المُلَخَّص

يتناول هذا البحث (مَلامِحُ الفَلْسَفَةِ الوُجُودِيَّة فِي شِعْرِ مَحْمُود دَرْوِيش؛ قِرَاءة فِي ضَوءِ النَّقْدِ الثَّقَافِيّ) ، وقد اختلف الفلاسفة اختلافًا كبيرًا في وضعِ تعريفٍ جامعٍ للوُجُودِيَّة على تنوع توجهاتها، وانقسموا فيما بينهم، ولكنهم اتَّفَقُوا على أنَّ الوُجُودِيَّةَ مَذْهَبٌ في الوُجُود يقوم على مبدأ أن وُجُودَ الإنسانِ هو ما يفعله؛ فأفعال الإنسان هي التي تُحَدِّد وُجُوده. فهي – إذًا – فلسفةٌ تُعْنَى بِكُلِّ مَوجُودٍ عَينِيّ، بِوَصْفِها شكلاً من أشكال الواقعيَّة المحسوسة، البعيدة عن التَّجْرِيد، وهي أُسْلُوبٌ فِي التَّفَلْسُف، يَرْتَبِطُ ارتباطًا وثيقًا بالأدب ؛ لأنَّ بعض فلاسفة الوُجُودِيَّة اتخذوا من نُصُوص الأدب وسيلةً للتعبير عن فلسفاتهم الوُجُودِيَّة. ومِنْ ثَمَّ عَدَّ كَثِيرٌ مِنْ الفلاسفة الوُجُودِيينَ الوُجُودِيَّة مَذْهَبًا مِنَ المَذَاهِب الأَدَبِيَّة؛ لأنَّ الأدبَ – من وجهة نظرهم – انعكاسٌ وُجُودِيّ.

وقد ظَهَرَ هذا الانعكاس الوُجُودِيّ – بِشَكْلٍ جَلِيّ – في شعر مَحْمُود دَرْوِيش على وجه الخُصُوص؛ لِمَا مَرَّ به من مُؤَثِّرَاتٍ خَارِجِيَّة تتعلق بنشأته؛ فهو الطِّفْلُ المُهَجَّر عن أرضه، والصَّبِيّ اللاجِئ، والشابّ الطَّمُوح الموقوف في بلده، والمسجون بين جُدُر سِجْن المحتل بلا هُوِيَّة؛ مِمَّا أَهَّلَهُ لأَنْ يَكُونَ شَاعِرًا وُجُودِيًّا. ويُعْنَى هذه البحث برصد مَلامِح الفَلْسَفَةِ الوُجُودِيَّة التي ظهرت – بوضوحٍ – فِي شِعْرِ مَحْمُود دَرْوِيش. وقد تَضَمَّنَ تمهيدًا وثلاثة مباحث وخاتمة، ورَصَدَ التمهيد الأَدَب الوُجُودِيّ، ووَضَّحَ سبب اختيار محمود درويش – دون غيره من الشعراء – موضوعًا للبحث.

وكان عنوان المَبْحَثُ الأَوَّلُ: (مَحْمُود دَرْوِيش يَصْنَعُ عَالَمَهُ بِنَفْسِهِ)؛ حيث عَبَّرَ – كغيره من الوجوديينَ – عن كون الوُجُود يَسْبِقُ المَاهِيَّة، واتَّضَحَ أنَّ ذاتَه الواعية تُمَثِّلُ جَوهَرَهُ المُمْتَدّ في كُلِّ كِتَابَاتِهِ، وعَالَجَ المَبْحَثُ الثَّانِي: جَدَلِيَّة الذَّاتِ وَالآخَرِ عِنْدَ مَحْمُود دَرْوِيش، وعَرَضَ الصراع والتنازُع بين الذات والمجموع في شعره، ورَصَدَ المَبْحَثُ الثَّالِثُ: جَدَلِيَّة الوُجُودِ وَالعَدَمِ عِنْدَ مَحْمُودِ دَرْوِيش، وفيه: انْعِدَامُ اليَقِين، والإِيمَانُ بِالحَيَاةِ، ومُقَاوَمَةُ العَدَمِ.

وقد اعْتَمَدْتُ فِي البَحْثِ على القراءة النصيَّة الثقافيَّة المقارنة، إِنْ جَازَ التَّعْبِير، من خلال النظر للوُجُودِيَّة بوصفها فلسفةً مُتَمَرِّدَة، وتَتَبُّع مدى ظهورها في كتابات الأدباء الغَرْبِيينَ والعَرَب، مُبَيِّنًا الأنساق المُضْمَرَة في شعر محمود درويش، ومدى تَأَثُّرِهِ بالآخرين، وتَمَيُّزه من كثيرٍ مِنْ شُعَرَاء العَرَب.

Existentialist Aesthetics in Poetry:
A Cultural Critical Reading of Mahmoud Darwish

Abstract

This paper examines certain manifestations of existentialism in the poetry of Mahmoud Darwish, offering a reading guided by cultural criticism. Probably, no one specific universal definition would be sufficient to define what existentialism is. For it encompasses a wide array of trends, each of which offers definitions different from others'. However, existentialism might, as agreed upon by various existentialists, be identified as a philosophical doctrine based upon the principle that what a human being 'is' is what he or she 'does'—that is, one's existence is based upon one's acts. Hence, it is concerned with existence as an actual beingness, far from abstraction. Besides, it is a way of philosophising closely related to literature. Several existentialists sought in literature a means by which to convey their thoughts. Even more, many scholars have regarded existentialism as a kind of philosophy of literature. In their viewpoints, literature is a reflection of existentialism. This could, also, hold true to Arabic literature, particularly the poetry of Mahmoud Darwish, in view of the experiences he had been through since his early childhood. As a child, he was displaced from his homeland; as a boy, he was a refugee; and as a young man, he was with no identity, imprisoned both in his own country and in the occupier's prisons.

Made up of an introduction, three sections and a conclusion, this paper focuses upon the existential aspects of such experiences as manifested in his poetry. In the introduction, it outlines the major characteristics of existential literature and sets out the reason for choosing Darwish in particular. Then, the first section entitled "Darwish Creating His own World" shows how Darwish, similar to existentialists, expresses existence as preceding the essence, whereby his consciousness is an essence extended throughout all of his writings. The second section entitled "Self-Other Dialectic in Darwish" examines the conflict between the 'self' and the 'total' in his poetry. After that, the third section entitled "Being-Nothingness Dialectic in Darwish" is centred on three major themes: uncertainty, believing in life, and fighting against nothingness. Throughout these sections, this paper relies upon a comparative cultural critical reading, by means of which it regards existentialism as, so to speak, a philosophy of rebellion, thereby tracing its manifestations in Western and Arabic literatures. In so doing, it demonstrates the related configurations embodied particularly in Darwish's poetry, the extent to which he is influenced by and different from other poets, in this respect.

مَلامِحُ الفَلْسَفَةِ الوُجُودِيَّة فِي شِعْرِ مَحْمُود دَرْوِيش:
قِرَاءة فِي ضَوءِ النَّقْدِ الثَّقَافِيّ

د. مُحَمَّد مَحْمُود أَبُو عَلِيّ
أستاذ مساعد النقد والبلاغة
قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب – دمنهور

مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية ، كلية التربية ، جامعة الإسكندرية
المجلد الثالث ، العدد الأول
إبريل 2018م
(ISSN2537 -0553)

مُقَدِّمَة

لقد ارتبطت الفلسفة وما زالت ترتبط بمجالات فكريَّة متعددة منها مجال الأدب، على الرغم من الاختلاف الكبير بين المجالينِ ؛ من حيث اللغة والهدف ومجال الرُّؤَى، غير أن هناك سمات مشتركة بين هذين العالمينِ، أهمها: البحث عن الوجود وماهيته، والذات وسبر أغوارها، ومدى ارتباطها بالكون.

ولَيسَ بِمَقْدُورِ أَحَد أن يَزْعُمَ أَنَّهُ يستطيع تعريف الوُجُودِيَّة؛ لأنه ليس هناك مذهبٌ فلسفيٌّ، حَظِيَ باتفاق الجميع، وسُمِّيَ بالوُجُودِيَّة؛ ومن أجل ذلك سُمِّيَتْ الوُجُودِيَّة بأسماء من ابتدعوها؛ فنجد وُجُودِيَّة كيركجارد، ووُجُودِيَّة جبرييل مارسل، ووُجُودِيَّة كارل يَسْبَرْز، ووُجُودِيَّة هيدجر، ووُجُودِيَّة نيتشه، ووُجُودِيَّة سارتر، ووُجُودِيَّة موريس ميرلوبونتي، وغيرهم من الفلاسفة الذين جعلوا الوُجُود مِحْوَر تفكيرهم. (1)

وفوق ذلك فَإِنَّ الوُجُودِيَّة نفسها تنقسم إلى وُجُودِيَّة مسيحيَّة مُؤْمِنَة، ووُجُودِيَّة مُلْحِدَة، وهي مَذْهَبٌ فِكْرِيّ، أو أُسْلُوبٌ فِي التَّفَلْسُف، يَتَّسِمُ – إِلَى حَدٍّ مَا – بِالهُلامِيَّة، ويُعَبِّرُ عَنِ الوُجُودِ الإِنْسَانِيّ الأَصِيل؛ فَهِي مَذْهَبٌ إِنْسَانِيٌّ بالمعنى الوَاسِع لهذه الكلمة، وقد انتشرت انتشارًا واسعًا في منتصف القرن العشرين، ولاقت إقبالاً – غير معهود – مِنَ الخاصَّة والعامَّة؛ لأنَّها لم تكن فلسفةً مدرسيَّة منهجيَّة؛ كالفلسفة القديمة، وإنما جاءت أقرب ما يكون إلى النزعة منها إلى المنهج الصارم .

إِنَّهَا فَلْسَفَة الوُجُود، وهي تبدأ من الإنسان؛ فهي فلسفة عن (الذات) أكثر منها فلسفة عن (الموضوع)، وتَعْنِي الذات – عند الفيلسوف الوُجُودِيّ – المَوجُود في نِطَاق تَوَاجُدِه العَينِيّ الكامل؛ ولأنها منطلقة من الذات تحديدًا، غَلَبَ عليها التفكير الانفعاليّ العاطفيّ، الذي يبدو – في بعض الأحيان – مضادًّا للتفكير العقليّ.

وتَنْطَلِقُ الوُجُودِيَّة من الوُجُود الإنسانيّ المُشَخَّص، الثائر على الثَّوَابِت والتَّقَالِيد، وتَنْظُرُ إلى الإنسان على أنه وُجُود لا مَاهِيَّة، وتُعْنَى بِكُلِّ مَوْجُودٍ في الواقع والحقيقة؛ لِذَا كَانَ الوُجُودِيُونَ وَاقِعِيينَ في نَظْرَتِهِمْ، وقد سَعَوا لِتَحْقِيق مَا أَسموه بالوُجُود الأَصِيل.

وَهِي فَلْسَفةٌ مُتَمَرِّدَة فِي جوهرها، تَتَّسِمُ بِقَدْرٍ مِنَ الغُمُوض، وتُغَالِي فِي قِيمَة الإِنْسَان، وتَأْكِيد تَفَرُّدِهِ، وتقوم على إبراز طبيعة الوُجُود البشريّ وخَصَائِصه، وجعله سابقًا على المَاهِيَّة؛ وقد تُؤَدِّي بِمَنْ يستخدمها إلى مجموعة من الآراء، التي تختلف فيما بينها أَشَدّ ما يكون الاختلاف، حول العَالَم وحياة الإنسان فيه؛ لأنَّها اتَّخَذت من مُشْكِلات الوُجُود مُنْطَلَقًا لَهَا، وعَالَجَتْ موضوعات: حُرِّيَّة الإنسان، والقلق، والاغتراب، والتَّمَرُّد، واتخاذ القرار، والمسؤولية، والالتزام، والإرادة، والاختيار، والحياة، والموت، والإثم، والهمّ، والموقف من الوجود والعدم، وانعدام اليقين، وهي موضوعات كُبْرَى تُكَوِّن نَسِيج الوُجُود الشخصيّ.

وهي ترى أن الإنسان يعيش سجينًا غريبًا مريضًا إلى أن يموت، ولا تُؤْمِن بوجود قِيَم ثابتة تُوَجِّه سُلُوك الإنسان، وتَضْبِطُهُ، وإنما كُلّ إنسان يَفْعَلُ ما يريد؛ فليس الإنسان إلا ما يختار لنفسه أن يكون.

وقد جاءت جميع الكائنات الموجودة – كما يرى سارتر – إلى الوُجُود بلا سبب، وتُوَاصِل وُجُودها خلال الضعف، ثُمَّ تَمُوتُ بالمصادفة؛ فلا معنى في كوننا نُولَد، ولا معنى في كوننا نموت، والحياة كلها سُخْف، يُورِثُ الضَّجَر والقَلَق.

وتَهْتَمُّ الفلسفة الوُجُودِيَّة بِكُلِّ مَوجُود عَينِيّ، ولا تُبَالِي بِمَاهِيَّة الأشياء وجوهرها، ولا تُوَجِّه نَظَرَها صَوبَ الوُجُود المُمْكِن، والصُّوَر الذِّهْنِيَّة المُجَرَّدَة؛ فغرضها الأساس كُلّ مَا هُوَ مَوجُود وَاقِعًا وحقيقة؛ لأنها فَلْسَفَة الأَشْيَاء المَلْمُوسَة، التي تقع عليها أنظارنا، ونَلْمَسُهَا بأيدينا؛ لذا تُعَدُّ شَكْلاً مِنْ أَشْكَال الوَاقِعِيَّة المَحْسُوسة، ولَونًا مِنْ أَلْوَان المَذْهَب الحِسّيّ.

وهناك علاقة وثيقة بين الوُجُودِيَّة والأدب ؛ لأَنَّ الأدبَ خيرُ أداةٍ للتعبير عن مشاعر الناس وانفعالاتهم؛ لذا جاءت أفكار كِبَار الوُجُودِيِّين من خلال نصوص أدبية تُمَثِّل جوهر الأدب الوُجُودِيَّ، ومِنْ ثَمَّ فَقَدْ أَدْرَجَ بَعْضُ الوُجُودِيِّين الوُجُودِيَّة ضمن المذاهب الأدبية؛ فظَهَرَ مَا يُسَمَّى بِالأدب الوُجُودِيّ؛ لأَنَّ الأدبَ – من وجهة نظرهم – انعكاسٌ وُجُودِيّ.

وقد ظهر هذا الانعكاس الوُجُودِيّ – بِشَكْلٍ جَلِيّ – في شعر محمود درويش على وجه الخصوص؛ لِمَّا مَرَّ به من مُؤَثِّرَاتٍ خَارِجِيَّة تتعلق بنشأته؛ فهو الطفل المُهَجَّر عن أرضه، والصَّبِيّ اللاجِئ، والشابّ الطَّمُوح الموقوف في بلده، والمسجون بين جُدُر سِجْن المحتل بلا هُوِيَّة؛ مِمَّا أَهَّلَهُ لأَنْ يَكُونَ شَاعِرًا وُجُودِيًّا.

ويُعْنَى هذه البحث برصد مَلامِح الفَلْسَفَةِ الوُجُودِيَّة التي ظهرت – بوضوحٍ – فِي شِعْرِ مَحْمُود دَرْوِيش.

ولا نجد مُؤَلِّفًا شهيرًا أو كَاتِبًا قديرًا أو مُثَقَّفًا يُشَارُ إليه بالبَنَان من العرب إلا وتناول الوُجُودِيَّة والوُجُود، ووَقَفَ منها موقف المُدَافع، أو المُهَاجِم، ومن أشهر من تناول الوُجُودِيَّة على الساحة العربيَّة: عباس محمود العقاد، وطه حسين، وسلامة موسى، ويوسف إدريس، وحسين مؤنس، ولويس عوض، وأنور الجندي، وغيرهم . [2]

ومن الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الوُجُودِيَّة في الشعر: كتاب (اتجاهات الشعر العربيّ المعاصر) للدكتور إحسان عباس؛ فقد أفرد جزءًا كبيرًا من الكتاب للحديث عن الوُجُودِيَّة في الشعر العربي المعاصر، إلا أنه رأى أَنَّ مِثْلَ هذه الدراسة تتطلب كتابًا مُسْتَقِلاً، تُوَضَّح فيه الاتجاهات الوُجُودِيَّة في الشعر بشكل مُفَصَّل. [3]

وكتاب (الوُجُود والحُرِيَّة بين الفلسفة والأدب) للدكتور محمد شبل الكوميّ، وتناول في الجزء الأول: الحق والخير والجمال، وفي الجزء الآخر: تطبيقات عمليَّة في علاقة الأدب بالفلسفة،

ودَرَسَ في الباب الأول منه : (قضية الوُجُود): مسرحية (الأيام الخوالي) لهارولد بنتر، ومسرحية (ست شخصيات تبحث عن مؤلف) للويجي براندیل، ومسرحية (في انتظار جودو) لصمويل بكيت، ودرس في الباب الثاني (الحرية): مسرحية (رحلة النهار الطويلة خلال الليل) ليوچين أونيل، ومسرحية (لا مفر) لچان پول سارتر، ومسرحية (أنتيجون) لسوفوكليس، ودرس في الباب الثالث (الخبرة الجمالية بوصفها خبرة مدركة): رواية (العسكري الأسود) ليوسف إدريس، ومسرحية (سيدة الماضي الجميل) تأليف پيتر شافر، ومسرحية (مأساة الحَلاج) لصلاح عبد الصبور. [4]

ورسالة بعنوان (ملامح وُجُودِيَّة في الشعر الجاهليّ)، إعداد محمد خليل موسى سلامة، تتناول الملامح الوُجُودِيَّة في الشعر الجاهلي؛ حيث رصدت عددًا من الملامح الوُجُودِيَّة في الشعر الجاهلي التي تلتقي مع الوُجُودِيَّة من حيث هي فلسفة حديثة، ومن هذه الملامح: البحث عن الذات، والإغراق في اللذة، والحُرِّيَّة، والتمرُّد، والخوف من الموت، والقلق الروحيّ الوجوديّ الذي انتشر في شعر الجاهليين.

وقد خَلَصَتْ الدراسة إلى وجود ملامح وُجُودِيَّة في الشعر الجاهليّ تباينت في وضوحها بين الظاهر: كالموت، والقلق من المصير بعده، والتساؤلات عن حقيقة الوجود والحياة، إضافةً إلى ملامح تُبْرِز الرغبة في التحرُّر، وإبراز الذات، وتضخيم الأنا المتمثلة في شعر الحرب والفروسيَّة، ومواقف الصعاليك الفرديَّة، هذا وقد برزت ملامح الرغبة في الانعتاق من قيد القبيلة، والخروج عن المألوف فيما نلمسه من إغراق في الملذات والشهوات لدى بعض الشعراء، وفي مواقف الصعاليك من قبائلهم. [5]

وكتاب (الاتجاهات الوُجُودِيَّة في الشعر العربي الحديث) للدكتور محمد ثناء الله الندوي، ويُعَدُّ من أهم الكتب التي رَصَدت الاتجاه الوُجُودِيّ في الشعر العربيّ المعاصر، وقد تحدث في مقدمة كتابه عن الفكر الوُجُودِيّ عَبْرَ مُشْكِلاتِهِ، ومُحَرِّضَات وُجُوده، وتمثُّلات أفكاره، في ضوء المعطيات التاريخيَّة والثقافيَّة، وعَرَضَ في الفصل الأول المُحَدَّدَات الزمنيَّة والمكانيَّة التي حَفَّزَتْ لظُهُور الفِكْر الوُجُودِيّ، وأشار إلى أشهر أعلام الفلسفة الوُجُودِيَّة الأُوربيَّة، والتداخُل والتنافُر بين الفكر الوُجُودِيّ والفلسفات الأُخْرَى، لا سيما الفلسفة الإسلاميَّة، والغنوصيَّة الإسلاميَّة، وجاء الفصل الثاني بعنوان (التنظير الوُجُودِيّ للأدب)، وفيه رَصَدَ أهم أدباء الوُجُودِيَّة وإبداعاتهم، وتَوَقَّفَ في الفصل الثالث عند أهم الأعمال الوُجُودِيَّة التي تُرْجِمَتْ إلى العربيَّة، وطَرَحَ في الفصل الرابع مواقف أشهر المُفَكِّرِينَ والأُدَبَاء والنُّقَّاد والفلاسفة والأكاديميين العرب، الذين كَتَبُوا عن الوُجُودِيَّة، وعَرَضَ في الفصل الخامس (توأمة الحداثة والوُجُودِيَّة على الساحة العربيَّة)، ورصد في الفصل السادس (الوُجُودِيَّة في الشعر العربيّ الحديث)، وتَوَقَّفَ فيه على حُلُول الوُجُودِيَّة في المبنى الشعريّ العربيّ، أما الفصول الستة الأخيرة؛ فهي تُمَثِّل الجزء التطبيقيّ، ويضم: خليل حاوي، وعبد الرحمن بدوي، وأدونيس، والبياتي، وصلاح عبد الصبور. [6]

ولم تُخَصَّصْ دراسة مستقلة منفصلة – فيما أعلم – تتناول مَلامِحُ الفَلْسَفَةِ الوُجُودِيَّة فِي شِعْرِ مَحْمُود دَرْوِيش.

وقد اعْتَمَدْتُ فِي البَحْثِ على القراءة النصيَّة الثقافيَّة المقارنة، إنْ جَازَ التَّعْبِير، من خلال النظر للوُجُودِيَّة بوصفها فلسفةً مُتَمَرِّدَة، وتَتَبُّع مدى ظهورها في كتابات الأدباء الغَرْبِيينَ، مثل: كيركجارد، وكامي، وسارتر، والعَرَب، مثل: نجيب محفوظ، وأمل دنقل، ونزار قباني، مُبَيِّنًا الأنساق المُضْمَرَة في شعر محمود درويش، ومدى تأثره بالآخرين، وتميزه من كثيرٍ مِنْ شُعَرَاء العَرَب.

وقد تَضَمَّنَ البحثُ تمهيدًا وثلاثة مباحث وخاتمة، ورَصَدَ **التمهيد** الأدب الوُجُودِيّ، وظهور الفلسفة الوُجُودِيَّة، واختلاف الفلاسفة في أمرها، ووَضَّحَ سبب اختيار الشاعر الفِلَسْطِينِيّ مَحْمُود دَرْوِيش – دون غيره من الشعراء – موضوعًا للبحث، وعَرَضَ العلاقة الوثيقة التي تربط الأدب بالفلسفة، وكَشَفَ عن ظهور الوُجُودِيَّة في بعض الأعمال الأدبيَّة عند الغربيين والعرب.

