دراسات الأدب المعاصر، السنة الخامسة، صيف ۱۳۹۲، العدد الثامن عشر، صص ۴۹- ۶۴

الفكرة الفلسفية لأدب المهجر الشمالى

نصرالله شاملى *
صحبت اله حسن وند **

تاريخ الوصول: ۹۱/۱۰/۸
تاريخ القبول: ۹۲/۲/۱۳

الملخص

لاشک أنّ الأدب العربی فی أغلبه قدیماً وحدیثاً، لیس أدب المواقف أو النظریات الفلسفیة المتکاملة، وإنّما هو أدب اللمعات أو النبضات الفلسفیة، ما عدا الجانب الصّوفی المتفلسف حقاً لدی مدارس *الحلّاج*(۳۰۹ ق)، و*ابن عربی*(۶۳۸ ق)؛ تلک المدارس الممتدة عبر عصور الفکر الصّوفی، سواء ما کتب منها باللسان العربی أو ما کتب باللسان الفارسی، مع أمثال *جلال الدین الرومی* (۶۷۲ق)، و*فریدالدین العطّار النیسابوری* (۶۲۶ق) وغیرهم. یحاول هذا المقال أن یکشف عن تلک المصادر، والینابیع التی استقی منها أدباء المهجر الشمالی فی آرائهم الفلسفیة حول الموضوعات، والمسائل المختلفة الهامّة کعقیدتهم فی الله، والانسان، والموت والعالم و ... .

الکلمات الدلیلیة: أدب المهجر، الفلسفة، المصادر الشرقیة، المصادر الغربیة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* عضو هیئة التدریس بجامعة اصفهان(استاذ مشارک).
** خریج جامعة اصفهان.
الکاتب المسؤول: صحبت اله حسن وند
Hasanvand@yahoo.com

المقدمة

كان الشرق العربی فی النصف الثانی من القرن التاسع عشر، قد بدأ یتأثّر بما وصل إلیه عن طریق الصحف، والمدارس، والتبشیر الأجنبی، وغیر ذلک من الوسائل التی وجدت فی فرنسا، وإنجلترا فی أوائل هذا القرن، وعمّت بلاد أوربا، ودعت هناک بالرومانسیّة التی کانت ترمی نحو تشجیع کل ما هو جدید، وسائر نحو التجدید.

إنّ هذه الحرکة فی أوروبا، وخاصة فی فرنسا قد قامت علی أثر الاضطرابات السیاسیّة، والاجتماعیّة التی نشأت عن الثورة الفرنسیّة، وما تبعها من مصائب ألمّت بالشعب الفرنسّی، فأحسّوا بمیل شدید إلی الانطلاق نحو آفاق جدیدة تملأ علیهم حیاتهم، وتعید إلیهم آمالهم.

وشبیه بهذه الأحاسیس ذلک الاحساس الذی سری بین البلاد العربیّة فی النصف الثانی من القرن التاسع عشر. فأقبل علیه الأدباء والکّتاب بعد أن وصلت إلیهم بواکیر هذه الحرکة عن طریق حملة نابلیون فی مصر، وعن طرق أخری مثل الصحف، والمدارس التبشیریة وغیرها(الورقی، ١٩٨۴م: ۵۴-۴٢).

إنّ البذور الأولی للثورة المهجریة فی ساحة الأدب، کانت قد غرست قبل تأسیس «الرابطة القلمیة»، وذلک حین دعا الکاتب والفیلسوف المهجری *أمین الریحانی* (١٩۴٠م) الأدباء، والشعراء إلی نبذ موضوعات الشعر التقلیدی، وعدم السیر فی رکاب القدماء. یقول فی إحدی وصایاه للشعراء: «حرزوا صناعتکم من «قفا نبک» و «سائق الأظعان» إنّ عندک الیوم الطّیارات لتسوقوا النجوم»(الریحانی، ١٩٣٣م: ٨٩).

فهو یمتدح الشعر التأملی الذی یسلک مسلک الفلسفة، ویشوبه بعض الفکر، ولذلک یعجبه من الأقدمین: *المتنبی*، *والمعری*، *وابن الفارض*، *وابن سینا* خاصة فی قصیدته المشهورة عن النفس. *والریحانی* یرید من الشعر أیضا، أن یکون إنسانیّاً وقومیّاً، یعبّر عن روح المجتمع، ویصور آلامه(المصدر نفسه: ٩٠).

شاعت النزعة الإنسانیّة بین الأدباء فی المهجر لکثرة ما شاهدوه فی البلاد الأجنبیّة من طغیان المادّة علی الروح فی أسالیب الحضارة الغربیّة، ولتأملاتهم العلمیة حول الحیاة، ومصیر الإنسان.

فعالج المهجريون تلك الموضوعات المعنية بالإنسان بشكل واسع، تدور هذه الموضوعات حول مشاكل الروح، والحياة، والوجود، والكمال، والحقيقة، والسعادة الإنسانية، والدين والخلود، وليس أدلّ على ذلک من أدب *جبران*، و*نعيمة*، و*الريحانى*، وغيرهم من الشعراء.

