قصديّة الخطاب في سيرة محمود المسعدي الفكرية

Discourse in the Intellectual Biography of Mahmoud al-Mas'udi

محمدي حبيبة

جامعة الجيلالي اليابس. سيدي بلعباس

Kadiimane54@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2023/12/09 تاريخ القبول: 2024/02/25 تاريخ النشر: 2024/03/31

ملخص: الفكرة الأساسية لهذا المقال هي الكشف عن البعد الاستراتيجي للمعرفة بوصفها أداة يعتمد عليها الاستعمار لتفكيك المجتمعات من الداخل...من خلال نشر المعرفة المغلوطة وتغييب الحقيقة.

إنّ سلطة المعرفة في الغرب لم تقم من دون الاعتماد على فعل الكتابة، فالمسألة تتعلق بجدوى المعرفة، لأدواتها الأولى، ذلك بتفعيل العقل النقدي الحيوي والتخلي عن العقل الاتّباعي. واستخدام المعرفة الحقة لتحرير الإنسان من الزيف ودجل السلطة كيفما كانت

كلمات مفتاحية: الاستعمار، المعرفة، السلطة، الكتابة، العقل النقدي، الحرية، الغرب.

Abstract: The main idea of this article is to reveal the strategic dimension of knowledge as a tool that colonialism relies on to dismantle societies from within by spreading false knowledge and obscuring the truth.

The authority of knowledge in the West did not arise without relying on the act of writing. The issue concerns the usefulness of knowledge, for its first tools, that is, by activating the critical mind and abandoning the following mind, and using true knowledge to liberate man from the falsehood and deception of authority in any form.

Keywords: Colonialism, Knowledge, Propaganda, Control, Manipulation, Control

1. مقدمة:

لماذا يسرد الكائن البشري؟ وماذا يسرد؟ ولمن يسرد؟ ماذا يريد المسعدي أن ينقل لنا من خلال سيرته الفكريّة؟

في هذا المقال أحاول أن أقرأ الجوانيات التي اعتمد عليها المسعدي، وفق مقصديّة الخطاب ووفق نيّة الكاتب المضمرة التي تتسرّب من خلال المجازات والاستعارات المستعملة.

القصد الذي كتب لأجله الأستاذ محمود المسعدي روايته "حدّث أبو هريرة قال.." احتفظ به في طوايا نفسه، ثم اختار الأسلوب الرمزي وسيلة للتعبير عنه، فلا تكاد ترى له لفظاً استُعمل في معناه الوضعي أو معناه المجازي، بل انتقى ألفاظه في شكل رموز يصعب إدراك ما وراءها من معانٍ ومقاصد. فكلّ معنى من معانيه غلّفه في غلاف رمزي شفيف وكثيف ..؟ وسأحاول أن أمزّق هذه الأغلفة.

أنواع الرموز: الرموز التي وظفّها المسعدي ليست نوعا واحدا، بل جاءت - كما تبين بعد النظر الطويل - على ثلاثة أقسام:

الأوّل: رموز الشخوص مثل أبو هريرة – الصّديق الذي غيّر حياة البطل– ريحانة – ظلمة ـ آساف، نائلة ـ أبا سعد – أبا المدائن – كهلان – هشام بن حارثة – أبو رغال ـ الزّوجة ـ ابن مسلمة السعدي ... كالغلمان ورفاق الصبا .

الثاني: رموز الأمكنة المنفتحة والمنغلقة: مثل الصحراء، الجبل، البحر. البيت المقبرة، مكّة، ورموز الأزمنة: الفجر، العشاء، السحر... ورموز معان أخرى

أبو هريرة بطل المسعدي هو غير أبي هريرة الصحابي المعروف وغير أبي هريرة النحوي، الذي قد لا يكون الكثيرون سمعوا عنه، ثالثهم هذا، فمن هذا المشار إليه؟ «قد يحتاج أبو هريرة عندك إلى التّعريف ولستُ بمُعرِّفه لك. وإنّما لك من شأنه ما قد وقع بنفسك عند انتهائك من الكتاب»[1] . من يكون هذا البطل المستتير؟

الجدول يرصد أهم الرموز، مع الإشارة إلى معناها.

الرمز	معناه
أبو هريرة	**العقل، إدراك الذات العاقلة لذاتها،**
صاحبه	**إرادة القوة التي يمكن أن تُدرِك نفسها كعقل.**
شبحين المتعانقان (أدام وحواء)	**تعانق العلم والفلسفة.**

الصحراء	رمز لكل الأعباء. وتطلع منها معجزة تنقذ الإنسانية.
مكّة	الفضيلة الواهية في نظر المسعدي بعد التّحوُل.
الجَمَلُ	العقل الجبّار المكابد المتحمِّل للمشاق.
الرقص	مدخل إلى المعرفة المرحة.
ريحانة	الدعوة المحمديّة.
الطين	المادة الأولية لأي صناعة.
اليقظة	مفاتيح المعرفة..ناصية العلم..
أبو رغال	السلطة مطلقة/ العالم/ الدين الجديد...

ينتهي الكتاب بحديث البعث الأخير ويبدأ بحديث البعث الأول، ومنه تبدأ رحلته الوجودية بتركه مكة الرمز«خرجنا من مكة وانصرفنا عن طريق القوافل؛.. تبينتُ الشبحين فتبيّن لي فتاة وفتى في زي بدم وحواء...متجهان إلى مطلع الشمس».[2]

في هذه المرحلة الأولى يدعو المسعدي الخوض في كلّ الهموم الوجوديّة التي قد تعترض العقل الإنسانيّ في مرحلة تكوينه الأولى، بل يتحتّم عليه أن يرمي بنفسه في دوامة تلك الإشكالات الوجوديّة ليظفرَ بأشدِّها ليكونَ له شرفُ حملها.

«وقد ذكرتُهما بعد ذلك كثيراً، وعدتُ لاستماعهما والنظر إليهما خلسة أياما، حتى نشأ لي منه في النفس كالشوق إلى الجنة وكرهتُ حياتي بين الأموات».[3]

من هنا، من حديث البعث الأوّل، قرّر أبو هريرة أنّ يتلقى الأوامر من نفسه دون الحاجة إلى قيم دينيّة وتقاليد وعادات اجتماعيّة. ترك ريحانة "الدعوّة المحمديّة، "الإسلام" ويعتنق دينه الجديد، ممثلاً في العِلْم.

«لقد وضعتُ من الناس كثيرا وغلبت نقسي عن كثير من متاع الآخرة والدنيا، فلم يكن أشدّ من وضعي لريحانة. وضعتها كما تضع الحامل المُعسِرُ؛ ...».[4] ويتكلم على لسان ريحانة يقول: «وجائي يوما فقال: راحل عنك. فقلت: وأيُّ السبيل اخترتَ؟[5]... فخرجت لساعتي وانطلقتُ لشأني. وكان آخر عهدي بها في شبابها و شبابي».[6]

ريحانة "الدعوّة المحمّدية" يخاطبها كإنسان، ويسلبها خصائص الإنسان، ولا يتعامل معها كمدلول ظاهر بل يتعامل معها على أنّها فكرة وهوّ في صراع معها، تأمل حواره مع ريحانة وهو يصف حاله:

«إني أجد كهمس المتناوحة العاصفة يا ريحانة، مثل عقْر السحاب، يُسمَع ولا يُرى.. دعِي الذكرى ريحانة فقد قتلْتُها في نفسي».[7] يكلّم ريحانة، ويتكلّم عنها وكأنّ نفسه انفصمت وصارت شخصين «مغرب شمسكِ اليوم .. فتردّ ريحانة: «فرأيتُه سئم مضجعي»[8] أبو هريرة يرد: «ولكنّكنّ معشر النساء كالأنبياء، أضلّ الضلال عندكن وحدانية المتوحّد».[9] وسكت ساعةً ثم قال: «وإنّ لك يا ريحانة سابقاتٍ»[10] (يقصد رسالات سابقة عن الدّعوة المحمّديّة، وهنا نقف قليلا لنقول: عندما اقترب المعنى أن ينكشف هرب ليخفي قصديّته "كرّ وفرّ" وأدخل أسطورة قديمة في الحوار الذي كان بينه وبين ريحانة وهو في الحقيقية مونولوج مسموع، أسطورة في الحب المحرم ليصرف القارئ عن اكتشاف قصديته.