وكان عنوان **المَبْحَثُ الأَوَّلُ: (مَحْمُود دَرْوِيش يَصْنَعُ عَالَمَهُ بِنَفْسِهِ)**؛ حيث عَبَّرَ – كغيره من الوجوديين – عن كون الوُجُود يَسْبِقُ المَاهِيَّة، واتَّضَحَ أنَّ ذاتَه الواعية تُمَثِّلُ جَوهَرَهُ المُمْتَدّ في كُلِّ كِتَابَاتِهِ؛ فمن خلال القصيدة يُولَد الشَّاعِر، وبها يَتَعَرَّف إلى ذاته، ثُمَّ يُكَوِّنُهَا، وأخيرًا يصنع عَالَمَهُ الذاتيّ الخاصّ.

وعَالَجَ **المَبْحَثُ الثَّانِي: جَدَلِيَّة الذَّاتِ وَالآخَرِ عِنْدَ مَحْمُود دَرْوِيش**، وعَرَضَ الصراع والتنازُع بين الذات والمجموع في شعره؛ حيث إنَّ كُلَّ أديبٍ وُجُودِيّ في حالة صراع بالضرورة مع المجموع المجتمعيّ؛ لأنَّ التنازُع والصراع هو المعنى الأصيل للوُجُود، وهو يسعى جاهدًا للانسلاخ عن القطيع؛ بحثًا عن حُرِّيَتِهِ، ومَنْ يَنْجَحُ في الانسلاخ، ويُحَدِّدُ هُوِيَّته بعيدًا عن القطيع؛ فقد حَقَّقَ الوجود الأصيل، وقد ظَهَرَ محمود درويش مُتَمَرِّدًا في شعره؛ فقد تَمَرَّدَ على قيود المجتمع وأوضاعه، وهَاجَمَ العَدُوّ الصهيونيّ، وقد اختلف محمود درويش، الذي عُنِيَ بالهَمّ الوُجُودِيّ والانسلاخ عن القطيع، عن أمل دنقل ونزار قباني اللذينِ عُنِيَا بالقوميَّة والثأر.

ورصد **المَبْحَثُ الثَّالِثُ: جَدَلِيَّة الوُجُودِ وَالعَدَمِ عِنْدَ مَحْمُودِ دَرْوِيش**، وفيه: **انْعِدَامُ اليَقِين** أو القلق الوُجُوديّ، وكيف ظَهَرَ في شعر محمود درويش، و**الإِيمَانُ بِالحَيَاةِ**؛ فلم ينفصل محمود درويش عن الحياة، بل اختار لنفسه الطريق الآخر لمقاومة العبث، وهو التعلُّق بالحياة بخيوط حريريَّة، وهو يُمَجِّدُ في نصوصه لحظات الإشراق العابرة، والوقائع المَجِيدَة، و**مُقَاوَمَةُ العَدَمِ**؛ فهو يحمل قلقًا من الموت أو المصير المُرْتَقَب، يُذَكِّرُنَا بما جاء في الديوان الأخير لأمل دنقل: أوراق الغرفة (8) .

تَمْهِيدُ:

من الأمور المُهِمَّة في عَرْض الفِكْر وتقديره، أَنْ تَتَّحِدَ مفاهيم الألفاظ ومراميها؛ حَتَّى لا تختلط في الأذهان أو تضطرب عند الفهم؛ ذلك أن المجتمعات الحديثة اضطرت إزاء تَنَوُّع المعارف وتَشَعُّب العلوم إلى الضغط على مواردها من الألفاظ في عمليات متتالية من التخريج والتوليد والنحت والاشتقاق من الأحوال، وإذا « كان اللفظ دائمًا شحنة التعبير ورمز الفكرة؛ فإن تحديده تحديدًا تامًّا أمرٌ لا بُدَّ منه؛ حَتَّى تنتقل الفكرة من العقل إلى العقل انتقالاً واضحًا بانتقال اللفظ خالصًا من الألفاظ المشابهة والمعاني القريبة، وخالصًا من الألفاظ التي اشتق منها أو تَحَوَّلَ عنها» . [7]

لقد كانت الوُجُودِيَّة (Existentialism) [8] دائمًا مَثَار اختلاف، بدايةً من تعريفها؛ فهي تَعْنِي الهُلامِيَّة مِنْ جِهة، والسَّعَة مِنْ جِهَة أُخْرى؛ فـ « عندما نحاول أن نتساءل: ما هي الوجودية...؟ فسوف نجد أن هذا المذهب يتسم بقدر من الهُلامِيَّة. وتنشأ المشكلة، من ناحية، بسبب أن ما استهدف أن يكون فلسفة جادة، كثيرًا ما هَبَطَ إِلَى مُسْتَوَى البِدْعَة (المُوضَة)؛ حَتَّى أصبح لقب "الوجودي" يُطْلَق على ألوان من البشر والأنشطة التي لا ترتبط بالفلسفة الوجوديَّة إلا من بعيد»[9]؛ مِمَّا جَعَلَها عَصِيَّةً على كُلِّ محاولةٍ للإمساك بتلابيبها مِلْءَ اليد؛ فكُلُّ فيلسوفٍ وُجُوديّ ينطلق من رؤية ذاتيَّة خاصَّة؛ فلا توجد نظريَّة عامَّة ينتمي إليها سائر الوُجُودِيينَ، ويُمْكِن مقارنتها بالأفكار البارزة التي يعتنقونها، وتجَمْعَ المثاليينَ أو التومائيينَ في مَدَارِسٍ خَاصَّة بهم[10]؛ حَتَّى غَدَتْ الوُجُودِيَّة في أوقاتٍ ما لا تَعْنِي إلا (المُوضَة) الفرنسيَّة التي اتَّخَذَها بعض المُنْحَلِينَ ذريعةً لانحلالهم غير المسؤول.

وعلى الرغم من ذلك؛ فَإِنَّ الوُجُودِيَّة – إجمالاً كما يَتَّضِح مِنْ اسْمَهَا – يُقْصَد بِهَا الفلسفة التي تُعْنَى بكُلِّ مَوْجُود، ويقابلها العَدَمِيَّة (Nihilism)، ويُمَيِّزُها سُؤَالاً مُفَادُهُ: (مَنْ هُو الموجود فعلاً؟)، أليس للعَدَمِ ذاته وُجُودًا، أو كِيَانًا حَاضِرًا في أذهانِ الناس وخواطرهم؛ ولهذا فَإِنَّ الوُجُودِيَّة تُفَرِّق بين الموجود الذي عُنِيَتْ به الفلسفة القديمة، والموجود الذي عالجته، وجعلته نقطةَ انطلاقٍ لها، تُمَيِّزُهَا مَنْ سَلَفِهَا.

إِنَّ الوُجُودَ الذي يَخُصُّ الوُجُودِيِّينَ هو الوُجُود الإنسانيّ العَينِيّ (Existence)؛ فهي لا تهتم بجواهر الأشياء، والوُجُود المُمْكِن، والصُّوَر الذِّهنيّة المُجَرَّدَة [11]؛ إِنَّ غَرَضَهَا «كُلّ ما هو مَوْجُود في الواقع والحقيقة؛ إنها فلسفة الأشياء الملموسة، الأشياء التي تقع عليها أنظارنا، وتلمسها أيدينا، أو نتصل بها بنوعٍ من أنواع الاتصال الماديّ». [12]

إِنَّ الوُجُودِيينَ وَاقِعِيُونَ في نَظْرَتِهِمْ، يَكْرَهُونُ التجريد الذي من شأنه أن يُبْعِدَ الفرد عن فرديته المخصوصة؛ ليلتقي مع المعنى الإنسانيّ الكلّيّ، فهي – ولهذا العداء مع الميتافيزيقيا – يَعُدَّها بَعْضُ الباحثين لونًا من ألوان المذهب الحسيّ. [13]

وتَتَّسِمُ الوُجُودِيَّة بِقَدْرٍ مِنَ الغُمُوض (Ambiguity)؛ فهي ليست مَذْهَبًا فَلْسَفِيًّا دقيقًا، ولا مدرسة يُمْكِن صياغة تعاليمها في قضايا محددة، ولا سبيلَ لِوَضْعِ تَعْرِيفٍ جَامِعٍ لَهَا. [14]

إنها تَهْدِفُ إلى البحث عن الوُجُود الأصيل للإنسان، والحيلولة دون الوجود الزائف؛ فالوُجُود الأصيل بِقَدْرِ مَا يُكَوِّنُ الفردُ نَفْسَهُ، والوُجُود الزائف بقدر ما تُكَوِّنُهُ مؤثرات خارجيَّة؛ فَيَفْقِد الإِنْسَانُ ذَاته ووُجُوده الأصيل. [15]

ويرى مارتن هيدجر (Martin Heidegger) (1889 – 1976م) [16] أَنَّ «الوُجُودَ اليوميّ أو الوجود الزائف يتسم بثلاث مظاهر، هي: الثرثرة اليوميَّة، والفضول أو حُبّ الاستطلاع، والغُمُوض». [17]

وتَنْظُرُ الوُجُودِيَّة إلى الإنسان بوصفه «مجموعة متناقضات لا يَعْرِفُ التَّوفيقُ بينها سبيلاً»[18] ؛ فهو كَائِنٌ مُمَزَّق، يُمَزِّقُهُ التَّوَتُّر الباطنيّ، ويَتْرُكُه مثخنًا بالجِرَاح؛ فالوجوديونَ يَبْعُدُونَ عن الهُدُوء، وشِعَارُهُم: (الهُدُوء خِيَانة لحياة النَّفْس)، ويتصفُّ الوُجُود الإنسانيّ بالاختيار الحُرّ بكل ما فيه من تحمُّل للمسؤولية، وحُبّ للمُخَاطرة؛ فالإنسان عندهم صانع وُجُودُه. [19]

ووُجُوده – في هذه الحياة – يُرَادِفُ اليأس، والخوف، والقلق، والعبث، والضياع، وغير ذلك من الآلام؛ وذلك لأَنَّ العالم وُجِدَ بلا عِلْمٍ، ولا حِكْمَة، ولا قانون، إلا قانون أنه لا يستطيع إلا أن يوجد، وأن يفترس كُلّ مَنْ فِيهِ، وما فيه. [20]

وأهم أفكار الوُجُودِيَّة : الذات الإنسانيَّة، ومشاكل الوجود البشريّ، من حياة، وموت، وحُرِيَّة، ومسؤولية، وهو ما عَانَى منه محمود درويش، الذي ارتبط اسمه بشعر الثورة والوطن ،وأحد أَهَمّ مَنْ أدخل الرمزيَّة في الشعر العربيَّ .

لقد نشأت الفلسفات الوُجُودِيَّة في تاريخنا المُعَاصِر بوصفها رَدّ فِعْلٍ عَنِيف ضِدّ المذاهب العَقْلِيَّة بوجهٍ عَامّ، [21] ومذهب هِيجَل (Hegel) (1770 – 1831هـ) بخاصة. [22]

ونستطيع أَنْ نَقُولَ إِنَّ الوُجُودِيَّة تَعْنِي (فلسفة الوُجُود)، لَكِنَّ تلك الفكرة لا تَفْرِضُ نفسها على الوُجُودِيينَ بِمَعْنى وَاحِد، ومِنْ ثَمَّ فالاختلافُ قائمٌ بينهم، ونَخُصُّ بالذكر منهم ثلاثة طوائف تَحَدَّثَ عنها ريجيس جوليفيه في كتابه (المَذَاهِب الوُجُودِيَّة)؛ فبعض الوُجُودِيّينَ – مثل كارل يَسْبَرْز (Karl Jaspers) (1883 – 1969م) [23] – يذهبون إلى أَنَّ النظر للوُجُود يقتضي إنكارًا للفلسفة بوصفها مذهبًا، ويَرَونَ أَنَّ (فلسفة الوجود) لا تَعْنِي إلا (تحليل الوُجُود)؛ من حيثُ أَخَصُّ ما فيه من فرديَّة وعينيَّة، وأَمَّا كُلُّ ما يَبْقَى بعد ذلك – والتَّأَمُّل الميتافيزيقيّ بوجهٍ خاصّ – لا يعدو أن

يكون شَفْرَة (Chiffre)، قيمتها الوُجُودِيَّة ليست لها – بالمعنى الموضوعيّ الذي تتخذه – سوى علاقة رمزيَّة أو علاقة إشارة.

وآخرون – مثل هيدجر – يُصِرُّونَ على أن الوُجُودِيَّة يجب أن تقتصر على التحليل الوُجُوديّ الذي يَرُدَّهَا إليه يَسْبَرْز، ويؤكدون أنهم سَيُقِيمُونَ – على أساس هذا التحليل – فلسفة وجود، أي عِلْم وجود. [24]

لَكِنَّ هذه الأنطولوجيا لن تكون – في نظر يَسْبَرْز ونقولاي ألكسندروفتش برديائف (Nicolai Alexandrovich Berdyaev) (1874– 1948م) – غير فلسفة عن الوجود، شبيهة بالنظريات المُجَرَّدة التي يُقَدِّمُ منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل من ورائها.

أَمَّا جَان پول سَارتر (Jean Paul Sartre) (1905 – 1980م)؛ [25] فقد اقترب من هيدجر؛ لأنَّه يَطْمَحُ إلى إنشاء أنطولوجيا ظواهريَّة (Ontologie Phénoménologiqe). [26]

وهناك فِئَة ثالثة – يُمَثِّلُهَا: ألبير كامي (A. Camus) (1913 – 1960م)، وباتايّ (Bataille) – لا تشترك مع الآخرينَ إلا في اعتقادهم أَنَّ الوُجُودَ والعالمَ عَبَثٌ سخيف في جوهره، بينما يرفضون مذهب يَسْبَرْز في (فلسفة الوُجُود)؛ حيث لا يَرَونَ فيها سِوَى تركيب مُجَرَّد كَغَيرِهِ من التركيبات، وكذلك يَنْبِذُونَ (الأنطولوجيا الوُجُودِيَّة) التي عِنْدَ كُلٍّ مِنْ: هيدجر وسارتر. [27]

وهُنَاكَ بَعْضُ الوُجُودِيينَ – مثل بوشينسكي – لا يَعُدُّ الفئة الثالثة المذكورة آنفًا، وأشباههم مِنَ الوُجُودِيينَ الذين اتَّخَذُوا مُشْكِلات الوُجُود مُنْطَلَقًا لَهُم؛ لأنه انشغل بالجانب الفلسفيّ المَحْض في سياق تأريخيّ، ولَكِنَّ ذلك لا يَنْفِي إمكانيَّة وَسْم الخَارِجينَ لَدَيهِ بالوجوديينَ، إذا نَظَرْنَا إلى الوُجُودِيَّة بوصفها فَلْسَفَةً تَقُومُ – بشكلٍ واضح – على الأدب، وما يُشْبِهُهُ من أساليب القول.

وعلى الرغم من اختلاف رؤية فلاسفة الوُجُودِيَّة فيما بينهم، ورَحَابة الفلسفة الوُجُودِيَّة؛ فَإِنَّ الإشكال الناتج عن تنصُّل الوجوديينَ مِنَ المنهجيَّة، لم يمنع مْن اتفاق الفلسفة الوُجُودِيَّة فِي نِقَاطٍ بِعَينِهَا تُمَيِّزُها، وتوحّد مُعْتَنِقِيها، وأَوَّلُ ذَلِك: أسلوب التفكير، كما يُوَضِّح جون ماكوري (John Macurray)؛ إذ يُعَرِّفُ الوُجُودِيَّة بأنها: «أُسْلُوبٌ أو طَرِيقَةٌ في التَّفَلْسُف قد تُؤَدِّي بِمَنْ يستخدمها إلى مجموعة من الآراء، التي تختلف فيما بينها أشدّ ما يكون الاختلاف، حول العَالَم وحياة الإنسان فيه». [28]

وعلى الرغم من هذا التبايُن والاختلاف، نجد – فيما بَينَ الوُجُودِيينَ – ذَلِك التَّشَابُه الذي يَكُون فِي الأُسْرَة الوَاحِدَة، ويَرْجِعُ ذلك إلى الأُسْلُوب الذي يَتَفَلْسَفُونَ به.

ويُوجِز مَاكُوري السمات المشتركة لهذا الأسلوب في بعض نقاطٍ جَوهَرِيَّة، هي:

1– أنها تبدأ من الإنسان لا من الطبيعة؛ فهي فلسفة عن (الذات) أكثر منها فلسفة عن (الموضوع)، لَكِنَّها تَخْتَلِفُ عن المَذْهَب المِثَالِيّ (Idealism) الذي يتخذ هو الآخر نقطة بدايته

من الذات؛ ولهذا فَإِنَّ المَرْءَ لا بُدَّ له من تحديد الموقف الوُجُودِيّ تحديدًا أبعد، بِأَنْ يَقُولَ إِنَّ الذات عند الفيلسوف الوُجُودِيّ هي الموجود في نطاق تَوَاجُدِهِ الكامل، أيّ الوُجُود العَينِيّ.

2- أن التفكير السائد عليها تفكير عاطفيّ انفعاليّ؛ فالفيلسوف الوُجُودِيّ يُفَكِّر بانفعال عاطفيّ كَمَنْ اندمَجَ كُلّه في الوقائع الفعليَّة للوُجُود؛ ولهذا فَإِنَّ هَذَا الأُسلوب الوُجُودِيّ في التفلسف يبدو في بعض الأحيان مضادًّا للأسلوب العقليّ (Anti-Intellectualist).

3- أن الموضوعات التي تَشْغَلُ ذِهْنَ الوُجُودِيّ، ليست هي ذاتها التي تَشْغَلُ ذِهْنَ الفلاسفة عمومًا؛ فعلى الرغم مِنْ أَنَّ مِشْكِلات المَنْطِق ونَظَرِيَّة المَعْرِفة تَبْدُو ضَخْمَة في المدارس الفكريَّة الأقدم من الوُجُودِيَّة؛ فَإِنَّ الفيلسوفَ الوُجُودِيَّ يميل إلى إهمال هذه المشكلات في شيء من الاستخفاف، بوصفها موضوعات أكاديميَّة، على حين تُعَالِجُ الوُجُودِيَّة موضوعات على الخلاف من ذلك؛ كالحرية، واتخاذ القرار، والمسؤولية، وهي موضوعات تُكَوِّنُ جَوهَر الوُجُود الشخصيّ. (29)

وقد يُحَالِفُنَا الصواب عندما نَقُول إِنَّ الوُجُودِيَّة - في جوهرها - فلسفة شعريَّة، بها من الشعر: الانفعال العاطفيّ العميق، والبُعْد عن التجريد العقليّ المَحْض، والثورة على الثوابت والتقاليد السالفة.

ولهذه النظرة الخاصَّة عالجت موضوعاتٍ مُحَدَّدَة، وتَبَنَّتْ أفكارًا بعينها، تلاءمت مع جوهرها الرئيس؛ كالفرديّة/الذاتيَّة الإنسانيَّة، وأسبقيَّة الوُجُود على الماهيَّة (Essence)، (30) ونظرتها المزدوجة (يأسًا ومقاومةً) للوُجُود البشريّ، ومصيره.

أَوَّلاً: الأَدَبُ الوُجُودِيُّ:

حَمَلَتْ الفلسفة الوُجُودِيَّة إلى المجتمع العربيّ معاني «التمزُّق، واليأس، والعَبَث، والاستسلام، والقَرَف، والنَّزَق، والغُرْبَة، والظَّلام، والعَدَمِيَّة، والقَلَق، والمَلَل، والضَّيَاع، والغَثَيَان، والتنكُّر للقيم والأخلاق والفضائل، والعيش في دوامة الحيرة والعجز والتناقُض والانسحاق، وما إلى ذلك من المعاني التي يَزْخَرُ بها أدب الوُجُوديينَ، والتي جعلوها عناوين لقصصهم ومسرحياتهم ومقالاتهم ودواوينهم الشعريَّة، وسائر مؤلفاتهم». (31)

وقد ظهرت ملامح الفلسفة الوُجُودِيَّة لدى كثير من الشعراء، مثل: إيليا أبو ماضي، أَدُونِيس، خليل حاوي، عبد الوهاب البَيَّاتِي، صلاح عبد الصبور، أحمد عبد المعطي حجازيّ، كمال أيوب، ومحمود درويش، وغيرهم.

وقد جَمَعَتْ العلاقة الثقافيَّة - إِنْ جَازَ التَّعْبِير- بين الأدب والفلسفة مُنْذُ البَدْء؛ حَيثُ كَانَا - جَنْبًا إلى جَنْبٍ - مِنَ المَنَابِر عميقة التأثير التي عَالَجَ المُفَكِّرُونَ من خلالها - عبر التاريخ - أفكارًا لها من التأثير ما جعلها نِقَاط بداية ونهاية لعصورٍ ما.

وعلى الرغم من تلك الصلة الوثيقة؛ فإنَّ الاختلاف في طريقة عرض الفكرة – لطبيعة الفكرة في بعض الأحيان – أَوجَدَ التَّنَافُرَ بينهما، والخِلاف أحيانًا، كموقف أفلاطون (Plato) (427– 347 ق م) من الشعراء ؛ «ففي العِلْم يَسْتَخْدِمُ العَالِمُ التَّصَوُّرَات العقليَّة، في حِين يَلْجَأُ الفَنُّ إِلَى التَّصْوِير الحِسِّيّ والتأثير المباشر. وغَايَةُ العالم: صياغة النظريَّة العامَّة، التي تُفَسِّرُ الظَّوَاهِرَ الجُزْئِيَّة الكثيرة التي تقع في خبرته وتحت ملاحظته... أما الفَنُّ فَيَتَّخِذُ منهجًا مضادًّا؛ لأنَّ الفَنَّانَ لا يُجَرِّد الحقيقة من أثوابها ومظاهرها الحسيَّة المختلفة، وإنما على العكس يزيدها غِنًى ويُكْسِبُهَا خُصُوبَة». [32]

ورُبَّما لِذَلِكَ كَانت كِفَّة الفَنّ راجحةٌ عند الجمهور دائمًا عن كِفَّة العلم؛ فالأديب/ الفنان ينقل الحياة، أو صورة منها يراها جديرة بِأَنْ تُخَلَّد؛ ببراعته في تسليط الضوء على جوانبها الخَفِيَّة، أما العَالِم /الفيلسوف؛ فهو يُحَلِّل الأُمُورَ عَلَى وَفْقِ نِظَامٍ صَارِمٍ، تَنْدُرُ فِيهِ العَوَاطف، كهندسيَّة (سبينوزا) (Spinoza) (1632– 1677م)، ومثاليَّة إيمانويل كَانْت (Emmanuel Kant)، وديالكتيك هِيجَل.

