مجلة رفوف – مخبر المخطوطات – جامعة أدرار – الجزائر ـــــــــــــــــ المجلد: 11 / العـدد:01 (جانفي 2023) ص 399– 418
ISSN: 2335-1381 EISSN: 2602-5949 Legal Deposit: 2013-6352

التضايف بين الفلسفة والأدب من فلسفة الأدب إلى أدب الفلسفة

The synergies between philosophy and literature From the philosophy of literature to the literature of philosophy

فضيلة سنوسي
Fadela SENOUCI
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، (الجزائر)، fadila.senouci@univ-saida.dz

تاريخ الاستلام: 2022/11/25	تاريخ القبول: 2022/12/25	تاريخ النشر: 2023/01/22

الملخص :

يسعى هذا المقال إلى طرح إشكالية من الإشكاليات التي تطرق إليها الفلاسفة والأدباء قديما وحديثا وهي العلاقة بين الفلسفة والأدب قديما، وذلك من خلال عرض الآراء ووجهة نظر الأدباء والفلسفة، إنطلاقا من فكرة أن كون الأدب ذا صلة وثيقة مع الفلسفة أو العكس. كما يظهر المقال جانب مهم يتمثل في توظيف الفلسفة للأدب – خاصة في مجال الشعر – يتجلى ذلك في قضايا كثيرة لها علاقة بالإنسان، ووهذا من أجل إبراز التصورات الفلسفية من جهة ومن جهة أخرى إبراز كذلك حقيقة الوجود. كما تناول المقال أراء مختلفة لفلاسفة ينتمون إلى فترات زمنية مختلفة مثل أرسطو، أفلاطون و فريديريك نيتشه و فولتر آرثور شوبنهاور، ممن ساهموا بآراءهم حول العلاقة بين الفلسفة والأدب.

الكلمات المفتاحية: الأدب، الفلسفة، فلسفة الأدب، أدب الفلسفة، الشعر.

Abstract:

This article seeks to present the problem of the relationship between literature and philosophy in the past, as it seeks to present opinions and point of view of writers and philosophy in terms of the fact that literature is closely related to philosophy or vice versa. The article shows an important aspect is the utilization of philosophy for literature - especially poetry - in many issues related to mankind and to highlight philosophical perceptions on the one hand and on the other hand to highlight the reality of existence. The article dealt with different opinions of philosophers such as Aristotle, Plato, Nietzsche, Wolter, Arthur Shupenhauer

Keywords: Literature, Philosophy, Philosophy of literature, Literature of philosophy, Poetry.

المؤلف المرسل: فضيلة سنوسي ، **الإيميل**: doctourasnouci20@gmail.com

1.مقدمة:

من الإشكاليات التي تطرق إليها الفلاسفة والأدباء قديما وحديثا نذكر إشكالية العلاقة بين الفلسفة والأدب، فبين مؤيد لفكرة وجود ارتباط بينهما، وبين رافض لهذا الارتباط اختلفت الآراء وتضاربت ولكل حجته في ذلك، غير أنه ومن الحكمة أن لا يتسرع المرء في الحكم على مثل هكذا اشكاليات، بل عليه أن يعتمد المنطق في التحليل لتبيان الحقيقة فمعرفة العلاقة بين الأدب والفلسفة تستدعي الوقوف على بعض الأعمال التي قدمها الفلاسفة والأدباء والبحث عن محتواها والمناهج التي اعتمدت فيها أن كانت أدبية ام فلسفية هذه الأعمال قد تفصح عن المزج الوارد فيها بين ماهو ادبي وماهو فلسفي، ولاجل ذلك اعتمدنا في هذه الورقة البحثية على المنهج التفكيكي من أجل تحديد الجانب الأدبي في بعض الأعمال الفلسفية، والجانب الفلسفي في بعض الأعمال الأدبية، كما اعتمدنا المنهج الجنيالوجي البحث في اصول هذه العلاقة ولعل السؤال الذي ينبغي أن يطرح هو هل يمكن الحديث عن أدب فلسفي وفلسفة الأدب ؟

2. الإنفصال بين الفلسفة والأدب

لعل الفيلسوف الإغريقي أفلاطون Plato (427 ق.م – 347ق.م) واحدا من الفلاسفة الذين فصلوا بين الأدب والفلسفة، وانكر وجود أي صلة بينهما، فقد انتقد أفلاطون الفن والشعر وهما جنسين من أجناس الأدب، وجاء نقده لهما كونهما يقومان على المحاكاة، أي محاكاة العالم الحسي (الناقص)، كما أن الشعر في نظره مرتبط بالعاطفة، في حين ترتبط الفلسفة بالمعرفة « وأن الشعر يصور الآلهة بصورة غير لائقة، فالشعراء يصفون الآلهة بصفات لو نسبت إلى البشر لما وجدوا فيها ما يشرفهم، إذ تظهر الآلهة لديهم غيورة، منتقمة، ساخرة، لاهية عابثة، بل خليعة في بعض الأحيان » (زكرياء، 2004، صفحة 165)، وفي الكتاب العاشر من محاورة الجمهورية يظهر أفلاطون رفضه لأي علاقة تجمع بين الفلسفة والشعر فيقول :« يبدوا لي أن لدينا أسبابا أقوى لاستبعاد هذا النوع من الشعر تماما – القائم على المحاكاة (...) فيبدوا لي أن هذا النوع من الشعر يؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده أعني معرفة الطبيعة الحقيقية لما يتحدث عنه هذا الشعر» (أفلاطون، الجمهورية، 1985، صفحة 529).

ولعل السبب الثاني الذي جعل أفلاطون يرفض الشعر والفن هو أنه يؤمن بأن الحقيقة لا يكشف عنها إلا العقل حيث يقول في محاورة (فيدون) أو (خلود الروح) :« أحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه، حتى لا يشغله شيء من هذه – فلا أصوات ولا مناظرة ولا ألم، ولا لذة مطلقا – وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر

أقل إتصالا بالجسد فلا يصله منه حسن ولا شعور بل ينصرف بتطلعه إلى الكون » (أفلاطون، 1966، صفحة 125).

ويعبر أفلاطون عن رفضه للشعر، وينادي بضرورة ابعاده عن الدولة لأنه مضر في قوله على لسان سقراط في محاورة الجمهورية:« والآن ما دمنا قد عدنا إلى موضوع الشعر فسندافع عن رئينا السابق بوجوب طرد مثل هذا الفن الضار من دولتنا بالقول إن هذا أمر لا يحتمله العقل وحتى لا يتهمنا الشعر بالقسوة والجلافة فلنقل له إن بين الشعر والفلسفة معركة قديمة العهد وما أكثر الشواهد على هذا العداء القديم » (أفلاطون، الجمهورية، 1985، صفحة 546).

ولكن ما وجب الإشارة إليه أن أفلاطون ورغم رفضه للفن والشعر، وانتقاده لهما، إلا أننا نجده يستخدم نصوص الشعر اليوناني في محاوراته، فمثلا في محاورة المأدبة le banquet يستخدم مقاطع شعرية من أشعار كل من آغافون و أريستوفان، وفي محاورة بروتاغوراس يعرض تفسير السفسطائيين لشعر سيمونيدس .

فضلا عن أفلاطون، نجد إميل بريه Emile bréhier (1876–1952) يفصل بين الخطاب الأدبي والخطاب الفلسفي، موضحا الفرق بينهما في قوله «...يجدر بنا ألا نمضي في التقريب بين الفلسفة والأدب إلى نهاية الشوط،إذ أن من المؤكد أن الشيء الرئيسي في الأدب على العكس من الفلسفة إنما هو الفـن، مادمنـا ننشد فيه المتعة لا الحقيقة ونتوخى اللذة الفنية لا التعليم العقلي، فالأديب إنما يقدم لنا عملا فنيا نرتاح له ونستمتع به، ونستغرق فيه، وهو إذ حاول أن يحشد في عمله الفني أداة عقلية أو براهين فلسفية أو مذهبا مجردا فإنه قد يفسد عندئذ كل ما في عمله الفني من ذوق أدبي » (إبراهيم، د.س، صفحة 126).

