣، ص ١٣١.
- ٣٣ - الموشح، ص ٤٧٩.

- ٣٤ - الموازنة، ج١، ص٧.
- ٣٥ - العمدة، ج١، ص١٢٧.
- ٣٦ - نفسه، ج١، ص١٢٨ وقارن بما قاله الآمدي عن الشاعر الذي يعتمد دقيق المعاني، إن شئت دعوناك حكيماً، او سميناك فيلسوفاً، ولكن لا نسملك شاعراً، ولا ندعوك بليغاً، الموازنة، ج١، ص٤٠١.
- ٣٧ - الآمدي: الموازنة، ج١، ص٤٠٠.
- ٣٨ - نفسه، ج١، ص٦.
- ٣٩ - نفسه: ج١، ص٤٠١.
- ٤٠ - الصناعتين، ص٥٨ - ٥٩.
- ٤١ - الحيوان، ج١، ص١٣٢.
- ٤٢ - تاريخ النقد الأدبي عند العربي، ص٩٨ - ٩٩.
- ٤٣ - عيار الشعر، ص٧٨، وقارن بما يقوله الدكتور احسان عباس، مما يلفت الانتباه كثرة الألفاظ المستمدة من صفات الأزياء والثياب في النقد الادبي عند العرب مثل: التقسيم والتذليل، والتسهيم والتدبيج والتوشيح والترفيل وغيرها. وهي ظاهرة تدل على مدى اهتمام النقد بالشكل وتعلقه به، فن الشعر، ص١٢.
- ٤٤ - ابن طباطبا، عيار الشعر، ص٤.
- ٤٥ - كتاب أرسطوطاليس في الشعر، ص٢٠٩.
- ٤٦ - مفهوم الشعر، ص٩٨ - ١٩٩.
- ٤٧ - اعجاز القرآن، ص١٠٧.

- ٤٨ - العمدة، ص ١٢٩ .
- ٤٩ - البيان والتبيين، ج٤، ص ٥٥ .
- ٥٠ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص ص ٧ - ٨ .
- ٥١ - اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري، ص ص ٦٠٠ .
- ٥٢ - مورجان، الكاتب وعالمه، ت. د، شكر عياد، ص ص ٢٤ - ٢٥ .
- ٥٣ - العلم والشعر، ص ٢٠ .
- ٥٤ - نفسه، ص ٢٥ .
- ٥٥ - د. حسن احمد عيسى: الابداع في الفن والعلم ، ص ١٤٥ .
- ٥٦ - Burt, C. How the Mind Works, p273
- ٥٧ - كوليردج: النظرية الرومانتيكية في الشعر - سيرة أدبية، ترجمة د. عبدالحكيم حسانم، ص ٢٤٠ .
- ٥٨ - C. Brooks, the Well Wrought Urn, pp 17, 230-231
- ٥٩ - ريتشاردز: مبادئ النقد الأدبي، ترجمة مصطفى بدوي، ص ٣١٢ .
- ٦٠ - التصور والخيال، ترجمة، د. عبد الواحد لؤلؤه، ص ٥ .
- ٦١ - مناهج النقد الادبي، ص ٦٧ .
- ٦٢ - النظرية الرومانتيكية في الشعر، ص ٢٥٤ .
- ٦٣ - نفسه، والصفحة ذاتها .
- ٦٤ - الصورة الفنية في النقد الشعري، ص ١٠٨ .

٦٥ - انظر ذلك في كتابي الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى، ص ١٨٣ .

٦٦ - انظر هذا ما يقوله كمال ابو ذيب عن نشوء التفكير الاستعاري في مثل هذه الأجواء الدينية Kamal Abu Deep - al - Jurjanies Theory of Poetic Image, p.24.

٦٧ - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص ٢٤٧ .

٦٨ - محمود الربدادي، الفن والصناعة في مذهب ابي تمام، ص ١ .

٦٩ - العسكري، الصناعتين، ص ١ .

٧٠ - قال في سيرة أدبية: إن ما يميز العقل الذي يشعر بلغز العالم والذي يمكن ان يساعد في حله هو ان لا يجد تناقضاً في اتحاد القديم والجديد، النظرية الرومانتيكية في الشعر، ص ٧٣ .

٧١ - ريتشاردز: مبادئ النقد الأدبي، ص ٣١٢ .

٧٢ - النظرية الرومانتيكية، ص ٢٤٣ .

٧٣ - C.M. Bowra, The Heritage of Symbolism, London, 1947, p.220

٧٤ - ديوانه، ط. السندوبي، ص ٢٠٠، وابن حذام شاعر قديم وجد قبل زمن امرئ القيس .

٧٥ - أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ص ٤٦٣ .

٧٦ - العمدة، ص ٩١/١ .

٧٧ - القاموس المحيط، مادة «بدع» .

٧٨ - شرح ديوان الحماسة، ج١، ص ١١، ٩ .

- ٧٩ - المصدر السابق .
- ٨٠ - الكامل في اللغة والادب، ج١، ص ٢٥٣ .
- ٨١ - التشبيهات، ص ٢ .
- ٨٢ - الموازنة، ج١، ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- ٨٣ - تشارلس مورجان، الكاتب وعامله، ص ١٨ .
- ٨٤ - النظرية الرومانتيكية في الشعر، ص ٢٥١ .
- ٨٥ - مناهج النقد الأدبي، ص ٦٥ .
- ٨٦ - اسرار البلاغة، ص ١٧١ .
- ٨٧ - البيان والتبين، ج١، ص ٨٩ .
- ٨٨ - مكليش : الشعر والتجربة، ص ١ .
- ٨٩ - Herbert, Read, The Meaning of Art, p.21.
- ٩٠ - كولنجورد: مبادئ الفن، ترجمة احمد حمدي محمود، ص ٣٤٢ .
- ٩١ - كروتشه: المحمل في فلسفة الفن، ترجمة سامي الدروبي، ص ١٤٨ .
- ٩٢ - سويف: الأسس النفسية للابداع الفني في الشعر خاصة، ص ١٩٧ .
- ٩٣ - F. Kermode, Romantic Image, p.156.
- ٩٤ - W.Y. Tindal, The Literaly Symbol, p.8.
- ٩٥ - البديع، ص ٢ .
- ٩٦ - نفسه، ص ١١، أحببت اختياراً، ان تكون اكثر الأمثلة من شواهد ابن المعتز، لأنني اعتقد ان هذا الصق بمنهج البحث .