ويَتَلاشَى ذلك الخلاف، وتختلط المفاهيم في الفلسفة الوُجُودِيَّة، فلسفة القرن العشرين، التي لاقت إقبالاً – غير معهود – مِنَ الخاصَّة والعامَّة؛ لأنَّها لم تكن فلسفةً مدرسيَّة منهجيَّة، كالفلسفة القديمة، وإنما جاءت أقرب ما يكون إلى النزعة منها إلى المنهج الصارم، أو هي (اتجاه فلسفيّ) على حد تعبير مُرَاد وَهْبَة، [33]؛ «فأنصار هذه الفلسفة يُنْكِرُوَن أن يكون من المُمْكِن وضع الحقيقة الواقعيَّة (Reality) في تصَوُّرَاتٍ دقيقة مُحْكَمَة، أَو حبْسَها في مَذْهَبٍ مغْلَق»؛ [34] لذا أطلق سِيرْن كيركجارد (Kierkegaard) (1813– 1855م) [35] «أسماء ذات مغزى على كتابين من أهم كتبه هما: (الشَّذَرَات الفلسفيَّة)، و(حاشية خِتَامِيَّة غير علميَّة)». [36]

ويَرْفُضُ معظم فلاسفة الوُجُودِيَّة أن يضعوا أنفسهم في قَالَبٍ جَامِدٍ، من خلال تسميتهم بالوجوديينَ؛ فالفلسفة لديهم لم تكن بحثًا ميتافيزيقيًّا مُجَرَّدًا من كل عاطفة وانفعال، بل على العكس من ذلك؛ «فبدلاً مِنْ أَنْ يُقْبِلَ الفكر التجريديّ على إدراك الواقع الماديّ عن طريق تجريده؛ فَإِنَّ المُفَكِّرَ الوُجُودِيّ الذَّاتِيّ يُحَاوِلُ أَنْ يُدْرِكَ المُجَرَّد عَنْ طَرِيق تَجْسِيمِهِ». [37]

فها هو ذا فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844 – 1900م) [38] يَنْظُرُ إلى الفلسفة بوصفها حركةً سلبيَّة في الأعماق، تَرْصُدُ كُلَّ ما هو إشكاليّ في الوُجُود، وهو في كفاحه ضد الميتافيزيقا الغربيَّة يَظَلُّ مرتبطًا بها؛ ولأنَّه لَمْ يَقْنَعْ بصورة الإنسان الحاليَّة، وَضَعَ صُورَة الإنسان الأعلى. [39]

إِنَّ الانفعالَ حَاضِرٌ بِقُوَّة في نصوص نيتشه كافَّة، فضلاً عن اللغة الأدبيَّة التي تَكَلَّمَ بها على الدوام، ورُبَّمَا لذلك كان يَعُدُّ نَفْسَهُ حَدًّا فاصلاً بين مَنْ جَاءَ قَبْلَهُ مِنَ الفلاسفة، ومَنْ سيأتون

بَعْدَهُ؛ لأنَّه نَقَلَ الفلسفة من محيط التجريد الثلجيّ إلى حرارة العواطف، وعلى هذا فَلَمْ يَكُنْ عَجِيبًا أن يُعَدَّ نيتشه من أبرز الفلاسفة الوُجُودِيينَ .

وفَرَضَ الخلافُ الجَوهَريُّ في طريقة التفكير بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوُجُودِيَّة على الوُجُودِيّينَ أَنْ تَكُونَ طَرِيقة عَرْضِهم لِلأَفْكَار مُغَايِرَة، وَمِنْ هَذِه النُّقْطَة تَبْدَأ العلاقة الوثيقة بين الوُجُودِيَّة بوصفها مذهبًا فَلْسَفِيًّا، والأدب بوصفه شكلاً فَنِّيًّا؛ فالأَدَبُ خَيرُ أَدَاةٍ قَادرة على تجسيد انفعالات الإنسان، بل إن هذه الانفعالات هي المادة الوحيدة التي يُكَوِّن منها الأدب أشكاله المُتَعَدِّدة. (40)

ومِنْ ثَمَّ وَجَد الوُجُودِيُونَ لأنفسهم طريقةً تَمْزُجُ بين العلم والأدب؛ ككتابات كيركجارد، وفيها جاءت أفكاره في قالبٍ قصصيّ بسيط، ومؤلفات نيتشه، الذي اقترب من لغة الأدب انفعالاً وشعورًا نابضًا بالحياة؛ حتى كاد يكون كتابه الأشهر (هكذا تَكَلَّمَ زرادشت) شعرًا خالصًا. (41)

ومِنْهُم مَنْ لَجَأَ إلى صياغة أَفْكَارِهِ أدبًا صريحًا؛ مثل سَارْتَر، الذي أَلَّفَ الرواية والمسرحيَّة، فضلاً عن كتابه الفلسفيّ (الوُجُود والعَدَم)، وكامي في مسرحياته وقصصه، والكَاتِبَة الوُجُودِيَّة سيمون دي بوفوار (Simone De Beauvoir).

ولذلك فَإِنَّ الوُجُودِيَّة تُدْرَج ضمن المذاهب الأدبيَّة، كالكِلاسِيكِيَّة (Classicism)، والرُّومَانِسِيَّة (Romanticism)، والسرْيَالِيَّة (Surrealism) أو مدرسة ما فوق الواقع، إلى آخر هذه المذاهب؛ حيث إن «الوُجُودِيَّة أقرب الفلسفات إلى الشعر، والشعر أقرب الفنون إلى الوُجُودِيَّة». (42)

وعلى هذا فغير جائز أن تقوم دراسة عن الفلسفة الوُجُودِيَّة، ولا تتعرض لجانبها الأدبيّ؛ ذلك أن جانبها الأدبيّ ليس انعكاسًا وشرحًا عاطفيًّا للنزعة الفلسفيَّة، وإنما هو جزءٌ أصيلٌ من تَطَوُّر النزعة، وإرساء معالمها؛ ولذلك يَكْثُر إطلاق نعت الوُجُودِيّ على الأدباء، مثل: دستويفسكي (Dostoyevsky) (1821– 1881م)، وفرانز كَافْكا (Franz Kafka) (1883– 1924م)، وصمويل بكيت (Samuel Beckett)، وغيرهم.

وإذا كانت الوُجُودِيَّة على هذا النحو؛ فَإِنَّ العَقْلَ العَرَبِيَّ، غير الأَكَادِيميّ، العقل الفنان – على حد تعبير زكي نجيب محمود– يَجِدُ فيها مُبْتَغَاه، وذلك ما حدث بالفعل؛ حيث بَلَغَ الإِقْبَالُ على أفكارها كُلَّ مَبْلَغٍ؛ كالإقبال على (رُبَاعِيَّات الخَيَّام).

ورأينا ذلك بوضوحٍ عند نجيب محفوظ؛ فقد تأثّر بأفكار: سارتر، وكامي، ورؤية الوُجُودِيينَ عامَّةً؛ على الرغم من نزعته الواقعيَّة التي اشتهر بها؛ حَتَّى عُدَّ في طليعة الواقعيينَ؛ إنه يسأل عن معنى الوجود، وسَبْر كُنْهِهِ، وكيفية الإمساك به، يقول – على لسان (عيسى) بطل رواية (السُّمان والخريف) – عَبْرَ نَظْرَةٍ مِنْ علٍ: «وعن بُعْد تَرَى البَحْرَ مِنْ فَوقِ قِطَاعَاتٍ من الأبنية المنخفضة تَمْتَدُّ تَحْتَ الكورنيش، ترى البحر وقد سحره أكتوبر؛ فَأَخْلَدَ إلى أحلام اليَقَظَة، وترى أيضًا أسراب

السُّمان تَتَهَاوَى إِلَى مَصِيرٍ مَحْتُوم عَقِب رحلةٍ شاقَّةٍ مليئة بالبطولة الخياليَّة... ونظرة من علٍ إلى هذا الخَلاء الذي لا يُحَدّ... وَلِم يا رب لا تُلْهِمَنَا وَمْضَةً عن معنى هذه الرحلة الشَّاقَة المخضبة بالدِّمَاء؟ وَلِم لا ينطبق هذا البحر الذي شَهِدَ الصراع مُنْذُ الأبديَّة، وَلِم تأكل هذه الأرض أبناءها عند المساء؟ وكيف يكون للحجر دورٌ في المسرحية، وللحشرة دور، وأنا لا دور لي؟». [43]

فَوَاضِحٌ أَنَّ نَجِيب مَحْفوظ عَبَّرَ مِنْ خلال (عيسى) عن الاغتراب الوُجُودِيّ الذي يَحُسُّهُ كُلُّ مُفَكِّرٍ في المصير، ولا يصل إلا للتَّشَوُّش الذي يَغْشَى كُلَّ معرفة وُجُودِيَّة، تلك الحالة التي عَبَّر عنها (عَامِر وَجْدِي) في رواية (مِيرَامَار)؛ إذ يقول: «اللَّعْنَة. مَنْ ذَا يَزْعُمُ أَنَّه عَرَفَ الإيمَان ... عندما نَتَحَسَّس موضعنا في البيت الكبير المُسَمَّى بِالعَالَم؛ فلن يُصِيبَنَا إلاَّ الدَّوَار». [44]

وعلى ذلك يتخذُ أبطالُه مواقفَهم؛ فنجدُ (حُسْنِي عَلاَّم) في رواية (مِيرَامَار): اللامُبَالِي، يَغْرَقُ في المَلَذَّات الحِسِّيَّة، ويُرَدِّد شِعَارَهُ الشهير: (فريكيكو ... لا تَلُمْنِي)، وهو شعار أقرب شبهًا بشِعَار كامي في (الإنسان المُتَمَرِّد)؛ إذ قال: (التفاهة أيضًا هي موقف).

وعلى خلاف (حُسْنِي عَلاَّم)، نجد شخصيَّة (جَعْفَر الرَّاوِي) – في رواية (قَلْب الليل) – الذي يَتَمَرَّد على سُلْطَة البيت الكبير المُتَمَثِّلَة في جَدِّه العَجُوز المُقْتَدِر، ويخالفُ ما رُسِمَ له من طريقٍ مُحَدَّدَة، يَنْبَغِي له أَنْ يَسِيرَ عَلَى خُطُوطِهِ المَرْسُومة، ولا يَخْرُج عنها؛ باحثًا عن معنى آخر – وَإِنْ لَمْ يَجِده قَطّ – يُرْضِيه، في شجاعة وجوديَّة.

وإذا كانت الوُجُودِيَّة أقرب الفلسفات إلى الشعر على وجه الخصوص؛ فذلك يَعْنِي أنها أقرب الفلسفات إلى العرب، بوصفها أُمَّةً شاعرة، الشِّعْرُ عِنْدَهُم يُمَثِّلُ أُسْلُوبَ فَهْمٍ وحياة، قَبْل أَنْ يَكُونَ أُسْلُوبَ تَعْبِير، وشِعْرُ الصَّعَالِيك خَيرُ مِثَالٍ على ذلك، إلى جانب شعر طَرَفَة بْن العَبْد (ت70 ق. هـ).

ثَانِيًا: لِمَ مَحْمُود دَرْوِيش [45] ؟

لقد حظى شعر محمود درويش باهتمام عدد كبير من الباحثين والدارسين منذ بداياته وحتى يومنا هذا، إلاَّ أنّ هناك مناطق جمالية غائرة في طبقات عميقة فيه تحتاج مزيدًا من الكشف والبحث؛ فشعرُهُ مَنْجَمٌ غَزِير، وكَنْزٌ ثَمِين في شكله ومضمونه؛ الأمر الذي يدفع الباحثين إلى التعمُّق والقراءة الجادة.

ويلاحظ قارئ الشعر العربيّ الحديث غلبة الفلسفة الوُجُودِيَّة عليه، بِقَصْدٍ أو دُونَ قَصْد؛ لاتساع آفاق الفلسفة الوُجُوديّة وعُمْقَها؛ فالوُجُودِيَّة نَوعٌ من الحداثة الفكريَّة في الشعر العربيّ الحديث، الذي شَهِدَ ألوانًا عِدَّة من مُعْطَيَات فِكْرِيَّة، وتجارب شعريَّة، في العصر الحديث. [46]

وقد اتَّضَحَت الفلسفة الوُجُودِيَّة، التي «تَنْبَثِقُ كُلَّمَا وَجَد الإِنْسَانُ أَنَّ أَمْنَهُ قَدْ أَصْبَحَ مُهَدَّدًا، وعندما يُدْرِكُ أَلْوَانَ الإِبْهَام وَاللَّبْس فِي العَالَم، وعندما يَعْرِفُ وَضْعَهُ العَابِرَ في هذه الدنيا»، [47]

عند الشاعر الفِلَسْطِينيّ مَحْمُود دَرْوِيش (ت2008م)؛ فَإِنَّ حال مَحْمُود دَرْوِيش – الشابّ واسع الطموح، الواقِفُ في بَلَدِهِ بلا بطاقة هُوِيَّة، ولا مُسْتَقَرّ دائم غير جُدُر سجن المُحْتَلّ – تجعله أحوج لهذا الأسلوب الوُجُودِيّ في التفكير، يقول:

وَطَنِي حَقِيبةْ

وَحَقِيبَتِي وَطَنِي

وَلَكِنْ ... لا رَصِيفَ،

وَلا جِدَارْ.

لا أَرْضَ تَحْتِي كَي أَمُوتَ كَمَا أَشَاءُ،

وَلا سَمَاءْ [48]

كانت تجربة الموت قاسية، دَخَلَ فيها عوالم قاسية، واستعاد مشاهد كثيرة جِدًّا، وعاش أزمنة عديدة، وذهب في خوفٍ عميق أن يكون نَسِيَ كل شيء، هذه التجربة حَتَّمَتْ عليه أن يطرح أسئلة وجوديَّة، وأن يُعَالِجَ قَضَايا وأسئلة لم يُعَالِجْهَا من قبل، واكتشف أن الحياة لا تستحق أكثر مِنْ أَنْ تُعَاش؛ ولذا عاد إلى الطفولة عبر الثقافات والتاريخ، وظلَّ مُحْتَفِظًا بلغة قَوِيَّة تُحَارِب الموت، لغة أقوى من السلاح ، لغة الشعر، وكان عميقًا في نظرته إلى الكون والحياة والمرأة والرجل والأُسْطُورة والخرافة والقصيدة واللغة وصراعات العالم .

إِنَّ مَدْلُولاتَ الأشياء لا تَأْخُذ شكلها المألوف في أوقات المِحَن، وهي تتبدَّل بتوالي الشدائد؛ ولهذا كانت الوُجُودِيَّةُ فلسفةً مُتَمَرِّدَةً فِي جوهرها، تَمَرُّدًا مِيتَافِيزِيقيًّا، منذ نشأت أسئلة الإنسان العاقل عن معنى الحياة والموت، وتَمَرَّدَ على الأوضاع الحياتيَّة التي لا تُنَاسِب خصوصيَّة المُفَكِّرِينَ، وذلك ما يُفَسِّرُ غلبة هذه الفلسفة على القرن العشرين؛ فعلى الرغم من أن أفكارَها موجودة مُنْذُ القِدَم؛ «فقد انزلقت على صلعة سُقْرَاط، وتَعَلَّقَتْ بِمُسُوح القديس أوغسطين، وارتعشت مع أصابع باسكال، وكثير منها كان خيالات طائرة في غابات الشعراء في كل العصور»، [49] فَإِنَّ سِمَاتِهَا لَمْ تظهر – بوضوحٍ – إلا في ذلك القرن الذي حَفَلَ بالأزمات التي غَيَّرَتْ من بعض المفاهيم، وخصوصًا في أعقاب الحرب العالميَّة الثانية، وفي فرنسا خاصَّةً على يد سارتر.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: مَحْمُود دَرْوِيش يَصْنَعُ عَالَمَهُ بِنَفْسِهِ:

لقد قامت الفلسفة الوُجُودِيَّة على قاعدة ثَورِيَّة لَخَّصَهَا سارتر عندما قال بأسبقيَّة الوُجُود على المَاهِيَّة لدى الإنسان على وجه الخُصُوص؛ فالماهية وإِنْ سَبَقَتْ الوُجُودَ عِنْدَ الأَشْيَاء – فَالسِّكِّين إِنَّما وُضِعَ لِيَكُونَ سِكِّينًا، والكِتَاب لِيَكُونَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يُوجَدَا عَلَى هَذَا النَّسَق؛ فقد صُنِعَا عَنْ فِكْرَة مُسْبَقة فِي عَقْلِ الحِرَفِيِّ الذِي صَاغَهُمَا – فَإِنَّ الأَمْرَ يَخْتَلِفُ لَدَى الإِنْسَان؛ حَيثُ يَسْبِقُ الوُجُودُ المَاهِيَّةَ؛ فالإنسان يُوجَدُ أولاً، ثم يَتَعَرَّف إِلَى نَفْسِه، ويَحْتَكُّ بِالعَالَمِ الخَارِجِيّ؛ فَيَكُون لَهُ

صِفَاته، ويِخْتَارُ لِنَفْسِه أَشْيَاء هِي التي تُحَدِّده، إِنَّ الإِنْسَانَ يُوجَد، ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ، ويُرِيدُ أَنْ يُكَوِّنَ مَا يَكُونَه، بَعْدَ القَفْزَةِ التي يَقْفِزُها إلى الوُجُود؛ فَلَيسَ الإِنْسَانُ – إِذَنْ – سِوَى مَا يَصْنَعُهُ هُوَ بِنَفْسِهِ. (50)

فالوُجُودِيَّة بذلك تَهُدُّ بُنْيَان اليَقِين الفَلْسَفِيّ الكِلاسيكيّ في أسبقيَّة الماهيَّة على الوُجُود، الأمر الذي يُوجِزُهُ وَصْف أرسطوطاليس (Aristotle) (384 – 332 ق. م) للماهيَّة بأنها «(What is what is was) ما هو، هو شيء في الماضي». (51)

ولهذا فَإِنَّ الفلسفة الوُجُودِيَّة تتضمن فلسفة فرديَّة تمامًا، نقطة البداية فيها – كما يُعَبِّر سارتر – «هي الذاتيَّة، وفي هذه النقطة لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو: (أَنَا أُفَكِّرُ فَأَنَا مَوْجُود)، وهي الحقيقة المُطْلَقَة لِلشُّعُور ... وكُلُّ نَظَرِيَّة تبدأ بالإنسان خارج نطاق لحظة وعيه بذاته، هي نظرية تُخْفِي الحقيقة؛ لأَنَّ كُلَّ الموضوعات خارج كوجيتو رينيه ديكارت (René Descartes) (1596 – 1650م) ليست أكثر مِنْ مُحْتمَلَة». (52)

لذلك ثَارَ كيركجارد على هيجل؛ لأنَّه لَمْ يُعْطِ قيمةً للفرد، وكان هدفه الرئيس بناء المُجْتَمَع والمَعْرِفة الإِنْسَانِيَّة – بِصِفَة عَامَّة – على قاعدة من الواقع، على حين تنطلق الوُجُودِيَّة من الإنسان، وغايتها في ذلك هو الإنسان ذاته، والإنسان الذي نقصده ليس الرمز، وإنما الفرد المخصوص الذي يُسَمَّى بـ ...، ويَقْطُنُ في ...، وهيئته تبدو ...، ذلك الإنسان المَوجُود، الذي يَحْتَلُّ حَيِّزًا مَرْئِيًّا، أَمَّا الإنسان الرمز فليس له وُجُود عند الوُجُودِيينَ، متمثّلين قول الكَاتِب الوُجُودِيّ الرُّوسِيّ دستويفسكي – على لسان أحد أبطال روايته (الأبله) – : (وَمَا حُبُّ الإِنْسَانِيَّة إلا معنى مجردًا من خلاله لا يحب المرء إلا نفسه)؛ فكُلُّ إِنْسَانٍ إِنَّمَا يَصُوغُ نَفْسَهُ، ويُكَوِّنُ مَاهِيَّته فِي حُرِّيَّةٍ تَامَّة.

ولم يكن محمود درويش يَعْبَثُ لحظةً واحدة بأدوات رسالته ؛ لفرط حساسية هذه الأدوات ؛ فأداة الشاعر الفِلَسْطِينِيّ واحدة ؛ لطبيعته الاستثنائيَّة ، وهي الوطن المفقود .

ففي قصيدة (مديح الظل العالي) جاء أسلوبه عميقًا مُعَبِّرًا عن مدى الانكسار والإحباط الذي يعيشه الإنسان الفِلَسْطِينِيّ .

وقارئ مَحْمُود دَرْوِيش سَيَلْحَظُ هذه الفكرة في أشعاره كَافَّة، وهو يُصَوِّرُها في دواوينه الأولى بشكل عَفَوِيّ، ولكنه عميقٌ مع ذلك؛ فَنَجِدَهُ يَقْتَفِي أثرها فِي نفسه، عبر المُؤَثِّرَات الخَارِجِيَّة المُخْتَلِفة، والسياقات العديدة، يقول في قصيدة (غريب في مدينة بعيدة):

عِنْدَمَا كُنْتُ صَغِيرًا
وَجَمِيلاً
كَانَت الوَرْدَةُ دَارِي
وَاليَنَابِيعُ بِحَارِي
صَارَتِ الوَرْدَةُ جُرْحًا

وَالينَابِيعُ ظَمَأ [53]

إنه يُقَارِن بين ذاته الأولى وذاته الحاضرة، يُقَابِل بين حالين للذات كلاهما مُغَايِرَة للأخرى، وفي سبيل ذلك يُوَجِّدُ عَنَاصِرَ السِّيَاقِ – والذات المتفاعلة معهم واحدة – عن طريق عنصريّ: (الوردة والينابيع)؛ فيقابل بين كونه صغيرًا في بلاده، وغريبًا في بلاد غريبة، ففي حالته الأولى كانت الرُّؤْيَة رُومَانِسِيَّة وديعة، فكانت

الوردة = دار

الينابيع = بحار

إنها رُؤْيَة صادرة من ذات رُومَانِسِيَّة، مُطْمَئِنَّة، تُكَوِّن عناصر السياق من خلال عدستها الناعمة، التي لا تُبْصِر غير الأمن، والاتساع الطفوليّ الذي لا يَحُسُّ المرءُ إِزَاءَهُ بالخوف أو القلق.