وهنا اشارة إلى أن الأدب يهدف إلى الجمال والتأثير والمتعة الأدبية، بينما تهدف الفلسفة للوصول للحقيقة، لذلك لا يمكن للأديب أن يتطرق إلى موضوع أو قضية وبعمق، مثلما يفعل الفيلسوف ولعل الفارق الثاني بين الأدب والفلسفة يكمن في اللغة، إذ أن لغة الأدب ايحائية تصويرية، تحتمل فيه العباراة الواحدة واللفظ الواحد قراءات متعددة متباينة (التأويل)، في حين نجد لغة الفلسفة دقيقة غير أنه ورغم هذه الفوارق بينهما إلا أن هنـاك من آمن بوجود تقـارب وتضايف بين الأدب والفلسفة، بل بوجود علاقة وظيفية بينهما،إذ هناك استخدام للفلسفة في الأدب وتوظيف للأدب في الفلسفة .

3. الارتباط بين الفلسفة والأدب

إن الأدب يهدف إلى الجمال والتأثير والمتعة الأدبية، بينما تهدف الفلسفة للوصول للحقيقة، لذلك لا يمكن للأديب أن يتطرق إلى موضوع أو قضية وبعمق، مثلما يفعل الفيلسوف ولعل الفارق الثاني بين الأدب والفلسفة

يكمن في اللغة، إذ أن لغة الأدب ايحائية تصويرية، تحتمل فيه العباراة الواحدة واللفظ الواحد قراءات متعددة متباينة (التأويل)، في حين نجد لغة الفلسفة دقيقة غير أنه ورغم هذه الفوارق بينهما إلا أن هنـاك من آمن بوجود تقـارب وتضايف بين الأدب والفلسفة، بل بوجود علاقة وظيفية بينهما، إذ هناك استخدام للفلسفة في الأدب وتوظيف للأدب في الفلسفة .

ويوضح المفكر، إبراهيم زكريا (1924–1976) كيف أن الفلسفة وظفت الأدب لتوضيح التصورات الفلسفية، مستشهدا بالفلاسفة اليونانيين، وكيف أنهم وظفوا الأدب خاصة الشعر منه في عرض تصوراتهم الفلسفية فيقول : « ... لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة لتحققنا من أن الصلة قد كانت وثيقة جدا في الفلسفة اليونانية القديمة، بين الفلسفة والأدب، أو بين الميتافيزيقيا والشعر ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه بعض مؤرخي الفلسفة عن السوفسطائيين، من أنهم كانوا يستشهدون بهوميروس ويلتمسون في أشعاره تأييدا لمذهبهم في التغيير الدائم للأشياء، ولم يكن الفلاسفة السابقون عليهم بأقل اهتماما منهم بالشعر، فقد كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأولين شعراء أو أنصاف شعراء ونحن نعرف كيف أن أنكسمندريس قد صاغ معظم آراءه الفلسفية في عبارات شبه شعرية، كما أننا نعرف أيضا كيف أن برمنيدس زعيم المدرسة الإيلية قد نظم قصيدة .طويلة رائعة، أودعها خلاصة تفكيره الميتافيزيقي حقا إن فيلسوف مثل أفلاطون قد حمل بشدة على هزيود وهوميروس، ولكن المؤكد مع ذلك أن أفلاطون هو الذي مزج الشعر بالفلسفة إلى أعلى درجة، فضلا عن أن الأفلاطونية هي التي سمحت للكثير من الشعراء خلال العصور التاريخية المتعاقبة بأن يجدوا منفذا إلى الميتافيزيقيا » (إبراهيم، د.س، صفحة 122).

ومن فلاسفة اليونان الذين عرضوا تصوراتهم الفلسفية في قصائد شعرية نذكر أيضا أنباذوقليس (495–432 ق.م) حيث كانت له قصيدتين الأولى عنوانها (في الطبيعة) والثانية (في التطهير) « ... في مضمون قصيدته الاولى يرجع الموجودات إلى أربعة عناصر ذكر منها الفلاسفة السابقون ثلاثة وهي (الماء، الهواء، النار) وزاد عليها التراب، هذه العناصر تمتزج بنسب مختلفة فتتكون تبعا لذلك الأشياء والموجودات » (الخطيب، 1999، صفحة 116).

وقد ذكر مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889 – 1976) أن فلاسفة الإغريق استعانوا بالشعر لفهم الفيزيس phiysis فيقول :« لم ينطلق الإغريق مما هو طبيعي لفهم الفيزيس، بل على النقيض من ذلك إن ما تم تحديده تحت اسم الفيزيس لم ينكشف لهم إلا على أساس تجربة انسانية للوجود بما هي تجربة شعرية» (Heidegger, 1967, p. 27).

وقد استعان François Marie Arouet – المعروف باسم فولتير (1694 – 1778)–بالرواية– وهي جنس آخر من أجناس الأدب – ليطرح تصوراته الفلسفية وآرائه السياسية، فكتب عدة روايات عّبر فيها عن آرائه الفلسفية في عدة قضايا تهم الانسان، ولعل من بين رواياته الشهيرة نذكر رواية (كانديد * didecan) وهي رواية فلسفية خيالية كتبها عام 1759، وقد قام عادل رعتير بترجمتها عام 1955 .

وتدور أحداث هذه القصة حول شاب عاش في منزل خاله وتعلم على يد معلمه (بانغلوس) هذا الأخير الذي علمه التفاؤل، وأن ينظر للحياة بنظرة تفاؤل، وهناك شخصية أخرى في الرواية متشائمة " هومارتن " الذي يرى أن كل شيء يسير نحو الأسوأ، ولأن كانديد كان على علاقة بابنة خاله الجميلة طرد من البيت، وهطلت عليه مصائب عدة، فراح ينتقل من بلاد إلى أخرى بحثا عن حبيبته الضائعة، وفي رحلته هاته وقعت له مشاكل ومصائب عدة، وحاول التمسك بتعاليم معلمه "بانغلوس"، وفي هذه الرواية نجد فولتير يرى أن العالم قاسيا وأن معظم البشر أشرار وقتلة وجميعهم يتجرد من الأخلاق ويبحث عن المنافع فقط، وينهي فولتير روايته هاته بفكرة فلسفية مفادها أن الشر كامن في العالم، ولا ينبغي أن نستسلم لحياة اليأس بل علينا العمل دائما لتحسين حياتنا إذن فولتير عالج اشكالية مصدرية الشر، التي عالجها عدد كبير من الفلاسفة – عن طريق هذه الرواية " كانديد ".

أما الفيلسوف آرثورشوبنهاور – Arthur – schopenhauer (1788– 1860) فإنه رأى أن الشعر يرتبط بالفلسفة « فالشعر عنده يهدف إلى إدراك المثل، أي أنه يهدف إلى الكشف عن الحقائق العامة الكلية التي تتجلى في الموجودات الفردية، فالشعر يعبر عن ما هو عام الطبيعة والوجود الانساني بأكمله، لذا فإنه يرتبط تماما بالفلسفة أكثر من ارتباط غيره من الفنون بها فإذا كان الموضوع احدى الذي تهتم به كل من الفلسفة والشعر فإن منهج كل منهما يختلف، فالشعر يرتبط بالكلي من خلال الجزئي وبواسطة أمثلة، بينما الفلسفة تهدف إلى العلم بالطبيعة الباطنية للأشياء التي تعبر عن نفسها في تلك الأشياء » (سعيد توفيق، 1983، صفحة 125) نلاحظ من خلال هذا النص أن شوبنهاور يربط بين الفلسفة والشعر في كونهما يشتركان في الموضوع رغم اختلافهما في المنهج، ولعل الذي جعل الأدب في وقتنا الحالي يرتبط بالفلسفة هو اشتراكهما في معالجة قضايا الانسان،

