

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

العدد التاسع
مجلة إسلامية - ثقافية - جامعية - محكمة
1992 م.

- 
- إسهامات
المسلمين في العلوم
 - من تراث الأندلس
 - التنصير في سيراويون
 - واقع المرأة المسلمة
 - طرق تأثير الفكر العربي الإسلامي
في غرب إفريقيا

الأدب الإسلامي والاتجاه العلمي

الدكتور سلطان عبود
معهّد أفرّيقيا العكالي للّفكّات
سبها - الجماهيرية العظمية

هذا عنوان ضخم حقّه أن يكتب عنه كتاب شامل، ولكنني سوف أجمل الحديث هنا إجمالاً، وأقف عند الخطوط العريضة لنظرية الأدب الإسلامي في هذا المجال، لعلّي اضطلع بالتفصيلات مستقبلاً أو يضطلع بها غيري من الباحثين في هذه النظرية.

إن إطلاق كلمة (العلم) هنا يعني أنها تشمل العلوم التطبيقية البحتة والعلوم الإنسانية كافة، ولا مانع لدينا - مبدئياً أن نفهم الكلمة على هذا الإطلاق، وسوف نتبيّن طبيعة هذا الفهم فيما يلي من هذه السطور.

ويمكننا أن نلخص هذا الفهم بالقول بأن أية (مادة) أو (موضوع) أو (فكرة) تغشى العالم الداخلي للأديب المسلم أو الفنان المسلم يستوعبها شعوره وإحساسه الداخلي، ينفعل بها كيانه بحرارة ووجد وصدق. أي إنها تصبح بالنسبة له تجربة شعورية، وممارسة نفسية خاصة، إن هذه المادة أو الموضوع أو الفكرة تصبح

ميداناً للأثر الأدبي أو الفني الذي ينتجه الأديب أو الفنان المسلم وبهذه تستوي (المادة) و (الفكرة) على شريطة تمريرها على الكيان الداخلي لهذا الإنسان الذي نسميه الأديب أو الفنان. هذا الكيان الذي سوف يحيل هذه المادة أو الفكرة إلى أحاسيس ومشاعر وأخيلة، فتصبح وليدة عالمه الخاص، وسوف نطلع عليها نحن فننسبها له وحده، وكأننا نتعرف عليها لأول وهلة، على الرغم من أنها كانت مبثوثة أمامنا في الحياة، حياة المادة وحياة الأفكار.

وبهذا فنحن إزاء الحياة بكل ما يتحرك ويتجاوب فيها من عوالم دون أن نحصر الأدب في ميدان خاص من ميادين الحياة، ولكننا بالتالي سنجد الشرط الذي ذكرناه متوفراً في كل ما ينتجه هذا الأديب، قد يغطي ميدان على ميدان من ميادين الحياة هذه في نتاج الأديب، بناء على تكوينه ومزاجه الخاص، وخضوعاً لروح العصر والاستجابة للواقع المتغير، وقد يخفي اهتمام ويبرز اهتمام جديد، ولكن ذلك لا ينفي (ذاتية) الأديب في تعامله مع الوجود بكل عناصره، حسب درجة هذا التعامل وحرارته.

وحين نترك للأديب هذا الاختيار، فإنه بطبيعته أميل إلى التعبير عن ميادين العلوم الإنسانية، وأجواء الأفكار والمشاعر والأحاسيس، وإن كانت العلوم التطبيقية نفسها، كما قلنا، يمكن أن يفعل الأديب بظاهرة من ظواهرها فتصبح بالنسبة له عالماً من الأفكار والمشاعر والأحاسيس، ولكن التاريخ العام للفنون والأدب حتى في العصر الحديث، عصر العلم والكشوف الباهرة في ميدان العلوم، يظهر بأن الأدب لم يتجاوب - إلا بحدود - مع هذه العلوم التجريبية البحتة، وكان ميدانه الألفق بطبيعته ميدان العلوم الإنسانية كما ستحدث عنه.

وقديماً كانت الفلسفة من بين النشاطات الفكرية للإنسان التي أخضعت الأدب والفن لتوجهاتها وفهمها للكون والوجود، مع فارق بين الفلسفة المتولدة من ظروف ومراحل معينة من التاريخ، وبين الفلسفة التي استوحت أطروحاتها من العقائد الدينية السماوية، المهم أنها كانت تلقي تأثيراتها وظلالها على النظريات النقدية والنتاجات الأدبية بألوانها المختلفة على السواء.

ونستطيع القول بأن التأثير كان إيجابياً في بعض المراحل، وسلبياً في مراحل أخرى، نقول هذا انطلاقاً مما قرناه سابقاً، وهو مقدار ما تخضع له الفلسفة من تطويع للعالم الداخلي للأديب أو الفنان، بمعنى أنها تصبح مادة إثراء لأدبه حين يطوعها لوجدانه وإحساسه، أما حين يصبح أسيراً (لقواعدها) ومقولاتها النظرية، فإنه سيكون فيلسوفاً بالدرجة الأولى، وفناناً أو أديباً بالدرجة الثانية.