والرؤية في حالته الثانية رؤية لاجئ، منفي؛ فجاءت العناصر على نَحْوٍ مختلف:

فالوردة = جُرْح

والينابيع = ظمأ

وعلى خلاف الرؤية الأولى جاءت رؤية الشاعر هنا قاتمةً تراجيديَّة، تَلِيقُ بِكَونِهِ لاجئًا مُشَرَّدًا، ومِنْ ثَمَّ استحالت الوردة /الدار فِي المَنْفَى إلى جُرْحٍ غَائِرٍ، وتَحَوَّلَ الينبوع /البحر إلى ظمأ، لقد تَخَلَّى الشاعرُ عن ذاته الرُّومَانِسِيَّة في مواجهة مصيره الحاضر.

لَكِنَّ مَحْمُود دَرْوِيش – وقد تَخَلَّى عن رُومَانِسِيَّته – لم يَكُنْ يَشْكُو مصيرًا قاتمًا أبديًّا، بل نجده – على العكس من ذلك – يَسْتَشْرِفُ ذاتًا ثالثة، ستكون له، بَعْدَ تبدُّلِ هذه الحال، يقول مُكَمِّلاً قصيدته:

– هَلْ تَغَيَّرْتُ كَثِيرًا؟

– مَا تَغَيَّرْتُ كَثِيرًا

عَنْدَمَا نَرْجِعُ كَالرِّيح

إِلَى مَنْزِلِنَا

حَدِّقِي فِي جَبْهَتِي

تَجِدِي الوَرَدَ نَخِيلاً

وَالينَابِيعُ عَرَق

تَجِدِينِي مِثْلَمَا كُنْتُ

صَغِيرًا

وَجَمِيلاً.. [54]

لقد تَصَوَّرَ الشَّاعِرُ ذَاتَهُ المُشْتَهَاة – إِنْ جَازَ التعبير– التي فَصَّلَها على وَفْقِ السِّيَاقِ المُشتَهى، ومِنْ ثَمَّ رَأَى عَنَاصِرَ السِّيَاق رُؤْيةً ثالثة؛ فكانت:

الورد = نخيل

الينابيع = عَرَق

وعلى هذا فالرؤية هنا ليست رُومَانِسِيَّة، ولا تراجيديَّة، بل على العكس جاءت واقعيَّة؛ فالشاعر وَإِنْ أعطى لنفسه صفاته الأولى (صغيرًا وجميلاً)؛ فَلَمْ تَعُدْ الوَرْدَة – مع ذلك – دارًا، ولا الينابيع بحارًا؛ فقد صارت الوردةُ نخلةً صلابةً، وعُلُوّ قَامة، وعَراقة، والينابيع قد أثمرت أخيرًا عَرَقًا على جبين الشاعر.

وإن كان النص السابق عفَوِيًّا في طرحه؛ فَإِنَّ مَحْمُود دَرْوِيش يُعَالِجُ الفكرة في مَوضِعٍ آخر بقصديَّةٍ واضحة، وكأنه ينقل عن سَارْتَر، يقول:

... كُنْ حَذِرًا! هُنَا وَضَعَتْكَ

أُمُّكَ قُرْبَ بَابِ البِئْرِ، وَانْصَرَفَتْ إِلَى تَعْوِيذَةٍ ...

فَاصْنَعْ بِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ. صَنَعْتُ وَحْدِي مَا

أَشَاءُ: كبرْتُ لَيلاً فِي الحِكَايَةِ بَينَ أَضْلاعِ

المُثَلَّثِ: مِصْرَ، سُورِيًّا، وَبَابِلَ. هَهُنَا

وَحْدِي كبرْتُ بِلا إِلاهَاتِ الزِّرَاعَة ... (55)

ويَزْدَادُ الأَمْرُ وُضُوحًا فِي قصيدة (جِدَارِيَّة)، التي تُمَثِّل تَجْرِبة وُجُودِيَّة مَرَّ بِهَا الشاعر في طَور نُضْجِهِ، يقول:

سَأَصِيرُ يَومًا فِكْرَةً. لا سَيفَ يَحْمِلُهَا

إِلَى الأَرْضِ اليَبَابِ، وَلا كِتَابَ ...

كَأَنَّهَا مَطَرٌ عَلَى جَبَلٍ تَصَدَّعَ مِنْ

تَفَتُّحِ عُشْبَةٍ،

لا القُوَّةُ انْتَصَرَتْ

ولا العَدْلُ الشَّرِيدُ

سَأَصِيرُ يَومًا مَا أُرِيدُ

سَأَصِيرُ يَومًا طَائِرًا، وَأَسُلُّ مِنْ عَدَمِي

وُجُودِي. كُلَّمَا احْتَرَقَ الجَنَاحَانِ

اقْتَرَبْتُ مِنَ الحَقِيقَةِ، وَانْبَعَثْتُ مِنْ

الرَّمَادِ. أَنَا حِوَارُ الحَالِمِينَ، عَزَفْتُ

عَنْ جَسَدِي وَعَنْ نَفْسِي لأُكْمِلَ

رِحْلَتِي الأُولَى إِلَى المَعْنَى؛ فَأَحْرَقَنِي
وَغَابَ. أَنَا الغِيَابُ. أَنَا السَّمَاوِيُّ
الطَّرِيدُ.
...
سَأَصِيرُ يَومًا مَا أُرِيدُ
سَأَصِيرُ يَومًا كَرْمَةَ،
فَلْيَعْتَصِرْنِي الصَّيفُ مُنْذُ الآنَ،
وَلْيَشْرَبْ نَبِيذِي العَابِرُونَ عَلَى
ثُرَيَّاتِ المَكَانِ السُّكَّرِيِّ!
أَنَا الرِّسَالَةُ وَالرَّسُولُ
أَنَا العَنَاوِينُ الصَّغِيرَةُ وَالبَرِيدُ
سَأَصِيرُ يَومًا مَا أُرِيدُ (56)

والمتأمل في النص السابق لا يرى الأمر مبالغات رُومَانِسِيَّة، ولا يرى الشاعر مُجَرَّد مُتَنَبِّئ، يُدَاعِبُ النَّاسَ بِالكَلِمَات البَرَّاقة، بل إن الشاعر – هنا – يُكَوِّن ذاته، ويَصْهَرُ ماهيته؛ فهو يلتصق بذاته، في محاولة لاستيعابها، إِنَّ الوَعْيَ بِالذَّاتِ، وَالالْتِصَاقِ بها يُكَوِّن إطارًا رئيسًا في قصيدة (مَزَامِير)، يقول:

طُوبَى لِمَنْ يَلْتَفُّ بِجِلْدِهِ!
طُوبَى لِمَنْ يَتَذَكَّرُ اسْمَهُ الأَصْلِيَّ بِلا أَخْطَاءِ!
طُوبَى لِمَنْ يَأْكُلُ تُفَّاحَةً وَلا يُصْبِحُ شَجَرَة.
طُوبَى لِمَنْ يَشْرَبُ مِنْ مِيَاهِ الأَنْهَارِ البَعِيدَة
وَلا يُصْبِحُ غَيمًا!
طُوبَى لِلصَّخْرَةِ التِي تَعْشَقُ عُبُودِيَّتَهَا
وَلا تَخْتَارُ حُرِّيَّةَ الرِّيحِ! (57)

إن الذات الواعية هي جوهر الشاعر هنا؛ حَيثُ يَكُون الحِفَاظ على الذات حفاظًا على الهُوِيَّة، التي بها يَتَمَايَز الشَّخْصُ مِنَ الآخَر، ومَحْمُود دَرْوِيش يَعِي ذَلِكَ جاعلاً (أناه) المركز الذي يدور حوله عناصر الوُجُود الغَيرِيَّة، يقول في قصيدة (الرمل):

البِدَايَاتُ أَنَا
وَالنِّهَايَاتُ أَنَا (58)

وشبيه بتلك الفرديَّة إلى حَدِّ التَّطَابُق علاقة الشاعر بقصيدته؛ حَيثُ يَرَاها المَلاذ الدَّائِم والآمن لديه، إنَّ ذَاتَ الشَّاعِر هِي قصيدته، أو جوهره المُمْتَدّ على حد تعبير ديكارت؛ فَمِنْ خلال القصيدة يُولد الشاعر، وبها يَتَعَرَّف إلى ذاته، ثُمَّ يُكَوِّنُهَا، وأخيرًا يصنع عَالَمَهُ الذاتيّ الخاصّ.

وعلاقة مَحْمُود دَرْوِيش بقصائده تُعدَّ من أكثر العلاقات وضوحًا في الشعر العربيّ الحديث، ونجد تلك العلاقة في جُلِّ شِعْرِهِ الذَّاتِيّ، مثل قوله في قصيدة (قَافِيَة مِنْ أَجْلِ المُعَلَّقَات):

مَا دَلَّنِي أَحَدٌ عَلَيَّ. أَنَا الدَّلِيلُ، أَنَا الدَّلِيلُ
إِلَيَّ بَينَ البَحْرِ وَالصَّحْرَاءِ. مِنْ لُغَتِي وُلِدْتُ
عَلَى طَرِيقِ الهِنْدِ بَينَ قَبِيلَتَينِ صَغِيرَتَينِ عَلَيهِمَا
قَمَرُ الدِّيَانَاتِ القَدِيمَةِ، وَالسَّلامُ المُسْتَحِيلُ
وَعَلَيهِمَا أَنْ تَحْفَظَا فَلَكَ الجِوَارِ الفَارِسِيّ
وَهَاجِسَ الرُّومِ الكَبِيرَ ؛ ليهْبِط الزَّمَن الثَّقِيلُ
عَنْ خَيمَةِ العَرَبِيّ أَكْثَرَ. مَنْ أَنَا؟ هَذَا
سُؤَالُ الآخَرِينَ وَلا جَوَابَ لَهُ. أَنَا لُغَتِي أَنَا،
وَأَنَا مُعَلَّقَةٌ ... مُعَلَّقَتَانِ ... عَشْرٌ، هَذِهِ لُغَتِي
أَنَا لُغَتِي. أَنَا مَا قَالَتِ الكَلِمَاتُ:
كُنْ
جَسَدِي؛ فَكُنْتُ لِنَبْرِهَا جَسَدًا. أَنَا مَا
قُلْتُ لِلكَلِمَاتِ: كُونِي مُلْتَقَى جَسَدِي مَع
الأَبَدِيَّة الصَّحْرَاءِ. كُونِي كَي أَكُونَ كَمَا أَقُولُ!
لا أَرْضَ فَوقَ الأَرْضِ تَحْمِلُنِي؛ فَيَحْمِلُنِي كَلامِي
طَائِرًا مُتَفَرِّغًا مِنِّي، وَيَبْنِي عُشَّ رِحْلَتِهُ أَمَامِي
فِي حُطَامِي فِي حُطَامِ العَالَمِ السِّحْرِيّ مِنْ حَولِي،
عَلَى رِيحٍ وَقَفْتُ. وَطَالَ بِي لَيلِي الطَّوِيلُ
... هَذِهِ لُغَتِي قَلائِدٌ مِنْ نُجُومٍ فَوقَ أَعْنَاقِ
الأَحِبَّة [59]

إنَّ سُؤَالَ الهُوِيَّة الأَبَدِيّ فيّ النص السابق لا يشغل ذهن مَحْمُود دَرْوِيش؛ فذلك سؤال الآخرينَ فِي زَعْمِه؛ فَهُو يَتَعَرَّف إلى نَفْسِه فِي لِقَائِهِ بِقَصِيدَتِهِ فِي وُضُوحٍ تَام:

(مِنْ لُغَتِي وُلِدْتُ)
(أَنَا لُغَتِي)

ويُكَرِّر المَعْنَى نفسه في قصيدة (جِدَارِيَّة)، يقول:

أَنَا مَنْ تَقُولُ لَهُ الحُرُوفُ الغَامِضَاتُ:
اكْتُبْ تَكُنْ!
وَاقْرَأْ تَجِدْ! [60]

إنه يَمْتَدُّ باللغة عَبْرَ الفَضَاءَاتِ الوُجْدَانِيَّة والنفسية؛ حَتَّى يُكَوِّنَا مَعًا أَخِيرًا كينونة واحدة لا انفصام لها؛ فَإِنَّ مُعَادِل العُثُور عَلَى لُغَة المَاهِيَّة، أو الظَّفَر بها هو تَبَخُّر هَذِه المَاهِيَّة فِي فضاء اللغة /الوُجُود.

لكنّه زواج واعٍ، يدركه مَحْمُود دَرْوِيش، ويتكأ عليه فِي مواجهة (صَيرُورَة الذَّات): (كُونِي كَي أَكُونَ كَمَا أَقُول).

ونَجِدُ ذَلِكَ الوَعْي وَاضِحًا فِي جِدَارِيَّته، وهي قصيدة ذاتيَّة، وُجُودِيَّة فِي جوهرها؛ حَيثُ يتحدث عن علاقته بلغته في غير موضعٍ منها، فالقصيدة لديه مِرْآة نرسيس (Narcissus) التي أسفر تأمُّلِهِ في انعكاسها عن معرفة نفسه، يقول:

خَضْرَاءُ، أَرْضُ قَصِيدَتِي خَضْرَاءُ
يَحْمِلُهَا الغِنَائِيُّونَ مِنْ زَمَنٍ إِلَى زَمَنٍ كَمَا هِيَ فِي
خُصُوبَتِهَا.
وَلِي مِنْهَا: تَأَمُّلُ نَرْجِسٍ فِي مَاءِ صُورَتِهِ [61]

بل إنه حين يقترب من الموت، لا يَهُمُّه أعضاءه الجسديَّة، في مُقَابِل حَيَاة لُغَتِه، يقول:

نَسِيتُ ذِرَاعَيَّ، سَاقَيَّ، وَالرُّكْبَتَين
وَتُفَّاحَةَ الجَاذِبِيَّةْ
نَسِيتُ وَظِيفَةَ قَلْبِي
وَبُسْتَانَ حَوَّاءَ فِي أَوَّلِ الأَبَدِيَّةْ
نَسِيتُ وَظِيفَةَ عُضْوِي الصَّغِير
نَسِيتُ التَّنَفُّسَ مِنْ رِئَتِيّ.
نَسِيتُ الكَلام
أَخَافُ عَلَى لُغَتِي
فَاتْرُكُوا كُلَّ شَيءٍ عَلَى حَالِهِ
وَأَعِيدُوا الحَيَاةَ إِلَى لُغَتِي! [62]

ونجده مشغولاً في برزخه بين الحياة والموت بأمر اللغة:

تَقُولُ مُمَرِّضَتِي: كُنْتَ تَهْذِي
كَثِيرًا، وَتَصْرُخُ بِي قَائِلاً:
لا أُرِيدُ الرُّجُوعَ إِلَى أَحَدِ

لا أُرِيدُ الرُّجُوعَ إِلَى بَلَدِ
بَعْدَ هَذَا الغِيَابِ الطَّوِيل ...
أُرِيدُ الرُّجُوعَ فَقَطْ
إِلَى لُغَتِي فِي أَقَاصِي الهَدِيل [63]

وانشغالُ مَحْمُود دَرْوِيش بقصيدته، على هذا النحو، انشغالٌ بكينونته ووُجُوده، ليس كينونته الحاضرة المُتَنَامِيَة وحسب، بل وُجُودُهُ المُسْتَقْبَلِيّ؛ حَتَّى بَعْدَ أَنْ يَصِيرَ عَدَمًا، بموت الجسد، وتلك فكرة وُجُودِيَّة، عرضها سارتر في مواجهة العَدَم – في روايته الغَثَيَان (La Nausée) – حَيثُ قال: (إِنَّ قُرَّاء الرِّوَاية سَيُفَكِّرُونَ فِي حياتي بوصفها شيئًا ثَمِينًا وَنِصْف أُسْطُورِيّ).

والمُتَأَمِّل فِي تلك الفكرة، لا يراها مُجَرَّد نَرْجِسِيَّة (Narcissism) زَائِدَة مِنْ قِبَل هَؤُلاء المُبْدِعِينَ، بل وعيًا بذواتهم، وتَشَبُّثًا بها.

وإذا كانت القصيدة تُمَثِّلُ لِلشَّاعِر مِرْآةً نَرْجِسِيَّة؛ فبها أيضًا يَصْنَعُ عَالَمَهُ الخَاصّ، الذي تُمْلِيه عَلَيه رُؤْيَتِه الفَرْدِيَّة، ويُبْدِعُ مَاهِيَّته المُشْتَهَاة، يقول في قصيدة (وَأَنَا، وَإِنْ كُنْتُ الأَخِيرَ):

وَأَنَا، وَإِنْ كُنْتُ الأَخِيرَ،
وَجَدْتُ مَا يَكْفِي مِنَ الكَلِمَاتِ ...
كُلُّ قَصِيدَةٍ رَسْمٌ
سَأَرْسِمُ لِلسَّنَونَو الآنَ خَارِطَةَ الرَّبِيعِ
وَلِلمُشَاةِ عَلَى الرَّصِيفِ الزَّيزَفُونَ
وَلِلنِّسَاءِ اللازُوردْ ...
وَأَنَا، سَيَحْمِلُنِي الطَّرِيقُ
وَسَوفَ أَحْمِلُهُ عَلَى كَتِفِي
إِلَى أَنْ يَسْتَعِيدَ الشَّيءُ صُورَتَهُ [64]

إِنَّ مَوقِفَ مَحْمُود دَرْوِيش هُنَا يُنَاقِض مَوقِف عنترة؛ إذ قال:

هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ [65]

وفي الوقت نفسه يتناص مع موقف أَبِي العَلاء المَعَرِّيّ (ت449هـ) في قوله مفتخرًا بنفسه:

وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ الأَخِيرَ زَمَانُهُ لآتٍ بِمَا لَمْ تَسْتَطِعْهُ الأَوَائِلُ [66]

ومِنْ ثَمَّ بَدَأَ مَحْمُود دَرْوِيش يَصْنَعُ عَالَمًا مَخْصُوصًا، يُكَوِّنُهُ عَلَى وَفْقِ هَوَاه، وبما يَمْلِكُ مِنَ الكَلِمات.

المَبْحَثُ الثَّانِي: جَدَلِيَّةُ الذَّاتِ وَالآخَرِ عِنْدَ مَحْمُود دَرْوِيش:

تُؤَكِّد الفلسفة الوُجُودِيَّة – في كُلِّ مَا تُعَالِجُ مِنْ موضوعات – خصوصيَّة الفرد داخل المنظومة الاجتماعيَّة، وأكثر ما تُعَابُ عليه المجتمعات التقليديَّة: الاندماج الكُلِّيّ في تلك المنظومة؛ حَتَّى يُصْبِحَ الفَرْدُ مُجَرَّد رَقَم يَتَشَابَه مَعَ غَيرِه مِنَ الأفراد.

ولذلك فَكُلُّ أَدِيب وُجُودِيّ يَخُوض – بالضرورة – صِرَاعًا مع المجموع؛ فَالتَّنَازُع (Conflict) هو المعنى الأصليّ للوجود للغير؛ فمشروع استرداد الذات يُمَثِّلُ – في الوقت نفسه – مَشْرُوعًا لامتصاص الآخر. (67)

ولعل عبارة سَارتر الشَّهِيرة (الجَحِيمُ هُمُ الآخَرُون!) تُمَثِّلُ ذَلِكَ الصِّرَاع؛ حَتَّى أَصْبَحَتْ الوُجُودِيَّة فَلْسفة الانْسِلاخ عَنِ (القطيع) كما يُسَمِّيهِم نِيتشه، الذي جَعَلَ العُزْلَةَ عن هذا القطيع بداية الطريق لمعرفة حقيقة الذات؛ وهُرُوبًا من تَفَاهَات القَطِيع، يقول: «سَارِعْ إِلَى عُزْلَتِكَ، يَا صَدِيقِي؛ فَقَدْ أَورَثَكَ الصُّدَاعُ صَخَبَ عُظَمَاء الرِّجَال، وآلمتك وَخَزَات صِغَارِهِمْ؛ لأَنَّ جَلالَ الصَّمْتِ يَسُودُ الغَابَ والصُّخُور أَمَامَك؛ فَعُدْ كَمَا كُنْتَ شَبِيهًا بِالدَّوحة التي تُحِبّ». (68)

ويقول: «أَجَلْ يَا صَدِيقِي، مَا أَنْتَ إِلاَّ تَبْكِيتٌ فِي ضَمَائِر أَبْنَاء جِلْدَتِك؛ لأَنَّهُم لَيسُوا أَهْلاً لك؛ فَهُمْ لِذَلِك يَكْرَهُونَك، وَيَوَدُّونَ امْتِصَاص دَمك». (69)

إِنَّها الحُرِّيَّة الوُجُودِيَّة، التي يَنْطَلِقُ منها الوُجُودِيُونَ، وَإِلَيها يَنْتَهُون؛ فإذا كانت المَاهِيَّة تَالِية عَلَى الوُجُود؛ فَكُلُّ مَوجُودٍ يُصْبِحُ مَحْكُومًا عَلَيه بِالحُرِّيَّة كما يرى سارتر، ومن يَنْجَح فِي نَحْتِ مَاهِيَّتِهِ بَعِيدًا عن سُلْطَة القَطِيع التي تَمِيل إِلَى النَّمَطِيَّة؛ فَهُو الوُجُودِيّ الحَقّ.

لقد أنكرت الوُجُودَيَّة كُلّ القِيَم حِرْصًا على الحُرِيَّة؛ « فَدَمَّرُوها وَقَضَوا عليها من حيث يريدون أو لا يريدون، رأوا الأوضاع الفاسدة، والسياسة الجائرة، والدعايات المضلِّلة، والمَجَازِر التي أَفْنَتْ الملايين؛ فَخَرَجُوا على كُلِّ تقليد، وحَكَمُوا على كُلِّ نِظَامٍ بأنه كذب، وعلى كل قيمة بأنها خرافة، وعلى كل دعاية أنها مصيدة، وقالوا : ما دام الأمرُ كذلك، ولا طبيب وشفاء؛ فليكن كُلُّ فَرْدٍ أُمَّةً برأسه، وعالمًا بنفسه، يتولى أمره كيف يشاء، ويختار مصيره كما يريد، غير مُكْتَرِثٍ بشيءٍ على الإطلاق » (70).

