دراسات الأدب المعاصر، السنة العاشرة، صيف ۱۳۹۷، العدد الثامن والثلاثون: صص ۵۱- ۶۷

أبوالعلاء المعری بين أبيقور وشوبنهور

نرجس توحيدی فر*

مهدی ممتحن**

تاريخ الوصول: ۹۶/۹/۷

تاريخ القبول: ۹۷/۲/۱۵

الملخص

أبوالعلاء المعری شخصية عبقرية فی تاريخ الأدب العربی الذی سلطت الضوء إليه أفكار وأنظار كثير من النقاد طول القرون. *المعری* يتعبد العقل وفی جدال دائم مع غريزته فتوجد صفات فی تفكيره وشخصيته التی تجعلنا أن نوازن بينه وبين بعض من الفلاسفة للثقافات الأخری. *فأبيقور* فيلسوف فی يونان القديم الذی له مشابهات *للمعری* فی التفكير والعيش. *وشوبنهور* فيلسوف ألمانی الذی كان يعيش فی القرنين ۱۸ و۱۹ من الميلاد وكان من رواد الفلسفات المعاصرة. أيضاً له مشابهات كثيرة بشاعرنا الفيلسوف *المعری*. فمن خصائصهم المشتركة الإعتماد على العقل، وعدم الرغبة فی الزواج والنسل، وحبهم بالنسبة إلى الوحدة والإنفراد والعزلة عن المجتمع. فهذه الدراسة تهدف إلى تبيين مشابهات هذه الفلاسفة الثلاثة.

الكلمات الدليلية: أبوالعلاء المعری، أبيقور، شوبنهور، المرأة، الأدب الفلسفی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* ماجستير فی فرع اللغة العربية وآدابها. Sahereh300@yahoo.com

** أستاذ وعضو هيئة التدريس بجامعة آزاد الإسلامية فی جيرفت. dr.momtahen@gmail.com

الكاتبة المسؤولة: نرجس توحيدی فر

المقدمة

لو ننظر نظرة عابرة إلى الفلاسفة طول التاريخ نشاهد بأنهم قسمان: الذين يعملون كما يتفكّرون، والذين لا يعلمون كما يتفكرون. وأيضاً إذا ننظر نظرة إلى حياة *أبى العلاء* أو سيرته العملية، يبدونا أنّه يوحّد قوله وفعله. فيعيش كما يتفكر؛ فنظر *أبو العلاء* إلى كل شيء فى الدنيا وإلى عاقبته وإلى تصرف الدنيا برفع الوضيع ووضع الرفيع وإسعاد الجاهل، وإشقاء العاقل، وإلى غلبة خيرها على شرّها؛ ونحو ذلک من الأمور التى إذا تأملها العاقل استخفّ بالدنيا، ونقم عليها فأبغضها وأعرض من لذاتها اللاتى لا تلبث أن تزول وتبقى تبعاتها فى الدنيا والآخرة، وقد أكثر فى «اللزوميات» من تحقير شأنها والحثّ على الزهد فيها، وعدم الاغترار بها، ولَنرى ألواناً مختلفة من ذلک، تتمثّل فى مثل قوله:

وكيف أُقضّى ساعةً بمسرّةٍ وأعلمُ أنّ الموت من غُرَمائى

(المعرى، ۱۹۹۲م، ج۱: ۲۶)

فودّع جميع اللذات لا يريد زينة الحياة لا المال ولا البنين، ولم يتزوج، فهو يدعو جميع أهل الأرض على هذه السيرة، ويبشّرهم بالسعادة إذا طرقوا هذا الطريق، وفى هذا الطريق إعتماده على العقل. هذا الإعتماد على العقل صار فيما بعد سمة رئيسية لعصر النهضة فى اوروبا الذى كان يشتمل على القرنين الخامس عشر والسادس عشر من الميلاد. فانحطّ شأن العقل شيئاً فشيء ونزل إلى المكان الثانى بعد الإرادة فى الفلسفة الوجودية. فهناک مشابهات بين رؤية *المعرى* و*شوبنهور* الفيلسوف الوجودى، وأيضاً كلامنا عن *أبيقور* الفيلسوف اليونانى الذى سيرته تشبه سيرة *المعرى* فى كثير من النواحى، مع أنه تبدّلت فلسفته إلى فلسفة أخرى فى عصرنا فأطلقوا عليها عنوان «مذهب المنفعة» التى تبنّاه جرمى *بنتام* وجون *استيوارت ميل*؛ وليست سوى نسخة معدّلة من الأبيقورية. فاللذة عند *بنتام* هى الخير الوحيد، والألم هو الشرّ الأوحد(بوخينسكى،۱۹۹۱م: ۸۶). فهما يشتركان مع أبيقور فى القول، بأن السعادة هى الخير بالذات والسعادة ليست سوى اللّذة.

الفلسفة وعلاقتها بالأدب

تضاربت آراء الباحثين حول علاقة الفلسفة بالأدب، وحول التداخل والتفاعل بينهما؛ «فأنكر فريق هذا التداخل وهذا التفاعل، ورأى أنَّ ثمّة فرقاً كبيرا بين الإنتاج الفلسفى

والإنتاج الأدبى على اعتبار أن الأدب محكوم بالفنية والصياغة الجمالية؛ والفلسفة محكومة بالغلبة العقلية، والنظرة الشاملة لمختلف نواحى الحياة والوجود»(عليان، ٢٠٠٠م: ٤٩).

ورأى فريق آخر أنّ الفلسفة والأدب هما شكلان متجاوران من أشكال الإنتاج الفكرى والإبداع العقلى، يترابطان ترابط جوانب مختلفة لإنسان واحد، وأنماط مختلفة فى حضارة واحدة، أو قلّ ترابط صيغ وأشكال متنوعة لقضية واحدة، محورها الإنسان، وجوده وكينونته.

وإذا صحّ ما يقال من أن الفلسفة هى وليدة العقل والخيال معاً؛ وأنه لابدّ للميتافيزيقى من أن يدخل فى حسابه خبرات الشعراء والفنانين، فإنه قد لا يكون علينا من حرج إذا قرّبنا الفلسفة من الأدب، وأقرّينا بتداخلهما فى الكثير من الأعمال الأدبية والآثار الفكرية.

ولابدّ لنا عند بحث قضية التداخل بين الفلسفة والأدب من أن نلجأ إلى ما رواه بعض مؤرّخى الفلسفة من أنّ السوفسطائيين كانوا يستشهدون بأشعار *هوميروس* وببعض أقواله فى ما يؤيد مذهبهم فى قضيّة التغيّر الدائم للأشياء؛ وفى ما قالوه من أن *أنكسمندريس* صاغ الكثير من أفكاره الفلسفية فى عبارات شبه شعرية؛ وفى أنّ *برمنيدس* نظم قصيدة طويلة أودعها خلاصة تفكيره الميتافيزيقى. وذُكر أيضاً أن *أرسطو* عند مقارنة مطوّلة بين الشعر والفلسفة والتاريخ قال بأنّ الشعر أكثر نزوعاً فلسفياً وأكثر خطورةً من التاريخ، وأنّه يتعامل بالكليات بينما يتعامل التاريخ مع الخصوصيّات وأن الشعر لا يهتم بما قد حدث، وإنّما بما يمكن أن يحدث، وأنه يفضّل الإحتمالات غير الممكنة على الممكنات غير المحتملة(أرسطو، ١٩٨٣م: ١٤٠).

إذن فالعلاقة بين الفلسفة والأدب هى علاقة قديمة ومتواصلة لا يمكن الفصل فيها بين الإنتاج الفكرى والإنتاج الأدبى، بأىّ شكل من الأشكال ويؤكّد ذلك *جان فال* الذى يقول: «إنّه لا يوجد فى حقيقة الأمر فرق جوهرى بين الفلسفة والشعر؛ وفى أحيان كثيرة كان من بين الفلاسفة شعراء موهوبون *كأفلاطون* و*سارتر*»(بوخينسكى، ١٩٩١م: ١٤٠).

«بيد أن الفلسفة والأدب رغم تعبيرهما المشترك عن الوجود، فإنّهما ليسا شيئاً واحداً، وطريقة تعبيرهما عن هذا الوجود ليست واحدة؛ ولهذا لا يجوز أن يفنى الشعر فى الفلسفة، ويستحيل إلى صور ذهنية قليلة الجدوى، كما لا يجوز أن تندمج الفلسفة بالشعر فيخفّف وقارها، وتحوّل إلى خيالات لا طائل تحتها؛ ولهذا كان من الأفضل أن يعمل كل

منهما فی دائرته ویتحرک فی مجاله، لکن دون أن یعنی ذلک عدم قابلیة کل منهما للتفاؤل والإقتباس والتجاور مع الآخر»(علیان، ۲۰۰۰م: ۵۶).

فلو أخذنا مسألة الموت فهی موضوع للشاعر وللفیلسوف وهی مضمون قصیدة تنقل لک إنفعالاً أو إحساساً معیّناً، وموضوع بحث فلسفی یتجاوز المؤقت والزائل فی المسألة إلی جذورها وأعماقها؛ أضف إلی ذلک أن مسائل کثیرة مثل خلود الإنسان، ومثل الفرح والحزن والخیر والشر وجملة الوقائع الشخصیة والإجتماعیة والإنسانیة کانت علی الدوام ولا تزال همّاً مشترکا فی الأدب کما فی الفلسفة؛ ولأنّ الفلسفة فکر، وفی مضمون الأدب هناک فکر کان تأثیر الفلسفة الرئیسی قائماً، فی مضمون الأدب ولا یلغی هذا علی الإطلاق تأثیرها فی الشکل.

هل أبوالعلاء فیلسوف؟

ما وصل إلینا من نظم *أبی العلاء* ونثره- علی قلّته- یدلّ علی أنّه درس أکثر العلوم درساً متقناً وبحث عن حقائق العالم بحث مدقّق مستقص؛ وأنه إطّلع علی الدیانات من إسلامیة، ونصرانیة ویهودیة ومجوسیة وغیرها اطلاعاً واسعاً، کما اطّلع علی الثقافات الأعجمیة من یونانیة وفارسیة وهندیة، واطّلع علی المذاهب والفرق وأراء أهل الأهواء وأنّه کان یمرّ بالحوادث فیمعن فیها تفکیره ویعرض کل ما یعرض له علی محک العقل.

فمن کلامه یشعر بأنه یعد نفسه فیلسوفاً وقد اختلفت کلمة التأخّرین فیه؛ فذهب کثیر من المستشرقین إلی أنّه شاعر فیلسوف. وذهب فریق إلی أنّه جمع بین الوصفین وأنّه صور فی آثاره التی دوّنها میل التشاؤم والحیرة للعصر الذی انحلت فیه النظم الإجتماعیة والسیاسیة. وفریق منهم یعدّه من أعظم فلاسفة الأخلاق، وفریق منهم جعله شاکاً حیراناً. ومنهم من زعم أن آثاره خالیة من المنهج الفلسفی وأنّ أفکاره غیر منسّقة.

وکذلک اختلفت کلمة المتأخرین من العرب فیه وتفاوتت آراؤهم فیه علی قدر تفاوتهم فی فهم کلامه وإدراک مرامیه. فمنهم من جعله شاعراً فیلسوفاً، أعجب بآرائه الفلسفیة التی اشتمل علیها «لزوم ما لا یلزم» و«الفصول والغایات» و«ملقی السبیل» کما أعجب بشعره ورأی فی هذه الکتب ما جعله یعدّ *أبا العلاء* فیلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة والحکماء. ونحن لا ننکر أنّ *المعرّی* استعمل بعض الکلمات القلیلة التداول وغیر المأنوسة

بالنسبة إلی غیره؛ ولکن استعملها علی وجه صحیح وأسلوب فصیح فـلا یصـحّ أن نجعلهـا عیباً نحطّ به من قیمة شعره الذی لا یستطیع کثیر من الناس أن یجاریه فیه.

«ومهما حاول المتحذلقون إقصاء *أبی العلاء* عن الفلسفة أو إقصاء الفلسـفة عنـه، فـإن المسائل التی ألمّ بها فی «لزوم ما لا یلـزم» مـن الفلسـفة الطبیعیـة والریاضـیة والإلهیـة والعلمیة وحدها تکفی لإدحاض حجتهم. نعم لا ننکر أن تلک المسائل غیر منسقة ولـیس کل فرد منها مجموعاً تحت نوع، لأن الکتاب کتاب أدب وشعر فیه فلسفة لا کتاب فلسـفة کما قلنا»(الجندی، ۱۹۹۲م، ج۱: ۲۰۹).

الزهد العلائی والزهد الأبیقوری

ولد *أبیقور* الذی یُسمّی الیوم *بأبیکور* أیضاً فی سنة ۳۴۱ق.م ومات بعـد سـبعین عامـاً. یقال بأنّه فی فلسفته کان یتبع *دیمقراطیس* فیلسوف کان یحسب العلـم نتیجـة الحـس، والعالَم مرکّباً عن الأجزاء التی لا تتجزّی.

المذهب الأبیقوری واحد من المذاهب الأربعة الیونانیة؛ وحرّفوه فیما بعد کما فعلوا فـی کثیر من المذاهب. فی هذا المعتقد(اللذة الفردیة) اشترکوا الکثیر منهم *أبیقور*، وهـو کـان معجباً به، وأدرک بأنّ مهمّة الإنسان هی درک اللّذة ولهذا اشتهر *أبیقـور* ومحامیـه بـاللّهو واللّعب والطرب بین الناس ولا یزال تعتبر الحیاة اللّاهیة، حیاةً أبیقوریةً.

هذا الرأی العام فی الأبیقوریین کان ناشئاً عن عدم الغور فـی فلسـفتهم؛ والحقیقـة أنّ *أبیقور* کان مرتاضاً لأنّ اللّذة التی کان یتطلّبها *أبیقور* هی عبارة عن سرور النفس، وراحتها الدائمیّة، ولیست الشهوات واللّذات العابرة التی یتبعهـا الألـم والصـعوبة، وکـان یـری بـأنّ الحکیم یرجّح اللّذات المعنویة علی التمتّعات المادیة، لأن درکهـا أسـهل، والوصـول إلیهـا أمکن فی کل الحالات والأوقات، فلا یحتاج إلی الأسباب لأنّها موجودة فی نفس الإنسان.

فلا یزال فی اللغة الإنجلیزیة یطلق لفظ *أبیقـور* علـی العیّـاش، وهـذا یبـیّن أثـر هـذه الفلسفة لکنّه لا یدلّ علی الفلسفة التی کان یعتقد بها نفس *أبیقور* دلالةً تامةً. فـی عصـرنا هذا یطلق الأبیقوری علی الذی یفرط فی الأکل وشرب الخمر، ولا یمکن له الوصـول إلـی اللذة والفرح إلا بالتمتع من الأغذیة الشهیّة والمشروبات النادرة؛ والحال أن *أبیقور* ما عاش هکذا فکان یکتفی بالطعام القلیل ومن المشروبات علی المـاء وکـان یعـیش علـی نسـک

الزهد والإمساک. «فالفرق کبیر والفاصل شاسع جداً بین الأبیقوریة الأصیلة والحدیثة المنتسبة بها. یدخل *أبیقور* العقل فی تحدید اللذة وینحصرها فی الإطار المسموح به العقل؛ علی حسب هذا القول عدة من اللذات الکاذبة مقرونة بالألم والصعوبة، وهی متمایزة عن اللذات الأصیلة؛ فهو یختار هذه اللذات الأخیرة، فیقول: إنّ إرضاء الشهوة الجنسیة إذا کان دون أیّ الحدود، فهو شرٌّ لأنّه ملازم بالتعب والندامة ویشابهه الإکثار من الأکل وشرب الخمر وطلب الشهرة أیضاً. والنتیجة هی أنّ أبیقور یدافع عن حیاة یسوده العقل»(گُردر، ۱۳۸۴ش: ۱۵۰).

تبرز الحدود بین طلب اللذة فی علم النفس وعلم الأخلاق؛ طلب اللذة فی علم النفس یؤدّی إلی تمتع الناس بجمیع اللذات حتی لا یتحسّروا بعدم الإنتفاع منها، لکنّ فی اللذة الأبیقوریة التمتع له قیود وشروط یحددها العقل. من البدیهی أنّ اللذة فی رؤیة علم النفس لا تلتزم بالأخلاق. «یری *أبیقور* عدم إهتمام الآلهة بالإنسان وعدم تدخّلها فی أیٍّ من شؤون حیاة البشر(من الخیر والشر)، فیوجّه سهام نقده اللاّذع نحو العقائد الخرافیة مثل الکهانة، وادعاء علم الغیب؛ فیعتبرها شراً وفساداً. فی اعتقاده طبیعة البشر مشتملة علی میله إلی تحصیل اللذة والسرور الفردیة؛ ویعطی جواز إلغاء القوانین کلّها إلاّ إذا أثبت الشارع بأن القانون یؤدّی إلی ترک اللذة والمسرّة للإنسان. لا یری بأنّ کثرة المال تأتی باللذة فعناصر اللذة عنده ثلاثة: الصداقة، والحریة، والتفکیر. ویری بأن الخوف من الآلهة والموت یمنع الإنسان من التمتع بلذّات الحیاة، فیقول فی الموت: «مادام أنا موجود لا یوجد الموت، وبعد الموت أنا لست موجود فلماذا أخاف من الموت؟» وبهذا الکلام یظهر عدم خوفه من الموت. ولکن ما اهتمّ الناس فی عصر *أبیقور* بمذهبه لقدرة الدین(الآلهة) وإقبال المجتمع به، لکنّ فی عصر النهضة اهتمّوا به ومنحوه حیاةً جدیدةً»(نفس المصدر: ۱۵۱).

المشترکات بین أبیقور وأبی العلاء المعری

۱. سیادة العقل فی الحیاة

مع أنّ *أبیقور* یری بأنّ فلسفة الحیاة هی التمتّع باللذة لکنّه یجعل العقل مقیاساً لإختیار هذه اللذات وتعیین حدودها(راسل، ۱۳۴۰ش: ۱۳۴)؛ والعقل عند *أبی العلاء* صاحب منزلة جلیلة. فیقول:

ولو کان عقلُ النفس فی الجسم کـاملاً لمـا أضـمرَتْ فیمـا یُلـمُّ بهـا غمّـا

(المعری، ۱۹۹۲م، ج۲: ۳۴۲)

فیشیر فی هذا البیت إلی منزلة العقل فی حیاة الإنسان ویقول: إذا حاول الإنسـان فـی طریق تطوّر عقله وإکماله فلا تشغله الدنیا بمصائبها ولا تحزنه بحزنها، وهذا عمـود فلسـفة *أبیقور*.

وقال فی مکان آخر:

وعَقائِـلُ الألبـابِ غَیـرُ أوامِـرٍ بـأذاة أیتـامٍ وهَتـکِ عَقائـل

(نفس المصدر، ج۲: ۲۱۲)

وفی هذا البیت یشیر *أبوالعلاء* بأن العقل یصون صاحبه من الإرتکاب بالرذائل والقبـائح، فیأتی بالخیر لا لصاحبه فحسب بل للمجتمع أیضاً.

۲. الزهد

قضی *أبیقور* أیام حیاته فی حدیقته المشـهورة، وانشـغل بالتـدریس والتعلـیم، وعـاش عیشة الزهّاد، وکان یقول: أنا أکتفی من اللذات المادّیة بخبـزٍ یسـدّ جـوعی، ومـاءٍ یرتفـع عطشی؛ فیعتبر هذا الزهد ضروریّاً للذّاته المعنویة.

هذه القناعة والتزهد یذکّرنا بالزهد العلائی *فأبیقور* یعتقـد بـأن المـال یـأتی بـالخوف، ویسلب الهدوء من صاحبه لتکسّبه، والإحتفاظ به؛ کما قال *أبوالعلاء*:

وکثرةُ المالِ ساقتْ للفتی أشَـراً کالذَیلِ عَثّرَ عند المشـی ضـافیه

(نفس المصدر، ج۲: ۳۴۰)

فیشبّه *أبوالعلاء* مال الفتی بمؤخّرة الثوب التی تعثر من لبس الثـوب ویسـبّب سـقوطه علی الأرض.

ورأی *أبیقور* فی الزواج نفس رأی *أبی العلاء*، فیقول: «لا تتزوّجـوا ولا تناسـلوا حتـی لا تصیروا عبداً للحیاة وحظها».

یری الأبیقوریون بأنّ الزواج من زخارف الحیاة واللذات الحسیة کلّها مصطنعة ورخیصة، والسعادة الحقیقیة فی الزهد والقناعة.

۳. الثورة

الثورة ضدّ التقاليد والرسومات الخاطئة، واعتبارهم شرّاً، ومنها الكهانة وادّعاء علم الغيب من الخصائص المشتركة بين *أبيقور* و*أبى العلاء*. فدرس *أبوالعلاء* أحوال المنجّمون، والذين يدّعون علم الغيب، وكشف كثيراً من دخائلها، فتبيّن له أنّها تتجر بالكذب، وتحتال على النساء، ومن فى حكمهن من الرجال، وهى على منازع مختلفة؛ ففريق منها همّه كسب المال، والآخر همّه صاحبة الجمال، والثالث يسعى لكلا الأمرين، فيسرفون فى الكذب وينسبون مزاعمهم إلى الكوكب تارةً، وإلى الجنّ تارة أخرى، ويشاركهم فى ذلک العرّافون، والمعزّمون والكهّان وكتّاب الأحراز والخراة ومن لفّ لفّهم؛ فيقول:

مــتكهّنٌ ومــنجّمٌ ومعــزّمٌ وجميعُ ذاکَ تحيّلٌ لمَعاشِ

(نفس المصدر، ج۲: ۳۲۸)

فيسخر بهم ويقول: إنهم يتكسّبون بهذه المشاغل ولا يصدقون فى أقوالهم:

قطعَ الطريقَ بمَهمَهٍ ونظيـرَه المَصرِ فعلَ منجّمٍ ومعزّمِ

(نفس المصدر، ج۲: ۲۵۲)

فى هذا البيت شبّه فعل المنجّمين والمعزّمين بفعل قطّاع الطرق فى الصحراء، فكلاهما يسرقان.

قال أيضاً فى مكرهم لجلب النساء الجميلات:

كَــمْ غَــرَّ صــاحبةَ الجمــا لِ مــنجّمٌ بحســاب جُمّــلْ

(نفس المصدر، ج۲: ۲۲۴)

الموازنة بين سيرة المعرى وسيرة الفيلسوف الوجودى شوبنهور

۱. معنى الوجودية

الوجودية تيّار فكرىّ معاصر؛ وهى مذهب محدّد فى الوجود يعنى أنّ وجود الإنسان سابق على ماهيته، فهى فلسفة تهتمّ بالوجود المشخص وتجعله موضوع الفلسفة وتنكر موضوع الماهيات أو التصورات العامة التى كانت موضع بحث فلسفات الماهية، ولذلک تختلف الوجودية عن جميع الفلسفات التى تبحث فى الماهية. والماهية هى تصوّر عام أو كلّى للوجود أو الموجودات لأنّها لا تتعلّق بالأفراد من حيث كونهم أشخاص، لكنّها تتعلق

بالنوع الذى ينطوى تحته الأفراد. وقد ذهب الفلاسفة اليونانيون، أمثال *سقراط* و*أفلاطون* و*أرسطو* إلى أنّ موضوع الفلسفة أو العلم هو الماهيات أو المعانى العامة؛ ومن هنا انطلق *سقراط* إلى تعريف ماهية الفضيلة والحكمة، ثم جاء *أرسطو* وقرّر أنّه لا علم بالكلّى لأنّ الأفراد لا حصر لهم.

وفى ضوء مما سبق يمكننا القول بأن الفلسفة الوجودية هى ذلك التيّار الفلسفى الذى عارض الفلسفات التقليدية برمّتها، فسبق الوجود على الماهية.

والوجودية تعنى أنّ وجود الإنسان هو ما يفعله، ومن ثَمّ تصبح أفعاله هى التى تحدّد وجوده وتكوّنه، وبالتالى قياس الفرد بأفعاله؛ ويصبح الوجود الإنسانى هو ما يفعله الإنسان، ويأتى هذا المنهج فى دراسة الإنسان على نقيض مذهب الماهويّين أو القائلين بالماهية؛ وهم الذين يفترضون أنّ للوجود الإنسانى ماهيةٌ سابقةٌ عليه، هى مصدر أفعاله ومقياس الحكم عليه وتحديده. ومع أنّ الوجودية هى أحدث المذاهب الفلسفية إلا أنّها فى الوقت ذاته تُعدْ من أقدمها لأنّها نشأت مع وجود الإنسان والإحساس بالذات.

٢. خصائص الفلسفة المعاصرة

للفلسفة المعاصرة خصائص وسمات تتميّز بها عن الفلسفات القديمة، والمذاهب العقلية القائمة على أصول عقلية ثابتة؛ وسوف نحاول إجمال خصائص الفلسفة المعاصرة بصفه عامّة(بدوى، ١٩٨٢م: ١٠١-١٠٣).

١. ترفض هذه الفلسفة الإتصال بالفلسفات العقلية المعروفة فى تاريخ الفلسفة؛ والتى شيدت أنساق ومذاهب لأنّها ترفض الإنتماء إلى الفكر الفلسفى ابتداء من فكر اليونان وحتى العصر الحديث من حيث إنه يتعارض بمذاهبه وأنساقه العقلية مع بحثها الجديد عن جذور الوجود الإنسانى وعن حقيقة الإنسانية والفكر.

٢. ترفض الفلسفة المعاصرة- خاصة المتعلّقة بالبحث فى الوجود- أن يكون للفكر، أو الفيلسوف ثمة بدائيّة، أو نقطة بدء لنسقه الفلسفى، وتدعو إلى الحرية المطلقة فى إبداء الرأى، وما سوف يتبع ذلك من تحرّر فكرى يقوم على الحرية المطلقة التى لا ترتبط بقيود، ولا تتحدّد بحدود لأنّها حريه جذرية لا علاقة لها بمبادئ أو حقائق مسبقة. الفلسفة المعاصرة(الوجودية) هى التحام فكر الإنسان مع الوجود الذى يمثّل منبع الحياة مجلى

الحقيقة، وأساس القيم؛ فهی فلسفة الإنسان مع الوجود فـی مواجهـة الوجـود أو- إذا جـاز التعبير- هی فلسفة الإنسان على ما هو عليه فی معاناته وضجره وغثيانه من عبث الحيـاة، ولا معقولية الوجود، وهكذا تصبح هذه الفلسفة هـی فلسـفة الإنسـان باعتبـاره موجـود لا باعتباره مفكراً.

۳. لما كانت هذه الفلسفة الوجودية، تنبع من وجود الإنسـان وتركّـز عليـه وتنطلـق منه؛ فقد أنكر فلاسفتها أن يكون الإنسان مجرد شیءٍ، ومن ثَمّ فإنها ترفض الإتجاه العقلی الجمعی الذی يطمس حياة الشخصية الذاتية الفردية، ويذهب بـدورها فـی مجـال الحيـاة الإجتماعية كما تفكّر أيضا كل صور الحكم الإستبدادی الـذی يقضـی علـی حريـة الفـرد، وبالتالی على ذاته الموجودة.

۴. لما كانت هذه الفلسفة تركّز على الذات الإنسانية المشخصـة، فقـد ظهـرت هـذه الذات فی طابع ديناميكی، فهی متحركة مؤرقة فعالة ومنفعلة، وتحيا فی كفاح مع الوجود، ونضال مع الآخرين كی تثبت وجودها.

۵. ترتّب على الخاصية السالفة أن تصبح الذات الإنسانية المتدفّقة بالحياة، هی أصـل العلم والقيم والحقائق؛ لأنّها وإن كانت تتجرّد من ذاتها بصفة مؤقتـة، إلا أنهـا لا تسـتطيع حال أحكامها أن تتجرّد من نفسها؛ من ثَمّ تكون الأحكام الصادرة من الفرد، نتيجة تفاعـل الذات مع الموضوع فلا وجود لمعرفة منفصلة عن الذات العارفة، وهذا المنهج الوجودی فی تحصيل المعرفة يتعارض مع نسق *ديكارت* العقلی الذی يجرّد الفكر من الأشخاص والذات، ويجعله موضوع عقلی بحت وعام تتعامل معه العقول.

۶. يربط الفلاسفة الوجوديون القيم والمبـادئ بالـذات المتشخّصـة؛ ومـن ثَـمّ فهـم يرفضون القيم والمبادئ التی نادى بها الفلاسـفة، ورجـال الـدين مـن قـبلهم *كأفلاطون* و*أرسطو* و*ديكارت* و*كانت* و*هيجل*.

۷. لما كانت الحقيقة الذاتية هی أساس البحث عـن الحقيقـة بالنسـبة للـذّات عنـد الوجوديين، فلم يعدّ العلم فی نظرهم هو المثل الأعلى للمعرفة التی انصـبت علـی دراسـة الأدب وكتابته، فامتزجت الفلسفة بالأدب وصيغت النظريات والمبادئ الفلسفية فـی قالـب أدبی عاطفی، أخذ يشير إلى ذاتية الأديب الفيلسوف، ويعبّر عن أزمـة وجـوده فـی أعمـق معانيها.

