المحاضرة الخامسة: الاتجاه الوجودي في الرواية العربية

الدكتورة زهرة خالص

1-المسعدي،و وجوديته الإسلامية:

هنا لابد من التساؤل بعد تفكيك بنية خطاب المسعدي الوجودي تفكيكاً تأويلياً كما تجلى في كتاباته الإبداعية، عن طبيعة وجودية المسعدي؟، وعن علاقتها بالتراث العربي الإسلامي؟

"الوجودية" مذهب إنساني يتعلق بمشكلات الوجود الإنساني بصرف النظر عن جنس البشر، ولونهم، وإنتمائهم إلى زمان ما، أو مكان ما.

"الوجودية" عند المسعدي هي "المعالجة الفكرية، والوجدانية لكل ما يطرح على كائن واع بمسؤولية كيانه من أسئلة"[1]. "فالوجودية" إنما هي رؤية الإنسان، والعالم، والخالق الإنسان في علاقته بذاته، ومصيره، والآخرين. فالعالم هنا بوصفه فضاء مشاركة، يختبر الكائن فيه قدراته على الفعل في الجماعة، أما الخالق في إعتباره قوة مفارقة قوامها الكمال، والقدرة لا يطولها إلا من إمتلك الإدراك والمعرفة والمجاهدة، ومن رام المغامرة وعسر السبيل، والمطلق الأبد.

لعله مما لا شك فيه أنّ أفضل مصدر يعرفنا بإتجاه الكاتب، وفكره هي كتاباته نفسها، ولا شك أنّ أفضل مصدر لفكر المسعدي في هذا الموضوع هو كتابه "تأصيلاً لكيان"، الذي جمع فيه مجموعة هامة من المقالات، والمحاضرات، والندوات.

فمنذ توليه رئاسة تحرير مجلة المباحث سنة 1944م. بدأ محمود المسعدي في الإفتتاحيات التي كان يكتبها بإستمرار لهذه المجلة دعوته الملحة إلى الأخذ من الثقافة الغربية من جهة، وإلى التنبيه لأهمية الثقافة، والفكر العربيين الإسلاميين من جهة أخرى. وفي إستفتاء عن الثقافة نظمته مجلة الفكر في جوان 1956م، جاء جواب المسعدي عن معنى الثقافة قوله: "فنحن لا نزال نترقب ظهور تفكير

---

[1] محمود المسعدي، تأصيلا لكيان، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ،(د-ط)،تونس،1979م، ص 51.

عربي إسلامي حديث، وشعر عربي حديث، وفلسفة وجودية إسلامية مجددة"[1]، فالمسعدي بقوله هذا يدعو إلى فلسفة وجودية إسلامية مجددة.

تأثر محمود المسعدي بـ "الوجودية" في أوسع معانيها الإنسانية "لا في معناها الفلسفي الضيق"[2]. وفي دعوته إلى "فلسفة وجودية إسلامية" مجددة، أكد "أننا مطالبون بعبقرية جديدة مطالبون بإنبعاث حيوي على صعيد التاريخ، بأن ننشئ الحياة، بأن نخلق الإنسان الجديد[...] مطالبون بأن نجدد معجزة حضارتنا التي كان مبدؤها المعجزة المحمدية"[3].فهي إذن دعوة إلى تجديد الحضارة العربية الإسلامية، ودعوة إلى التركيز على خلق الشخصية القوية للإنسان، المتماشية مع هذه الحضارة، فالإنسان في حاجة حيوية إلى أن "يعرف ماهيته كإنسان، وماهي أغراض نشاطه وطرائقها وماهي غايات حياته، وما هو مصيره النهائي، وماهي منزلته بين الكائنات، وماهي علاقة نشاطه وفعله بتلك المنزلة، فالتفكير الوجودي، يصبح على هذا المعنى لزومياً للحياة"[4].

فهي إذن من ناحية دعوة إلى الحضارة العربية الإسلامية، ومن ناحية أخرى دعوة إلى تجديد هذه الحضارة بالتركيز على الإنسان فيها، والعمل على خلق شخصيته القوية، المتماشية مع هذه الحضارة والنابعة منها.

فالركيزة الفلسفية التي يصدر عنها المسعدي وجوديته تتقاطع مع فلسفة معاصرة لها هي "الشخصانية" "Pérsonalisme"،ولها موقف متقارب في تصور الكيان الفردي بوصفه حضور الذات لذاتها، تلك القيمة لا تقدر، فأهمية الإنسان عندها أنه "ذات فاعلة"[5].تقوم كيانا مستقلاً يبني تصوره للوجود بخروجه عن اليقينيات المفروضة من كلّ، ليعيد تمثلها بما يلائمه. غير أنّ هذه الذات ليست كائناً منفردا عن الآخر ولا تتكون إلا في علاقته مع الآخر، فلا يصبح الفرد شخصاً إلا

---

[1] المرجع نفسه، ص 52.

[2] نور الدين صمود، المسعدي وكتابه السّد، الدار التونسية للنشر ،ط2،تونس،1979م ،ص 60.