والتعقيدات التي خلقتها الوسائل السردية، الراوي الغريب، وصور للابتذال، نتج نصا كثيفا أوحى بقراءة مفادها: أنَّ البطل لا يستعدّ لبناء الإنسانيّةّ العليا طوال الوقت، إنّه أيضاً إنسانٌ مُفرطٌ في إنسانيته! والمرأة هي التي تجعله يَفقد رباطَة جأشه. لقد تمّ تصوير نفسه على أنّه بعيد كلّ البُعد عن فلسفته وآرائه العميقة والسبب، هو نوع من الهرب حتّى لا يكشف النص عن نفسه. (كر وفر).

ثمّ يعود لريحانة ويخاطبها كما يخاطب المرأة).

وبعد أن ترك الاسلام يدخل البطل في تجارب حسيّة كثيرة عبرت عنها ريحانة بـ: «ثمّ خرج فإذا هو منطلق بأحد مخنّثي المدينة».

فهو لا يتردد في خوض أيّ تجربة يبدو له أنّها قد ترتقي بعقله، وهو في رحلته المعرفيّة الأولى (الجَمَلُ) يطلبُ العبءَ الأثقل لكي يتمتّعَ بكلّ صفات الجَمَلُ. فإذا كان هذا العبءُ الأثقلُ هو الخوضَ في الرّقصّ أو شرب الخمر، فما عليك إلَّا أن تستجيب للنداء بوصفه ظاهرة الانفصال الكليّ عن القائم من العادات والتقاليد، وإذا كان هذا العبءُ هو عطَّشَ الروحَ إلى الحقيقة فلا تتردد في حمل هذا العبء فوق أكتافك. وإن كان ما يسعى إليه العقل "الجَمَلُ" أن تنقطع عن الناس، وتعاشر الأشباح والجواري .. فمُدّ يدك لتُريحَ هذا العقل الذي يجوب الأرض بحثًا عن هذا الحِمل الذي لم يحمله يومًا.

يتّضح من هذه المقاطع أنّه وضع العقل في مرحلة المواجهة (التنمّر، وراوي الحديث هو مفتاح لفك اللغز) لم يعد يتحمل العادات والتقاليد المفروضة عليه فقد تخطى مرحلة

حمل الأثقال (الجَمَلُ) وهو الآن يسعى لـ"خلق قيم خاصّة" في وسط المعركة يقف التنين (العادات والتقاليد) في مواجهة الأسد (الحرية المطلقة واتخاذ القرار) ؛ لأنّه يقاتل في سبيل حريته وفك القيود التي تربطه بهذا التنين بوصفه كلّ ما هو موجود داخل محيط العقل الإنسانيّ، وبوصفه كلّ ما أنتجه الإنسان عبر الإنسان. هو لا يريد أن ينصاع بعد الآن، إنّه يضع كلّ شيء قيد التمحيص. فهو يريد أن يحيا حياته هو، لا أن يكون قالبًا لما هم عليه. لقد امتلك الشجاعة وفجّر داخله تلك الومضة السحريّة التي جعلته يكتشف كم كان سيكون غبيًا لو قَبِلَ أن يصيرَ نسخةً منهم. أكان سيكون وجوده ضروريًّا في تلك الحالة؟ أنظر كيف يعبّر عن المرحلة المتقدّمة التي وصل إليها: «وإنّ من الخير والشرّ والسعادة والشقاء لكمثل بيت نسكنه ونحن نقول: إنّا وجدنا آبائنا فيه . فقلت: وقد كنتُ بيتاً فكرِهتَه. فقال: نعم....فقلت: افعلْ ما ترى. ثمّ خرج فإذا هو منطلق بأحد مخنّثي المدينة. وكان آخر عهده وعهدي».[11]

وإلى هنا يكشف أبو هريرة عن دينه الجديد يقول: «هذه الأرض نحن رفعناها ونصبنا عمادها فأقمناها»،[12] إذن العلم في نظر المسعدي هو إله الكون، أو الإنسان إله الكون. أو حتى الإنسان إله نفسه.

تحدَّث المسعدي عن الدّين، الذي كان يدعو من بداية الكتاب إلى هدمه واستبداله بنظريَّة **التكرار الأبدي. فالإنسان لن يفنى وإذا وصل إلى درجة الإنسان المتفوّق فسيكون هو إله نفسه.**

«وإنما أردت أن تعلم أنك أنا وأني أنت وأنا غيرنا وأن الجنة من نفسك كما كانت نفسك من تراب فصارت طائرة في السماء».[13]

يجعل المسعدي من الخمر مفتاحاً لفك النص، السكران منفصلا عن العالم، ويتمتّع بقدر كبير من الحرّية. فالخمر والعربدة في جوانيات المسعدي نوع من المعرفة المريحة، فاستحضار الخمر هو استحضار مفاهيم المرح والضحك والفرح، وهذا يمثل هدمًا حقيقيًا للأخلاق الواهيّة وقلبًا مشخصًا للسلبيّة التي يعيشها المجتمع المكي المنتمي إليه البطل. إنّه نوع من تجسيد ضربات المطرقة على المستوى الفعلي.

وبالمقابل، النظرة التشاؤميّة للحياة هي نوع من سرطان الشيخوخة. فالمرح هو الذي يعطي للحياة قيمة في نظر المسعدي. إنّه هو الذي يمنحنا الآذان الصاغيّة للحياة، الحياة باعتبارها موسيقى، وليست صفارات الإنذار.

تأمل المقطع «.. نزل بنا الليلة أبو هريرة.. ونحب أن نكرمه.. فرأيته سكرانا وكان كذلك... فنحن نشرب ونحب من يشرب. ألك في قدح آخر؟».[14]

والرقصّ لديه هو عنفوان الإنسان، والتحدي لرتابة إيقاع الوجود. الرقصّ تنويع على إيقاع الوجود وتجاوز له، الرقصّ منذر بالخطر، ذلك أنّ الأقدام الرشيقة التي ترقصّ، هي الأقدام التي تجرّ الجيش، وتقرع طبول الحرب.