- ٩٧ - البديع، ص ١٦ .
- ٩٨ - الصناعتين، ص ٣٠٧ .
- ٩٩ - البديع، ص ٣٩ .
- ١٠٠ - نفسه، ص ٤١ .
- ١٠١ - Northrop Fry, Anatomy of Criticism, p. 27.
- ١٠٢ - البديع، ص ٢٥ .
- ١٠٣ - الصناعتين، ص ٣٢٦، وهو في كتاب البديع، ص ٢٧، منسوب الى مسكين الدارمي.
- ١٠٤ - ديوان ص ٥، والوجيف: ضرب من السير، والذلل: الضامرات واحداها ذلول، ومنضية: متعبة.
- ١٠٥ - ديوانه، ج-٢، ص ٢٠٨٧ .
- ١٠٦ - البديع، ص ٤٨ .
- ١٠٧ - نفسه، ص ٥٠ .
- ١٠٨ - الصرة الفنية في شعر ابي تمام، ص ٢٣٥ .
- ١٠٩ - وارن ويليك: نظرية الادب، ص ٢٢٠، وهذا الرأي منسوب للشكليين الروس الذين يعترف لهم صاحباً نظرية الادب بالتفوق في داسة الوزن الشعري على أساس جديد.
- ١١٠ - اميل ستايجر: الزمن والخيال الشعري، ص ١٣٨ .
- ١١١ - البديع، ص ٢١ .
- ١١٢ - ديوان ابي تمام، ج-١، ص ٥٦ - ٥٧ .

هوامش الفصل الثالث

١ - انظر مثلاً على ذلك :

أ - أبو حيان التوحيدي: إحسان عباس، دار جامعة الخرطوم للنشر، ط٢، ١٩٨٠.

ب - أبو حيان التوحيدي: سيرته وآثاره: عبدالرزاق محيي الدين، بيروت، ١٩٧٩.

ج - أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم: محمود ابراهيم، بيروت، ١٩٧٤.

د - أبو حيان التوحيدي وجهوده الأدبية والفنية: عبدالواحد حسن الشيخ، الاسكندرية، ١٩٨٠.

هـ - أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات: عبدالأمير الأعسم، بيروت، ١٩٨٠.

و - أبو حيان التوحيدي: أديب وفيلسوف الأدباء، سلسلة أعلام العرب رقم ٣٥، القاهرة.

ز - أبو حيان التوحيدي: محمد الحوفي، القاهرة، ط٢.

ح - أبو حيان التوحيدي: ابراهيم الكيلاني، سلسلة نوايغ الفكر العربي، رقم ٢١، القاهرة.

ط - الأديب المفكر أبو حيان التوحيدي: علي دب، تونس، ١٩٨٠.

٢ - اعتمدت كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧٠، وسأحيل الى مواضع

الاستشهاد داخل المتن منعاً لكثرة تكراره هنا.

٣ - المصدر السابق، ص ١٠٩ .

٤ - الضمير يعود على (العلة الأولى)، وقد عاملها معاملة المذكر وعرفها في مكان آخر من الكتاب بقوله: (العلة الأولى: مبدع الكل، متمم الكل غير متحرك، وأيضا خير محض، يشتاقه كل شيء سواه، ولا يشتاق الى شيء سواه، وأيضا هو وجود مطلق لكل وجود عقلي وحسي، وأيضا الواحد بالقول المطلق، لا بالجنس الواحد، ولا بالشخص الواحد، ص ٢٧٣، وكأنه عنى به (الله تعالى).

٥ - أي الجوهر.

٦ - أي العرض.

٧ - أي الجسد والمادة.

٨ - أي الإلهام والموهبة.

٩ - جاء تعليق أبي سليمان هذا على قصة حكاها التوحيدي عن صبي يجيد ضرب العود فقال: «خرج أبو سليمان يوماً الى الصحراء وصحبته، فكان معنا صبي دون البلوغ، جهم الوجه، بعوض الحيا، شتيم المنظر، ولكنه كان مع هذه العورة، يترنم ترنماً يفرج عن جرم، وصوت شج، ونغمة رخيمة، وكان معنا جماعة من أطراف المحلة، وفتيان السكة، وليس فيهم الا من تأدب تأدبا يليق به، ويغلب عليه، فلما تنفس الوقت أخذ الصبي في فنه، وبلغ أقصى ما عنده، فترنح أصحابنا، وتهادوا وطربوا، فقلت لصاحب لي ذكي: أما ترى ما يعمل بنا شجى هذا الصوت، وندى هذا الحلق، وطيب هذا للحن ونفث هذه النغم؟ فقال لي: لو كان لهذا من يخرج به، ويعين به، ويأخذه بالطرائق المؤلفة،

والألحان المختلفة، لكان يظهر آية، ويصير فتنة، فإنه عجيب الطبع،
بديع الفن، فقال ابو سليمان: حدثوني عن الطبيعة لم احتاجت الى
الصناعة، ص ١١٢.

١٠ - الواجب هو الحقيقة: وقد عرفه التوحيدي بقوله: هو الذي بالفعل فيما
وصف به ابدا، ص ٣٧٠.

١١ - يعرف التخيل في مكان آخر بقوله: هو قبول صور المحسوسات بعد
مفارقتها وزوالها عن الحس، ص ٣٦٣.

١٢ - انظر في تصوف ابي حيان التوحيدي، احسان عباس، ابو حيان
التوحيدي، ص ١٧٤، وما بعدها.

هوامش الفصل الرابع

١ - جاء في شرح التبريزي: وكان سبب جمع أبي تمام الحماسة أنه قصد عبدالله بن طاهر، وهو بخرسان، فمدحه، وكان عبدالله لا يجيز شاعراً إلا إذا رضيّه أبو العميش، وأبو سعيد الضرير؛ فقصدهما وأنشدهما القصيدة التي أولها:

هن عوادي يوسف وصواحيه فعزماً فقدماً أدرك النجح طالبه

فعرضا القصيدة على عبدالله، وأخذ له ألف دينار، وعاد من خراسان يريد العراق، فلما دخل همذان اغتنمه ابو الوفاء بن سلمة، فأنزله وأكرمه، فأصبح ذات يوم وقد وقع ثلج عظيم قطع الطرق ومنع السابلة، فغم أبا تمام ذلك، وسرّ أبا الوفاء، فقال له: وطن نفسك على المقام، فإن هذا الثلج لا ينحسر إلا بعد زمان، وأحضر خزانة كتبه فطالعه، واشتغل بها، وصنف خمسة كتب في الشعر: منها كتاب الحماسة، والوحشيات وهي قصائد طوال، فبقي كتاب الحماسة في خزائن آل سلمة يضمنون به، ولا يكادون يبرزونه لأحد حتى تغيرت أحوالهم، وورد همذان رجل من أهل دينور يعرف بأبي العواذل فظفر به، وحمله إلى أصبهان، فأقبل أدباؤها عليه، ورفضوا ما عداه من الكتب المصنفة في معناه، فشهر فيهم، ثم فيمن يليهم. انظر: شرح ديوان الحماسة، التبريزي، زكريا يحيى بن علي التبريزي، عناية الشيخ محمد قاسم، طبعة بولاق، مصر، ١٢٩٦هـ، ج١، ص٣.

٢ - الأمدى: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، تحقيق السيد احمد صقر، دار المعارف بمصر، ١٩٦١، ج١، ص٥٥. أما كتب الاختيارات التي عددها فهي الاختيار القبائلي الأكبر، والاختيار القبائلي الأصغر، واختيار محاسن شعر الجاهلية والاسلام، أو ما يعرف باختيار شعراء

الفحول، واختيار المقطعات، واختيار أشعار المحدثين.

٣ - المروزوقي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق أحمد أمين،
وعبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٦٧،
ج١، ص١٤.

٤ - المصدر السابق، ج١، ص٣.

٥ - انظر مقدمة عبدالله بن عبدالرحيم عسيلان على الحماسة، نشر المجلس
العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٨١،
ص٣.

٦ - عبدالرحمن عطبة، مع المكتبة العربية، دار الأوزاعي، بيروت، ١٩٨٦،
ص٢٦٥.

٧ - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص٢١
- ٢٣.

٨ - المصدر نفسه، ص٢٥.

٩ - انظر في هذا كتاب الأغاني، دار الكتب المصرية، ج١٦، ص٣٨٥،
وكتاب الصولي: أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر ورفيقه،
لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧، ص٥٩ - ٦١.

١٠ - سجل الأمدي في موازنته، كما نعلم، تفصيلاً لهذا التناقض على لسان
أنصار أبي تمام، وأنصار البحري تحت عنوان، احتجاج الخصمين،
الموازنة، ج١، ص٨ - ٥٣.

وانظر في الخصومة حول أبي تمام الكتب التالية:

أ - أبو تمام الطائي، حياته وحياة شعره، لنجيب محمد البهيبي، مكتبة

- الخانجي، القاهرة، ١٩٧٠.
- ب - أبو تمام وقضية التجديد في الشعر، لعبده بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.
- ج - الخصومات البلاغية والنقدية في صنعة أبي تمام، لعبدالفتاح لاشين، دار المعارف بمصر، ١٩٨٢.
- د - الفن والصناعة في مذهب أبي تمام، لمحمود الربدادي، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧١.
- هـ - الصورة الفنية في شعر أبي تمام، لعبدالقادر الرباعي، جامعة اليرموك، إربد، الاردن، ١٩٨٠.
- ١١ - الأغاني، ج١٦، ص ٣٨٣.
- ١٢ - انظر ذلك في كتاب، الموشح للمرزباني، تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ١٩٦٥، ص ٤٦٥.
- والأغاني ج١٦، ص ٣٨٦، وأخبار أبي تمام للصولي، ص ٦٤. وأما شعر أبي تمام المسروق حسب ادعاء دعبل فهو:
- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| فلقيت بين يديك حلو عطائه | ولقيت بين يدي مرء سؤاله |
| وإذا امرؤ أسدى اليّ صنعة | من جاهه فكأنها من ماله |
- وأما شعر دعبل فهو:
- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| إنّ امرءاً أسدى السي بشافع | إليه ويرجو الشكر مني لأحمق |
| شفيحك، فاشكر في الحوائج إنه | يصونك عن مكروهاها، وهو يُخلق |
- ١٣ - ورد في الأغاني، ج١٦، ص ٣٨٦ أن محمد بن موسى بن حماد قال:

سمعت على بن الجهم يصف أبا تمام ويفضله، فقال له رجل: والله لو كان أبو تمام أخاك ما زدت على مدحك هذا، فقال: إن لم يكن أخاً بالنسب، فإنه أخ بالأدب والمودة. أما سمعت ما خاطبني به حيث يقول:

أو يفرق نسب يؤلف بيننا أدب أقمناه مقام الوالد

١٤ - جاء في أخبار أبي تمام للصولي، ص ١٢٤: أن أبا دلف القاسم بن عيسى حين أنشده أبو تمام:

إذا افتخرت يوماً تميم بقوسها وزادت على ما وطدت من مناقب
فأنتم بذئ قار أمالت سيوفكم عروض الذين استرهنوا قوس حاجب

قال أبو دلف: يا معشر ربيعة، ما مدحتكم بمثل هذا الشعر قط، وحين سمع منه قصيدته في رثاء محمد بن حميد الطوسي قال: وددت والله أنها لك في. إنه لم يميت من رثي بمثل هذا الشعر.

١٥ - وجاء في الأغاني، ج ١٦، ص ٣٩٢: قدم أبو تمام مادحاً للحسن بن رجاء فاستنشد الحسن قصيدته اللامية التي امتدحه بها فلما انتهى إلى قوله:

عادت له أيامه مسودّة حتى توهم أنهم ليال

فقال الحسن: والله لا تسودّ عليك بعد اليوم، فلما قال:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالي

فقام الحسن بن رجاء على رجليه وقال: والله لا أتمتها الا وأنا قائم

١٦ - وجاء في الأغاني، ج ١٦، ص ٣٨٤ أن محمد بن عبد الملك الزيات،

- وإبراهيم بن العباس الصولي اتفقا على أن أبا تمام أشعر الناس طراً.
- ١٧ - وورد في أخبار أبي تمام للصولي، ص ٦٥ أن محمد بن حازم الباهلي، الشاعر العباسي المطبوع، كان يقدم أبا تمام في الشعر والعلم والفصاحة، ويقول ما سمعت لمتقدم بمثل ابتدائه في مرثيته، أصم بك الناعي وإن كان أسمعا.
- ١٨ - أخبار أبي تمام، ص ١٠١.
- ١٩ - نفسه، ص ٢٠٤.
- ٢٠ - اعتمدت ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، وساحيل عليه في المتن.
- ٢١ - اعتمدت شرح ديوان الحماسة، لأبي علي المرزوقي، تحقيق احمد أمين، وعبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، وساحيل عليه في المتن.
- ٢٢ - الأغاني، ج ١٦، ص ٣٨٤.
- ٢٣ - زكريا إبراهيم، فلسفة الحرية، مكتبة مصر، ١٩٧٢، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
- ٢٤ - راجع ذلك في كتابي الصورة الفنية في النقد الشعري، مكتبة الكتاني، اربد، الاردن، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، الفصل الأول، ص ٥ - ٦٥.
- ٢٥ - روت أكثر المصادر أن ابا سعيد الضرير وأبا العميل الاعرابي كانا على خزانة الادب لعبدالله بن طاهر بخراسان، وكان الشاعر إذا قصده عرض عليهما شعره، فإن كان جيداً عرضاه، أو دُعِيَ فأنشده، فلما قدم ابو تمام على عبدالله قصدهما، ودفع القصيدة إليهما، فضمها إلى أشعار الناس، فلما تصفحا الأشعار مرت هذه القصيدة على أيديهما، فلما

وقفنا على هذا الابتداء طرجاها على الشعر المنبوذ، فأبطأ خبرهما على أبي تمام، فكتب إلى أبي العمثيل أبياناً يعاتبه ويقول:

وأرى الصحيفة قد علتها فترة فترت لها الأرواح في الأجسام

ثم لقيهما فقالا له لم لا تقول ما يفهم؟ فقال: ولم لا تفهمان ما يقال؟ فاستحسن هذا الجواب من أبي تمام.

راجع شرح التبريزي على مطلع القصيدة في ديوان أبي تمام، ج١، ص ٢١٧ - ٢١٨، وكذلك الموشح ص ٤٩٩ - ٥٠٠. وأخبار أبي تمام ص ١١٥، والموازنة، ج٢، ص ١٨ - ١٩.

٢٦ - الموشح، ص ٤٦٥.

٢٧ - أخبار أبي تمام، ص ٢٤٤.

٢٨ - راجع قوليهما فيه: الموشح، ص ٤٦٥.

٢٩ - الأغاني، ج١٦، ص ٣٨٨.

٣٠ - نفسه، ج١٦، ص ٣٨٩.

٣١ - أخبار أبي تمام، ص ١٤ - ١٥.

٣٢ - عبدالفتاح لاشين في كتابه، الخصومات البلاغية والنقدية في صنعة أبي تمام، ص ٤٣.

٣٣ - انظر ذلك في كتاب، الحداثة، تحرير مالكم براديري، وجيمس ماكفارلين، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ١٩٨٧م، ص ٨٩.

٣٤ - القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبئ وحصومه، ص ٤٠ - ٤١.

- ٣٥ - شرح ديوان الحماسة، ج١، ص ١٣ .
- ٣٦ - الموشح، ص ٤٧٨ .
- ٣٧ - الموازنة، ج١، ص ٥٦ .
- ٣٨ - محمد مندور: النقد لمنهجي عند العرب، ص ٣٥٢ .
- ٣٩ - الموازنة، ص ص ٢٢ - ٢٣، وشرح ديوان الحماسة للتبريزي، ج١، ص ص ٣ - ٤ .
- ٤٠ - الموشح، ص ٥٠٢ .
- ٤١ - المصدر السابق والموضع نفسه .
- ٤٢ - انتصار يونس، السلوك الإنساني، دار المعارف بمصر، ١٩٧٨م، ص ١٦٢ .
- ٤٣ - انظر ما يقوله علي حرب حول «التحرر من النص» في كتابه، الممنوع والمتنع، ص ٢١٧ .
- ٤٤ - انظر تحليلي لهذه القصيدة، مجلة فصول القاهرية، مجلد ١٤، العدد الثاني، صيف ١٩٩٥م، ص ص ١٠٥ - ١٤٠ .
- ٤٥ - الأغاني، ج١٦، ص ٣٨٩ .
- ٤٦ - قد يؤدي هذا ردة فعل أبي العميثل بعد سماعه هذه القصيدة، قيل: فبلغت الأبيات أبا العميثل شاعر آل عبدالله بن طاهر، فأتى أبا تمام، واعتذر إليه لعبدالله بن طاهر، وعاتبه على ما عتب عليه لأجله، وتضمن له ما يحبه، ثم دخل إلى عبدالله، فقال: أيها الأمير، أتهاون بمثل أبي تمام وتجفوه؟ فوالله لو لم يكن له من النباهة في قدره والإحسان في

- شعره، والشائع من ذكره، لكان الخوف من شره، والتوقي لدمه،
يوجب على مثلك رعايته ومراقبته، فقال له عبدالله لقد نبهت فأحسنت،
وشفقت فلطفت، وعابت فأوجعت، ولك ولأبي تمام العتبي، ادعه يا
غلام، فدعاه، فنادمه يومه، وأمر له بألفي دينار وما يحمله من الظهر،
وخلع عليه خلعة تامة من ثيابه، الأغاني، ج١٦، ص ٣٩٥ - ٣٩٦.
- كان القصيدة كانت إنذاراً لأبي العميثل، لذلك غير من سلوكه نحوه
فاعتذر له، ثم استرضى عبدالله حتى رضي وأرضى أبا تمام.
- ٤٧ - أخبار أبي تمام، ص ١٠٠.
- ٤٨ - شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، ج١، ص ١٣.
- ٤٩ - نفسه، ج١، ص ١٤.
- ٥٠ - نفسه، ج١، ص ٤.
- ٥١ - شرح الحماسة للتبريزي، ج١، ص ٣ وانظر كذلك كتاب، خزانة
الأدب، للبغدادي، طبعة صادر، نسخة مصورة عن طبعة صادر،
نسخة مصورة عن طبعة بولاق، ١٢٩٩هـ، ج١، ص ١٧٢.
- ٥٢ - الأغاني، ج١٦، ص ٣٩٢.
- ٥٣ - شرح الحماسة للمرزوقي، ج١، ص ٨.
- ٥٤ - الموازنة، ج١، ص ٢٥٠.
- ٥٥ - راجع ذلك في كتابي، الصورة الفنية في شعر أبي تمام، ص ١٣ وما
بعدها.
- ٥٦ - انظر تعريفاً للمصطلحات الثلاثة في المرجع السابق، ص ١٦٨ - ١٧١.

٥٧ - الصورة النامية، هي صورة تركيبية يتم غمها في صور أخرى لا في مفردات فقط، المصدر السابق، ص ١٧٩ - ١٨٢ .

٥٨ - الموشح، ص ٤٥٣ .

٥٩ - نفسه، ص ٣٨٤ .

٦٠ - ابن المعتز: كتاب البديع، تحقيق كراتشكوفسكي، دار الحكمة، دمشق، د.ت، ص ١ .

قال: قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة، وأحاديث رسول الله ﷺ، وكلام الصحابة والأعراب، وغيرهم، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع ليعلم أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس ومن تقيهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم، فأعرب عنه ودل عليه، ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شغف به حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض وتلك عقبى الإفراط وثمره الاسراف، وإنما كان يقول الشاعر من هذا الفن البيت والبيتين في القصيدة، وربما قرئت من شعر أحدهم قصائد من غير أن يوجد فيها بيت بديع، وكان يستحسن ذلك منهم إذا أتى نادراً.

٦١ - انظر بحثي، البديع الشعري بين الصنعة والخيال، مجلة ابحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، المجلد الثالث، العدد الثاني، ١٩٨٥، ص ٤٢ .

٦٢ - انظر في ذلك كله مقدمة عبدالله بن عبدالرحيم عسيلان على شرح الحماسة، ص ٣، وما بعدها.

هوامش الفصل الخامس

Shakespear's Imagery and What it Tells us, Cambridge University, 1971. -١

-٢ من ذلك :

- Leading Motives in the imagery of Shakespear's Tragadies. 1930.
- Shakespear's sltertive imagery, 1931.
- The Use of Imagery by Shakespear and Bacon.

Shakespear's Imagery, P. VII. -٣

Ibid, pp x - xv -٤

٥ - انظر ملحق كتابها: اللوحات Charts.

٦ - النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ستانلي هامين، ترجمة إحسان عباس، ومحمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٨، ج١، ص٢٨٦، ٢٩٢.

Shakespear's Imagery, P. IX (Preface). -٧

٨ - النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ج١، ص٢٩٢.

Shakespear's Imagination, London, 1946, P. 9. -٩ انظر كتابه

١٠ - النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ج١، ص٣٠٧.

Shakespear's Imagination, P. 10. -١١

- ١٢ - النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ج١، ص٣٠٨.
- ١٣ - Shakespear's Imagination, P. 184.
- ١٤ - Ibid, p8.
- ١٥ - النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ج١، ص٣٠٨.
- ١٦ - ترجم المترجمان كلمة Kite بطائرة الورق لكن السياق يفرض أن يكون معناها الثاني هو المقصود وهو: الشوكة أو الحداية من الطيور الجارحة.
- ١٧ - النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ج١، ص٣٠٩.
- ١٨ - Shakespear's World of Images, The Developement of His Moral Ideas, New York, 1949, p. 369.
- ١٩ - The Development of Shakespear's Imagry, London, 1951, (Preface).
- ٢٠ - Ibid.
- ٢١ - لها بحث حول بعض الدراسات الحديثة في الصورة عند شكسبير نشر في لندن عام ١٩٣٧ . انظر:
- Una Ellis - Fermor: Some Recent Reseach in Shakespear's Imagery, London, 1937.
- ٢٢ - The Development of Shakespear's Imagry, P.3.
- ٢٣ - Ibid, P.8.
- ٢٤ - Ibid, P.9.

Ibid, P.24, 52, 74.

-٢٥

٢٦ - انظر على سبيل المثال الكتب والبحوث التالية :

- Analysis of imagery, lilian Herlands, P.M.L,A march 1942
- The Dynamic image in Metaphysical poetry, A.S Brandenburg, P.M.L.A. March 1942
- The Archetypal imagery of T.S. Eliot, P.M.L.A. Vol. 60 1945.
- The poetic Image, C. Day lewis, london 1947.
- Elizabethan and Metaphysical Imagery, Rosmonel Tuve, Chicage University 1947.
- The imagery of keats and Shelly, Richard. H. Fogle, North Karolyna University 1949.
- Miltona Imagery, Theodore howard Banks, kolompya University 1950.
- Henry James world of Image, R.W. Short, P.M.L.A. December 1953.
- Imagery : From Sensations to symbol, Norman Fridman, The jornal of Aesthetics and Art criticism, September, 1953.
- Roomantic image, Frank kermode, london, 1957.
- Approach to Wordsworth's Earlier imagery, Corl R. sonn, jornal of English literary History Vol 27, 1960.

- The Origin of the Term "Image" Ray Frazar, jornal of English literary history Vol 27, 1960.

- Reflection on the word imae, P.N. Furband, London, 1970.

- Objective Image and act of mind in Modern poetry, charles Altieri, jornal of P.M.L.A. Ganuary 1976.

- The Shekespearean metaphor, Ralf Berry, London, 1978.

٢٧ - النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٤٠٩ - ٤٧٦ .

٢٨ - التفسير النفسي للأدب، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، ١٩٦٢، ص ص ٥٥ - ٧٧ .

٢٩ - الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص ص ١٣، ١٥، ٢٢، ٣٢، ٣٤، ١٤٢، ٢٥٩ .

٣٠ - المرجع السابق، ص ٨ .

٣١ - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤، ص ص ٩ - ١٠ .

٣٢ - المرجع السابق، ص ٤٦٤ .

٣٣ - Al-Jurajani's Theory of Poetic Imagery, K. Abu Deep, London, 1979, pp. 24 - 53

Ibid, pp. 68 - 69. -٣٤

Ibid, P.322. -٣٥

- ٣٦ - انظر دراستي لهذا الكتاب في كتابي: مقالات في الشعر ونقده، مكتبة عمان، عمان، ١٩٨٦، ص ١٣٩ - ١٥٣.
- ٣٧ - الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، مكتبة الأقصى عمان، ١٩٧٦، ص ٢٢٦ - ٢٦٣.
- ٣٨ - المصدر السابق، ص ١٩٤ - ٢٠٧.
- ٣٩ - نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٣.
- ٤٠ - نفسه، ص ١٧.
- ٤١ - الصورة الفنية في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧.
- ٤٢ - المصدر السابق، ص ١٠.
- ٤٣ - الصورة الفنية في شعر أبي تمام، نشر جامعة اليرموك، الاردن، ١٩٨٠، ص ١٤ - ١٥.
- ٤٤ - نظرية الأدب، رينيه ويليك وأوستن وارن، ترجمة محيي الدين صبحي، دمشق، ١٩٧٢، ص ٣١٨.
- ٤٥ - الصورة الفنية في شعر أبي تمام، ص ٢٨١ - ٢٨٦.
- ٤٦ - الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى، دار العلوم بالرياض، ١٩٨٤، ص ٢٠٩ - ٢٦٧.
- ٤٧ - انظر القولين في الصورة الفنية في شعر أبي تمام، ص ١٤١.
- ٤٨ - انظر فصلا بعنوان: الصورة في تشكيل المعنى للشعر العربي القديم: التشكيل المكاني والزمني، في كتابي: الصورة الفنية في النقد الشعري:

- دراسة في النظرية والتطبيق دار العلوم، الرياض ١٩٨٤، ص ١٦٧ - ٢١٥. فالصورة فيه تشكيل مكاني، والموسيقى تشكيل زمني، وقد سبقَت الإشارة إلى أن الدكتور عز الدين اسماعيل سبق أن أخذ بهذا الفهم في كتابه: التفسير النفسي للأدب.
- ٤٩ - ديوان جميل بثينة، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦، ص ٨٤. والرنق: الماء الكرر.
- ٥٠ - انظر دراستي النصية الأخيرة عن: طاقة اللغة وتشكل المعنى الشعري في قصيدة الربيع، للبحثري، في مجلة حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بجامعة قطر، العدد الخامس عشر لعام ٩٢/٩٣، ص ٦٣ - ١٠٥.
- ٥١ - انظر على سبيل المثال كتاب: بناء الصورة الفنية في البيان العربي، موازنة وتطبيق للدكتور كامل حسن البصير، نشر المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٧ وكتاب: الصورة بين القدماء والمحدثين، دراسة بلاغية نقدية، للدكتور محمد ابراهيم عبدالعزيز شادي، القاهرة، ١٩١٠
- وكتاب: شعرنا القديم والنقد الجديد، للدكتور وهب رومية، عالم المعرفة (٢٠٧)، الكويت ١٩٩٦
- ٥٢ - انظر على سبيل المثال الكتب التالية:
- الصورة الفنية في شعر دعبل الخزاغي، علي ابو زيد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، الدكتور ساسين عساف، بيروت، ١٩٨٢.