فنحن نجد أنّ أغلبية المفكرين المعاصرين هم الأدباء أو مولعين بالأدب؛ لأنّه لما كانت فلسفاتهم، أو فهمهم يقترب من الذات بقدر ما ينأى عن المذاهب والأنساق العقلية الجاهزة فقد كان الأدب مجالا خصبا لكتاباتهم التی عبّرت خير تعبير عن مأساتهم الوجودية، وتفكيرهم الذاتی فی أسلوب مفعم بالعاطفة والخيال فی سبيل التعبير عن تجربة الذات فی معايشتها لمصيرها.

ونلمس من دراسة مناهج الفلسفة الوجودية أنّها لا تطلعنا علی تنسيق لأفكارهم أو تصنيف لأبوابها وفصولها، علی ما نراه فی الفلسفة العقلية التقليدية.

وعلی هذا النحو اختلفت نظرة الفيلسوف الوجودی عن الفيلسوف التقليدی، فالأخير كان يذهب مذهباً عقلياً واضحاً؛ فتذوب شخصيّته فی هذا الطريق فی حين أنّ الفيلسوف الوجودی محافظ علی شخصيته، أو علی بصمة الفكرة الذاتية، حينما ينكر المذاهب العقلية ويرتمی فی أحضان عاطفته التی تعبّر عن ذاته وشخصيته، وتكشف عن منهجه وتميّزه عن مناهج الآخرين من أقرانه.

«فالواضح فی فهم الفلسفةالمعاصرة أنّه ما من مفكّر بحث فيها وانتهی إلی موقف عام أو كلّی بصدد الحقيقة، لكنّ كلٌّ منهم إنما يعبّر عن رؤيةٍ خاصةٍ واجتهاد شخصی ورؤية ذاتية بحتة؛ ومن ثَمّ تعدّدت الفلسفات الوجودية بعدد الفلاسفة الوجوديّين فأصبح من المتعذّر إيجاد نموذج شامل لخصائص الفلاسفة جميعاً، أو إراجهم تحت نسق واحد»(عبدالمنعم عباس، ۱۹۹۶م: ۲۸۵).

۳. حول شوبنهور

آرتر شوبنهور(۱۷۸۸- ۱۸۶۰) فيلسوف ألمانی ممتاز، من كبار الفلاسفة الوجودية، اشتهر بتشاؤمه المفرط؛ وهو من القائلين بعلوّ الإرادة علی العقل بل إنّه لَيری أنّ العقل أداة من أدوات الإرادة(حب الحياة)، فالعقل بمثابة الناب والمخالب عند النمر والأسد.

وبسط *شوبنهور* فلسفته الكاملة فی كتابه «العالَم؛ إرادة وفكرة» وهو يری أنّ الوجود شرٌّ مطلق؛ لذلک تراه يعظّم «البوذية» كفلسفة حياة بل إنّ قراءة كتابه ذلک لا تترک عند القارئ شكّاً بأنّ الفيلسوف كان من عبّاد «العدم» ولذا فهو يعلی من شأن الإنتحار والمنتحرين، مع أنّه لم يقدم علی الإنتحار بل عاش حتی بلغ من العمر أرذله. وقراءة

شوبنهور متعة ما بعدها متعة، وهو أسهل من يُقرأ من فلاسفة أوروبا فی العصر الحديث. فأبوه مات منتحراً فی عام ۱۸۰۵م وأنّ سلوكية أمّه معه لم تكن بالموقع الحسن؛ حيث كانت من أروع من نبغ عصرها فی كتابة القصة، وترفض أن يعلو أحد فوق شأنها الأدبی حتی لو كان وحيدها *آرتر*.

فكانت تصبّ عليه جام قسوتها خاصة بعد ما أخبرها الشاعر الألمانی الكبير *غوته* بعظمة عقلية ابنها فی المستقبل، ثم إنک تقرأ خطاب هذه الأم الأدبية مع ابنها بهذه الإفتتاحية: إنّک عبءٌ ثقيل لا يحتمل.

۴. المعری وشوبنهور يصرخان: الحياة كلّها تعب

يری *شوبنهور* الوجود كله شرّ، وفی ذلک يقول *المعری*:

ألا إنّما الدنيا نحوسٌ لِأهلها　　فما من زمانٍ أنت فيه سعيد

(المعری،۱۹۹۲م، ج۱: ۱۹۸)

و*شوبنهور* يری بأنّ فی كل فردٍ حوضٌ من الألم لا محيص له عنه؛ فحسب رأی *شوبنهور* بأنّه يحلّ مكانه علی الفور عناء آخر، وليس لدنيا من ذلک من مفرّ.

إذن القاعدة الحقيقية للبشرية جمعاء، داخل هذا العالم، هو الألم المستديم وإذا تساءلنا علام كلّ هذا التشاؤم المرير؟ نری الجواب عند *المعری*، هو:

نمُرُّ سِراعاً بينَ عُدمَين ما لَنا　　لَباثٌ كأنّا عابرونَ علی جسر

(نفس المصدر، ج۱: ۲۴۵)

وكذلک *شوبنهور* ينصّ علی أنّ الحياة تتأرجح كالبندول إلی الأمام والخلف بين الألم والسأم. وفی كلتا الحالتين لا خير فی هذا العالم سوی حياة بائسة عافرة.

۵. العقل بين المعری وشوبنهور

رغم أنّ *المعری* و*شوبنهور* مثالياة المذهب، إلا أنّ *المعری* ذو ذبذبة غير مستقرّة تجاه العقل، عكس *شوبنهور* الذی يمتلک رؤيةً فلسفيّةً أكثر متانةً منه؛ ومع ذلک فإنّه يضع منزلة العقل بعد الإرادة علی أيّة حال، فنراه تارةً ينظر إلی العقل بأنّه المرشد الصحيح لأصول المعرفة، حيث يقول:

إذا تفكّـــرتَ فكـــراً لا يمازجُـــهُ فسادُ عقـلٍ صـحيحٍ هـان مـا صـعُبا

(المعری، ۱۹۹۲م، ج۱: ۱۱۹)

وأيضاً:

ولو صفا العقلُ ألقى الثّقلَ لا يمازجُهُ عنـهُ ولـم تَـرَ فـی الهيجـاءِ مُعتَرِكـا

(نفس المصدر، ج۲: ۲۲۹)

وتارة أخرى يمجّده ويعلی من شأن قدرته حتی يصل به إلی درجـة النبـوة فـی علـم الغيب، وكأنّه يشاطر *الفارابی وابن سينا* فی نظريتهما النبويّة؛ يقول *المعری*:

أيّها الغِرُّ إنْ خُصِصْـتَ بعَقـلٍ فاسـألَنْهُ فكُـلُّ عقـلٍ نبـیّ

(نفس المصدر، ج۲: ۶۴۲)

أمّا *شوبنهور* فالعقل عنده الأساس فی البحث عن الحقيقـة، ويهـاجم الفلسـفة الماديـة متسائلاً: كيف نفسّر العقل بأنّه مادّة، ما دمنا لا نعلم المادّة إلا بواسطة العقل؟ ثم لا يمكن أن نستدلّ عن كنه الحقيقة بالبحث عن المادة ذاتها وثم ننتقل إلی الفكر.

ومع ذلک فإنّ أهميّة العقـل تعتبـر ثانويـة، قياسـاً إلـی أهميـة الإرادة حسـب تصـوّر *شوبنهور*، لأنّ أغبی إنسان ينقلب إلی الذّكاء الحادّ إذا ما كانت المسـألة المطروحـة عليـه، لبحث يمسّ رغباته مسّاً مباشراً.

وإذا حاولنا أن نجعل العقل محل الإرادة فهذا خطأ فاضحٌ لأنّ العقل قد انتجته الطبيعة ليخدم إرادة الفرد علاوة علی أن الشخصية تشكلها إرادته لا عقله.

۶. حكمة الموت

إنّ نظرة كلا الفيلسوفين إلی الموت بأنّه نعيم؛ لكونه يقطع عنّا عناء الألـم والحـزن بـل أنّه راحةٌ أبديةٌ، ورقاد يستريح فيه الإنسان حسبما يقول *المعری*:

ضَجعة الموت رقدةٌ يَستريحُ الـ جِسمُ فيها والعيشُ مثلُ السّهادِ

(المعری، ۲۰۰۷: ۱۲۳)

ويذهب *المعری* إلی أبعد من ذلک إذ يتمنّی أن ينقطع النسل ويموت حتی الوليد:

وليت وليداً مـات سـاعةً وَضـعه ولم يرتضـعْ مـن اُمّـه النُّفَسـاءِ

(المعری، ۱۹۹۲م، ج۱: ۶۳)

أما *شوبنهور* وعلى الرغم من إعترافه بأنّ الموت مروع مفزح، بيد أنّه يعتبر الموت أعظم النعم البشرية. حيث أنّ حبّ الحياة مسألةٌ باطلةٌ كاذبةٌ، ويجب مقاومة إرادة النسل، والحدّ من انتشارها بين الناس. والسبب فی ما يراه أنّ إشباع الغريزة الجنسية هو الذی يستوجب المنع، لأنّه أقوی ما يثبت شهوة الحياة.

۷. المرأة وآرائهما فيه

إنّ *أبالعلاء* وصف فی كلامه المرأة التی كانت فی عصره بالحالة التی كان عليها كثير من النساء فی ذلک العهد، فهو وصف للحالة الواقعة الحقيقة المؤلمة، ولم يصف المرأة فی الأجيال السابقة أو اللاحقة. ولا وصف امرأة تصورها فی خياله. وقد كانت المرأة فی عهده كما وصف، وفوق ما وصف. وهذا التأريخ ينطق بما وقع، والأحوال والصفات التی ذمّ بها المرأة ما كانت متخيّلة وإنما كانت واقعة. وكلامه فی بعض المواطن يدلّ علی وجود امرأة صالحة فی ذلک العهد تحفظ نفسها وزوجها وأولادها، وتقوم بخدمة زوجها، وكل ما يقوم به المرأة العفيفة، الشريفة، الحصيفة الرأی.

يری *المعری* المرأة فتنة ويحذّر الرجال منه ويصوره فی صورة مخوفة أحياناً، فيقول:

عَروسُکَ أفعی فهَبْ قُربَها ... وخَفْ من سَليلِکَ فهو الحَنَش

(المعری، ۱۹۹۲م، ج۲: ۳۲۹)

وأيضاً قال:

وإنّما الخودُ فی مساربِها ... كربّةِ السّمّ فی تسرّبها

(نفس المصدر، ج۱: ۵۳)

وجعلها مضيعة للشرف فی مثل قوله:

ألا إنّ النساءَ حبالُ غَیٍّ ... بهنّ يُضَيَّعُ الشرَفُ التّليدُ

(نفس المصدر، ج۱: ۹۷)

وجعلها علم ضلال وفارس فتنة، فی مثل قوله:

فوارِسُ فِتنةٍ أعلامُ غَیٍّ ... لَقينَکَ بالأساورِ معلِمات

(نفس المصدر، ج۱: ۶۸)

وآثر تعليمها الغزل والنسج علی تعليمها القراءة والكتابة:

علّمـوهُنّ الغَـزْلَ والنّسـجَ والـرَّدْ نَ، وخَلّـــوا كتابـــةً وقِـــراءهْ
فصــلاةُ الفتــاةِ بالحمــدِ والإخـــ ـلاصِ تُجزى عـن يـونُس وبَـراءَهْ

(المعرى، ۱۹۹۲م، ج۱: ۲۵)

«اللافت أنّ آراء الفيلسوف الألمانى *آرتر شوبنهور* الشديد القسوة فى ما يخـصّ النسـاء، تتباين مع آرائه فى ميادين أخرى. فحامل راية الإنفتاح الليبرالـى، ورسـول التسـامح فـى القضايا الإجتماعية الأخرى، والذى نبذ سطوة المحرّمات فى مسـائل مثـل الإنتحـار، ودان إساءة معاملة العبيد الأفارقة؛ ارتبط اسمه خصوصاً ببحثه عن النساء الـذى عبّـر فيـه عمّـا سمّاه «الغباء التيوتونى- المسيحى» فى شؤون المرأة، والذى ينتهى إلى مرافعـة لمصـلحة تعدّد الزوجات علماً أنّ العمل يوجّه فى عينه إطراءين للنساء»(بدوى، ۱۹۸۲م: ۱۵۶).

فيقول حول النساء: إنّهنّ أكثر واقعية من الرجـال فـى إحكـامهنّ، وأكثـر تعاطفـا مـع معاناة الآخرين. هذه الصفة الحميدة ظاهرياً، تحتسب فى قاموس *شوبنهور* ضعفاً لا فضـيلة إنسانية. فى المحصّلة إتّسع صدر *شوبنهور* للإعجـاب بـامرأة واحـدة هـى *مـدام دوغويـون* المتصوّفة الفرنسية التى نصح بالإطلاع على كتاباتها وسيرتها.

فيقول *شوبنهور* فى المرأة: «من طبيعة تكوينها، نسـتطيع أن نـدرک أنّهـا لـم تخلـق للقيام بجهد جسدى، أو عقلى كبير إنّها تكفر عـن خطيئـة الحيـاة لـيس بنشـاطها وإنّهـا بمعاناتها؛ من خلال ألم الولادة والإعتناء بالطفل، والخضوع للرجل الذى يجب أن تكون له الرفيق الصبور والمسلّى»(إسلام، ۱۹۸۰م: ۱۲۴).

فيقول: «لا يمكن لأحد توقّع أىّ شىءٍ من النساء إن كنّ لا يستطعن إنجاز عمل فنـى واحد أصيل، وإبداعى عظيم، أو خلق أىّ شىءٍ له قيمةٌ خالدةٌ، وسبب ذلـک هـو فقـدانهنّ للتفكير الموضوعى»(نفس المصدر: نفس الصفحة). وأيضاً يعتبر جمـال المـرأة كأسـلحتها لتأمين وجدها التى تفقدها بعد أول أو ثانى ولادة(نفس المصدر: ۱۲۵).

نتيجة البحث

فلسفة *المعرى* هى فلسفة العقل والعقل لو يعتمد عليه فحسـب يهـدى الإنسـان إلـى عالم مملوء بالأسباب والمسببات، فيأخذ العالم صبغة سؤال يفـرض علـى الإنسـان العنـاء الطويل للوصول إلى جوابه. فهذا العناء يغشّى كل حياته ولا يترک له نقطة للفرح والمـرح.

فنستطيع أن نحسب *المعرى* كنقطة التواصل بين فيلسوف من يونان القديم وهو *أبيقور* ورائد للفلسفة المعاصرة الغربية وهو *شوبنهور*؛ فهذه الثلاثة مع اختلاف عصورهم يشتركون فی كثير من نواحی الفكرة و أسلوب الحياة.

هذه الفلاسفة كانوا فی المحاولة الدائمة للإعتماد على العقل وتنفيض أحكامه لأنّهم يرونه كنقطة التمايز بين الإنسان والحيوان ومن جانب آخر المحاولة الدائمة للإبتعاد عن الغريزة التی تعتبر كصفة مشتركة بين الإنسان والحيوان. فلهذا كانوا يحقّرون الزواج والتوالد ومصاحبة النساء اللاتی كانوا يعتبرونهن سبباً للغیّ.

من مشابهات هذه الفلاسفة اختيارهم نمطاً خاصاً للحياة؛ *فالمعرى* فی أربعينات من عمره إختار العزلة وما خرج من بيته حتى نهاية عمره إلا مرة واحده الذی خرج لشفاعة أهالی مدينته. فهو ما تزوّج وكان النباتی فما أكل اللحم شفقةً وتعطّفاً للحيوانات. و*أبيقور* أيضاً كان يعيش فی حديقته المشهورة وما تزوّج. *شوبنهور* أيضاً ما تزوّج. هذه الثلاثة كانوا ينظرون إلى المرأة كسبب لحب الدنيا والإعتماد عليها وأيضا كعامل للإنجاب والتوالد فكانوا يتجنّبون عنها.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

المصادر والمراجع

الكتب العربية

أرسطو. ۱۹۸۳م، **فن الشعر**، ترجمة إبراهيم حمادة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

بدوی، عبدالرحمن. ۱۹۸۲م، **الإنسانيةوالوجودية فی الفكر العربی**، الطبعة الأولی، الكويت: وكالة المطبوعات.

بوخينسكی، جوزيف. ۱۹۹۱م، **مدخل الفكر الفلسفی**، ترجمة محمود زقزوق، الطبعة الأولی، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

عبدالمنعم عباس، راوية. ۱۹۹۶م، **بليز باسكال وفلسفة الإنسان**، الطبعة الأولی، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

المعرّی، أبوالعلاء. ۲۰۰۷م، **ديوان سقط الزند**، قدّم له وضبطه وشرحه د. صلاح الدين الهواری، الطبعة الأولی، بيروت: المكتبة العصرية.

المعرّی، أبوالعلاء. ۱۹۹۲م، **ديوان لزوم ما لا يلزم**، تحقيق وشرح د. كمال اليازجی، الطبعة الثانية، بيروت: دار الجيل.

عليان، أحمد محمد. ۲۰۰۰م، **جدليّة العلاقة بين الفلسفة والأدب**، الطبعة الأولی، بيروت: دار المنهل اللبنانی.

الكتب الفارسية

راسل، برتراند. ۱۳۴۰ش، **تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از گذشته تا به امروز**، ترجمه نجف دریابندری، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

گاردر، یوستین. ۱۳۸۴ش، **دنیای سوفی**، ترجمه حسن کامشاد، چاپ هشتم، تهران: نیلوفر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی