

نحو من النحو !

« . . . نعلم ما كتبتموه عن العلاقة بين كبرياء المتنبي وولمه بالتصغير في الهجاء ، وإنه أكثر ما يُرى مصغراً حين يهجو مفيظاً مخنقاً أو يستخف متعالياً محتقراً كما يقول شن كوفيير والخواديم والنويبية والأحيمق والأعير والشوير وأهيل الزمان وأهيل العصر إلى آخر هذه الأمثلة التي كثرتم من ضربها

وقتم « إنه إذا لم يصغر المهجو ” باللفظ صغره بالمعنى ، فكان أعداؤه اللثام عنده شيئاً قليلاً كما قال :

يؤذى القليل من اللثام بطبعه من لا يقل كما يقل ويلزم

وإنه قد يلعب بهذا الإحساس المائل في نفسه على الدوام لسبب المرء بعادة مغروسة فيه فيتخذ منه نكتة نحوية كقوله على ذكر ابني عضد الدولة :

وكان ابنا عدو كائراه له ياءى حروف أنيسان

يريد أن يقول : إذا كثر العدو عضد الدولة بابنين كإبنيه فجعل الله ابني العدو كياءين تضافان إلى كلمة إنسان فتزيدانه في عدد الحروف وتنقصانه في القدر

ثم قلتم : وهذا غير غريب من رجل شديد الإحساس بالصغر واعتاد التصغير باللفظ وعرف عنه لإدمان الاطلاع على كتب النحو »

« وقد اطلعنا أخيراً على مقالة في مجلة الثقافة لبعضهم يقول فيها : إن هذا من طغيان النفسانيات على الأدب ، وأن التصغير في شعر المتنبي لم يكن لتكبره وإنما هو أداة من أدوات الهجاء يعرفها شعراء هذا الفن في الأدب العربي وفي غيره من الآداب : أداة لصيقة بفن أدبي بذاته لا وليدة الطبيعة نفسية عند من يستخدمها ، وليست هناك رابطة تلازم بين التكبر والتصغير حتى ولا في شعر المتنبي نفسه لأنه قد يستخدمه للتعظيم كما قال :

أحاد أم سداس في أحاد ليلتنا المنوطة بالتنادي

إلى آخر ما جاء في مقالة الثقافة

فهل لكم أن تدلوا برأيكم في تعقيب الكاتب لأنه تفسير لرأيكم وفيه بيان لمسألة من مسائل النسيات والأدب ؟ . . . الخ »

والذي نراه في التعقيب الذي أشار إليه الأديب أن استعمال التصغير للتعظيم لا يبطل استعماله للتحقير ، وأن صيغة التصغير ليست أداة لصيقة بكل هجاء كما جاء في مقال الكاتب بمجلة الثقافة ، فلا يزال استخدام المتنبي هذه الصيغة بتلك الكثرة

التي لم تعهد في شعر غيره أمراً يرجع إلى خلأته الشخصية ويرجع البحث فيه إلى النفسيات التي لا انفصال بينها وبين الأدب ، لأن الأدب قبل كل شيء تعبير عن شعور ، وليس أولى من النفسيات بالبحث في كل شعور .

فليست صيغة التصغير أداة لصيقة بالهجاء ، ولم نرها قط بهذه الكثرة في أشعار الهجائيين المنقطعين لهذا الباب أو المشهورين به قبل سائر الأبواب .

والمتنبى لم يكن من شعراء الهجاء المشهورين به في اللغة العربية ، وإنما اشتهر به شعراء آخرون كالخطيئة وجريز والفرزدق ودعبل وابن الرومي على التخصيص .

فلم لم يكثر التصغير في أشعار هؤلاء الهجائيين ؟

ولم كان المتنبى منفرداً بهذا الإكثار ؟

مرجع الأمر إليه لا إلى الهجاء ، وأقرب شيء أن يخطر على البال أنه استصغر لأنه تكبر ، وأنه صبغ هجاءه بصفته النفسية فاختلف من هذه الناحية ، لأنها هي ناحية الاختلاف بينه وبين غيره من الهجائيين .

على أن الهجاء ضروب وليس بضرب واحد في اللغة العربية أو فيما عداها من اللغات .

ومرجع الأمر في تعدد ضروبه إلى تعدد النفوس وتعدد الأمزجة وتعدد الشعور الذي يشعر به الهاجى نحو من يهجهوه .

فهناك هجاء الرجل الوضيع المهين

وهناك هجاء الرجل المتكبر العزيز

وهناك هجاء الرجل المهذب الشريف

وهناك هجاء المتوقح البذيء

وهناك هجاء التهكم والسخرية ، وهجاء العنف والدد ، وهجاء النقد ، وهجاء الإيذاء

ومناطق التفرقة بينها هو النفسيات وما تشمله من فوارق الحس والعاطفة ، وليس

المرجع فيها إلى باب في علم النحو يتكلم على مواضع التصغير .

وأعجب شيء يقال هو أن المتنبي لم يستصغر لأنه متكبر ، بل أكثر من التصغير
لسبب آخر . . . ثم لا يدري أحد ما هو ذلك السبب الآخر ؟

لم يمتنع الاستصغار بسبب التكبر ؟ ولم لا يكون التكبر سبباً للاستصغار ؟
أى عجب فى ذلك ؟ بل أى مخالفة فيه للمعقول والمعهود ! بل أى شيء أقرب منه
إلى الفهم والتأمل ؟

أيمتنع هذا القول لأنه من النفسيات وكل ما كان من النفسيات فهو ممنوع
غير مقبول ؟

أيمتنع لأن قراراً مجهولاً لا نعرف نحن مصدره قضى بمنعه وتحريمه وإقصائه
من عالم الفرض والتقدير ؟

إننا لا ننفي أن المتنبي كان متكبراً مطبوعاً على الكبرياء ، ولا ننفي أن المتكبر
مطبوع على أن يستصغر الناس ، ولا ننفي أن صيغة التصغير تستعمل للتصغير والتحقيق ،
فلماذا ننفي أن ولع المتنبي بالتصغير مرجعه إلى طبيعة الكبرياء فيه ؟

لماذا ؟ للنفسيات التى يسمع باسمها من يسمع فيظن أنها حجاب حائل بين المتنبي
والاستصغار بصيغة التصغير ؟

أما أن المتنبي قد استعمل التصغير للتعظيم والتكبير ، فهو إذا صح لا يمنع
أن التصغير يستخدم أيضاً للتصغير ، بل هو الأصل والتعظيم مجاز عارض عليه .

يقول أحد إننى رأيت المليمات فى أيدي الفقراء ، فيجىء سامع بالنفسيات
— أو قل سامع بالاقتصاديات — فيقول : كلا . كلا . هذا بعيد ! هذا غير معقول !
هذا إقحام للاقتصاديات فى شئون الحسن والعيان ! لأننى رأيت بعينى المليمات فى خزانة
المصرف الكبير ، وفى خزانة الغنى العظيم !

كلام ظريف !

نعم ظريف كذلك الكلام الذى يبطل باب التصغير للتصغير جملة واحدة لأن
التصغير قد استعمل حيناً فى معنى التكبير . . . !

على أن البيت الذى قيل إن المتنبي خالف فيه هذه السنة لا يدل بمعنى من معانيه
على أنه قد نسى فيه الكبرياء أو نسى عادة الاستصغار

فهو يقول فى وصف الليلة التى ضاق بها :

أحاد أم سداس فى أحاد لييلتنا المنوطة بالتنادى

ومن الميسور أن يلحظ القارىء لهجة التأفف فى تصغيره تلك الليلة المبرمة ،
كأنه يستكبر أن يعرف الضيق من ذلك الشئ الصغير ، وإن لم يلب به المطال .

وهبه مع ذلك كان ينوى التعظيم والتعديس لتلك الليلة المبرمة ولا ينوى
أن يتأفف منها ويستكثر عليها أن تبرمه وتثقل عليه ، فهل كلمة فى قصيدة واحدة تبطل
عشرين كلمة فى عشرين قصيدة ! ؟ وهل يحصل كل هذا لأجل خاطر « النفسيات »
قدس الله سرها وبارك فى عمرها !

ولقد كان كثيراً من كاتب المقال الذى أشار إليه الأديب صاحب الخطاب
أن يزعم أن التحقير والتكبير فى صيغة التصغير يتساويان ! فأما أن يقول إن التحقير
هو الممنوع الذى لا يعقل ، وأن الاستصغار من جانب المتكبر المطبوع على الكبرياء
هو الغريب المريب فتلك نفسيات لله درها من نفسيات !! وفنون حماتها الله من فنون !!
وما نشك فى أن الأديب « محمد جابر » رجل يريد أن يضحك ولا يريد
فى الحقيقة تفسيراً لما هو غنى عن التفسير ؛ فإن لم يجد شعبه من الضحك فى طراز تلك
النفسيات ومعرض تلك الفنون فغاية ما عندى من القول أن المتنبي رحمه الله لم يشرفنى
بأمانة سره ، ولم يطاعنى على دخائل صدره ، فإذا كان قد ذكر لبعضهم أنه لم يولع
بالتصغير لقصد التصغير فهو وذمته فيما ادعاه ، وللأديب عليه اليقين الحاسمة إن تردد
فى قبول دعواه ! . أما نحن فغاية ما نعلمه أن المتنبي كان رجلاً متكبراً ، وأن المتكبر
يستصغر الناس فلا عجب أن يولع بصيغة التصغير . وهذا حسبنا وحسب القارىء
فما زعمناه .

القراءة فى زمن الحرب

« هل للإقبال على القراءة فى زمن الحرب أسباب حقيقية ؟ وإن كانت لها أسباب حقيقية فما هى ؟ وكيف يستفاد من هذا الإقبال خير فائدة ؟ »

تلك بعض الأسئلة التى استخلصتها من خطاب مطول فى هذا الموضوع ، وأحسبه من أحق الموضوعات بالدراسة فى الوقت الحاضر ، لأنه موضوع القراءة الذى تنطوى فيه سائر الدراسات .

فأما أن الإقبال على القراءة له أسباب حقيقية فذلك ما ليس فيه شك ولا يحتاج إلى بيّنة

إذ كل شىء حاصل فله لا محالة أسبابه الحقيقية ، وإلا لم يحصل ولم يكن له وجود ، وإنما يجوز الخلاف فى دوام هذه الأسباب وزوالها ، أو فى قوتها وضعفها ، أو فى خلوصها وما قد يشوبها من العوارض الغريبة عنها .
فأما أنها حقيقية فذلك أمر لا محل فيه لخلاف .

والأسباب التى تدعو إلى الإقبال على القراءة فى هذه الفترة كثيرة لا تنحصر فى ناحية واحدة ، وقد تنحصر فى جملة الأسباب التالية :

فمنها أن البريد الأوروبى لا يحمل إلى مصر كل ما كان يحمله إليها من الكتب والصحف والمجلات من معظم البلدان .

فقد كان يرد إلى مصر بريدٌ حافل بهذه المطبوعات فى كل أسبوع ، وكان له قراء مثابرون على مطالعته كلما وصلت رسالة من رسالاته . فانقطع بعض الذى كان يصل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وألمانيا ، وقل وصول بعض الذى كان يصل من إنجلترا وأمريكا ، وتحول قراؤه إلى مراجع أخرى يشغلون بها وقت القراءة ، ومعظمها من المراجع العربية الحديثة أو القديمة .

ومن تلك الأسباب أن الصحف اليومية كانت منها صحف تصدر في أربع وعشرين صفحة أو عشرين ، وصحف تصدر في ست عشرة صفحة ولا تقل عنها ، وكانت إلى جانبها صحف أسبوعية تصدر في أربعين صفحة وتزيد عليها في بعض الأسابيع . فنقص كل ذلك نقصاً يئساً بغير تدريج طويل ، وأصبح الحد الأقصى للصحيفة اليومية في أكثر الأيام أربع صفحات ، وعم النقص سائر الصحف والمجلات فأوشكت أن تصدر في ثلث عدد صفحاتها قبل الحرب الحاضرة .

وكل هذا النقص تقابله زيادة في وقت القراءة عند من تعودوا مطالعة الصحف والمجلات في حجمها الأول ، ولا بد لهذا الوقت من شغل يناسبه ويمر في مجراه ، وإلى جانب النقص في الصفحات ألف الناس الأخبار التي لا يعرض لها كثير من التنويع والمفاجأة ، وندرت المناقشات السياسية التي يشتد فيها الجذب والدفع والتأييد والتفنيد ، وينشط القراء إلى متابعتها بحماسة التشيع تارة إلى هذا وتارة إلى ذاك ، فأصاب القراء شيء من الفتور إلى جانب النقص في المادة المقروءة لو أنهم نشطوا إليها .

ومع هذا كله كثرت الوقت الذي يتسع للقراءة لانصراف الناس عن السهر في خارج البيوت ، إما لتقييد الإضاءة أو لقلّة الجديد في دور الصور المتحركة ودور التمثيل ومع هذا وذاك كثرت النقود بين الأيدي وتيسر شراء الكتب بالأثمان التي أوجبها غلاء الورق وغلاء تكاليف الطباعة ، وقال الخبراء بشئون الاقتصاد إن كثرة النقود في الآونة الحاضرة دليل على رخاء صحيح وليست من عوارض التضخم التي تنشأ أحياناً من شيوع العملة الورقية ، إذ الناس يبيعون محمولاتهم وتبقى معهم أثمانها في داخل البلاد ، خلافاً لما كان يحدث قبل سنواتٍ من تصريف هذه الأثمان إلى خارج القطر بالسفر أو باستجلاب البضائع الأجنبية . فهذه الأثمان المخنوقة في البلاد

هي ثروة حقيقية مكسوبة من موارد حقيقية وليست بالثروة المصطنعة التي تنشأ من شيوع الورق النقدي بغير مقابل معروف .

* * *

وخلاصة ما تقدم أن الإقبال على قراءة الكتب العربية يرجع إلى تحول بعض القراء من مادة إلى مادة ، وإلى اتساع وقت القراءة ، وإلى تيسر الشراء ، ويدوم ما دامت هذه الأسباب .

فإذا ضعفت طاقة الشراء ، أو ضاق وقت القراءة ، أو توافرت المادة الأولى التي كانت متوافرة قبل سنوات ، فقد يتغير هذا الإقبال ، وقد تثوب الحال إلى ما كانت عليه من قبل ، أو تتمخض عن حال جديد لم نعهده حتى الآن .

هذا الحال الجديد الذي لم نعهده حتى الآن قد يأتي من ناحية واحدة معلقة على تيسر الورق وتيسر الطباعة .

فإذا تيسر الورق وتيسرت الطباعة بقية أيام الحرب ثبتت في البلاد العربية عادة يصعب تغييرها ، وإن عاد البريد الأوربي إلى نظامه السابق وعادت الصحف اليومية والأُسبوعية إلى نطاقها الأول .

تلك عادة القراءة في الكتب وحساباتها من حاجات الحياة العصرية ومطالب المجتمع المذهب ، فإنها عادة قد تتأصل في مصر كما تأصلت في البلدان الأوربية على كثرة الصحف فيها واتساع صفحاتها وتنوع موضوعاتها .

ويزيد هذه العادة تمكيناً أن يتيسر إخراج ورق الطباعة من مصانع وطنية توالى مصر وبلاد الشرق القريب بما هي في حاجة إليه ، فإن رخص الورق يغري بطبع الكتب الرخيصة التي تقبل عليها جميع الطبقات ، ولا سيما إذا اجتمع لها إغراء الرخص وإغراء الموضوعات .

* * *

أما الاستفادة من الإقبال على القراءة في زمن الحرب خير فائدة مستطاعة فذلك موقوف على معنى الفائدة التي نرمى إليها .

فإن كانت فائدة الربح فسبيلها أن تعطى « جمهور القراء » ما يشتهي من الموضوعات التي يحسبها جديرة بالقراءة ، قيمة بالفائدة .

وإن كانت فائدة الثقافة فسبيلها أن تعطى جمهور القراء ما هو في الواقع محتاج إلى علمه ، وإن لم يخطر له ذلك .

ومما لا شك فيه أن جمهور القراء يحتاج إلى كثير ، وإن كثيراً مما يقرأه لا حاجة به ولا غناء فيه ، وإن الوقت قد حان لتزويده بما يحتاج إلى عرفانه من أحوال العالم اليوم وأحوال العالم بعد نهاية الحرب ، إلى زمن طويل .

فبين الموضوعات التي كانت مهملات أكبر إهمال يعاب على أبناء الحضارة في العصر الحاضر ، موضوع المشاكل الاجتماعية والسياسية في قارة أوروبا ، وفي البلاد الغربية على الإجمال .

فقلّ جداً في مصر وبلاد الشرق القريب من كان يتابع هذا الموضوع ويعرف ما ينبغي عرفانه من أطوار الفكر وصراع الدخائل الاجتماعية في كل أمة من الأمم وارتباط ذلك جميعه بمقاصد الحكومات ومقاصد الزعماء الذين يقبضون على أعنة تلك الحكومات أو على أعنة الهيئات السياسية .

فكم من المصريين المثقفين — ولا نقول الجهلاء — كان يعرف ما ينبغي أن يعرف عن مسألة « التقسيم الجديد » في الولايات المتحدة ؟

وكم منهم كان يعلم حقيقة العناصر التي أيدت هتلر في ميدان السياسة الألمانية ؟ أو حقيقة العناصر التي أيدت فرانكو في ميدان السياسة الإسبانية ؟ أو حقيقة الخلاف بين ستالين وتروتسكي وما يتصل به من خطط روسيا وعلاقتها بالشرقين الأقصى والأدنى ؟ كم منهم كان يعلم ما وراء البضائع اليابانية المنشورة في أسواقنا من حباثل الاستعمار ومطامع الاستغلال ؟

كم منهم كان يعرف زعماء الأمم على ما فطروا عليه فيعرف ما يصنعونه وما يريدونه
وما ليس خليقاً أن يصنعوه أو يريدوه ؟
إن الذين عرفوا ذلك لجد قليلين .

وإن الذى أصابنا من جهل ذلك لجد عظيم .
لأننا أخذنا بالحرب ولما نتبين من تياراتها كيف تتجه سفينة النجاة ، وكيف
تهب رياح الأخطار .

فإذا أحببنا ألا تنفاجئنا السلم مثل هذه المفاجأة ، فعلى الذين بأيديهم أمر القراءة
والطباعة أن يملأوا الأذهان بالمعارف والمعلومات التى تغنى فى استطلاع الأحوال
والمقاصد بعد الحرب الحاضرة ، إلى زمن طويل .

ما الذى تريده هذه الأمة أو تلك ؟
ما الذى يريده هذا الزعيم أو ذاك ؟
وما الذى يخلص فيه ؟ وما الذى يماذق فيه ؟ وما الذى تواتيه عليه الأسباب
الحاضرة ؟ وما الذى يخشى أن يهرقله من الأسباب المنظورة ؟
بعض ذلك غيب لا سبيل إلى استطلاعه .

وبعض ذلك عيان مشهود أوفى حكم العيان المشهود من أخبار الأمم ودراسات
المفكرين ، وسوابق التاريخ ، وضرورات الاجتماع و « الاقتصاد » .
ولا يزال فى الوقت متسع لاستدراك ما فات ، ولا يزال الباب مفتوحاً لمن يلج
فيه ، ولا تزال الحاجة كل يوم فى إلحاح ومزید من الإلحاح .

ومهما يكن من قصر الوقت الباقى من زمن الحرب ، فانقضاء هذا الوقت
فى معرفة الحقائق والتأهب للطوارق خير من قضائه فى الإهمال والتسويق ، وليكن
إقبال الناس على القراءة حافزاً لمن يعنيه أن يقرأوا ما يصلح للفهم فى كل زمن
وما يصلح للفهم فى الزمن الأخير من الحرب على التخصيص . وليس الكتاب وحدهم
أصحاب الشأن فى الكتابة لأنهم لا يملكون زمام الأمر إلا القليل . فلو كنا على ما نود

من توافر الأداة الثقافية لنهض بالأمس جمع قادر أولوجاهٍ ومال يقررون الموضوعات
ويوزعون الأبواب وينفقون على ثقة من الكسب وعلى توقع للخسارة في وقت
واحد ، أو يراوحدون بين ما يربح وما يحتمل الخسارة ، فلا يهمهم أن يربحوا من كل
شيء ما داموا لا يخسرون من كل شيء .

إننا نقادرون على ذلك لو أردناه .

وإننا لمريدوه لو أدركنا دواعيه ، وأدركنا عقباه .

فهل ندركها ؟

إن قلنا : « فيها قولان » وكفى ، فنحن متفائلون .

في الشعر العربي

« قرأت في الرسالة كلاماً عن « الشعر المرسل وشعرائنا الذين حاولوه » الأستاذ دريني خشبة يقول فيه بعد الإشارة إلى بعض الأدباء والشعراء : « . . . لست أدرى أى الرائيين فكر لأول مرة في موضوع الشعر المرسل في مصر خاصة وفي العالم العربي عامة ، أهو الأستاذ الشاعر عبد الرحمن شكرى أم الأستاذ الشاعر محمد فريد أبو حديد . . . »

والذى نذكره على التحقيق أن الابتداء بالشعر المرسل في العصر الحديث محصور في ثلاثة من الشعراء لا يعدوهم إلى آخر ، وهم السيد توفيق البكرى ، وجميل صدقي الزهاوى ، وعبد الرحمن شكرى .

ولكنى لا أذكر على التحقيق من منهم البادىء الأول قبل زميليه . ولعلنى لا أخالف الحقيقة حين أرجح أن البادىء الأول منهم هو السيد توفيق البكرى في قصيدته « ذات القوافى » ، ثم تلاه الزهاوى في قصيدة نشرت بالمؤيد ، فعبد الرحمن شكرى في قصائد شتى نشرت بالجريدة وجمعت بعد ذلك في دواوينه .

وكانت مشكلة القافية في الشعر العربى على أشدها قبل ثلاثين سنة ، ولم تكن هذه المشكلة قد عرفت قط في العصر الحديث قبل استفاضة العلم بالأدب الأوربية وإطلاع الشعراء على القصائد المطولة التى تصعب ترجمتها في قصيدة في قافية واحدة ، كما يصعب النظم في معناها مع وحدة البحر والقافية .

وكان زميلنا الأستاذ عبد الرحمن شكرى يعالج حلها بإهمال القافية ونظم القصائد المطولة من بحر واحد وقوافى شتى .

وكنت وزميلي الأستاذ المازنى نشايه بالرأى ولا نستطيع إهمال القافية بالأذن . فنظمت القصائد الكثر من شتى القوافى ثم طويتها ولم أنشر بيتاً واحداً منها ، لأننى لم أكن أستسيغها ولا أطيق تلاوتها بصوت مسموع ، وإن قلت النفرة منها وهى تقرأ صامتة على القرطاس .

إلا أننا كنا نفصح الفرصة لهذه التجربة عسى أن تكون النفرة منها عارضة
لقلة الألفة وطول العهد بسماع القافية .

وقد أعربت عن هذا الرأي في مقدمتي للجزء الثانى من ديوان زميلنا
المازنى ، فقلت :

« ... رأى القراء بالأمس فى ديوان شكرى مثالا من القوافى المرسلة والمزدوجة
والمتقابلة ، وهم يقرأون اليوم فى ديوان المازنى مثالا من القافيتين المزدوجة والمتقابلة ،
ولا نقول إن هذا هو غاية المنظور من وراء تعديل الأوزان والقوافى وتنقيحها ، ولكننا
نعده بمثابة تهية المكان لاستقبال المذهب الجديد ، إذ ليس بين الشعر العربى وبين
التفرع والتماء إلا هذا الحائل ، فإذا اتسمت القوافى لشتى المعانى والمقاصد ، وانفرج
مجال القول بزغت المواهب الشعرية على اختلافها ، ورأينا بيننا شعراء الرواية وشعراء
الوصف وشعراء التمثيل ، ثم لا تطول نفرة الآذان من هذه القوافى لا سيما فى الشعر
الذى يناجى الروح والخيال أكثر مما يخاطب الحس والآذان ، فتألفها بعد حين وتجتزىء
بموسيقية الوزن عن موسيقية القافية الواحدة .

« وما كانت العرب تنكر القافية المرسلة كما نتوهم ، فقد كان شعراؤهم يتساهلون
فى التزام القافية كما فى قول الشاعر :

ألا هل ترى إن لم تكن أم مالك	بملك يدى إن الكفاء قليل
رأى من رفيقيه جفاء وغلظة	إذا قام يبتاع القلوص ذميم
فقال أقلا واتركا الرجل إننى	بمهلكة والعاقبات تدور
فبيناه يشرى رحله قال قائل	لمن جمل رخو الملائم نجيب

إلى آخر الشواهد التى أتيت بها فى تلك المقدمة .

وكنت أحسب يوم كتبت هذه المقدمة أن المهلة لا تطول إلا ريثما تنتشر القصائد
المرسلة فى الصحف والدواوين حتى تسوغ فى الآذان كما تسوغ القصائد المقفاة ، وإنها
مهلة سنوات عشر أو عشرين سنة على الأكثر ثم نستغنى عن القافية حيث نريد

الاستغناء عنها في الملاحم والمطولات أو في المعاني الروحية التي لا تتوقف على الإيقاع .
ولكنى أراى اليوم وقد انقضت ثلاثون سنة على كتابة تلك المقدمة ولا يزال
اختلاف القافية بين البيت والبيت يقبض سمعى عن الاسترسال فى متعة السماع ،
ويفقدنى لذة القراءة الشعرية والقراءة النثرية على السواء . لأن القصيدة المرسلة عندى
لا تطربنا بالموسيقية الشعرية ولا تطربنا بالبلاغة المنشورة التي نتابعها ونحن ساهون
عن القافية غير مترقبين لها من موقع إلى موقع ومن وقفة إلى وقفة .
والظاهر أن سايقة الشعر العربى تنفر من إلغاء القافية كل الإلغاء حتى فى الأبيات
التي تحررت منها بعض التحرير .

فالأبيات الأربعة التي أتينا بها آنفاً قد اختلف فيها حرف الروى بين اللام والميم
والراء والباء ، ولكن الحركة لم تختلف بين جميع الأبيات ، بل لزم الضم فيها جميعاً
وهى حركة تشبه الحرف فى الأذن ، وإن لم تشبهه فى أحكام العروضيين والنحاة .
والأمر كما نحسه فى حكم الأذن يتفاوت بين مراتب ثلاث من الإلفة والارتياح
إلى السماع .