- الصورة الشعرية في شعر الديوانيين بين النظرية والتطبيق، محمد علي هدبة، القاهرة، ١٩٨٤.
- الصورة الشعرية واستيحاء الألوان، دراسة تحليلية إحصائية، يوسف حسن نوفل، دار اتحاد العربي، القاهرة، ١٩٨٥.
- الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، الولي محمد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٠.
- بنية القصيدة الجاهلية، الصورة الشعرية لدى امرئ القيس، ريتا عوض، دار الآداب بيروت، ١٩٩٢.
- الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٤.
- الصورة والبناء الشعري، محمد حسن عبدالله، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- الصورة الفنية في قصيدة الرؤيا، عبدالله عساف، دار حجة، القامشلي - سوريا، ١٩٩٦.
- ٥٣ - انظر على سبيل المثال الكتب التالية:
 - الصورة الفنية في شعر عرابة اليماني، داود سلوم، مسقط، ١٩٨٢.
 - الصورة في شعر بشار بن برد، عبدالفتاح نافع، عمان، ١٩٨٣.
 - الصورة في شعر الأختل الصغير، احمد مطلوب، عمان، ١٩٨٥.
- ٥٤ - مقالات في الشعر ونقده، عبدالقادر الرباعي، مكتبة عمان، عمان، ١٩٨٦، ص ١٥٦ - ١٩٢.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر القديمة:

- * الآمدي : الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ١٩٦١.
- * ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث، مصر ١٣١١هـ.
- * إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا، ط بيروت ١٩٦١.
- * الأصفهاني : الأغاني، ط. دار الكتب المصرية، ج ١-٢٣.
- * ابن الأنباري (أبو البركات) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنارة، الزرقاء -الأردن ١٩٩٥.
- * امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس: تحقيق حسن السندوبي، المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٨٢.
- * الباقلائي : إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط ٢.
- * البغدادي: خزانة الأدب ولب ألباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧. ودار صادر (نسخة مصورة عن طبعة بولاق ١٢٩٩هـ).
- * أبو تمام: الحماسة لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق عبدا لله عبد الرحيم عسيلان، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٩٨١.
- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف بمصر ١٩٦٤.
- ديوان الحماسة بشرح الجواليقي، تحقيق عبد المنعم أحمد صالح، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٠.

- شرح ديوان الحماسة، التبريزي، عناية الشيخ محمد قاسم، طبعة بولاق بمصر ١٢٩٦ هـ.
- شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧.
- * التوحيدي، أبو حيان : المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد / بغداد ١٩٧٠
- * الجاحظ :
- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٦٨.
- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع العلمي الإسلامي، بيروت ١٩٦٨.
- * الجرجاني، عبد القاهر : أسرار البلاغة، تحقيق أحمد المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٣٢.
- * الجرجاني، القاضي : الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، دار إحياء الكتب الغربية، القاهرة، د.ت.
- * الحصري، القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق علي محمد الجاوي، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٩.
- * ابن خلدون : المقدمة، دار القلم، بيروت ١٩٧٨.
- * الرمانى، الخطابي، الجرجاني : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، المعارف بمصر، د.ت.
- * السكاكي : مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣.
- * الشنتمري، الأعلام : أشعار الشعراء الستة الجاهليين، دار الفكر، بيروت ١٩٩٠.

- * الصولي، أبو بكر، أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر ورفيقه، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧.
- * ابن طباطبا : عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام، القاهرة ١٩٦٥.
- * ابن الطقطقي : الفخري في الآداب السلطانية، تحقيق محمد عوض إبراهيم وعلي الجارم، مطبعة المعارف، القاهرة ١٩٢٣.
- * العسكري، أبو هلال : كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٢.
- * عصفور، جابر : مفهوم الشعر، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٨.
- * عنزة : ديوان عنزة، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧٠.
- * ابن أبي عون : التشبيهات، تحقيق محمد عبد المعيد خان، جامعة كمبرج، لندن ١٩٥٠.
- * الفيروزبادي : القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٠٦ هـ.
- * ابن قتيبة :
- أدب الكاتب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٣.
- الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٦٧.
- * القيرواني، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٦٣.
- * المررد : الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، نهضة مصر ١٩٥٦.

* المرزباني : الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق علي محمد البجاوي،
دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٥.

* ابن المعتز :

- البديع، تحقيق كراتشكوفسكي، دار الحكمة، دمشق، د.ت.
- طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر
١٩٦٤.

* ابن معمر، جميل : ديوان جميل بثينة، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر،
بيروت ١٩٦٦.

المراجع العربية الحديثة :

* إبراهيم، زكريا :

- أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، القاهرة، المؤسسة
المصرية العامة، د.ت.

- فلسفة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٢.

* إبراهيم، محمود : أبو حيان التوحيدي في قضايا اللغة والعلوم، بيروت ١٩٧٤.

* اسماعيل، عز الدين :

- الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦.

- التفسير النفسي للأدب، دار العودة ودار الثقافة، بيروت ١٩٦٢.

* الأعسم، عبد الأمير : أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، بيروت
١٩٨٠.

* البصري، حسن كامل : بناء الصورة الفنية في البيان العربي : موازنة وتطبيق،
المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٧.

- * البطّل، علي : الصورة الفنية في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠.
- * بدوي، عبده : أبو تمام وقضية التجديد في الشعر، الهيئه المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥.
- * البهيبي، نجيب : أبو تمام الطائي : حياته وشعره، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٠.
- * حرب، علي :
- الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٥.
- نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣.
- * حسين، طه : في الأدب الجاهلي، دار المعارف ١٩٦٢.
- * الحوفي، محمد : أبو حيان التوحيدي، القاهرة، ط ٢.
- * خليف، يوسف : حياة الشعر في الكوفة، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨
- * دب، علي : الأديب المفكر أبو حيان التوحيدي، تونس ١٩٨٠.
- * الرافعي، مصطفى صادق : تاريخ الادب العربي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٤.
- * الرباعي، عبد القادر :
- صريع الغواني (مسلم بن الوليد) : حياته وشعره، دار العلوم، الرياض ١٩٨٣.
- الصورة الفنية في شعر أبي تمام، جامعة اليرموك، إربد - الأردن ١٩٨٠.
- الصورة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى، دار العلوم، الرياض ١٩٨٤.
- الصورة الفنية في النقد الشعري : دراسة في النظرية والتطبيق، ط ١، دار العلوم ، الرياض ١٩٨٤، وط ٢ مكتبة الكتاني، إربد - الأردن ١٩٩٥.

- مقالات في الشعر ونقده، مكتبة عمان ١٩٨٦.
- طاقة اللغة وتشكل المعنى في قصيدة "الربيع" لأبي تمام : دراسة نصية،
مجلة فصول، القاهرة، مجلد ١٤ عدد ٢، صيف ١٩٩٥.
- طاقة اللغة وتشكل المعنى في قصيدة "الربيع" للبحتري : دراسة نصية،
حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، عدد ١٥ للعام
١٩٩٣/٩٢
- * الريدائي، محمود : الفن والصنعة في مذهب أبي تمام، المكتب الإسلامي،
دمشق ١٩٧١.
- * رشدي، رشاد : ما هو الأدب، الأنجلو المصرية ١٩٧١.
- * زكي، أحمد كمال :
- الحياة الأدبية في البصرة، دمشق ١٩٦١.
- دراسات في النقد الأدبي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠.
- * ابو زيد، علي : الصورة الفنية في شعر دعبل الخزاعي، دار المعارف، القاهرة
١٩٨١.
- * سلوم، داود : الصورة الفنية في شعر عرابة اليماني، مسقط ١٩٨٢.
- * السمرة، محمود : دراسات في الأدب والفكر، المؤسسة العربية، بيروت
١٩٩٣.
- * سوييف، مصطفى : الأسس النفسية للإبداع الفني - في الشعر خاصة، دار
المعارف، مصر ١٩٦٩.
- * شادي، محمد إبراهيم : الصورة بين القدماء والمحدثين: دراسة بلاغية نقدية،
القاهرة ١٩٩١.
- * الشايب، أحمد : أصول النقد الأدبي، نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٨.

- * الشيخ، عبد الواحد حسن : أبو حيان التوحيدي وجهوده الأدبية والفنية، الاسكندرية ١٩٨٠.
- * صالح، بشرى موسى : الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، المغرب ١٩٩٤.
- * ضيف، شوقي :
- الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف بمصر ١٩٨٣.
 - تاريخ الأدب العربي، دار المعارف بمصر ج ١ - ٧.
 - الفن ومذاهب في الشعر العربي، دار المعارف بمصر ط ٧.
- * عباس، إحسان :
- تاريخ الأدب الأندلسي، بيروت ١٩٨٠.
 - تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الأمانة، بيروت ١٩٧١. وطبعة دار الشروق، عمان - الأردن ١٩٩٣.
 - أبو حيان التوحيدي، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم ١٩٨٠.
 - فن الشعر، دار بيروت، بيروت ١٩٥٩.
- * عبد الرحمن، نصرت :
- الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٧٦.
 - في النقد الحديث، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٧٩.
- * عبد الله، محمد حسن : الصورة والبناء الشعري، دار المعارف بمصر ١٩٨١.
- * عبد المهدي، عبد الجليل : الحياة الأدبية في بلاد الشام، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٧٧.

- * عساف، ساسين : الصورة الشعرية ونماذجها عند أبي نواس، بيروت ١٩٨٢.
- * عساف، عبد الله : الصورة الفنية في قصيدة الرؤيا، دار دجلة، القامشلي - سوريا ١٩٩٦.
- * عصفور، جابر :
 - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٤.
 - مفهوم الشعر (دراسة في التراث النقدي) دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٨.
- * عطية، عبدالرحمن : المكتبة العربية، دار الأوزاعي، بيروت ١٩٨٦.
- * عوض، ريتا : بنية القصيدة الجاهلية : الصورة الشعرية لدى امرئ القيس، دار الآداب، بيروت ١٩٩٢.
- * عياد، شكري : كتاب أرسطو طاليس في الشعر، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧.
- * عيد، كمال : فلسفة الأدب والفن، ليبيا - تونس ١٩٧٨.
- * عيسى، حسن أحمد : الإبداع في الفن والعلم، عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٩.
- * الغدامي، عبد الله : الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي، جدة ١٩٨٥.
- * فهمي، ماهر حسن: الأدب والحياة في المجتمع المصري، دار العلم، القاهرة ١٩٦٤.
- * القبط، عبدالقادر : حركات التجديد في الشعر العباسي (ضمن كتاب إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين) دار المعارف بمصر ١٩٦٢.
- * كراتشكوفسكي: دراسات في الأدب العربي، دار النشر (علم) موسكو ١٩٦٥
- * الكيلاني، إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، سلسلة نوابغ الفكر العربي رقم ٢١ القاهرة.
- * لاشين، عبد الفتاح، الخصومات البلاغية والنقديه في صنعة أبي تمام، دار المعارف بمصر ١٩٨٢.

- * محمد، الولي : الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، المغرب ١٩٩٠.
- * محيي الدين، عبد الرحمن : أبو حيان التوحيدي : سيرته وآثاره، بيروت ١٩٧٩
- * مطلوب، أحمد : الصورة في شعر الأخطل الصغير، عمان ١٩٨٥.
- * مندور، محمد : النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر ١٩٤٨.
- * ابن منظور : لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- * ناصف، مصطفى : الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣
- * الناعوري، عيسى : أدب المهجر، دار المعارف، مصر ١٩٥٨.
- * نافع، عبد الفتاح : الصورة في شعر بشار بن برد، عمان ١٩٨٣.
- * نالينو، كارل : تاريخ الآداب العربية، دار المعارف، مصر ١٩٧٠.
- * هدارة، محمد مصطفى : اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨١.
- * هدبه، محمد علي : الصورة الشعرية في شعر الديوانيين بين النظرية والتطبيق، القاهرة ١٩٨٤.
- * هلال محمد غنيمي: النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر ١٩٧٣.
- * يونس، انتصار : السلوك الانساني، دار المعارف، مصر ١٩٧٨.

المراجع الأجنبية :

أولا : المترجمة:

- * برادبري : الحداثة، تحرير براد بري وجيمس ماكفارلين، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد ١٩٨٧.
- * بروكلمان، كارل : تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر.

- * بریت، رل : التصور والخیال، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، دار المعارف بمصر
- * جولد سيهر: دائرة المعارف الإسلامية، (النسخة العربية) إعداد إبراهيم زكي خورشيد ورفيقه، دار الشعب بمصر ١٩٦٩.
- * ديتش، ديفد : مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ترجمة محمد يوسف نجم وإحسان عباس، بيروت ١٩٦٧.
- * ريتشاردز :
- العلم والشعر، ترجمة مصطفى بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية د.ت.
- مبادئ النقد الأدبي، ترجمة مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة. القاهرة ١٩٦١.
- * ستايجر إميل : الزمن والخیال الشعري (ضمن كتاب حاضر النقد الأدبي) ترجمة محمود الربيعي، دار المعارف بمصر ١٩٧٧.
- * غوبار، ماري : الأدب المقارن، ترجمة هنري زغيب، بيروت ١٩٧٨.
- * فان تيجم : الأدب المقارن، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي د.ت.
- * فيرلستون، تشارلس: الرمزية والأدب الأمريكي، ترجمة هاني الراهب، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٦٧.
- * كروتشه : المحمل في فلسفة الفن، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي بمصر ١٩٤٧.
- * كوليرج: سيرة أدبية (النظرية الرومنتيكية) ترجمة عبد الحكيم حسان، دار المعارف بمصر ١٩٧١.
- * مكليش، أرشيبالد : الشعر والتجربة ، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٦٣.
- * نايتش. ل.س: الملك لير ككتاية (ضمن كتاب الأسطورة والرمز) ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠.