[3]محمود المسعدي، تأصيلاً لكيان، ص 96.

[4]المرجع نفسه،ص 100.

[5]Emanuel Mounier, Manifesté au service du pèrsonalisme, Aubier, Paris, 1936, P 93.

من خلال علاقته بالآخر للشخص، وإلاّ من خلال علاقة بالمجتمع تؤسس كيانه الذاتي، أو بتعبير آخر أيضا لا وجود لـ "أنا" إلا بوجود "أنت" وفي هذا السياق يرفع "مونييه" شعار "الفرد في سبيل المجتمع، والمجتمع في سبيل الشخص"[1].واضح إذن أنّ الفرد لا يرتقي إلى مرتبة الشخص إلا بعلاقته بالآخر وبِالتزامه بالمجتمع وبالشخص وبالشعب، إنما لا يصبح الحشد أو الجمع شعباً إلا حين يتشخصن كل فرد فيه، إنها شبكة من أفراد تنتظم في علاقات متشعبة[2].

عاصر المسعدي في تونس كما في فرنسا شيوع هذه الفلسفة "الشخصانية" في إطارها الوجودي العام، ولا بد أنه اِستقى منها الكثير، يتجلى ذلك في حياته الخاصة، وفق ما ورد من أخباره في مرحلته الباريسية. فملامح هذه "الشخصانية" تتبدى واضحة في كتابات المسعدي، همه الإحتفاء بالفرد إذ يتشخصن، أي يستقل في وعيه، فيؤسس مع الآخرين مجموعة واعية تتعدى كونها شعباً.

فالإنسان كما يقول المسعدي: "في حاجة حيوية إلى أن يعرف ماهيته كإنسان، وماهي أغراض نشاطه وطرائقه، وماهي غايات حياته، وما هو مصيره النهائي، وماهي منزلته بين الكائنات، وماهي علاقة نشاطه، وفعله بتلك المنزلة. فالتفكير الوجودي يصبح على هذا المعنى لزومياً للحياة"[3].ومن هذا يتضح أنها دعوة واضحة إلى تفكير وجودي، ولكن ما هو هذا التصور الوجودي الذي يمكن أن نتصوره للإنسان الشرقي العربي الاِسلامي؟

يجيب المسعدي على ذلك بأنه "يوجد تصور شرقي عربي إسلامي للإنسان وفكرة فلسفية عربية، ومذهب إسلامي عربي يحدد بدقة مفهوم الإنسانية وماهية الإنسان ومنزلته، ومصيره"[4].وهو يرى أنّ الإنسان حسبما جاء في القرآن يتصف بثلاث خصائص وهي:

---

[1]Ibid, P 94.
[2]Emanuel Mounier, Manifesté au service du personnalisme p 94.
[3]محمود المسعدي، تأصيلاً لكيان، ص 100.
[4]المرجع نفسه، ص 104.

1-الإنسان حر، وهو عبد الله وحده، ثم هو حر من حيث أنّ الله منحه صفة "التعقل والإدراك والقدرة على السلوك العقلي والحكم على الأشياء"[1].

فالله إذن منح الإنسان الحرية الكاملة، وهو يرشده فقط، وعلى الإنسان أن يختار، وهذا ما يقول به الفلاسفة المسلمون.

2-الإنسان هو خليفة الله في الأرض، ومن هنا يأتي حجم مسؤوليته وضخامتها[2].

3-المساواة بين الناس، لا فضل لإنسان على آخر "بشرف الأصل والنسب أو الجاه في القوم، أو بالمال والغنى"[3]. فالناس في الإسلام لا يتفاوتون إلا بالتقوى، وهو يرى أنه لا يوجد من بحث في قضية الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية قديمها، وحديثها بناء على ما سبق ذكره إلا بعض الفلاسفة القلائل مثل "الغزالي" و "محمد إقبال" و"محمد عبده"، فالإنسان حر في أعماله، ومسؤول عنها أمام الله[4].

يتفق المسعدي مع "محمد عبده" كما يتفق مع "محمد إقبال" في نظرته إلى ذات الإنسان المحدودة في كونها مشتقة من ذات الله العليا المطلقة. وبهذا يكون الإنسان في ممارسة حريته صورة مصغرة من الله، وبهذا أيضا فإنّ الذات الإنسانية المحددة يمكنها الإتصال بالذات الإلهية المطلقة والإنسانية الكاملة لا تتم في نظره إلا بهذا الإتصال[5]. غير أنه لا يصل هذه المنزلة إلا من تحكم في نفسه تحكماً قوياً، وارتقى درجات عليا. ويعبر محمود المسعدي في موضع آخر عن هذه الفكرة

---

[1] المرجع نفسه، ص 105.

[2] ينظر: محمود المسعدي، تأصيلاً لكيان ، ص 106.

[3] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص 107.

[5] المرجع نفسه، ص 108.