على العكس من الحالة التي تكون فيها الفلسفة مادة لتوسيع أفق الأديب وتعميق إحساسه بالوجود، وتوسيع نظرتة إلى هذا الوجود فإننا سنكون إزاء أدب يثري الحياة الإنسانية، ويصبح ثمرة من ثمارها العليا. وقد وجدت الحالتان معاً في التاريخ الإنساني... فوجدنا أدباً عبارة عن معرض للمصطلحات الفلسفية والقواعد الفلسفية، كما وجدنا أدباً يعبق بالروح الفلسفي، ويستوحي الأفكار الفلسفية استيحاء، ويخضعها إلى عالمه الشعوري الخاص. ولا أدل على ذلك من بعض تجارب أبي العلاء المعري والمتنبي في الأدب العربي، وشكسبير وتولستوي وطاغور في الآداب العالمية المعاصرة.

إن نظرية الأدب الإسلامي - في حدود فهمنا لأبعادها - تقرر بأن الأدب الإسلامي يحتضن النشاطات الإنسانية كلها ويستوعب (شيثيات) الحياة وأفكارها وأحاسيسها كلها، بالشرط الذي ذكرناه، وهو تمريرها على العالم الداخلي للأديب، وتفاعله معها، مع شرط آخر هام، هو من خصوصيات هذه النظرية ومن خصوصيات التصور الإسلامي الذي تستند عليه، هذا الشرط هو أن لا تتناقض تلك القضية العلمية، سواء كانت علمية تطبيقية بحثية أو كانت خاضعة للتفسير الإنساني والهوى الإنساني، كما يلحظ على بعض النظريات في ميادين العلوم الإنسانية - فالشرط - إذن - هو ألا تصطدم بأية خصيصة من خصائص التصور الإسلامي (*).

إن الأديب المسلم، بما تعمق في داخله من إحساس عميق بهذه الخصائص من التصور، سوف لا يتجاوب مع أية أطروحة في ميدان المادة أو العلم أو الفكر،

(*) الحقيقة التي لا مرية فيها أنه لا توجد حقيقة علمية ثابتة واحدة تناقض أية حقيقة من الحقائق التي جاء بها القرآن الكريم.

ولن يصبح كيانه الداخلي عشاً لتفريخ هذه الميادين، بل إن (مرآته) الداخلية لن
ينعكس عليها إلا ما يتجاوب مع خصائص التصور التي هضمها هضمًا.
لا يعني سوى أن يكون هو بذاته جزءاً من تلك الخصائص، وروحاً معبراً
عنها.

بمعنى أنه حين يشعر الأديب المسلم أن هذه (القضية) العلمية ولا أقول
الحقيقة العلمية - لا يمكن أن تساهم في (أنسنة) الإنسان وتطوره وتقدمه في إطار
هذه (الأنسنة) الخاضعة لإرادة خالفها وبارثها، حين يشعر الأديب أن هذه القضية لا
تمثل سوى درجة من درجات (تحريف) هذه (الأنسنة) عن خط سيرها الطبيعي...
حين ذلك لن يكون لأمثال هذه القضايا حلول في العالم الداخلي للفنان، اللهم إلا
في مجال تصويرها لتبشيع هدفها وتجسيم خطرها.

إن نظرية الأدب الإسلامي ترفض الاتجاه إلى تعامل الأدب مع الحياة،
وهضمه لهذه الحياة وتعبيره عن أسرارها ومظاهرها، ولن يقدر الأديب على القيام
بهذا التوجه الخطير إلا إذا استوعب حقائق الحياة، واطلع على مجالات الوعي
والفهم الإنساني لطبيعة هذه الحقائق، في كائناتها الحية وفي أجرام سماواتها،
وفي جاذبية بعضها لبعض، في أسرار بحارها وصحاريها، ثم القوانين التي يخضع
لها بنو البشر في ميادين الاجتماع والاقتصاد والنفس.

ولن تكون بناء على هذا - الثقافة الأدبية وحدها بكافية للأديب المسلم على
فهم الحياة الشاملة، والتعبير عنها بعمق. ولقد عانى تاريخنا الأدبي من هذا
الضمور الثقافي، فأنتج لنا أدباً خالياً من هذا العمق في فهم الحياة، وهذه الشمولية
في فهم الحياة، بل كان معرضاً في بعض الأحيان للثقافة الأدبية واللغوية
والبلاغية⁽¹⁾.

هذا هو المنطلق والقاعدة الفكرية التي سوف نتناول على أساسها موضوع

(1) للتوسع في هذا ينظر (ثقافة الناقد الأدبي) للدكتور محمد النويهي، ط 2 - بيروت 1969 م، الباب
الأول ص 1 - 59. مع اختلافنا مع النويهي في توظيف هذه الفكرة من أجل تفريغ العقل الإسلامي
من ثقافته الخاصة، ودفعه دفعاً إلى أن يكون (إنكليزياً) في ثقافته وعلمه وأدبه.

الأدب الإسلامي والعلوم. ولكننا نقرر من البداية أننا سوف لا نقف عند هذه العلوم كلها، ولا عند النظريات الفلسفية في تاريخ الفكر البشري كله، وهذا أكبر من جهدنا، كما أشرنا في مفتتح الحديث. بل إننا سنقف عند ما سمي بالعلوم الإنسانية وحدها، وعلى وجه الدقة عند مادة (علم النفس) بشيء من التفصيل. وعند مادة (علم الاجتماع) بشيء من التلميح والإشارة فقط. وأقترح على الباحثين في ميدان الأدب الإسلامي أن يتناولوا هذه العلوم الإنسانية، وصلتها بالأدب الإسلامي، كل علم على انفراد، وبشيء من التخصص العميق.