وقد وجد فريديريك نيتشه Friedrich Nietzshe (1844–1900) ضالته في الرواية فقد صاغ تصوراته الفلسفية في عدد من الروايات والتي يحق لنا أن نقول عنها أنها روايات فلسفية، تطرق فيها إلى جملة من القضايا الفلسفية التي تهتم بالإنسان، وعرض آراءه بأسلـــوب جمع فيه بين السرد والشعر، ومن تلك الروايات نذكر روايته الشهيرة "هكذا تكلم زرادشت" « وهي رواية فلسفية تتكون من مقالات وخطب كتبها نيتشه بأسلوب شعري ونثري يدعوا إلى مجاوزة السطح إلى الأعماق، وذلك للتوصل إلى عمق فلسفته، فبالرغم من سهولة قراءته، ولكنه من

الصعب جدا فهمه نظرا إلى الأسلوب الرمزي الذي يكشف عن فلسفة عميقة، حيث يصف نيتشه أسلوبه بأنه فن الإيقاع العظيم الذي يكشف عن انفعالات تفوق الإنسانية وتعلو عليها » (صفاء عبد السلام، 1999، صفحة 38)، يتحدث نيتشه في روايته هاته عن الانسان المتفوق وهو المتحرر من جميع الإيديولوجيات والأديان يصنع بإرادته مجده ويصنع الخير والشر بإرادة القوة، ويخلق بها القيم التي تتلاءم مع حياته، كما عرض نيتشه في هذه الرواية فلسفته في الاخلاق فيؤكد أن فعل الفضيلة يكون لذاتها وليس لنيل الثواب، اما تصوره للمرأة فأقل ما يقال عنه أنه تصور سلبي،حيث يرى أن المرأة لا تصلح إلا للحب ومهمتها الولادة، وان الهدف من الزواج هو انتاج الانسان المتفوق، ويقول في الجزء الأول من هذه الرواية "اذا ذهبت للمرأة فلا تنسى السوط "، ففي احدى اجزاء هذه الرواية المعنون بـ : « الشيخة والفتاة » نجد حواراً بين شخصيتين زارا والمرأة العجوز حول المرأة وفي هذا الحوار يتجسد تصور نيتشه للمرأة اذ يقول:« ليس الرجل للمرأة إلا وسيلة، اما غايتها فهي الولد، ولكـن ما تكون المرأة للرجل ياترى : إن الرجل الحقيقي يطلب أمرين : المخاطرة واللعب وذلك ما يدعوه الى طلب المرأة فهي أخطر الألعاب .

خلق الرجل للحرب وخلقت المرأة ليسكن الرجل اليها وما عدا ذلك فجنون، ولا يحب المحارب الثمرة إذا تناهت حلاوتها، فهو لذلك يتوق الى المرأة لأنه يستطعم المرارة في أشد النساء حلاوة [.....] ليتوهج الكوكب السني في حبك أيتها المرأة، وليهتف شوقك قائلا : لأضعن للعالم الانسان المتفوق، ليكن في حبك استبسال تتسلحين به لاقتحام من يثير الوجل في قلبك، ضعي شرفك في حبك، وما تعرف المرأة من الشرف إلا يسيرا [.....] ان سعادة الرجل تابعة لإرادته،اما سعادة المرأة فمتوقفة على ارادة الرجل [.....] والآن اصغ إليّ يا زارا فإنني سأعلن لك حقيقة صغيرة مكافأة على ما قلت وكبر سني، يجيز لي أن أعلنها لك فاسترعيها وأطبق شفتيك عليها لئلا يتعالي صراخها من فمك فقلت لها هاتها، هذه الحقيقة الصغيرة أيتها المرأة، وهذا ما قالت العجوز : إذا ما ذهبت الى النساء فلا تنسى السوط . هكذا تكلم زارا .....» (نيتشه، 1937، الصفحات 53-55) وإن كان نيتشه قد جعل من الرواية مجالا لطرح تصوراته الفلسفية، فإن هنري برغسون Henri Bergson (1852-1941) أكد هو الآخر أن المميز في الادب هو لغته التصويرية التي تمكن الفيلسوف من التعبير عن أفكاره بعمق أكثر وأفضل من لغة الفلسفة، إذ ينصح برغسون أن تعوض اللغة بالصور التي هي من اختصاص الأدب، لأنها أقرب إلى التعبير عن الأنا العميق الذي تتحقق فيه الحرية ويباشر الحدس فعاليته، ومعظم اعمال برغسون أخذت شكل التعبير الأولى من صور وأخلية رائعة لدى برغسون لا يمكن للفلسفة أن تكون أصيلة وتترجم عن الأنا العميق إلا إذا استعملت وسيلة الأدب.

أما مارتن هيدجر martin Heidegger (1889–1976) فقد ذهب الى القول أن لغة الشعر هي اللغة الوحيدة القادرة على الكشف عن حقيقة الوجود وأن لغة الفلسفة لا يمكنها فعل ذلك، وقد تأثر هيدجر بالشاعر الألماني فريدريش هولدرلين johamn Christian friedrich holderlin (1770–1843) ووجد في شعره اللغة التي تكشف حقيقة عن الوجود « لقد وجد هيدجر في الشعر وبالأخص في شعر هولدرلين ما يسمح له بتجاوز اللغة الفلسفية،والتي تكلمها في كتابه (الوجود والزمان) وهي لغة يراها هيدجر لا تفي بالمراد تأبى أن تطرح سؤال الوجود، وتبقى دائما سجينة التراث الميتافيزيقي الغربي ومكره، سيجد هيدجر في أشعار هولدرلين إذن ما يحل عقدة لسانه ففي بداية تحليل أنشودتيGermanie et le Rhin يطرح هيدجر مسلمة أساسية هي أن شعر هولدرلين يكون قد وجد منفذا لقول حقيقة الوجود (الالتفات شعريا نحو شعره (هولدرلين) غير ممكن إلا من حيث هو حوار يفكر في انكشاف الوجود seyn»(Heidegger, 1988, p. 6) .

وعليه فإن اختيار هيدجر لأشعار هولدرلين مرده أن أشعار هذا الأخير تصلح لأن تكون موضوعا للتفكير التأملي، ولهذا يقول هيدجر « فنحن لم نختر هولدرلين لأن عمله يحقق الماهية العامة للشعر ولكننا اخترناه لهذا السبب وحده، وهو أن ما يؤلف الدعامة التي يرتكز عليها شعر هولدرلين هو هذا التصميم الشعري الذي يتكون من تأمل ماهية الشعر نفسه أو التعبير عن الشعر بهذا التأمل فهولدرلين في نظرنا هو بمعنى من المعاني المميز، شاعر الشعراء » (هيدجر، د.س، صفحة 142).

إن لغة الشعر في نظر هيدجر هي اللغة الأكثر قدرة على الكشف عن حقيقة الوجود، فهي تلعب دورا أنطولوجيا يسمح بمجيء الإله، ومن ثمة تجلي حقيقة الوجود « فالشعر إذن وفق هذا المعنى هو تأسيس للوجود بواسطة الكلام la poésie est fondation de l’étre par la prole وهذا التأسيس يلعب دور الوسيط الذي يسمح للوجود من تحجبه وراء الموجود l‘éterent تبعا لهذا التأويل الهيدغري لا يكون الشعراء غير أنصاف آلهة يفكرون في بداية أخرى Autre commencement إنهم يقومون في منزلة بين منزلتين، أي بين الآلهة وبين الشعب إنهم في منزلة وسطى، يتصيدون إشارات ورموز الآلهة ليجعلوا منها بعد ذلك إشارات يخاطبون بها الناس، وفيها تتحدد ماهية الانسان وتتقرر آنيته » (هيدجر، د.س، صفحة 14).

ومن الفلاسفة اليهود المعاصرون – الذين مزجوا بين الأدب والفلسفة، ووظفوا الرواية لتوضيح تصوراتهم الفلسفية، وكذلك استعانوا ببعض المفاهيم من الروايات العالمية – نذكر الفيلسوف اليهودي ايمانويل ليفيناس Emmanuel livinas(1906 – 1995) والذي تأثر بالرواية الروسية حيث يقول عنها « أنها أول تحضير للفلسفة» (هنسل، 2008، صفحة 19) ومن الروايات الروسية التي تأثر بها ليفيناس نذكر رواية (حياة ومصير)

للكاتب الروسي فاسيلي غروسمان (1905 – 1974) وقد ذكر جاك رولان Jack Rollan (1916–2007) وهو فيلسوف وناشر لأعمال إيمانويل ليفيناس، «أن عبارة انسانية الإنسان، أو ما هو انساني في الإنسان، استلهمها ايمانويل ليفيناس من الأدب المكتوب وإذا ما أردنا التعيين من فاسيلي غروسمان » (كثير و الخطابي، 2003، صفحة 33)، والقارئ لفلسفة لفيبناس سيجده يتحدث عن لغة الجسد، والتي اقتبسها من الرواية وفي هذا الشأن يقول جاك رولان :« استدعاني إيمانويل ليفيناس في يوم السبت لتناول طعام الغذاء، وبدا لي أنه سيكون من التافه تقديم باقة من الورد إلى زوجته التي كنت قد تعرفت عليها بالكاد، ولهذا قررت أن أجلب معي كتاب (حياة ومصير) في طبعة روسية، وقد اكتفى ايمانويل ليفيناس في تلك اللحظة بوضع الكتاب جانبا باعتباره كما قال لي كتابا إضافيا آخر سيزاحم أشياء منزله الورقي، لكنه وبعد مرور بضعة أيام رن جرس الهاتف ذلك النوع من الرنين الذي يمكن أن يحدث في الساعة السابعة صباحا، أو في الحادية عشر ليلا، والذي يبدأ بعبارة ألو رولان ؟ إنه ليفيناس، وأود القول بالمناسبة بأنني افتقد هذا الصوت الآن، هكذا سيخبرني إيمانويل ليفيناس في مكالمته بأنه شرع في قراءة كتاب غروسمان،لكن قراءته تتم حسب عباراته بطريقة معكوسة، وبالفعل قد بدأ الكتاب من النهاية ليكتشف ما لم يتوقعه مؤلف (الكلية واللانهاية)، وهو أن الظهر يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان معبرا بنفس درجة تعبير الوجه إذا لم يكن أكثر هذا الوجه الذي اعتبره إيمانويل ليفيناس مكان الدلالة بالذات » (كثير و الخطابي، 2003، الصفحات 33–34).

بمعنى أنه مثلما للوجه تعبيراته التي يعبر من خلالها عن الضعف والوهن، والفقر، والحرمان، كذلك يعبر شكل الظهر تماما كالوجه ويذكر جاك رولان أنه في الجزء الثالث من رواية (حياة ومصير) وبالتحديد في الفصل الثالث والعشـــرون :" هناك حديث عن زيارة تقوم بها عائـــلات أو زوجات المعتقلين السياسيين إلى سجن لوبيانكا بموسكو لتقصي أخبار هؤلاء المعتقلين، وأمام بوابة السجن يتشكل طابور يرى من خلاله كل واحد ظهر الآخر، وهناك إمرأة تنظر بدورها يصفها الكاتب (غروسمان) بقوله :« لم نكن نعتقد أن الظهر يمكن أن يكون معبرا إلى هذا الحد أو يبلغ بطريقة نافذة حالات النفس، لقد كان الأشخاص الذين يقتربون من البوابة يمددون أعناقهم، وظهورهم بشكل خاص، وكانت أكتافهم مرفوعة وكذلك عظام الأكتاف، وكأنها مستندة على نصل، وتبدوا وكأنها تصرخ وتبكي وتنتحب » (كثير و الخطابي، 2003، صفحة 37)، فحالة الظهر تعبر عن الحالة المزرية التي يعيشها هؤلاء المعتقلين داخل السجن، فللجسد لغته، هذا ما استنتجه غروسمان الأديب وإيمانويل ليفيناس الفيلسوف.

إن التفكير في الجســـد هو التفكير في انسانية الإنسان، ما دام الجسد يعبر بلغتـــه عن حالة صاحبـه، وقد أولى إيمانويل ليفيناس اهتماما بليغا بلغة الوجه أو كما سماه هو " هشاشة الوجه " هذا الأخير هو الذي يخبرنا

عن حالة الإنسان وهو من يمنعنا من قتله، إن للوجه لغة مثلما للظهر لغة ومن ثمة للجسد لغة، هذا ما استقاه إيمانويل ليفيناس من رواية (حياة ومصير)، انها فينومينولوجيا الجسد، أو فينومينولوجيا الوجه .

وتؤكد Salomon Malka تأثر إيمانويل ليفيناس بالأدب الروسي فتقول : « إن إيمانويل ليفيناس كبر مع الكتب وجاء إلى الفلسفة عن طريق الأدبيات »(Malka, 2003, p. 23) وتقول أيضا « كان والده ياهيال ليفيناس يعمل في مكتبه وقد كبر إيمانويل ليفيناس في هذه المكتبة يقرأ لبوشكين توستويل، جوجول دوستيوفسكي، ويقول دائما أنه انطلق من الأدب إلى الفلسفة، وبالإضافة إلى الكتاب الروس» (Malka، 2003، صفحة 22).

وفضلا عن تأثره بالأدب الروسي، نجده متأثر أيضا بمسرحيات شيكسبير، والمسرح جنس آخر من أجناس الأدب، حيث ينطلق في تعريفه لمعنى الموت من أقوال بعض الشخصيات في هذه المسرحيات ويربط بين الفلسفة والأدب والمسرح، وهذا ما يتضح في قوله :« اسمحوا لي بالعودة مرة أخرى إلى شكسبير، فقد أسرفت بهذا في محاضراتي لكن يبدوا لي أن الفلسفة كلها ليست إلا تأملا لشكسبير » (ليفيناس، 2014، صفحة 79)، ينطلق إيمانويل ليفيناس في حديثه عن الموت من أقوال شخصيات معروفة في مسرحية شكسبير، إذ أن الموت برأيه موجود ولكن لا يمكن الإمساك به فيقول :« سأحلل بإيجاز "ماكبث" يعلم أن غاية "بيرنام" تتجه نحو قصر "دانسينان"، هذه هي إشارة الهزيمة، الموت يقترب عندما تتحقق هذه الإشارة يقول ماكبث :" يا ريح هبي، ويا دمار اقتل، لكنه يقول بعدها مباشرة اقرعوا جرس الإنذار لنموتن في الأقل والعدة على ظهورنا " يوجد قبل الموت معركة ولم تحدد الإشارة الثانية للهزيمة بعد، ألم تتنبأ الساحرات أن رجلا ولد من امرأة لا يمكنه الفوز ضد ماكبث ولكن هاهو ذا "ماكدف" الذي لم يولد من امرأة وحان أوان الموت " ملعون ذلك اللسان الذي يخبرني بهذا " هكذا قال "ماكدف" الذي أخبره قدرته عليه، لأنه زعزع العنصر الأسمى فيه كإنسان ...لن أقاتلك ».

إن هذه السلبية في اعتقاد إيمانويل ليفيناس تظهر عندما لا يبقى هذا ما يسميه نهاية الرجولة، لكن الأمل يولد من جديد وعلى الفور دائما وقبل الموت يمسك البطل بفرصة أخيرة لا بالموت، البطل هو الذي يدرك دائما هذه الفرصة، إنه الإنسان الذي يصارع لإيجاد الغرض، وبالتالي الموت ليس مضطلع به أبدا، فالموت يأتي والوشاكة الدائمة للموت تشكل جزءا من ماهية أي أن " الموت عند إيمانويل ليفيناس هي إنعدام إمكان الذات، الموت هو استحالة الشروع، إنها نهاية التمكن التي تجعلنا نضطلع بالوجود بطريقة يمكن وفقها أن يأتينا حدث لا نضطلع به، كما أن عزلتي لا تثبت عبر الموت بل إن الموت يشكل كسرا لها، أي أن الموت هي آت خالص، حيث لا يمكن للأنا الإمكان، أي لم يعد يمكنها أن تكون أنا "» (ليفيناس، 2014، صفحة 20).

