

## الفكرة الفلسفية لأدب المهجر الشمالي

نصرالله شاملى\*

تاريخ الوصول: ٩١/١٠/٨

صحبت اله حسن وند\*\*

تاريخ القبول: ٩٢/٢/١٣

### الملخص

لاشك أن الأدب العربى فى أغلبه قديماً وحديثاً، ليس أدب المواقف أو النظريات الفلسفية المتكاملة، وإنما هو أدب اللمعات أو النبضات الفلسفية، ما عدا الجانب الصوفى المتفلسف حقاً لدى مدارس الحلاج (٣٠٩ ق)، وابن عربى (٦٣٨ ق)؛ تلك المدارس الممتدة عبر عصور الفكر الصوفى، سواء ما كتب منها باللسان العربى أو ما كتب باللسان الفارسى، مع أمثال جلال الدين الرومى (٦٧٢ ق)، وفريدالدين العطار النيسابورى (٦٢٦ ق) وغيرهم. يحاول هذا المقال أن يكشف عن تلك المصادر، والينابيع التى استقى منها أدباء المهجر الشمالى فى آرائهم الفلسفية حول الموضوعات، والمسائل المختلفة الهامة كعقيدتهم فى الله، والانسان، والموت والعالم و ... .

الكلمات الدليلية: أدب المهجر، الفلسفة، المصادر الشرقية، المصادر الغربية.

## المقدمة

كان الشرق العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قد بدأ يتأثر بما وصل إليه عن طريق الصحف، والمدارس، والتبشير الأجنبي، وغير ذلك من الوسائل التي وجدت في فرنسا، وإنجلترا في أوائل هذا القرن، وعمّت بلاد أوربا، ودعت هناك بالرومانسيّة التي كانت ترمي نحو تشجيع كل ما هو جديد، وسائر نحو التجديد.

إنّ هذه الحركة في أوروبا، وخاصة في فرنسا قد قامت على أثر الاضطرابات السياسيّة، والاجتماعيّة التي نشأت عن الثورة الفرنسيّة، وما تبعها من مصائب ألمّت بالشعب الفرنسي، فأحسّوا بميل شديد إلى الانطلاق نحو آفاق جديدة تملأ عليهم حياتهم، وتعيد إليهم آمالهم.

وشبيه بهذه الأحاسيس ذلك الاحساس الذي سرى بين البلاد العربيّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فأقبل عليه الأدباء والكتّاب بعد أن وصلت إليهم بواكير هذه الحركة عن طريق حملة نابليون في مصر، وعن طرق أخرى مثل الصحف، والمدارس التبشيرية وغيرها (الورقي، ١٩٨٤م: ٥٤-٤٢).

إنّ البذور الأولى للثورة المهجرية في ساحة الأدب، كانت قد غرست قبل تأسيس «الرابطة القلمية»، وذلك حين دعا الكاتب والفيلسوف المهجري أمين الريحاني (١٩٤٠م) الأدباء، والشعراء إلى نبذ موضوعات الشعر التقليدي، وعدم السير في ركاب القدماء. يقول في إحدى وصاياه للشعراء: «حرزوا صناعتكم من «قفا نبك» و «سائق الأظعان» إنّ عندك اليوم الطّيّارات لتسوقوا النجوم» (الريحاني، ١٩٣٣م: ٨٩).

فهو يمتدح الشعر التأملي الذي يسلك مسلك الفلسفة، ويشوبه بعض الفكر، ولذلك يعجبه من الأقدمين: المتنبي، والمعري، وابن الفارض، وابن سينا خاصة في قصيدته المشهورة عن النفس. والريحاني يريد من الشعر أيضا، أن يكون إنسانياً وقومياً، يعبر عن روح المجتمع، ويصور آلامه (المصدر نفسه: ٩٠).