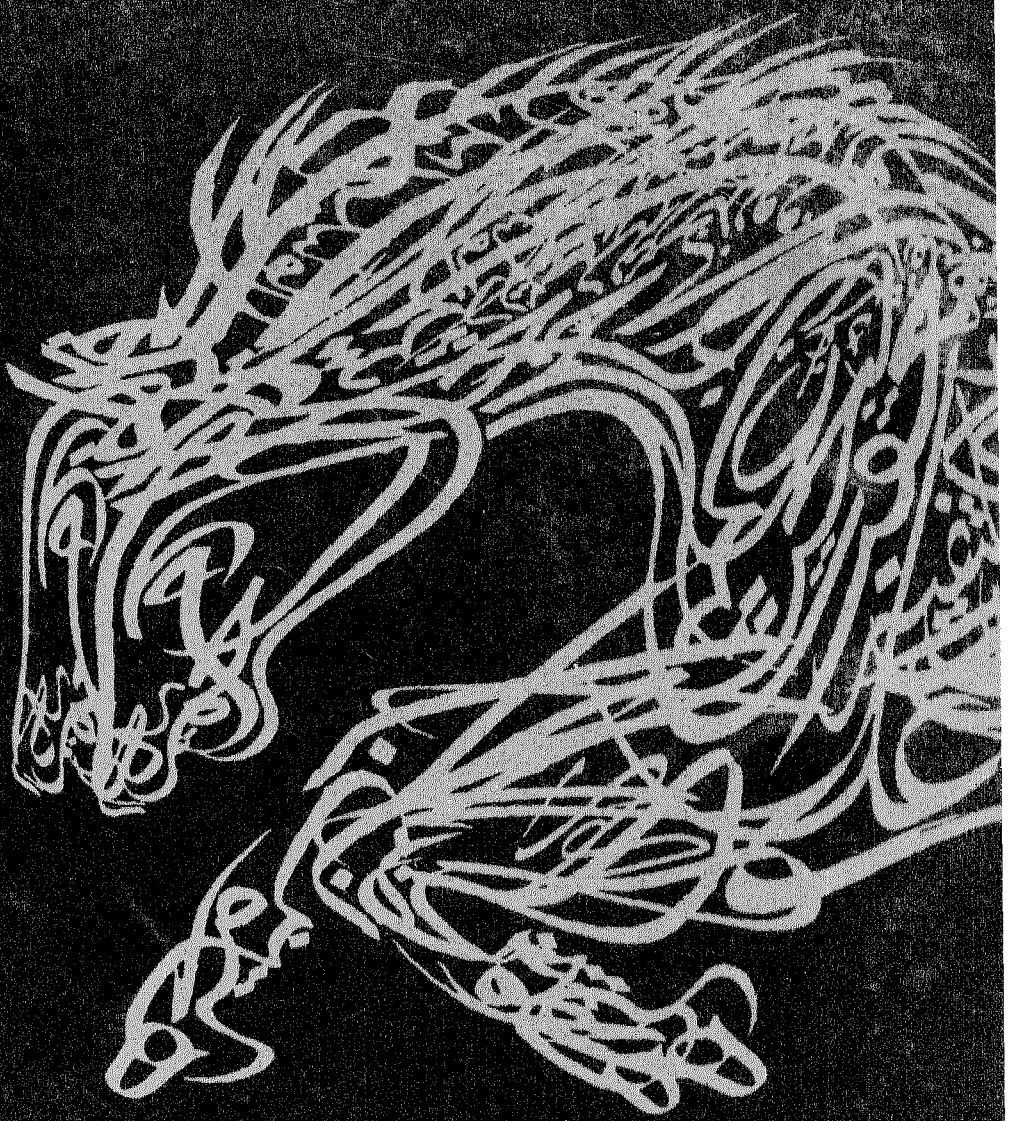
- * هايمن، ستانلي : النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٨.
- * ويلك، رينيه وأوسن وارن : نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، ومراجعة حسام الخطيب، دمشق ١٩٧٢.

ثانيا : غير المترجمة :

- * Abudeep , k. Al-jurjani's theory of poetic imagery, London, 1979.
- * Altieri,c, objective image and act of mind in modern poetry,Jornal of P.M.I.A. Ganuary, 1976.
- * Armstrong, E.A, shakespeare's imagination, London, 1946.
- * Banks, T.H. Milton's Imagery, Kolompya University , 1950.
- * Berry, R. The Shakespearean Metaphore, London, 1978.
- * Bowra, C.M.The Heritage of symbolism, London, macmillan,
- * Brandenbury, A.S. The dynamic Image in Metaphysical poetry, p.M.I.A. March, 1942.
- * Brooks,c. The well-wrought urn, London, 1965.
- * Burt,c. How the Mind works, London, 1945.
- * Clemen, W. The Development of Shakespear's imagery, London, 1951.
- * Eliot, T.S. on poetry and poet, noonday press, U.S.A1976.
- * Furband, p.N. Reflection on the Word Image, London, 1970.
- * Fermor, U.E. Some Recent Research in sakespear's imagery, London, 1937.
- * Fogle, R. The Imagery of Keat's and Shelly , North karolyna University , 1949.
- * Fridman, S.M. Imagery from Sensationto symbole The Journal of Aesthetic, and Art criticism,September, 1953.

- * Frazar, R. The Origin of the Term Imagery, journal of english literary, vol.27, 1960.
- * Fry, N. Anatomy of Criticism, Princeton university, 1957.
- * Herlands, I. Analysis of Imagery, P.M.L. A . March 1942.
- * kermode, F. Romantic Image, Routledge and kegan paul, 1972.
- * Lewis, C.D. The poetic Image, London, 1947.
- * Read, H. The Meaning of Art, penguin and faber, London, 1967.
- * Shiply, J.T (ed.) Dictionary of world literature Terms, London and sedny 1979.
- * Short, R.W. henry james Word of Image , P.M.L.A. December 1953.
- * Sonn, C.R. Approach to wordswrth's Earlier imagery, journal of English literary history , vol.27,1960.
- * Spurgeon, C
 - Leading motives in the Imagery of Shakespear's Tragadies, 1930.
 - Shakespear's imagery and what it Tells us, cambridg, university , 1971.
 - Shakespear's iterative imagery, 1931.
 - The use of Imagery by Shakespear and Bacon, 1933.
- * Stoffer, D.A. Shakespear's world of Images, new york 1949.
- * The Encyclopedia, Amarican, U.S.A. 1986.
- * The Encyclopedia, Britanica, chicago, 15Edition
- * The World Book Encyclopedia, U.S.A. 1978.
- * Tindal, w.Y. The literary Symbol, Indiana University press, 1953.
- * Tuve, R. Elizabethian and Metaphysical Imagery, Chicago University 1942.

في تشكّل الخطاب النقديّ



گامیہ
روزنامہ

المسيرة الإبداعية العاشرة - سنوات / وسط السبعينيات
 خلف نظام الفتيق / من ب ٧٧٧٢ - خلف ٢٧٧١٨
 فأسس ٢٧٧٤٥ • سنوات والقتال العام ١٩٩٨
 • الخلف (المرشد الشاب).