لقد أشرنا إلى التوجه العلمي في مجالات الحياة كافة بعد عصر النهضة الأوروبية، وكان لذلك ظروفه وأسبابه الحضارية الخاضعة للدورات التاريخية، ولقد حظيت العلوم الإنسانية بنصيب وافر من هذا التوجه، وكان أغلبها خاضعاً لمنتجات علوم الطبيعة والإحياء فضلاً عن العلوم التطبيقية الأخرى. وكان علم النفس من أبرز هذه العلوم الإنسانية التي عني بها العلماء في العصر الحديث وهو وإن كان علماً حديثاً بشكل عام، ولكنه تطور تطوراً هائلاً، فأصبحت له فروع متعددة بتعدد مجالات الحياة، فكان هناك علم النفس التحليلي، وعلم النفس الاجتماعي والعسكري، والأدبي، والكلينيكي، والصناعي... إلخ.

وهذا لا يعني أن علم النفس انطلق من الصفر، بل اعتمد على ما حققه الجهد الإنساني في عصوره السابقة، ولكنه أصبح (علماً) له أصوله ومناهجه في نشاطات الحياة كافة. ولقد حقق هذا العلم (كشوفات) هامة على يد أكبر علمائه في العصر الحديث، وهو الطبيب النمساوي سيجموند فرويد حتى أصبحت المصطلحات التي قررها هذا (العالم) على كل لسان ليس في مجال معين، بل في مجالات النشاطات الإنسانية كافة.

ولعل أهم وأبرز ميدان في نظرية (فرويد) النفسية هي حديثه عن عالم (اللاشعور) واعتباره القاعدة الأساسية لنشاطات الإنسان المتنوعة. وفي هذا المصطلح سوف تنبعث المصطلحات الأخرى مثل الكبت، والتسامي، والانعكاس وحب الظهور، والتعويض... بالإضافة إلى الحديث عن الأمزجة الإنسانية كالانطوائي والانبساطي وغيرها..

وربما كان أخطر قضية خصص لها فرويد الحديث المفصل في عالم اللاشعور، هي قضية (الغريزة الجنسية) باعتبار هذا العالم هو خزان ضخمة لما تولده هذه الغريزة من بواعث ونشاطات في حياة الإنسان، ولكن بطريقة خفية مبهمة. والحق أننا لن نقدر على عرض أبعاد هذه النظرية بكل دقة، ولكننا نعرض إلى جانب هام منها، وهو الجانب الذي مخرج فيه على كل فهم سابق للحياة وهدم كل (الثوابت) في مجال النفس الإنسانية، ونسف كل ما قرره العقائد والأديان خاصة. فهو يرى أن عقل الإنسان الذي هو منبع سلوكه الخلقي والاجتماعي يكمن في الغريزة الجنسية (فالإنسان تعس لأن أسفله أعلاه ولأن غريزته هي التي تتحكم فيه، وأن كل القيم والأعراف الخلقية والدينية التي أقرتها الإنسانية، عبر المسافة الزمانية لوجودها، هي في الحقيقة عقد نفسية، أو أمراض اجتماعية، باعنها الأساسي، الكبت الجنسي، ويجب - في رأيه التخلص منها، لكي يعيش الإنسان بدون قيم ولا مثل، كما أن الإنسان - عنده - حيوان، كبقية الأحياء، وأن غرائزه وميوله الفطرية وحاجاته العضوية هي الأساس المادي لسلوكه في الحياة. ولكن ضرورات الحياة الاجتماعية وما صاحبها من ديانات وفلسفات أخلاقية، قد فرضت تنظيم هذه الغرائز وأخضعها لقيود لا مفر منها، وأن كثيراً من هذه القيود تؤدي إلى كبت الغرائز والميول والحاجات)⁽²⁾.

وربما كان بسبب من هذا، أو لغيره من الأسباب، خرج عليه كثير من تلاميذه خاصة (أدلر) في فكرته عن غريزة حب الظهور والسيطرة والتملك و(يونج) في حديثه عن (اللاشعور الجمعي)⁽³⁾، وربما كانت بعض الجوانب من نظرية فرويد مجالاً للرفض والتحوير من لدى كثير من علماء النفس المحدثين غير أدلر ويونج.

الدراسات الأدبية والمنهج النفسي:

لقد استن فرويد نفسه هذا المنهج في اعتماده على بعض الآثار الأدبية في تأكيد نظريته في مجال اللاشعور، واختزانه للنشاط الجنسي، أو فيما يتعلق بما

(2) شايف عكاشة، نظرية الأدب، ج 1. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط 1. 1987 م، ص 42.

(3) المصدر نفسه، ص 43.

سماه (عقدة أوديب) التي تتلخص في ميل الذكر ميلاً جنسياً نحو أمه، ولكنه يكتبه خوفاً من أبيه، وذلك الخوف الذي يتحول حقداً دفيناً على الأب، وقد اعتمد في ذلك على أسطورة يونانية صاغها المسرحي اليوناني سوفوكلس وسماها (أوديب).

بل إن فرويد نفسه درس شخصية فنية هي شخصية (ليونارد دافنشي) دراسة تطبيقية على ضوء علم النفس التحليلي، وكان ذلك إيذاناً بولادة دراسات أدبية كثيرة على ضوء هذا المنهج، في الأدب الأوروبي، ثم في النقد العربي الحديث والمعاصر.