نفسها بقوله: "فإن كانت الذات الإنسانية محدودة من جانب فهي من جانب آخر ومن قبل اِشتقاقها ونبوعها من قدرة الله قابلة لإِنطلاق"[1].

وبهذا فإنّ فلسفة المسعدي الوجودية تنتمي أولا إلى مفهوم الإنسان كما حدد في القرآن الكريم وكما فسر هذا التحديد "الغزالي"، و"محمد عبده"، و"محمد إقبال"، وغيرهم من مفكري الثقافة العربية الإسلامية.

2-تأثر المسعدي بالوجودية الغربية:

2-1تأثره بوجوديتي جان بول سارتر وألبير كامو:

مشاق البناء في رواية "السّد"، وتوصيف الأرض والطبيعة القاسية يُتَحَيَلُ على "أسطورة سيزيف". كما أعاد "ألبير كامو" "Albert Camus"صياغتها بدلالة الفعل الإنساني المقاوم في مواجهة العبث عام 1942م[2]، إنّ التمرد الذي دعا إليه "كامو" هو لاشك بعضٌ من تمرد جيل تجاوز حدود فرنسا، ومستعمراتها ليشمل الكثير من المناطق المجاورة، ويسم عدداً كبيرا من مثقفي العالم الشبان الرافضين خلال الثلاثينيات، والأربعينات من القرن الماضي، لثقافة السبل المسطورة. كأن يَرِدَ "جان بول سارتر" أيضا في هذا المجال، ولعل دلالة الندم والشعور الحاد بالاشمئزاز لـ "سارتر" والنزوع الجارف إلى الحرية الماثلة، في فصول مسرحية الذباب 1943م الثلاثة لسارتر[3].ينتقل تأثيرها إلى رواية "السّد" ورواية "حدّث أبو هريرة قال"، ورواية "مولد النسيان" وقصة "السندباد والطهارة" لمحمود المسعدي، وهذا التقارب في التمثل ناتج عن الاشتراك في البعض من مراجع ثقافة كل من"كامو" و"سارتر"، و"المسعدي"، بحكم الانتماء إلى عصر مشترك، وجيل واحد. وبعض حال الإِستخفاف لدى"كامو"، والقرف السارتري حاضر كصورة الآلهة في "السّد" "التي من دأبها أن تخلق العوالم التي

---

[1]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]-ينظر: في رواية "أسطورة سيزيف" Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, Edition ;Gallimard ; 1942 لألبير كامو.

[3] ينظر: جان بول سارتر، الذباب، ترجمة: حسين مكي، لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، (د- ط- ت).

تنزوي فتشغل بلعب الشطرنج أو النّرد لتزجية الدهور"[1]. أو خلق الأخت المشوّه، كما ورد في رواية "حدّث أبو هريرة قال" فهي "ذات عاهات، لا تدعها علة إلا أصابتها أخرى. وكانت إلى ذلك بكماء صمّاء"[2].

وإذاً "الوجود" الذي بدا رقصاً غناء في مطلع رواية "حدّث أبو هريرة قال" يشي في الاتجاه الآخر بالعبث، باللامعنى، إذ يخفي الجمال دمامة لا تحتمل، كالوارد في رواية "مولد النسيان" كالآتي "وكان للأرض يوم. اِنتفخت فتنفست، فعصف العَفَنُ عصفاً وصاحت طَرَبًا، ورقصت جنونًا"[3].

وما يتولد عن مشاهد قبيحة صادمة، كصرخة "مدين" وهو يفارق الحياة "ما هذه الريح الكريهة تخنقني؟ أَتَعَفَّنَ الهواء، أم تعفنت أنفاسي؟ واِشتدّ به النتن، واِضطربت حركاته، فاِصطك وصاح: ألا خلاصٌ من هذا العفن الباطن، وهذا الدود يتحرك فيَّ كالجنين في الحامل؟" [4].

فهذا "النفس الإشمئزازي" يذكرنا بعالم "الذباب" لـ"جان بول سارتر" كأن "يتساءل "الجندي الأول":لا أدري ما بال اليوم قد جُنَّ جنونه ليجيبه "الجندي الثاني": إنه يشم رائحة الموتى، وذلك يغمره فرحاً"[5]. بل يرد المسعدي لفظ "الذباب" بصريح العبارة في قصة "السندباد والطهارة" عند تشبيه العجوز في الحان "بشمطاء معيطرةٌ مَزْهُوَّةٌ كذبابٍ على فَرْثٍ، مُنْصَبَّةُ الثّديين كالدلاء، مشغولة اليدين والصدر والخدّ بكلب وبر أبيض"[6].كذا القرف يطفو على سطح الدلالة في توصيف عالم الحان الذي يتماهى والوجود يشتد إلى أن تمتلئ به الروح ألماً وكرهاً للذات، وللوجود أيضا، كأن "همّت به القينة فهمّ بالقيام وتفل، وهمهم ولم تفهمه: "كذا، كلما هبط إنسان أرضاً لَقِيَتْه الحياة بوجه

---

[1] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، السّد، ص 71.

[2] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، حدّث أبو هريرة قال، ص 184.

[3] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، مولد النسيان، ص 302.

[4] المصدر نفسه، ص 314.

[5] جان بول سارتر، الذباب، ص 105.

[6] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، السندباد والطهارة، ص 335.

القِحاب"[1]. إنّ "القرف" هنا حال ناتجة عن الكيان ذاته كما يتراءى للذات المسعدية الكاتبة، إذ يتماهى و"السندباد" وسيتذكر في الأثناء البعض من حقيقة الأصل، كأن يصبح "من لعاب أخته وَبَوْلُ أَخِيهِ الأصغر وبَخَرِ كاملِ العائلة وكامل الليلة، ويقول كبِشار: هذه ثمرة صِلَةِ الرّحِم"[2].فهذه بعض من الحالات الوجودية المأساوية التي عبر عنها المسعدي.

2-2 تأثر المسعدي بوجودية فريديريك نيتشه:

تتبع شخصيات محمود المسعدي في حياتها، السبل الصعبة على غرار "مسافر" "فريديريك نيتشه" "Friedrich Nietzsche"[3]. يذكر الجبال تدليلاً على الشعاب، وقساوة الارتفاع، والانخفاض والاستقامة، والاستواء، والانبساط أكاذيب يستهزئ بها زرادشت[4]. كما لا تتبعها شخصيات المسعدي الأساسية. وإن تعددت المواقع كالجبال، والبحار، والغابات، والكهوف، في سفر "زرادشت"[5]، دليلاً على تعدد الحالات والوضعيات، وتأكيداً حسب منظور "فريديريك نيتشه" على

---

[1]المصدر نفسه ،ص 336.

[2]- المصدر نفسه، ص333.

[3] إنّ "مسافر" هو عنوان الجزء الثالث من كتاب هكذا تكلم زرادشت لفريديريك نيتشه.

ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مادة نيتشه، دار الطليعة، ط 3، بيروت، لبنان، 2006، ص 679.

[4]F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, France, livre de poche, librairie générale française 1983, P 220.

[5] يعد كتاب "هكذا تكلم زرادشت" أهم كتب نيتشه. يبدأ الكتاب بقصة زرادشت "نسبة إلى الحكيم الإيراني القديم" الذي نزل من محرابه في الجبل بعد سنوات من التأمل، ليدعو الناس إلى الإنسان الأعلى. وهي الرؤية المستقبلية للإنسان المنحدر من الإنسان الحالي، وهي رؤية أخلاقية وليست جسمانية، حيث الإنسان الأعلى هو إنسان قوي التفكير والمبدأ والجسم. إنسان محارب، ذكي والأهم شجاع ومخاطر. يلتقي زرادشت بعدها بعجوز يصلي ويدعو الله فيستغرب ويقول: "أيعقل أنّ هذا الرجل العجوز لم يعلم = =أنّ الله مات وأن جميع الآلهة ماتت؟!"يواجه زرادشت في البداية صعوبة في جذب الناس إلى دعوته حيث يتلهون عنه بمراقبة رجل يلعب على حبل عالٍ لكن الرجل يقع، فيأخذه زرادشت بين يديه، ويخاطبه أنه يفضله عن الجميع ويحبه لأنه عاش حياته بخطر ورجولة.

ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مادة: نيتشه، ص 679-680.

وهكذا يتابع زرادشت رحلته ودعوته ليعبر عن أفكار نيتشه، التي ربما رأى البعض أنها عنصرية. يعد نيتشه من أعمدة النزعة الفردية الأوروبية، حيث أعطى أهمية كبيرة للفرد، واعتبر أن المجتمع موجود ليخدم وينتج أفراداً مميزين وأبطالاً وعباقرة. ولكنه ميّز بين الشعوب ولم يعطها الأحقية أو المقدرة نفسها، حيث فضل الشعب الألماني على كل شعوب أوروبا و اِعتبر أنّ الثقافة الفرنسية،

قساوة الطبيعة في مواجهة الإرادة لها. فقد بدت الأرض في "السّد" للمسعدي متجعدة مغباراً تستدعي إليها إرادة القوة "هذه الأرض المتجعدة المغبار كالعجوز الفاجرة لأُحبِلنَّها ماءً فأملأنّ بطنها فأخرجنّ حياة"[1].فهذه الشدة الكارهة بدافع حب خفيّ للإنسان. والإنسان الأعلى هو المتحفز على بناء سكن، لهذا الكائن المتخلف. وتسخير الأرض له، والحيوان، والنبات، كأن تفعل من أجل الرفع من شأنه ولِاضمحلاله أيضا"[2].إلا أن التعالي بإرادة الفعل، وقوة هذه الإرادة لا يعني نفي الجسد-بأن لا روح بلا جسد-بل هي روح لجسد فإذا اِنتفى تلاشت واِضمحلت تماما[3].ذلك ما قضى تنزيل إرادة "غيلان" في المكان، وتقييدها بوعي الكيان كما يتحدد بالجسد.

بحث "نيتشه" عن وظيفة أخرى "للإرادة"، ومفهوما آخر للمثال الذي أمكنه التخلص في تقديره من التناقض في التفكير بين الرغبة في التحرر من مسبق المعنى الميتافيزيقي، وبين تأثير "المعنى الماقبلي" فيه[4]. إنّ إرادة الفعل متصلة بدلالة الألم ومتصلة أيضا بمعنى الطفولة عند الإحالة على "واعذاب الحيّ"[5].أحد تأملات المسعدي القائل: "كانت أمي رحمها الله تقول:" واعذاب الحيّ" كثيرا ما تعددها في حالات التعب أو عند سماع خبر سوء عن الغير[...] ثم تطارحتني ظروف الزمان وتناوبتني التجارب والأحوال، وسكنتني مأساة الحيرة[...] فبدا لي أنّ قولها خلاصة ما حكمت به الأقدار على الحياة، أتْرَاحاً، قرينة بالأفراح، وأدواءً ملمّة بالصحة والعافية وعذاباً لازماً لا خلاص منه

هي أرقى وأفضل الثقافات. بينما يتمتع الإيطاليون بالجمال والعنف، والروس بالمقدرة والجبروت. وأحط الشعوب الأوروبية برأيه هي الإنكليز، حيث أثارت الديموقراطية الإنكليزية واتساع الحريات الشخصية والإنفتاح الأخلاقي اِشمئزازه واعتبرها دلائل اِفتقار للبطولة.

ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مادة: نيتشه، ص 680.

[1]محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، السّد، ص 45.

[2]F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra .p 11.

[3]Ibrid, P41.

[4])F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra ,P51.

[5]محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، تأملات، ص 414.

إلاّ الممات"[1]، فإنّ للألم دلالة نيتشهية. كذا الإرادة تضحى بمثابة اللعب الخطر لأنها تدعو صراحة إلى مغالبة الوهم "هذه البلاد ما أكثر الأحلام بها والأرواح! وما أكثر الأصوات والأنبياء!"[2].

وما بدا تسليماً بالأقدار في نهاية رواية "حدّث أبو هريرة قال"، يستحيل إلى تمرد نتيجة رفض الحدود والعراقيل بالعزم في رواية "السّد". كصوت "غيلان" الرافض لإرادة العجز "ليس في الحدود والعراقيل حدٌّ واحد ولا عقالٌ واحد يعجز عن كسره العزم"[3]. هذه الرغبة الجامحة في الفعل لدى "غيلان"، تقارب دفق الحياة العاشقة في حياة "زرادشت" "الذي يؤثر الموت على الحياة اِنتصاراً للحياة ومحبة للآخر بتعليمه محبة الأرض"[4]. كذا طموح "غيلان" لا يقل طموحاً ولا كبرياء عن "زرادشت" بقوله "إني لنافذ إلى ما فوق الحق"[5].

2-3-تأثره بوجودية كيركجارد:

تأثر المسعدي بالهزة التي أصابت الفيلسوف "سورين آباي كيركجارد" "SörenAabye Kierkegaard" وهي بمثابة الزلزال الأكبر، الذي أحدث تحولا، وجودياً في حياته. فوجد المسعدي في هذا التحول ما يجسد اِنطباعاته الفلسفية، لذلك وظفه في "حديث الحق والباطل"[6]. فأوقع المسعدي بطله "أبا هريرة" في التحول الذي وقع فيه "كيركجارد"، ويكمن ذلك التحول في اِنغماسه في مرحلة الرجل الجمالي، الذي لا ينشد إلا الابتهاج، والمتع، بإعتبار أنّ اللذة فلسفة حياة، وما عداها ترهات[7].

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، السّد، ص 58.

[3] المصدر نفسه ، ص 62.

[4] F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, P99.

[5] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، السّد، ص 119.

[6] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، حدّث أبو هريرة قال، ص 183.

[7] ينظر: ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط1 1988م، ص 27.

كان البطل "أبو هريرة" يعاني معاناة شديدة جراء الموت الذي اِختطف منه أخته، التي كان يحبها، ويشفق عليها. وكان حدث موتها بمثابة الدافع الأساسي إلى التحول الوجودي، بل أكثر من ذلك، إن المسعدي اِعتبره الفاصل الكائن بين الحق والباطل[1]، فيقول :"كانت لي بين السادسة والتاسعة من عمري، أخت لم تعش إلا ثلاثاً. وكنت أحبها حبّ الشياطين للشر. وكانت ذات عاهات لا تَدَعُهاَ عِلَّةٌ إلا أصابتها أخرى. وكانت إلى ذلك بكماء صماء. أسأل في ذلك فيقال: هو القضاء[...].وكانت أمي تنكرها وتقول: هي من سِقْط أو عبث الأقدار. فلم تزل كذلك ثلاثا حتى نزلت بها يوماً علة ذهبت بعينيها ثم لم تلبث أن ذهبت بها، فصحتُ، وبكيت، وندبتُ، وطال عويلي. وحسبته الشيطان، وقالوا: هو الله"[2].

والواقع أنّ الإنسان يُعْتَبر مَجْمَعاً للعلل، والعاهات، والمصائب. لا يثير موته فينا الروع والفزع بقدر ما أثاره في "أبي هريرة" موت أخته، المنهكة بالعاهات. ومع ذلك فإنّ موتها يحرك أعماق "أبي هريرة" فيتفلسف قائلا لرفقاء الدّرب: "دعوني. نصلي أو لا نصلي ونسعد أو نشقى هل ترون فيه من خير أو شر؟ ثم قال: شر ما في الدنيا أنّ الحياة عبث. بل لا أدري. لعله خير ما فيها"[3].

تطرح كتابات المسعدي المأساوية بصورة صريحة أو ضمنية تلك القضايا التي تسحق الإنسان أو المجتمع وهو القائل: "وإنّ الزمان لكالرحى الدائمة الرّحْي، لا بد من كسرها حتى تأمن المحبة ويطمئنّ الكيان"[4] .فقد حاول رائد المأساوية في الأدب التونسي الحديث، أسلمة الوجودية إلا أنّ هذه الأسلمة مضطرة بفعل المضمون الوجودي والمأساوي إلى أن تبقى حبيسة الشكل والإطار لا تتعدى المكان والزمان، وأسماء الشخصيات. تلتصق الأفكار الوجودية بذات المفكر لِاعتبارها نسقاً فكرياً متكاملاً محكم البناء، بل بِاعتبارها تشريحاً بوعيه، بوجوده، وممارسته لِاختياره. ولا تعدو بذلك أن

---

(1) ينظر: الحفناوي الماجري، المسعدي من الثورة إلى الهزيمة في حدّث أبو هريرة قال، تونس، (د- ط)، 1980م، ص35.

(2)محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، حدّث أبو هريرة قال، ص184.

(3)المصدر نفسه، ص 185.

(4)محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، مولد النسيان، ص 279.

تكون متابعة معقمة لصيرورة حياته واستحالتاها، ومن هنا كان الالتصاق بوجود الفرد ومسيرة الذات في الحياة في كل مؤلفات محمود المسعدي. وإذا تتبعنا مقوم الصراع فيها، فإننا لامسون التقارب بين الكتابة الوجودية والمأساوية، فالمسعدي صاحب مقولة "الأدب مأساة أو لا يكون[...]الحياة كون وإستحالة ومأساة"[1].

أما ماحلّ بـ"كيركجارد" فهو إصابته بالقلق، والتشوش الذهني في ريعان الشباب. وقد عبر عنه في يومياته، وسمي هذا "بالزلزال الأكبر" فيقول: "لقد وقع أنذاك الزلزال الأكبر، الهزة المخيفة التي أثرت فيّ على نحو فجائي بتفسير جديد لا يخطئ لكل ظاهرة، ثم بدأت أشك في أنّ سن والدي المتقدمة ليست نعمة إلهية، بل هي لعنة. إنّ القدرات العقلية البارزة لأسرتنا لا توجد إلا لتعذب الآخرين، ثم سمعت، قد يظل حياً بعدنا جميعاً، حجراً على كل آماله"[2]. أما باقي إخوته الخمسة فماتوا جميعا والثلاثة الآخرون من إخوته، وأمهم ماتوا في ظرف قصير جداً(1833م- 1834م)[3].

فشعر "كيركجارد" وهو يقترب من الرابعة والثلاثين من عمره بقدوم الموت في أية لحظة. وهو علة إفتضاحه دينياً، وإنغماسه في مباهج الحياة[4]. كانت هناك فسحة من الوقت، لذلك رمى "كيركجارد" بنفسه، وخاصة خلال عام 1836م في فترة مكثفة من الملذات[5]."هناك فرح لا يوصف، يتوهج من خلالنا، وهو فرح لا يمكن التعبير عنه بمثل التعبير عما إنفجر به المسيح دون دافع ظاهر (إبتهجوا مرة أخرى أقول: إبتهجوا) لا فرح بهذا الصدد أو ذاك. بل صيحة النفس من صميم القلب باللسان، والفم، ومن أعماق القلب"[6].هذا "التحول الوجودي الكيركجاردي" إنحصرت حوافزه في الهزة المخيفة، أنّ الموت يترقبه في أية لحظة.

---

[1] محمود المسعدي، تأصيلاً لكيان، ص 21.

[2] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص 31.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 44.

[4] ينظر:المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 55.

[6] ينظر: ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر ، ص58.

فكل تحول في ذهني المفكرين "المسعدي" و"كيركجارد"، من موقف الجمود، والركود إلى موقف الرفض لكل ما ألفه الناس حدث بحوافزه، فحصل التحول لدى المسعدي في "حديث الحق والباطل"[1]، إذ إستلهم المسعدي رؤيته الذهنية وأطرها من فلسفة الحياة عند "كيركجارد".

2-4 تأثر المسعدي بوجودية آرثر شوبنهاور:

الأثر الشوبنهاوري، ماثل بكثافة في ظاهرة دلالة الفعل وخفاياه في مجمل أعمال محمود المسعدي، التي لا تخلو من نزعة الألم، وروح المأساة الشوبنهاورية. لقد جسد المسعدي مراحل حياة "أبي هريرة"، وما كان تفكيرا في الإنسان الفرد عن طريق الإرادة، ثم اللواذ بالفن والانتهاء عند المقدّس في مسيرة "شوبنهاور" الوجودية.

يعتبر كتاب "آرثرشوبنهاور""Arthur Schopenhauer"[2] "العالم بإعتباره إرادة وتمثلاً" مرجعاً أساسياً، فتح المجال على "فلسفة الإرادة"، وإن تجاوزه صاحبه إلى كتب، وحالات تفكير فلسفي

---

[1] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، حدّث أبو هريرة قال، ص 183.

[2] ولد في 29 فيفري 1788م، درس الفلسفة في جامعة جوتنجن، ثم إنتقل إلى جامعة برلين أين تحصل على شهادة الدكتوراه توفي في 21 سبتمبر 1860م.

لقد قامت فلسفة شوبنهاور على الأسس الآتية: أولاً: أنّ الوجود عبارة عن المادة المطلقة، فليس في الوجود سوى المادة ثانيًا: أن العلم عبارة عن (إرادة وفكرة). ثالثاً: الإرادة الكلية في الطبيعة عنايتها تنصب على الحفاظ على الحياة في الأنواع، ولذلك تهتم بالإبقاء على الأنواع في النبات والحشرات والحيوان والإنسان، وهي في إهتمامها بالنوع، لا تلقي بالاً إلى الأفراد الذين تطحنهم الآلام، ويعذبهم الشقاء، ويغرقون في بحار المآسي والشرور. رابعاً: الموت هو عدو الإرادة الكلية، وهو الذي يحاول أن يقضي على الحياة والأحياء، ولكن الإرادة الكلية تهزمه عن طريق غريزة الجنس التي تدفع الأحياء إلى التزاوج والتناسل، وبذلك تعوض الإرادة عن طريق النسل ما يأخذه الموت، وتبقى الحياة والأحياء تحقيقاً لرغبة الإرادة الكلية. خامساً: الحياة كلها، بل الوجود كله شرور وأحزان ومشقات وآلام، وليس في الوجود كله خير قط، ولا يعرف معنى السعادة، وأقصى ما يتصور من خير في الوجود، أن تقل شروره نوعاً أو تخف آلامه هوناً. الشر والشقاء والتعاسة هي جوهر الحياة، وحقيقة الوجود، وهذه الأشياء هي الجانب الإيجابي في الحياة، أما ما يسمى بالسعادة، أو اللذة، أو الخير أو غير ذلك، فليست أموراً إيجابية، بل هي أمور سلبية، بمعنى أن السعادة ليست إلا سلب الآلام، وإختفاء الشقاء أو التخفيف منه قليلاً، ومن ثم فلا وجود لشيء إسمه السعادة أو اللذة،ولكن هناك =شقاء وتعاسة وآلام، قد تكون شديدة، وقد تخف قليلاً أو كثيراً، فيسمي الناس هذه الحالة سعادة أو لذة. سادساً: وسيلة الإرادة الكلية في تنفيذ غايتها من بقاء النوع في الإنسان أمران: العقل، والغريزة الجنسية. ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مادة: شوبنهاور، ص 400.

أخرى فقد ظل مؤثراً في عدد كبير من الفلاسفة والأدباء، وغيرهم من الفنانين[1].وقرأ المسعدي "لآرثر شوبنهاور"، وتعلم منه ودليل ذلك الاقتباس الذي وظفه في فاتحة رواية "مولد النسيان" وهو: "هناك في ملكوت الليل الكلّي الواسع الأرجاء، حيث لا يصيب الإنسان من العِلْمِ إلا وحيداً أَوْحَد، هو النسيان الرّبّانيُّ الخالد القديم". "شوبنهاور""[2].

أما في مجرى حياة "أبي هريرة" اِتضحت تعاليم مسيرة "شوبنهاور" الوجودية مع الإلماح إلى القضايا الواردة في أعمال "شوبنهاور" الفلسفية كالجسد، والإرادة، واِقتران تجربة الإرادة بتجربة الجسد(الحواس). وصلة الفردية بالإرادة، والزمن، والحياة، والألم، والحب، والجنس، والوهم العاشق.

لقد تبين لـ"شوبنهاور" في كتابه "العالم بِاعتباره إرادة وتمثلاً " أنّ المقتدر على معرفة الكُّل المتبقي من غير أن يكون معروفاً بنفسه هو الذات. لذا فإنّ العالم هو تمثل الذات، هذه الحقيقة البدئية ثابتة لأي كائن حي مفكر، ويمكن أن تتطور إلى معرفة مجردة، ومفكّر فيها أيضا ومنذ أن يكون بِاستطاعته جعلها على هذه الحال فإنه بالإمكان التسليم بأنّ الفكر الفلسفي قد اِنبعث فيه بالفعل[3].

فالتمثل الشوبنهاوري هو الذات المشروطة بالموضوع كما تُشَبَّهُ الحياة بالحلم. فالتمثل يمر حتماً عبر الحدس، وضمن المكان والزمان، وهذه المعرفة تقتضي سبباً يحيل على نتيجة هي سبب لنتيجة أخرى مما ينشئ الوهم والخطأ[4]. لذا ينتصر "شوبنهاور" للحدس الذي تختلف به الإرادة عن كل الإرادات الحيوانية، والنباتية. وبهذا الميل الواضح إلى اِعتماد الحدس لا ينفي "شوبنهاور" أهمية العقل. الذي أنشأ العلم، ولكن ليس بإمكان العلم تجاهل الحدس، أو إعلان تفوقها المعرفي عليه فلا نفي

---

[1]Edouard Saus, Schopenhauer, Press universitaire de France, 1990.

[2]محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، مولد النسيان، ص 258.

[3]Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et représentation, P.U.F,1996, P 75.

[4]Ibrid, P76.

لأهمية العقل. إلا أنّ "العُلَوِيَّة" تظل في الأخير للحدس، ذلك أنّ العقل لا يقود إلى اليقين بل يظل أداة في خدمة الحدس، كما لا يُحدّ الصواب بالعقل، وإنما بالحدس[1].

فكما مرّ "شوبنهاور" بالتفكير في الجسد والحدس، والإرادة ثم الفن، والمقدس سار البطل "أبو هريرة" في النهج العام ذاته، وإمتزج وعيه أحياناً بقتام الحال، بمنظور الألم المتشائم، كأن يلهج "أبو هريرة" بالحكمة في هذا الشأن "لا يطربني شيء مثل الزهرة على القبر"[2].

ولأن المواقف قد اِصطدمت بِاستحالة الاِستمرار فيها، واِنغلاق آفاقها، فقد سعى كل من "شوبنهاور" مع الحس، والجسد، والإرادة إلى الجمال أو الفن، ومنه إلى المقدس، بما يصل في "حدّث أبو هريرة قال" بين "الغزالي" و"أفلاطون"، وغيرهما حيث المشترك القائم بين اليقظة والحلم، بالمثال يعيد تشكيل الواقع، كي يرى أقرب إلى الحلم منه إلى اليقظة. كذا أدرك "أبو هريرة" إدراك "شوبنهاور" لضرورة التعالي بالمقدس، كأن أعلن بغبطة الثائب إلى رشده بعد ضلال بقوله: "فلما تطهرت أقبلت على البحر فهالني البحر"[3].

وهذه الرغبة في التطهر هي أحد أبرز مراجع تجربة المقدّس الشوبنهاورية، مثلما يتأكد هذا المعنى التطهري على لسان "أبي هريرة" "فلما كان الغد جئته في ساعته، وأنا طاهر كعادتي قبل الغروب"[4] لئن جرّب كل من "شوبنهاور"، و"أبي هريرة" تجربة المفرد والإرادة كي يصطدما معًا بالبتر، والألم واِنحباس الأفق، فقد مثل المقدّس، عن طريق النجاة، لذا وجد البطل "عمران" في رواية "من أيام عمران" على غرار "أبي هريرة" ضالته في الوحدة كقوله: "إنّه يا دانية لا فرح ولا ألم ولا سعادة ولا

---

[1] Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et représentation, P80.

[2] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، حدّث أبو هريرة قال، ص 171.

[3] المصدر نفسه ، ص 228.

[4] المصدر نفسه، ص 240.

شقوة إلا في الوحدة"[1]. فبهذا يتسع مجال الإرادة الشوبنهاورية بعد الجسد والحس، والزمان، والمكان والإرادة، والفرد بمطلق معنى الكينونة.

-قائمة المصادر والمراجع:

-المراجع باللغة العربية:

-جان بول سارتر، ترجمة: حسين مكي، لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ط.ت).

-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان ،2006م.

-حفناوي الماجري، المسعدي من الثورة إلى الهزيمة في حدث أبو هريرة قال، تونس، (د.ط) ،1980م.

-ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر،ترجمة:فؤاد كامل ،دار الآداب ،بيروت ،ط1 ،1988م .

-محمود المسعدي، تأصيلا لكيان، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، (د.ط)، تونس ،1979م.

-نور الدين صمود، المسعدي وكتابه السد، الدار التونسية للنشر، تونس ،1979م.

المراجع باللغة الفرنسية:

- Arthur Schopenhauer, le monde comme volonté et représentation, p.u.f, 1996.

-Edouard Suas, Schopenhauer, presse universitaire de France, 1990.

[1] محمود المسعدي، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، من أيام عمران، ص 373.

-Emmanuel Mounier, manifesté au service du personnalisme, Aubier, Paris, 1936.

-F.Neitzsche, ainsi parlait Zarathoustra, France, livre du poche, librairie générale française ,1983.