وفى كل هذه النزعة الجديدة كانوا يتأثرون بتراثهم الشرقى الذى كان مليئاً بمثل هذه الموضوعات، والمضامين الروحيّة والإلهيّة، كما كانوا متأثرين بتلک الحركة الجديدة العامة التى سرت فى الغرب، وعرفت باسم «الرومانسيّة».

إذن فهناک مصدران لفلسفة الأدب المهجرى: المصدر الشرقى، والمصدر الغربى، والغرض الذى ترمى إليه هذه الدراسة، هو دراسة وتحليل مدى تأثر أدباء المهجر بهذين المصدرين.

١. المصادر الشرقية

إنّ الحضارة الشرقية بما فيها من المكاتب، والمناهل الفكرية والأدبية والعرفانية، جعلت الأدباء فى المهجر يستقون من تراثها السّامى لتوجيه آرائهم وصيانتها. هذا التراث بفكره الروحى، والمتسامى يؤيّد القلب بدلاً عن العقل كأسلوب للمعرفة والخلود مرجحاً الروح على المادة، منشداً إلى الخلاص والسعادة، ولو عبّر عن الموت.

إن هذه السمات والميزات البارزة فى التراث الشرقى جعلت أدباء المهجر يتأثّرون بها فى معظم نتاجاتهم الأدبية.

١-١. أدباء المهجر والتصوف الإسلامى

لاشک أنّ أدباء المهجر بنزعتهم الروحية المتسامية، قد تأثروا بالتصّوف الإسلامى، ومن يلق نظرة على آثارهم، يلاحظ الشبه الواسع بين اتجاههم العام. والاتجاه العام فى التصوف الإسلامى.

إنّ أولى نقاط الالتقاء الأساسية بين الأدب المهجرى، والتصوف الإسلامى هى فى تأكيدهما الدائم على وحدة الوجود. كان للصوفية إيمان عميق بهذه الوحدة: «فالصوفى لا يرى نفسه وحدة مستقلة، لا فى محيطه الإنسانى ولا فى محيطه الكونى، بل يرى نفسه

مرتبطاً أوثق ما يكون الارتباط، وأتمّه بإخوانه فی الإنسانية، وبصورة الحياة علی تعداد ألوانها الكونية، فالكون وحدة متماسكة، وهو ينفعل انفعالاً باطنياً بكل ما يحدث فيه» (سرور، ١٩٦٧م: ٦٦).

فهذا *میخائیل نعیمة* (١٩٨٨م) يری وجود الله فی كل شیء، حتی فی المتناقضات التی يظنّ المرء أنّها علی طرفی نقيض لا جسر بينهما، ففی نظرته نوح الحمام ونعيق البوم يدعوان إلی الوجود الواحد، أو الوجود فی حقيقته، ويعلنان عن كائن واحد هو الله سبحانه:

كَحِّل اللهمّ عينی
بِشُعاعٍ مِن ضياک
كَی تراکِ
فی جميعِ الخَلقِ، فِی دُودِ القُبُور
فِی نَعيقِ البُوم، فی نوح الحمام
فِی غناءِ البُلبل، فِی نَدبِ الغُراب
فِی صُراخِ الليل، فِی هَمسِ الصَّباح

(نعيمة، ١٩٦٦م: ٣٥و٣٦)

و يقول *جبران*: «أمّا أنت إذا أحببت فلا تقل: «إنّ الله فی قلبی»، بل قل بالأحری: «أنا فی قلب الله»(جبران، لاتا، ج٩: ١٤).

إنّ هذه الأقوال والآراء متأثرة بأقوال المتصوفة المسلمين حيث يؤكدون دوماً علی إلغاء الفردية، إسقاط الفواصل، والاحساس بالوحدة مع الوجود المطلق، كما يقول *القشيری*: «وقيل التوحيد إسقاط الياءات، لا تقول لی، وفیّ، ومنّی وإلیّ»(القشيری، لاتا: ١٣٦). وإذا يصبح الله عند *نعيمة* الحياة كلّها: «الله وهذه الحياة واحد»(نعيمة، ١٩٦٩م: ٨٨).

لتحوّل هذه الفكرة عند بعض المتصوفة بالفناء فی الله مطلقاً:

فَحَبيبی نَصبُ عَينیِ أبداً　　فَسَواء غَابَ أو كانَ مَعیِ

(ابن عربی، ١٨٥٥م: ٣٦)

ويقول *الحلاج*:

أنَا أنتَ بلا شک　　فَسبحانُک سُبحانِی

وتوحيـــدُک توحيـــدِی وَعصـــيانُک عصـــيانی

(الحلاج، ١٩٦٧م: ٢٩٥)

٢-١. أدباء المهجر وكبار العلماء من المسلمين

مما يلاحظ بشكل بارز فی نتاجات المهجريين الشماليين، تأثرهم بالكبار من الفلاسفة والعرفاء المسلمين تأثراً تـرک آثـاره فـی آرائهـم، ونظـراتهم حـول كثيـر مـن المسـائل، والموضوعات المختلفة. فالمتأمل فی دواوينهم الشعرية، وخاصة فی قصـائدهم التـی تـدور حول النفس، يجدهم يعتقدون بما اعتقده فلاسـفة المسـلمين مثـل *ابـن سـينا* (٤٢٨ق) قبلهم بمئات السنين؛ فالنفس كانت تعيش فی عالم السّفلی، عالم المادة والفناء، فـدخلت فی الجسد. والجسد فان كما تقول الكتب السماوية، ولكن الـروح خالـدة، فهـی سـتغادره، وتعود إلى عالمها الذی هبطت منه حيث تتمتع هناک بالخلود.