شاعت النزعة الإنسانيّة بين الأدباء في المهجر لكثرة ما شاهدوه في البلاد الأجنبيّة من طغيان المادّة على الروح في أساليب الحضارة الغربيّة، ولتأملاتهم العلميّة حول الحياة، ومصير الإنسان.

فعالج المهجريون تلك الموضوعات المعنية بالإنسان بشكل واسع، تدور هذه الموضوعات حول مشاكل الروح، والحياة، والوجود، والكمال، والحقيقة، والسعادة الإنسانية، والدين والخلود، وليس أدلّ على ذلك من أدب جبران، ونعيمة، والريحاني، وغيرهم من الشعراء.

وفى كل هذه النزعة الجديدة كانوا يتأثرون بترائهم الشرقى الذى كان مليئاً بمثل هذه الموضوعات، والمضامين الروحية والإلهية، كما كانوا متأثرين بتلك الحركة الجديدة العامة التى سرت فى الغرب، وعرفت باسم «الرومانسيّة».

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

## ١. المصادر الشرقية

إنّ الحضارة الشرقية بما فيها من المكاتب، والمناهل الفكرية والأدبية والعرفانية، جعلت الأدباء فى المهجر يستقون من تراثها السامى لتوجيه آرائهم وصيانتها. هذا التراث بفكره الروحى، والمتسامى يؤيّد القلب بدلاً عن العقل كأسلوب للمعرفة والخلود مرجحاً الروح على المادة، منشداً إلى الخلاص والسعادة، ولو عبّر عن الموت. إن هذه السمات والميزات البارزة فى التراث الشرقى جعلت أدباء المهجر يتأثرون بها فى معظم نتاجاتهم الأدبية.

### ١-١. أدباء المهجر والتصوف الإسلامى

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

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

مرتبطاً أو ثق ما يكون الارتباط، وأتمّه بإخوانه في الإنسانية، وبصورة الحياة على تعداد ألوانها الكونية، فالكون وحدة متماسكة، وهو يفعل انفعلاً باطنياً بكل ما يحدث فيه» (سرور، ١٩٦٧م: ٦٦).

فهذا ميخائيل نعيمة (١٩٨٨م) يرى وجود الله في كل شيء، حتى في المتناقضات التي يظن المرء أنها على طرفي نقيض لا جسر بينهما، ففي نظريته نوح الحمام ونعيق البوم يدعوان إلى الوجود الواحد، أو الوجود في حقيقته، ويعلنان عن كائن واحد هو الله سبحانه:

كَحَلِّ اللّهِمَّ عَيْنِي  
بِشُعَاعِ مِّنْ ضِيَاكَ  
كَيْ تَرَكَ  
فِي جَمِيعِ الْخَلْقِ، فِي دُودِ الْقُبُورِ  
فِي نَعِيقِ الْبُومِ، فِي نُوْحِ الْحَمَامِ  
فِي غِنَاءِ الْبُلْبُلِ، فِي نَدْبِ الْغُرَابِ  
فِي صُرَاخِ اللَّيْلِ، فِي هَمْسِ الصَّبَاحِ

(نعيمة، ١٩٦٦م: ٣٥ و٣٦)

و يقول جبران: «أما أنت إذا أحببت فلا تقل: «إن الله في قلبي»، بل قل بالأحرى: «أنا في قلب الله» (جبران، لاتا، ج ٩: ١٤).

إن هذه الأقوال والآراء متأثرة بأقوال المتصوفة المسلمين حيث يؤكدون دوماً على إلغاء الفردية، إسقاط الفواصل، والاحساس بالوحدة مع الوجود المطلق، كما يقول القشيري: «وقيل التوحيد إسقاط الیاءات، لا تقول لی، وفیّ، ومنی والیّ» (القشيري، لاتا: ١٣٦). وإذا يصبح الله عند نعيمة الحياة كلّها: «الله وهذه الحياة واحد» (نعيمة، ١٩٦٩م: ٨٨).