كذلك نجد إيمانويل ليفيناس يستوحي معنى المسؤولية والتضحية من أجل الآخر، من رواية(الإخوة كارامازوف) للأديب الروسي فيودور دوستويفسكي(1821-1881)، وقد وضح إيمانويل ليفيناس معنى المسؤولية والتضحية من أجل الآخر في حوار جمعه بـ "ريتشارد كيرني" فقد سأله هذا الأخير :« ألسـنا ملزمين أخلاقيا بالنضال من أجل عـالم مكتمل وسلمي ؟ فأجابـه إيمانويل ليفيناس: بلى، ولكنني لا أبحث عن هذا السلم من أجل ذاتي، بل من أجل الآخر، وبشكل مغاير فأنا حينما أقول بأن الفضيلة تكافئ ذاتها بذاتها، لا أقول ذلك إلا لنفسي إذ في الوقت الذي أجعل هذا القول معيارا بالنسبة للآخر فإنني سأكون مستغلا له، لأن ما سأقوله سيكون هو (كن فاضلا من أجلي، أحبني، أخدمني ...الخ)، لكن لا تنتظر مني أي شيء بالمقابل، وسيكون الأمر شبيها بقصة والدة القيصر الروسي التي ذهبت إلى المستشفى وقالت لجندي يحتضر : يجب أن تعتبر نفسك سعيدا جدا لأنك ستموت من أجل بلدك، إنني ملزم دائما بمطالبة نفسي بأكثر مما أطلبه من غيري، ولهذا السبب اختلف مع الوصف الذي يقدمه "مارتن بوبر" للعلاقة بين الأنا والأنت كحضور مماثل ومشترك، وكما يقول "أليوشا" في رواية الإخوة كارامازوف نحن مسؤولون جميعا من أجل الآخرين، ولكنني أكثر مسؤولية من الآخرين، وهو لا يعني هنا بأن كل أنا أكثر مسؤولية من كل الآخرين، لأن مطالبة الآخر بنفس ما أطالب به نفسي معناه تعميم هذا القانون على الجميع،إن هذا اللاتماثل الجوهري هو أساس الإيتيقا إذ لست أكثر مسؤولية من الآخر فقط، بل إنني مسؤول من أجل مسؤولية الجميع » (كثير و الخطابي، 2003، صفحة 25) أي أن الذات وجب عليها أن تشعر بالمسؤولية اتجاه الآخر والتضحية من أجله، وهكذا يستشهد إيمانويل ليفيناس بحديث أليوشا في هذه الرواية عن المسؤولية ليوضح تصوره الفلسفي لمعنى المسؤولية والتضحية وأبعادهما الإيثيقية والإنسانية .

هذا عن الوجه الأول للعلاقة بين الفلسفة والأدب لا حظنا من خلاله كيف أن عددا من الفلاسفة وعبر أزمنة متباينة وظفوا الأدب بأجناسه المختلفة من شعر، ورواية، ومسرح لتوضيح تصوراتهم الفلسفية، وكيف أن بعض الروايات ألهمت فكر الفلاسفة فجعلتهم يعرضون تصوراتهم حول قضايا تهم الانسان في وجوده، وفي المقابل يوجد الوجه الثاني لهذه العلاقة (علاقة الأدب بالفلسفة) والمتمثل في استعانة الأدباء بالفلسفة اما باستخدام منهجها في كتاباتهم الادبية، او تناول مواضيعها بلغة أدبية.

ففي الحضارة اليونانية على سبيل المثال نجد الشاعر الروماني لوكريتيوس نيتوس كاروس عاش من عام (94 الى عام 55 ق. م) وهو شاعر قام بشرح فلسفة ابيقور في مؤلف له وهو قصيدة شعرية أطلق عليها اسم (طبيعة الاشياء) يقع في ستة كتب وكان يهدف لوكريتيوس من هذه القصيدة إلى القضاء على المخاوف والخزعبلات الدينية حول تدخل الآلهة في حياة البشر على الأرض، وتعذيبهم بأبشع ألوان العذاب في الحياة الاخرى

بعد الموت، انه يشرع فعلا في تبديد تلك المخاوف والخزعبلات بالقول أن أمور الكون تسير آليا بقوانين موجودة في الطبيعة نفسها، وأن الروح مادة تفنى بفناء الجسد، ويتناول لوكريتيوس بالتفصيل تفسير النظرية الذرية للكون، أي أن العالم مكون من ذرات، وهي نظرية كان قد ورثها أبيقور (34-270ق.م) عن ليوكيبوس الذي لا يمكن أن نفصله عن ديموكريتوس من أبديرا ولد عام (46 أو 457 ق.م) ويتعرض لوكريتيوس بين الحين والحين للنظرية الأخلاقية عند ابيقور أي أن اللذة . volupatas باليونانية hedone هي غاية الوجود، اما بالنسبة للنظرية الابيقورية في الخلق فتقول إن الذرات لاحصر لها وأنها تتحرك في فضاء لانهائي تتحد بالحب فتتخلق الأشياء وتنفصل بالكراهية فتتدمر» (عثمان، 1989، صفحة 118) هكذا نقل الشاعر الروماني لوكريتيوس فلسفة ابيقور في صيغة شعرية .

ومن الأدباء الذين اهتموا بالفلسفة ووظفوها في كتاباتهم نذكر ابو عثمان عمر بن بحر بن محبوب فزارة الملقب بالجاحظ (159هـ - 255هـ) والذي قال عنه الدكتور على بوملحم «لم يكن الجاحظ أديبا فقط وإنما كان مفكرا أيضا،اشرأب بنظره الى ما بعد آفاق الادب، فأطل على ميادين الفلسفة المختلفة من طبيعيات والإلهيات وجماليات وأخلاقيات، واجتماعيات وراح يراقب ما يعترك في ساحتها من مذاهب، وما يحتدم عندها من جدل، ودفعه فضوله الى ابداء آرائه حول مسائل الفلسفة الأساسية » (بوملحم، 1980، الصفحات 8-9) إضافة إلى تناوله لمواضيع فلسفية في كتاباته، اعتمد الجاحظ ايضا على منهج الفلسفة القائم على التأمل العقلي « ولأن مذهبه هو مذهب المعتزلة فهو يعتمد في تفسيره للقرآن على المعقول أكثر مما يعتمد على المنقول، وقد نقد القصاص والمحدثين والمفسرين والفقهاء والعلماء والإخباريين (خفاجي، د.س، صفحة 160)

ويرى الجاحظ كغيره من العقلانيون أن المعرفة تتم بالعقل، ولا يقتنع بأمر إلا بعد التحقيق فيه بالعقل، وفي هذا يقول الدكتور محمد هيثم غرة : « العقل عند الجاحظ هو موئل كل القضايا والدافع إليها، وذلك شأنه عند المعتزلة كافة، فهو لم يكتف بما وصل اليه عن طريق الحواس بل كان يخضع كل ذلك للتحقيق عن طريق العقل . ليبعد الشك والشبهة، ويتجنب الظن والوهم، وقد عاب أستاذه النظام*، الذي كان يقيس ثم يبني أقيسته على اصول لم يتحققها » (غرة، 1993، صفحة 78) ويؤكد الجاحظ أن العقل يحتاج الى رعاية ليقوى فيقول : « إن العقل أطول، رقدة من العين، وأحوج الى الشحذ من السيف وأفقر الى التعهد، وأسرع الى التعبير، وأدواؤه أقتل وأطباؤه اقتل وعلاجه أعضل » (الجاحظ، 2019، صفحة 37) ولأن الجاحظ تأثر بمذهب المعتزلة فقد كانت له نفس مبادئ هذا المذهب . والمعرفة بالمبادئ الخمسة وهي : العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلين، والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن كانت له مواقف خاصة في مواضيع ذات طابع فلسفي فمثلا نظريته في المعرفة التي بنى من خلالها أرائه حول الله، والنبوة والإمامة حيث يقول في المعرفة : «إن المعارف كلها ضرورية