هذه هی الفكرة القديمة التی طرحها فلاسـفه اليونـان، ثـم أخـذها عـنهم *ابـن سـينا*، وأوردها شعراً فی قصيدته المشهورة التی استهلها بهذا البيت:

هَبَطَت إليک مِنَ المحَـلِّ الأرفَـعِ وَرقـــاءُ ذاتُ تَعَـــزُّزٍ وَتَمنُـــعِ

(ابن سينا، ١٩٥٧م: ١٩)

ومن الغريب أن كل أعضاء «الرابطة القلميـة» التـی أسسـها أدبـاء المهجـر الشـمالی، يعتقدون بهذه الفكرة الفلسفية بالرغم من عدم أخذهم جميعاً بالفلسفة، فيقـول عميـدهم *جبران خليل جبران*: «ليس بين ما نظمه الأقدمون قصيدة أدنى إلى معتقدی وأقرب إلـى ميولی النفسية من قصيدة ابن سينا فی النفس»(جبران، لاتا، ج٥: ٥٤).

ثم يشرح الأسباب التی جعلته يفضل قصيدة *ابن سينا* على غيرها، ويؤمن بهـا فيقـول: «فی هذه القصيدة النبيلة قد وضع الشيخ الرئيس أبعد ما يراود فكر الانسـان، وأعمـق مـا يلازم خياله من الأمانی التی تولـدها المعرفـة، والسـؤالات التـی يثمرهـا الرجـاء ... فجـاء قصيدته هذه برهاناً على أنّ العلم هو حياة العقل، يتدرج بصاحبه من الاختبارات العلميـة، إلى النظريات العقلية، إلى الشعور الروحی، إلى الله»(المصدر السابق: ٥٤).

إذن *فجبران* يؤمن بما جاء فـی هـذه القصـيدة الفلسـفية، وهـو بطبيعتـه ميّـال إلـى الفلسفة، محبّ للتأمل و التفكير. ويبدو من كلامه أن إعجابه بقصيدة *ابن سـينا* متضـامن

مع إعجابه بشخصية ناظمها، فقد جعله متفوقاً على الكثيرين من ناظمی الغرب أمثال *شکسبیر*، *وشلی*، *وغوته*، وغيرهم(المصدر السابق: ٥٤).

قد عالج سائر أدباء المهجر موضوع النفس فی آثارهم متأثرين بفلاسفة المسلمين. فهذا *نسيب عريضة* (١٩٤٦م) الذی حجب نفسه عن الناس، وحبسها فی عالم خاص من الحيرة واليأس والألم، فإنه بعد أن جنى عليها هذه الجناية، وفرض حولها هذه القيود والأغلال يعود إليها فيرق لها، ويسائلها فی عطف بالغ:

يا نفسُ ما لکِ والأنين؟ تتألّمينَ وَتُؤلمين
عَذَبتِ قَلبیِ بالحنين وَكَتَمته مَا تَقصُدين

(عريضة، ١٩٤٦م: ١٠٤)

فيحار فی أمرها حتی ليكاد ييأس من إصلاحها، فيتمنی أن تفارقه، ويدعوها إلی مغادرة جسمه والعودة إلی عالمها العلوی:

يا نفسُ هَل لکَ الفصال فالجسمُ أعياه الوِصال
حمّلته ثقلَ الجبال ورذلتِه لا تحلفين

(المصدر نفسه: ١٠٤)

و*ميخائيل نعيمة* يتأمّل نفسه ويتفكر فی أحوالها، فيصعب عليه معرفة كنهها، فيلجأ إليها يسائلها من أين جئت، وكيف وصلت إليه؟

إيه نفسی أنتِ لَحنُ فِیّ قد رَنَّ صداه
وَقَّعَته يدُ فنّانٍ خَفیٍ لا أراه
أنتِ ريحٌ وَنسيمٌ أنتِ موجٌ ، أنتِ بحر
أنتِ برقٌ أنتِ رعدُ أنتِ ليلٌ، أنتِ فَجر
أنتِ فيضٌ مِن إله

(نعيمة، ١٩٦٦م: ١٩)

فنقل نفسه إلی ذلک العالم العلوی الذی انفصلت عنه، و هذا ما يذهب إليه *ابن‌سينا* فی نظرية الفيض الإلهی، وهی نظرية يونانية قديمة، نادی بها فيلسوف مدرسة الاسكندرية «أفلوطين» فعالجها *الشيخ الرئيس* بالبحث والتحليل، وقرّبها من المفاهيم الدينية الإسلامية.

إنّ *نسيب عريضة* فى قصيدته المشهورة «على طريق إرم» قد تأثر *بفريدالدين العطار النيسابورى* فى كتابه «منطق الطير»، *فنسيب* فى هذه الملحمة الطويلة يصوّر تلك المراحل التى قطعها فى صحارى حيرته سيعاً ورأى الحقيقة، وبحثاً عن نار المعرفة الخالدة(الطباع، ٢٠٠٦م، ج٢: ١٠٨ و ١١١).