لتحوّل هذه الفكرة عند بعض المتصوفة بالفناء في الله مطلقاً:

فَحَبِيبِي نَصَبُ عَيْنِي أَبَدًا  
فَسَوَاءَ غَابَ أَوْ كَانَ مَعِي

(ابن عربي، ١٨٥٥م: ٣٦)

ويقول الحلاج:

أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحاني

وَعَصِيَانُكَ عَصِيَانِي

وتوحيدك توحيدى

(الحلاج، ١٩٦٧م: ٢٩٥)

## ٢-١. أدباء المهجر وكبار العلماء من المسلمين

مما يلاحظ بشكل بارز في نتاجات المهجريين الشماليين، تأثرهم بالكبار من الفلاسفة والعرفاء المسلمين تأثراً ترك آثاره فى آرائهم، ونظراتهم حول كثير من المسائل، والموضوعات المختلفة. فالمتأمل فى دواوينهم الشعرية، وخاصة فى قصائدهم التى تدور حول النفس، يجدهم يعتقدون بما اعتقده فلاسفة المسلمين مثل /بن سينا (٤٢٨ق) قبلهم بمئات السنين؛ فالنفس كانت تعيش فى عالم السفلى، عالم المادة والفناء، فدخلت فى الجسد. والجسد فان كما تقول الكتب السماوية، ولكن الروح خالدة، فهى ستغادره، وتعود إلى عالمها الذى هبطت منه حيث تتمتع هناك بالخلود.

هذه هى الفكرة القديمة التى طرحها فلاسفه اليونان، ثم أخذها عنهم /بن سينا، وأوردها شعراً فى قصيدته المشهورة التى استهلها بهذا البيت:

وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمْنَعِ هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ

(ابن سينا، ١٩٥٧م: ١٩)

ومن الغريب أن كل أعضاء «الرابطة القلمية» التى أسسها أدباء المهجر الشمالى، يعتقدون بهذه الفكرة الفلسفية بالرغم من عدم أخذهم جميعاً بالفلسفة، فيقول عميدهم جبران خليل جبران: «ليس بين ما نظمه الأقدمون قصيدة أدنى إلى معتقدى وأقرب إلى ميولى النفسية من قصيدة ابن سينا فى النفس» (جبران، لاتا، ج: ٥٤: ٥٤).

ثم يشرح الأسباب التى جعلته يفضل قصيدة /بن سينا على غيرها، ويؤمن بها فيقول: «فى هذه القصيدة النبيلة قد وضع الشيخ الرئيس أبعد ما يراود فكر الانسان، وأعمق ما يلازم خياله من الأمنى التى تولدها المعرفة، والسؤالات التى يثمرها الرجاء ... فجاء قصيدته هذه برهاناً على أن العلم هو حياة العقل، يتدرج بصاحبه من الاختبارات العلمية، إلى النظريات العقلية، إلى الشعور الروحى، إلى الله» (المصدر السابق: ٥٤).

إذن فجبران يؤمن بما جاء فى هذه القصيدة الفلسفية، وهو بطبيعته ميال إلى الفلسفة، محب للتأمل و التفكير. ويبدو من كلامه أن إعجابه بقصيدة /بن سينا متضامن

مع إعجابه بشخصية ناظمها، فقد جعله متفوقاً على الكثيرين من ناظمي الغرب أمثال شكسبير، وشلي، وغوته، وغيرهم (المصدر السابق: ٥٤).

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

يا نفسُ ما لكِ والأنين؟      تتألمينَ وتؤلمين  
عذبتِ قلبي بالحنين      وكتمته ما تقصدين

(عريضة، ١٩٤٦م: ١٠٤)

فيحار في أمرها حتى ليكاد ييأس من إصلاحها، فيتمنى أن تفارقه، ويدعوها إلى مغادرة جسمه والعودة إلى عالمها العلوي:

يا نفسُ هل لكِ الفصال      فالجسمُ أعياء الوصال  
حمّلته ثقلَ الجبال      وردّلتيه لا تحلفين

(المصدر نفسه: ١٠٤)

وميخائيل نعيمة يتأمل نفسه ويتفكر في أحوالها، فيصعب عليه معرفة كنهها، فيلجأ إليها يسائلها من أين جئت، وكيف وصلت إليه؟

إيه نفسي أنتِ لحنٌ      فيّ قد رنّ صداه  
وقعته يدُ فنّانٍ      خفيّ لآأراه  
أنتِ ربحٌ ونسيمٌ      أنتِ موجٌ، أنتِ بحر  
أنتِ برقٌ أنتِ رعدٌ      أنتِ ليلٌ، أنتِ فجر

أنتِ فيضٌ من إله

(نعيمة، ١٩٦٦م: ١٩)

فنقل نفسه إلى ذلك العالم العلوي الذي انفصلت عنه، وهذا ما يذهب إليه/بنسبنا في نظرية الفيض الإلهي، وهي نظرية يونانية قديمة، نادى بها فيلسوف مدرسة الاسكندرية «أفلوطين» فعالجها الشيخ الرئيس بالبحث والتحليل، وقربها من المفاهيم الدينية الإسلامية.

إن نسيب عريضة في قصيدته المشهورة «على طريق إرم» قد تأثر بفريدالدين العطار النيسابورى في كتابه «منطق الطير»، فنسيب في هذه الملحمة الطويلة يصور تلك المراحل التي قطعها في صحارى حيرته سيعاً ورأى الحقيقة، وبحثاً عن نار المعرفة الخالدة (الطباع، ٢٠٠٦م، ج ٢: ١٠٨ و ١١١).

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

ليتني أعلم في أيّ النجوم	حلّ ربّ العاشقين الفارضى
لبعثت النفس من خلف الغيوم	فتتأججه بـ برقٍ وأمضٍ
راحَ لم يبقَ لنا غيرَ الرسوم	في حواشِي كلِّ سرِّ غامضٍ
سائقُ الأظعانِ أينَ احتجبا	صاحبُ الآياتِ ساميَ الفكرِ

(أيوب، ١٩٢٨م: ٧٩)

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

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

كؤوسُ الهوى دارت علينا بليلةٍ      وقد أترعت من خميرِ رُوحِ المحبةِ

(عريضة، ١٩٤٦م: ٣٨)

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

### ٣-١. الديانات والثقافات الشرقية

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

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

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

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

وكما أنّ الفردية لا قيمة واقعية لها عند نعيمة حيث قال: «... وإذ تتوسع أراذتنا، ونكتشف حقيقتها، تتوسع ذاتنا بالتالي، ويتضاءل وجود الظاهر، الذاتي، والبدائي، والفردى» (نعيمة، ١٩٦٦م: ٢٨).

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

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

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

«ولا تنسوا أنني سأتى إليكم مرة أخرى، فلن يمرّ زمن قليل حتى يشرع حنينى فى جميع الطين والزبد لجسد آخر، قليلاً ولا ترونى، وقليلاً ترونى، لأنّ امرأة أخرى ستلدى» (جبران، لاتا، ج ٩: ٧١).

فالحياة عند جبران حركة متواصلة، وتحول دائم نحو الكمال، فالجماد مناف للحياة، والموت نفسه ليس جموداً، إنّما هو انتقال من حياة إلى حياة أخرى، فإنّه يجسّد تلك العقيدة تجسيداً شاعرياً جميلاً حينما يقول: «تتبخّر مياه البحر، وتتصاعد، ثمّ تجتمع، وتصير غيمة، وتسير فوق التلال، والأودية حتى إذا ما لاقت نسيمات لطيفة، تساقطت باكية نحو الحقول، وانضمت إلى الجداول، ورجعت إلى البحر موطنها. حياة الغيوم فراق ولقاء، دمة، وابتسامة. كذا النفس تنفصل عن الروح العام، وتسير فى عالم المادة، وتمرّ كغيمة فوق جبال الأحزان، وسهول الأفراح فتلقى نسيمات الموت فترجع إلى حيث كانت: إلى بحر المحبة، والجمال، إلى الله...» (جبران، لاتا، ج ٤: ٩).

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

## ٢. المصادر الغربيّة

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

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

## ١-٢. الأدب المهجري وفلسفة الغرب

هناك عدد من الفلاسفة الغربيين الذين استقى الأدباء المهجري من ينابيع أفكارهم، ومناهلهم الفلسفية. وفيما يلي نستعرض أبرز الأعلام الذين رسخت جذورهم في هؤلاء المهجريين، وتركت بصماتها في أدبهم.

لعل جبران خليل جبران من أكثر المهجريين تأثيراً بشخصيات الغرب في كثير من نتاجاته الأدبية، والفنية. كان جبران يطالع آثارهم، ويهضم المادة التي يطالعها فإذا تأثر بها في آثاره، طبعها بطابعه.

### أ. فردريك نيتشه وجبران

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

واستقى جبران من نيتشه النزوع إلى القوة، وتعلّم منه أن يرى الضعيف كالخنزير قذارة، أما لحمه فلا يؤكل، وكالجاموس خشونة أما جلده فلا ينفع، وكالحمار غباوة، ولكنه يمشى على الاثنين (جبران، لاتا، ج: ٦: ١٥).

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

تأثر جبران بنيتشه لكنه ابتعد عن تشاؤم نيتشه، وفكره المعادي للأديان؛ فإيمان جبران، ومعتقداته الدينية تبرز متباينة تماماً مع معتقدات نيتشه الدينية. فكان تأثر جبران بنيتشه عابراً، لأن فلسفة جبران الإنسانية السليمة منعت أي احتمال للتعاطف مع عدمية نيتشه (بشروئي، ١٩٨٢م، ج: ٨: ١٥١).

ففي موضوع «هكذا تكلم زرادشت» و«النبى» قال مارون عبود: «إن فيلسوف ألمانيا أنشأ النازية، وقادته مبادئها إلى المستشفى، أما جبران فقد كتب «النبى» وبنى كتابه على المحبة، والمحبة أساس أدياننا» (مصروعة، ١٩٨١م، ج: ٧: ١٠١).

### ب. نعيمة والفلاسفة الغربيين

يصرّح نعيمة نفسه أن فلسفته شرقية، حين تقول: «وعلى العموم يمكن القول إننى شرقى التفكير» (نعيمة، ١٩٦٧م، ج ٢: ٤٨) ولكن رغم هذا، هناك أثر واضح للفلسفة الغربية على فكر ميخائيل نعيمة. فكان يطالع آثار الفلاسفة الغربيين، وأفاد منها بشكل بارز فى كثير من آثاره. من أبرز هؤلاء الذين تأثر بهم نعيمة، يمكن أن نشير إلى أفلاطون (٣٤٧ ق.م) واسبينوزا (١٦٧٧م).

إن تأثير أفلاطون فى مجمل تاريخ الفلسفة أمر واضح لا جدال فيه أبداً. وذلك لأنه شكل منذ أقدم العصور مدرسة فكرية بارزة ظلت تلهم الفلاسفة، والأدباء، و بالأخص ذوى الاتجاهات العقلانية و الروحية، ولم ينج نعيمة من هذا التأثير. مما اتفق نعيمة، وقبله أفلاطون هو رأيهما فى الحقيقة، فالحقيقة بالمعنى الصحيح عند كليهما هى واحدة خالدة سرمدية.