لقد أجاب علم النفس بحق عن كثير مما يتعلق بعملية الإبداع لدى الفنان، نجد ذلك لدى فرويد في حديثه عن (العصابية) في شخصية الفنان، ولدى يونج في حديثه عن أن الإبداع الفني هو عبارة عن كشف غير واع يقوم بها (اللاشعور الجمعي)، وقد نتج عن ذلك ما سمي بالمنهج الأسطوري في تفسير الأدب⁽⁴⁾، مثلما نجده في حديث (أدلر) عن فكرة التعويض عن النقص وعن أن الأعمال الفنية تقدم منفذاً للربوة الجنسية، وإن اعتقد بأن (عقدة الجنس) وحدها غير قادرة على أن تحل مشكلة النبوغ الأدبي.

لقد التفت بعض النقاد العرب المحدثين الذين عنوا بالمنهج النفسي مثل الأستاذ أمين الخولي والدكتور محمد أحمد خلف الله إلى أن الملاحظة النفسية قديمة قدم الدراسات البلاغية في الأدب العربي. كما تحدث النقاد القدامى عن عنصرين هامين من عناصر المنهج النفسي الحديث، وهو تفسير عملية الإبداع نفسها، والأثر النفسي الذي تتركه في نفسية المتلقي أو الجمهور، وذلك في حديثهم عن بواعث الشعر بالربوة والرغبة والطرب، بالإضافة إلى مقولتهم المشهورة (البلاغة مناسبة مقتضى الحال) ويقصدون بها مراعاة نفسية المتلقي أو الجمهور.

ولكن المجال الذي كان مهملأ في الدراسات النقدية، فأبرزه المنهج

(4) د. شكري عزيز الماضي، نظرية الأدب، دار البعث، قسطنطينة، ط 1. 1404 هـ، 1984 م ص 120.

النفسي الحديث، بحق، هو الصلة بين الأدب ونفسية منشئه، وتستطيع أن تقول إن معظم الدراسات الأدبية النفسية في النقد العربي الحديث أشبعت هذا الجانب المهمل إشباعاً.

ولقد وجدت هذه الدراسات في علم النفس التحليلي والدراسات الأدبية على ضوء هذا المنهج مادة جاهزة للسير بالأدب العربي نحو هذه الوجهة وقد تفاوتت النقاد في حماسهم لهذا المنهج دون تحرج واحتياط، أو في تريثهم وأخذهم ما يناسب الميدان الأدبي من هذا (العلم).

وسوف نشير إلى أبرز ثلاثة من هؤلاء النقاد الذين اصطنعوا المنهج النفسي وهم العقاد والدكتور محمد النويهي والدكتور عز الدين إسماعيل ثم نثبت رأينا في هذه الدراسات وفي المنهج بشكل عام.

لقد درس العقاد شخصية ابن الرومي وفسر (فراستها) وغبابة أطوارها بالنسبة إلى خريطة الأدب العربي القديم والمعاصر للشاعر في العصر العباسي، بأن أرجع ذلك إلى الأصول العرقية اليونانية التي ينتمي إليها ابن الرومي، وعلل ذلك بقوله (. . .) وإنما وصفنا ابن الرومي بهذه الصفة لأنه صاحب عبقرية تعبد الحياة، وتحيا مع الطبيعة، وتلتقط الصور والأشكال وتشخص المعاني، وتقدم الجمال على الخير، أو لا تحب الخير إلا لأنه لون من ألوان الجمال، ثم هي تنظر إلى الدنيا نظرتها إلى المعرض المنصوب للتملي أو المتعة⁽⁵⁾ وهي خصائص - في رأيه - لا يتوفر عليها الأدب العربي بالقدر الذي يعرضه شعر ابن الرومي وسلوكه.

ثم يأتي الدكتور محمد النويهي الذي استوعب المنهج النفسي خلال دراسته في بريطانيا واطلع عن كثب على طبيعة الدراسات النفسية هناك. وقد درس، ابن الرومي نفسه في كتاب (ثقافة الناقد الأدبي) وفسر سلوكه وشعره، ليس بالأصل العرقي كما توصل إليه العقاد، بل بالتكوين الجسماني الخاص له وذلك بقوله: (إن المؤثرات العظمى التي جعلته كما كان لم تكن عصره ولا بلده، ولا بيته، ولا تربيته، ولا نوع التعليم الذي أصابه، ولا غير هذا من عوالم البيئة، إنما كانت في

(5) ابن الرومي، حياته من شعره، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 7، 1968. ص 281.

أغلبها مؤثرات جسمانية⁽⁶⁾ حيث كان - في رأي النويهي - مضطرب الجهاز العصبي والجنسي، والجهاز الغدي بالإضافة إلى اختلال عقله.

وقد ظهرت النظريات النفسية واضحة في المنهج الذي اصطنعه في دراسته عن (نفسية أبي نواس) وانتهى به إلى تحليل العقدة الشخصية لدى الشاعر بأن أرجعها إلى (رابطة الأم) أو (عقدة أوديب)، وهي العقدة التي أصيب بها الشاعر نتيجة لزواج أمه بعد وفاة أبيه، وهو صغير السن⁽⁷⁾ وقد فسر النويهي بعضاً من جوانب شخصية أبي نواس وشعره مثل إضفاء الرموز الجنسية على الخمرة، ومثل غزله بالغلمان، وفشله في الزواج من الجارية (جنان)، بالإضافة إلى الشعر الديني (الزهد) عند أبي نواس كل ذلك على ضوء علم النفس التحليلي وعلم الأنثروبولوجيا والأديان المقارن، وبهذا ينتقل النويهي انتقالاً كاملاً إلى (الفرويدية) بعدما كانت سمة التأثيرية تغلب على أعماله الأولى.