«فإذا الفتاة ارتمت وقامت كأنّها الظبية أحسّت بالنبل. وجعلتْ تَهُمّ بالشرق فلا تخطو إلاّ خطوّة، ثمّ تتراجع وترسل يدها إلى الشمس... وكأنّها الغصن يهزُّه النسيم....ثم عادت في الرقص إلى مثل حركتها الأولى... وأرسلتْ إلى ذلك صوتَها بالغناء. فكان يترقرق في حلقها، ويرق لرنين يديها وثديها وكامل جسدها. ثم يتراجع بتراجعه حتى إخالُه سكَن. ثمّ تعود فترقص وتغني..».[15]

ارتبطت فلسفته بالجسد وإنصافه، وكان أن طرح مفهوم الرقصّ ليعبر عن "الإنسان القوي" وعن معرفة الوجود المرحة ولأنّ البطل هو (الإنسان الأعلى) والمعبر عنها في فلسفة المسعدي فقد نادى من الأعالي من الجبال:

«.. فشد عليها المزمار والمزاهر واجتمعت إلى ذلك أصوات نساء كثيرة قامت من أرجاء الضيعة فرددن غناءها.

إنّ نفسي لحميمُ رفرف اللحمُ عليه
ودعاها ياسقيمُ ملك العجزُ يديه
أساف ونائلهْ

هذه الدنيا إناث كلها تدعو الذكورْ
يسمع منها لهاث بدؤه بدء الدهور
أساف ونائلهْ

كم أردنا الروح فيضا جارفا صخرَ السدود

وأثرنا النفس غيض داويا مثل الرعود».[16]

الرقصّ التعبير الناصع عن قوة الإرادة، وعن "العود الأبدي" بالمفهوم النيتشوي العتيد. الحياة شرط للإرادة. في المجمل جوانيات المسعدي، الجسم المرن ينطوي على قوة الإقناع كالراقصّ الذي يرمز بحركاته عن مسرّة نفسه. والرقصّ في الظلمة يضيء الحكمة، إذ تبدو وامضة كأشباح الليل.

ومن الأسئلة التي شغلت المسعدي محنة السالب بالمفهوم الهيغلي، شرّا كان أم ألما أم مرضا أم موتا، هل يمكن أن ينمّي نَهَمَنَا في الحياة؟ هل تغدو الحياة أغلى حين نمرّ بأزمة تجعلنا نخشى فقدانها؟ وهل نخرج من المحنة أقوياء؟ وبالأخص هل يمكن أن يتولّد عن الشرّ خير؟ «.. فأنا آكل حنظلا لا كحنظل الناس، فيه مرارة وحموضة وألوان مختلفة ونار تضطره وتحسنُ في العين. فكأنّ مقدار القوة والحياة يزداد للعلّة، وكأنّ قرب الفناء خلاّق».[17]

«آلمني أن يكون نصف متاع الدنيا في حال لا يصيبها الإنسان إلا حينا بعد حين، إذا سلم من كثافة الصحّة».[18]

«.. يمرض الناس يا ريحانة فيطلبون الشفاء، فيثقل المرض فيضني فيذهب سدى. وقد طلبت الشفاء مثلهم ساعة مرضي الأوّل. ثم وجدت في علتي ما لم أجده في الصحّة وتمّت لي بها حياتي، فخشيت أن تعاودني الصحة والاستقامة فأموت. كذا نحن. ولعلّه لا يبلغ العلة من الناس إلا القليل».[19]

من خلال الجوانيات التي وظّفها الكاتب، نستنتج إشارة إلى نظرية العَوْد الأبدي، والعَوْد الأبدي (يُعرف أيضًا باسم التكرار الأبدي) هو نظرية ترى أنّ الكون وكلّ الوجود والطاقة تتكرّر، وسوف تواصل التكرار، في شكل مماثل لذاته وبعدد لا نهائي من المرات عبر زمان أو مكان لا نهائي.

واستُخدمت الفكرة بشكل مكثف في الأدب خاصّة في الأدب الذي يتبنى الاتجاه العدمي، ومن رواد هذا الأدب ميلان كونديرا Milan Kundera الكاتب الفرنسي من أصل تشيكي، كان يستخدم فكرة العود الأبدي في رواياته كتعبير عن حتميّة ما يحدث للإنسان ونقمته

على ذلك، وأنّ أي محاولة للهروب أو التنصّل أو التملّص من تلك الحتميّة هي عبث ولا جدوى في أكثر الصور إيلاماً. وربما مقولة "التاريخ يعيد نفسه" مشتقة من فكرة العود الأبدي.

ولأن البشر على مدار قرون طويلة يكرّرون نفس الأخطاء ويحصلون على نتائج متشابهة إلى حد ما. وفى كلّ مرّة لا جديد، تشعر كأنك رأيت هذا المشهد من قبل، فالتكرار عبر التاريخ يبدو كما لو أنّه متلازمة قهرية. ومن هنا تولّد جدل فلسفي كبير عن اتجاه سير الزمن وإشكالاته وتحوّلاته. وهل يمكن أن يصنع الإنسان مصيره ويهرب من فلك العود الأبدي؟

«وددت من زمن بعيد لو أني عُلِّقْتُ بين السماء والأرض، أو أنّي جلست على قمة جبل وقد طلّقتْه الأرضُ فطار. فلم أصب ذلك إلا في علتي تفكُ الجسد وتميّز الأوصال فيخف اللحم والدم فكأني في الخُلد لا تكون الحياة أبدع مما تكون بين العدم والكيان، ولا أقرب من طمأنينة السعيد».[20]

وقد صاغ المسعدي أفكاره الفلسفيَّة في قالب تراثي على شكل مقامات نثرية، وبلغة شعريَّة، وقدَّم في كتابه مقاربة للفضائل الإنسانيَّة كما يراها للقوّة؛ حيث يبدو تأثره بنيتشه في نظرية الرجال الخارق.

والواقع أنّ المسعدي في هذا الكتاب كان شاعراً أكثر منه فيلسوفاً، قيمة الإنسان في إرادته المقتدرة التي تنحتُ الحياة من صلب الوجود، ذلك بأنّ ماهية الإنسان تكمن في رغبته الشديدة في تجاوز ذاته تجاوزاً اقتدارياً وابتكارياً، إذ لا يزهر الكيان الإنساني إلاّ على قدر ما يغترف ملء الانبساط والنمو من صميم النفور الحياتي الدفاق. بفضل إرادة الاقتدار ومثال الإنسان الأعلى يستطيع الإنسان أن يتغلب على محنة العدميّة السلبية.

ويصف أبو هريرة حالة التمزّق التي وصل إليها وهو بين أن يعود لريحانة "الدعوة المحمديّة" وبين أن يعيش حالة الضياع بين أروقة العلم والفلسفة.

«تهتُ في بعض حياتي وضللتُ السبيل. فكنت أضرب في الطرق تطرحني هذه إلى تلك ولا غايةً أطلب ولا أمل يُحيي. وكان قد بدأني الشك فكنت أقبل على الشيء أو الأمر فلا يملكني إلا ساعة. ثم يغور همّي فيه وتنصرف نفسي إلى غيره. ثمّ ازداد فكنتُ لا أكاد أهُمّ بالشيء حتى يسقط همّي، فكأنّ العزم ذوْبٌ شتات لا يجتمع لي. إلى أن أصبحتُ أهُمّ بالشيء

وعكسه والفعل والقعود عنه همّا واحداً، وأشتهي لو اتفق لي النورُ والظلمة أو النوم واليقظة أو الشك واليقين معا. كذلك أياما طوالاً لا أعلم ما أصنع حتى كدت أجن».[21]

وعندما وصل لمرحلة الجنون هاته عاد لينتقد الحضارة الغربية ويصفها «فسمعوا من وراء الستار صوتا وغناء وضربا روميا لم يجئ بمثلها أحد قط... وصاحوا كلهم: لقد أغنّتْ غُنّة عجيبة. فهي من بنات الجن أو الجنّة. قلتُ: بل من بنات الروم، زرقاء العين صفراء الجلد حمراء الشعر كأنّها الدنيا».[22]

ثم ماذا حدث بعد هذه الفتنة بهذه التي تشبه الدينا أو كأنّها الدنيا، يكشف عنها أبوهريرة: «وإنّما أنتم الآن ناظروها. ثم قمتُ فأزحت الستار فإذا وراءها الببغاء في قفصه، وجارية لي عجوز تُحْسِنُ الضرب وليس أنكر من صوتها... فقالوا: وأين روميتنا؟ قلت: هي ذي. وأشرت إلى الببغاء... انصرفوا انصرافا لم يكن لهم بعده عوْد».[23]

بهذا الوخز ينهي بطلنا رحلته الوجودية ويعود إلى الاسلام، وكان قد شارف على الكهولة.

«أنا الحق يناديك

أنا الحب يناغيك

أنا الشوق طغى فيك».[24]

فيجيب أبا هريرة النداء القادم من السماء

« أيا حق لبيك

تباركت لبيك

حبيبي جلاليك

أنا الآن إليك»[25]

لقد مات المسعدي معنويا في رحلته الوجودية، ولأنه ضليع وقارئ حصيف، عاد للإسلام آخر أيامه واطمأن إليه. «ألا قل ويل للذين يموتون ثمّ لا يُبعثون.. قال أبو المدائن وكان ذلك آخر أيامه»[26] . (أبو المدائن هذا، هو الرواي في الرواية)

2. الخلفية السياسية لـ:"حدّث أبو هريرة قال":

لنتّفق بدءاً أنّ الخلفية التي تحرك قلم الباحث والكاتب.. شيء مهم جدا في معرفة القصدية من وراء خطابه، كما علينا أيضا أن نتفق أنّ هناك انقلاب وظيفي للأدب الحديث والمعاصر وتعطيله عن وظيفته الحضارية والإنسانيّة، ولنا فيه ثلاث تصنيفات:

أ. سياسي (الأدب المأدلج، الشيوعي، والقومي، والوطني، والوجودي، والماركسي...).

ب. إباحي (أدب الزنا واللواط..) ولنا نماذج فيما قدّمه الليبي أحمد إبراهيم الفقيه، ومحمد شكري...

ج. جمالي (أدب الصمت الإيديولوجي، والاعتكاف في محراب اللغة). أحلام مستغانمي نموذجا.

فأيّهم أدب المسعدي؟

صنّفه المؤرخ اليهودي يوئاف دي كابويا Yoav Di-Capua، صاحب كتاب "لا مَخرَج: الوجوديّة العربية، جان بول سارتر، ونزع الاستعمار"[27] ، ضمن الأدب السياسي الموجّه. حيث أرّخ هذا اليهودي في كتابه للحياة الفكرية والثقافية العربيّة، والتي وُسِمَت زورا بمناهضة الاستعمار، وعُرفت أدبيا بالأدب الوجودي.

والوجودية حلت مكان العقيدة الدينية المسيحية في الفكر الغربي، زمن الأوج في بناء النظام الدولي الحالي، حيث انبهر الناس بالعلم، وكان هذا كله مستمد من أصول أصيلة في المجتمع الغربي تقوم على فكرة الخطيئة المسيحية. أما في الفكر الإسلامي فإنّ محاولة زكي نجيب محمود عن المنطق الوضعي، وفؤاد زكريا عن الفلسفة الماركسية، وعبد الرحمن بدوي (ومحمود المسعدي ونجيب محفوظ.. تمثيلا أدبيا).. وغيرهم كثير، هي محاولات ضالّة باطله سرعان ما لفظها الفكر الإسلامي، صاحب الصرح الشامخ القائم على فكرة التوحيد الخالص، والإخاء والعدل والرحمة.. وقد ذابت محاولات إحياء الفلسفة الصوفيّة التي قام بها ماسينون، أربعين عاماً بإحياء الحلاج والمشّائين القدامى أمثال ابن الفارض، وابن السبعين، وابن العربي، وغيرهم من الزنادقة. ممن استمدوا تعاليمهم من بؤرة التشيّع.

لكن حركة اليقظة أسقطت محاولات إحياء الفلسفة، والتصوف الفلسفي، والكلام، والاعتزال، وجعلته ركاما حين أحيت "المنهج القرآني" الأصيل.

ذلك أن الحقائق التي تكشّفت فردّت بعض كبار الكتّاب عما خدعهم به البريق الخاطف منهم، أنيس منصور: «وكان لابدّ أن يتوقف الإنسان عن الجري وراء كل الذي قرأ وسمع.. وأن

تنخفض درجة حرارته.. وأن يلقي الماء المثلّج على رأسه ليفيق من هذه الحمى الفلسفيّة.. وأن يفتح مظلّته الواقية ليهبط برفق على أي أرض صلبة.. أي أرض.. فقد تعب من الدوران حول الذي لا يعرفه.. فليس لي كوكب واحد أدور حوله.. إنّني أصحو وأنام وفي أثناء النوم يتغيّر الكوكب الذي أجد نفسي ألّف حوله.. فلا أعرف إن كنت من رواد الأرض أو القمر.. وأذكر أني ناقشت عبد الرحمن بدوي في إحدى المحاضرات.. جمعتُ قدراتي على الانفصال عنه.. »،[28]

ووصف حاله بعد أن انفصل عن عبد الرحمن البدوي وعاد إلى الحق قال: «كأنّني كنت نائما وصحوت على ضوء الفجر، أو كنت ساهرا فامتدت ملايين الأصابع تهدئ كلّ ما هو نافر ناشز في رأسي وفي قلبي.. »[29] وهكذا تبين أنّ هذه الحالة كانت باطلة .. بل إنّ أنيس منصور يبشرنا بأن سارتر عندما مات قال: «على فراش الموت: لا شيء.. كلّ شيء، عدم» ويستطرد أنيس منصور بأنّ سارتر الفيلسوف الوجودي الملحد كانت آخر كلماته لا شيء.. أي لا فائدة من أي شيء.. فهو يرى أن الوجود والعدم لهما نفس القوة .. ولهما نفس المعنى .. ولهما نفس الاتّجاه.. فهما كالليل والنهار لا ينفصلان، ولا تعرف على أي شيء أجاب سارتر لآخر مرة بكلمة لا شيء.. لا فائدة.. لا معنى.. لا هدف: كلّ شيء عدم.. أو كلّ وجود عدم..».[30]

وعندما صحى أنيس منصور قال بالحرف الواحد «الوجودية ليست مذهبا لأنّها لا تجيب عن كلّ الأسئلة الضرورية لأنّ المذهب.. هو التفسير الكامل لكل الألغاز المعروفة في الفلسفة وهى: الله والكون والإنسان والقيّم الأخلاقية والحياة وما بعد الحياة إلخ».[31]

وهكذا يندم أنيس منصور على أنّه تابع هذا الفكر الضّال أكثر من عشرين عاماً من عمره، قضاها في تحسين هذا الفكر وزخرفته وتقديمه إلى الشباب، في عشرات من الكتب التي طبع منها مئات، لتخدعهم عن الحقيقة ولتزيّف لهم الواقع ولتردّهم عن الفهم الأصيل.

وكان عليه أن يعلن انسحابه من كلّ هذه المفاهيم والعقائد أمام قرائه خلال هذه السنوات الطويلة.. واليوم يصف فلسفة الوجوديّة بأنّها فلسفة المقابر.. لأنّ سارتر تحدّث عن الموت والدمار والخراب والوحدة والقلق والفزع، والخوف والغثيان والعدم، والتصقت كل هذه المعاني السوداء في قلمه وفي خياله، وكان حقا على أنيس منصور أن يقرأ الفكر الإسلامي الأصيل، ويعرف زيف الوجوديّة، وأن يعلم أنّ النظرية الوجوديّة كما جاء بها سارتر، إنّما كانت تمثّل تحديا خاصا مرّ بالشعب الفرنسي بعد سقوطه في قبضة ألمانيا إبان الحرب.. هذا السقوط الذي كشف كما قال زعيمه بيتان Philippe Pétain عن انهياره الأخلاقي العاصف. ولمّا كانت

الصهيونيّة العالميّة، هي التي صنعت هذا بالثورة الفرنسية، فإنّها قدمت سارتر على جميع أجهزة الأعلام والدعاية، لفتح صفحة أشد عنفا من الانهيار الخلفي والاجتماعي، تلك التي صنعتها فلسفة سارتر بظهور جماعات الوجوديين الذين تشكّلوا في الغرف المظلمة، والأزقة الضيقة، وتحت أسطح العمارات ليمارسوا أسوأ صور الجنس، ويعلنوا احتقارهم للمجتمع، ومنهم نشأت البذرة التي تعمّ الآن العالم كله.

والوجوديّة كانت ضمن العقائد الرائجة بين المثقفين العرب، في حال أردنا أن نُعدد قليلاً من كثير، منهم عبد الرحمن البدوي وطه حسين وسهيل إدريس، وأنور المعداوي، وأنيس منصور قبل توبته، وفايز صايغ، وهشام شرابي، وجورج طرابيشي، ومطاع صفدي، وعبد الوهاب البياتي، وعلى الأخص علي السمان ومحمود المسعدي ولطفي الخولي، اللذين كانوا على صداقة بسارتر ولعبوا دوراً مهماً في علاقته السياسية بالمنطقة عموماً، وبمصر على وجه التحديد. وإذا كان إدريس هو الذي عقد جسراً بين سارتر والمنطقة ثقافياً وأدبياً، فيمكن القول إنّ السمان والخولي هما اللذان قاما بعملية التجسير السياسي.

وإذا كان الفكر الوجودي قد ارتبط بعدد وافر من الفلاسفة الغربيين، فإن الفيلسوف الوجودي الذي امتلك النفوذ الأكبر داخل الدوائر الثقافية العربية هو سارتر.

لنطرح سؤالا؟ لماذا هذا التأليه لسارتر من المثقفين العرب؟ يجيب المؤرخ اليهودي السالف الذكر، لأن سارتر وقتها كان معلقا سياسيا كونيا. نطرح سؤال آخر: من منح سارتر هذه المكانة؟ الاجابة سجّلتها الكاتبة الصحفية عايدة الشريف، التي رافقت الوفد طوال أيام الزيارة كمراسلة لمجلة "الآداب" البيروتية، سجَّلت وقائع الرحلة في كتابها "شاهدة الربع قرن" في فصل بعنوان: "هل آن الأوان لفتح ملفّ زيارة سارتر إلى القاهرة".[32]

كانت كتب سارتر تظهر في باريس بالفرنسية وفي بيروت بالعربية في وقت واحد..

أوروبا الاستعمارية كانت توطن لليهود في فلسطين وتدجّن في الشعوب العربية المقاومة لهذا الاستيطان عبر السياسة والفكر والأدب.

المؤرخ اليهودي ذكر محمود المسعدي وهو يستعيد في كتابه تفاصيل المؤتمر الثالث للكتّاب العرب سنة 1957، وتحديدا مداخلة محمود المسعدي، واصفا إياه بـ "العقل الحرّ". وعندما عاد المسعدي لبلاده بعد هذا المؤتمر، مُنح منصب وزارة..، ثم رئاسة مجلس النواب خلال أواخر حقبة الرئيس الحبيب بورقيبة.

وربما ندم بعض الكتّاب عن تبعيّتهم لسارتر، وأحسّوا أنهم أخطأوا الطريق بعد أن قرأوا ما كتبه جاك بيرك مثلا حين قال: «إن سارتر عقل كبر.. ولكنه مع الأسف يفتقر إلى الذكاء السياسي.. وليس من الضروري أن يكون العقل الكبير عقلا سياسياً .. ولكن المشكلة عند سارتر أنّه يريد أن يكون سياسيا فيما يجابه من التيارات اليساريّة.. ومنها الشيوعية بنوع من العقد النفسية.. ومن المؤسف أن سارتر الذي يبني معظم فلسفته على فهم الآخر لا يفهم الآخر ولا يحسّ به .. لم يستطع سارتر أن يتغلب على ما أحيط به من الدعاية والتضليل الصهيوني.. فاعتبر إسرائيل (ضحيّة).. وقلب القصّة فاعتبر إسرائيل (مدعي عليها) .. الدعاية الصهيونية بلغت أن يقلب الحقيقة التاريخية في أوروبا كلها.. إنّهم ينفون أن يكون الوجود الصهيوني استعمار».

في هذا الإطار الفلسفي الغربي وفي هذه الملابسات اهتزت معطيات المسعدي العقدية، عندما عاش في باريس، وقد أثّر هو كذلك في كثير ممن جاء بعده، من هؤلاء التونسي صلاح الدين بوجاه، الذي جاءت سيرته الذاتيّة مطابقة لسيرة المسعدي في روايته "النّخاس"، وبطله يتماهى ببطل المسعدي في "السدّ" و"حدّث أبو هريرة قال..".

كانت هذه الخلفيّة السياسيّة المؤطّرة لإبداع الأستاذ المسعدي، فما هي خلفيته العلميّة؟

3. الخلفيّة العلمية لـ: "حدّث أبو هريرة قال":

لقد نال من المقدّس، بمحاكاته الساخرة للقرآن الكريم من خلال التلاعب باللغة، ولم يعرف حداُ فاصلاً بين حرية الرأي وبين النيل من قدسيّة الإسلام ورموزه، والحقيقة هذا ليس موقفه هو فقط، هذا حال كلّ أدباء الحداثة حتّى أولئك الذين يتمسّكون بالإسلام عقيدة وتطبيقا ومنهج حياة، يفعلون هذا، بدوافع سياسيّة.

كان المقدّس عندنا واحداً وهو الجانب الشرعي، ثم صار مقدسين: سياسياً وشرعياً، ثم صار السياسي أكثر قداسة من الشرعي، بعدما أقام السّاسة متاريس حماية قداستهم والدفاع عنها، وتركوا حبل القداسة الشرعية لكلّ من هب ودب، ومن هنا نفهم لماذا نجد الأدب العربي الحديث والمعاصر يتجرأ على الله أكثر مما يتجرأ على أي مخلوق، بل إنّه قد استقرّ في عرف الحداثة، أنّ الحداثي لا يكون حداثيّاً حتى يكون جريئاً على الله وعلى الإسلام، ويتفانى في تكسير المرجعيات العاليا للأمة وتحقيرها وتصغيرها والنيل منها.

قلت رغم أن المسعدي قد نال من المقدس ومن مرجعيات الأمّة تماهياً مع الوجوديّة التي اكتسحت الموقف السياسي الكوني، رغم هذا التماهي البائس، كلّ جوانيات المسعدي تكشف أنّ الإسلام كان قابعا في كلّ عروقه، وهو يعلن التنصّل منه، ثمّ يعود للغائيات الإسلاميّة البعيدة يتبناها ضمنيا مرّة، وعلنيّة مرّة أخرى على أنّها معطيات إنسانيّة. لماذا أجزمُ بهذا؟ الجواب يأتينا من فمه، تأملّ كيف ينتهي صراعه مع نفسه:«.. لم يبق إلاّ أن أطلب ذاتي مطلقا وماهيتي وأعْرِض عن المحمول واللاحِق والعارض. وكذلك ذهبتْ ساعتي في ساعتي وعزمي في عزمي، كالنور يأكل النور أو كالشمع يضيء فيحترق. حتّى لقد ظننتُ أنّ الناس لا يجدون لي أثر إذا متّ.. وألحّ عليّ داعي الأوساع إلحاحاً، واقتضاني الصفاء. فلما تطهرتُ أقبلت على البحر. فهالني البحرُ».[33]

من هو داعي الأوساع هذا الذي كان يدعوه ويلحّ عليه؟

«أنا الحق يناديك

أنا الحب يناغيك

أنا الشوق طغى فيك».[34]

فيجيب أبا هريرة النداء القادم من السماء

« أيا حق لبيك

تباركت لبيك

حبيبي جلاليك

أنا الآن إليك»[35]

وجاء في المقدّمة «.. وقد طرحتُه منذ ذلك العهد طرح الحيّة جلدها. ثمّ عُدتُ إليه بعد أن شاعت مني في أبعاد العمر كلُّ مهجة، فإذا هو يحدّثني بحديثه إذ ذاك صدى مني إليّ ككلّ حيّ لا يزال..».[36]

المسعدي مُدّعِي الوجوديّة لا أكثر، كذلك الإهداء الذي أهداه لأبيه، يكشف بكيفيّة فاضحة أنّ الإسلام وأركانه وأصوله وفروعه وشعائره وطقوسه وعادات المجتمعات الإسلاميّة... كلّ هذا منسوج بعروقه ولا يمكن بحال الانسلاخ منه، وحتّى عندما ينسلخ منه فهو لا يذهب بعيدا: «هو الذي رتلتُ معه صبايّ على انغام القرآن وترجيع الحديث،

مما لم أكن أفهمه طفلا ولكني صُغتُ من إيقاعه منذ الصغر لحن حياة، وربّاني على أنّ الوجود الكريم مغامرة طهارة، جزاؤها طمأنينة النفس الراضيّة في عالم أسمى فأسمى، وفي أثناء ذلك كله علّمني بإيمانه سبيل إيماني».[37]

ولو اقتنع بالوجوديّة مخرجا لمشاكل البشر لحاول إقناع قارئه، والاقناع بالتجارب الإيمانيّة، سواء أكانت دينيّة أو فكريّة أو فلسفيّة، لا ترتكز على ما تقرّه الحواس كما حاول أن يوهمنا المسعدي(«قد يحتاج أبو هريرة عندك إلى التّعريف ولستُ بمُعرِّفه لك. وإنّما لك من شأنه ما قد قع بنفسك عند انتهائك من الكتاب»)، بل هو حسب أوتو رودولف، «برهان الأمور التي لا تشاهد».[38]

المسعدي عندما وصّف حاله في مرحلة الشكّ التي مرّ بها، احترم مجازات اللغة التي يشترك فيها مع القارئ، («تهتُ في بعض حياتي وضللتُ السبيل. فكنت أضرب في الطرق تطرحني هذه إلى تلك ولا غايةً أطلب ولا أمل يُحيي. وكان قد بدأني الشك فكنت أقبل على الشيء أو الأمر فلا يملكني إلا ساعة. ثم يغور همّي فيه وتنصرف نفسي إلى غيره. ثمّ ازداد فكنتُ لا أكاد أهُمّ بالشيء حتى يسقط همّي، فكأنّ العزم ذوْبٌ شتات لا يجتمع لي. إلى أن أصبحتُ أهُمّ بالشيء وعكسه والفعل والقعود عنه همّا واحداً، وأشتهي لو اتفق لي النورُ والظلمة أو النوم واليقظة أو الشك واليقين معا. كذلك أياما طوالاً لا أعلم ما أصنع حتى كدت أجن»). لكنّ عندما تكلّم عن قناعاته الوجوديّة، هرب، وأخفى شطحاته بلغة رمزية، وهذه الرمزية أتاحت له أن يلمز الإسلام بواسطة الرموز التي لا تُدرك إلاّ بعد التأمل، اللغة الرمزية هذه، شطح بها المسعدي لأبعد حد، حيث كسّر السستم système الذي يجمعه مع القارئ وجعل من الغموض هدفا، لا حالة عارضة، لماذا؟

لأنّه غير مقتنع؟ بالعلم كإله، ولا بالفلسفات الغربية على أنّها هي من تقود البشرية للسعادة والاستقرار، لأن المسعدي لا يهمه كثيراً إقناع قارئه، على غرار الفلاسفة الذين يجعلون من إقناع القارئ هدفاً.

المسعدي لم يسع لهذا الاقناع في مألفه "حدّث أبو هريرة قال"، لا يهمه أن تصل أفكاره للقارئ، والدليل الأوّل على أنّ الكاتب لا يهمه أن يعرف القارئ مقاصده، اتّضح هذا من

قوله: «قد يحتاج أبو هريرة عندك إلى التّعريف ولستُ بمُعرِّفه لك. وإنّما لك من شأنه ما قد وقع بنفسك عند انتهائك من الكتاب».[39]

والمسعدي عندما وجد معتقده الجديد الذي هو العلم الحديث نسبه لرؤيا رآها، ووصفها بالحمق والغرور، ولم ينسب معتقده لليقظة وهذا أكبر دليل على أنّ المسعدي وجودي مزيّف، أو متملّق، يقول :«رأيت في منامي رؤيا لم أرقط مثلها حماقة وغروراً. رأيت بلد غريبا أهله حيناً كالنمل وحيناً كالفيلة، وهم يعجنون طين ويجعلون الحجر على الحجر فيشدُّونه به فيتّخذون صروحا. ومن بينهم جماعة يغنون شعراً يوقعونه على أحجارهم يرفعونها:

العقـل ردَى والفكر سقمْ
والروح صدى روح العدمْ
والفعل بَقــا والجهدُ سلمْ
فلنبنِ بنــا ينفي العدمْ

الرمزُ	معناه
بلدا غريبا	يقصد فرنسا التي كان فيها للدراسة.
أهله كالنمل	إشارة إلى حالة المجتمع الفرنسي إبان النهضة الأوربية .
يعجنون الطين	المادة الأولية للصناعة.
الصروح	إشارة إلى القمم التي وصلتها أوروبا في كل المجالات العلمية.

الهدف - باختصار شديد - هو تفشيل دور الدين بوجه عام في السياسة، وبعد أن وقع ذلك التفشيل من خلال ما ورد في الرواية، يأذن الأستاذ المسعدي للعلم الحديث أن يُطل برأسه إلى الوجود، ثم ينمو شيئا فشيئا حتى يصبح عملاقا، ليحدِث نهضة في بلاده تونس التي أخّرها الاستعمار. وكأنّه يريد من العلم نتائجه التقنية فقط.

العلم الحديث، كان مبهراً للمسعدي، لكنّ لم يمضي له المسعدي على بياض، ولم يعطيه الولاء المطلق... زهد شيئا ما في الإسلام، والتوجه المنبثق عنه.

ورغم أنّه بهره العلم وأخذ بشغاف قلبه، إلاّ أنّه لم يؤمن به كإله، المسعدي له رصيد كافي من التراث الرصين، وقادر على تفكيك كلّ الفلسفات الغربيّة، إضافة إلى أنّه قارئ جيد لنيتشه، ونيتشه هو الباحث المحموم عن الإله، أعلن موته للتعبير عن مرارته بأنّ التنوير، التنوير قضى على إمكانية وجود الله. حدث هذا بعد الثورة التي أحدثها عصر التنوير في أوروبا، حين طُرِحَت فكرة أن الكون محكوم بقوانين الفيزياء وليس بقوة الله.

كيف برّر فلاسفة التنوير وجود الدين، وفكرة وجود الله في ذهن الإنسان قبل الثور؟ باختصار يعتقدون أنّ الخوف والجهل يعتبران سببين دفعا الإنسان إلى إنشاء منظومات فكرية أسطورية ودينية وفنية لتفسير الكون وإضفاء معنى عليه، ليسهل للإنسان التأقلم معه والتعامل مع مستجداته. وهكذا نكتشف من هذا المنظور أنّ التعاون ليس فضيلة أخلاقية، ولا هو انفتاح "الأنا" على "الآخر"، بل هو ضرورة اقتضتها "نحلة البشر إلى المعاش" بما تفرضه من تقسيم العمل والتبادل échange مهما كانت طريقة هذا التبادل.

بمعنى أنهم قدموا حتميتين ضاغطتين، "البيولوجيّة والنفسيّة"،(الخوف والجهل) لتفسير احساس الإنسان وجود الله، ولتبرير ظاهرة التديّن.

وقضية وجود الله أو عدم وجوده، هي العمود الفقري لكلّ فلسفة، وهي القضية المحورية، ويأتي الإنسان ومصيره وحياته ... كنتيجة للقضية الأولى.

ونيتشه رفض هذا الزيف الذي قدّمه فلاسفة التنوير، كان بقدرته الفذّة أكبر من الحتميتين الضاغطتين، "البيولوجيّة والنفسانيّة"، ولم يخضع للخوف الذي خضع إليه غيره، وطرح على نفسه أسئلة حارقة، وظلّ يبحث عن الحق ويكسّر كلّ ما يقف أمامه في سبيل الوصل إليه. وانصاع لنداء فطرته وانخرط في توتر حاد ضد عصره وضد انحطاط دائرته الحضاريّة.

كان قريبا من دائرة القساوسة لأنّ أبوه كان قُسا، وعليه أدرك بفطرته السويّة أنّ فكرة الألوهية التي تقدّمها المسيحيّة هي مجرد أو إسقاط لقداسة القساوسة وسلطانهم. واقتلع زيف المسيحيّة من جذوره حين قال عنها بأنّها «انتحار متواصل للعقل»، رفضاً لصورة الإله الذي تقدمه المسيحية، ونقده للثقافة الغربية وللمؤسسات الدينيّة في الغرب... جاء

من إيمانه بأنّ هناك حقائق أخرى وراء هذا الزيف، وعليه سخّر عقله وكلّ إمكانياته للوصل إلى هذا الحق.

فتح نيتشه النار على الكنيسة، وعلى منظومة الأخلاق التي غرسها الكهنوت في نفوس النّاس، والتي تدعو إلى الاستكانة والخنوع والخضوع والعزوف عن الحياة. لقد رفض نيتشه فكرة الكنيسة التي تنادي بالتعالي الرّوحي على الحياة واحتقار الجسد، ورفض الدّاروينية، لأنّ الانسان بالنّسبة إليه يولد من رحم الارادة وليس مجرّد طفرة تطوّرية وراثية ذات طابع عشوائي. والأفذاذ من الناس أوسع مدى من تلك المسافة الفاصلة بين الانسان والشمبانزي.

كما رأى نيتشه أيضًا أنّ «الكنيسة لم تَدَع شيئًا إلاَّ لمسته بفسادها، كلّ قيمة حوَّلتها إلى لا قيمة، وكلّ حقيقة إلى كذب، وكلّ أمر مُشرّف إلى حِطَّة للرّوح، والتّطفل هو الممارسة العملية الوحيدة للكنيسة! التي تنهب كلّ دم، كلّ أمل، وكلّ محبة في الحياة. تُضاد الصّحة والجمال والإتقان، والإقدام، والهمّة، وكرم النفس، إنّها تضاد الحياة ذاتها». هذا الاتهام الحقيقي والواقعي ضد المسيحية، يريد نيتشه أن يكتبه فوق كلّ الجدران، حيث توجد جدران، فهو وحده من يملك حروفًا مرئيّة حتى للعُميان.

قال عنه محمد إقبال: «لقد أغمد خنجرا في صدر الغرب المسيحي وبنى أصنامه على أسس الإسلام، فقلبه مؤمن وإن كان عقله مُنْكِرا». نقل له إقبال هذا الاعتراف «ليتني أحيا بين المسلمين ردحا من الزمان، لاسيما حينما يكون دينهم غضا، فلعلني بذلك أشحذ ذائقتي، وأرهف بصيرتي لكلّ ما هو أوروبي !!».

والمسعدي تبحّر في فكر نيتشه ويستحيل على من تشرّب فكر نيتشه أن يمضي لغيره على بياض يستحيل.

المسعدي تماهى مع نيتشه في طرحه، تماهى معه لغويا من خلال العنوان الكتاب "هكذا تكلّم زرادشت"، فزرادشت يمثّل مرجعيّة دينيّة مثله مثل أبو هريرة، وتكلّم مرادف لغوي لحدّث، وكلّ الرموز التي ذكرها نيتشه في كتابه "هكذا تكلّم زرادشت"، ذكرها المسعدي في روايته، ابتداءً من الجَمَل إلى الصحراء، إلى الرقص، إلى الثّعبان، إلى الأسد، إلى البحر إلى التنين...

كما تماهى معه في القضايا التي طرحها مثل الإنسان الأعلى، وفلسفة الأخلاق، والمرأة، وفلسفة الدين. وكما قتل نيتشه الإله قتل المسعدي الإسلام، لكن نيتشه كان يبحث عن الحق، فما هو تبرير المسعدي والحق كان معه؟!.

ولا يمكن بأي حال لواحد كالمسعدي الحامل لثقافتين أن لا يستنتج موت الفلسفة الغربية نتيجة فشلها الميتافيزيقي، وهو الخبير المفتش في الشطحات الصوفيّة، وفي الفلسفة الإسلامية، بأي حال لا يمكن أن تبتلعه الفلسفات الغربيّة إلاّ تملُّقا.

ودليل آخر من اللغة، على أنّ المسعدي كان وجودي مزيف، أو ملحداً مزيفا، هو تكسيره لكلّ القواعد المعروفة للسرد، فجاءت الرواية طبقات من الغموض بعضها فوق بعض، السرد عند المسعدي لا يجد معناه التام ولا يحقق غرضه الأصلي.

بمعنى آخر أن تروي يعني أن تروي لقارئ، انطلاقاً من انتظار (مرن أو حذر) وفق قاعدة أفق انتظار القائم في مستوى الثاني على الأقل، إذ يستوجب السرد وجود علاقة تلاصق-تلاحم بين عدد من الجُمل، وحضور فاعل دائم قادر على الإقناع، وتوفر تتابع زمني، وسببية قصصيّة، وتفاعل تأييدي من طرف المتلقي "السامع"، وتبادل معرفي مشترك بين الكاتب والقارئ، وفق خطة تراعي سستم اللغة والمنطق الذي يستند إليه الملفوظ القصصي بغية التأثير في الفعل.[40]

وبهذا فقط يتمّ التأثير في المتلقي الذي يتوجّه إليه الكاتب بالقصّ واقناعه بآثاره وقيمه توجّهاته، والمسعدي لم يسع لهذا، ابتداءً من الغموض الذي أمسى عنده هدفا لا عارضا. وانتهاءً بالأفكار التي يناقض بعضها بعض. وكأنّه يكتب بلا هدف ولا غاية، حتّى وهو يتماهى مع الوجودين.

والأثر الفني للمسعدي وإن أعلن البعض انتماءه إلى جنس أدبي (الرواية) محدد انصياعا لما تمليه المؤسسة النقدية فقط، لكنّه يظلّ زَلوقا عن كلّ قبضة.

"حدّث أبو هريرة قال.."، تتكون من سلسلة مقالات ومقولات قصيرة، هناك الحديث أو الفصل الذي لا يجاوز الخمسة أسطر، وخطب، إذ تُسلّط الضوء على تأملات، تأملات أبي هريرة، وتركّز على الكونيات، هي تقسيمات مضمونيّة يرويها أبو هريرة، محتواها يدور حول الإنسان الأعلى وفلسفة الأخلاق والمرأة وفلسفة الدين، وليست رواية لانّها لم تُركب

وقائعها تركيبا عضويا حيا، هي فصول مفككة، وأراء لا سياق يجمعها إلاّ شخص أبو هريرة الذي لم يريدْ المؤلف الكشف عنه.

لم تبن الرواية بناءً محكماً متماسكا، بحيث تؤدي كلّ لبنة فيها أو رطوبة إلى التي تليها لتكون الوقائع مرتبة ترتيبا منطقيا متصاعداً. متتابع يوحي بالنتائج قبل ورودها.

والكاتب الذي لا تعنيه قناعة القارئ، لا أقول كاتبا فاشلاً أبداً، بل أقول كاتباً لا يؤمن بما يقدم.

المسعدي عاش فعلاً قلقاً فكريّاً وفلسفيّاً، قلمه وصف ثنيا نفسه بدقة عاليّة، والقارئ يحسّ بصدقه وبمرارته وتمزّقاته العميقة، لكنّه بعد مدّة اطمأن لمعتقده القديم، وتماهى فقط مع الوجوديّة (الإلحاد) لمكاسب سياسيّة.

وهذا أقطع الأدلة على أنّه وجودي مزيّف، وهو يتصارع مع ريحانة التي ترمز إلى الدّعوة المحمّديّة، يقول على لسانها: «فقال وأقبل عليّ ودمعه يرفض: أنت الحكيمة يا ريحانة، فهو اصطناعٌ كله يريد أن يكون حقا، وسيكونه. ثم جعل وجهه في نحري».[41]

القلق الفكري والفلسفي الذي عاشه كان حول "نظرية المعرفة"، وهي إحدى القضايا الحيويّة التي طرقها الفكر الفلسفي منذ أقدم العصور، والمسعدي واحد من رجال الفلسفة.

. **خاتمة**: وأنا أختم لهذه الدراسة، لا أذكر أين قرأت بالضبط هذا العنوان "إدارة المعرفة" أطلق هذا العنوان في عقلي الكثير من التصوّرات عن شؤون المعرفة والعلم والفن والأدب. ودفعني إلى التساؤل بشكل صريح والتفكير بصوت مسموع عن "قيمة المعرفة".

وهذا السؤال هو ما واجهت به شطحات المسعدي وهو يتقافز بين العوالم الوجوديّة والعبثيّة والصوفيّة، فكيف يمكنني أن ألخص كلّ ما قلت؟

المسعدي ليس أكثر من مسلم عابث شهواني، حتى وهو يتعامل مع الأفكار المجرّدة أصبغ عليها صبغة الأنثى، فهو مثلاً عندما تنازعته الأفكار الماديّة الغربيّة والتوحيد الذي نشأ عليه، صبغ التوحيد بصبغة المؤنث، وسمّاه ريحانة ليطيب له التعاطي، فهو على غرار الكثير ممن هم بيننا، وجد في الوجوديّة انسلاخا من أعباء الإسلام، ومخرجا لحريّة بلا قيد ولا رادع، إضافة لمكاسبها السياسيّة التي تضفيها عليه.

فهو كان في باريس، «ولم يكن بالغافل حتى يرى جَمال دُنيا ولا يجتلي».

إنّ عَالَم المسعدي المفضّل هو الجسد الذي يتّجه غريزيا نحوّه، كالهندوسي ينجذب باتّجاه نهر الغانج حيث يتوقّع الحصول على الطهارة الكاملة ـ إنّه الجحيم ـ جحيم الأجساد.
يبقى في الأخير أنّ أقول أنّ المسعدي تكوينه قويّ وله لغة، تسبّح بحمد الله خالق اللغة ومعلِّم الإنسان. لكنه أهدر هذه الملاكات بدورانه حول سارتر ونتاجه السقيم.

الهوامش:

[1] محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال..، ص 12.
[2] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، دار الجنوب، تونس،2014، ص 44.
[3] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 49.
[4] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 93.
[5] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 89.
[6] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 55.
[7] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 86.
[8] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 86.
[9] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 86.
[10] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 86.
[11] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 90/89.
[12] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 132.
[13] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 179.
[14] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 61/60.
[15] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 45.
[16] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 69/67.
[17] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 78.
[18] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 79.
[19] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 77.
[20] محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال..، ص 79/78.
[21] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص171.
[22] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 192.
[23] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 193/192.
[24] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 193.

[25] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 194

[26] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 183

[27] Yoav Di-Capua, No Exit: Arab Existentialism, (Chicago: University Press of Chicago, 2018.

[28] أنيس منصور، طلع البدر علينا، مطابع الشروق، القاهرة 1988، ص 24.

[29] السابق

[30] السابق

[31] أنيس منصور، طلع البدر علينا، ص 19.

[32] عايدة الشريف، شاهدة في الربع قرن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1995.

[33] محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال..، ص 172.

[34] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 193.

[35] نفسه، حدّث أبو هريرة قال..، ص 194

[36] محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال..، ص9.

[37] محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال..، الاهداء.

[38] أوتو رودولف، فكرة القدسي، تر: جورج البولسي، دار المعارف الحكيمة، 2010، ط1، ص 265.

[39] محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال..، ص 12.

[40] آدم، جون ميشيل، السرد، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد، بيروت 2015، ط1، ص 60. بتصرف.

[41] محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال..، ص 88.