طباعا وليس شيء من ذلك من افعال العباد وليس للعباد كسب سوى الإرادة وتحصيل أفعاله منه طباعا كما قال ثمامة ونقل عنه أيضا انه انكر اصل الارادة وكونها جنسا من الأعراض فقال : إذا انتهى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله، فهو المريد على التحقيق، وأما الإرادة المتعلقة بفعل الخير فهو ميل النفس إليه، وزاد ذلك بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت ان لها افعالا مخصوصة بها، وقال باستحالة عدم الجواهر .فالأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفنى » (الشهرستاني، 1961، صفحة 37) أما عن تصوره لصفات الله فهو في هذا الامر يقارب المذاهب الفلسفية وليس المذهب الاعتزالي، حيث يشير شفيق جبري « أن الكعبي حكى عنه في نفي الصفات انه قال : يوصف الباري تعالى بأنه مريد، بمعنى انه لا يصح عليه السهو في افعاله . ولا الجهل ولا يجوز أن يغلب ولا ان يقهر [.....] ومن انتحل دين الإسلام فإن اعتقد ان الله تعالى ليس بجسم ولا صور ولا يرُى بالأبصار، وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصي، وبعد الاعتقاد والتبيين أقرّ بذلك كله ثم جحده وأنكره، أو دان بالتشبيه والجبر، فهو مشرك كافر حقا، وان لم ينظر في شيء من ذلك واعتقد أن الله ربه، وأن محمد رسول الله فهو مؤمن لا لوم عليه، ولا تكليف عليه غير ذلك » (جبري، 1932، صفحة 116) ومن المواضيع الفلسفية التي ابدى حولها الجاحظ موقفه هو موضوع الاخلاق او مصدر القيمة الخلقية وهو موضوع لطالما بحث فيه الفلاسفة عبر العصور فيرى الجاحظ انه لا ينبغي أن ننسب نشأة القيم الأخلاقية إلى البشر بالإطلاق فرادى او جماعات، وإنما المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية هو الله عزّ وجل حيث يقول : "إنّا لما رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شانها التقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم، وذهاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة فلا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يرد بهم ما لم يردوا بالقمع الشديد في العاجل ومن القصاص من العادل ثم التنكيل في العقوبة على شر الخيانة وإسقاط القدر وإزالة العدل مع الأسماء القبيحة والألقاب الهجينة ثم بالإخافة الشديدة والحبس الطويل والتغريب عن الوطن ثم الوعد بنار الأبد مع فوات الجنة، وإنما وضع الله تعالى هذه الخصال لتكون لقوة العقل مادة، ولتعديل الطبائع معونة لأن العبد إذا فضلت قوى طبائعه وشهواته على عقله ورأيه ألفى بصيرا بالرشد غير قادر عليه فإذا إحتوشته المخاوف كانت مواداً لزواجر عقله وأوامر رأيه، فإذا لم يكن في حوادث الطبائع ودواعي الشهوات وحب العاجل فضل على زواجر العقل وأوامر الغي كان العبد ممعنا في الغي والنساء والمكاثرة والعجب والخيلاء وأنواع هذه إذ قويت دواعيها لأهلها واشتدت جواذبها لصاحبها، ثم لم يعلم أن فوقه ناقما عليه وأن له منتقما لنفسه من نفسه أو مقتضيا منه لغيره، كان ميله وذهابه مع جوانب الطبيعة ودواعي الشهوة طبعا لا يمتنع معه وواجبا لا يستطيع غيره » (الجاحظ، 1969، الصفحات 154-155).

ومادام أن مصدر القيم الخلقية هو الله – في نظر الجاحظ – فإن الانسان ملزم بإتباع الأوامر واجتناب المعاصي – فالله خلق في الانسان طبائع مختلفة ولكن خلق له أيضا العقل ليميز به ويدرك به أن الالتزام بأوامره هو طريق الخير، وفي هذا يقول الجاحظ :« وضع الله في الانسان طبيعة الغضب وطبيعة الرضا، والبخل والسخاء والجزع والصبر والرياء والكبر والتواضع والسخط والقناعة فجعلها عروقا، ولن تفي قوة غريزة العقل لجميع قوى طبائعه وشهواته حتى يقيم ما أعوج منها ويسكن ما تحرك دون النظر الطويل الذي يشدها والبحث الشديد الذي يشحذها، والتجارب التي تحيكها والفوائد التي تزيد منها ولن يكثر النظر حتى تكثر الخواطر، ولن تكثر الخواطر حتى تكثر الحوائج ولن تبعد إلا لبعد الغاية وشدة الحاجة ولو أن الناس تركوا تقواهم ولم يهاجوا بالحاجة على طلب مصلحتهم والتفكير في معاشهم وعواقب أمورهم وألجئوا إلى قدر خواطرهم التي تولد مباشرة حواسهم دون أن يسمعهم الله خواطر الأولين وآداب السلف المتقدمين وكتب رب العالمين لما أدركوا من العلم إلا اليسير ولما ميزوا من الأمور إلا القليل » (الجاحظ، 1969، الصفحات 249–250)، كما تحدث الجاحظ عن الخير والشر فأكد وجودهما وأنهما ممتزجين إذ يقول :« اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع والضعة بالرفعة والكثرة بالقلة » (الجاحظ أ.، الحيوان، 1965، صفحة 204)، هذا عن بعض المواضيع الفلسفية التي تناولها الجاحظ في أدبياته، وفضلا عن الجاحظ هناك أديب آخر اهتم بالفلسفة ووظفها في كتاباته الأدبية وهو أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي التنوحي المعري (937م – 1058م) شاعر وفيلسوف ولغوي وأديب عربي من عصر الدولة العباسية والذي قال عنه الأديب الناقد طه حسين (1889–1973) أنه أبدع فنا جديدا هو الشعر الفلسفي حيث يقول : "من الذي ينكر علينا أن نقول أن فنا جديدا من فنون الشعر قد حدث في أيام أبي العلاء ولم يعرفه الناس من قبل ؟ وهو الشعر الفلسفي الذي أنشأه أبو العلاء بنفسه فمن الذي يستطيع أن يدلنا على ديوان أنشئ لا لغرض إلا لشرح الحقائق الفلسفية وحدها في العصور الإسلامية الأولى إلى أواخر القرن الرابع" (حسين، د.ت، صفحة 86) وقد أشار كمال اليازجي إلى أن المعري يعد رائد الفلسفة في الشعر حيث يقول : "لكننا إذ نخرجه من جملة الفلاسفة لا نتردد في أن نعتبره رائد الفلسفة في الشعر العربي أو أقل هو الحصيلة التي انتهى إليها الشعر بعد أن انصهرت فيه روافد الفلسفة فتخلى عن غنائية الشعر الفطري الى غنائية تعقدت بتعقد المعارف المتراكمة وانطلقت من العاطفة العارضة إلى الشعور الكوني الشامل" (اليازجي، 1964، صفحة 78). ومن المواضيع الفلسفية التي تطرق إليها المعري في شعره نذكر موضوع علاقة الجسد بالروح، حيث يرى أبوا العلاء المعري مع الفلاسفة والعلماء والفقهاء أن هذا الجسد من تراب وأن عناصره ليست إلا

تلك العناصر الموجودة في الطبيعة والتي منها سائر الأشياء، ويستعرض بعض الآراء الإسكندرانية (الأفلاطونية) الحديثة في الجسم والروح وفي الصلة بينهما قبل أن يتحدا في هذا العالم فيقول :

والجسم لا شك أرضي وقد وصلت

به لطائف عالاها معاليها

فقيل جاءت من أرض على كثب

وقيل خرّت إليه من معاليها

والله يقدر أن تدعى – بحكمته–

أواخر من يراياه أواليها

ويقول ايضا :

الجسم والروح من قبل اجتماعيهما

كانا وديعين لا هما ولا سقما

تفرد الشيء خير من تألفه

بغيـره وتجـر الألفـــة النقمـــا

كما يتحدث المعري عن انفصام الجسم عن الروح بالموت فيقول :

أما الصحاب فقد مروا وما عادوا

وبيننـا بلقـاء الموت ميعـــاد

سر قديم وأمر غير متضـح

فهل على كشفنا للحق اسعاد

سيران ضدان من روح ومن جسد

هذا هبوط، وهذا فيه إصعاد

أخذ المنايا سوانا وهي تاركه

قبيلنا عظة منهـــا وإبعاد » (فروخ، 1960، الصفحات 118-119-120)

كما تحدث المعري أيضا عن الأخلاق، وجاءت نظريته في الأخلاق مثالية، إذ يدعوا الانسان إلى فعل الخير الخالص لذاته، وليس لأجل منفعة ما، وهذا ما يشير إليه عمر فروخ فقوله :« يدعو المعري جميع الناس إلى

فعل الخير ثم هو يأمر بذلك نفسه أيضا وكذلك يرى المعري أن يفعل الناس الخير خالصا لوجه الخير وأن يجتنبوا الشر والظلم لأنهما قبيحان(...) فيقول :

فإن قدرت فلا تفعل سوى حسن

بين الأنام، وجانب كل ما قبحا

ويقول ايضا :

فأوصيكم أما قبيحا فجانبوا

وأما جميلا من فعال فلا تقلوا

ويقول في مسألة الخير والشر :

فاتق الله وافعل الخير فالموت

حسام بفري البرية قاصـــل

متى آداك خيـــــر فافعليـــه

وقولي إن دعاك البر : آرا

والظلم عندي قبيح لا أجوزه

ولو أطعت لما فاؤوا بأجلاب

إن السواد لجنس خيره زمر

فقس بني آدم منه على اللاّب

ويقول ايضا:

عليك بفعل الخير لو لم يكن له

من الفضل إلا حسنه في المسامع

لعمرك مافي عالم الارضي زاهد

يقينا ولا الرهبان اهل الصوامع

ويقول :

سأفعل خيرا ما استطعت فلا تقم

على صلاة يوم أصبـح هالكا

ويقول :

فلتفعل النفس الجميل لأنه

خير وأحسن لا لأجـــــــل ثوابها

إذا ما فعلت الخير فاجعله خالصا

لربك وازجـر عن مديحك ألسنا

فنزه جميلا جئته عن جزاية

تؤمل أو ربح كأنك تاجر » (فروخ، 1960، الصفحات 134-135)

كما تحدث عن مواضيع فلسفية أخرى مثل الماورائيات والعناية الإلهية ...الخ.

وهناك دلائل عدة على توظيف الفلسفة سواء في منهجها العقلي أو في مواضيعها في الأدب، أي أن الأدباء استخدموا المنهج العقلي في تحليل بعض المواضيع التي تطرقوا إليها في كتاباتهم الأدبية مثلما فعل الجاحظ والمعري، حيث اعتمدا على المنهج العقلي التحليلي، أو أن الأديب يطرح قضايا طرحها الفلاسفة أيضا وهي قضايا تهم الإنسان في وجوده، مثل الحرية، والسعادة والتشاؤم، والقلق والموت، ...الخ، ومن بين الروايات في العصر الحديث، التي صبغت بصبغة فلسفية كونها عالجت قضية فلسفية مرتبطة بالشخصية وصراعاتها بين ما يمتلكه المرء من ثقافة وقيم أخلاقية وبين طبيعته الحيوانية، إنها رواية ذئب البراري، أو ذئب السهوب لصاحبها "هيرمان هيشة"(1877. 1962) وهو كاتب ألماني وما يميز روايته" ذئب البراري "هو أنها تحمل دلالات نفسية فلسفية، فهو يتحدث فيها عن ذلك الصراع الذي يعيشه الشخص بين طبيعته الحيوانية الموجودة بداخله والمتمثلة في رغباته وشهواته وعنفوانه، وبين ما يمتلك من ثقافة وقيم أخلاقية، إذ بداخل كل انسان ذئب يحاول الظهور للساحة، ويمكن تقسم هذه الرواية إلى ثلاث أقسام، أما القسم الأول يتضمن تحليلا لشخصية بطل الرواية وهو هاري هللر، وتبيان صراعاته وعلاقاته بالمجتمع الذي يحاول خوض حرب جديدة معه .

أما القسم الثاني فيتضمن حديثا عن الصراع القائم بين هاري هللر الانسان ونصفه الاخر الذئب ويتضمن القسم الثالث حديثا عن لقائه بصديقته ماريا وعازف الجيتار بابلو حيث معهما عرف آلاف الشخصيات التي سكنته وتصارعت بداخله، فكان يجد نفسه مرة قاتلا ومرة يعود إلى طفولته وحبه الأول، ثم يقوم بقتل صديقته ماريا، ليصدر بحقه حكما بالحياة المؤبدة، ومن خلال صور شخصيته المتشابكة يصل إلى الصورة المثلى لحياته وخلوده ومن بين التحاليل الفلسفية الواردة في هذه الرواية قول هيشة :« إن هذا التقسيم إلى ذئب إنسان وجسد وروح والذي يحاول هاري من خلاله أن يفهم قدره بسهولة أكبر ما هو إلا تبسيط هائل للأمر، إنه إجبار الحقيقة لتتناسب،

وتفسير مقبول، ولكنه مغلوط لذاك التناقض الذي اكتشفه هذا الرجل في نفسه والذي يبدو له أنه أصل معاناته التي لا يمكن بأي حال تجاهلها، إن هاري يرى في نفسه كائنا بشريا بمعنى عالما من الأفكار والمشاعر، من الثقافة والطبيعة المروضة أو المتسامية، وقد عثر أيضا إلى جانب هذا في داخله على ذئب أي على عالم مظلم من الغريزة، ومن الهمجية والوحشية على طبيعة سافلة وفجة، وعلى الرغم من هذا التقسييم الواضح ظاهريا لكينونته إلى عالمين يعادي أحدهما الآخر، فإنه كان يمر بين حين وآخر بلحظات سعادة عندما يتصالح الإنسان والذئب فترة وجيزة، فعندما كان هاري يحاول أن يتحقق ومن أي عمل يقوم به في اي لحظة من الدور الذي يلعبه الانسان فيه والدور الذي يقوم به الذئب، إذا به يجد نفسه على الفور في مأزق، وتتهشم كامل نظريته الجميلة عن الذئب شذرا، إذ ليس هناك كائن بشري واحد أو حتى زنجي بدائي أو حتى أبله، يتصف بالبساطة الكافية وهو ما يسمح بتفسير كيانه وكأنه مقدار من عنصرين أساسين أو ثلاثة : إن تفسير إنسان على قدر كبير من التعقيد، وما تقسيم هاري بسذاجة إلى ذئب وإنسان إلا محاولة حمقاء إلى أبعد حد، إن هاري يتألف من مئة أو ألف ذات وليس فقط اثنين وحياته تتأرجح كحياة أي انسان، ليس فقط بين قطبين كالجسد والروح، والقديس والآثم، بل بين آلاف الأقطاب أقطاب لا حصر لها » (هيشه، 2016، الصفحات 75-76)، وفي هذا النص نجد هيشة يعرض تصوره لمفهوم الشخصية ليؤكد أن الانسان ليست له شخصية واحدة بل له عدد من الشخصيات، وأن بداخله ذئب أي شخصية تميل إلى العنف والحيوانية تحب أن تفرض نفسها، لذلك الانسان يعيش في صراع قائم بين شخصيته المثقفة وشخصية الذئب، وفضلا عن رواية ذئب البراري، هناك رواية أخرى ذات طابع فلسفي، هي رواية عالم صوفي " sophies world " للكاتب النرويجي جوستاين غاردر 1992 وهو أيضا أستاذ في الفلسفة في هذه الرواية مفاهيم فلسفية عديدة كما أن الرواية في حد ذاتها تتضمن شرحا لأهم النظريات الفلسفية وتتضمن حوارا فلسفيا بين فتاة تدعى " صوفي امندسون " وأستاذها المختص في الفلسفة ألبر توكونكس الذي يعلمها تاريخ الفلسفة، ومن بين الأسئلة التي طرحتها صوفي من أين جاء العالم حيث يقول جوستاين غاردر :« لقد أحست صوفي دائما بأن الحقيقة عالم قائم بذاته، وكلما كان حديثا عن جنة عدن، وعن الخلق تتخيل نفسها جالسة في كوخها تراقب جنتها الخاصة من أين جاء هذا العالم ؟ إنه السؤال تعرف صوفي أن الأرض ليست سوى كرة صغيرة في قلب الكون الشاسع، ولكن من أين جاء هذا العالم ؟ لا شك أنه يمكن افتراض وجود الكون منذ الأزل مما يسمح بتجاهل وإلغاء هذا السؤال من أصله ولكن هل يمكن لأي شيء أن يكون موجودا منذ الأزل ؟ شعرت أنها ليست موافقة على هذه الفكرة يجب أن يكون لكل شيء بداية، أليس كذلك ؟ إذن لابد أن يكون الكون قد خلق انطلاقا من شيء آخر، ولكن إن كان مصدر الكون في شيء آخر، فلا بد أن هذا الشيء أيضا قد خلق يوما، وانتبهت صوفي إلى أنها لم

تفعل أكثر من نقل المسألة لا بد أنه في لحظة ما، قد انبثق شيء من العدم ولكن هل هذا معقول ؟ أليس تخيله مستحيل بقدر استحالة تخيل فكرة عالم موجود منذ الأزل ؟ في المدرسة علموها أن الله قد خلق العالم، وهاهي تحاول أن تجد بعض العزاء في هذا التفسير، لكنه لا يكفيها تماما جيد! الله خلق العالم، ولكن، الله إذن؟

هل كان قد خلق هو الآخر انطلاقا من لا شيء ؟

هذا أيضا غير مفهوم، فإذا اعتبرنا أن الله يستطيع أن يخلق ما يريد، فلا بد أنه كان شيئا ما قبلا كي يستطيع خلق نفسه، لم يتبق إلا حل واحد : أن الله كان دائما موجودا، لكن هذا التأكيد بالذات هو ما رفضته فلابد من أن تكون لكل موجود بداية فتحت المظروفين مرة أخرى :

– من أنت ؟

– من أين جاء العالم ؟» (غاردر، د.س، الصفحات 13–14).

نلاحظ أن في هذا النص المقتبس من هذه الرواية إشارة إلى المواضيع الفلسفية التي كانت تحاول بطلة الرواية، فهمها وتحليلها، منها تساؤلها عن الذات الانسانية وعن أصل العالم، وعن الله، وهي كلها مواضيع قد بحث فيها جل الفلاسفة قديما وحديثا وإضافة إلى هذه المواضيع هناك مواضيع أخرى في الرواية طرحها الكاتب طرحا فلسفيا عميقا .

وهناك أيضا رواية " ضجيج الجبل " للكاتب الياباني ياسوناري كواباتا (yasunari kawabata 1899–1972) والتي نشرت عام 1949، تدور أحداثها حول العلاقة بين أفراد الأسرة اليابانية ما بعد الحرب، يمدح فيها الكاتب كل ما هو إنساني في هذا الكون ويدعوا فيها إلى الشراكة الانسانية، وهذا ما أشار إليه المترجم صبحي جديدي في تقديمه للرواية إذ يقول :« صدرت ضجيج الجبل عام 1954 للمرة الأولى وهي الرواية التي تعكس على أتم وجه تلك الروح الآسرة التي انفرد بها ياسوناري كاواباتا في الأدب الياباني الحديث فهي قصيدة مديح لكل ما هو انساني في الكون ولأي جانب ينتهي في محصلته الأخيرة إلى رصيد الإنسان وقوته واستمراره » (كاواباتا، 1983، صفحة 7)

وهناك روايات عدة وظفت فيها الفلسفة، إما بالاستعانة بمنهجها العقلي التحليلي كما ذكرنا سابقا أو في طرح مواضيعها وقضاياها ذات البعد الانساني الأنطولوجي كذلك استعان الفلاسفة بأجناس الادب من شعر ورواية ومسرح لتوضيح تصوراتهم الفلسفية وأن دل هذا على شيء إنما يدل على وجود علاقة تضايف بين الأدب والفلسفة ولا يمكن انكار هذه العلاقة الواضحة المعالم.

5. خاتمة

في ختام هذه الورقة البحثية وانطلاقا مما عرضناه في التحليل يمكننا القول إن العلاقة بين الفلسفة والأدب علاقة وظيفية حيث رأينا أن عددا كبيرا من الفلاسفة وظفوا الادب من أجل توضيح تصوراتهم الفلسفية فقد استعانوا بلوني الشعري والرواية فكان للفلسفة ادبها الذي يميزها في حين وظف الأدباء التصورات والمفاهيم الفلسفية في كتاباتهم الأدبية بل واستخدموا حتى منهج الفلسفة وقد عالجوا العديد من القضايا ذات الطابع الفلسفي وعليه مثلما هناك الادب الفلسفي هناك أيضا فلسفة أدبية.

6. قائمة المراجع:

الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (2019). التربيع والتدوير (الإصدار د.ط). القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1965). الحيوان (الإصدار ط2، المجلد ج1). بيروت، لبنان: دار الجيل.

أحمد، عثمان. (1989). الأدب اللاتيني ودوره الحضاري. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

كثير إدريس ، و الخطابي عز الدين. (2003). مدخل إلى فلسفة ليفيناس (الإصدار ط1). الصخيرات، المغرب: منشورات الإختلاف.

أفلاطون. (1985). الجمهورية. (فؤاد زكرياء، المترجمون) مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أفلاطون. (1966). المحاورات، الدفاع، أقريطون، فيدون. (زكي نجيب محمود، المترجمون) مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الجاحظ. (1969). آثار الجاحظ. بيروت، لبنان: مطبعة النحوي.

الشهرستاني. (1961). الملل والنحل (الإصدار د.ط). القاهرة، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

ليفيناس، إيمانزيل. (2014). الزمان والآخر (الإصدار ط1). دمشق، سوريا: معابر للنشر والتوزيع.

غاردر، جوستاين. (د.س). عالم صوفي (الإصدار ط2). (حياة الحويك، المترجمون) دار المنى.

هنسل، جويل. (2008). ليفيناس من الموجود إلى الغير (الإصدار ط1). بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

إبراهيم، زكرياء. (د.س). مشكلة الفلسفة. مكتبة مصر.

جبري، شفيق. (1932). الجاحظ معلم العقل والأدب. دمشق: محاضارات كلية الآداب ، دمشق.

حسين، طه. (د.ت). تجديد ذكرى أبي العلاء (الإصدار ط3). القاهرة، مصر: دار المعارف.

علي، بوملحم. (1980). المناحي الفلسفية عند الجاحظ (الإصدار ط1). بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

عبد السلام، علي جعفر صفاء. (1999). محاولة جديدة لقراءة فريديرش نيتشه. بيروت: دار المعرفة الجامعية.

فروخ، عمر. (1960). أبو العلاء المعري الشاعر الحكيم (الإصدار ط1). بيروت، لبنلن: منشورات دار الشرق الجديد.

نيتشه، فريدريك. (1937). هكذا تكلم زرادشت. الإسكندرية: مطبعة جريدة البصير.

فؤاد، زكرياء. (2004). أفلاطون. الإسكندرية: دار الوفاء دنيا للطباعة والنشر.

اليازجي، كمال. (1964). أبو العلاء آراؤه في لزومياته (الإصدار ط1، المجلد1). بيروت، لبنان: ناشرون.

هيدجر، مارتن. (د.س). ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ القاهرة، مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

الخطيب، محمد. (1999). الفكر الإغريقي. دمشق: علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة.

سعيد توفيق، محمد. (1983). ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور. بيروت: دار التنوريو للطباعة والنشر.

عبد المنعم خفاجي، محمد. (د.س). أبو عثمان الجاحظ (الإصدار د.ط). بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.

هيثم غرة، محمد. (1993). البلاغة عند المعتزلة. بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه، جامعة دمشق، قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب.

هيشه، هيرمان. (2016). ذئب البراري (الإصدار ط1). (أسامة منزلجي، المترجمون) تونس، تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع.

كاواباتا، ياسوناري. (1983). صجيج الجبل (الإصدار ط1). (صبحب جديدي، المترجمون) بيروت، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر

,Heidegger. (1967). Introduction à la Métaphisique. (G. Kalm, Trad.) Gallimard. Martin

. Les Hymmmes de Holderlin la Germaine et Rhin .(1988) .Martin, Heidegger

Magazine Littéraire .Un Parcours Philosophique .(AVRIL, 2003) .Salomon Malka (419)، صفحة 23.