وقد أعجب أدباء المهجر كذلك *بابن الفارض*، وهو من الشعراء والعارفين والمفكرين الأقدمين، يقول *رشيد أيوب* (١٩٤١م) فى قصيدة بعنوان «ليتنى» مبيناً إعجابه الشديد بهذا الشاعر العاشق:

لَيتنـــى أعــلَم فـى أىِّ النُجُـوم ... حــلَّ ربُّ العاشــقينَ الفَارِضِــى
لَبَعثتُ النّفس مِـن خلـفِ الغُيُـوم ... فَتُناجِيـــــه بـــــبرقِ وَامــضِ
رَاحَ لَـم يبـقَ لنـــا غيـرُ الرّسـومِ ... فِـى حَواشِـى كـلِّ سـرٍ غَـامِضِ
سـائقُ الأظعـــانِ أيـــنَ احتَجَبـا ... صـاحبُ الآيـاتِ سـامِى الفِكـرِ

(أيوب، ١٩٢٨م: ٧٩)

ولعلّ تائية *ابن الفارض* المسماة بـ «نظم السلوك» قد نالت أكبر نصيب من إعجابهم، وخاصة لما جاء فيها من أفكار فى النفس وأسرارها وأحوالها وانفصالها، *فرشيد أيوب* مثلاً نظم تائية باسم «جمال الموت» معارضاً فيها تائية *ابن الفارض* متأثراً بها، فهو يرثى بها نفسه، ويتحدّث فيها عن موته، ويتحدث كذلك عن انفصال نفسه عن جسده، وانطلاق روحه إلى عالمها الأعلى، وعن الرحلة الأبدية التى يأمن أن يستريحها جسده، إلى غير ذلك من الأفكار الفلسفية، والتأملات، والخواطر النفسيّة(المصدر نفسه: ١٠٤).

ويعارض *نسيب عريضة* الذى يعد من المعجبين *بابن الفارض* أيضاً تائيته الكبرى بمقطوعة صغيرة يتحدث فيها عن «ليل الشعراء» ويستهلها بهذا المطلع:

كـؤوسُ الهَـوى دَارَت عَلينـا بِليلـةٍ ... وَقَد أترعت مِن خمـرِ رُوحِ المحبـةِ

(عريضة، ١٩٤٦م: ٣٨)

ولا يجوز أن نغفل تأثر بعض المهجريين برباعيات *الخيام*، *فلعريضة* مثلاً رباعيات مشابهة متفرقة فى ديوانه، ولأيوب فى ديوانه باسم «أغانى الدرويش» كذلك. فكلاهما قد تأثرا فى مضامينها *بخيام* تأثراً بارزاً.

٣-١. الديانات والثقافات الشرقية

تطور الفكر المهجرى عند أصحابه لا يعزل عن تأثر بالفلسفات الهندية، والصينية، وتمّ لهم هذا التأثر زمن دراسة الفلسفة فى الولايات المتحدة، فى فترة كانت جماعات ثيوصوفية عديدة تنشر هذه الأفكار فى أمريكا.

ويبدو لنا تأثر *ميخائيل نعيمة* بفلسفة الهند، والصين فى قوله هذا: «وأوغلت بعدئذ فى الدرس التعاليم الباطنية منذ أقدم العصور، وفى درس الديانات السماوية، وغير السماوية. فأدهشنى ما فيها من تقارب فى الهدف، والوسيلة، على بعد الشقة فى الزمان، والمكان، فلا «الفيدا» .... بعيدة عن أسرار «هرمس»، ولا «الطاو» عند *لائوتسو* بغريب عن «الأب» عند *يسوع*»(نعيمة، ١٩٧٣م: ٤٨).

إنّ الحياة عند *نعيمة* هى «براهمان» الذى يتضمن كل شىء حينما يقول: «الله وهذه الحياة واحد»(نعيمة، ١٩٦٩م: ٨٨) و«إذ قال الله: أنا فقد قال كل شىء»(نعيمة، ١٩٦٦م: ٧٧).

ولا شك فى أنّ هذه الأقول متأثرة بما ورد فى الفلسفات الهندية كما ورد فى هذا النص: «إنه (براهمان) المسكن العظيم، وفى داخله قد وضع كل ما يتحرك، ويتنفس، وينمو، وأعرف أنه الكائن ولا الكائن»(رادا كريشنا، ١٩٦٧م: ٨٤).

وكما أن الفردية لا قيمة واقعية لها عند نعيمة حيث قال: «.... وإذ تتوسع أرادتنا، ونكتشف حقيقتها، تتوسع ذاتنا بالتالى، ويتضاءل وجود الظاهر، الذاتى، والبدائى، والفردى»(نعيمة، ١٩٦٦م: ٢٨).

كذلك لم يكن للفردية من قيمة واقعية، وحقيقية فى الفلسفة الهندية: «الخلاص الفردى لا معنى حقيقى له إذ الوجود الفردى فى الكون هو ذاته وهم فى النظرة الموحدة تكون الروح الفردية فى الكون واحدة مع المطلق، ومعنى انفصالها جهل»(رادا كريشنا، ١٩٦٧م: ٦٥٦).

هناک نقاط مشتركة كثيرة أخرى بين فلسفة نعيمة، والفلسفات الهندية، والصينية التى لا مجال هنا لبحثها وتحليلها.

اعتقد *جبران* على غرار الهنود بتناسخ الأرواح، والاندماج بالروح الكلية، وجذبته معتقداتهم فى هذا الموضوع حيث ظهرت هذه المعتقدات فى بعض كتاباته كما يقول:

«ولا تنسوا أنّنى سآتى إليكم مرّة أخرى، فلن يمرّ زمن قليل حتى يشرع حنينى فى جميع الطين والزبد لجسد آخر، قليلاً ولا ترونني، وقليلاً ترونني، لأنّ امرأة أخرى ستلدنى»(جبران، لاتا، ج٩: ٧١).

فالحياة عند *جبران* حركة متواصلة، وتحول دائم نحو الكمال، فالجماد مناف للحياة، والموت نفسه ليس جموداً، إنّما هو انتقال من حياة إلى حياة أخرى، فإنّه يجسّد تلك العقيدة تجسيداً شاعرياً جميلاً حينما يقول: «تتبخّر مياه البحر، وتتصاعد، ثمّ تجتمع، وتصير غيمة، وتسير فوق التلال، والأودية حتى إذا ما لاقت نسيمات لطيفة، تساقطت باكية نحو الحقول، وانضمت إلى الجداول، ورجعت إلى البحر موطنها. حياة الغيوم فراق ولقاء، دمعة، وابتسامة. كذا النفس تنفصل عن الروح العام، وتسير فى عالم المادّة، وتمرّ كغيمة فوق جبال الأحزان، وسهول الأفراح فتلقى نسيمات الموت فترجع إلى حيث كانت: إلى بحر المحبة، والجمال، إلى الله ....»(جبران، لاتا، ج٤: ٩).

وليس ما ذكر هو كل ما جاء فى أدب المهجر الشمالى من تأثر أصحابها بالمصادر الشرقيّة، فإنّ دواوينهم، ومؤلفاتهم مملوءة بمثل هذه التأثرات، وإنّما جئنا ببعض مايثبت هذه الظاهرة التى إن دلّت على شىء فإنّما تدلّ على أنّهم مهما بعدوا عن أوطانهم فى فترات طويلة، فإنّ روح الشرق تموج دائماً فى فكرهم، وكثيراً ما نراهم يفاخرون الغرب بما أبدعه الشرق من روحانية طغت فى سموها على مادية الغرب.

٢. المصادر الغربيّة

عندما استقرّ أدباء المهجر فى البلاد الجديدة، أخذوا يتعلمون لغات تلك البلاد، وخاصة اللغة الانكليزية، فانفتحت أمامهم أبواب المعرفة الغربية من أدب؛ ونقد، وفلسفة، وكان ذلك فى أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين. نشأت فى هذه الفترة نخبة من الأدباء المفكرين، والفلاسفة من الغرب، واتجهوا اتجاهاً جديداً فى الأدب، والفلسفات القديمة، ومن تفاعل الأدب بالفلسفة ظهرت الحركة الرومنسيّة التأثرة على القرن الثامن عشر.

اطلع أدباء المهجر على نتاجات بعض أدباء الرومنسيين، وتعمّقوا فى آثارهم فأخرجوا بعض روائعهم الأدبيّة التى تتسم بالملامح الغربية.

١-٢. الأدب المهجرى وفلسفة الغرب

هناک عدد من الفلاسفة الغربيين الذين استقى الأدباء المهجرى من ينابيع أفكارهم، ومناهلهم الفلسفية. وفيما يلى نستعرض أبرز الأعلام الذين رسخت جذورهم فى هؤلاء المهجريين، وتركت بصماتها فى أدبهم.

لعل *جبران خليل جبران* من أكثر المهجريين تأثيراً بشخصيات الغرب فى كثير من نتاجاته الأدبيّة، والفنيّة. كان *جبران* يطالع آثارهم، ويهضم المادة التى يطالعها فإذا تأثر بها فى آثاره، طبعها بطابعه.

أ.فردريک نيتشه وجبران

أحبّ *جبران نيتشه*، وبلغ *نيتشه* ذروة فاعليته فى *جبران* ما بين السنوات (١٩٠٨-١٩١٨م) وأثر به وافتتحت بواكير هذا التأثير «بالعواصف» وتأثر فيها جبران بـ«هكذا تكلم زرادشت» *لنيتشه*.

واستقى *جبران* من *نيتشه* النزوع إلى القوّة، وتعلّم منه أن يرى الضعيف كالخنزير قذارة، أما لحمه فلا يؤكل، وكالجاموس خشونة أما جلده فلا ينفع، وكالحمار غباوة، ولكنه يمشى على الاثنين(جبران، لاتا، ج۶: ١٥).

إن جبران فى مرحلة انسياقه *لنيتشه*، لم يعتنق مذهب «إرادة التفوق» إلاّ جزئياً، وغاياته تختلف عن غايات هذا الفيلسوف الألمانى، فقد ثار *جبران* على الجبان الذليل ليحرره من ضعفه، ويجعله جديراً بالحيال التى تحب العزم والثقة بالنفس، بينما ثار نيتشه على هذا الإنسان ليقضى عليه لأنه غير جدير بالحياة التى تحب العزم، والبطش.

تأثر *جبران بنيتشه* لكنه ابتعد عن تشاؤم *نيتشه*، وفكره المعادى للأديان؛ فإيمان *جبران*، ومعتقداته الدينية تبرز متباينة تماماً مع معتقدات *نيتشه* الدينية. فكان تأثر *جبران بنيتشه* عابراً، لأن فلسفة *جبران* الإنسانية السليمة منعت أى احتمال للتعاطف مع عدميّة *نيتشه*(بشروئى، ١٩٨٢م، ج٨: ١٥١).

ففى موضوع «هكذا تكلّم زرادشت» و«النبى» قال *مارون عبود*: «إن فيلسوف ألمانيا أنشأ النازية، وقادته مبادئها إلى المستشفى، أما *جبران* فقد كتب «النبى» وبنى كتابه على المحبة، والمحبة أساس أديانا»(مصروعة، ١٩٨١م، ج٧: ١٠١).

ب.نعيمة والفلاسفة الغربيين

يصرّح *نعيمة* نفسه أن فلسفته شرقيةٌ، حين تقول: «وعلى العموم يمكن القول إننى شرقى التفكير»(نعيمة، ١٩٦٧م، ج٢: ٤٨) ولكن رغم هذا، هناك أثر واضح للفلسفة الغربيّة على فكر *ميخائيل نعيمة*. فكان يطالع آثار الفلاسفة الغربيين، وأفاد منها بشكل بارز فى كثير من آثاره. من أبرز هؤلاء الذين تأثر بهم *نعيمة*، يمكن أن نشير إلى *أفلاطون* (٣٤٧ ق.م) *واسبينوزا*(١٦٧٧م).

إن تأثير *أفلاطون* فى مجمل تاريخ الفلسفة أمر واضح لا جدال فيه أبداً. وذلك لأنه شكل منذ أقدم العصور مدرسة فكرية بارزة ظلت تلهم الفلاسفة، والأدباء، و بالأخص ذوى الاتجاهات العقلانية و الروحية، ولم ينج *نعيمة* من هذا التأثير.

مما اتفق *نعيمة*، وقبله *أفلاطون* هو رأيهما فى الحقيقة، فالحقيقة بالمعنى الصحيح عند كليهما هى واحدة خالدة سرمدية.

الحقيقة عند *أفلاطون*: «ليست فى الحوادث والمادة بل فى الصور»(صليبا، لاتا: ٢٩). والحقيقة عند *نعيمة* كذلك لا تكون فى الجزئيات، والأعراض المادية المتبدلة: «ما الأشياء بأشكالها وأنواعها سوى حجب، وقمط تحجب الحياة»(نعيمة، ١٩٦٦م: ٦٠).

وكما يمثل الحبّ دوراً أساسيّاً فى نظرية *نعيمة*، كذلك مثّل الحب دوراً هامّاً فى نظرية المعرفة عند *أفلاطون*، يقول *أفلاطون*: «إنّ الذى يجعل للحياة قيمة فى عينى هو تأمل الجمال الأبدى. ما أحسن مصير الإنسان الذى يستطيع أن يتأمل الجمال الإلهى فى بساطته، وصفاته مجرداً عن الألوان الزائلة»(صليبا، لاتا: ٣١).

وتمثل المحبّة عند *نعيمة* نفس الدور بل أكثر إذ يقول:

فِى قَرارةِ نَفسى اليومَ
ايمانٌ عَميقٌ جداً
ايمانٌ لا يَتَزَعزَعُ
بأنّ المحّبةَ وحدها هِى المِفتاحُ
لِكلّ مَا أُغلِقَ عَلىّ مِن أسرارى
و أسرارِ الكونِ

(نعيمة، ١٩٧٣م: ١٣٠)

أما بالنسبة إلى تأثر *نعيمة بإسبينوزا*، فنجد آراء وأفكارا كثيرة التى أخذها عنه مباشرة.

يذهب *إسبينوزا* إلى أنّ الكون كله ليس إلاّ جوهراً واحداً، وكل ما فى الوجود هو هذا الجوهر، والجوهر عند *إسبينوزا* هو الله(كرم، ١٩٦٦م: ١١١)؛ أما عند *نعيمة* فيقابل الجوهر هذا «الحياة» فهى كل الوجود إذ قال: «الله وهذه الحياة واحد»(نعيمة، ١٩٦٩م: ٨٨).

الجوهر فى فلسفة *إسبينوزا* هو الخالق، والمخلوق: «إنّ الجوهر هو "الطبيعة الطابعة" أى الخالقة من حيث هو مصدر الصفات، والأحوال، وهو "الطبيعة المطبوعة" أى المخلوقة من حيث هو هذه الصفات، والأحوال نفسها»(كرم، ١٩٦٦م: ١١٣).

والحياة عند *نعيمة* كجوهر *إسبينوزا* تتكوّن من الخالق، والمخلوق: «هى الخالق، والمخلوق معاً»(نعيمة، ١٩٦٦م: ١٦٥).

٢-٢. أدباء المهجر والمفكّرين العربيين

علاوة عن الفلاسفة، تأثر المهجريون بعدد آخر من المفكرين الغربيين. فأخذوا يطلعون على الآداب الأجنبية، والحركات العلمية المختلفة عند أصحابها. وليس من الممكن أن تعيش جماعة أدبية كهذه الجماعة المفكرة المجددة فى بلد أجنبى اللغة والآداب، ولا تطلع على ما لمفكريه من آثار أدبيه، وعلمية عديدة.

إنّ معظم الذين كتبوا عن الرابطة القلمية قد صرّحوا بتأثر أعضائها بالنزعة الرومنسية الأوروبية، ومع اعترافهم بأن الرابطة القلمية هى أول مدرسة منظمة فى الأدب العربى تسلك مسلك التجديد، فهم يعترفون أيضا، بوجود شبه كبير بينها، وبين تلك المدرسة الرومنسيّة حتى فى أسباب تكوّنها(عبود، ١٩٦٨م: ٩٨).

كان *جبران* كرئيس لهذه الجماعة على صلة وثيقة بعدد من الأدباء، والفنانين الغربيين، منهم *ويليم بليک*(١٨٢٧م).

فكان *جبران* كلّما قرأ من آثاره اغتبط وقال: «ما أشد التعاطف بيننا! سبحان ربّى! كنت أظننى غريباً، وها قد جاءنى بليک يؤنس غربتى، كنت أظننى تائهاً، وها إنّ بليک يسير أمامى»(جبران، لاتا: ٧٨).

ومنهم *جون كيتس*(١٨٢١م) وهو من أشهر الشعراء الرومنسيين فى الإنكليز، كتب فيه *جبران* قصيدة رائعة، عنوانها «حروف من نار»(المصدر نفسه: ٧٨).

تأثر *جبران* أيضا بالكاتب البلجيكى *موريس مترلنک*(١٩٤٩م) حيث ظهر آثار هذه العلاقة فى رسوم *جبران* الصوفية، وفى كتاباته الحافلة بالرؤى الروحية(المصدر نفسه:٧٩).

أما بالنسبة إلى شاعر المهجر الكبير *ايليا أبى ماضى* فهو أيضاً قد تأثر بكبار الرجال، والمفكرين فى الغرب، منهم العالم الإنكليزى الطبيعى *دارون*، فحينما أبدى *أبوماضى* رأيه حول ديوان صديقه الشاعر *ندرة حداد*، قال متأثراً بـ*دارون*: «وفى صاحبه (صاحب هذا الديوان) تواضع البنفسجة، ومن يدرى ربّما كان بنفسجة أو غديراً قبل أن صار إنسانا» (نايف حاطوم، ١٩٤٤م: ١٦١).

فنظرية *أبى ماضى* هذه التى راح يبشر بها ليست نظرية خالصة له وحده، بل استقاها من نظرية *دارون* الذى كان مؤمناً كل إيمان بنظرية التحول. وهى نظرية أسهب *دارون* فى حديثه عنها فى كتابيه المشهورين «أصل الأنواع» و «النشوء والارتقاء».

فأخذ *أبوماضى* هذه النظرية منه، و جعل منها أساساً بنى عليه أكثر معانى قصيدته الطويلة المشهورة بـ«الطلاسم» التى عالج فيها عدل موضوعات، واستهلها بقوله:

جِئتُ لا أعلَمُ مِن أينَ ولــكنّى أتيت
وَ لَقد أبصَرتُ قدامى طريقاً فَمَشيتُ
وَ سأبقى سائراً إن شِئتُ هذا أم أبيتُ
كيفَ جئتُ، كيفَ أبصرتُ طريقى
لَستُ أدرِى

(الديوان: ٨٧)

أما *ميخائيل نعيمة* فإنّه قضى فترة من حياته فى روسيا بالدرس و البحث، وهذه الفترة كانت خصبة فى تكوين فكر *نعيمة* حيث كانت روسيا فى بداية هذه الفترة فى غليان ضد السلطتين السياسية، والدينية. ومدى تأثر هذه المرحلة فى تكوين فكر *نعيمة* بارز فى قوله: «ذلک ... هو الثوب الذى فصّلته الكنيسة لروحى ... ولكن من بعد أن عدت من روسيا... أخذت أشعر أن ذلک الثوب يضيق بى»(نعيمة، ١٩٦٧م، ج١: ٢٧٥).

ذلک الثوب هو كل فكر نعيمة القديم الذى تمزّق بعد عودته من روسيا، وحصل بكل ما شاهد وقرأ ومارس فى هذا البلد. يتحدّث *نعيمة* عن علاقاته بالمفكر الروسى *ليو*

تولستوی فی تلک الفتره: «طالعت *تولستوی*، ولم أعرفه، کان میّالاً إلی العمق، وللإجابة عن أسئلة عذبته مثل ما عذبتنی» (نعیمة، ١٩٦٦: ١١).

وأعجب *نعیمة* أیضاً *بدستویفسکی* إذ قال: «ولو أنّ جیشا من رجال الدین وعلماء النفس، وأساتذة الاجتماع، وأساطین القانون تجمعوا معاً، لما استطاعو أن یؤلفوا لنا روایة کروایة *دستویفسکی* «الإخوة کرمازوف»، ففی هذه الروایة نرتفع مع *الأب زوسیما* إلی درجة الإشراق الروحی والانخطاف بنور الألوهة»(نعیمة، ١٩٦٣م: ۴۴).

نتیجة البحث

تعرفنا من خلال هذه الدراسة علی جذور النزعة الفلسفیة فی أدب المهجر الشمالی، فهی فلسفة مزیجة بآراء وأفکار کبار الفلاسفة والمفکرین من الشرق والغرب. لکنّ المیزة البارزة فیها هی تجلّی الطابع الشرقی الذی ینحو اتجاها روحیاً إشراقیاً فی کثیر من المضامین، والموضوعات فنستطیع أن نبین سمات هذه الفلسفة باختصار کما یلی:

- یتکوّن جوهر العالم، وطبیعته الأساسیة من الروح أو الوعی.
- هذه الفلسفة شمولیة فی ابتعادها عن الفردی والجزئی.
- هی تبحث عن المطلق کهدف لها، وکمضمون لخطواتها فی کل لحظة.
- هی حلولیة بتوحیدها بین اللامتناهی والمتناهی، بین المطلق والنسبی، وبین اللامحدود والمحدود.

فإذا اکتفینا بهذه السمات، تبدو لنا فلسفة الأدب المهجری فلسفة مثالیة، روحانیة مطلقة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

المصادر و المراجع

ابن سينا. ۱۹۵۷م، **ديـــوان ابن ســـــينا**، تحقـــيق حسيـــن علـى محـــفوظ، تهـران: مطبـــعة الحيدرى.

ابن عربى. ۱۸۵۵م، **ديوان ابن عربى**، القاهرة: مطبعة بولاق.

أيوب، رشيد. ۱۹۲۸م، **أغانى الدرويش**، نيويورک: لا نا.

بشروئى، سهيل. ۱۹۸۲م، **أضواء على أدب جبران**، بيروت: لا نا.

الحلاج، حسين بن منصور. ۱۹۶۷م، **ديوان حلاج**، شرح وتحقيق مصطفى كامل الشيبى، الطبعة الثانية، بغداد: مطبعة دار آفاق عربية.

خليل جبران، جبران. لاتا، **الأعمال الكاملة**، بيروت: دار و مكتبة الهلال.

رادا كريشنا. ۱۹۶۷م، **الفكـــر الفلســـفى الهنـــدى**، ترجـــمة نـدرة اليـازجى، بيـــروت: دار اليقـــظة العـــربية.

الريحانى، أمين. ۱۹۳۳م، **أنتم الشعراء**، بيروت: لا نا.

سرور، طه عبدالباقى. ۱۹۶۷م، **من أعلام التصوف الإسلامى**، القاهرة: دار نهضة مصر.

صليبا، جميل. لا تا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الأندلس.

الطباع، عمر الفـاروق. ۲۰۰۶م، **الرفض فى الشعر العربى المعاصـــر**، الطبعـة الأولـى، بيـروت: مؤسســة المعارف.

عبود، مارون. ۱۹۶۸م. **مجددون ومجترون**، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الثقافة.

عريضة، نسيب. ۱۹۴۶م. **الأرواح الحائرة**، نيويورک: لا نا.

القشيرى، عبدالكريم. لا تا، **الرسالة القشيرية**، بيروت: دار الكتاب العربى.

كرم، يوســـف. ۱۹۶۶م، **تـــاريخ الفلـــسفة اليونانيـة**، القاهـــرة: مطبعـة لجنـة التأليـــف والترجمـة والنـــشر.

مصروعة، جورج. ۱۹۸۱م، **سيرة جبران**، بيروت: لا نا.

نايف حاطوم، عفيف. ۱۹۴۴م، **إيليا أبوماضى(حياته، شعره ونثره)**، بيروت: دار الثقافة.

نعيمة، ميخائيل. ۱۹۶۳م، **دروب**، بيروت: دار صادر.

نعيمة، ميخائيل. ۱۹۶۷م، **سبعون**، بيروت: دار صادر.

نعيمة، ميخائيل. ۱۹۶۶م، **مرداد**، بيروت: دار صادر.

نعيمة، ميخائيل. ۱۹۷۳م، **نجوى الغروب**، بيروت: مؤسسة نوفل.

نعيمة، ميخائيل. ۱۹۶۹م، **يابن آدم**، بيروت: دار صادر.

الورقی، السعید. ۱۹۸۴م، **لغة الشعر العربی المعاصر**، الطبعة الثالثة، بیروت: دار النهضة العربیة.

المقالات

هادی پور نهزمی، یوسف. ۱۳۸۸ش، «**الزهد الإسلامی و تطوره إلی التصوف منذ القرن الثانی حتی القرن الرابع الهجری**»، فصلیةدراسات الأدب المعاصر، جامعة آزاد الإسلامیة فی جیرفت، السنة ۱، العدد ۳، صص ۲۱۷-۲۲۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی