

التضاييف بين الفلسفة والأدب – أبو القاسم الشابي نموذجاً-

The Interplay between Philosophy and Literature - Abu al-Qasim al-Shabbi as a Model -

معيلي عيسى^{*1}

¹ مخبر الدراسات الأنثروبولوجية والمشكلات الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف- المسيلة (الجزائر)

aissa.mailbi@univ-msila.dz

تاريخ القبول: 2025/11/20

تاريخ الإرسال: 2025/02/11

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى معالجة إشكالية العلاقة بين الفلسفة والأدب إثباتاً أو نفياً أو تضاييفاً وتداخلاً، وعليه قمنا بطرح أفكار ونظريات كلا الفريقين حيث يرى أحد الفريقين عدم وجود علاقة تربط بينهما بل ويرفض حتى فرضية وجود هذه العلاقة نظراً لاعتقاد أصحاب هذا الفريق بأن العلاقة بينهما تفقد همتا خصوصيتهما ومصداقيتهما، بينما يرى أصحاب الفريق الآخر أن هناك علاقة وثيقة تربط بين الفلسفة والأدب ولا تُفقد هذه العلاقة بينهما أي واحد منهما خصوصيته بل تخرج لنا أدباً مُتشبّعاً بالحكمة والأفكار الفلسفية، حيث نرى فيه حضوراً مكثفاً للأفكار الفلسفية داخل النص الأدبي وهو ما سماه البعض بالأدب الفلسفي وقد تبيننا هذا الرأي الأخير وكمثال تطبيقي لذلك فقد اخترنا الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي ليكون موضوع دراستنا وقد ركّزنا في دراستنا لشعره على الفلسفة السياسية وفلسفة الحياة والموت .

كلمات مفتاحية: أبو القاسم الشابي؛ تضاييف؛ علاقة الأدب بالفلسفة؛ أدب فلسفي.

Abstract:

This article examines the relationship between philosophy and literature, considering both arguments that deny any connection and those that affirm a close relationship, including their potential overlap. We present both perspectives: one view holds that no meaningful relationship exists, arguing that linking the two fields would diminish each discipline's autonomy and credibility. The opposing view asserts that philosophy and literature are deeply interconnected; this union does not compromise either field's integrity but instead produces literary works enriched with philosophical wisdom and ideas, a genre sometimes called "philosophical literature." Adopting this latter perspective, we focus on Tunisian poet Abu al-Qasim al-Shabbi as a case study, noting that no prior research specifically examines philosophical themes in his work. Our analysis concentrates on themes of political philosophy and the philosophies of life and death in his poetry.

Keywords: Abu al-Qasim al-Shabbi ; Interplay; the Relationship of Literature to Philosophy; Philosophical Literature.

1- مقدمة

لا يخفى علينا أنَّ كل العلوم نشأت بعد وجود اللغة وتوافق الناس عليها إذ تعتبر اللغة بهذا المعنى مصدراً مُوحَّداً تأخذ منه كل العلوم لتطرح أفكارها ومناهجها، و الفلسفة والأدب كلاهما لا يخرج عن قاعدة الكلام الذي أسلفناه بغض النظر عن كونهما علماً أو مبحثان فكريان. ولكنَّ الإشكال الذي يقع هنا هو في علاقة كل علم أو نشاط فكري بغيره، ولا يخرج الأدب والفلسفة من دائرة هذا الإشكال فهناك من يرى أنهما لا يلتقيان ويرر موقفه هذا بأن موضوعات وطرق وأهداف كل منهما تختلف عن الآخر ولهذا فهما مختلفان و الربط بينهما يلغي هاتاه الخصوصية بل قد يلغيهما من الأساس، كما أن المطلع على الدراسات الفلسفية يلاحظ بأنها إعمال للعقل وسعي وراء الحقيقة فهي تتسم بالموضوعية والعقلانية بعيداً عن كل عاطفة أو مشاعر أو ذاتية، كما أن الكتابات الفلسفية بعيدة كل البعد عن الزخرف اللفظي والمحسنات اللفظية، بعكس الكتابات الأدبية التي تعتمد على الخيال والعاطفة والذاتية، وكذلك تعتمد بشكل كبير على الالفاظ المنمقة والمحسنات البديعية و اللفظية وكذا الصور البيانية التي لامجال لشرحها والتوسع فيها. وهنالك من يرى أن وجود نقاط التقاء بين العلوم أو الأنشطة الفكرية المختلفة هو دليل على الثراء المعرفي فيما تنتجه العلوم في تضافيها وأن هذا لا يفقدها خصوصيتها، إذ يحتفظ كل علم بخصوصيته والتقاؤهما ينتج لنا علماً أو نتاجاً فكرياً ثالثاً.

وبهذا نخلص إلى إشكالية موضوعنا وهي: هل هنالك تضافي بين الفلسفة والأدب؟

وتتفرع عن الاشكالية الرئيسية اشكاليات جزئية وهي:

ماهي مبررات الرافضين لوجود علاقة بين الفلسفة والأدب؟ وماهي مبررات القائلين بوجود هذه العلاقة؟ ماذا سينتج عن وجود تضافي بين الفلسفة والأدب؟ وهل يصلح شعر أبو القاسم الشابي كنموذج تنطبق عليه المقولات السابقة؟

وللإجابة على هذه الإشكاليات قمنا بالتحليل والاستقصاء حول ما قاله المختصون في علاقة الأدب والفلسفة ببعضهما سواء نفياً أو إثباتاً وكذلك ماهي حدود هذه العلاقة ونتائجها إن وجدت. كما قمنا بانتقاء بعض المختارات من شعر الشابي وتحليلها والتي تثبت وجهة النظر التي ارتأيناها.

2- العلاقة بين الفلسفة والأدب

2-1- الفلسفة والأدب متضافان

يرى أصحاب هذا الرأي أن المتتبع لتاريخ الفكر يجد أن هناك تفاعلاً كبيراً بين الفلسفة والأدب، فالفلسفة عندما تدرس ما يتعلق بحياة الإنسان تجد نفسها في مجال الأدب، والأدب كلما أراد استكناه مشكلات الإنسان وجد نفسه بحاجة إلى الفلسفة، ولهذا فهما مترابطان ومتداخلان سواء من حيث مواضيعيهما أو طرقيهما وأساليبيهما، بل أن الشعر تحديداً قد سبق الفلسفة في الوجود، حيث أن حكماء الشرق قديماً صاغوا أفكارهم حول الوجود ومشكلاته وارتباط ذلك

بالإنسان في قصائد شعرية. وملاحم خالدة، مما يدل دلالة واضحة على حاجة الفلسفة للشعر في تقريب بعض المفاهيم الفلسفية الخالصة. وجعلها قريبة لأفهام الناس العاديين، وهذا ما أكد عليه الفيلسوف الانجليزي "هوايتد" بل جعل من الضروري الاتجاه إلى الشعر في بعض الأحيان لتقريب بعض المعاني الفلسفية التي تتميز بالغموض والصعوبة والعمق. (الشامي، 1991، صفحة 315)

فتعبير الإنسان عن مشكلاته الوجودية وكل ما يمس حياته سواء من حيث المسير أو المصير، وصياغة كل ذلك شعراً أنتج لنا شعراً فلسفياً. وهذا لا يعني أن كل شعر هو شعر فلسفي وإنما يعني أن الشعر الفلسفي هو نوع من أنواع الشعر. (الشامي، 1991، صفحة 316)

فالملاحظ أن هنالك شعراء تناولوا مواضيع فلسفية شعراً، وفي المقابل هنالك فلاسفة وظفوا الأدب بمختلف مجالاته سواء عن طريق الشعر أو الرواية وغيرها في طرح مواضيع فلسفية، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة ذوبان الفلسفة في الأدب أو العكس، لأن لكل من الفلسفة والأدب خصوصياتهما وتميزهما. ولكن ما يميز العلاقة بينهما هو التداخل والتفاعل مما يجعل العلاقة بينهما تتميز بالثراء والقدرة على فتح فضاءات أرحب، ولعل أهم توظيف لهذا التفاعل والتداخل نجده في الرؤية الوجودية للإنسان والعالم، فالفلسفة الوجودية وظفت الأدب وتحديدًا في مجال المسرح والرواية لطرح المشكلات التي تكتنف حياة الإنسان في العصر الحالي، هذه المشكلات التي تولدت من طغيان استعمال العلوم والتقنية في حضارة اليوم التي طغت فيها المادية، وأصبح الإنسان غريباً عن أخيه الإنسان، فالأدب بهذا يكون قد منح الفلسفة الوجودية مجالاً للتعبير عن المشكلات الفلسفية ما كان بإمكان الفلسفة أن تمنحها إياه. (الشامي، 1991، الصفحات 323-324)

وهناك قول منسوب لهايدغر يرى فيه بأنه "يجب أن لا نمارس الفلسفة إلا بشكل قصائد". (ماشيري، 2009، صفحة 19) كما أن "وضع الفلسفة في شكل شعري يعني جعلها تقتصر على حل مسألة ضبط، خاضعة جمالياً لأحكام ذوقية". (ماشيري، 2009، صفحة 20) وبهذا يمكننا القول أن المزاوجة بين الأدب والفلسفة يمنحنا مفاهيمًا دقيقة مُصَاغَةً بأسلوب جميل.

أما إذا تتبعنا موضوع هذه العلاقة تاريخياً لوجدنا أن "الأدب والفلسفة ممتزجان امتزاجاً معقداً، هكذا كانا على الأقل إلى أن أقام التاريخ بينهما نوعاً من القسمة الرسمية، تقع هذه الفترة في أواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ لفظ الأدب يستعمل بدلالته الحديثة". (ماشيري، 2009، صفحة 22) والمقصود هنا أن الأدب تحديداً تشعبت مواضيعه حتى احتاج إلى أن يتفرّد في تخصّصات معينة.

إن قراءة بعض الأعمال الأدبية في ضوء الفلسفة لا يعني بالضرورة استخراج تفكير خفي فيها، بل يعني وجود طرق متعددة في مقاربتها، لأنه لا يوجد خطاب أدبي خالص ولا خطاب فلسفي خالص، بل هما متداخلان. ولهذا يظهر أن الفلسفة تدخل في النص الأدبي بمستويات عديدة، ولمعرفة بم يفكر الأدب؟ فإن علينا تفكيك النصوص الأدبية بعناية وفق وسائلها ووظائفها لكي نستطيع استخراج المفاهيم الفلسفية من النصوص الأدبية. (ماشيري، 2009، الصفحات 25-26) فأبو العلاء المعري مثلاً إضافة إلى جزالة شعره يتميز بتفكير فلسفي عميق، فلم يهتم شاعر من شعراء الحضارة الإسلامية بسر الوجود وفلسفة الحياة والموت ولغز الخلود مثل أبي العلاء المعري. (أدهم، د س، صفحة 9) وبالتالي يمكننا القول بأن " الشاعر يقتبس من أنوار الفيلسوف والفيلسوف يختلس من أشعة الشاعر". (أدهم، د س، صفحة 10)

وهناك من يرى أن نهضة الأمم تبدأ بالشعر أولاً ثم تنتقل للفلسفة ثانياً وهذا بعد أن يتم نضجها، فهي مثل مصباح ينتقل من يد الشاعر الذي يواكب نهضة الأمة ليستلمه منه الفيلسوف بعد أن تبلغ الأمة أوج نهضتها. (أدهم، د س، صفحة 16)

وبعض العلوم الفلسفية إذا رأينا تعريفاتها نجدها تربط بين الفلسفة والأدب ربطاً وثيقاً، فمثلاً علم المنطق يتميز بالموضوعية ويهدف إلى ضبط الأفكار، وكذلك الأديب يحتاج إلى هذه الضوابط لتحقيق الاتساق بين الذات والموضوع والإحاطة الكاملة بالموضوع، كما أن علم الأخلاق بما يحمله من الالتزام بالفضيلة، والدعوة إلى تمثل القيم المطلقة هو من صميم اهتمامات الأديب، أما علم الجمال فهو من أكثر العلوم ارتباطاً بصناعة الأدب سواء كانت شعراً أم نثراً. (التطاوي، 1992، صفحة 93)

وما نلاحظه في شعر الحكمة عند الشعراء قديماً، هو أن الشاعر يتطرق إلى فن الحكمة بوصفها أحد أبواب فلسفته، فهو خاضع أمام قوة الغيب لأنه يعيش في إطارين: الأول محسوس يعايشه ويستطيع أن يعبر عنه في مجال فلسفة علم الاجتماع، والإطار الثاني غيبي ميتافيزيقي لا يستطيع ادراكه بالحواس مثل قضايا الوجود والمصير، حيث يعبر عنه بطريقة قلقة تعبر عن اندهاشه وحيرته. (التطاوي، 1992، صفحة 101)

كما أن هنالك تداخل بين المادة الفلسفية والمادة الشعرية، ويبرز هذا التداخل في منطق الجدل بين الذات والموضوع، حيث يحل الفيلسوف هذا الجدل بموقف فلسفي بأسلوبه ومنهجه، أما الشاعر فيخرجه في صورة جمالية مبدعة وفق صوره وتعاييره. (التطاوي، 1992، صفحة 102) كما يشترك الشعر والفلسفة في كثير من المداخل، وتحديد المداخل الجمالي والمدخل الأخلاقي أو القيمي؛ وكذلك المدخل الأسطوري أو الشعائري، أما المدخل الاجتماعي فيبرز فيه الجدل بين الذات والموضوع للوصول إلى موقف نهائي في كل قضية تخص المجتمع. (التطاوي، 1992، صفحة

فقصة "حي ابن يقظان" لابن طفيل مبنية على أساس فلسفي وقد أراد ابن طفيل من خلال هذه القصة إبراز الاتفاق بين الدين والفلسفة. (ابنطفيل، 2005، الصفحات 14-15) كما أنه أراد أن يبرز أن بإمكان الإنسان أن ينتقل من المحسوس إلى المعقول وصولاً إلى الله، كما يقرر أن العقل وحده دون مؤثرات خارجية يستطيع الوصول إلى معرفة الله والعالم، والمعرفة عند ابن طفيل قسمان حدسية ونظرية؛ فالحدسية مثل المعرفة الصوفية مبنية على الكشف والالهام أما المعرفة النظرية فهي معرفة العلماء وهي مبنية على المنطق، والمعرفة الحدسية تتم برياضة النفس فتتجلى لها الحقائق والمعارف، أما المعرفة النظرية فتتم عن طريق الحواس حيث تقوم الحواس بإدراك معطيات تستنتج منها نتائج علمية. (ابنطفيل، 2005، صفحة 24) هذا كمثل على توظيف الأدب لطرح الأفكار الفلسفية بالنسبة للفكر العربي الإسلامي أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي فإننا على سبيل المثال نجد الفيلسوف غاستون باشلار صاحب الفكر التطوري، يرفض بعض الطرق في التفلسف، ويرجع إلى المراجع الأدبية ليتغذى منها ومن هنا تتجلى ابستمولوجيته المبدعة، ففي رسالة وجهها لـ "لوي غيوم" كتب ما يلي: "قصيدتك فيها كثير من العمق بحيث أنها تُشرفُ الفلسفة"، كما نجده لا ينزع صفة التفكير عن الشعراء الذين يرميهم البعض بأن كل قصائدهم خيالية حاملة ولا صلة لها بأي نشاط عقلي فيكتب قائلاً: "أه! كم يفكر الشعراء جيداً". (بوخليط، 2011، صفحة 55)

إذن فإنَّ العلاقة بين الفلسفة والأدب علاقة وثقى، وبالأخص الشعر تحديداً، فقد رافق الشعر الإنسان منذ القدم وكما حمل مشاعره فقد حمل أفكاره أيضاً؛ حيث نجد ملحمة "جلجامش" التي تعود إلى الإلف الثاني قبل الميلاد، والإلياذة والأوديسا عند اليونان والشهنامة عند الفرس. فكل هذه الملاحم حملت أفكار تلك الشعوب وخصوصاً في قضايا الوجود والموت كما تحمل موقفاً فلسفياً في مجال الميثولوجيا. بل حتى في الفلسفة اليونانية قبل أفلاطون نجد أن من سبقه من الفلاسفة قد صاغوا فلسفتهم شعراً مثل هيراقليطس وبارمنيدس وأنابادوقليس ولوكريشيوس. (شيا، 2009، الصفحات 113-114)

وهناك عبارات من قصائد ونصوص مختلفة لهولدرن تؤيد وجهة النظر هذه مثل: "النظم الشعري ذلك الشاغل الأكثر براءة من بين المشاغل كافة - لذلك أعطي الإنسان أخطر الملكات، اللغة... لكي يشهد على ما هو عليه - لكن ما يدوم يؤسسه الشعراء- غني بالمازيا الإنسان لكنه يحيا شعرياً على هذه الأرض". (هايدجر، 1994، صفحة 53) فكل هذه العبارات التي يسوقها مارتن هيدجر في دراسته لشعر هولدرن تأتي في سياق أطروحة أنَّ الشعر صفة لصيقة في الإنسان تمثل قمة البراءة وهي شهادة على ما يحياه بل هي حياته وديمومته.

لهذا كله فإن كل شعر... يبقى مسكوناً بالفلسفة كما لو كان مسكوناً بشبح لا يمكن طرده وتلك حال كل الاشباح إلا بإرضائه. (ماركيه، 2005، صفحة 20)

2-2- تأثير الفلسفة في الأدب

يبدو أثر الفلسفة كبيرا في الأدب وخصوصا فيما يلي:

1- الفلسفة أمدّت الأدب بالكثير من المعلومات والتي استفاد منها الأدب في التطرق لمواضيع جديدة تخص حدوث العالم وما يتعلق بقدم الله ممّا مزج بين التفكير الفلسفي العميق والتعبير الأدبي الجميل.

2- كما أثرت الفلسفة في الأدب في ضبط الفكر وتسلسله، وتحديدًا في مجال المنطق حيث أصبحت الكتابة الأدبية تهتم بتحديد الألفاظ وترتيب الأفكار بطريقة منطقية أكثر من ذي قبل. (حسن عبد الشكور، 2005، صفحة 188)

3- تجلّى علم النفس بوصفه أحد فروع الفلسفة في الكتابات الأدبية حيث أصبحت الروايات والقصائد تهتم بالتحليل النفسي للشخصيات فتعرض لمظاهر انفعالاتهم وتصف حركاتهم وسكناتهم وفق منظور فلسفي نفسي خالص.

وعندما ظهر علم الكلام عند المسلمين أثرت قضاياها في الأدب بشكل واضح، فمثلا عندما تكلم علماء الكلام عن الجزء الذي لا يتجزأ أخذه الشاعر أبو نواس ووظفه في الشعر حيث قال: (حسن عبد الشكور، 2005، صفحة 189)

من القليل أقلا

تركت مني قليلا

أقل في اللفظ من لا.

يكاد لا يتجزأ

بل لقد وظّف بعض الشعراء معلوماتهم عن الفلاسفة وتفاخروا بذلك، فهذا أبو الطيب المتنبي يقول: (المتنبي، 1983، الصفحات 525-526)

جالست رسطاليس وإسكندرا

من مبلغ الأعراب أني بعدها

متملكا متبديا متحضرا

وسمعت بطليموس دارس كتبه

رد الاله نفوسهم والأعصرا.

ولقيت كل الفاضلين كأنما

فهو يقول من يبلغ الأعراب أني بعدما فارقتهم قاصدا ابن العميد لقيته مثل ارسطاليس في حكمته ومثل الاسكندر في سعة مملكته. كما نجد الحكيم ابن سينا في قصيدته عن النفس يصف حلولها في الجسد شعرا فيقول: (الجزائري، 1954، الصفحات 13-14)

ورقاء ذات تعزز وتمنع

هبطت إليك من المحل الأرفع

وهي التي سفرت ولم تتبرقع

محجوبة عن كل مقلة عارف

كرهت فراقك وهي ذات تفجع

وصلت على كره إليك وربما

ألفت مجاورة الخراب البلقع

أنفت ولا أنست فلما واصلت

و منازل بفرأقها لم تقنع

وأظنها نسيت عهدا بالحى

عن ميم مركزها بذات الأجرع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضع
تبكي إذا ذكرت عهداً بالحي	بمدامع تهني ولم تتقطع
وتظل ساجدة على الدمن التي	درست بتكرار الرياح الأربع

2-3- لا علاقة بين الفلسفة والأدب

وعلى نقيض الرأي السابق فإن أصحاب هذا الرأي يرفضون وجود علاقة بين الفلسفة والأدب وأبرز من يمثل هذا الرأي نجد الفيلسوفة والأديبة البريطانية أيريس مردوخ. ورغم أنها تُقرُّ أننا نجد الكثير من الفلاسفة يوصفون بأنهم كُتَّابٌ عظماء مثل: أفلاطون والقديس أوغسطين، وشوبنهاور ونيتشه، ثم تأتي ورائهم طبقة جيدة من الفلاسفة الكُتَّاب مثل: ديكرت، باسكال، بيركلي، هيوم، روسو. بل إن برتراند راسل وجان بول سارتر قد تحصلا على جائزة نوبل للأدب. (مردوخ، 2018، صفحة 19) إلا أن هذا لا يعني ارتباطهما لأنَّ الفلسفة تسعى إلى التوضيح والاستفاضة لكشف الحقائق الجوهرية للأمور، ولهذا تقوم بتحديد إشكالياتها ثم تحاول حلها، و لهذا فإن على الفلسفة أن تلتزم بهذا الأمر ولا تحيد عليه قيد أنملة، لأن الكتابة الفلسفية السيئة لا تستطيع الارتقاء إلى الفلسفة الحقة، والعكس صحيح فإن العمل الفني والأدبي السيء يمكن أن يعتبر عملاً أدبياً ويجد له جمهوراً، و مردّ هذا الأمر هو أن الفلسفة يقرأها النخبة والتي هي جمهور محدود، أما العمل الفني والأدبي فإن قُرَّاءه جمهور واسع وعريض فإن لم يرض فئة معينة أرضى فئة أخرى، "لأن الأدب يوفر المتعة ويفعل الكثير من الأمور أما الفلسفة فتفعل أمراً واحداً فحسب". (مردوخ، 2018، صفحة 21) وهذا الأمر هو تحديد الإشكاليات ثم العمل على حلها.

كما ترى أن بعض الفلاسفة قد يستعملون أسلوباً يتسم بتوظيف الدلالات الأدبية، إلا أنه يجب عليهم أن لا ينساقوا بعيداً وعليهم الالتزام بأسلوب فلسفي مثالي وفريد له خصائص واضحة وصارمة، وعليهم أن يحددوا مقاصدهم ويتجنبوا التفخيمات البلاغية الفارغة، بمعنى أن تكون كتابتهم متميزة ومتمايزة متى تعرَّضوا لدراسة مشكلة فلسفية. (مردوخ، 2018، صفحة 22)

وإذا كان الشعر هو أصعب أشكال الكتابة الأدبية وهو شاق ومتطلب، ويتفق الشعر مع الفلسفة في أن كلاهما يتطلب ضغطاً وانتقاء للكلام الذي يهدف إلى دمج الفكر في اللغة بطريقة صعبة للغاية، لكن هذا لا ينفي وجود الجانب الذاتي في التعبير الأدبي، وإذا كان بإمكان الأديب ترك مساحة من الحرية للقارئ لكي يعيد قراءة النص الأدبي وفق رؤيته وإعادة تشكيله بشكل شخصي، فإن على الفيلسوف أن لا يمنح أي مساحة للقارئ لكي يفسر العمل الفلسفي ويعيد تشكيله حسب رغبته وأهوائه. (مردوخ، 2018، صفحة 23)

كما ترى أنه رغم وجود الكثير من الاختلافات بين الفلسفة والأدب إلا أنه يمكن وصفهما بأنهما فعاليتان إدراكيّتان تشتركان في السعي إلى الحقيقة وإظهارها، إلا أن الأدب يتميز بالخيال الجامع مما يجعلنا نصفه بأنه عاطفي أو ذاتي أو تافه وهي صفات تشوه الأدب وتلصق به الكثير من التهم،

أما الفلسفة فهي فعالية تستعمل الخيال أيضا لكن غاياتها تختلف تماما عن غاية الأدب. (مردوخ، 2018، الصفحات 34-35)

ورغم رفض الفيلسوفة والأديبة أيريس مردوخ وجود أية علاقة تربط بين الفلسفة والأدب إلا أنها ترى أن رواية "الغثيان" للفيلسوف جان بول سارتر هي الرواية الفلسفية الجيدة والوحيدة التي حازت إعجابها غير المحدود، ومع هذا تقرر أن قراءة هذه الرواية لا تمنحنا معرفة إضافية أو أفضل بنظريات سارتر الفلسفية الخالصة. (مردوخ، 2018، الصفحات 52-53)

ونلاحظ أن أيريس مردوخ قد بالغت في قطع العلاقة بحدة بين الفلسفة والأدب رغم أنها فيلسوفة وأديبة في نفس الوقت وآرائها تفتح باب اشكالات عديدة من بينها كيف تضمن لنا أنها عندما تكتب في الفلسفة لا يتسلل الأدب إلى كتابتها والعكس صحيح، وإن أكدت قدرتها على ذلك فكيف تستطيع معايشة هذه الازدواجية وتقمصها، كما أن مدحها لرواية سارتر هو مدح بصيغة الذم.

لأن رواية سارتر "الغثيان" هي من أعظم ما كتب، حيث نلاحظ فيها تميزا في الصياغة والتصميم، كما تُبرز بكل وضوح فلسفته، فهي تعد بحق تجسيدا حيا لأفكاره الوجودية. (كرانستون، 1981، صفحة 24) وما كان بإمكان الفلسفة الوجودية الانتشار في أوساط الجماهير الواسعة لو لم تستعمل الأدب.

وقديما نجد أرسطو قد ألف كتابا عن الشعر أسماه " فن الشعر " قسّمه إلى قسمين كبيرين: الأول ويمتد من الفصل الأول إلى الفصل الخامس ويتكلم عن الشعر عامة وعن مسائل ترتبط به، أما القسم الثاني ويمتد من الفصل السادس إلى نهاية الكتاب فيتحدث عن الخصائص التي تميز الأنواع الرئيسية من الشعر. (أرسطوطاليس، 1953، صفحة 40) وهذا يوضح لنا أمرا هاما وهو أن أرسطو خالف أستاذه أفلاطون حيث أن أفلاطون أخرج الشعراء من جمهوريته لأنهم يفسدون بها حسب رأيه ولكن أرسطو انتصر للشعراء بكتابه هذا وقرّر أن الشعر هو أمر أصيل وأساسي بالنسبة للإنسان، كما أنّ الذي يجعلنا نوافق رأي أرسطو ونتصبر له هو أن أفلاطون فيلسوف مثالي أما أرسطو فهو فيلسوف عقلائي.

3 - الأدب الفلسفي عند أبو القاسم الشابي

يعتبر الأدب الفلسفي أدبا بالدرجة الأولى ثم فلسفة بدرجة ثانية، فهو بهذه الصفة أدب يحمل بعدا فلسفيا حيث يأخذ من الفلسفة قلقها الدائم وبحثها المستمر وتساؤلها حول قضايا الوجود والنفس والخلود... ويأخذ من الأدب جمال اللفظ وسلاسة التعبير ورهافة المشاعر. (شيا، 2009، الصفحات 13-14)

ونحن عندما نبحث في أدب الشابي نجد الكثير من هذا النوع من الأدب، وهنالك من شعره ما نستطيع إدراجه في فلسفة القيم وفي فلسفة القوة وكذلك فلسفة الدين إلا أنّ الكثير من أدبه

الفلسفي يندرج تحت مبحثين مهمين ألا وهما: الفلسفة السياسية وفلسفة الحياة والموت وهو ما سنخصص له حديثنا اللاحق.

3-1- الفلسفة السياسية في شعر أبو القاسم الشابي

عاش الشابي فترة الاستعمار الفرنسي لبلده تونس و قد ناضل في سبيل تحفيز شعبه للنهوض و كسر نير الاستعمار، فنجدّه يعطيه سر النهوض فيقول: (الطريفي، 2009، صفحة 266)

لا ينهض الشعب إلّا حين يدفعه عزم الحياة، إذا ما استيقظت فيه
والحُبُّ يخترق الغبراء، مندفعاً إلى السماء، إذا هبّت تناديه
والقيد يألفه الأموات، ما لبثوا أمّا الحياة فيُبليها وتبليها
فهو يُشَبِّه نهضة الشعب بحبة القمح التي تكون مدفونة تحت الأرض ولكنّ نداء السماء يجعلها تنهض وتسمو حتى تخرج إلى النور، فالحرية بهذا المعنى هي نداء سماوي.

أمّا في قصيدته الخالدة "إرادة الحياة" فإنه يقرر أنّ إرادة الشعب هي التي تصنع قَدْرَه وليس العكس، حيث يقول: (الطريفي، 2009، صفحة 296)

إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر
ولا بدّ لليل أن ينجلي ولا بدّ للقيد أن ينكسر
ومن لم يعانقه شوق الحياة تبخّر في جوّها واندثر
بل حتى أن الريح في هبوبها العنيف ودمدمتها في أرجاء الكون، تُقرّر حقيقة الطموح الذي يصنع المعجزات:

ودمدمت الريح بين الفجاج وفوق الجبال وتحت الشجر
إذا ما طمحتُ إلى غاية "لبستُ المئى وخلعتُ الحذر
ولم أُنَخَّوْفْ وُغُور الشعاب ولا كَبّة اللهب المستعر
ومن لا يحب صعود الجبال يعيش أبد الدهر بين الحفر
وفي حديثه مع الأرض حول علاقتها بالبشر تخبره أنها تكره الأموات من بنينا وتقصد بذلك موتى النفوس:

وقالت لي الأرض لما تساءلت يا أم هل تكرهين البشر؟
" أبارك في الناس أهل الطموح ومن يستلذ ركوب الخطر
وألعن من لا يماشى الزمان ويقنع بالعيش عيش الحجر
هو الكون حي يحب الحياة ويحتقر الميت المنذر

وفي آخر قصيدته يعود ليقرّر ما قاله أولا من أن القدر يصنعه الشعب القوي الذي نهض
يطالب بحقه لينزعه من يد المستعمر بالقوة:

وأُعلِنَ في الكون أنّ الطموح لهيب الحياة وروح الظفر
إذا طَمَحَتْ للحياة النفوس فلا بُدَّ أن يستجيب القدر

كما نجد في شعر الشابي أفكارا في فلسفة القوة وتوظيفا للأسطورة اليونانية في قصيدة
يتحدّى بها الاستعمار بعنوان: " نشيد الجبار أو هكذا غنى بروميثيوس". (الطريفي، 2009، صفحة
305)

وبروميثيوس هو إله النار عند اليونان وهو كذلك من أوجد الحضارة الإنسانية وبعدها
صنع بروميثيوس الإنسان من طين الأرض كان الإنسان عبارة عن صورة بدون حياة؛ لهذا سرق
بروميثيوس النار المقدسة من السماء وبعث بها الحياة في صورة الإنسان. لهذا أراد كبير الآلهة عند
اليونان زفس - ويدعى أيضا جوبيتر - معاقبته، فأرسل إليه باندورا - والتي تقابل حواء بوصفها
المرأة الأولى على الأرض - وأحضرت معها من عند زفس علبة تحوي جميع الشرور في داخلها فقام
أبيميثيوس زوج باندورا بفتح العلبة فخرجت منها كل الشرور وتوزعت في العالم ولم يبق في
العلبة إلا الأمل، وقام تينانيوس والد بروميثيوس بإفساد المؤامرة ومنع باندورا من الوصول إلى
ولده، لهذا قام زفس بإرساله مقيدا إلى جبال القوقاس وهجم عليه نسر و التهم كبده، إلا أن
هركيوليس أنقذ بروميثيوس وقام بقتل النسر. (فروخ، 1954، صفحة 249) حيث يقرّر في هذه
القصيدة قوّته وعلوه وتساميه وصعوبة القضاء عليه، فيقول:

سأعيش رغم الداء والأعداء كالنسر، فوق القمّة الشمّاء
أرنبو إلى الشمس المضيئة هازئا بالسحب، والأمطار، والأنواء
لا أرمق الظل الكثيب ولا أرى ما في قرار الهوة السوداء
وأصيح للصوت الإلهي الذي يحيي بقلبي ميّت الأصداء

فهو يستمدّ قوته من صوت إلهي قادر على إحياء الموات، أما القدر الذي يتخذ المتواكلون
ذريعة لهم، فإن الشابي يخاطبه بأنه لا يحب الشكوى الذليلة والبكاء مثل الضعفاء والجبناء، كما
يقرر أنه يحمل في قلبه النور الذي يستطيع به تحدي الظلام مهما كانت قوته. أما إذا انتهت حياته
فإنه سينظر إليهم من عليائه في آفاق السماء ليخبرهم بأن من يحمل الفكرة المقدسة في قلبه، لا
يهتم لتفاهتهم كما أن الحجارة التي يرحمونه بها لا تؤذيه لأنها لا تصل إليه لسموه عنهم:

أما أنا فأجيبكم من فوقكم والشمس والشفق الجميل إزائي:
من جاش بالوحي المقدس قلبه لم يحتفل بحجارة الفلتاء

إنّ الاستعمار البغيض كما يتغذى من قوته وظلمه يتغذى كذلك من ضعف العزيمة عند الشعوب المستعمرة وهو مرض حاربه الشابي فقال: (الطريفي، 2009، صفحة 174)

ضعف العزيمة لحد في سكينته	تقضي الحياة، بناه اليأس والوجل
وفي العزيمة قُواتٌ مُسَخَّرَة	يخرّدون مداها الشامخ الجبل
والناس شخصان: ذا يسعى به قدم	من القنوط، وذا يسعى به الأمل
هذا إلى الموت، والأجداث ساخرة	وذا إلى المجد، والدنيا له خَوَل

و في كرهه و محاربهه للاستعمار ندّد كذلك بالحرب و استنكرها و التي هي من مسببات الاستعمار، كما حارب تعطّش الإنسان للدماء و الحروب، و رأى أنّ لا مفخرة في الحرب بل هي وصمة عار في جبين الاستعمار. (الطريفي، 2009، صفحة 197)

يوّد الفتى لو خاض عاصفة الردى	و صدّ الخميسَ المجرّو الأسدَ الوُرْدَا
ليدرك أمجاد الحروب، ولو درى	حقيقته ما رام من بينها مجدا
فما المجد في أن تُسَكَّرَ الأرض بالدماء	و تركب في هيجائها فرساً نهّدا
ولكنه في أن تصدّ بهمة	عن العالم المرزوء، فيض الأسي صدّا

كما يقرّر أنّ الحرب تعبر عن وحشية من أشعلوها و هم أفراد قلائل و لكن نظرا لأنهم قادة فقد جرّوا لها الدول و الشعوب فانقادت لهم ممّا ملأ الأرض بالدماء و الخراب و الويل: (الطريفي، 2009، صفحة 174)

هل الحروب سوى وحشية نهضت	في أنفس الناس فانقادت لها الدول
فأيقظت في قلوب الناس عاصفة	غام الوجود لها و اريدت السبل
فالدهر متعل بالنار، ملتحف	بالهول و الويل و الأيام تشتعل
و الأرض دامية، بالإثم طامية	و مارد الشر في أرجائها ثمل
و الموت كالمارد الجبار منتصب	في الأرض يخطف من قد خانه الأجل
و في المهامه أشلاء ممزّقة	تتلو على القفر شعراً ليس ينتحل

وقد شغلت مسألة الحرب والسلم بال الكثير من المفكرين والفلاسفة، فنجد مثلاً الفيلسوف ايمانويل كانط وضع كتاباً هدَفَ من خلاله إلى وضع خطة لإنهاء الحروب وإحلال السلام في الأرض أسماه " مشروع للسلام الدائم".

ويتلخص مشروع كانط في كتابه كما يلي: ستة مواد أولية تبين الشروط السلبية في السلم

وهي:

1- أن معاهدة السلام لا تعتبر كذلك إذا أضمر أصحابها نية أمر قد يؤدي إلى نشوب الحرب من جديد.

- 2- كل دولة مستقلة مهما كان حجمها لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بأي طريقة.
 - 3- يجب العمل على إلغاء الجيوش مستقبلاً.
 - 4- يجب عدم إبرام قروض وطنية ترتبط بمنازعات الدولة الخارجية.
 - 5- يمنع على كل دولة التدخل عن طريق القوة في نظام دولة أخرى.
 - 6- يمنع على أي دولتان متحاربتان القيام بأعمال عدائية مثل: التسميم والخيانة ونقض العهود لأن هذا يؤدي إلى زوال الثقة مستقبلاً مما يهدد كل محاولات السلم.
- وبعد هذه النواهي تأتي الشروط الإيجابية للسلم وهي ثلاثة مواد: (كانط، 1952، الصفحات 14-13)

- 1- الدستور المدني لأي دولة يجب أن يكون جمهورياً.
- 2- القانون الدولي العام يجب أن يكون بين دول حرة.
- 3- التشريع العالمي بالنسبة للنزاع الأجنبي يقتصر على إكرام مثواه. (كانط، 1952، الصفحات 15-17)

وما نلاحظه في مشروع كانط هو افتراضه النية الخالصة في جميع الأطراف المتصارعة دون وجود قوة مُلزمة إلا ما يؤمن به هو من قانون الواجب الأخلاقي الذاتي الذي يلتزم به الفرد وحده و من تلقاء نفسه دون وجود إلزام خارجي، وهو ما يبدو بعيد المنال وصعب التحقق، وهو ما يقرره أبو القاسم الشابي في قصيدة تضم فلسفته في القوانين التي تحكم الظلم والعدل وقد عنونها بـ "فلسفة الثعبان المقدس". (الطريفي، 2009، صفحة 318)

كما قدّم لهذه القصيدة بقوله: "فلسفة الثعبان المقدس هي فلسفة القوة المثقفة في كل مكان، وكما تحدّث الثعبان في القطعة التالية إلى الشحرور بلغة الفلسفة المتصوفة، حينما حاول أن يزيّن له الهلاك الذي أوقعه فيه، فسّمّه "تضحية" وجعله السبيل الوحيد للخلود المقدّس ... كذلك تحدّث اليوم سياسة الغرب إلى الشعوب الضعيفة بلغة الشعور والأحلام حيثما تحاول أن تسوّغ طريقها في ابتلاعها والعمل لقتل ميّزاتها القومية فتسمّيها: "سياسة الإدماج" وتتكلم عنها كالسبيل الوحيد الذي لا معدى عنه لهاته الشعوب إذا أرادت نيل حقوقها في هذا العالم، وبلوغ الكمال الإنساني المنشود، ولكن الفناء حقيقة شنيعة، مبغضة، لا ينقص من فظاعتها وكرهها كل ما في التصوف والفلسفة والشعر من خيال وأحلام". (الطريفي، 2009، صفحة 318)

يصف الشابي الشحرور - الذي يرمز به إلى الشعب - وهو يعيش في الغابة الجميلة الوداعة متغنيا بجمال الطبيعة والسلام والهدوء الذي يسودها إلى أن يراه ثعبان الجبال - الذي يرمز به إلى الاستعمار - الذي يحسده على سعادته وهنائه، لهذا يهجم عليه ويطبق عليه بفضيحه قصد التهامه، وبينما الشحرور بين فكي الثعبان يقع بينهما حوار يطرح فيه كل منهما نظرتة للعدل و

الظلم، حيث يصرخ الشحرور متسائلاً عن الذنب الذي جناه فكان عقابه هجوم الثعبان عليه؛ ثم يتساءل أين العدالة التي يجب عليها إنصافه؟ ليجيب عن ذلك بقوله:

لا [أين؟]، فالشرع المقدس هاهنا	رأي القوي وفكرة الغلاب!
وسعادة الضعفاء جرم...، ماله	عند القوي سوى أشد عقاب!
ولتشهد الدنيا التي غنيتم	حلم الشباب، وروعة الإعجاب
إن السلام حقيقة، مكذوبة	والعدل فلسفة اللهيبي الخابي
لا عدل، إلا إن تعادلت القوى	وتصادم الإرهاب بالإرهاب

نرى هنا أن الشابي يقرر أنه لا توجد عدالة ولا سلم في الكون، وأن كل ما يشاع حول هذا هو أكذوبة، ولا يتحقق العدل ولا السلام العالميين إلا إذا امتلك كل الضعفاء قوة تجعلهم يجابهون الظلم ويفرضون السلم من منطلق القوة فقط.

ويستمر الشابي في فضح أساليب الاستعمار و خدعه، حيث أن الثعبان يتكلم بلغة صوفية لتبرير فعله، فيقرر أنه رمز للإله القوي والشحرور هو قربانه لكي يرضى عنه الإله ويخلد في ذاته، فيجيبه العصفور:

لا رأي للحق الضعيف، ولا صدى،	و الرأي، رأي القاهر الغلاب
فافعل مشيئتك التي قد شئت	وارحم جلالك من سماع خطابي
وكذلك تتخذ المظالم منطقاً	عذباً لتخفي سوء الآراب

2-3- فلسفة الحياة والموت

هنالك من يرى أن فلسفة الموت هي حكمة الخلود، فإذا كان التفكير في الموت مرعباً، فإن بإمكانه تحريرنا من الخوف والقلق؛ وذلك بالاعتقاد بأن الموت ما هو إلا امتداد للحياة، فالخوف من الموت نابع من ألفتنا باستمرارية الحياة وألفتنا على ذلك ونموروابط مع الحياة لا نريد لها البتر بل الاستمرارية، وكما ألفتنا أفرّاح الحياة فقد ألفتنا كذلك أتراحها، ولكننا نتجاهل أن كل شيء له نهاية، والحل لذلك هو الاعتقاد بأن الموت مكون أساسي في أصل الحياة ذاتها، والاعتقاد بأن كلا من الحياة والموت متلازمان في الوجود وكلا منهما يمثل جانباً من كينونة الآخر فإننا بهذا نفهم دلالة وحكمة لفظة الخلود. (وظفة، 2012، الصفحات 45-46)

هنالك من المفكرين من يرى أن الموت هو الحياة نفسها، لأننا نبدأ في الموت بمجرد الولادة، وما حياة الإنسان في الحقيقة إلا الفترة التي تستغرقها عملية موته. ويمكن تشبيه حياة الإنسان وموته بالأنغام الموسيقية المتشابهة فكما أن هنالك في الموسيقى نقطة الأوج فإن الحياة تصل إلى أوجها باقترابها من الموت، وسواء اتفقنا أو اختلفنا على تسمية الحياة بأنها حياة أو مقدمة للموت أو هي الموت نفسه، فإن علينا في الأخير تقبل هذا المصير والسير في هذه الطريق مدفوعين بإرادة

الحياة حسب رؤية شوبنهاور أو بالقوة الحيوية وفق رأي برجسون. (مبروك، 2011، الصفحات 8-9)

اعتبر الإغريق الموت ذروة الحياة، و في مواجهة سقراط للموت بكل شجاعة ألهم من جاء بعده بأن أحيا فيهم رغبة الإنسان في رؤية شخصيته الواعية مستمرة بعد الموت، فنجد تلميذه أفلاطون يولي للموت مساحة مهمة في فلسفته وذلك بطرح فكرة خلود النفس، ليأتي بعده تلميذه أرسطو بفكرة خلود العقل وليس النفس؛ لأن العقل لا يفنى بالموت كما تفنى النفس. والخوف من الموت نابع من كونه جزء من مفهوم الحياة، فموتنا ليس بسبب مرضنا أو هرمنا بل بسبب أننا نحيا. من هنا يأتي موقف الفلسفة التي نادت بالتأقلم مع الموت والتحرر من الخوف منه. (مبروك، 2011، الصفحات 11-12)

إن تتبع حالة النفس البشرية في علاقتها بالموت يوصلنا إلى حقيقة أن الإنسان في أعماقه يفضل الخلود في الحياة الدنيا، ولو منح له الاختيار بينهما لاختار الحياة الدنيا بأفراحها وأتراحها؛ وهذا لتعلقه بالحياة في مفهومها المجرد بغض النظر عما يكتنفها من عوالم فهو والحياة مرتبطان ارتباط الروح بالجسد، فالموت بالنسبة للإنسان في هذه الحالة لا ينزعه مكرها من الحياة فقط، بل هو يفصله عن كل ما حققه وألفه في هذا العالم. والمشكلة الكبرى هي أن الإنسان يريد الأمرين معا (الحياة والخلود)، والتي يمكن تسميتها الحياة الأبدية. (مبروك، 2011، صفحة 146)

قد يتفاجأ القارئ لشعر أبو القاسم الشابي لأول وهلة حيث سيصاب بالحيرة والذهول وسيصعب عليه تصنيف أبو القاسم الشابي بوصفه محبا للحياة أم محبا للموت؟ ولكن هذه الحيرة ستزول إذا ما درسنا حياته وعرفنا أنه رومانسي محب للحياة إلا أن الموت لم يدعه يهنأ بالحياة في عمره القصير الذي دام 25 سنة فقط. حيث أخذ منه الموت حبيبته أولا والتي ذكرها في قصيدة "الذكرى" حيث يقول: (الطريفي، 2009، صفحة 202)

كنّا كزوجي طائر، في دوحة الحب الأمين
نتلوا أناشيد المني بين الخمائل والغصون
متغردين مع البلابل في السهول وفي الحزون
ملأ الهوى كأس الحياة لنا، وشعشعها الفتون
حتى إذا كدنا نرشف خمرها، غضب المنون
فتخطّف الكأس الخلّوب، و حطّم الجام الثمين
و أراق خمر الحب في وادي الكآبة والأنين
و أهّاب بالحب الوديع، فودّع العش الأمين
وشدا بلحن الموت في الأفق الحزين المستكين
ثم اختفى خلف الغيوم، كأنه الطيف الحزين

وبعد ذلك يأخذ منه الموت والده الذي ترك فراغا كبيرا في حياته وترك له مسؤوليات
جسام فيخاطبه في قصيدة " يا موت": (الطريفي، 2009، صفحة 234)

يا موت! قد مزقت صدري وقصمت بالأرزاء ظهري
ورميتني من حالق، وسخرت مِنِّي أَيَّ سُخر
ورزأتني في عُمدي، ومشورتني في كل أمر
وهدمت صرحا، لا ألوذ بغيره، وهتكت سترتي

ثم يشخص الأطباء إصابته بمرض القلب والذي بسببه يُمنع من ممارسة أي جهد جسدي
أو فكري ممّا يجعله يرى ظل الموت مرافقا أبديا له فيناجي الله بقوله: (الطريفي، 2009، صفحة
236)

يا إله الوجود! هذي جراح في فؤادي، تشكو إليك الدواهي
هذه زفرة يُصعِدُها الهمُّ إلى مسمع الفضاء الساهي
هذه مهجة الشقاء تناجيك فهل أنت سامع يا إلهي؟

بل إنه من شدة معاشية الموت، واقتترانه به واقتناعه من أنه لا جدوى من الجزع منه لأنه
قدرأت لا محالة، بل يراه هو حقيقة الحياة فيدعوننا - في قصيدة "إلى الموت" - إلى التوجه إلى
الموت لطلب الراحة والسعادة فيقول: (الطريفي، 2009، صفحة 219)

صَبِيَّ الحياة، الشقي العنيد ألا قد ضللت الضلال البعيد!
أُنشد صوت الحياة الرخيم وأنت سجين بهذا الوجود؟!
وتطلب ورد الصباح المخضَّب من كفّ حقل، جديب، حصيد؟!
إلى الموت! إن شئت هون الحياة فخلف ظلام الردي ما تريد
إلى الموت! يا ابن الحياة التعيس ففي الموت صوت الحياة الرخيم
إلى الموت؟ إن عذبتك الدهور ففي الموت قلب الدهور الرحيم
إلى الموت! فالموت روح جميل يرفرف من فوق تلك الغيوم
فَرُوحًا بفجر الخلود المهيج وما حوله من بنات النجوم

ومعاشية الشابي لظل الموت جعلته يشعر بالتشاؤم الذي ألقى ظلاله على حياته، كما نجد
في السابقين من عاش متشاؤما نظرا لظروف شابت حياته، مثل الشاعر والحكيم أبو العلاء المعري
وكذلك الفيلسوف آرثر شوبنهاور. وفي الموازنة بين الشاعر أبي العلاء المعري والفيلسوف آرثر
شوبنهاور نجد الكثير من أوجه التشابه، فكلاهما ينظر إلى الكون بعين السخط وعدم الرضا، و
يعيش في تشاؤم وكآبة؛ كما يرفضان الحياة لأنها خالية من السرور وملينة بالألم والشرو يؤثران
الفناء والعدم على الوجود، بل يدعوان إلى عدم التمسك بالحياة والزهد فيها، بل إن شوبنهاور
يذهب أبعد من ذلك حين يقرر أن الانتحار أمر طبيعي لا يجب انتقاده أو رفضه. (عويضة، 1993،

الصفحات 129-130) أما بالنسبة للشابي فإنه يقرر أن تشاؤمه هو نتيجة تأمله في أدوار الحياة ممّا جعله يصل إلى هذا الرأي. فيقول: (الطريفي، 2009، صفحة 221)

قضيت أدوار الحياة، مفكرا	في الكائنات، معذبًا، مهموما
فوجدت أعراس الوجود مآتما	و وجدت فردوس الزمان جحيما
وحضرت مائدة الحياة فلم أجد	إلا شربًا، آجئًا، مسموما
ولمست أوتار الدهور، فلم تُفِضْ	إلا أنينا، داميا، مكلوما
يتلو أقاصيص التعاسة والأسى	ويُصيرُ أفراح الحياة هموما

لقد قلنا سابقا أن الشابي رومانسي محب للحياة فكيف نستطيع أن نفهم هذا في ظل تشاؤمه ودعوته للتوجه إلى الموت؟

إن الإجابة عن هذا السؤال نأخذها من الشابي الذي أَلَف قصيدة في آخر سنة من حياته وهي سنة 1934 و عنوانها " الإيمان بالحياة " أو " الاعتراف " حيث اعترف فيها أنه لم يكن يظن بعد موت أبيه أنه سيعرف معنى الفرح، لكن بمجرد ما مضى ذلك الحدث الحزين حتى أقبل على الحياة بنهم ونسي كل فلسفته حول التشاؤم والتي أصبحت باعتباره نوعا من الهتان ليخلص في الأخير إلى فلسفة أخرى تتعلق بفلسفة الحياة و التي مؤدّاها أنّ الإنسان في حقيقته هو عبد للحياة و إيمانه بذلك هو إيمان المؤمن الصادق و المخلص. (الطريفي، 2009، صفحة 311)

ما كنت أحسب بعد موتك يا أبي	- و مشاعري عمياء بالأحزان-
أني سأظلماً للحياة، و أحتسي	من نهرها المتوهج النشوان
و أعوذُ للعنينا بقلب خافق	للحب، و الأفراح و الألحان
و لكل ما في الكون من صور المني	و غرائب الأهواء و الأشجان
حتى تحركت السنون، و أقبلت	فتن الحياة بسحرها الفتان
فإذا أنا ما زلت طفلا، مُولعًا	بتعقّب الأضواء و الألوان
و إذا التشاؤم بالحياة و رفضها	ضرب من الهتان و الهذيان
إنّ ابن آدم في قرارة نفسه	عبدُ الحياة الصادقِ الإيمانِ

كما نجده في آخر حياته جمع أغلب قصائده في ديوان أسماه " أغاني الحياة " و حال موته دون طبعه آنذاك وقد طُبع بعد موته كما أنّ نظرة فاحصة لعناوين الكثير من قصائده تدلنا على تعلقه بالحياة مثل: جمال الحياة، من أغاني الحياة، الصباح الجديد، إرادة الحياة، الإيمان بالحياة. و في تقديمه لكتابه " الخيال الشعري عند العرب " نجده يخاطب الشباب التونسي بقوله: " لقد أصبحنا نتطلب حياة قوية مشرقة ملؤها العزم والشباب، ومن يتطلب الحياة فليعبد غده الذي في قلب الحياة ... أما من يعبد أمسه وينسى غده فهو من أبناء الموت وأنضاء القبور الساخرة " ثم يسترسل قائلا " لم أخط كتابي إلا لأخاطب فيه- يقصد الشباب التونسي - حماس الفتوة، وأدعوه

معي إلى أن نسلك بالأدب التونسي سبيل الحياة الجميل المحفوف بالأوراد والزهور". (الشابي، 2013، صفحة 9)

ولعلَّ أحسن قصيدة تجمع فكر أبو القاسم الشابي حول فلسفتي الحياة والموت هي قصيدة 'حديث المقبرة' (الطريفي، 2009، صفحة 273)

وتعتبر هذه القصيدة حواراً فلسفياً حول فلسفة الحياة والموت، والخلود والكمال. حيث يخبرنا الشاعر أنه خرج في ليلة مظلمة إلى المقبرة، وأمام رهبة الأجداث وجلال الموت تسأل عن جدوى الموت الذي يزيل كل ما في الحياة من مباهج وسعادة ليخلص في الأخير إلى أنّ القدر هو الذي يلدُّ له تعذيبنا بالإفناء بعد الوجود، وفي تلك اللحظة سمعته روح فيلسوف قديم مجهول جاءت لتزور جسمها في أحد القبور، فأشفقت عليه وأرادت أن تعلمه الحكمة لهذا خاطبته بأنه يائس لخوفه من الفناء ولو دامت له الحياة لسئم الخلود.

وماذا يُرَجَّى ربيب الخلود	من الكون- وهو المقيم البعيد- ؟
وماذا يود، وماذا يخاف	من الكون - وهو المقيم الأبيد- ؟
تأمل... فإن نظام الحياة	نظام، دقيق، بديع، فريد
فما حَبَّب العيش إلا الفناء	ولا زانه غير خوف اللحد

ويُعاود الشاعر مسائلة الروح عن الجدوى من صراعنا في الحياة ونحن نعلم أنّ الفناء سيزيلنا ويزيل كل ما كنا نتصارع لأجله، فتلخّص له الروح الحكمة من ذلك بقولها:

خلقنا لنبلغ شأواً الكمال	ونصبح أهلاً لمجد الخلود
ونكسب من عثرات الطريق	قوى، لا تهدأ بدأب الصعود
ومجداً، يكون لنا في الخلود	أكاليل من رائعات الورد

وبهذا تكون روح الفيلسوف قد لخصت له فلسفة الحياة والموت في أنّ الحياة مرحلة ضرورية قبل الموت فمن طريقة حياتنا نستحق الكمال وننال جدارة الخلود وما معاناتنا وصراعنا في الحياة إلا وسيلة تُكسبنا القوة على المواصلة والصمود. وتكون لنا في عالم الخلود أكاليل مجد تُزيّن هاماتنا.

ونظراً لروح التفلسف التي تسكن شاعرنا فإنه لا يتوقف عن التساؤل حول ماهية هذا الخلود وهل إذا لنناه سنقنع به ولا نمل منه ونطلب المزيد أم أننا سنقنع؟

ويعود فيجيب نفسه بأن النفس إذا قنعت بالخلود فهو نوع من الموت الداخلي للنفس ونوازعها وطموحاتها وإن لم تقنع فإن ذلك سيؤلّد صراعاً جديداً وهماً دائماً في الخلود وبالتالي سيفقد به الخلود معناه، ولكن روح الفيلسوف لم تتجاوب معها لأنها غادرت المقبرة مع سرب من الأرواح مرّت بالمقبرة في طريقها إلى العالم المجهول.

4- خاتمة:

وفي آخر دراستنا نخلص إلى النتائج التالية:

- هناك تضاييف وعلاقة وثقى بين الفلسفة والأدب، وأكثر ما يتجلى هذا التضاييف في أدب الفلسفة الوجودية، أما من يرفضون وجود علاقة تضاييف بين الفلسفة والأدب فإنهم لم يقدموا مبررا منطقيا لذلك. إلا أننا نوافقهم في خشيته من أن يفقد كل من الفلسفة والأدب خصوصيتهما التي تميزهما عن بعضهما، ولعل أحسن حل لهذا الإشكال هو أن نفرّق بين الفلسفة الخالصة والأدب الخالص والأدب الفلسفي الذي يأخذ من الفلسفة حكمته ومنطقها ومن الأدب جمال اللغة و شاعريتها.

- نجد في الفكر العربي والإسلامي الكثير من النماذج التي يتجلى فيها تضاييف الفلسفة والأدب، أو ما يمكن تسميته بشعر الحكمة ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك: أبو العلاء المعري وأبو الطيب المتنبي وإيليا أبو ماضي.

- إن دقة وصرامة الفكرة الفلسفية لا يضرها ولا ينقص من قيمتها أن تكتسي ثوبا قشيبا من جمال اللفظ وعذوبته، كما لا ينافي عقلانيتها ومنطقيتها امتلائها بالأحاسيس والمشاعر التي هي جزء لا يتجزأ من كينونة الإنسان.

- أبو القاسم الشابي ليس فيلسوفا بالمعنى الحرفي للكلمة ولكنه شاعر رومانتيكي مرفه الإحساس استطاع أن يأخذ الكثير من الإشكالات الفلسفية المتعلقة بالوجود وفلسفة الحياة والموت و يصوغها صياغة أدبية جميلة.

- لقد تطرقنا في دراستنا لأبي القاسم الشابي للقليل من الأدب الفلسفي في شعره، وهنالك الكثير ممّا لم تتسع دراستنا لذكره، وبإمكان المهتمين بهذا المجال التطرق له في دراسات لاحقة مثل فلسفة القيم وفلسفة الدين وغيرها...

قائمة المراجع

- 1 - ابن طفيل. (2005). حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي. د ط . تحقيق وتعليق: أحمد أمين. العراق. دار المدى للثقافة والنشر.
- 2 - أبو الطيب المتنبي. (1983). ديوان المتنبي. د ط . بيروت. دار بيروت للطباعة والنشر.
- 3- أبو القاسم الشابي. (2013). الخيال الشعري عند العرب. د ط . مصر. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- 4- أرسطوطاليس. (1953). فن الشعر. د ط . ترجمة: عبد الرحمان بدوي. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية.
- 5- أمل مبروك. (2011). فلسفة الموت/دراسة تحليلية. د ط . بيروت. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- 6- أيريس مردوخ وريان ماغي. (2018). نزهة فلسفية في غابة الأدب. ط 1. ترجمة: لطيفة الدليهي. بيروت. دار المدى للإعلام والثقافة والفنون.

- 7- إيمانويل كانط. (1952). مشروع للسلام الدائم. د ط . ترجمة: عثمان أمين. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.
- 8- بيار ماشيري. (2009). بم يفكر الأدب؟: تطبيقات في الفلسفة الأدبية. ط 1. ترجمة: جوزيف شريم. مراجعة: بسام بركة. بيروت. المنظمة العربية للترجمة.
- 9 - جان فرانسوا ماركيه. (2005). مرايا الهوية الأدب المسكون بالفلسفة. ط 1. ترجمة: كميل داغر. مراجعة: لطيف زيتوني. بيروت. المنظمة العربية للترجمة.
- 10 - سعيد بوخليط. (2011). غاستون باشلار نحو نظرية في الأدب. ط 1. بيروت. دار الفارابي.
- 11- عبد الشكور حسن احمد حامد. الفلسفة و التصوف وأثرهما على الأدب في العصر العباسي. رسالة دكتوراه في الأدب. السودان. جامعة أم درمان الاسلامية. 2005.
- 12 - عبد الله التطاوي. (1992). حركة الشعر بين الفلسفة و التاريخ. د ط . مصر. دار الثقافة للنشر و التوزيع.
- 13- علي أسعد وطفة. (2012). فلسفة الموت: تأملات وجودية. مجلة الموقف الأدبي. العدد: 491. آذار/ مارس. دمشق. اتحاد الكتاب العرب. صص 37-47.
- 14- علي الشامي. (1991). الفلسفة و الإنسان جدلية العلاقة بين الفكر والوجود. ط 1. بيروت. دار الإنسانية للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع.
- 15- عمر فروخ. (1954). شاعران معاصران ابراهيم طوقان و ابو القاسم الشابي. ط 1. بيروت. مطبعة المكتبة العلمية.
- 16- كامل محمد محمد عويضة. (1993). شوبنهاور بين الفلسفة والأدب. ط 1. لبنان. دار الكتب العلمية.
- 17- مارتن هيدجر. (1994). انشاد المنادى قراءة في شعر هولدرلن وتراكل. ط 1. تلخيص وترجمة : بسام حجار. بيروت. المركز الثقافي العربي.
- 18 - محمد شفيق شيا. (2009). في الأدب الفلسفي. ط 1. بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- 19 - موريس كرانستون. (1981). سارتر بين الفلسفة والأدب. د ط. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 20 - نعمة الله الجزائري. (1954). شرح عينية ابن سينا. د ط . طهران. مطبعة الحيدري.
- 21 - يوسف عطا الطريفي. (2009). أبو القاسم الشابي حياته و شعره. ط 1. الأردن. الأهلية للنشر و التوزيع.