فالقافية تطرب حين تأتى فى مكانها المتوقع .
وإهمال القافية يصدم السمع بخلاف ما ينتظر حين يفاجأ بالنعمة التي تشذ عن
النعمة السابقة .

والمرتبة التي تتوسط بينهما هي التي لا تطرب ولا تصدم ، بل تلاقى السمع بين
بين ، لا إلى التشوق ولا إلى النفور .

فانتظام القافية متعة موسيقية تخف إليها الأذان .
وانقطاع القافية بين بيت وبيت شذوذ يحيد بالسمع عن طريقه الذى اطرده
عليه ويأوى به ليلاً يقبضه ويؤذيه .

إنما المتوسط بين المتعة والإيذاء هو ملاحظة القافية فى مقطوعة بعد مقطوعة
تتألف من جملة أبيات على استواء فى الوزن والعدد ، أو هو ملاحظة الازدواج

والتسميط وما إليهما من النغمات التي تتطلبها الآذان في مواقعها ، ولو بعد فجوة وانقطاع .
وربما زاد هذا التصرف في متعتنا الموسيقية بالقافية ولم ينقص منها إلى حد
التوسط بين الطرب والإيذاء .

فالأذن تمل النغمة الواحدة حين تتكرر عليها عشرات المرات في قصيدة واحدة
فإذا تجددت القافية على نمط منسوق ذهبت بالملل من التكرار ونشطت بالسمع
إلى الإصغاء الطويل ، ولو تبادى عدد الأبيات إلى المئات والألوف .
لهذا لا نحسب أن السنين التي مضت منذ ابتداء التفكير في الشعر المرسل
قد مضت على غير طائل .

لأننا عرفنا في هذه الفترة ما نسيغ وما لا نسيغ ، فعبدل الشعراء عن تجربة
الشعر المرسل الذي تختلف قافيته في كل بيت وجربوا التزام القافية في المقطوعات
المتساوية أو في القصائد المزدوجة والمسمطة وما إليها ؛ فإذا هي سائغة وافية بالعرض الذي
نقصد إليه من التفكير في الشعر المرسل ، لأنها تحفظ الموسيقية وتعين الشاعر على توسيع
المعنى والانتقال بالموضوع حيث يشاء .

ومن ثم يصح أن يقال إن مشكلة القافية في الشعر العربي قد حلت
على الوجه الأمثل ولم تبق لنا من حاجة إلى إطلاقها بعد هذا الإطلاق الذي جربناه
وأفغناه .

ففي وسع الشاعر اليوم أن ينظم الملحمة من مئات الأبيات فصولا فصولا
ومقطوعات مقطوعات ، وكما انتهى من فصل دخل في بحر جديد يؤذن بتبديل
الموضوع ، وكما انتهى من مقطوعة بدأ في قافية جديدة تريح الأذن من ملالة التكرار .
ويعضى القارئ بين هذه الفصول والمقطوعات كأنه يعضى في قراءة ديوان كامل لا يريبه
منه اختلاف الأوزان والقوافي بل يندشط به إلى المتابعة والاطراد .

وإذا كان الأوربيون يسيغون إرسال القافية على إطلاقها فليس من اللازم
اللازب أن نجاريهم نحن في توسيع ذلك على كره الطبائع والأسماع ، وبخاصة حين

نستطيع الجمع بين طلبتنا من المتعة الموسيقية وطلبة الموضوعات العصرية من التوسع والإفاضة في الحكاية والخطاب .

وآية ذلك أننا نقرأ الشعر المرسل في اللغة الأوربية ولا نفتقد القافية بين الشطرة والشطرة أقل افتقاد .

وقد خيل إلينا أننا ننساها ولا نفتقدها لأننا غرباء عن اللغة وعن مزاج أهلها . فلما سألنا الأوربيين في ذلك قالوا لنا إنهم لا يفتقدونها ويستغربون أن نلتفت إلى هذا السؤال ، لأنهم هم لا يلتفتون إليه .

وسواء رجعنا بتعليل ذلك إلى وحدة القصيدة عندنا وعندهم ، أو إلى أصل الحدا في لغتنا وأصل الغناء في لغتهم ، أو إلى غلبة الحسية في فطرة الساميين وغلبة الخيالية والتصور في فطرة الغربيين ، فالحقيقة الباقية هي أننا نحن الشرقيين نلتذ شعرهم المرسل ولا نفتقد القافية فيه ، وأننا ننفر من إلغاء القافية عندنا ونداريه بالتوسط المقبول بين التقييد والإطلاق . وأنهم ليتقيدون في بعض أوزانهم الغنائية بقيود تثقل علينا نحن حتى في الموشحات ، فليس من اللازم اللازب أن نتعمد مجاراتهم أو يتعمدوا مجاراتنا في كل إطلاق وتقييد ولهم دينهم ولنا دين !

بين التزمّت والاباحة

في قواعد اللغة

عقب بعض الأدباء على كتابي — عبقرية الإمام — ومن ذلك قوله :
« بقيت أشياء لا بد من ذكرها والإبانة عنها حتى نبلي من كلامنا ما نريد . ذلك أتى عثر وأنا
أقرأ ببعض ألفاظ كنت أقف عندها مثل لفظ (يقلاه ص ٤٠) و (حائقين ص ٥٥) و (فشل ص ٨١ و ٩٦
و ١١٠ و ١٢٦) ؛ وقد رجعت إلى معاجم اللغة التي بين يدي في اللفظ الأول فوجدته من لغة طيء ،
ولمّا كان يكون استعماله جائزاً . أما اللفظان الآخران فإنّي أرجع فيهما إلى الأستاذ العقاد وأسأله :
هل يجوز استعمال كلمة فشل في معنى أخفق وخاب ، وأن يأتي اسم الفاعل من حنق على حائق ؟ »

وجوابي : نعم يجوز أن تأتي باسم الفاعل من حنق على حائق ، لأنه لا يكون
اسم فاعل إلا إذا كان على هذا الوزن .
وجوازه ثابت بالنص وثابت بالقياس الذي لا يرد ، وهو في بعض الأقوال
أقوى من النصوص .

فالزمخشري في كتابه « المفصل » يقول في باب الصفة المشبهة : « وهي تدل على
معنى ثابت . فإن قصد الحدوث قيل هو حاسن الآن أو غداً وكارم وطائل ، ومنه
قوله تعالى وضائق به صدرك ... الخ »

وجاراه موفق الدين بن يعيش شارح المفصل كما جراه في هذا الحكم جلة النحاة .
فإذا صح في (كرم) التي تدل على الثبوت أن يقال كارم للدلالة على الحدوث ،
فذلك أصح وأولى في حنق التي ليس فيها معنى من معاني الثبوت .

بل إذا كانت كلمة غداً أو الآن لا تكفي للدلالة على الحدوث ولا تغني عن
الآتيان باسم الفاعل على صيغته الشائعة ، فمن الحق ألا نستغني عن هذه الصيغة حين
لا تقترن بلفظ يعين الحدوث في الحال أو الاستقبال .

على أننا نفرض أن النصوص في كتب النحو لا تقرر هذه القاعدة ولا تثبتها على الوجه الصريح الذي قدمناه .

بل نفرض أن النصوص قد وردت بمنع « حائق » وما شابهها وجزمت بخطئها على طريقة النجاسة أحياناً في تخطئة بعض الصيغ والأوزان ، فمن الواجب في هذه الحالة على خادم اللغة العربية أن يخالف النجاسة ويخالف السماع الناقص تكلمة له بالقياس الصحيح الذي لا يحيد عنه .

إذ ليس من حق لغة من اللغات أن تضطر كاتباً بها إلى الأخطاء في معناه .
وليس من حق لغة من اللغات أن تبطل الفارق بين معنيين مختلفين ثم تمنعنا أن نشيء هذا الفارق لضرورة الصدق في التعبير .
فهناك فارق بين من يحنق من حادث يعرض له وبين من يلزمه الحنق في طباعه وأخلاقه .

فإذا قلت عن رجل إنه « حَنِق » وعנית به أنه دائم الحنق كما تدوم الصفات المشبهة ؛ فمن الواجب أن أقول : « هو حائق من كذا » ، إذا كان الحنق يفارقه بعد ذلك ، ولا يلزمه في طباعه وأخلاقه .

وإذا قلت إنه « حَنِق » وعנית به ما نعين باسم الفاعل وجب أن نقول شيئاً آخر إذا عנית أنه متصف بطبع الحنق في عامة أوقاته .

وليس في وسع لغة ولا في وسع اللغات جميعاً أن تفرض على كتابها الخطأ واللبس في التعبير ، ثم تصدهم عن تصحيح الخطأ وجلاء اللبس بتصرف لا يخرج بهم عن قياسها ولا يخل بأصولها المرعية في أعم ألفاظها .

فالنص يجيز الصيغة والقياس يوجبها عند منع النص وهو بحمد الله غير مانع .
وإننا لخلقاء أن نغبط أنفسنا على أن اللغة العربية « منطقية » في إجراء القواعد على الأوزان حيث تتشابه المعاني وتتخالف أوزان ألفاظها .

فقد يحمل الشيء على غيره في المعنى فيجمع كجمعه . وانظر مثلاً ماذا بلغ من

هذه النزعة « المنطقية » فى أوزان الجموع وهى التى لا تجرى على وزن واحد كصيغة اسم الفاعل ؛ فليس فى اللغة « هليك » بمعنى هالك ولا جريب بمعنى أجرب أو جربان أو جرب ، ولكنهم يقولون هلكى وجربى قياساً على قتلى وجرحى ولدغى ، لأنها جميعاً تدل على داء أو بلاء ، وهذا هو منطق النحو العربى الذى ينطلق أحياناً مع المعانى ولا يتحجر أبداً مع الحروف .

أما « فشل » بمعنى أخفق فلها حكم آخر . فهذه الكلمة من الاستعمال الحديث الذى شاع حتى غطى على معنى الكلمة القديم ، مع تقارب المعنيين حتى ليجوز أن يحمل أحدهما قصد الآخر ، لأن التراخى والضعف والخواء قريبة كلها من الحبوط والإخفاق .

وتجدد المعانى على حسب العصور سنة لا تحيد عنها لغة من اللغات ، وفى مقدمتها اللغة العربية .

فلو أننا أخذنا ألف كلمة من المعجم وتعقبنا معانيها فى العصور المختلفة لما وجدنا خمسين أو ستين منها ثابتة على معنى واحد فى جميع العصور .

وربما غلب المعنى الجديد وبطل المعنى القديم وهو أصيل فى عدة كلمات . خذ مثلاً كلمتى الجديد والقديم ، وكيف ظهرت ، ثم كيف تحولتا إلى الغرض الذى نعنيه الآن .

فالثوب « الجديد » هو الثوب الذى قطع حديثاً من جده فهو جديد أو محدود ، وكانوا يقطعون المنسوجات عند شرائها ، كما نقطعها اليوم ، فيسمونها جديدة من أجل ذلك .

ثم نسيت كلمة الجديد بمعنى المقطوع فلا ينصرف إليها الذهن الآن إلا بتفسير أو تعمين ، وأصبحنا نعبّر بالجددة عن أمور لا تقطع ولا هى من المحسوسات ، فنقول : « المعنى الجديد » والفكر الجديد ، وما شابه هذه الأوصاف .

وكانوا يقولون تقدم فلان أى مشى بقدمه ، ثم ضمنوا تقدمه معنى سبقه ، فأصبح السابق هو القديم ، وأصبح الزمن القديم هو الزمن السابق ، كما نفهمه الآن .
وقد نسي الناس « كتب البعير » بمعنى قيده ، وأطلقوها اليوم على الخط في الورق ، وهو في الأصل مستعار من التقييد .
ونسى الناس « خجل البعير » بمعنى تحير واضطرب ، وأصبحوا يستعملونها « للحياء » الذى شبه بالخجل ، لأنه يدعو إلى الحيرة والاضطراب .
وكل أولئك لاضير منه على اللغة كما رأينا ، بل هو مادة إنشاء وابتكار وتنويع .
والأستاذ الفاضل « أبورية » يأخذ بالشيوع قاصداً أو غير قاصد حين يقول « المعاجم » ، وهى جمع معجم بضم الميم ، والمعجمات هى الجمع الذى يرتضيه المتزمتون ولا يرتضون غيره .

إلا أننى هنا أنكر الإباحية العمياء ، كما أنكر التزمت الأعمى
وعندى أنه لا يصح إلا ما أمكن أن ينطوى فى قاعدة من القواعد المعروفة ،
أو أن يؤدى المعنى أداء لا يناقض العقل والقياس .
ومن أمثله ذلك أننى كنت أشهد منذ أيام رواية « قيس ولبنى » للشاعر المجيد عزيز أباظة بك ، فأعجبت بسلامة اللغة وصحة العبارة ، ولكنى لاحظت أنه استعمل كلمة « تضحية » بمعنى فداء أو خسارة ، كما نستعملها نحن الآن .
والتضحية عند العرب هى ذبح الشاة أو غيرها فى وقت الضحى .
ثم أخذت معنى الفداء أو القربان ، لأن الناس ينحرون ذبائحهم فى الضحى يوم عيد النحر الذى عرف من أجل ذلك بعيد التضحية .
فاذا كنا نحن المتكلمين — ونعني أبناء العصر الحاضر — فلاضير من تضمين الكلمة هذا المعنى بعد أن أخذته باستعارة معقولة ، وكسبته بالاستعمال المتفق عليه بيننا .
ولكننا إذا جعلنا العرب فى عصر « قيس ولبنى » يستعيرون هذا المعنى ،

وهم لم يستعيروه ، فذلك خطأ في التاريخ وليس بخطأ في اللفظة وكفى .
والاعتراف « بالتطور » في المعاني والاستعارات لا يقتضي أن نخالف الحقيقة التاريخية .

على أنني حين استعملت كلمة فشل لم أكّد أخرج بها عما اصطلاح عليه الأولون .
فقلت : « يحاول الغلبة من حيث فشل » ، ولو جعلت فشل هنا بمعنى ضعف
لكانت مقابلة للغلبة أحسن مقابلة .

وقلت : « ولا طائل في البحث عن علة هذا الخذلان الصريح ، أكان هو الطمع
في الملك بعد فشل على ، أم النعمة على الأشر » . فلو أنك قلت بعد « ضعف »
على لاستقام هنا التعبيران القديم والحديث .
وكذلك قولنا : « منى بالفشل لأنه عمل بغير ما أشار به أصحابه الدهاة » ؛ فإن
التعابير فيه يتلاقيان .

كذلك قولنا : « ولكنها خطة سلبية لا يمتحن بها رأى ولا عمل ، ولا ترتبط
بها تجربة ولا فشل » .

فليس لمتزمت قديم أن ينكر موقع هذه الكلمة في حيث وضعناها من هذه
العبارات كلها ، وإن كنا مع هذا لا نحرم إطلاقها على معنى الإخفاق الذي لا يشمل
تأويلاً بمعنى آخر ؛ وكل ما ننكره أن تأتي بكلمة « فشل » فتطلقها على معنى القوة
والنجاح ، أو معنى يناقض الضعف والتراخي المقصودين بها قديماً ؛ أو أن تأتي بهذه
الكلمة فتضعها على لسان علي بن أبي طالب ، أو رجل في زمان سابق لزماننا الذي
أعارها ما نفهمه منها الآن على الشيوع والتواتر .

وليس الخطأ في تجديد المعاني على حسب العصور ، لأنه سنة لم تفلت منها كلمة
في لغة من اللغات إلا وهي على موعد من تجديد يأتي بعد حين .
إنما الخطأ هو إنكار هذه الحقيقة ، وهي تصادفنا في كل ما نقرأ ونكتب بالعربية
وبغير العربية .

ونحن على طريق السلامة ما أبجنا مبصرين وتزمتنا مبصرين ، وحينئذ لا نكون
إباحيين ولا مترمطين ؛ بل نجري على السواء الذي نسلكه مهتدين .

أسئلة وأجوبة

أُتلى بالسرور بعض الرسائل الأدبية التي تشتمل على أسئلة من أصحابها يستطلعون بها الرأي في عرض من أعراض الأدب يقع عليه الخلاف ، ويحسن عرضه للقراء من وجهات النظر المتباينة . يقول أديب البصرة بعد تمهيد أومأ فيه إلى سابقة هذا البلد الذي عمر زماناً « بأفكار الجاحظ وابتداعات الخليل ومساجلات سيبويه » وغيرهم من العلماء والأدباء :

« ... إن الأمر يحوطه كثير من اللبس والغموض ويشوبه الاختلاط ، وإن الاختلاف فيه هنا بالبصرة قد بلغ حده ولم يرض أحد بأدلة الآخر . والمختلفون اتفقوا على أن يرجعوا إليكم لتقولوا القول الفصل فيه وكلهم من قرائكم على صفحات مجلة الرسالة الحبية . وفخواه قول (لاسل أبركرومبي) في قواعد النقد إن مطالبة الأدب بأن يعلمنا أمراً أو يصاح أخلاقنا تخرج بنا عن فن الأدب ، وإن الأدب قد يؤدي كل هذه الأشياء ولكنه لم يكن أدباً لمجرد أدائها »

وبعد أن قال الأديب إنه يدين بنظرية الفن للفن ، وإن الأدب كالموسيقى متعة ولذة عاد فقال : « ولكن الذي لا أستطيع أن أفهمه — وهو موضع الخلاف ومدار البحث — هو ما مدى تأثير الأدب في بيئته عملياً ؟ إنه يتأثر بالبيئة ولا شك ، ولكنه هو هل يغير أحوال الناس ويحول أخلاقهم وينقلهم من طور إلى طور ومن عادة إلى عادة ؟ أنا أرى ياسيدي أن الواقع ينقض هذا . فأبوالعلاء لم تطبق آرائه عملياً على كثرة مريديه الذين لازموه ... والروايات التمثيلية التي تنقد أوضاع الناس أو تحل المشاكل لم تر الناس غيروا ما انتقدوا عليه ولا حاولوا مشاكلهم ؟ ولكن هذا لا يمنعهم من مشاهدة التمثيل وقراءة الروايات إرضاء لحاجة إنسانية كامنة في أعماق النفس : هي اللذة الفنية ؟ وإذن ما مدى تأثير الأدب عملياً ؟ لنتنا نقول إن الشعراء كانوا يبعثون الحماسة في نفوس الثائرين ، ولكنني أظن أن الثائرين استعدوا للثورة ثم جاء الأدب يعبر عن عواطفهم ، والثورة الفرنسية تهيأت لها أسباب عديدة ثم دفعهم مع عوامل أخرى — الكتاب لا الأدباء — إلى الثورة ... »

* * *

ورأي الموجز في كلام الأديب البصري أن ما ذكره عن الأدب يصدق على المطالب الإنسانية التي لا اختلاف بين المفكرين على أعراضها وفوائدها .

فالناس يختلفون على الأدب هل يطلب للفائدة أو يطلب للمتعة الفنية ، ولكنهم لا يختلفون في عمل المصلحين من دعاة الأخلاق أو السياسة أو الدين ، بل يتفقون على أن الإصلاح مقصود للفائدة دون مرء ، وأن المصلح الذي لا يبغى نفع الأمم بإصلاحه لا يستحق الإصفاء إليه ... ومع هذا يدعو المصلحون إلى غرض ويتحقق غيره في

الطريق مقصوداً أو غير مقصود ، وتبديل المذاهب والناس أخلاق باقية لا تتبدل ،
ويتبعهم المعرى جيلاً بعد جيل بقوله الخالد المتجدد :

كم وعظ الواعظون منا	وقام في الأرض أنبياء
وانصرفوا والبلاء باق	ولم يزل داؤنا العياء
حكم جرى للمليك فينا	ونحن في الأصل أغبياء

ولكن الإصلاح بعد هذا كله مفيد ، والدعوة إليه واجبة ، والدنيا تتغير على
وجه من الوجوه بعد كل دعوة من دعواته ، وإن لم يكن هو الوجه الذي تعمده الدعاء .
فليس الأدب بدعاً في هذه الحصلة التي عمت جميع أعمال البشر ، ولكنه عمل
إنساني يصدق عليه في أمر الوصول إلى غايته كل ما يصدق على سائر الأعمال .
إلا أن الأدب ينفرد بخصلة أخرى تصرفنا بعض الشيء عن النظر إلى الغايات ،
أو تمنعنا أن نقصر النظر عليها عند البحث في مزاياه .
الأدب تعبير .

والتعبير تلحظ فيه البواعث قبل أن تلحظ فيه الغايات .

لماذا يصرخ المعبذب المتألم ؟

إنه قد يصرخ فيدركه على الصراخ منقذ أو مساعد على التعذيب والإيلام ،
ولكنه سواء ظفر بهذا أو ذاك إنما صرخ لباعث في نفسه أو جسده ، ولم يصرخ لغاية
يتوخاها من إسماع صوته .

وقد يُسمع صوته فيسعد أو يشقى بانهائه إلى الآذان ، فيتحقق النفع كما يتحقق
الضرر غير مقصود .

والتعبير وظيفة لا حيلة فيها ، لأنه أثر الحالة التي تقوم بالنفس فتدل عليها بما
لديها من وسيلة ناطقة أو صامتة .

ولكنه مع هذا عمل مفيد لا شك في نفعه ، لأن الرجل بعد التعبير غيره
قبل التعبير ، ومن استطاع أن يعبر استطاع أن يفهم نفسه ويفهم ما يريد ،

واستطاع أن يجمع إليه من يشعرون مثل شعوره ويريدون مثل مراده ، ولكنه لا « يعبر » لأجل هذا ولا يكف عن التعبير إذا امتنع هذا . فكثيراً ما « يعبر » فيجمع من حوله الأعداء ويفرق الأصدقاء .

وسؤال السائل : لماذا نعبر؟ كسؤاله لماذا نحس؟ ولماذا نحيا؟ لأن الحياة مظهران لا ينفصلان : تأثير من الخارج إلى الداخل هو الحس ، ورد من الداخل إلى الخارج هو التعبير ، والكلام في غايته كالكلام في غاية الحياة . وليس للحياة غاية وراءها ، لأن وراءها الموت الذي تقف دونه الغايات .

قل للأديب « عبر » أيها الأديب ولا تسأله بعد ذلك غاية من وراء تعبيره ، وكفى أن يكون هذا التعبير من دلائل الحياة ، ولا خير في الحياة بغير دليل .

وأعود إلى مثل يطابق الحقيقة هنا كل المطابقة ويعين على فهمها أقرب معونة ، وهو مثل الزهرة والثمرة في الشجرة النامية .

الفائدة كما نفهمها نحن هي الثمرة الناجبة .

ولا فائدة للزهرة بهذا المقياس .

ولكن الشجرة التي لا تنبت الزهرة تبطل فيها دلائل الحياه ، وهي زينة وبهجة إلى جانب هذه الدلالة .

ثم يأتي أناس فيعصرون الزهرة عطراً ودواء وشراباً ينعش ويفيد ، ولكنها لم تكن زهرة لهذه الفائدة التي جاءت في عرض الطريق .

وجملة القول أن الأدب على هذا الاعتبار أصدق من جميع المطالب العقلية التي تحسب من ذخائر الثقافة الإنسانية .

لأن البواعث حق والغايات أوهام ، ونحن حين نسعى إلى غاية فنحن منخدعون بها قبل الوصول إليها وبعد الوصول إليها . وقد نسعى إلى غاية ونصل إلى غيرها ، وقد نصل إلى الغاية التي نريدها فإذا هي هباء لا يساوى مشقة السعى في سبيله .

أما البواعث فهي حق لا مهرب منه ، وهي شيء موجود لا خلاف في وجوده ،
وهي مصدر التعبير ، والتعبير دليل الحياة .

فإذا بحثنا عن الأدب فلنبحث عن شيئين لا يعنيننا بعدهما مزيد وإن وجد
المزيد : أهنالك باعث صحيح ؟ أهنالك تعبير جميل ؟ فإن وجد الباعث والتعبير فقد أدى
الأدب رسالته وبقى على الدنيا أن تستفيد منها إن شاءت . . . وهي تستفيد بمشيئتها
وبغير مشيئتها من كل عمل يجري على سنة الحياة .

* * *

ويقول أديب بيت المقدس . . . « سؤال عنا نحن الشرقيين : ما بال رجالنا
يتقاتلون ويخذل بعضهم بعضاً حين نرغب في عمل يفيد بلادنا ؟ أهو حب الظهور ؟
أهو الغرور ؟ أهو العناد والجود ؟ »

والسؤال جديد قديم منذ قال جمال الدين رحمه الله « اتفق الشرقيون على ألا يتفقوا »
أما السبب فقد تكتب فيه المطولات ، وقد يوجز في مطور ، ونحن في مقام
الإيجاز فعسى أن نحصر السبب في كلمات قليلة تدل على مكان العلة وتترك المجال بعد
ذلك مفتوحاً للطبيب المأمول : طبيب الزمان

إن الخلاف يطول كلما قل الحكم المسموع .
والحكم المسموع بين الرجال العاملين هو تمييز الأمة أو تمييز الرأي العام
كما نسميه في الاصطلاح الحديث .

فالأمم التي بلغ الرأي العام فيها مبلغ التمييز يخاف الخطيء أن يصر على خطئه
فيها ، لأنها تقضى عليه .

والأمم التي لم تبلغ مبلغ التمييز يطمع الخطيء في تضليلها ولا يخشى المتنازعون
فيها عاقبة نزاعهم على الحق أو على الباطل ، فيطول أجل النزاع ويصعب الفصل فيه .
وسيطل الخلاف دأب الشرقيين ما دام مأمون العاقبة على المختلفين ؛ ويظل
مأمون العاقبة عليهم ما دام الحكم المسموع قابلاً للتضليل عاجزاً عن التمييز .

وكما صعد سواد الأمة درجة في سلم الإدراك والأخلاق هبط الخلاف درجة بين الزعماء العاملين .

وأحسبهم صاعدين ، وإن كنا نستبطئ خطواتهم في الصعود .

وأحسبني قد أجبت عن السؤال الثالث قبل أن يكتبه صاحبه الأديب (صلاح حماد) من الناصرة بمساحة فلسطين .

فهو يوجه إلى سؤال من تلك الأسئلة التي تبدأ (بأيهما) ويحجب عنها (بكليهما) كما أسلفت في مقال قريب بالرسالة .

وموضع الخلاف بين أدباء الناصرة عن الزوجة : هل يعصمها حبها لرجلها دون خوفها منه ، أو تعصمها سطوته ورجولته ثم حبها إياه ! وهل إذا وجد الخوف بين اثنين امتنع الحب بينهما ؟ أو يمكن الجمع بين الحب والمهابة في آن ؟ قال أيهما ؛ . . قلنا كلاهما !

وهذا هو الجواب الذي يغني عن إسهاب ، ولكننا نضيف إليه أن الخوف قد يوجد مع الحب كما يوجد مع الكراهية :

أهابك إجلالا وما بك قدرة على ، ولكن ملء عين حبيبها
فالحب يخاف أن يغضب المحبوب لأنه يحبه ويرجو نفعه ، والعدو يخاف عدوه
لأنه يتقى الضرر منه . ويختلف الخوفان كما يختلف الحب والعداء .
والزوجة يعصمها أن ترهب سطوة زوجها ولا تمنعها الرهبة أن تحبه ، لأنها تحبه
قوياً مرهوب السطوة ، وليس معنى ذلك أن يبطش بها ويسىء إليها ، وإنما معناه
أن يحسب لغضبه ورضاه حساب .

تلك وجهات من النظر تتقابل بين السؤال والجواب ، وكل سؤال فيه وجهة
فللسائل فيه هداية سبقت هداية المجيب .

سـؤالان وجوابان

كتب إلى أديب بالبصرة يقول : « كنت أقرأ المقدمة الممتعة التي صدر بها المستر هـ . ج ولز كتاب المستر فرانك سونرتن فوقفت أمام قوله : إنه باعتباره كاتباً ينتمى إلى مدرسة ، وباعتباره قارئاً ينتمى إلى مدرسة أخرى ، كما يتفق أن يشتغل الإنسان بالآلات البصرية ثم يعنى بجمع الآنية الصينية القديمة . . . وهو قول يحتمل التأييد والتفنيد على السواء ، ولا ينحصر الاعتراف به في الكاتب الإنجليزي الأشهر وحده بل يتعداه إلى أدباء كثيرين . ولكن هل تختلف عند الكاتب الواحد بوجه عام أهداف الكتابة وأهداف القراءة ؟ وهل يصح مثلاً أن يحيا عقله في دنيا تخالف كل المخالفة أو بعضها تلك التي يحيا فيها بقلمه ؟ وهل ثمة تعليل مقبول لهذا التباين الواضح بين دنيا العقل ودنيا القلم ؟ . . . »

والذي نعتقد أنه هذه الحالة معقولة لا غرابة فيها ، وليس من وجه لاستغرابها إلا أن ترى أن الإنسان لن يقرأ إلا ليكتب وأن يشتغل بموضوع إلا الذي يشتغل به قرائه ، وكلاهما مخالف للواقع المشاهد في كل مطلب وكل بيئة .

فمن الناس كثيرون يقرأون ولا يكتبون ، وليس الكاتب يبدع بين القراء في مطالعته . فيجوز إذن أن يقرأ في موضوعات لا ينوي الكتابة فيها ولا يهمه أن يعتقد التفاهم عليها بينه وبين قرائه .

كذلك يصح أن يشتغل الكاتب بشؤون كثيرة لا يشتغل بها قرائه وسريده . فربما كان من هؤلاء القراء من يتلقى عنه تجاربه انحصاراً التي يشرح فيها ما جرى له ولا يشرح فيها مطالعته ومعارض درسه ، وربما كان منهم من يقرأ لأنه حلقة بينه وبين جيل مضى من المؤلفين والكتاب ، فيكون الكاتب حينئذ كالحقنة الثقافية بين شاطيء وشاطيء مفترقين .

ومن المعلوم بيننا أن الشاعر لا يقرأ الشعر دون غيره ، وأن الفيلسوف لا يقرأ الفلسفة دون غيرها . وأن المصور قد يقرأ الروايات والروائي قد يجمع الصور ويدرس التصوير .

ومن تجاربي التي أعلمها في الكتابة والقراءة أنني أقرأ كثيراً في موضوعات لا أطرقها ولا أنوي أن أطرقها إذا كتبت للتأليف أو للصحافة . ومن هذه الموضوعات طبائع الأحياء ومعجائب النبات ورحلات الأقدمين والمحدثين ، وما من خليفة إنسانية أعرفها إلا أحببت أن أقابل بينها وبين نظائرها في عالم الحيوان أو عالم النبات ، ولكني لا أفعل ذلك تمهيداً للكتابة عنها وإن جاءت الكتابة عرضاً في بعض المناسبات .

وما زالت المطالعة ملجأً نفسياً للمطالع يأوى إليه ويجب أن يخرج إليه من شواغل دنياه . فالرجل المشغول بالمسائل الطبية أو الاجتماعية أو السياسية يروقه أن يخلو ساعة من الساعات بالشعر أو بالقصة أو بكتاب من كتب الإيمان والعقيدة ، وهو إذا قرأ في كتب الإيمان والعقيدة لا ينوي من ثم أن يبشر بالدين أو يؤم الناس في الصلاة ، ولكنه يستريح من حال إلى حال ، ويدع الدنيا هنيهة لينفرد بضميره أو بتفكيره في مناجاة لا علاقة بينها وبين الناس .

فالاختلاف بين العالم النخلص والعالم العام في كثير من الأوقات معقول لا غرابة فيه ، ومن قبيل هذا الاختلاف أن يختلف ما نقرأ وما نكتب ، وأن يختلف ما يعيننا وما يعنى قراءنا ، فهم يقرأوننا ونحن لا نقرأ أنفسنا ، بل نقرأ غيرنا ولا يلزم أن يكونوا معنا طرازاً واحداً لا تنوع فيه .

لكن ينبغي أن نفرق بين هذا وبين القول بأن الكاتب يعيش في عالم غير الذي يقرأه ضرورة لا محيص عنها .

فإذا وجد من يقرأ أبا العلاء ويكتب في القانون فلا مانع ولا شذوذ ، ولكنه لا يحرم عليه أن يقرأ أبا العلاء ويكتب في الزهد والأخلاق أو العقائد والديانات .

ومن البصرة أيضاً جاءتني رسالة ختمها كاتبها الأديب « الفريد سمعان » من طلبة المدرسة الثانوية بسؤال يقول فيه : « . . هل يكتب الأديب أو الذي يريد أن

يصبح أديباً بمطالعة الكتب التي تصدر في العصر الحاضر دون الرجوع إلى الكتب القديمة والاعتماد على المخطوطات السالفة ؟ »

وهذا سؤال مفيد .

وجوابه المفيد أن الاكتفاء بأدب العصر الحاضر مستطاع ولكنه ليس بأفضل الحالات .

وتقاس حاجات النفس على حاجات الجسد بغير اختلاف يذكر في هذا المقام . فالرجل الذي يكتفي بمحصول أرض واحدة يعيش ويأخذ بنصيبه من الحياة ، ولكنه ليس بأوفى نصيب ، وليست عيشته الجسدية كعيشة الرجل الذي يغتذى بمحصولات البلاد على تنوعها ويأخذ من كل محصول خير ما يعطيه .

وقد يوجد في الأدباء من يكتب أو ينظم وليس له اطلاع واسع على أدب عصره ولا على آداب العصور الأخرى .

وكذلك يوجد في أقوىاء الأجسام من يأكل الطعام الغث ويستفيد منه لجودة هضمه وانتظام وظائف جسده .

ولكننا عندما نضع قواعد الصحة وأصول التغذية لا نقول للناس كلوا الطعام الغث واعتمدوا عليه في تقوية الأبدان وتنظيم وظائف الأعضاء .

وعلى هذا القياس نفسه لا نقول للناس عندما نضع قواعد القراءة وأصول التثقيف والتهذيب إن الاطلاع وترك الاطلاع يستويان .

فالانتفاع بالطعام الغث شذوذ لا يقاس عليه . ومثله في الشذوذ أولئك الذين ينظمون أو يكتبون ما يحسن أن يقرأه القارئ دون أن يرجعوا إلى أدب العصر أو آداب العصور .

ومما لامرأ فيه أن الرجل الذي ينتفع بالطعام الغث يزداد انتفاعه بالطعام الجزل كلما وصل إليه ، وأن الرجل الذي ينظم أو يكتب بغير اطلاع يترقى في منازل الأدب كلما استوفى حظه من المطالعة والدرس والمراجعة .

فالاكتفاء بالقليل من الأدب جائز كالاكتفاء بالقليل من كل شيء ، ولكنه القليل في الحالتين ولن يكون شأنه كشأن الكثير .

ومن الحسن جداً في هذا الباب أن نذكر أن الأدب قيمة حيوية أو قيمة إنسانية قبل أن يكون قيمة لغوية أو قيمة فنية أو تاريخية .

ويعتينا تذكر هذه الحقيقة عن الجدل أو عن اللبس في كثير من الأمور . فالذين يقولون إن الطبيعة هي وحي الشاعر الأول الذي لا يحتاج بعده إلى وحي الصناعة .

أو الذين يقولون إن البلبل يوحى إلى الشاعر بتغريده . وإن الوردة توحى إليه بنضرتها ، وإن الشفق يوحى إليه بألوانه وظلاله وخفقات الهواء فيه ...

كل أولئك خلطاء أن يذكروا أن القريحة التي تستفيد من تعبير عصفورة أو تعبير زهرة تستفيد ولا شك أضعاف تلك الفائدة من تعبير أبي الطيب وهو ميروس وابن الرومي وبيرون وعمر الخيام ، لأن قصائد هؤلاء تعبير عن الطبيعة الحية وليس قصارها أنها لفظ يقال أو أنها فن يصاغ .

فالاطلاع على ثمرات القرائح اطلاع على ثمرات الحياة ، وكلما اتسع النطاق اتسع التعبير وتنوعت الثمرات ، لأنك لا تعرف الحياة الإنسانية بالاطلاع على أبناء زمانك الذين يشبهونك ويتلقون معك الشعور من مصدر واحد ، ولكنك تعرف الحياة الإنسانية حق عرفانها إذا عرفت الصلة التي بين العصور المختلفة والأقطار المتباعدة ، وعرفت الواشجة التي تجمع بينها على تعدد المصادر وتفاوت المؤثرات .

وليس هذا بميسور لشعراء العصر الواحد ، وكيفما كان نصيب هؤلاء فهو ولا جدال دون النصيب الذي يظفر به قراء جميع العصور .

المدرسة الرمزية

أرسل إلى أديب في بغداد يقول :
« . . . استرعى نظري نوع من الأدب أسموه بالرمزية ، ولا أعلم حتى الآن تريف هذا النوع
وقد نهني إليه تلك الانذارات إلى الأدباء الشباب المحدثين أن يكفوا عن تلك الطريقة الرمزية فإنها
عقيمة النتائج لا تجدى نفعاً . فما هي الرمزية في الأدب ؟ وهل هي تقتصر على الآداب العربية فقط
عدا الآداب العالمية ؟ وما هي نتائجها المصرة ؟ . . . »

والرمزية التي يسأل عنها الأديب البغدادي قديمة في العالم ، لأن الناس عرفوا
الكتابة بالرموز قبل أن يعرفوا الكتابة بالحروف ، ولأن الكهانات الأولى كانت
تستأثر بأسرار الدين وتضمن بها أن تذاع للعامة على حقيقتها الصراح ، فكانت تعتمد
إلى الرموز أحياناً للتعبير عن تلك الأسرار .

ثم ارتفع حجب الكهانات عن أسرار الدين فتكلم الناس فيها وأنصحوا
عما يعتقدونه من خفاياها ، ولكن الروع بالأسرار والبحث عن الغوامض والغيوب
طبيعة في بعض النفوس لا تخرجهم منها صراحة القول ولا إباحة التفكير المطلق لمن
يشاء ، فظهر هؤلاء بين المسامين كما ظهروا بين الأمم المسيحية والإسرائيلية ، وقسموا
عندنا العلم إلى علم شريعة وعلم حقيقة ، وأرادوا بعلم الشريعة ما يبدو على ظواهر
الأشياء ، وبعلم الحقيقة ما ينفذ إلى بواطن الأسباب المغيبة عن العقل المكشوفة
للبصيرة ، وقابلهم عند الأمم الأخرى جماعة المتعمقين الموكلين بالغوامض والأسرار
وهم المعروفون باسم الخفيين أو الـ Mystics ولا يزال لهم صريدون ودعاة في كل عصر
من عصور الآداب .

لكن المقصود بالرمزية في الأدب الحديث هو تلك المدرسة التي راجت في أوائل
القرن الحاضر وظهرت في فرنسا على أعقاب مدرسة « البرناسيين » أصحاب القول

بجمال القلب والعكوف على الحاسن الظاهرة في أساليب الشعر والنثر وصياغة العبارات ، وعندهم أن الصقل المحسوس هو آية الجلال والبلاغة في جميع الفنون .
فلما راج مذهب البرناسيين هذا في أواخر القرن الماضي ظهر الرمزيون يعارضونه ويغلون في إنكاره ويدكرونهم بما نسوه من أسرار المعاني التي لا تبرز على وجوه الكلمات ، وينبهونهم إلى جمال الوحي والإيمان الذي أهملوه في سبيل الصقل المحسوس والرونق البارز على صفحات الأساليب .

وقد كان الرمزيون على حق لولا الغلو الذي يندفع إليه أصحاب كل مدرسة جديدة حين يتصدون لحرب المدارس الأخرى ، فيذهبون من أقصى النقيض إلى أقصى النقيض .

فالأدب لا يستغنى عن الوحي والإشارة ، وأبلغ الفن ما يجمع الكثير في القليل ويطلق الذهن من وراء الظواهر القريبة إلى المعاني البعيدة التي تومئ إليها الألفاظ ولا تحتويها بجملة إلا على سبيل التنبيه والتقريب .

ولكن هذه المدرسة غلت وتمادت في الغلو حتى قام من دعائها من يجعل الضموض والتعمية غرضاً مقصوداً لذاته ولو لم يكن من ورائه طائل ، وخيل إليهم أنهم مطالبون بالتعبير عن أنفسهم بالرموز وإن أغتتهم الحروف الواضحة والكلمات المفهومة ... فلم تعمر مدرستهم طويلاً وسقطت في الأدب الفرنسي كما سقطت في آداب الأمم التي انتقلت إليها .

وقد أملى لأتباع هذه المدرسة في الغلو أنها قامت للدعوة في العصر الذي ظهر فيه « فرويد » وبشر بمذهبه القيم عن الأحلام ودلالاتها على الوعي الباطن وما يستكن فيه من الأسرار المكتومة والنوازع المكبوتة .

وخلاصة هذا المذهب فيما يرجع إلى « الرمزية » أن الأحلام هي لغة الرمز التي يعبر بها « الوعي الباطن » عن شعوره المكبوت ؛ فالرجل المبتلى بالخوف من عدو منتقم أو من وهم مسلط عليه يرى في نومه وحشاً ينقض عليه وينهشه بأنيابه ؛ والرجل

الطامح إلى المجد يرى أنه ساجد في السماء على رؤوس الناس ، أو يرى أن الناس بالقياس إليه كالنمل في جانب الفيلة الضخام . وهكذا تتمثل معاني « الوعى الباطن » رموزاً جسدية ، لأن الإنسان لا يتمثل المعاني في أحلامه وأمانيه بل يتمثل فيها ما يرى بالعين ويلمس باليد ويسمع بالأذن ويترجم من لغة الفكر إلى لغة الحواس على أسلوب الخيال المعروف .

فما هو إلا أن راجت كلمة « الوعى الباطن » ورموزه في الاصطلاح وخيالات الفنون حتى تلقفها أذنان المدرسة الرمزية كما تلقف الببغاوات صيحات الآدميين بغير فهم ولا روية ، وخيل إليهم أن « الوعى الباطن » خلق جديد أنبته « فرويد » في بيئة الإنسان بعد أن كان معدوماً في الأجيال الماضية . وفاتهم أنه أقدم من الوعى الظاهر ، وأنه لم يزل يعمل عمله في الآداب والفنون وفي المعيشة اليومية منذ عرف الناس الشعور والتفكير ، ولن يزال كذلك خفياً في مكانه القديم ما دام الإنسان هو الإنسان ، وكل ما صنعه فرويد أنه نبه الأذهان إلى وجوده لأنه أوجده من العدم في الزمن الحديث .

وبعد أن كان الرمزيون لا يتجاوزون في دعوتهم التذكير بوجود الأسرار والمعاني التي توحى إليها أصبح أولئك الببغاوات ينكرون الحس الظاهر وينكرون الحواس وعملها ولا يدينون بشيء غير ما يسمونه رموز الوعى الباطن وأحاجيه .

فبطل الواضح عندهم كأنه نقيصة أو كأنه خروج على الحقيقة ، وتقررت التعمية عندهم كأنها هي البيان دون كل بيان ، وكأنما « الوعى الباطن » قد كُشف في الزمن الأخير ليلغى العيون والأذان ويغرق الناس في ظلمات لا تدركهم فيها أنوار النهار .

ومن آفات فرنسا الولع بالأزياء والمدارس التي كأنها أزياء تخلع بين كل صيف وشتاء ، فها هو إلا أن يسمع فيها باسم الدعوة الجديدة حتى تتقفوها مدرسة هنا ومدرسة هناك ، وحتى تتقاسمها الفنون المختلفة فيبشر بها المصورون والنحاتون كما يبشر بها الشعراء والكتاب ، وينتقل الأمر من حيز التفكير إلى حيز الصفقات والمساومات .

فيأخذون المتجرون بالصور في جمع اللوحات التي يبيعها إياهم فقراء الفنانين بدرهمات معدودات ، ويحتفظون بها حتى يحين الأوان لإبرازها والمتاجرة بها ، فإذا بمجلة من المجلات التي يملكها أولئك التجار أو يستأجرونها قد نشرت فصلاً مطولاً عن «المدرسة الجديدة» المزعومة وتلتها مجلة أخرى تناقضها وتنحي عليها ، وإذا بالمدرسة الجديدة بعد هنيئة قد أصبحت في دوائر الفن أحداثاً الفصوليين والأصلاء ، ومحور الهجوم والدفاع ، ويحضر إلى باريس في هذه الآونة أناس من أصحاب الثروات الأمريكية أو أصحاب الألقاب الروسية العريقة ممن يصطنعون الوجاهة ويفخرون باقتناء التحف النادرة ، ويودون أن يرجعوا إلى بلادهم وفي جعباتهم أحدث ما يتحدث به أصحاب الأذواق وأدعياء التنظر في الثقافة والآداب الفنية ، فإذا بهم قد وقعوا في الفخ المنصوب واستبضعوا اللوحات والتماثيل من تلفيقات تلك المدرسة الجديدة بألوف الجنيهات ، وهي كلها لا تساوي مئات الدراهم عند بائعيها الماكزين .

وهكذا تخرج إلى الدنيا «مدرسة جديدة» . وتبقى فيها ما بقيت صالحة لتلك الصفقات الخادعة ، ثم تنطوى وتحلفها دواليك مدرسة أخرى على هذه الوتيرة ، ولا تعقب بعدها أثراً من الآثار الباقية في عالم البلاغة والجمال .

وقد راجت الرمزية في الكتابة والشعر ، كما راجت في النحت والتصوير ، وشوهدت صور لبعض الناس لا يعرفها أصحابها ، ولا يتفق اثنان من المصورين أنفسهم على عرفان ملاحظها أو تفسير الغرض منها . وسئل واحد من هؤلاء المصورين عما يعنيه بهذا الخلط الذريع ، فقال بلهجة هؤلاء المخترقين التي هي مزيج من لغة الدجالين والبيغاوات : إن الكتاب الإنجليزي يقع في يد الرجل الذي لا يفهم الإنجليزية فلا يبهصر فيه إلا خليطاً مشوشاً من الخطوط والنقاط . . . فهل يفهم من ذلك أنه كذلك ، وأنه لا يشتمل على معنى من المعاني التي يدركها الإنجليزي أو من يفقهون اللغة الإنجليزية ؟

وهذا كلام دجالين وبيغاوات لا يفهمون ما يقولون ، لأن الناس لا يختلفون

فى رؤىة الشمس كما يختلفون فى فهم مئات الكلمات التى تدل عليها بالغات الإنسانية ،
ولأنهم لا يختلفون بالعيون والآذان والأفواه كما يختلفون بالألسنة والعبارات ، وليس
بين الرجل وبين مشابهة الإنجليزى فى قراءة كتابه إلا أن يدرس الإنجليزىة فينفذ
إلى ما وراء الخطوط من الألفاظ ومعانيها ، فما هى الأداة التى يستعين بها الإنسان
على فهم الصور التى لا تشبه أصحابها ؟ أهى أداة الوعى الباطن ، وهو لا يتأمل فى رجلين
اثنين على نحو واحد ؟ أىصبح كل إنسان « فناً » وحده لأنه وحده صاحب الوعى
الباطن الذى توارثه عن آبائه وأجداده وأضاف إليه ما أضاف من مذكوراته ومنسياته ؟
وكل مدرسة من هذا القبيل فى مدرسة بكاء لا تستطيع أن تشرح مذهبها
للناس إلا بمزيج من كلام الببغاوات وكلام الدجالين .

ليكن الوعى الباطن حقيقة لا شك فيها ، وهو كذلك حقيقة لا شك فيها ،
ولكنه كان حقيقة لا شك فيها من أقدم عهود المثالين والمصورين والشعراء فى التاريخ ،
وقد عمل فى شعر هوميروس عمله البديهي ، كما عمله فى شعر المتنبى والشرىف وبيرون
ولامرتين ، وإنما كان يعمل عمله دون أن يلغى العيون والآذان ، ودن أن يلغى
الأذواق والأذهان ، وعلى هذا ينبغى أن يمضى فى عمله سواء ظهر فرويد أو لم يظهر
فى عالم الوجود ، لأن فرويد لم يخلقه فى طبائع الناس حتى يخلقه خلق جديد لم يكن
معلوماً قبل مئات السنين ، فقصارى ما فى الأمر أنه سماه وفسر معناه ، وترك العيون
تنظر كما كانت تنظر ، والآذان تسمع كما كانت تسمع ، والأجسام البشرية تغدو وتروح
كما كانت تغدو وتروح .

فالرمزية سائمة فى حدودها الأولى ، وهى حدود الاعتراف بالخفايا والأسرار ،
ولكنها دعوة مريضة عوجاء حين تنكر الوضوح لأنه وضوح وكفى ، وتشيد بالتعمية
لأنها تعمية وكفى .

وميزان الصدق فى هذا المذهب أن يكون الرمز ضرورة لا اختيار فيها . فأنت
تفصح حتى يعييك الإفصاح فتعتمد إلى الرمز والإيحاء لتقريب المعنى البعيد لا لإبعاد

للمعنى القريب ، والأصل في الإبانة عن الذهن أو النفس أن يحاول المبين جهده توضيح معناه حتى تعييه العبارة فيلجأ إلى الإشارة ، فلا يكتب بالهيرغليفية ما يقدر على كتابته بالحروف الأبجدية ، ولا يؤثر الكتابة وهو قادر على التصريح .

أما من يقول بنقيض ذلك فليس عنده في الحقيقة ما يقول ، وإنما هو مزيج من الببغاوات والدجالين يلفظ بالكلام ولا يفقه معناه ، ويخلط الحق بالباطل على النحو الذي قدمناه .

الفنون الجميلة ضرورية

« تعودنا أن نسمع أن الفنون الجميلة من الكماليات التي يأتي دورها بعد العلم والصناعة في الأهمية وفي مقالكم المشار إليه تقولون إن علينا أن نبدأ بالفنون الجميلة والرياضة لتتعلم الإرادة والعمل ، فهل لكم أن تنبروا الطريق لنا بالتوفيق بين القولين . . . »

الحق يا صاحبي أننا في عصر نحتاج فيه إلى غربة وافية لجميع الألفاظ التي لهجنا بها زمناً في مطلع نهضتنا الحديثة ، ومنها ألفاظ الضروريات والكماليات وتقديم الأهم على المهم والمفاضلة بين العلوم والفنون ، وسائر هذه المحفوظات التي خلت من المذلول لكثرة تكرارها واكتفاء الأذان بسماحها دون التفكير فيها .

فمن الواجب « أولاً » أن نفرق بين الفرد والأمة فيما هو من الشؤون الضرورية وما هو من الشؤون الكمالية .

فالفرد لا يشترط فيه أن يستوفى جميع المزايا الإنسانية والملكات الحية ، وليس من اللازم ولا من المستطاع أن يكون قوياً وذكياً وجميلاً وعالمًا وشاعراً وصانعاً وغنياً وسائساً زعيماً ومفكراً مقتدًى به ، وإماماً متبعاً في مطالب الحياة كافة .

ولكن إذا اجتمع عشرون مليون فرد في قطر واحد فمن الضروري — وليس من الكمالي — أن تتوافر بينهم جميع المزايا الإنسانية والملكات الحية التي تتفرق في الأفراد ، وإلا كان النقص دليلاً على مسخ ذريع في التركيب وعجز شائع في عناصر الطباع . ويستوى هنا أن يكون الناقص لعباً أو جدياً ، وفناً أو عالماً ، وخلقاً أو رأياً ، فإنما المهم أن الملايين العشرين يتسعون لكل مزية عرفت في بني الإنسان ، وإلا كانوا ناقصين في الضروريات للأمة ، وإن كانت معدودة بالقياس إلى الفرد من الكماليات والنوافل .

ومن الواجب « ثانياً » أن نقلع عن تقويم المطالب القومية بمقدار الحاجة إليها والاستغناء عنها ، فإن ذلك تقويم غير صالح وغير صحيح .

فنحن نستطيع أن نعيش بغير ملكة النظر وبغير ملكة السمع أو الكلام سبعين سنة دون أن نهلك من جراء ذلك .

ولكننا لا نستطيع أن نعيش بغير الرغبة وما إليه سبعين سنة ولا سبعين شهراً ولا سبعين يوماً إلا هلكنا هلاكاً لا ريب فيه ؛ ولم يقل أحد من أجل ذلك إن الرغبة أغلى من البهر ، وإن ملكات الحس لا تستحق المبالاة كما يستحقها الطعام والشراب .

وندع تقويم الفكر إلى تقويم السوق ، فإننا واجدون أن الرغبة أرخص من الكتاب ، وأن التمثال أغلى من الكساء ، وأن الحلية أقوم من الآنية الضرورية وأن قيمة الشيء لا تتعلق بمقدار الحاجة إليه والاستغناء عنه ، بل بمقدار ما نكون عليه إذا حصلناه ، فنحن إذا حصلنا الرغبة فأقصى ما نبلفه في تحصيله أن نتساوى وسائر الأحياء في إشباع الجسد وصيانة الوظائف الحيوانية . ونحن إذا حصلنا الفنون الجميلة فما نحن بأحياء وحسب ، ولا بأناسي وحسب ، ولا بأفراد وحسب ؛ بل نحن أناسي ممتازون نعيش في أمة ممتازة ، تحس ما حولها وتحسن التعبير عن إحساسها . إن الضروريات توكلنا بالأدنى فالأدنى من مراتب الحياة ، أما الذي يرفعنا إلى الأوج من طبقات الإنسان فهو ما نسميه النوافل والكاليات ، أو هو ما نستغني عنه ونعيش ! .

ولكن كيف نعيش ؟ .

هذا هو موضع السؤال الصحيح . فإن كنا لا نبغى إلا أن نعيش كما تعيش الأحياء كافة فحسبنا الضروريات المزعومة إلى حين : حسبنا الخبز حتى يجيئنا من ينزع منا الخبز أيضاً ونحن لا نقدر على دفاعه ، ولا نطبق غير الخبز له والصبر على بلائه . وإن كنا نبغى أن نعيش « أكل » العيش فلا غنى إذن عن الكاليات لبلوغ الكمال ، ولا معدى إذن عن اعتبار الكاليات من ألزم الضروريات .

ومن الواجب « ثالثاً » أن نذكر ما هو « العلم » الذى يفوقنا به الغربيون قبل أن نعقد المقارنة بين العلوم والفنون .

فالغربيون لا يفوقوننا بالعلم « المصنوع » أو علم الطائرات والسيارات والسفن والدبابات والمناسج والمنسوجات .

كلا لا يفوقنا الغربيون بهذا ، فإن الشرق ليحذق صناعة الطائرة إذا رآها كما يحذقها الغربي الماهر فى عمله ، ولعله يبذه ويسبقه فى الوقت والبراعة .

إنما يفوقنا الغربيون بالعلم الملحوظ لا بالعلم المصنوع : يفوقوننا بعلم الملاحظة والابتكار والاختراع ؛ يفوقوننا بالعلم الذى يحتاج إلى عين لا تفوتها الرؤية ، وبديهية لا يفوتها الإدراك ، وخيال لا يفوته تركيب الصغائر وضم الأجزاء إلى الأجزاء حتى يتألف منها المصنوع الجديد .

وما هذا الذى يفوقوننا به غير ملكة الحس والتخيل التى يترجمها المصور تمثالاً والموسيقى لحناً والشاعر قصيداً والمخترع صناعة حديثة ؟ ما هو غير أن نحس ما حولنا ونقرن بين إحساس وإحساس حتى نستخرج منها جميعاً صورة كاملة فى عالم العلم أو فى عالم الفن أو فى عالم التجارة ؟

فليست المقارنة بين العلم والفن مقارنة بين طيارة تنفع فى التجارة والحرب وتمثال لا ينفع لغير الزينة ، بل هى مقارنة بين ملكة مستنبط لا تتم بغيره الحياة ، وملكة مستنبط تتم بغيره الحياة !

وإذا فقدنا الفنون الجميلة فليس كل ما نفقده إذن هو تمثال الرخام الذى لا يصلح لغير الزينة ، بل نحن فاقدون جزءاً من حياتنا وجزءاً من العلاقة بيننا وبين الدنيا ، وعائشون عيشة المسوخ الأبر المخبوب عن جوانب دنياه .

إن الرجل البصير يرى الحجر كما يرى الجوهرة ، ولكنه إذا عجز عن رؤية الحجر وهو أمامه فليس الحجر وحده بالمفقود فى نظره ، بل المفقود كل شيء يتراءى لعينه .

لقد حينئذ في خدمة غيرنا عصوراً طويلاً حتى أوشكنا إذا قيل لنا : « اشعروا بالحياة » أن نطلب أجراً على حياتنا .

فالرجل الذي يسأل : ما فائدة الفنون الجميلة ؟ هو كالرجل الذي يسأل : ما فائدة العين ؟ وما فائدة الأذن ؟ وما فائدة الشعور ؟ وما فائدة الحياة ؟ .

وإن الإنسان لينظر إلى الروضة ولا ييسط يديه بعدها إلى أحد يعطيه أجراً على ما رآه . فلماذا يحس الجمال وهو يسأل عن فائدة الإحساس ؟ ولماذا يعبر عن الجمال وهو يسأل عن فائدة التعبير ؟ ولماذا يقتنى التمثال وهو يسأل لماذا أقتنيه ؟ ولماذا يسمع الفناء وهو يسأل لماذا أصغى إليه ؟

إنه ينبغي أن يصنع ذلك لأنه يحس ، وإنه يحس لأنه يحيا فمن من ياترى يريد أجراً على الحياة ! إن كان عبداً فمن سيده فليطلب أجره لو كان سيداً يعني بهذيب عبده ؛ وإن كان هو سيداً فهو مالك حياته وكفى أنه يحيا تعليلاً لكل عمل وترغيباً في كل مطلب وتقويماً لكل عزيز نفيس .

ولقد يخطئ بعض الفلاسفة المصلحين في تقويم الفنون فيستكثرون ما أنفقت عليها الدول والملوك والسروات من مال وفير وجهد عنيف . كذلك أخطأ تولستوى في كتابه عن الفن الجميل وهو نفسه قد أنفق عمراً مديداً في خدمة الفن الجميل .

على أن خطأهم قريب المأخذ سهل المراجعة من ناحية الحساب ، إذ ليس القياس في هذا الصدد أن ننظر إلى مدينة مثل « هليوود » كم تنفق من الملايين على الروايات والممثلين ! وإنما القياس أن ننظر إلى مدن العالم كم عدادها بالقياس إلى « هليوود » وحدها أو كل مدينة جرت على مجراها .

وليس القياس أن ننظر إلى الموسر كم يبذل من الألوف في تمثال واحد ، وإنما القياس أن ننظر إليه وإلى كل فرد كم ينفق على خبزه وكسائه وسكنه وراحته ، وكم ينفق على الفنون الجميلة التي يهواها من تماثيل وأغان وأشعار ؟ ومتى نظرنا هذه

النظرة علمنا أن الكماليات لا تجوز على الضروريات ، وأن قياس النفقات على ما يسمى بالكماليات والنفقات على ما يسمى بالضروريات أقل من قياس الآحاد إلى المئات .
إلا أننا نعود فنقول إن الفنون الجميلة ضروريات في الأمم وإن عدت نوافل في آحاد الناس ، وإنها ضروريات لمن ينشد « العيش الأكل » ولا يقنع بكل عيش وإنها ضروريات لمن يسأل : كيف نسود ؟ وإن كانت هباء عند من يسأل : كيف نعيش ؛ وأخرى به أن يسأل : كيف نموت ؟ فعيش هذا وموته سواء .

اللعب

قلتم في مقالكم الجميل « الحياة جميلة » :
« ... ولكن جهالها يقتضى أن يكون لنا زعماء للهو يصححون إدراكنا للحياة ، ويرهفون
أذواقنا للجمال ، ويمهثون قلوبنا للسرور ، ويشغلون أوقات فراغنا بالمسابقات الرياضية ، والمهرجانات
الوطنية ، والسياحات النهرية ، والملاهي الفنية ، والمواكب الشعبية . وليس أقدر على هذه الزعامة
اليوم من وزارة الشؤون الاجتماعية »

كلام صادق

وربما كان أرفع من تقريظه بوصف الصدق تقريظه بوصف الجمال . فليس
كل صادق بجميل .

لكن كم منا نحن المشاركة ، يا أخى ، يؤمن معك بحاجة اللهو إلى زعامة ،
وحاجة الأمة إلى لهو ؟

وكم منهم يؤمن معك بأن زعامة اللهو واللعب لها من الشرف والمنفعة كفاء
ما للزعامات فى الجد أو فى الأمور التى تتراءى صبغة الجد عليها ؟
أقل من القليل

أقل من القليل مع هذه الوقائع الناطقة التى تتوالى عليهم كل يوم بفضل الأمم
التي تحسن اللهو واللعب على الأمم التى تتكلف التزمت والوقار .
وأقل من القليل مع تلك الشواهد التاريخية التى ليس يعنى عنها ذو بصيرة
تشهد فى الدنيا شيئاً من الأشياء .

فما عرف التاريخ قط أمة أحسنت الجد ولم تحسن اللهو واللعب .
وما عرف التاريخ قط أمة من أمم القوة والسيادة لم تكن لها ألعاب ولم يكن
لها زعماء فى هذا المضمار .

وناهيك بالرومان وملاعبيهم فى كل مدينة وضعوا حجراً فى بنائها .

وباليونان ومحافلهم القومية التي كانت تتعاقب كل عام أو بضعة أعوام .
وبالفرس ومواكب الكرة والصولجان ، والعرب وميادين الفروسية ومنازه
الصيد والقنص وما اقتبسوه من سائر الأمم والدولات حيثما ارتفع هم عرش واستقرت
لهم إمامة .

أما في التاريخ الحديث فيوشك أن يكون السبق في مضمار اللعب قريناً بالسبق
في مضمار السيادة . ويصدق من يقول إن بريطانيا العظمى تفردت بالسلطان
العالمى يوم تفردت بالسبق في ألعابها ، وشوركت في ذلك السلطان يوم شوركت
في تلك الألعاب .

فاللعب هو فيض الحياة .

ولن تكون سيادة بغير حياة أولاً ... ثم فيض في الحياة بعد ذلك .

لا يلعب الإنسان وهو عليل .

ولا يلعب وهو محسور مغلوب .

ولا يلعب وهو مسلوب المشيئة .

ولكنه يلعب حين يصح ، وحين يفرح ، وحين يملك زمامه فيشاء
ويفعل ما يشاء .

فاللعب والحياة الفائضة صنوان ، والسيادة والحياة الفائضة لا تفرقان .

لكنهم ضعفوا في الشرق فلم يفقهوا لغة الحياة ولم يلحنوا ما تقول حين تتكلم
بكل لسان .

رأوا الطفل يلعب وهو قليل العقل .

ورأوا الشيخ يتجنب اللعب وهو كثير العقل أو كثير الاختبار، فحسبوا أن اللعب
ونقصان العقل متلازمان ، وأن الوجوم من اللعب ورجاحة العقل مترادفان .

فأخطأوا .

أخطأوا في الفهم كما أخطأوا في الشعور .

فما لعب الطفل لأنه أقل من الشيخ عقلا ، ولكنه لعب لأنه أوفر نصيباً من سِجدة الحياة .

وما تزمت الشيخ لأنه أعقل من الطفل ، ولكنه تزمت لأنه أعجز منه وأدنى إلى الموت .

ولو اجتمعت للشيخ حكمة السن وجدة الطفولة لما منعتة الحكمة أن يلعب ويلهو ، ولعلمته بعد ذلك كيف يفتن في لعبه ويزيد في لهوه ، ويبز فيهما الأطفال والشبان .

ورأوا المجنون يلعب والعاقل لا يلعب مثله فجزموا باتصال الجنون واللعب كما جزموا باتصال العقل والسكون .
أخطأوا .

أخطأوا في الفهم كما أخطأوا في الشعور .

لأن المجنون يلعب من فرط الطلاقة لا من ذهاب لبه واختلاط فكره .
وآية ذلك أن بعض المجانين يفقدون اللب والصواب ولا يلعبون، بل ينوحون ويتخبطون ويمتسسون لأن جنونهم يسلمهم للخوف والفرع ولا يسلمهم للطلاقة والمراح .
فهل يقال إنهم إذن أعقل من العقلاء الذين يلعبون حيناً بعد حين ؟
كلا . بل يقال إن الطلاقة تلازم اللعب في كل حين ... أما الجنون واللعب فلا يتلازمان .

وينبغي أن نفرق هنا بين اللعب الذي نعيه ، وبين ما يلتبس به في بعض ظواهره ودواعيه .

فاللعب الذي نعيه غير التسلية .

واللعب الذى نعينه غير الرياضة .

لأن الورق والنرد والشطرنج تسمى ألعاباً ولكنها لا تحتاج إلى فيض حياة ولا إلى تمام شعور . بل لعلها تحتاج إلى الكسل والراحة والفتور ، وهى فى لبابها شغل من الأشغال ، ولكنه شغل فراغ .

ولأن الرياضة وسيلة إلى غيرها فى كثير من الأحوال ، فهى بين رياضة تراد للحرب ، ورياضة تراد للعلاج ، ورياضة تراد لاحتمال المشقات ، ورياضة تراد للتجميل والتقويم .

أما اللعب الذى نعينه فهو التعبير الملازم لحالة الفيض والإشراق ، فلا يراد بعد ذلك لغرض من الأغراض .

هو شئ كلمعان الزجاج حين ينتفى عنه الكدر وينجلي عنه الغشاء .
فلا يقال إن الزجاج يلمع لهذا الغرض أو لذلك ، ولا يقال إن الملمعان وسيلة مقصودة لبيعه الباعون ويشتريه المشترون ويصنعه الصانعون .

وكل ما يقال إنه يلمع لأن الملمعان طبيعة فيه ، وشعاع من نوره السابغ عليه .
وعلى هذا المعنى يدخل فى باب اللعب ابتكار الفنان ، ووحى القريحة ، وتوقان النفوس إلى العظائم ، وغرام العقول بالكشف عن المجهول ، ولألاء الجمال فى الوجوه ولألاء الجمال فى الأرواح .

وعلى هذا المعنى كذلك يعم اللعب فطرة الحياة حيثما وجد الأحياء .
فهو فى الطير المغرد ، وفى الحوت السابح ، وفى الحيوان الطافر ، وفى كل ما يفيض بحياته فيندفع فى ألعابه ، ويوشك أن يخرج من إهابه .
أما التسلية فليست من الفطرة .

وأما الرياضة فجانب فيها من الفطرة وجانب من ابتداع الجماعة الإنسانية .
وليس اللعب الذى نعينه تسلية ولا وسيلة اجتماع .

وإنما هو تعبير الحياة كلما امتنع الحائل بينها وبين التعبير .

وتبحث يا أخى عن زعامة للعب واللهو بين المشاركة « الموقرين » !
أعانك الله !

أتسبق الرياسة المرؤوسين ؟

أم يسبق المرؤوسون الرئيس ؟

علمهم أن يفهموا اللعب على معناه وأنت فى غنى بعد ذلك عن تعليمهم معنى
الجد أو تعليمهم معنى الحياة ، وفى غنى عن انتظار الزعماء وهم ما امتنعوا قط حيث وجد
المستحقون لزعامة زعيم .

المبالاة

كتب إلى أديب يقول :

« إن الإنسان يفيد دائماً من التجارب المادية . فالأطباء مثلاً يهتدون بالتجارب الماضية ويطبقون في فئهم آخر ما يصل إليه العلم ؛ ومن ثم كان التقدم الملحوظ في الطب وسائر العلوم والفنون والآداب . فلماذا لا تسير الأمور كذلك في معالجة المشاكل النفسية ؟ أريد أن أقول إن الإنسان — كل إنسان — لا يريد أو لا يستطيع أن يطبق القاعدة السابقة على مشاكله النفسية . فثلاً حدثنا الكثير من الفلاسفة والكتاب عما انتابهم من أزمات منها ما أخافهم أو أيأسهم أو ألهم ، ثم أردفوا ذلك بأن وضعوا تحت أعيننا تجاربهم وتجاوزهم هذا الطور إلى طور آخر وعندنا مثلاً أقرب هو صديقكم المازني الذي كتب كثيراً مصوراً ما كان يلج عليه في شبابه من يأس وخوف ، محاولاً أن يقنعنا أن كل ذلك كان عبثاً لا طائل تحته ، وأن الإنسان يستطيع أن يعيش دون أن يكون بحاجة إلى شيء من ذلك فلماذا لا يعتبر الشباب بقول المازني فيأخذ الحياة من حيث انتهى ، ويقضى شبابه في أنس وراحة وسعادة ؟ لماذا يأبى كل امرئ إلا أن ينهج في حياته على طريقته الخاصة ، فيقبل على ما يسلمه للخوف والشقاء ويعيج في الألم واليأس ؟ وأريد أن أقول أيضاً : إذا قيس للإنسان أن ينتفع بتجارب غيره النفسية على النحو الذي ينتفع به في التجارب المادية ، أليكون هذا رقيقاً وازدهاراً ، أم عندئذ تنتق الحياة ؟ »

وبعد إسهاب في هذا المعنى يقول الأديب : أرجو أن يتيح لنا الأستاذ ساعة تهرب فيها من حديث السياسة والحرب ونأنس به فيها إلى ظل الأدب الوريث .

ويحضرني في الإجابة عن هذه الأسئلة قول الكاتب الإنجليزي الحديث ستيفنسن (Stevenson) إننا حين نقول للشباب ساخرين : هكذا أيضاً كنا منهم في شبابنا فنحن نؤيده ولا نفنده بهذه الحجة !

وهو قول حق نافذ إلى الباب ؛ لأننا ندل به على أن هذا الفهم الذي ننقده ونحاول أن نثني الشباب عنه إنما هو من طبيعة الشباب التي لا محيد عنها ، ولا استثناء فيها . فكل شاب إذن خليق أن يفهم الأمور كما فهمها الشاب الذي نلومه ونهديه إلى خطئه !

وهكذا يسألنا الأديب : لماذا لا يعتبر الشاب بقول صديقنا المازني فيأخذ

الحياة من حيث انتهى ويقضى شبابه في أمن وراحة وسعادة !

والجواب أن صديقنا المازنى نفسه لو عاد إلى الشباب لما اعتبر هذا الاعتبار ولا سلك في الحياة إلا المسلك الذى عدل عنه بعد حين .

وخيراً تصنع الحياة إذ تجمل كل حى مستقلاً بحياته عن التجارب النفسية التى جربها سابقوه . فليس من الحياة أن يعيش الإنسان عالة على شعور غيره ، وليس هذا بالمستطاع لو حسن أن يكون .

وفرق شاسع بين المعلومات والتجارب النفسية في هذا المجال ، فإننى لا أستطيع أن أعرف وحدى جميع المعارف الإنسانية التى عرفها السابقون وأضاف إليها اللاحقون ماأضافوه ، ولكنى أستطيع أن أجرب وحدى ما جربه كل فرد وحده ، ولا خسارة على فى ذلك !

لا بل الخسارة كل الخسارة فى تركى إياه يشعر « بالنيابة » عنى وإلغائى لشعورى أنا معتمداً على ما جربه واهتدى إليه . أما المعلومات فيكفى أن تنتقل إلى ليصبح نصيب منها ونصيب من عرفوها جميعاً على قدر سواء ، فلا خسارة فى انتقالها من جيل إلى جيل . وينبغى أن نذكر هنا أن التجربة ليست مسألة فهم ولكنها مسألة رياضة .

فالحصان الوحشى الذى تربطه بالقيود وتقيم من حوله العوائق لتمنع جهاده وتسلس قياده لا يشوب إلى السلاسة لأنه فهم أنها خير من الجراح ، أووازن بينهما موازنة فكرية فاختر أفضلهما فى رأى والمنطق ، ولكنه « ريض » على حالة لا يستطيع غيرها ولو فهم أن غيرها هو الصواب .

ولو كانت التجارب مسألة فهم لما استعصى خطبها على أحد ، فإن حكمة الحكماء الذين قالوا إن « الصبر مفتاح الفرج » تفهم لفظاً ومعنى فى لمحة عين ، ولكن النفس لا تراض عليها قبل سنين حافلة بالحوادث والدروس ، وقد تمضى السنون ولا تبلغ بها مبلغ الرياضة على تلك الكلمات الثلاث !

إن الأقدمين قد أكلوا فشبوا . فهل نشبع نحن لأن الأقدمين قد عرفوا الشبع من قبلنا دون أن نأكل كما أكلوا ؟

إذا جاز هذا جاز مثله أن نشبع من الحوادث والتجارب دون أن « نأكلها » كما أكلها الذين من قبلنا .

ولكنهما خطتان بمنزلة واحدة من البعد والاستحالة : فالوف الأوف لا يشبعونك بما تناولوا من غذاء ، وألوف الأوف لا يعطونك التجربة التي تناولوها من حوادث الأيام ، وإنما الشبع شيء لا تناله إلا بما تعمله وظائف جسمك ، وكذلك التجربة شيء لا تناله إلا بما تعمله وظائف نفسك ، ولورأيت أمامك كل الجربين وسمعت وصف التجارب من كل لسان مبين .

والرجل بمفرده قد يجرب الحالة الواحدة على أنماط وألوان لا يحيط بها الإحصاء ، فيخونه عشرة أصدقاء ولا تحذره إحدى هذه الحيوانات أن يستهدف لغيرها ، لأنها مختلفة المنحى والنتيجة .

ويحب عشر نساء ولا تعطيه إحداهن ما تعطيه الأخريات . ويسافر إلى القطر الواحد مرات ثم يعود من كل مرة بتجربة جديدة لا تنسخ ما قبلها ولا تنسخها التي تليها . وهذا معنى التجربة ، وهذا معنى الحياة .

والأصل في الحياة المبالاة بالحوادث والمؤثرات ، لأن الكائن الحي كجهاز التلق والإرسال الذي لا ينزل مما حوله ولا تنقطع الصلات بين العالم الخارجى وبينه ، فإذا انتهى به الأمر إلى تجاهل الحوادث وقلة الاكتراث لها فتلك ضرورة طارئة تراض عليها النفس بعد معالجتها وتكرير علاجها ، ثم يكون الاستقرار عليها بمثابة الصدا الذى يمنع الاتصال ، فلا تلقى ولا إرسال ، أو يكون على أحسنه بمثابة رفع المفتاح وتعطيل الأداء والاستقبال .

وربما فهم ذلك فى بعض مراحل الحياة التالية ؛ أما الإبتداء به فى المراحل الأولى فغير مفهوم ولا معهود ، إلا أن يكون عن نقص فى التكوين وعجز عن التجربة ما يراود منها وما لا يراود .

فيل أن السعيد من وعظ بغيره ... ولكن أين هو السعيد ؟ وما جدواه من السعادة

إن كان إتعاظه «شعوراً» غير أصيل فيسه ! أما إن اتعظ أصيلاً في شعوره فهو هنا مبتدئ وليس بتابع ، وهو يجتنب الخطر لأنه أحسه واختبر منه ما يدعوه إلى اتقائه . فليس هو بعالة على تجربة غيره ، وليست تجربة غيره إلا تذكيراً للناس أو تنبيهاً لغافل . ولنتخيل عالماً يستريح الناس فيه من «المبالاة» فماذا يبقى لهم من الحياة ؟ ماذا يبقى من الحياة لمن لا يبالون الخوف والرجاء ولا يحنون إلى ماض ولا يتطلعون إلى غد ولا يحفلون بحاضر ؟

الريان في القافلة مرتاح .

وهذا عرى في قافلة الحياة !

ولا شك أن التجارب تعلمنا كثيراً أن العناء لا يفيد ، ولكن من هذا الذي يعانى باختياره ؟ ومن هذا الذي يعانى لفائدة يلتمسها من عنائه ؟ إنما يعانى الإنسان على حسب ما عنده من طاقة العناء لا على حسب ما يستفيده من العناء .

ولهذا يوجد بين الناس آحاد معدودون يطلبون العظام ويبلغونها ولا يقنعون بما بلغوه منها ، وينظر إليهم ملايين الملايين فلا يتحركون لمثل ما ابتغاه أولئك الآحاد المعدودون . لأن المحرك هنا هو الطاقة الموجودة ، وليس هو الفائدة التي لم توجد بعد ولا يضمن وجودها .

إن كرة المطاط تنضرب إلى الأرض مائة مرة ولا تزال تعلو وتسفل في أثر كل ضربة . ثم تنضرب بمد هذا فتقع حيث هي لا علو ولا استفال ... لأنها علمت أن العلو لا يفيد ؟ كلا . بل لأنها أضاعت مرونتها التي تعلو بها وتهبط .. فمن الذي يطلب من الكرات الجديدة أن تعتبر بمصير هذه الكرة « المجربة » فتقع حيث هي وتضيع من مرونتها باختبارها ماضع « بالتجربة » على غير اختيار ؟ .

ولست أقول للكرة التي سكنت إلى موضعها : غلطى الحقيقة وعاودى الوثوب وقد راضتك الحوادث على اجتنابه ! ! ولكنى أقول للكرة الجديدة : إياك أن تغلطى

الحقيقة وأن تسكنى لأن غيرك قد سكن من قبلك ، بل اسكنى حين يوأملك السكون ولا تقدرين على غيره ؛ واطلعي وانزلى مادامت لك طاقة بالطلوع والنزول .

فقلة المبالاة لقيمة لها إن لم تأت بعد مبالاة ، لأنها تكون يومئذ مرضاً أو قصوراً لا يعبط عليه . ولا بد إذن من مبالاة ولو قصيرة الأمد قبل أن تصبح قلة المبالاة تجربة نفسية ورياضة خلقية . وليس شرطاً مع هذا أن تكون تلك التجربة مما يحمد على كل حال ، وأن تكون تلك الرياضة مما يقتدى به كل إنسان .

وغاية ما يرجى من انتفاع بتجارب من مضى أن نعيد تجربتها في وقت أقصر وعلى ثقة أوضح وأبصر . . . ولم ؟ ليتسع العمر لتجارب أكثر مما جربه الأولون . لا لينقص نصيبه من التجربة اكتفاء بما جربوه .

فتكرر الأجيال عبث إذا كان معناه أن جيلاً واحداً يعالج مشكلات الحياة ثم تعفى بقية الأجيال من علاجها . وتكرر الأجيال معقول إذا كان لكل جيل نصيبه من عبء الحياة وعليه مزيد جديد .