الحقيقة عند أفلاطون: «ليست فى الحوادث والمادة بل فى الصور» (صليبا، لاتا: ٢٩). والحقيقة عند نعيمة كذلك لا تكون فى الجزئيات، والأعراض المادية المتبدلة: «ما الأشياء بأشكالها وأنواعها سوى حجب، وقمط تحجب الحياة» (نعيمة، ١٩٦٦م: ٦٠). وكما يمثل الحبّ دوراً أساسياً فى نظرية نعيمة، كذلك مثّل الحب دوراً هاماً فى نظرية المعرفة عند أفلاطون، يقول أفلاطون: «إنّ الذى يجعل للحياة قيمة فى عينى هو تأمل الجمال الأبدى. ما أحسن مصير الإنسان الذى يستطيع أن يتأمل الجمال الإلهى فى بساطته، وصفاته مجرداً عن الألوان الزائلة» (صليبا، لاتا: ٣١).

وتمثل المحبة عند نعيمة نفس الدور بل أكثر إذ يقول:

فى قرارة نفسى اليوم

إيمان عميق جداً

إيمان لا يتزعزع

بأنّ المحبة وحدها هى المفتاح

لكلّ ما أغلق علىّ من أسرارى

و أسرار الكون

(نعيمة، ١٩٧٣م: ١٣٠)

أما بالنسبة إلى تأثير نعيمة إيسبينوزا، فنجد آراء وأفكاراً كثيرة التي أخذها عنه مباشرة. يذهب إيسبينوزا إلى أنّ الكون كله ليس إلّا جوهراً واحداً، وكل ما في الوجود هو هذا الجوهر، والجوهر عند إيسبينوزا هو الله (كرم، ١٩٦٦م: ١١١)؛ أما عند نعيمة فيقابل الجوهر هذا «الحياة» فهي كل الوجود إذ قال: «الله وهذه الحياة واحد» (نعيمة، ١٩٦٩م: ٨٨). الجوهر في فلسفة إيسبينوزا هو الخالق، والمخلوق: «إنّ الجوهر هو "الطبيعة الطابعة" أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات، والأحوال، وهو "الطبيعة المطبوعة" أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات، والأحوال نفسها» (كرم، ١٩٦٦م: ١١٣). والحياة عند نعيمة كجوهر إيسبينوزا تتكوّن من الخالق، والمخلوق: «هي الخالق، والمخلوق معاً» (نعيمة، ١٩٦٦م: ١٦٥).

## ٢-٢. أدباء المهجر والمفكرين العربيين

علاوة عن الفلاسفة، تأثر المهجريون بعدد آخر من المفكرين الغربيين. فأخذوا يطلعون على الآداب الأجنبية، والحركات العلمية المختلفة عند أصحابها. وليس من الممكن أن تعيش جماعة أدبية كهذه الجماعة المفكرة المجددة في بلد أجنبي اللغة والآداب، ولا تطلع على ما لمفكره من آثار أدبيه، وعلمية عديدة. إنّ معظم الذين كتبوا عن الرابطة القلمية قد صرّحوا بتأثر أعضائها بالنزعة الرومنسية الأوروبية، ومع اعترافهم بأن الرابطة القلمية هي أول مدرسة منظمة في الأدب العربي تسلك مسلك التجديد، فهم يعترفون أيضاً، بوجود شبه كبير بينها، وبين تلك المدرسة الرومنسيّة حتى في أسباب تكوّنها (عبود، ١٩٦٨م: ٩٨). كان جبران كرئيس لهذه الجماعة على صلة وثيقة بعدد من الأدباء، والفنانين الغربيين، منهم ويليم بليك (١٨٢٧م).

فكان جبران كلّما قرأ من آثاره اغتبط وقال: «ما أشدّ التعاطف بيننا! سبحان ربّي! كنت أظنني غريباً، وها قد جاءني بليك يؤنس غربتي، كنت أظنني تائهاً، وها إنّ بليك يسير أمامي» (جبران، لا تا: ٧٨).

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

تأثر جبران أيضا بالكاتب البلجيكي موريس مترلنك (١٩٤٩م) حيث ظهر آثار هذه العلاقة في رسوم جبران الصوفية، وفي كتاباته الحافلة بالرؤى الروحية (المصدر نفسه: ٧٩). أما بالنسبة إلى شاعر المهجر الكبير /إيليا/ أبي ماضي فهو أيضاً قد تأثر بكبار الرجال، والمفكرين في الغرب، منهم العالم الإنكليزي الطبيعي دارون، فحينما أبدى /بوماضي/ رأيه حول ديوان صديقه الشاعر ندره حداد، قال متأثراً بدارون: «وفى صاحبه (صاحب هذا الديوان) تواضع البنفسجة، ومن يدري ربّما كان بنفسجة أو غديراً قبل أن صار إنساناً» (نايف حاطوم، ١٩٤٤م: ١٦١).

فنظرية /أبي ماضي/ هذه التي راح يبشر بها ليست نظرية خالصة له وحده، بل استقاها من نظرية دارون الذي كان مؤمناً كل إيمان بنظرية التحول. وهي نظرية أسهب دارون في حديثه عنها في كتابيه المشهورين «أصل الأنواع» و «النشوء والارتقاء». فأخذ /بوماضي/ هذه النظرية منه، و جعل منها أساساً بنى عليه أكثر معاني قصيدته الطويلة المشهورة بـ«الطلاسم» التي عالج فيها عدل موضوعات، واستهلها بقوله:

جئتُ لا أعلمُ من أينَ ولكنّي أتيتُ  
و لقد أبصرتُ قدامى طريقاً فَمَشيتُ  
و سَأبقي سائراً إن شئتُ هذا أم أبيتُ  
كيفَ جئتُ، كيفَ أبصرتُ طريقى

لستُ أدري

(الديوان: ٨٧)

أما ميخائيل نعيمة فإنه قضى فترة من حياته في روسيا بالدرس و البحث، وهذه الفترة كانت خصبة في تكوين فكر نعيمة حيث كانت روسيا في بداية هذه الفترة في غليان ضد السلطتين السياسية، والدينية. ومدى تأثر هذه المرحلة في تكوين فكر نعيمة بارز في قوله: «ذلك ... هو الثوب الذي فصلته الكنيسة لروحى ... ولكن من بعد أن عدت من روسيا... أخذت أشعر أن ذلك الثوب يضيق بى» (نعيمة، ١٩٦٧م، ج ١: ٢٧٥).

ذلك الثوب هو كل فكر نعيمة القديم الذي تمزق بعد عودته من روسيا، وحصل بكل ما شاهد وقرأ ومارس في هذا البلد. يتحدث نعيمة عن علاقاته بالمفكر الروسى ليو

تولستوى فى تلك الفترة: «طالعت تولستوى، ولم أعرفه، كان ميّالاً إلى العمق، وللإجابة عن أسئلة عذبه مثل ما عذبتنى» (نعيمة، ١٩٦٦: ١١).  
وأعجب نعيمة أيضاً بدستويفسكى إذ قال: «ولو أنّ جيشاً من رجال الدين وعلماء النفس، وأساتذة الاجتماع، وأساطين القانون تجمعوا معاً، لما استطاعوا أن يؤلفوا لنا رواية كرواية دستويفسكى «الإخوة كرمازوف»، ففي هذه الرواية نرتفع مع الأب زوسيمّا إلى درجة الإشراق الروحي والانخراط بنور الألوهة» (نعيمة، ١٩٦٣م: ٤٤).

### نتيجة البحث

تعرفنا من خلال هذه الدراسة على جذور النزعة الفلسفية فى أدب المهجر الشمالى، فهى فلسفة مزيجة بأراء وأفكار كبار الفلاسفة والمفكرين من الشرق والغرب. لكنّ الميزة البارزة فيها هى تجلّى الطابع الشرقى الذى ينحو اتجاهها روحياً إشراقياً فى كثير من المضامين، والموضوعات فنستطيع أن نبين سمات هذه الفلسفة باختصار كما يلى:

- يتكوّن جوهر العالم، وطبيعته الأساسية من الروح أو الوعي.
- هذه الفلسفة شمولية فى ابتعادها عن الفردى والجزئى.
- هى تبحث عن المطلق كههدف لها، وكمضمون لخطواتها فى كل لحظة.
- هى حلولية بتوحيدها بين اللامتناهى والمتناهى، بين المطلق والنسبى، وبين اللامحدود والمحدود.

فإذا اكتفينا بهذه السمات، تبدو لنا فلسفة الأدب المهجرى فلسفة مثالية، روحانية مطلقة.

## المصادر و المراجع

- ابن سينا. ١٩٥٧م، **ديوان ابن سينا**، تحقيق حسين على محفوظ، تهران: مطبعة الحيدري.
- ابن عربي. ١٨٥٥م، **ديوان ابن عربي**، القاهرة: مطبعة بولاق.
- أيوب، رشيد. ١٩٢٨م، **أغاني الدرويش**، نيويورك: لا نا.
- بشروئي، سهيل. ١٩٨٢م، **أضواء على أدب جبران**، بيروت: لا نا.
- الحلاج، حسين بن منصور. ١٩٦٧م، **ديوان حلاج**، شرح وتحقيق مصطفى كامل الشيبى، الطبعة الثانية، بغداد: مطبعة دار آفاق عربية.
- خليل جبران، جبران. لا تا، **الأعمال الكاملة**، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- رادا كريشنا. ١٩٦٧م، **الفكر الفلسفى الهندى**، ترجمة ندرة اليازجى، بيروت: دار اليقظة العربية.
- الريحانى، أمين. ١٩٣٣م، **أنتم الشعراء**، بيروت: لا نا.
- سرور، طه عبدالباقى. ١٩٦٧م، **من أعلام التصوف الإسلامى**، القاهرة: دار نهضة مصر.
- صليب، جميل. لا تا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الأندلس.
- الطباع، عمر الفاروق. ٢٠٠٦م، **الرفض فى الشعر العربى المعاصر**، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة المعارف.
- عبود، مارون. ١٩٦٨م، **مجددون ومجترون**، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الثقافة.
- عريضة، نسيب. ١٩٤٦م، **الأرواح الحائرة**، نيويورك: لا نا.
- القشيري، عبدالكريم. لا تا، **الرسالة القشيرية**، بيروت: دار الكتاب العربى.
- كرم، يوسف. ١٩٦٦م، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- مصروعة، جورج. ١٩٨١م، **سيرة جبران**، بيروت: لا نا.
- نايف حاطوم، عفيف. ١٩٤٤م، **إيليا أبو ماضى (حياته، شعره ونثره)**، بيروت: دار الثقافة.
- نعيمة، ميخائيل. ١٩٦٣م، **دروب**، بيروت: دار صادر.
- نعيمة، ميخائيل. ١٩٦٧م، **سبعون**، بيروت: دار صادر.
- نعيمة، ميخائيل. ١٩٦٦م، **مرداد**، بيروت: دار صادر.
- نعيمة، ميخائيل. ١٩٧٣م، **نجوى الغروب**، بيروت: مؤسسة نوفل.
- نعيمة، ميخائيل. ١٩٦٩م، **يابن آدم**، بيروت: دار صادر.

الورقي، السعيد. ١٩٨٤م، لغة الشعر العربي المعاصر، الطبعة الثالثة، بيروت: دار النهضة العربية.

### المقالات

هادى پور نهزمى، يوسف. ١٣٨٨ش، «الزهد الإسلامى و تطوره إلى التصوف منذ القرن الثانى حتى القرن الرابع الهجرى»، فصلية دراسات الأدب المعاصر، جامعة آزاد الإسلامية فى جيرفت، السنة ١، العدد ٣، صص ٢١٧-٢٢٨.