بعد هذا نشير إلى الدراسات النفسية للدكتور عز الدين إسماعيل، في مجالات الشعر والمسرح والقصة، خاصة مسرحية (شهرزاد) لباكثير، وقصة (السراب) لنجيب محفوظ، وقد لاحظ بعض الدارسين أن الدكتور إسماعيل يعد من أكثر النقاد إفادة من علم النفس في دراسة الأدب، وذلك في اعتماده على تحليل العمل الأدبي نفسه، وعدم الايغال في دراسة عملية الإبداع أو شخصية الأديب، وقد أفاد من الأخطاء التي وقع فيها من سبقه من النقاد مثل العقاد والدكتور النويهي وغيرهم⁽⁸⁾. ومهما يكن فهو يعتمد على «حقائق» علم النفس يأخذ بها، كما أخذ بها العقاد والنويهي من قبله. فلقد فسر سلوك (شهریار) بالعقد الجنسية وعقدة النقص، بالإضافة إلى استحضاره لعقدة (هملت) وعقدة (ديمتري) وعقدة (أورنست) في تحليله لشخصية (كامل) في قصة السراب لنجيب محفوظ⁽⁹⁾.

(6) ص 128 وما بعدها.

(7) تنظر الدراسة التي قدمها الدكتور محمد الأول أبو بكر إلى ندوة قسم اللغة العربية بجامعة بايرو - كانو وهي بعنوان (الاتجاه النفساني في الدراسات الأدبية الحديثة من خلال بعض كتب محمد النويهي) في ربيع الأول 1407 هـ - 1987 م.

(8) شايف عكاشة، ص 56.

(9) المصدر نفسه، ص 57 وما بعدها.

هذه باختصار شديد، إشارة إلى الدراسات النقدية على ضوء المنهج النفسي الذي اعتمد على ما توصل إليه علم النفس في العصر الحديث.

موقفنا من هذا المنهج والدراسات التطبيقية له :

وهذا الموقف يتلخص ببعض الإشارات إلى الدراسات السابقة، بالإضافة إلى الإشارات العامة التي تتعلق بالمنهج بشكل عام.

قبل كل شيء لا بد من الإقرار بأن هذا المنهج قد أضاف إضافات جادة وهامة إلى ميدان الربط بين الأدب والحياة الإنسانية، باعتبار أن الأدب ثمرة عليا من ثمار الحياة، وعدل في الاتجاه إلى اعتماد الأديب أو الناقد على الثقافة الأدبية المحدودة. وأن الربط ما بين الأدب والنفس الإنسانية يعتبر في وجهة النظر الإسلامية ربطاً طبيعياً، بل واجباً، ذلك لأن الأدب، هو نتاج هذه النفس وصورة من حقائقها وأعماقها، وفهمها للحياة والكون فلا اعتراض، في الأساس، على هذا الاتجاه، وإنما الاعتراض على قضايا معينة في هذا المنهج. وهو ما سوف نثبته في الصفحات التالية.

وربما كان من المفيد أن نشير إلى بعض الحقائق التي أثبتتها علم النفس الحديث، ولا نرى مانعاً من الإفادة منها في التحليل النفسي للأدب. خاصة إذا أبعدناها عن قاعدتها المبالغ فيها وهي قاعدة (اللاشعور) التي جعلت تسعة أعشار الكيان الإنساني عالماً غريباً لا مسؤولاً، وواحداً من العشرة عقلاً مسؤولاً، ولهذا نتائجه المرفوضة في التصور الإسلامي للإنسان.

أقول من هذه الحقائق قضية (التعويض) عن النقص بالنسبة لذوي العاهات أو النقص في النسب والمكانة الاجتماعية، أو ما يسمى بالاستدلال العكسي، أي إن شعر الشاعر ليس وثيقة صادقة معبرة تماماً عن أخلاقه وصفاته، فقد يتحدث عما لا يوجد من هذه الصفات في ذاته، وقد يثبت عكسها في هذه الذات. بل لا نجد مانعاً من استثمار عقدة (الترجسية) وحب الذات، بل ونظرية حب الظهور وشهوة السلطة والتملك التي قال بها أدلر. هذا بالإضافة إلى الحديث عن طبيعة الأمزجة الإنسانية التي أشارت إليها الفلسفة القديمة وصحح جانباً منها الفلاسفة وعلماء

النفس الإسلاميون من مثل الأمزجة الانطوائية والأمزجة الانبساطية. إلى آخر هذه الحقائق والمصطلحات التي لا تتناقض مع التصور الإسلامي لطبيعة النفس البشرية.

إن الملاحظات النقدية لبعض الدراسات سالفه الذكر تقتضي أن نحدد مقدار قربها أو بعدها عن وجهة النظر الإسلامية لهذا المنهج النفسي. فلقد كانت دراسات العقاد النفسية أقل تطرفاً في تطبيق العقد النفسية على نماذجه، وإن كانت العيوب التي وقع فيها المنهج بشكل عام، قد وقع فيها العقاد أيضاً، وهي إخضاع الشخصية الإنسانية وتفسير سلوكها، بل وتفسير نتائجها الإبداعي لنظرية العامل الواحد. ولما كنا نعلم أن النفس الإنسانية من التعقيد والتركيب بحيث يصعب أن تفسر بعامل واحد من عوامل التحليل للسلوك، والأدب نفسه نتاج لهذه النفس المركبة الغامضة، مما يستتبع أن نعتمد على أكثر من تفسير لهذه الظاهرة الإنسانية الفريدة.

أما كانت هناك مندوحة للعقاد من أن يفسر شخصية ابن الرومي ويفسرها بعامل واحد وهو يونانيته. وهل نغسل أيدينا ونفرغ من تحليل الشخصية الإنسانية بجعل ابن الرومي يونانياً، وأبي نؤاس وشار فارسيين، والمتنبّي عربيّاً قحاً؟ وأحسب أن العقاد كان شاعراً بهذا العيب الذي يكمن في دراسته، فاحترز قائلاً: (أما إذا كان كذلك لأنه من سلالة اليونان فذلك قول لا نجزم به، ولا نجزم بنفيه، لأنه يستطيع أن يكون كذلك، ولو لم يكن من تلك السلالة التي اختلطت فيها سلالات الشرق والغرب والشمال والجنوب. . فأنت ترى أن القول بالوراثة اليونانية في ابن الرومي ليس أسهل ولا أصوب من القول بانفراد هذه الظاهرة الغريبة)⁽¹⁰⁾ وكأنه نقض ما بناه نقضاً لا يبقى معه عماداً.

ويخيل إليّ أن اتجاه العقاد بالقول في يونانية ابن الرومي كان خاضعاً لمرحلة الصراع الحضاري التي عاشتها الأمة الإسلامية في القرن الماضي وهذا القرن، وهو الصراع الذي تغلبت به كفة الحضارة الأوروبية، حتى صار الشرف كل الشرف

(10) ابن الرومي حياته من شعره، ص 318.

لنا أن نتعلق بكل ما هو غربي، وأن نعزو، حتى لحظات الإبداع في تراثنا إلى الغرب الذي نستسلم له وندين بالقهر له اليوم. والحديث عن هذا المجال ذو شجون لم يقع فيه العقد وحده - رغم عصاميته وإسلاميته في بعض الاتجاهات - بل وقعت فيه الأمة بأكملها إلا من رحم ربي .

أما الدكتور النويهي فكان ذا نزعة إعجابية عارمة بما تعلمه من الغرب، وقد نصب من نفسه (معلماً) لكل النقاد والأدباء، ووقف (يسوقهم) إلى تعلم الإنكليزية، وفهم الحياة الإنكليزية، ودراسة الأدب الإنكليزي ولم يبق إلا أن يقول اجعلوا من وجوهكم وجوهاً إنكليزية، يكفيك أن تقرأ كتابه (ثقافة الناقد الأدبي)، ومقدمة دراسته للشعر الجاهلي، وناهيك عن دراسته لقضية الشعر الجديد الذي يلذ له أن تكون نغمة الشعر العربي شبيهة بـ (السوناتا) في الشعر الإنكليزي، ولتذهب أوزان الخليل إلى الجحيم.

هذا الناقد الكبير يخضع شخصية أبي نؤاس إلى (عقدة أوديب)، هكذا، حل جاهز لكل الأدباء الشاذين، حب الشاعر الجنسي لأمه - بناء على هذه العقدة ترسب في لا شعوره، ووجد طريقه بصورة مكتوبة إلى التعبير الشعري لديه. ومن الغريب أن الذي يتمسك به النويهي من هذا التفسير أو يتمسك به غيره من النقاد العرب، أصبح لدى الغربيين موضع تأمل ورفض وشك، وقد مر عليك ما قرره أدلر ويونج من تلاميذ فرويد نفسه بالإضافة إلى كثير من علماء النفس الأوروبيين المعاصرين.

تصور، حتى شعر النسك و (التوبة) الصادقة لدى أبي نؤاس في آخر حياته لم يجد له النويهي تفسيراً إسلامياً، وأنى له وهو مفرغ تفريغاً كاملاً من الإسلام، بل وجد له تفسيراً أنثروبولوجياً، فقد جعل شهوة الفجور العارمة لديه مقابلة للغلو والهيام الديني والتطرف في العبادة لديه، لأنه غير ناضج نفسياً بسبب عقده (11).

وكان بإمكانه الأخذ بمصطلح نفسي آخر من علم النفس ذاته، وهو العلم

(11) تنظر الصفحات 119 - 139 من كتاب (نفسية أبي نؤاس)، نقلاً عن دراسة د. محمد الأول المشار إليها.

الذي أغرم به، هذا المصطلح الذي لا يتناقض مع التصور الإسلامي، وهو (ازدواج الشخصية) بمعنى أن هناك اتجاهين عاطفيين يتنازعان نفسية الرجل، ولم يتغلب أحدهما على الآخر، حب الشهوة واللهو، والرغبة في التوبة في المراحل الأولى في الأقل. ومن الغريب أن النوبي لم يقر بالتوبة النهائية الصادقة لأبي نؤاس في أخريات حياته.

أما دراسات الدكتور عز الدين إسماعيل، فهو على الرغم مما قيل من اعتداله، وهو اعتدال قصد به الاعتماد على التحليل الأدبي، ولم يقصد به العزوف عن تطبيق النظريات النفسية على الأدب، فلو كان كذلك، لما أدرج ضمن نقاد المنهج النفسي، أقول على الرغم مما قيل من هذا الاعتدال، (فهو لا يكاد يعني شخصية واحدة من الشخصيات التي حللها من بعض العقد النفسية التي بنى عليها الفرويديون أبحاثهم في الأعمال الفنية)⁽¹²⁾.

لقد أتيج لي أن أقرأ رواية (السراب) التي حللها الدكتور عز الدين إسماعيل فوجدت أن (صفقة) سرية تعقد اليوم بين الأديب المنتج وبين الناقد، فأديب مثل نجيب محفوظ قد تتقف ثقافة فلسفية ونفسية، يكتب قصصه على ضوء ما توصل إليه علم النفس، فيسهل بذلك مهمة الناقد، فما على هذا الناقد إلا أن يستحضر أبطال العقد النفسية في الأدب اليوناني أو الأوروبي الحديث.

لقد مهد محفوظ بوصفه لحيرة (كامل) وتردده وفشله من قضاء أربه من زوجته (رباب)، مهد السبيل إلى الناقد إلى القول بأنه يحتفظ في لا شعوره بحبه الجنسي لأمه، مما منعه من النجاح في تجربته الجنسية مع زوجته انطلاقاً من عقدة (الفسق بالمحارم) بمعنى أنه استحضر صورة أمه في تلك اللحظة. فما أسهل هذا الكشف؟.

ومثله حين جعل الكاتب الروائي (كاملاً) بطل القصة في طفولته، يمزق صورة أبيه.. فقفز إلى ذهن الناقد مباشرة. إنه الحقد والكراهية لأبيه الذي ينافسه على أمه. إنها (عقدة أوديب) إذن.. ما كان من الناقد إلا أن يقول: (وجدتها)

(12) شايف عكاشة، ص 67.

بدون الجهد الذي بذله أرخميدس . .

ولا مجال بعد هذا للحديث عن الأجواء الجنسية التي تصورها الرواية وهي نموذج لأدب الانحلال الخلقي القائم على نظريات علم النفس .

وتحذيرنا من هذا الاتفاق غير المعلن بين الأديب والناقد حول الإبداع والنقد على ضوء نظريات علم النفس، لا يعني أننا نحظر على الأديب أن يتشقق ثقافة علمية أو نفسية، ولكننا نحذر من الاعتماد كلياً على هذه النظريات التي ما زالت موضع نقد وتأمل إذ لم يستتب التصديق بها كلياً حتى لدى الغربيين أنفسهم .

ثم إن النفس الإنسانية أعم وأشمل من (علم النفس) الحديث في وجوده . وإن على الأدباء والنقاد أن يعلموا أن علم النفس هذا لا يجيب إجابات حاسمة عن كثير مما يتعلق ببواطن النفس وأسرارها، بل إن فرويد نفسه قد قرر ذلك⁽¹³⁾ ولكن المنبهرين بعده لا يلوون على شيء، ويكادون يطمثون إلى ما انتهى إليه هذا العلم . . دون أن يلتفتوا إلى أن ما ميدانه النفس، يختلف عما يكون ميدانه المختبر الكيماوي أو العلم التجريبي . إن النفس الإنسانية ستظل لغزاً محيراً، وسيظل الإنسان يبحث عن أسرار ذاته وذوات الآخرين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ويمكن أن ننهي ملاحظتنا العامة عن المنهج النفسي بما يلي :-

أولاً: إن هذا المنهج كثيراً ما يعنى بعملية الإبداع، أو شخصية الأديب، أو نفسية المتلقي، ولكنه يظل غير قريب من الأثر الفني نفسه، وأنه يتخذ النتاج الأدبي والفني وسيلة لغاية أخرى . وإن العمل الفني الرديء، كالعمل الجيد من حيث الدلالة النفسية عنده .

ثانياً: إنه يخضع الأدب إلى قواعد وقوانين علم النفس، أو العلوم الطبيعية والبيولوجية، وبهذا نكون قد خلصنا الأدب من الخضوع للقواعد الفلسفية وأخضعناه إلى قواعد جديدة .

ثالثاً: إن هذا المنهج كثيراً ما يخضع النفس البشرية إلى (الاحتمية)

(13) ينظر، د. شكري عزيز الماضي، ص 131. وما بعدها.

والجبرية، ويجعلها أسيرة لها ومسوقة إليها سوقاً ويبرر لها سلوكها، على أساس أنه خارج عن إرادتها، هذه الإرادة الخاضعة إلى (اللاشعور) فالإنسان على هذا الأساس كالحيوان في سلوكه غير مسؤول عما يأتي من أفعال حتى ولو خرج بها على قيم الدين وقوانين الفطرة، وهذا ما تلحد إليه المذاهب النفسية الفرويدية.

رابعاً: تركز هذه الدراسات النفسية على الشخصيات الشاذة، والمصابة بالأمراض النفسية والعقد، كما رأينا من دراسة ابن الرومي وأبي نؤاس وغيرهم ومن عجب أنها تعترف أن هذا المنهج لا يصلح لدراسة الأسوياء من الشعراء والفنانين.

وراء هذا ما وراءه، من اعتبار هؤلاء الشاذين قدوة الفن وقبلة المبدعين. ويحق لنا هنا أن نتساءل عن هذا العلم الذي لا يصلح إلا للحالات «العيادية»، وتضييق فروعه وقوانينه عن تفسير (الاستقامة) والاستواء في الطبيعة البشرية.

ومن حقا هنا أن نتساءل أيضاً لماذا أهمل المئات من شعرائنا وأدبائنا ونحوهم عن الدراسة والتحقيق، وعني بأبي نؤاس وبشار وابن الرومي فقط؟ ألا تعتقد أن وراء هذا خطة استشراقية خبيثة؟

خامساً: وأخيراً يمكن القول إن الخطأ ليس في المنهج نفسه، إذ يمكن استثماره في فهم الإبداع وتفسيره، وتذوق النصوص الأدبية تذوقاً شفيفاً، ولكن العيب في الاعتماد على نتائج (علم) لم ترق نتائجه إلى مستوى (الحقائق) اليقينية، بل هي في موضوع رد من قبل علماء نفس آخرين، وربما تعرضت إلى نقض تام فيما يلي من الأيام. ومن المعروف أن ما قيل عنه إنه حقائق علمية في ميدان النفس الإنسانية، كان وراءه (هوى) الإنسان وميوله، وأغراضه، وهذا شأن ما سمي بالعلوم الإنسانية كلها. . وهي العلوم التي لم ترق إلى مستوى العلوم البحتة في مصداقيتها وإلزام البشر في الأخذ بها.

على ضوء هذا ألا يحق لنا أن نؤسس دراساتنا الأدبية على علم نفس ينسجم وطبيعة النفس البشرية؟ وهو ما ينطبق عليه اسم (علم النفس الإسلامي) عند ذلك يكون المنهج سليماً لأنه سار على هدى حقائق سليمة. وهذا ما نأمل أن يتحقق لدراساتنا المستقبلية.

كلمة عن المنهج الاجتماعي في الدراسة الأدبية:

يبدو أننا أطلنا في الحديث عن المنهج النفسي، وهو كذلك في حدود حجم هذه الدراسة، وإلا فإن في النفس موضوعات وأحكاماً لم نقلها.

وربما لم يكن هناك غمط لحق المنهج الاجتماعي، لأن كثيراً من حسنات هذا المنهج وعيوبه تتشابه تشابهاً يكاد يكون تاماً مع المنهج النفسي، لأن هذا المنهج - شأنه شأن علم النفس - اعتمد على علم من العلوم الإنسانية، وهو (علم الاجتماع)، وهو علم - في رأينا - كغيره من العلوم الإنسانية لم يكن يقينياً في قواعده ونتائجه، بل إننا نكاد نجزم أن وراءه أهدافاً سياسية وعنصرية، وطبقية. والدليل على ذلك أننا ما زلنا نقرأ ونتحدث عن علم اجتماع رأسمالي، وآخر شيوعي، وثالث إسلامي... إذن هو «علم» قائم على اختلافات حضارية في الفهم لطبيعة الحركة الاجتماعية للإنسان.

وبالتالي فإن إخضاع الأدب وتفسيره على ضوء قواعد هذا العلم وحده فيه تضيق لدائرة الفهم الأدبي، ومصادرة لقيمة العمل الفني نفسه، ولكن هذا لا يعني أننا نرفض بشكل قاطع الاستعانة بقوانين هذا العلم وأساليبه في الكشف عن الظواهر الاجتماعية، والأدب نفسه ظاهرة من هذه الظواهر، بلا ريب.

والذي نرفضه هو إخضاع الظاهرة الأدبية المعقدة، والمتصلة بالكيان الإنساني المركب العجيب، لعامل واحد في التفسير، أو لنظرية واحدة، أو علم واحد كعلم النفس أو علم الاجتماع.

إن وجهة النظر الإسلامية في فهم الظاهرة الإبداعية في الفن والأدب تلتبس الفهم في الاستعانة بطبيعة التصور الإسلامي لهذا الكائن الحي، وتفيد من كثير مما حققه الإنسان نفسه من علوم كاشفة لذاته، شريطة أن تتخذ هذه العلوم صفة المصادقية والواقعية الحقيقية، وليست الواقعية «الحيوانية» وهي الواقعية التي انتهت إليها دراسات (دارون) في علوم الأحياء، وماركس في حركة التاريخ ثم الفن، وفرويد في النفس والفن أيضاً.

والملاحظ على الدراسات الأدبية التي خضعت لعلم الاجتماع وأطلق عليها

بعلم الاجتماع الأدبي، أنها تحتشد بالحديث عن الإنتاج، والسوق، والبيع والشراء، والنشر، والجمهور وسوسيولوجية القراءة⁽¹⁴⁾... وهكذا... وقد ضاع العمل الأدبي نفسه، كما ضاع مع علم النفس - والجدير بالدارس الأدبي أن يجعل العمل الأدبي نصب عينيه مستعينا بالعلوم الأخرى لفهمه، ما وسعته هذه الاستعانة، ولا يكون هو والعمل الذي بين يديه وسيلة لتطبيق نظريات خارجة عن العمل نفسه.

هذه إضاءة يمكن أن تتبعها إضاءات أخرى إذا استوعبنا مفهوم (نظرية الأدب الإسلامي)، لتسير على هداها في التعامل مع الحياة، بكل ما فيها من علوم، أو صراعات، أو رؤى، أو أحاسيس. والنظرية بما لها من شمول تستطيع أن تعيننا على فهم ما حولنا فضلاً عن فهم ذاتنا بصورة أعمق وأشمل.

(14) ينظر د. شكري عزيز الماضي ص 131 وما بعدها.