وبالنظر إلى حال مَحْمُود دَرْوِيش فِي ضَوء ذَلِك نَجِدَهُ يَنْطَلِقُ مِن المُنْطَلَق الوُجُودِيّ ذاته، الذي يَقُوم عَلَى الحُرِّيَّة، ومُفَارَقة النَّمَطِيَّة، بل يتمرَّد على القيود على اختلافها، يقول في قصيدة (لِي حِكْمَةُ المَحْكُومِ بِالإِعْدَامِ):

لِي حِكْمَةُ المَحْكُومِ بِالإِعْدَامِ:
لا أَشْيَاءَ أَمْلِكُهَا لِتَمْلِكَنِي،
كَتَبْتُ وَصِيَّتِي بِدَمِي:
(ثِقُوا بِالمَاءِ يَا سُكَّانَ أُغْنِيَتِي!) (71)

ويقول في قصيدة (لا شَيءَ إِلاَّ الضَّوء):

وَكَبَوتُ فِي اسْمِي
عِنْدَ مُفْتَرَقِ المَعَانِي ...
أَنَا مَا أَكُونُ غَدًا
وَلَمْ أُوقِفْ حِصَانِي
إِلاَّ لأَقْطِفَ وَرْدَةً حَمْرَاءَ مِنْ
بُسْتَانِ كَنْعَانِيَّةٍ أَغْوَتْ حِصَانِي
وَمَضَيتُ أَبْحَثُ عَنْ مَكَانِي
أَعْلَى وَأَبْعَدَ،
ثُمَّ أَعْلَى، ثُمَّ أَبْعَدَ،
مِنْ زَمَانِي ... (72)

يَتَحَرَّرُ الشَّاعِرُ مِنْ كُلِّ قَيدٍ؛ لِيَكُونَ حُرًّا فِي مُوَاجَهة ذَاته المُتَنَامِيَة، أَو صَيرُورة وُجُوده، التي كَوَّنَهَا عَن وَعْيٍ مُسْبَق، ويتضح ذلك أيضًا في قصيدة (زيتونتانِ):

أَنَا آدَمُ الثَّانِي. تَعَلَّمْتُ القِرَاءَةَ
وَالكِتَابَةَ مِنْ دُرُوسِ خَطِيئَتِي،
وَغَدِي سَيَبْدَأُ مِنْ هُنَا، وَالآنْ
إِنْ شِئْتُ أَنْ أَنْسَى ... تَذَكَّرْتُ
انْتَقَيتُ بِدَايَةً، وَوُلِدْتُ كَيفَ أَرَدْتُ (73)

وَالتَّحَرُّر مِن القُيُود، على هذا النحو، تَحَرُّرٌ، فِي الوَقْت ذَاتِهِ، مِنْ دَائِرة المُجْتَمَع الضَّيِّقَة، التي يَتَشَابَه النَّاسُ مِنْ خِلالها فِيما بَينهم، وتَمَرُّدٌ عَلَى صِيَغِهَا المُعَدَّة سَلَفًا لِتَشْمَلَ الجَمِيع، وَلا شَكَّ فِي أَنَّ ذَلِكَ المُتَمَرِّد يُكَوِّنُ – كَمَا يرى الشَّاعِر– آدَم جَدِيدًا، يَتَهَجَّى وُجُوده كَلِمَةً كَلِمَةً، ثُمَّ يَكْتُبُه عَلَى وَفْقِ هَوَاه، والفارقُ بين آدم الأول وآدم الوُجُودِيّ : أنه لا يُوجَد فِي الحَالَة الثَّانِيَة عَونًا إِلَهيًّا، بَل الأَمرُ راجعٌ إِلَى المَوجُود، والمسؤولية بكاملها واقعة عليه هو لا غيره .

ذلك الموقف الوُجُودِيّ العميق الذي عرضه الأديب الفرنسيّ أوجين يونيسكو فِي مسرحيته الشهيرة (الخرتيت)؛ حَيثُ وَقَفَ بَطَلُ المَسْرَحِيَّة (بيرانجيه) وحيدًا أمام قطيع الخراتيت، هؤلاء الذين اختاروا أن يصيروا خراتيت؛ مسايرةً للذوق العام، أو قُلْ الرَّغْبَة العامَّة؛ حَتَّى أصبح آخر كائن بشريّ على وجه الأرض، لقد صار آدم جديدًا؛ فنجده – على الرغم من ضعف إرادته، واستسلامه أخيرًا لسلطة القطيع، خصوصًا بعدما استحالت رفيقته (ديزي) خرتيتًا، وانْضَمَّتْ للقطيع؛ خوفًا من الوَحْدة الوُجُودِيَّة – يُعْلِنُ في نهاية المَسْرَحِيَّة موقفه، وهو موقف كل وُجُودِيّ، يقول :

حَسَنًا ... لِيَكُنْ مَا يَكُون ...
سَأُدَافِعُ عَنْ نَفْسِي ضِدَّ العَالَمِ أَجْمَع، غدارتي ... غدارتي ...

(صَائِحًا) ضِدَّ العَالَمِ أَجْمَع، سَأُدَافِعُ عَنْ نَفْسِي ضِدَّ العَالَمِ أَجْمَع
سَأُدَافِعُ عَنْ نَفْسِي، أَنَا آخِرُ إِنْسَان، وَسَأَظَلُّ كَذَلِك حَتَّى النِّهَاية، لَنْ أَسْتَسْلِمَ [74]

لكن القارئ قد يستنكر هذا الموقف الثائر، ويراه غير جدير بشاعر الأرض المُحْتَلَّة المُقَاوِم مَحْمُود دَرْوِيش، وقد ارتبطت باسمه آياتُ النِّضَال، والانحياز لشعبه، يقول في قصيدته الشهيرة (بِطَاقة هُوِيَّة) ضِمْن دِيوانه الأَوَّل (أوراق الزيتون –1964م):

سَجِّلْ!
أَنَا عَرَبِي
وَلُونُ الشَّعْرِ فَحْمِيٌّ
وَلَونُ العَينِ بُنِيٌّ
وَمَيزَاتِي:
عَلَى رَأْسِي عِقَالٌ فَوقَ كُوفِيَّهْ
وَكَفِّي صُلْبَةٌ كَالصَّخْرِ ...
تُخَمِّشُ مَنْ يُلامِسُهَا [75]

ويكرر الفكرة نفسها في ديوانه الثاني (عاشق من فلسطين –1966م)؛ إذ يقول:

سَنَخْرُجُ مِنْ مَخَابِينَا
وَيَشْتُمُنَا أَعَادِينَا:
(هَلاَّ.. هُمَجٌ هُمُ.. عَرَبٌ)
نَعَمْ! عَرَبُ
وَلا نَخْجَلْ
وَنَعْرِفُ كَيفَ نُمْسِكُ قَبْضَةَ المِنْجَل
وَكَيفَ يُقَاوِمُ الأَعْزَل
وَنَعْرِفُ كَيفَ نَبْنِي المَصْنَعَ العَصْرِيَّ
وَالمَنْزِل..
وَمُسْتَشْفَى
وَمَدْرَسَة
وَقُنْبُلَة
وَصَارُوخًا
وَمُوسِيقَى
وَنَكْتُبُ أَجْمَلَ الأَشْعَار. [76]

إلى آخر مِثْل هَذِه المَقَاطِع، الشائعة في دواوينه الأولى؛ كتَحَدِّيه جِدَار السِّجْن، لَكِنَّ هذه النبرة العنيفة التي يَتَكَلَّم بها، وهذا الحماس القَبَلِيّ الهَائِل، لم يكن النموذج الذي ارتضاه الشاعر لنفسه بعد ذلك، ولقد ظَهَرَ ذَلِك المَوقِف فِي رَفْضِهِ إِلْقَاء قصيدة (بِطَاقَة هُوِيَّة) فِي إِحْدى أُمْسِيَّاتِه الشِّعْرِيَّة بِحَلب، مُنْسَحِبًا مِنَ الأُمْسِيَّة، على الرغم مِنْ رَغْبَةِ الجماهير في سماع القصيدة منه، مُنْسَلِخًا عن جِلْدِه القَدِيم؛ حَتَّى صَارَت القَضِيَّة الفِلَسْطِينِيَّة في شِعْرِه قَضِيَّة إِنْسَانِيَّة أَكْثر مِنْهَا قَومِيَّة .

وقَدْ عُدَّ تَخَلِّي مَحْمُود دَرْوِيش عن الشعر الجماعيّ إلى الذاتيّ خيانةً، وتَنَكُّرًا لموقفه الوطنيّ القديم الذي اُشْتُهِرَ به.

والحَقُّ أَنَّ ذلك الاتهام من أهم الاتهامات التي واجهتها الفلسفة الوُجُودِيَّة من خصومها، بوصفها فلسفةً ذاتيَّة انعزاليَّة، لا تَهْتَمُّ بمصائر الإنسان، ولا أوضاعه، ومِنْ ثَمَّ تُكَوِّنُ نَهْجًا سلبيًّا، وذلك ما جعل زعيم الوُجُودِيَّة الفرنسيَّة سارتر يَتَصَدَّى للدفاع عنها في محاضراته التي سَمَّاها (الوُجُودِيَّة مَذْهَب إِنْسَانِي)، ولا تَخْفَى دِلالة العُنْوَان؛ فعندما يُقال إِنَّ الإِنْسَان مَسْؤُول عن نفسه؛ فلا يَعْنِي ذلك أنه مَسْؤُول فَقَط عن شخصه، ولكنه مسؤول كذلك عن كُلِّ الناس؛ فكلمة (ذاتيَّة) تُفهم على معنيين : فَهِيَ مِنْ جِهَة تَعْنِي حُرِيَّة الفَرْد، ومِنْ جِهَةٍ أُخْرَى تَعْنِي أَنَّ الإنسان لا يستطيع تجاوز الإنسانيَّة، والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوُجُودِيَّة .

وعندما يُقال إِنَّ الإِنْسَانَ يَخْتَارُ لِنَفْسِهِ؛ فَلا يُفْهَمُ مِنْ ذَلِك أَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ يُحِبُّ أَنْ يَخْتَارَ لنَفْسِهِ، بَلْ إنه يَخْتَارُ لِكُلِّ النَّاس إِذْ يَخْتَارُ لِنَفْسِهِ؛ فَلا عَمَل مِنْ أَعْمَالِنَا فِي خَلْقِه لِمَا نُرِيدُ أَنْ نَكُونه، إِلاَّ وَيُسْهِمُ أيضًا فِي خَلْقِ صُورَةِ الإِنْسَان، وكَمَا نَظُنُّ أَنَّه يَجِب أَنْ يَكُون. (77)

ولَعَلَّ ذَلِكَ مَا قَصَدَهُ مَحْمُود دَرْوِيش في جِدَارِيَّته؛ إذ يقول:

وَجَدْتُ نَفْسِي حَاضِرًا مِلْءَ الغِيَاب.
وَكُلَّمَا فَتَّشْتُ عَنْ نَفْسِي وَجَدْتُ
الآخَرِين. وَكُلَّمَا فَتَّشْتُ عَنْهُمْ لَمْ
أَجِدْ فِيهِمْ سِوَى نَفْسِي الغَرِيبَةِ،
هَلْ أَنَا الفَرْدُ الحُشُودُ؟ (78)

فالوُجُودِيَّة – إِذَنْ – ليست انعزالاً عن المجتمع، بل لعلها أكثر المذاهب دعوةً للثورة على النَّمَطِيَّة، ومخالفة الأوضاع، التي تقتل خصوصيَّة الفرد وإنسانيته، وعلى هذا يُصْبِحُ موقفها ثوريّ تفاعليّ؛ فَإِنَّ كيركجارد كان على عداء دائم مع سُلْطَة الكَنِسية، على الرغم من إيمانه، ونيتشه، الذي دعا إلى الانعزال أحيانًا، كان أكثر ما يُطْرِبُهُ أَنْ يُعَارِضَهُ الناس، ويسير القلق في نفوسهم، والانعزال لديه كان موقفًا مؤقتًا، وسارتر زعيم الوُجُودِيَّة المُلْحِدَة كان على عداء شديد مع الكاثوليكيينَ والشيوعيينَ؛ فَلَمْ تَكُن الوُجُودِيَّة مُجَرَّد فلسفة تَأَمُّلِيَّة محضة .

وفى ضوء ذلك يجب أَنْ يُفْهَمَ مَوقف مَحْمُود دَرْوِيش النِّضَالِي؛ فليس هناك تَعَارُضٌ بين وجوديته /ذاتيته، ونضاله الاجتماعي؛ لأنَّ مُبْتَدَأ نِضَاله وُجُوده الذاتيّ؛ ولهذا السبب بالذات تَتَكَّر لموقفه القديم الحماسيّ، أَو لِنَقُلْ القَبَلِيّ؛ لِيُعَالِجَ القضية نفسها بعد ذلك في إطار إنسانيته أولاً وأخيرًا، دون الأُطُر الأخرى؛ كالدين، والقوميَّة.

ولذلك تميَّزَتْ أشعارُهُ السياسيَّة بالحس الإنسانيّ، على خلاف غيره من الشعراء، ويَتَضِّحُ هذا المُنْطَلَق القَبَلِيّ – أتمَّ الوضوح – في أشعار أمل دنقل (ت1983م)، وقصيدته الشهيرة (لا تُصَالِحْ)، التي أَلَّفَهَا إثر معاهدة السلام المِصْرِيَّة مع إسرائيل، يقول فيها:

لا تُصَالِحْ عَلَى الدَّمِ.. حَتَّى بِدَمْ!
لا تُصَالِحْ! وَلَو قِيلَ رَأْسُ بِرَأْسٍ،
أَكُلُّ الرُّؤوسِ سَوَاءٌ؟!
أَقَلْبُ الغَرِيبِ كَقَلْبِ أَخِيكَ؟!
أَعَينَاهُ عَينَا أَخِيكَ؟!
وَهَلْ تَتَسَاوَى يَدٌ.. سَيفُهَا كَانَ لَكْ
بِيَدٍ سَيفُهَا أَثْكَلَكْ؟
سَيَقُولُونَ:
جِئْنَاكَ كَي تَحْقِنَ الدَّم..
جِئْنَاكَ. كُنْ – يَا أَمِيرُ– الحَكَمْ
سَيَقُولُونَ:
هَا نَحْنُ أَبْنَاءُ عَمْ.
قُلْ لَهُمْ: إِنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوا العُمُومَةَ فِيمَنْ هَلَكْ.
وَاغْرِسِ السَّيفَ فِي جَبْهَةِ الصَّحرَاءِ..
إِلَى أَنْ يُجِيبَ العَدَمْ. (79)

ويتضح موقفه الشعبيّ الذي يَطْلُبُ الثَّأْرَ في قوله:

لا تُصَالِحْ،
وَلَو قِيلَ إِنَّ التَّصَالُحَ حِيلَةْ.
إِنَّهُ الثَّأْرُ
تُبْهَتُ شُعْلَتُهُ فِي الضُّلُوع..
إِذَا مَا تَوَالَتْ عَلَيهَا الفُصُول..
ثُمَّ تَبْقَى يَدُ العَارِ مَرْسُومَةً (بِأَصَابِعِهَا الخَمْس)
فَوقَ الجِبَاهِ الذَّلِيلَةْ! (80)

فشاغل أمل دنقل هو الدم، والثأر، كما كان شاغل نزار قباني (ت1998م) القوميَّة العربيَّة، والهُوِيَّة الإِسْلامِيَّة؛ فحن إذ نقرأ أشعاره السياسيَّة نجده ينطلق من مُنْطَلَق قَبَليّ قوميّ دينيّ.

وقد وقف مَحْمُود دَرْوِيش موقفًا إنسانيًّا؛ فهو في كُلِّ نِضَالِهِ المعروف للجميع ضد الاحتلال، ومع الهُوِيَّة الفِلَسْطِينِيَّة، لم تكن القوميَّة مُنْطَلَقه، بِقَدْرِ مَا كَانت فَرْدِيَّته التي عَبَّر من خلالها عن القضية القوميَّة ذاتها؛ فابتعد عن النَّمَطِيَّة التي تَجْعَل العَدُوَّ شَيطَانًا رَجِيمًا على الدوام، بل رأى مساحات التلاقي جنبًا إلى جنب مساحات العَدَاء، لقد (أَنْسَنَ) علاقته مع العَدُوّ، دُونَ مُهَادَنة، ولا اسْتِسْلام مِنْ جانبه، يقول في قصيدته المُبَكِّرَة (جُنْدِي يَحْلُم بِالزَّنَابِق البَيضَاء) مُحَاوِرًا أحد جُنُود العَدُوّ :

سَأَلْتُهُ مُعَذِّبًا نَفْسِي، إِذَنْ
صِفْ لِي قَتِيلاً وَاحِدًا.
أَصْلَحَ مِنْ جلْسَتِهِ، وَدَاعَبَ الجَرِيدَةَ المَطْوِيَّهْ
وَقَالَ لِي كَأَنَّهُ يُسْمِعُنِي أُغْنِيَهْ:
كَخَيمَةٍ هَوَى عَلَى الحَصَى
وَعَانَقَ الكَوَاكِبَ المُحَطَّمَهْ
كَانَ عَلَى جَبِينِهِ الوَاسِعِ تَاجٌ مِنْ دَم
وَصَدْرُهُ بِدُونِ أَوسِمَهْ
لأَنَّهُ لَمْ يُحْسِنِ القِتَال
يَبْدُو أَنَّهُ مُزَارِعٌ أَو عَامِلٌ أَو بَائِعٌ جَوَّال
كَخَيمَةٍ هَوَى عَلَى الحَصَى.. وَمَات..
كَانَتْ ذِرَاعَاهُ
مَمْدُودَتَينِ مِثْل جَدْوَلَينِ يَابِسَين
وَعِنْدَمَا فَتَّشْتُ فِي جُيُوبِهِ
عَن اسْمِهِ، وجَدْتُ صُورَتَين
وَاحِدَةً.. لِزَوجَتِه
وَاحِدَةً.. لِطِفْلَتِهِ.. (81)

إنه يُخْرِج الأمرَ من النطاق الجماعيّ إلى النطاق الفرديّ /الذات؛ فَلَمْ يَرْسِم صُورَةَ العَدُوّ بِشَكْل تَقْلِيدِيّ، تلك الصورة التي تجعل منه وحشًا بقُرُونٍ حمراء، وإنما ألقى الضوء على جانبه الذاتيّ الذي يخصّه وحده، والإنسانيّ الذي يَشْتَرِكُ فيه مع كل إنسان في الوقت ذاته.

لقد خَبِرَ بِحُكْمِ صلته الوثيقة بالعَدُوّ أمارات الضعف لديهم، وكَابَدَ آيات قُوَّتهم؛ فَرَأَى أُنَاسًا بُسَطَاء مُغَرَّر بهم، ورأى جيلاً جديدًا لا يَعْرِفُ له وطنًا إلا بلده الذي يعيش فيه، وقصيدته (الكِتَابة

عَلَى ضَوءِ بُنْدُقِيَّة) تُعَبِّر عن بعض آيات الضعف تلك، يتحدث فيها عن فتاة إسرائيليَّة تَرْبِطُهَا علاقة حُبّ بجنديّ إسرائيليّ، ومواطن فلسطينيّ (محمود)، ويراودها الشكُّ في قوميتها، وتكاد تُؤْمِن بِحَقِّ العَرَبِ؛ حَتَّى يأتي سِيمُون (الجُنْدِيّ الإسرائيليّ)، ويحميها مِنَ الحُبِّ القَدِيم، وَمِنَ الكُفْرِ بِقَومِيَّتِهَا، يقول :

شولميت اسْتَسْلَمَتْ لِلذِّكْرَيَاتْ
كُلُّ رُوَّادِ المَقَاهِي وَالمَلاهِي شَبِعُوا رَقْصًا
وَفِي النَّاحِيَةِ الأُخْرَى، تَذُوخُ الفَتَيَات
بَينَ أَحْضَانِ الشَّبَابِ المُتْعَبِينَ.
وَعَلَى لائِحَةِ الإِعْلانِ يَحْتَدُّ وَزِيرُ الأَمْنِ:
لَنْ نُرْجِعَ شِبْرًا وَاحِدًا لِلاجِئِينَ..
وَالفِدَائِيُونَ مُجْتَثُّونَ. مُنْذُ الآن
لَنْ يُخْمَشَ جُنْدُيٌّ. وَمَنْ مَات
عَلَى تُرْبَةِ هَذَا الوَطَنِ الغَالِي
لَهُ الرَّحْمَةُ وَالمَجْدُ.. وَرَايَات الوَطَن!

*

شولميت اكْتَشَفَتْ أَنَّ أَغَانِي الحَرْب
لا توصل صَمْتَ القَلْبِ وَالنَّجْوَى إِلى صَاحِبِهَا
نَحْنُ فِي المِذْيَاعِ أَبْطَال
وَفِي التَّابُوت أَطْفَال
وَفِي البَيتِ صُوَرْ..

...

*

فجأة، عَادَتْ بِهَا الذِّكْرَى
إِلى لَذَّتِهَا الأُولَى، إِلَى دُنْيَا غَرِيبهْ
صَدَّقَتْ مَا قَالَ مَحْمُود لَهَا قَبْلَ سِنِين
– كَانَ مَحْمُودُ صَدِيقًا طَيِّبَ القَلْب،
خَجُولاً كَان، لا يَطْلُبُ مِنْهَا
غَيرَ أَنْ تَفْهَمَ أَنَّ اللاجِئِينَ
أُمَّةٌ تَشْعُرُ بِالبَرْدِ،
وَبِالشَّوقِ إِلَى أَرْضٍ سَلِيبَهْ

وَحَبِيبًا صَارَ فِيمَا بَعْد،
لَكِنَّ الشَّبَابِيكَ التِي يَفْتَحُهَا
فِي آخِرِ اللَّيلِ.. رَهِيبهْ
كَانَ لا يُغْضِبُهَا، لَكِنَّهُ كَانَ يَقُولْ
كَلِمَاتٍ تُوقِعُ المَنْطِقَ فِي الفَخّ،
إِذَا سِرْتَ إِلَى آخِرِهَا
ضِقْتَ ذَرْعًا بِالأَسَاطِيرِ التِي تَعْبُدها
وَتَمَزَّقْتَ، حَيَاءً، مِنْ نَوَاطِيرِ الحُقُول..
صَدَّقَتْ مَا قَالَ مَحْمُود لَهَا قَبْلَ سِنِين
عِنْدَمَا عَانَقَهَا، فِي المَرَّةِ الأُولَى، بَكَتْ
مِنْ لَذَّةِ الحُبِّ.. وَمِنْ جِيرَانِهَا
كُلُّ قَومِيَّاتِنَا قِشْرَةُ مَوْزٍ،
فَكَّرَتْ يَومًا عَلَى سَاعِدِهِ،
وَأَتى سيمون يَحْمِيهَا مِنَ الحُبِّ القَدِيم
وَمِنَ الكُفْرِ بِقَومِيَّتِهَا [82]

وقد عَالَج مَحْمُود دَرْوِيش الأُمُورَ بهذا المَنْطِق الفصيح؛ لذا لا نعجب إن ربطته علاقة حُبّ بفتاة يَهُودِيَّة، سَمَّاهَا فِي قصائده باسم (ريتا)، يقول في قصيدته (ريتا والبُنْدُقِيَّة):

بَينَ رِيتَا وَعُيُونِي.. بُنْدُقِيَّهْ
وَالذِي يَعْرِفُ رِيتا، يَنْحَنِي
وَيُصَلِّي
لإِلَهٍ فِي العُيُونِ العَسَلِيَّهْ!
.. وَأَنا قَبَّلْتُ رِيتا
عِنْدَمَا كَانَتْ صَغِيرَه
وَأَنَا أَذْكُرُ كَيفَ الْتَصَقَتْ
بِي، وَغَطَّتْ سَاعِدِي أَحْلَى ضَفِيرَهْ
وَأَنَا أَذْكُرُ رِيتا
مِثْلَمَا يَذْكُرُ عُصْفُورٌ غَدِيرَهْ
آهِ.. رِيتا
بَينَنَا مِلْيُونُ عُصْفُورٍ وَصُورَهْ
وَمَوَاعِيدُ كَثِيرَهْ

أَطْلَقَتْ نَارًا عَلَيهَا.. بُنْدُقِيَّهْ [83]

وهو يُنَاقِشُ قَائِلاً بالمنطق نفسه في ديوانه (حالة حصار – 2002م)، يقول:

[إِلَى قَاتِلٍ:] لَو تَأَمَّلْتَ وَجْهَ الضَّحِيَّهْ
وَفَكَّرْتَ، كُنْتَ تَذَكَّرْتَ أُمَّك فِي غُرْفَةِ
الغَازِ، كُنْتَ تَحَرَّرْتَ مِنْ حِكْمَةِ البُنْدُقِيَّهْ
وَغَيَّرْتَ رَأْيَكَ: مَا هَكَذَا تُسْتَعَادُ الهُوِيَّة!

*

[إِلَى قَاتِلٍ آخَر:]: لو تَرَكْتَ الجَنِينَ
ثَلاثِينَ يَومًا، إِذًا لَتَغَيَّرْتِ الاحْتِمَالاتُ:
قَدْ يَنْتَهِي الاحْتِلالُ وَلا يَتَذَكَّرُ ذَاك
الرَّضِيعُ زَمانَ الحِصَار،
فَيكبر طِفْلاً مُعَافَي، وَيُصْبِحُ شَابًّا
وَيَدْرُسُ فِي مَعْهَدٍ وَاحِدٍ مَعَ إِحْدَى بَنَاتِكَ
تَارِيخَ آسيَا القَدِيمَ
وَقَدْ يَقَعَانِ مَعًا فِي شِبَاكِ الغَرَامِ
وَقَدْ يُنْجِبَانِ ابْنَةً (وَتَكُونُ يَهُودِيَّةً بِالوِلادَةِ)
مَاذَا فَعَلْتَ إِذًا؟
صَارَتْ ابْنَتُكَ الآنَ أَرْمَلَةً،
وَالحَفِيدَةُ صَارَتْ يَتِيمةْ؟
فَمَاذَا فَعَلْتَ بِأُسْرَتِكَ الشَّارِدَةْ
وَكَيفَ أَصَبْتَ ثلاثَ حَمَائِمَ بِالطَّلْقَةِ الوَاحِدَةْ؟ [84]

وواضحٌ أَنَّ الفَرْقَ كَبِيرٌ بَين مَحْمُود درويش من جهة، وأمل دنقل ونزار قباني من جهة أخرى؛ فهو يبني مصير شُعُوبٍ بأكملها، ويُكَوّن تَارِيخًا مُعَقَّدًا عَلَى وَفْق مصير بعض أفرادٍ بعينهم، وتاريخهم الخاصّ، وهي فلسفة تُمَاثِل فلسفة الوُجُودِيينَ الذين رَأوا أَنَّ هُنَاك رباطًا وصِلَة بين البشر، وهذا الرباط يُكَوّن الطبيعة الخاصَّة للوُجُود الإِنْسَانِيّ، وهذا هو معنى (الوُجُود) عند هيدجر، و(التَّوَاصُل) عند كارل يَسْبَرْز. [85]

فالفرد عند مَحْمُود دَرْوِيش إِذْ يُكَوّنُ مصيرًا؛ فهو يُكَوّنُهُ للإنسانية عامَّة، كما عَبَّر سارتر، وتلك هي الحُرِيَّة الوُجُودِيَّة التي غايتها الانعتاق من كل سلطة غير سلطة الذات المسؤولة:

– لا بُدَّ لِي مِنْ نَرْجِسٍ
لأَكُونَ صَاحِبَ صُورَتِي!

وَيَقُولُ: إِنَّ الحُرَّ مَنْ يَخْتَارُ مَنْفَاهُ
لأَمْرٍ مَا ...
أَنَا حُرٌّ إِذَنْ
أَمْشِي ... فَتَتَّضِحُ الجِهَاتُ [86]

إن اختيار الشاعر المنفي اختيار مسؤول، ينسلخ به عن نمطيَّة القَطِيع، والرؤية الواحدة الضيقة /القَبَلِيَّة التي يفرضها عليه، بدعاوى الرمز الوَطَنِيّ، أو المُعَبِّر عن اسم فِئَةٍ ما:

يَا فَرَاشَةُ! يَا أُخْتَ نَفْسِكِ، كُونِي
كَمَا شِئْتِ، قَبْلَ حَنِينِي وَبَعْدَ حَنِينِي.
وَلَكِنْ خُذِينِي أَخًا لِجَنَاحِكِ يَبْقَ جُنُونِي
مَعِي سَاخِنًا، يَا فَرَاشَةُ! يَا أُمَّ
نَفْسِكِ، لا تَتْرُكِينِي لِمَا صَمَّمَ الحِرَفِيُّون
لِي مِنْ صَنَادِيقَ ... لا تَتْرُكِينِي! [87]

ولذلك اتخذ شعر مَحْمُود دَرْوِيش النِّضَالِيّ شكلاً مُغَايِرًا عن تجارب غيره من الشعراء، وعن تجربته الأولى؛ مِمَّا جعل بعض النُّقَّاد يتهمه بالخيانة، والمهادنة مع العَدُوّ، وهو لم يُهَادِن إلا ذاته التي انفصلت عن الجميع، وابتعدت؛ لِتُعَبِّر عنهم تعبيرًا عميقًا، يَفُوقُ إدراك المُتَعَصِّبِينَ مِنْهُم.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: جَدَلِيَّةُ الوُجُودِ وَالعَدَمِ عِنْدَ مَحْمُودِ دَرْوِيش:

(أ) انْعِدَامُ اليَقِين:

تناولت فلسفة محمود درويش الشعريَّة المَعْرِفة المُبَاشِرة الوَاقِعِيَّة والمِثَالِيَّة، التي تُعَدُّ أساس مُهِمّ في الوجوديَّة؛ ولذلك اهْتَمَّ بالحقيقة؛ فهو يَبْحَثُ (عن معنى جديد للحقيقة)، التي لها وجوه مُتَعَدِّدَة؛ فقد تكون أُنْثَى مَجَازِيَّة ،وهي – بالضرورة – نِسْبِيَّة، بيضاء ناصعة .

وبوسعنا أن نَقُولَ إِنَّ الفَيْلَسُوف الوُجُودِيّ يُعْلِن أَنَّ الإِنْسَان «قَلِقٌ، أَي أَنَّ الشخص الذي يَلْتَزِمُ بذاته لن يستطيع الفِرَار مِنْ شعوره بالمسؤولية العميقة»، [88] وتقوم الفلسفة الوُجُودِيَّة على المعرفة المباشرة، تلك المعرفة التي تَقِفُ ضِدّ الفلاسفة العقلانيينَ؛ فالشيء موجود ما دام ملموسًا، ويشغل حَيِّزًا، وتلك مُفَارَقة واضحة للفلسفة المثاليَّة، التي كَثُرَ فيها مُسَمَّى (الشيء في ذاته)، الأمر الذي سَخِرَ مِنْه نيتشه؛ لذا نراه يُبَجِّلُ الفَيلَسُوف اليُونَانِيّ القَدِيم هرقليطس (Heraclitus) كُلَّ التبجيل إذ جَزَمَ أَنَّ الكينونة بلا معنى، ووحدة العَالَم الظَّاهِر تُمَثِّل المَوجُود، وما العَالَم الحَقِيقِيّ سِوَى كذب نُضِيفُهُ إليه. [89]

لقد اتخذت الوُجُودِيَّة الرؤيَّة الظاهراتيَّة التي أعادت الميتافيزيقيَّة؛ فهي ليست مُجَرَّد تفكير في الوُجُود، على حد تعبير عبد الرحمن بدوي، [90] بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك، كما يرى

سارتر؛ فالإنسان ليس إلا «مشروع الوُجُود الذي يتصوره، ووُجُوده هو مجموع ما حَقَّقَهُ، وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله، ومجموع أفعاله هي حياته؛ فهو مجموع أفعاله وهو حياته». (91)

وهي بذلك تربط بين الاعتقاد والعمل إلى حَدِّ اقترابها من البرجماتيَّة (Pragmatism) الأميركيَّة، بوصفهما احتجاجًا على النزعة العقليَّة المُجَرَّدَة، مبتدئينَ من الوُجُود العينيّ وَحْدَهُ، لكن على الرغم من تَشَابُه الهدف؛ فالاختلاف بينهما قائم واسع الهُوَّة؛ «فمعيار صدق الفكرة عند البرجماتيّ معيار نفعيّ وبيولوجيّ، وليس ثَمَّة سوى إحساس ضئيل بالجوانيَّة التي تَتَّسِمُ بها الوُجُودِيَّة، وفضلاً عن ذلك فَإِنَّ الفيلسوف البرجماتيّ هو، في العادة، فيلسوف مُتَفَائِل يَهْتَمُّ بالنجاح في أمورٍ محدودة، ولا يَعِي إلاَّ النَّزْر اليَسِير من الجانب المأساويّ المُحْبِط من الحياة، وهو الجانب الذي تُعَبِّر عنه كتابات معظم الوُجُودِيِّينَ». (92)

وهذا الجانب بالذات هو الذي يُمَيِّز الوجوديينَ عن التَّجْرِيبِيينَ، الذين أقاموا براهينهم على أساس إبستمولوجيّ مُجَرَّد، بينما كانت الانفعالات والعواطف طاغية على الوُجُودِيينَ، عمَّا سِوَاها، لكننا لا نَعْنِي بذلك أَنَّ «الوُجُودِيينَ ليسوا لاعقلانيينَ بحيث ينكرون صلاحيَّة الجدال المنطقيّ والتفكير العلميّ، لكنهم ببساطة يُشَكِّكُونَ في قدرة مثل هذا التفكير على التَّغَلْغُل إلى المعتقدات الشخصيَّة الراسخة التي تُوَجِّه حياتنا». (93)

ولذلك فهم مُذَبْذَبِينَ بين عينيَّة التجريبيينَ، وتجريد العقلانيينَ، وهم ليسوا من هؤلاء ولا من هؤلاء، ومن ثَمَّ ينعدم اليقين؛ بسبب عجز إدراكهم، إلى جانب طبيعة الأشياء نفسها في موضعها الذي وُجِدَتْ فيه؛ ولعدم منطقيَّة العَالَم على وجه العموم.

والقلق – عند هيدجر – ناتج من أن الوُجُودِ مُتَنَاهٍ في جَوهَرِهِ ، وهذا التَّنَاهِي يَعْنِي الموت. (94)

ولأن الإله في زرادشت نيتشه قد مات أخيرًا، ومن ثَمَّ فَقَدْ حُكِمَ على الإنسان بالحُرِيَّة لدى سَارتر؛ ولأنَّ ماهيته ليست فطرةً فيه، بل مُكْتَسَبَة مُتَنَامِيَة مُتَغَيِّرة؛ فَإِنَّ الوُجُودِيّ يحمل على عاتقه مسؤوليته، وَحْدَهُ، بلا عَونٍ فَوقِيّ؛ ولهذا يَشُوبُ كُلَّ مُحَاوَلَةٍ للمعرفة لديه قلق، وكل زيادة فيها نقصان في الصورة الكُلِّيَّة للحقيقة؛ فالمحاولات التي يقوم بها الإنسان – كما يرى هيدجر – للوصول إلى الحقيقة، وسط الأشياء، تَذْهَبُ كلها أدراج الرياح؛ لأنَّ الإنسان كُلَّمَا اقترب من الأشياء، ابتعدت هي عنه، وأفلتت من قبضته، كما تَفْلِتُ المَرْأَةُ اللَّعُوب؛ بحيثُ لا ينتهي فِي رغبته في الحصول عليها إلا إلى الذبذبة، التي لن تُوَصِّلَهُ – بِحَالٍ مِنَ الأَحْوَالِ – إلى التقدُّم في المعرفة. (95)

تلك الحالة التي عَبَّرَ عنها مَحْمُود دَرْوِيش في إحدى قصائده المتأخرة ضمن مجموعة (كزهر اللوز أو أبعد)؛ إذ يقول:

قُلْ لِلحَيَاةِ، كَمَا يَلِيقُ بِشَاعِرٍ مُتَمَرِّسٍ:

سِيرِي بِبُطْءٍ كَالإِنَاثِ الوَاثِقَاتِ بِسِحْرِهِنَّ

وَكَيدِهِنَّ. لِكُلِّ وَاحِدَةٍ نِدَاءٌ مَا خَفِيٌّ:
هَيتَ لَكْ / مَا أَجْمَلَكْ!
سِيرِي بِبُطْءٍ، يَا حَيَاةُ، لِكَي أَرَاكِ
بِكَامِلِ النُّقْصَانِ حَولِي. كَمْ نَسِيتُكِ فِي
خِضَمِّكِ بَاحِثًا عَنِّي وَعَنْكِ. وَكُلَّمَا أَدْرَكْتُ
سِرًّا مِنْكِ قُلْتِ بِقَسْوَةٍ: مَا أَجْهَلَكْ! (96)

ويقول في مجموعة (أثر الفراشة) – وهي آخر ما نشره – مُوجِزًا رحلة البحث هذه:

(كَمِ البَعِيدُ بَعِيدٌ)؟
كَمْ هِيَ السُّبُلُ؟
نَمْشِي
وَنَمْشِي إِلَى المَعْنَى
وَلا نَصِلُ ...
هُوَ السَّرَابُ
دَلِيلُ الحَائِرِين
إِلَى المَاءِ البَعِيدِ
هُوَ البُطْلانِ ... وَالبَطَلُ (97)

إِنَّ هذا الشعور بالحيرة والقلق نتيجة لازمة لكل عَمَلِيَّة تفكير جادَّة، يقوم بها الفرد الحُرّ دُونَ أَنْ يَرْتَكِنَ إلى يقينٍ فَوقِيّ؛ ولذلك فَإِنَّ الشُّعُور بالجانب السلبيّ / سُلْطَان العَدَم في الحياة يزداد عند ذلك المُفَكِّر، ومِنْ ثَمَّ تبدأ لديه المُعَانَاة الوُجُودِيَّة؛ حَيثُ يَرَى أَنَّ الوُجُودَ كُلَّهُ عَبَثٌ، ولا طَائِلٌ مِنْ وَرَائِهِ.

وقارئ مَحْمُود دَرْوِيش يرى – بِوُضُوحٍ – تلك النفثات التي ملأ بها صفحات دواوينه الكثيرة، يقول في إحدى قصائد ديوان (لا تعتذر عَمَّا فَعَلت):

(لا شَيءَ يُعْجِبُنِي)
يَقُولُ مُسَافِرٌ فِي البَاصِ – لا الرَّاديو
وَلا صُحُفُ الصَّبَاحِ، وَلا القِلاعُ عَلَى التِّلالِ.
أُرِيدُ أَنْ أَبْكِي/
يَقُولُ السَّائِقُ: انْتَظِرِ الوُصُولَ إِلَى المَحَطَّةِ،
وَابْكِ وَحْدَكَ مَا اسْتَطَعْتَ /
تَقُولُ سَيِّدَةٌ: أَنَا أَيضًا. أَنَا لا
شَيءَ يُعْجِبُنِي. دَلَلْتُ ابْنِي عَلَى قَبْرِي،

فَأعْجَبَهُ وَنَامَ، وَلَمْ يُوَدِّعْنِي/
يَقُولُ الجَامِعِيُّ: وَلا أَنَا، لا شَيءَ
يُعْجِبُنِي. دَرَسْتُ الأركيولوجيا دُونَ أَنْ
أَجِدَ الهُوِيَّةَ فِي الحِجَارَةِ. هَلْ أَنَا
حَقًّا أَنَا؟ /
وَيَقُولُ جُنْدِيٌّ: أَنَا أَيضًا. أَنَا لا
شَيءَ يُعْجِبُنِي. أُحَاصِرُ دَائِمًا شَبَحًا
يُحَاصِرُنِي/
يَقُولُ السَّائِقُ العَصَبِيُّ: هَا نَحْنُ
اقْتَرَبْنَا مِنْ مَحَطَّتِنَا الأَخِيرَةِ؛ فَاسْتَعِدُّوا
لِلنُّزُول .../
فَيَصْرُخُونُ: نُرِيدُ مَا بَعْدَ المَحَطَّةِ،
فَانْطَلِقْ!
أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ: أَنْزِلْنِي هُنَا. أَنَا
مِثْلُهُمْ لا شَيءَ يُعْجِبُنِي، وَلَكِنِّي تَعِبْتُ
مِنَ السَّفَرْ. (98)

فالشاعرُ – بدايةً – يُصَدِّرُ العُنْوَان المُجْمَل الوَاضِح: (لا شيء يُعْجِبُنِي)، ثُمَّ يُفَصِّلُ مَا أَجْمَلَ عَبْرَ بَعْضِ النَّمَاذِجِ المُنْتَقَاة فِي براعة وإيجازٍ بليغ؛ فهو يُوَضِّحُ الشُّعُورَ بالمَلَل (الغَثَيَان السَّارتريّ) من الوجود بصفة عامَّة من خلال المُسَافِر الأول في الباص (الحياة)، الذي يصل في رؤيته عدم جدوى الحياة على وجه العموم إلى حَدِّ البُكَاء.

ويأتي دُورَ الأُم التي فَقَدَتْ وَلَدَها، فوقفت تسأل – فِي تَعَجُّبٍ وَذُهُول – عن الحكمة في موت ابنها، بينما القَبْرُ مُعَدٌّ لها، إنها تَسْأَلُ – مِنْ طَرْفٍ خَفِيّ – عن حكمة وجود الشرّ في العالم، ذلك السؤال العتيق الذي أثاره – في جلاء – دستويفسكي – على لسان إيفان كارامازوف – في روايته الأخيرة، وكذلك كامي في رواية (الطاعون).

ثُمَّ حَيرَة الشَّاب المُثَقَّف، ويَأْسه مِنَ الجَوَاب الشَّافِي عن سُؤَال الهُوِيَّة، الذي ليس له إجابة: (من أنا؟)، وكذلك الجُنْدُيّ الذي يُمَثِّل الأفراد المَقْهُورِينَ، المُجْبَرِينَ على سلوك وفعل خارج عن ذواتهم، كأنهم قِطَع شِطْرَنْج.

وقد شَبَّهَ كامي تلك الحالة للإنسان بحالة البطل الأسطوريّ اليونانيّ القديم سيزيف (Sisyphus)، الذي تَحَدَّى الآلهة؛ فَحُكِمَ عَلَيه برفع صخرة إلى أعلى سفح الجبل؛ حَتَّى إِذَا وَصَلَ بِهَا إلى المُنْتَهَى سَقَطَتْ مُجَدَّدًا، ليرفعها مجددًا، وهكذا الحال إلى الأبد. (99)

ويُدْرِكُ مَحْمُود درويش مقدار هذا العَبَث، ويَشْعُر بِسيطرة سُلْطان العَدَم على الوُجُود، وإثْرَ ذلك نجده يُقَرّر فِي (جِدَارِيَّة) حكمته الجديدة، يقول:

بَاطِلٌ، بَاطِلُ الأَبَاطِيلِ ... بَاطِلْ
كُلُّ شَيءٍ عَلَى البَسِيطَةِ زَائِلْ
اَلرّيَاحُ شَمَالِيَّةٌ
وَالرّيَاحُ جَنُوبِيَّةٌ
تُشْرِقُ الشَّمْسُ مِنْ ذَاتِهَا
تَغْرُبُ الشَّمْسُ فِي ذَاتِهَا
لا جَدِيدَ، إِذًا
وَالزَّمَنْ
دَائِرِيُّ الخُطَى.
مَا يَكُونُ غَدًا
كَانَ أَمْسِ،
سُدًى فِي سُدَى.
الهياكل عَالِيَةٌ
وَالسَّنَابِلُ عَالِيَةٌ
وَالسَّمَاءُ إِذَا انْخَفَضَتْ مَطَرتْ
وَالبِلادُ إِذَا ارْتَفَعَتْ أَقْفَرَتْ
كُلُّ شَيءٍ إِذَا زَادَ عَنْ حَدِّهِ
صَارَ يَومًا إِلَى ضِدِّهِ.
وَالحَيَاةُ عَلَى الأَرْضِ ظِلٌّ
لِمَا لا نَرَى ...
بَاطِلٌ، بَاطِلُ الأَبَاطِيلِ ... بَاطِلْ
كُلُّ شَيءٍ عَلَى البَسِيطَةِ زَائِلْ (100)

إِنَّ الطريقَ دائرِيّ، وسيزيف يرفع الصخرة الثقيلة فوق عاتقه، وهو يعرف أن ليس ثمة أمل في جهده المبذول، ومع ذلك يستمر في بَذْلِ الجهد بلا أمل في نقطة مُعَيَّنَة، تكتمل بها المعرفة:

... إِلَى أَينَ؟ مُرْتَفَعَات
وَمُنْخَفَضَات. وَآثارُ مَوتَى رَأَوا مَوتَهُمْ
وَاقِفًا فِي الطَّرِيقِ؛ فَأَلْقَوا عَلَيهِ التَّحِيَّة.
قَالَ: إِلَى أَينَ؟ قَالُوا: إِلَى (أَين)!

نَمْشِي كَأَنَّا سِوَانَا. كَأَنَّ هُنَاكَ / هُنَا
بَينَ بَينَ. كَأَنَّ الطَّرِيقَ هُو الهَدَف
اللانِهَائِيُّ، لَكِنْ إِلَى أَينَ نَمْضِي، وَمِنْ
أَينَ نَحْنُ إِذَنْ؟ نَحْنُ سُكَّانُ هَذَا
الطَّرِيق الطَّوِيل إِلَى هَدَفٍ يَحْمِلُ اسْمًا
وَحِيدًا: إِلَى (أَين)؟ (101)

وإذا كان أشجعنا نادرًا ما يَمْلِكُ شجاعة تَحْمِلُ كُلَّ ما يعلم، كما يُعَبِّر نيتشه؛ (102) فَإِنَّ الفَيلسوف الوُجُودِيّ، إزاء هذا القلق، يلجأ إلى سُبُلٍ من شأنها أن تجعله يستمر فِي خَوض هذه المَتَاهة؛ فيغترب إراديًّا عن الوُجُود بِكُلِّ عناصره، وعن وُجُودِهِ الذَّاتِيّ أحيانًا، تلك الحالة التي عالجها كامي في روايته (الغريب)، وفيها نرى مارسيلو بطل الرواية شخصًا لا يأبه بأيّ شيء؛ فلا يشعر بالحُبِّ في العلاقة التي جَمَعَتْهُ بصديقته، ولا يَحْزَنُ في مَأْتم أمه، ولا يَكْرَهُ وهو يَقْتُلُ رجلاً آخر، ولا يَنْدَم وهو يُوَاجِهُ مصيره بالموت في النهاية، كأيّ بطل تراجيديّ.

ويَعْرِضُ مَحْمُود دَرْوِيش في إحدى قصائده المتأخرة، ضمن مجموعة (أثر الفراشة)، تحت عنوان (اللامبالي)، مَا يَتَّفِقُ مَعَ هَذِهِ الفَلْسَفَة الوُجُودِيَّة، يقول:

لا يُبَالِي بِشَيءٍ. إِذَا قَطَعُوا المَاءَ
عَنْ بَيتِهِ قَالَ: لا بَأْسَ! إِنَّ الشِّتَاءَ
قَرِيبٌ. وَإِنْ أَوقَفُوا سَاعَةَ الكَهْرَبَاء
تَثَاءَبَ: لا بَأْسَ؛ فَالشَّمْسُ تَكْفِي.
وَإِنْ هَدَّدُوهُ بِتَخْفِيضِ رَاتِبِهِ قَالَ: لا
بَأْس! سَوفَ أَصُومُ عَنِ الخَمْرِ
وَالتَّبْغُ شَهْرًا، وَإِنْ أَخَذُوهُ إِلَى السِّجْن
قَالَ: وَلا بَأْس، أَخْلُو قَلِيلاً إِلَى النَّفْسِ
فِي صُحْبَةِ الذِّكْرَيَاتِ
وَإِنْ أَرْجَعُوهُ إِلَى بَيتِهِ قَالَ:
لا بَأْسَ! فَالبَيتُ بَيتِي.
وَقُلْتُ لَهُ، مَرَّة، غَاضِبًا: كَيفَ تَحْيَا غَدًا؟
قَالَ: لا شَأْنَ لِي بِغَدِي. إِنَّهُ فِكْرَةٌ
لا تُرَاوِدْنِي، وَأَنَا هَكَذَا هَكَذَا: لَنْ
يُغَيِّرَنِي أَيُّ شَيءٍ، كَمَا لَمْ أُغَيِّرْ أَنَا
أَيَّ شَيءٍ ... فَلا تَحْجُبُ الشَّمْسَ عَنِّي!

فَقُلْتُ لَهُ: لَسْتُ إِسْكَنْدَرَ المُتَعَالِي
وَلَسْتَ ديوجين
فَقَالَ: وَلَكِنَّ فِي اللامُبَالاةِ فَلْسَفَةً،
إِنَّهَا صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ الأَمَلْ! (103)

لقد رَضِيَ عن صراع الناس الأرضيّ، ونَجَا من التفكير الميتافيزيقيّ غير المُجْدِي، إِنَّهُ يَعْرَفُ أنه لَنْ يُغَيِّرَ شيئًا، لَكِنَّهُ مُطْمَئِنٌّ – في الوقت نفسه – أنه لا يُوجَدُ شَيءٌ بمقدوره تغييره، وهو يؤمن بِأَنَّ اللامبالاة صفة من صفات الأمل، وطريق جديد، يخرج به من لُجَّة اليأس من جدوى الحياة إلى قلب الحياة ذاتها.

ونرى اللامبالاة عند مَحْمُود دَرِويش فِي غير مسألة؛ فها هو ذا يُفَلْسِفُ وَحْدَتَهُ عَبْرَهَا، يقول:

مَقْهًى، وَأَنْتَ مَعَ الجَرِيدَةِ جَالِسٌ
فِي الرُّكْنِ مَنْسِيًّا؛ فَلا أَحَدٌ يُهِين
مِزَاجَكَ الصَّافِي،
وَلا أَحَدٌ يُفَكِّرُ بِاغْتِيَالِكْ
كَمْ أَنْتَ مَنْسِيٌّ وَحُرٌّ فِي خَيَالِك! (104)

فَإِنْ كَانَ وَحِيدًا، مَنْسِيًّا؛ فَفِي ذَلِكَ مَا يُرْضِيه؛ فلا أحدٌ يستطيع أَنْ يُعَكِّرَ صَفْوَ مِزَاجِهِ، أو يُفَكِّرُ في اغتياله، وهِيَ حِجَجٌ هَزْلِيَّة، يَسْخَرُ بها من واقع الحال.

إنه – فوق ذلك – لا يُبَالِي بِهُوِيَّتِهِ ذاتها، يقول:

فِي البَيتِ أَجْلِسُ، لا سَعِيدًا لا حَزِينًا
بَينَ بَين. وَلا أُبَالِي إِنْ عَلِمْتَ بِأَنَّنِي
حَقًّا أَنَا ... أَو لا أَحَدْ! (105)

بل لا يُبَالِي بِالحُبِّ، ولا يهتم بِغِيَابِ الحبيبة، يقول:

لَمْ تَأْتِ قُلْتُ: وَلَنْ ... إِذًا
سَأُعِيدُ تَرْتِيبَ المَسَاءِ بِمَا يَلِيقُ بِخَيبَتِي
وَغِيَابِهَا:
أَطْفَأْتُ نَارَ شُمُوعِهَا،
أَشْعَلْتُ نُورَ الكَهْرَبَاءِ،
شَرِبْتُ كَأْسَ نَبِيذِهَا وَكَسَرْتُهُ،
أَبْدَلْتُ مُوسِيقَى الكَمَنْجَاتِ السَّرِيعَةِ
بِالأَغَانِي الفَارِسِيَّة.

قُلْتُ: لَنْ تَأْتِي. سَأَنْضُو رَبْطَةَ
العُنُقِ الأَنِيقَةِ [هَكَذَا أَرْتَاحُ أَكْثَر]
أَرْتَدِي بِيجَامَةً زَرْقَاء. أَمْشِي حَافِيًا
لَو شِئْتُ. أَجْلِسُ بِارْتِخَاءِ القُرْفُصَاءِ
...
قُلْتُ: أَنْسَى مَا اقْتَبَسْتُ لَهَا
مِنَ الغَزَلِ القَدِيمِ؛ لأَنَّهَا لا تَسْتَحِقُّ
قَصِيدَةً حَتَّى وَلَو مَسْرُوقَةً ...
وَنَسِيتُهَا، وَأَكَلْتُ وَجْبَتِيَ السَّرِيعَةَ وَاقِفًا
وَقَرَأْتُ فَصْلاً مِنْ كِتَابٍ مَدْرَسِيّ
عَنْ كَوَاكِبِنَا البَعِيدَةْ
وَكَتَبْتُ كَي أَنْسَى إِسَاءَتَهَا، قَصِيدَةْ
هَذِي القَصِيدَةْ! (106)

والملاحظ أَنَّ اللامبالاة لدى مَحْمُود دَرْوِيش ليست بالتراجيديَّة، كلامبالاة مارسيلو /الغريب عند كامي، أو أبطال كافكا؛ فقوامها السُّخْرِيَّة، وتَقَبُّل الأُمُور، النابع عن أسًى داخليّ، مثل (كاليجولا) كامي تمامًا، ومِنْ ثَمَّ فليست باللامبالاة العميقة، نجد ذلك المعنى في قوله:

لا جَدِيد. الفُصُولُ هُنَا اثْنَانِ:
صَيفٌ طَوِيلٌ كَمِئْذَنَةٍ فِي أَقَاصِي المَدَى
وَشِتَاءٌ كَرَاهِبَةٍ فِي صَلاةِ خُشُوعْ.
وَأَمَّا الرَّبِيعْ
فَلا يَسْتَطِيعُ الوُقُوفَ عَلَى قَدَمَيهِ
سِوَى لِلتَّحِيَّةِ: أَهْلاً بِكُمْ
فِي صُعُودِ يَسُوعْ.
وَأَمَّا الخَرِيف،
فَلَيسَ سِوَى خلَوَةٍ
لِلتَّأَمُّلِ فِي مَا تَسَاقَطَ مِنْ عُمْرِنَا
فِي طَرِيقِ الرُّجُوعْ. (107)

(ب) الإِيمَانُ بِالحَيَاةِ:

إِنَّ لا مُبَالاة مَحْمُود دَرْوِيش يرى المَرْءُ عَبْرَها الأشياء ظلالاً لا حياةَ فيها، ومِنْ ثَمَّ يَفْقِدُ صِلَتَهُ بكل ما هو حَيّ بشكلٍ تَامّ، والحَقُّ أَنَّ تلك اللامُبَالاة من النادر أن نجدها في غير أبطال

الروايات؛ ولذلك فلم ينفصل مَحْمُود دَرْوِيش عن صراع الحياة بشكل كافكاوي عنيف، بل على العكس؛ فقد اختار لنفسه الطريق الآخر لمقاومة العبث في الحياة، وهو (الإيمان بالحياة):

... يُغْرِينِي
الوُجُودِيُّونَ بِاسْتِنْزَافِ كُلِّ هُنَيهَةٍ
حُرِّيَّةً، وَعَدَالَةً، وَنَبِيذَ آلِهَةٍ .../ [108]

إن لحظة إدراك الشاعر المعنى الواضح للحياة، وهو أن لا معنى لها، هي – في الوقت نفسه – لحظة الجهل، وَمِنْ ثَمَّ فَهِيَ لحظة الكَفِّ عن محاولة المعرفة، يقول على لسان أُودِيب (Oedipus) البطل الأسطوريّ:

أَنَا زَوجُ أُمِّي
وَابْنَتِي أُخْتِي
وَتَخْتِي، مِثْل عَرْشِي، أَوبِئَهْ
يَا إمْرَأَهْ
يَا مَعْرِفَهْ
مَا حَاجَتِي لَكُمَا،
لِمَاذَا لَمْ تَمُوتَا مِثْل مَوتِ الآلِهَهْ
مَنْ أَطْلَقَ المَاضِي عَلَيَّ كَأُخْطُبُوطٍ حَولَ رُوحِي التَّائِهَهْ
مَنْ دَسَّ فِي خَمْرِي سُمُومَ المَعْرِفَهْ؟
مَا حَاجَتِي لِلمَعْرِفَهْ
مَا حَاجَتِي لِلمَعْرِفَهْ؟ [109]

وتلك اللحظة هي لحظة المقاومة، ذلك ما يوضحه كامي؛ فعنده أَنَّ عَنَاءَ سيزيف وهو يغادر ذُرْوَة الجبل ليهبط صوب صخرته؛ لِيَرْفَعَها مُجَدَّدًا، مُثْقَلاً باليأس، يجعله أسمى من مصيره، وأقوى من صخرته.

إِنَّ الحقائق الساحقة تُفْنَى بالاعتراف بها؛ فَإِنَّ أوديب بدأت مأساته عندما عَرَفَ الحقيقة، إلا أنه – في الوقت نفسه – حين كان أعمى، يائسًا، أدرك أن الرباط الوحيد الذي يربطه بالعالم هو يد فتاته الباردة، ثُمَّ قال: (على الرغم مِنْ كُلِّ هَذِهِ المُعَانَاة؛ فَإِنَّ تَقَدُّمَ سِنِّيّ، ونُبْل رُوحِي جَعَلانِي انْتَهِي إِلَى أَنَّ كُلَّ شَيءٍ حَسَنٌ). [110]

فَإِنْ كان الربيعُ سريعًا قصيرًا، لا يستطيع الوقوف على قدميه إلا للتحية العابرة؛ فَإِنَّ مَحْمُود دَرْوِيش يُمَجِّدُ تلك اللحظات القصيرة، ويَسْتَخْلِصُ منها السُّلْوَان، يقول:

«عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ: تَرَدُّدُ إِبْرِيلَ، رَائِحَةُ الخُبْزِ فِي الفَجْرِ، آرَاءُ امْرَأَةٍ فِي الرِّجَالِ، كِتَابَاتُ أَسْخِيلِيوس، أَوَّلُ الحُبِّ، عُشْبٌ عَلَى حَجَرٍ، أُمَّهَاتٌ تَقِفْنَ عَلَى خَيطَ نَايٍ، وَخَوفُ الغُزَاةِ مِنَ الذِّكْرَيَاتْ.

عَلَى هَذِهِ الأَرْضِ مَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةْ: نِهَايَةُ أَيلُولَ، سَيِّدَةٌ تَتْرُكُ الأَرْبَعِينَ بِكَامِلِ مشْمِشِهَا، سَاعَةُ الشَّمْسِ فِي السِّجْنِ، غَيمٌ يُقَلِّدُ سِرْبًا مِنَ الكَائِنَاتِ». (111)

يتعلق الشاعر بخيوط حريريَّة تربطه بالحياة، والمُتَأَمِّل في نماذجه التي عرضها، سَيَرَى أنها تُمَجِّد اللحظات ذات العُمْر القَصِير، لحظات الإشراق العَابِرَة، والذكريات الوُجْدَانِيَّة الوثيقة بذاته، وليست الوقائع المَجِيدة، ولا الأوقات الدائمة، ولا الذكريات الجَمَاعِيَّة.

إنه يَقْتَنِصُ في منفاه تلك اللحظات التي تُعَبِّرُ عَنْ حُبِّه لِلحَيَاة، ويُمَثِّلُ ذلك أدقّ تمثيل قوله عن شعبه وعن نفسه:

لا يَنْظُرُونَ وَرَاءَهُمْ لِيُوَدِّعُوا مَنْفَى،
فَإِنَّ أَمَامَهُمْ مَنْفَى، لَقَدْ أَلِفُوا الطَّرِيق
الدَّائِرِيَّ؛ فَلا أَمَامَ وَلا وَرَاء، وَلا
شَمَالَ وَلا جَنُوبَ. (يُهَاجِرُونَ) مِنْ
السِّيَاجِ إِلَى الحَدِيقة. يَتْرُكُونَ وَصِيَّةً
فِي كُلِّ مِتْرٍ مِنْ فِنَاءِ البَيتِ:
(لا تَتَذَكَّرُوا مِنْ بَعْدِنَا
إِلاَّ الحَيَاة) ... (112)

ويقول كذلك في قصيدة (ونَحْنُ نُحِبُّ الحَيَاة):

نَحْنُ نُحِبُّ الحَيَاةَ إِذَا مَا اسْتَطَعْنَا إِلَيهَا سَبِيلا
وَنَرْقُصُ بَينَ شَهِيدَينِ. نَرْفَعُ مِئْذَنَةً لِلبَنَفْسَجِ بَينَهُمَا أَو نَخِيلا
نُحِبُّ الحَيَاةَ إِذَا مَا اسْتَطَعْنَا إِلَيهَا سَبِيلا
وَنَسْرِقُ مِنْ دُودَةِ القَزِّ خَيطًا لِنَبْنِي سَمَاءً لَنَا وَنُسَيِّجُ هَذَا الرَّحِيلا
وَنَفْتَحُ بَابَ الحَدِيقَةِ كَي يَخْرُجَ اليَاسَمِينُ إِلَى الطُّرُقَاتِ نَهَارًا جَمِيلا
نُحِبُّ الحَيَاةَ إِذَا مَا اسْتَطَعْنَا إِلَيهَا سَبِيلا
وَنَزْرَعُ حَيثُ أَقَمْنَا نَبَاتًا سَرِيعَ النُّمُوِّ، وَنَحْصُدُ حَيثُ أَقَمْنَا قَتِيلا
وَنَنْفُخُ فِي النَّايِ لَونَ البَعِيدِ البَعِيدِ، وَنَرْسُمُ فَوقَ تُرَابِ المَمَرِّ صَهِيلا (113)

إنه الجزء المُشْرِق لِلوُجُودِيَّة، الذي يَحْتَفِي بالحياة فِي كل الأحوال، ذلك الجزء الذي فُتِنَ به شباب فرنسا بعد الحرب العالميَّة الثانية، وعديمو المسؤولية في شَتَّى بِقَاعِ العَالَمِ؛ حيث وَجَدُوا في دَعَاوَى المَذْهَب الجَدِيد، مَا يُبَرِّرُ الانْحلال المَرْذُول.

والحَقُّ أَنَّ مَسْلَكَ هؤلاء يتشابه مع التفكير الوُجُودِيّ في الإقبال على الحياة، لكنَّ هذا الإقبال لدى الوجوديينَ ليس رغبةً سطحيَّة، وتنكُّرًا لكل مسؤولية، بل على العكس تمامًا؛ فالأمرُ كُلُّهُ موقوف على مسؤولية الفرد، الذي يَصْنَعُ نَفْسَهُ وَعَالَمَهُ بالضرورة.

والإقبالُ على الحياة لا يَعْنِي الانغماس في المَلَذَّات السطحيَّة المُتَمَثِّلَة فِي مجموع الغرائز الحيوانيَّة، وإنما تمجيد كل ما في الحياة مِنْ مُتَع من شأنها أَنْ تُقَلِّصَ سُلْطَان العَدَم، يقول مَحْمُود دَرْوِيش فِي قصيدة (سَأَمْدَحُ هَذَا الصَّبَاح):

سَأَمْدَحُ هَذَا الصَّبَاحَ الجَدِيدَ، سَأَنْسَى اللَّيَالِيَ، كُلَّ اللَّيَالِي
وَأَمْشِي إِلَى وَرْدَةِ الجَارِ، أَخْطِفُ مِنْهَا طَرِيقَتَهَا فِي الفَرَحْ.
سَأَقْطِفُ فَاكِهَةَ الضَّوءِ مِنْ شَجَرٍ وَاقِفٍ لِلجَمِيعْ..
سَأَمْلِكُ وَقْتًا لأَسْمَعَ لَحْنَ الزِّفَافِ عَلَى رِيشِ هَذَا الحَمَامْ.
سَلامٌ عَلَى كُلِّ شَيءٍ... شَوَارِعُ كَالنَّاسِ وَاقِفَةٌ بَينَ يَومَينِ...
لا تَمْلِكُ الأَرْضَ غَيرُ الطُّيُورِ التِي حَلَّقَتْ فَوقَ سَطْحِ الغِنَاءْ (114)

بل يُمَجِّدُ حَتَّى الشَّقَاء، ويَحْتَفِي به، كما احتفى كامي بشقاء سيزيف، وجعل في مكابدته لذلك الشقاء سُمُوًّا، وشعورًا قويًّا بالحياة، يقول مَحْمُود دَرْوِيش في قصيدة (لولا الخطيئة) في وُضُوحٍ مُوجَز، يميِّز شِعْرَهُ الأَخير:

لا كَمَا ظَنَّ آدَمُ!
لَولا الخَطِيئَةُ
لَولا النُّزُولُ إِلَى الأَرْض
لَولا اكْتِشَافُ الشَّقَاء
وَإِغْوَاءُ حَوَّاء
لَولا الحَنِينُ إِلَى جَنَّةٍ غَابِرَةْ
لَمَا كَانَ شِعْرٌ
وَلا ذَاكِرَةْ
وَلَمَا كَانَ لِلأَبَدِيَّة مَعْنَى العَزَاء! (115)

يرى محمود درويش أنه لا بأس من أن يكون ماضينا أفضل من حاضرنا، ولكن الشقاء الكامل أن يكون حاضرنا أفضل مِنْ غَدِنَا، إنه لا يستهلك طاقاته في لا شيء، بل يُوَاجِهُ مَصِيرَهُ فِي شَجَاعَةٍ وُجُودِيَّة تراجيديَّة، إِنَّ الوُجُودِيّ إذ يصل إلى تلك النقطة، يكون بالضرورة قد خَطَا عَلى رُفَاتِ الحَقِيقَة التي تقول: (إِنَّ كُلَّ شَيءٍ بِلا طَائِلٍ)، وَالتَّراجيدية هنا ليست مرادفة للتشاؤم.

ولا نستطيع أن نقول إنَّ الوُجُودِيَّ مُتَفَائِلٌ، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، ولكن نقول: إنه شُجَاعٌ، حرٌّ، مسؤول، تلك الشجاعة التي عبّر بها شاعر فرنسا آرثر رامبو في قوله: «إِنَّكَ لا تَعْلَم إِلَى أَين، ولا لماذا تسير؛ فَاقْتَحِمْ كُلَّ الأَبْوَاب، واسْتَجِبْ لِكُلِّ نِدَاء». (116)

لذلك فالوُجُودِيّ لا يُفَكِّرُ فِيمَا يُخْبِئُهُ لَهُ الغَدُ، يقول مَحْمُود دَرْوِيش:

إِنّي أَحْتَفِلُ اليَوم
بِمُرُورِ يَومٍ عَلَى اليَومِ السَّابِق
وَأَحْتَفِلُ غَدًا
بِمُرُورِ يَومَينِ عَلَى الأَمْس
وَأَشْرَبُ نَخْبَ الأَمْس
ذِكْرَى اليَوم القَادِم
وَهَكَذَا.. أُوَاصِل حَيَاتِي! (117)

ويقول:

أَهجس، أَهمس فِي السِّرّ: عِشْ
غَدَكَ الآنَ! مَهْمَا حَيِيتَ؛ فَلَنْ تَبْلُغَ
الغَدَ... لا أَرْضَ لِلغَد... (118)

وقد قَسَّمَ الدكتور محمد فكري الجزار شعر محمود درويش إلى ثلاثة أقسام :

1- مرحلة وجوده في الوطن في ظل الاحتلال .
2- مرحلة الوعي الثوري.
3- مرحلة الوعي المُمْكِن والحُلْم الإِنْسَانِيّ. (119)

وقد ظَهَرَ النُّضْجُ العَاطِفِيّ لمحمود درويش في قصيدة (يَحُطُّ الحَمَام)، وكأنه قد بَلَغَ في ذُرْوَة العشق إِلَى حَدِّ التَّوَحُّد بالحبيبة؛ حيث يتراءى لنا حضورًا ثنائيًّا؛ إذ نشهد حوارًا بين شخصينِ إلا أنه مُوَحَّد اللغة واللهجة والاندماج العاطفيّ.

والناظر في شعره العاطفيّ، يرى فيه الفلسفة الوُجُودِيَّة؛ فهو وَإِنْ تَشَبَّه بالرومانسيينَ في كثيرٍ من النقاط الجوهريَّة في علاقته بِمَنْ يُحِبّ؛ فَإِنَّ نُقْطَةً واحدة تُخْرِجُهُ عن مَصَافِهِمْ، هِي الوَعْي بِمَحْدُودِيَّة الزَّمَن الذِي يَضُمُّ تلك العاطفة:

لا أُرِيدُ مِنَ الحُبِّ
غَيرَ البِدَايَة (120)

إنه يتعامل مع موضوع الحُبِّ كأيّ موضوعٍ آخر؛ بوصفه لَذَّة سَلْبِيَّة – بلغة شوبنهاور (Schopenhauer) (121) – تَغْلِبُ السَّأَم، وتُذِيبُ الشُّعُور بِالعَبَث، بضع لحظات، في ظل الاغتراب الذي يَغْشَى المُحِبِّينَ لديه، يقول في قصيدة (كَمَقْهَى صَغِير هُوَ الحُبّ):

كَمَقْهَى صَغِيرٍ عَلَى شَارِعِ الغُرَبَاءِ –
هُوَ الحُبُّ ... يَفْتَحُ أَبْوَابَهُ لِلجَمِيعِ.
كَمَقْهَى يَزِيدُ وَيَنْقُصُ وَفْق المُنَاخ:
إِذَا هَطَلَ المَطَرُ ازْدَادَ رُوَّادُهُ،
وَإِذَا اعْتَدَلَ الجَوُّ، قَلُّوا، وَمَلُّوا ... (122)

ويكرر المعنى نفسه، عبر الحديث بين عاشقين غريبين، كناهم بـ(هي)، و(هو) إمعانًا في الاغتراب، وسطحيَّة العلاقة، بوصفهم مُسَافِرِينَ عَابِرِينَ على قطار، يقول في قصيدة (هي /هو):

هِيَ: هَلْ عَرَفْتَ الحُبَّ يَومًا؟
هُوَ: عِنْدَمَا يَأْتِي الشِّتَاءَ يَمُسُّنِي
شَغَفٌ بِشَيءٍ غَائِب، أُضْفِي عَلَيه
الاسْمَ، أيَّ اسْمٍ، وَأَنْسَى ...
هِيَ: مَا الذِي تَنْسَاهُ؟ قُلْ!
هُوَ: رَعْشَةُ الحُمَّى، وَمَا أَهْذِي بِهِ
تَحْتَ الشَّرَاشِفِ حِينَ أَشْهَقُ: دَثِّرِينِي
دَثِّرِينِي!
هِيَ: لَيسَ حُبًّا مَا تَقُول
هُوَ: لَيسَ حُبًّا مَا أَقُول (123)

وهو حبٌّ نرجسيّ، مُتَوَحِّدٌ مع الذات، وليس ثَمَّة وُجُود فِعْلِيّ للمرأة المحبوبة إلا بوصفها مِرْآةً، يَرَى الشَّاعِرُ عَبْرَها انْعِكَاسَه، يقول في قصيدة (أَنَا العَاشِقُ السَّيِّئُ الحَظّ):

أَمُرُّ عَلَى سَاحِلِ الحُبِّ. أُلْقِي السَّلامْ
سَرِيعًا. وَأَكْتُبُ فَوقَ جَنَاحِ الحَمَامْ
رَسَائِلَ مِنِّي إِلَيّ. (124)

(ج) مُقَاوَمَةُ العَدَم:

لَكِنَّ مَحْمُود دَرْوِيش وَإِنْ اعْتَنَق هَذِه الفَلْسَفَة الوُجُودِيَّة، التي تُمَجِّد الحياة، وما تَحْفُلُ به من مُتَع، وما تَزْخَرُ به مِنْ شَقَاءٍ يُفَلْسِفُهُ على طريقته؛ فَإِنَّ إِيمَانَهُ يَظَلُّ على الرغم من ذلك ناقصًا؛ فبصيرته التي ترى الحياة على هذا النحو، لا تستطيع – وإن جاهدت – ألا ترى تَوْأَمَها القَاتِمَ (الموت)، يقول في قصيدة (جِدَارِيَّة):

... كَمْ مِنَ الوَقْت
انْقَضَى مُنْذُ اكْتَشَفْنَا التَّوأَمَينِ: الوَقْتَ
وَالمَوتَ الطَّبِيعِيَّ المُرَادِفَ لِلحَيَاة؟ (125)

وهو يُفَصّلُ العلاقة بين التوأمين (الحياة والعدم) على نحوٍ واضح، ذلك الوضوح الشفيف الذي يُمَيّزُ مجموعته الأخيرة (أثر الفراشة)، يقول في قصيدة (الكَمَال كَفَاءة النُّقْصَان):

لَمْ أُسَدِّدْ أَيَّ دَينٍ لِلحَيَاة ...
وَقَدْ رَأَتْنِي جَائِعًا قُرْبَ السِّيَاج
فَأَطْعَمَتْنِي حَبَّةً مِنْ تِينِهَا ...
وَلَقَدْ رَأَتْنِي عَارِيًا تَحْتَ السَّمَاء
فَأَلْبَسَتْنِي غَيمَةً مِنْ قُطْنِهَا ...
وَلَقَدْ رَأَتْنِي نَائِمًا فَوقَ الرَّصِيف
فَأَسْكَنَتْنِي نَجْمَةً فِي صَدْرِهَا ...
قَالَتْ: تَعَلَّمَنِي تَجِدْنِي فِي انْتِظَارِكَ!
قُلْتُ: شُكْرًا لِلحَيَاةِ؛ فَإِنَّهَا هِبَةٌ وَمَوهِبَةٌ ...
تَعَلَّمْتُ الحَيَاةَ بِمَا اسْتَطَعْتُ مِنَ الشَّقَاء
وَعَلَّمَتْنِي كَيفَ أَنْسَاهَا لأَحْيَاها ...
وَقَالَ المَوتُ لِي مُتَطَفِّلاً:
لا تَنْسَنِي فَأَنَا أَخُوهَا [126]

والحَقُّ أَنَّ الرُّؤْيَة الوُجُودِيَّة، المُحْتَفِيَة بالحياة التي وجدناها عند مَحْمُود دَرْوِيش لا تُنَاقِض قلقه من استشراف العَدَم، والتَّهَيُّب منه، بل لعلها هي الجُذْوَة التي تُشْعِل فِي صَدْرِهِ تلك الرغبة في الحياة، وتجعله يحتفل بمرور يوم على اليوم السابق، ذلك الموقف الذي وقفه طَرَفَة بْن العَبْد إذ يقول:

أَلا أيُّهَذَا الزَّاجِرِي أَحْضُرُ الوَغَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَّاتِ، هلْ أَنْتَ مخْلِدِي؟
فَإِنْ كنْتَ لا تسْتطِيعُ دفْعَ مَنِيَّتِي فذَرْنِي أبَادِرْهَا بمَا مَلَكَتْ يَدِي [127]

ولو تتبعنا الذين احتفوا بالحياة على النحو الذي نَرْصُد؛ لوجدناهم مُنْطَلِقِينَ من الشُّعُور بالعَدَم، وتلك فلسفة وُجُودِيَّة؛ فَسارتر يرى أَنَّ اللاوجود داخلٌ – لا محالة – في نسيج الوُجُود؛ فَكُلّ مَوجود مَشْمُول بِالعَدَم، وهذا الإمكان المُتَوَاصِل للاوُجُود، خَارِجنا وفِينَا، هو الشرط في أسئلتنا عن الوُجُود. [128]

وقلق مَحْمُود دَرْوِيش من العَدَم يتشابه مع قلقه السابق حِيَال الوُجُود؛ فَإِنْ كَانَ يَسْأَلُ هُنَاكَ عَنْ مَغْزَى الحَيَاة وَسِرّهَا، الذي شَبَّهَهُ بالمرأة اللَّغُوب غموضًا ومراوغةً؛ فَإِنَّهُ يسأل هنا الأسئلة نفسها؛ مُحَاوِلاً هَتْكَ أَسْتَارِ العَدَم، يقول في (جِدَارِيَّة):

... وَمَاذَا بَعْد؟ مَاذَا
يَفْعَلُ النَّاجُونَ بِالأَرْضِ العَتِيقَة؟

هَلْ يُعِيدُونَ الحِكَايَةَ؟ مَا البِدَايَةُ؟
مَا النِّهَايَةُ؟ لَمْ يَعُدْ أَحَدٌ مِن
المَوتَى لِيُخْبِرَنَا الحَقِيقَة .../ [129]

ويَتَكَرَّر السُّؤَال فِي مجموعة (كزهر اللوز أو أبعد) عبر تتبعه لجِنَازَة رجل غريب، مرّ مصادفةً مِنْ قُرْبِهَا، يقول في قصيدة (لا أَعْرِفُ الشَّخْص الغَرِيب):

سَأَلْتُ نَفْسِي: هَلْ يَرَانَا أَمْ يَرَى
عَدَمًا وَيَأْسَفُ لِلنِّهَايَةِ؟ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ
لَنْ يَفْتَحَ النَّعْشَ المُغَطَّى بِالبَنَفْسَجِ كَي
يُوَدِّعَنَا وَيَشْكُرَنَا وَيَهْمِسَ بِالحَقِيقَة
مَا الحَقِيقَة؟ [130]

ومثلما خَذَلَ الوجودُ أسئلته معرفةً، ويقينًا، يَخْذُلُهُ العَدَم، ويُدْهِمُهُ الوَقْت؛ فنراه يُنْذِرُ بالرحيل، يقول في قصيدة (الآنَ فِي المَنْفَى):

الآنَ، فِي المَنْفَى ... نَعَمْ فِي البَيتِ،
فِي السِّتِينَ مَنْ عُمْرٍ سَرِيعٍ
يُوقِدُونَ الشَّمْعَ لَكْ
فَافْرَحْ، بِأَقْصَى مَا اسْتَطَعْتَ مِنَ الهُدُوء،
لأَنَّ مَوتًا طَائِشًا ضَلَّ الطَّرِيقَ إِلَيك
مِنْ فَرْطِ الزِّحَامِ ... وَأَجَّلَكْ. [131]

ويقول كذلك في قصيدة (كُنْتُ أُحِبُّ الشِّتَاء):

... وكُنْتُ أُحِبُّ
الشِّتَاءَ، وَأَسْمَعُهُ قَطْرَةً قَطْرَة.
مَطَر، مَطَر كَنِدَاءٍ يُزَفُّ إِلَى العَاشِقِ:
أُهْطِلْ عَلَى جَسَدِي! ... لَمْ يَكُنْ فِي
الشِّتَاء بُكَاء يَدُلُّ عَلَى آخِرِ العُمْرِ.
كَانَ البِدَايَةَ، كَانَ الرَّجَاءَ، فَمَاذَا
سَأَفْعَلُ، وَالعُمْرُ يَسْقُطُ كَالشَّعْر،
مَاذَا سَأَفْعَلُ هَذَا الشِّتَاء؟ [132]

وهذا التوجّس الهادئ، ليس زفرات حكيم في أواخر حَيَاتِه، يَنْتَظِرُ المَوتَ، بل هو – في حقيقته – هَلَعٌ عَنِيفٌ مِنَ العَدَم، لكن هذا الهلع لا يمنع الشاعر أن يُقَاوِمَ المقاومة الوُجُودِيَّة التي

رأيناها عند سيزيف، وَإِنْ كَانَ الشَّاعِرُ هُنَا يُحَارِبُ العَدَم، يحاربه بالسلاح الذي حارب به سارتر – والعَدُوّ واحد – في نهاية روايته (الغثيان).

يقول مَحْمُود دَرْوِيش فِي قصيدة (جِدَارِيَّة):

هَزَمَتْكَ يَا مَوتُ الفُنُونُ جَمِيعُهَا.
هَزَمَتْكَ يَا مَوتُ الأَغَانِي فِي بِلادِ
الرَّافِدَينِ. مِسَلَّةُ المِصْرِيّ، مَقْبَرَةُ الفَرَاعِنَةِ،
النُّقُوشُ عَلَى حِجَارَةِ مَعْبَدٍ هَزَمَتْكَ
وَانْتَصَرَتْ، وَأَفْلَتَ مِنْ كَمَائِنِكَ
الخُلُودُ ...
فَاصْنَعْ بِنَا، وَاصْنَعْ بِنَفْسِكَ مَا تُرِيدُ (133)

ويتمادى في الانتشاء بالنصر الذي استخلصه؛ ليغيظه، ويلفت نظره إلى مأساته الخاصَّة، التي تَجْعَلُهُ موضع شَفَقَة، لا أكثر، يقول:

... كَأَنَّكَ المَنْفِيُّ بَينَ
الكَائِنَات. وَوَحْدَك المَنْفِيُّ. لا تَحْيَا
حَيَاتَكَ. ما حياتُكَ غير موتي. لا
تَعِيش وَلا تَمُوت. وَتَخْطِفُ الأَطْفَالَ
مِنْ عَطَشِ الحَلِيبِ إِلَى الحَلِيبِ. وَلَمْ
تَكُنْ طِفْلاً تَهُزُّ لَهُ الحَسَّاسِينُ السَّرِيرَ،
وَلَمْ يُدَاعِبْكَ المَلائِكَةُ الصِّغَارُ وَلا
قُرُونُ الأُيَّل السَّاهِي، كَمَا فَعَلَتْ لَنَا
نَحْنُ الضُّيُوفَ عَلَى الفَرَاشَةِ. وَحْدَكَ
المَنْفِيُّ، يَا مِسْكِين، لا امْرَأَةٌ تَضُمُّكَ
بَينَ نَهْدَيهَا، وَلا امْرَأَةٌ تُقَاسِمُك
الحَنِين إِلى اقْتِصَادِ اللَّيلِ بِاللَّفْظ الإِبَاحِيّ
المُرَادِفِ لاخْتِلاطِ الأَرْضِ فِينَا بِالسَّمَاءِ.
وَلَم تَلِدْ وَلَدًا يُجِيئُكَ ضَارِعًا: أَبَتِي،
أُحِبُّكَ. وَحْدَكَ المَنْفِيُّ، يَا مَلِكَ
المُلُوكِ، وَلا مَدِيحَ لَصولَجَانِكَ. (134)

وأغْلَبُ الظَّنّ أَنَّ مَحْمُود دَرْوِيش كَان مُتَأَثِّرًا بتجربة أمل دنقل الوُجُودِيَّة، في ديوانه الأخير المُسَمَّى أوراق الغرفة (8)؛ من حيث خطابه المباشر للموت – وقد كَنَّاهُ بالرُّخّ – ومِنْ حَيثُ المَنْطِقُ الذي يُحَاجِجُهُ به، يقول دنقل:

يَا أَيُّهَا الرُّخُّ: كَمْ جُثَّة حَمَلَتْهَا مَخَالِبُكَ الأَبَدِيَّةُ خَلْفَ الجَبَلْ؟؟
مَا الذِي نَحْنُ نُعْطِيكَ – يَا أَيُّهَا الرُّخُّ – مُنْذُ الأَزَلْ؟
مَا الذِي نَحْنُ نُعْطِيكَ؟
لا شَيءَ إلاَّ تَوَابِيت، لا شَيء،
إلاَّ المُبَادَلَة الخَائِبَة.
جُثَثٌ تَتَرَاكَم فِي الضِّفَّةِ السَّاكِنَة
بَينَمَا نَحْنُ – نَمْتَلِكُ النُّورَ
عُشْبَ البُحَيرَاتِ – صَوت الكَنَارِيَا –
مُجَالَسَةَ الوَرْدِ – أُنْشُودَةَ المَهْدِ – رَقْصَ
البَنَاتِ الصَّغِيرَاتِ فِي العُرْسِ – تَمْتَمَةَ
القِطِّ فِي الصَّلَوَاتِ – خَرِيرَ اليَنَابِيعِ –
هَذَا التَّسَاؤُلَ عَنْ لَونِ عَينَينِ عَاشِقَتَينِ،
كَنَافِذَتَينِ عَلَى البَحْرِ – طَعْمَ القُبَلْ؛
بَينَمَا أَنْتَ مِنْ ظُلْمَةِ العَدَمِ الآسِنَةْ
تَتَلَقَّى النِّفَايَاتِ تِلْوَ النِّفَايَاتِ دُونَ كَلَلْ
عَاجِزًا عَنْ مُلامَسَةِ الفَرَحِ العَذْبِ،
عَنْ أَنْ تَبُلَّ جَنَاحَكَ فِي مَطَرِ القَلْبِ
أَنْ تَتَطَهَّرَ بِالرِّقَّةِ الفَاتِنَةْ!! (135)

وموقفُ مَحْمُود دَرْوِيش وأمل دنقل شبيهًا بموقف كُلّ وُجُودِيّ، لا يُبَالِي بالعَدَم ما دام يَشْعُرُ بوجوده، وشبيه كذلك بهم من حيث الشعور الزائف بالانتصار على العَدَم، تلك القضية التي عَالَجَهَا المُفَكِّر والأديب الوُجُودِيّ الإسباني ميجل دي أونامونو (Miguel de Unamuno) (1864 – 1936م) في كتابه (الشعور المأساويّ بالحياة)؛ الذي انشغل بالوُجُود، وتَمَنَّى الخُلُود على طريقة (جلال صاحب الجلالة) في حرافيش نجيب محفوظ – وهو مخلوق وجوديّ بَحْت – لكنه اصطدم بالموت، وتَوَجَّس مِن العَدَم الذي بِحُلُولِهِ لا يَكُونُ لأيِّ أَمْرٍ أيّ معنى من المعاني؛ ولهذه المشكلة يقترح ثلاثة حلول:

(أ) إما أن أعلم أنني سأموت موتًا تامًّا، حينئذٍ يَحُلُّ اليأس الذي لا علاج له.
(ب) وإما أن أعلم أني لن أموت موتًا نهائيًّا، حينئذٍ يَحُلُّ التسليم.

(ج) وإما أنني لا أَسْتَطِيعُ مَعْرِفة هذا الشيء أو ذاك، حينئذٍ يَحُلُّ التسليم ضمن اليأس، أو هذا في ذاك أي تسليم يائس، أو يأس مستسلم، ثُمَّ الكفاح. [136]

وبالنظر في ضوء ذلك إلى مَحْمُود دَرْوِيش نجد الحالة الأولى، ويُمَثِّلُها قوله: (تُنْسَى كَأَنَّكَ لَمْ تَكُنْ)، ومقاطعه – المذكورة آنفًا – التي تُمَثِّل هَلَعه مِن فِكْرَة الموت، واقترابه.

والحالة الثانية، ويُمَثِّلُهَا قوله في (جِدَارِيَّة):

لَمْ يَمُتْ أَحَدٌ تَمَامًا. تِلْكَ أَرْوَاحٌ
تُغَيِّرُ شَكْلَهَا، وَمُقَامَهَا [137]

لكن شعوره الدائم العميق بالأمر يأخذ الحل الأخير لدى أونامونو، وهو الكفاح، ولكن – بلغة أمل دنقل – ضِدَّ مَنْ؟

ولأنَّ أونامونو يعرف أنه يُحَارِبُ المستحيل، يريد القمر، كما اشتهاه كاليجولا ألبير كامي؛ فإنه يجعل فارس إسبانيا الأشهر دون كيخوتِ رمزًا لهذا النضال؛ فكِفَاحه تعبيرٌ عن النزاع بين العالم كما هو، وكما يُصَوِّرُهُ العقل والعِلْم، والعالم كما نريده أن يكون؛ إِنَّهُ لا يُذْعِنُ للعالَم ولا لحقيقته، ولا للعِلْم ولا للمَنْطِق، ولا للفَنِّ، ولا لعِلْم الجَمَال، ولا للأخلاق، بل يثور على هذا كله، وينتهي إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال، ومن هذا اليأس يُولد الأمل البطوليّ، الأمل اللامعقول، الأمل الجُنُونيّ. [138]

ويُمَثِّلُ دون كيخوتِ أونامونو المُعَادِل الثوريّ العدميّ لِسيزيف كامي الوُجُودِيّ؛ إنهما يحاربان عبثًا، ويعلمانِ أن قضيتهما خاسرة سلفًا، وكلاهما يبدأ من النقطة نفسها، وكذلك الأمر لدى أونامونو؛ فالفلسفة لديه ما هي إلا معرفة مأساة الحياة، وتأمُّل الشعور المأساويّ بها، [139] ومِنْ ثَمَّ التفكير في أمرها، والكفاح ضِدّها.

ولقد خَبِرَ مَحْمُود دَرْوِيش ذلك العبث فناضل الوُجُود؛ ليستخلص منه معنى: (على هذه الأرض ما يستحق الحياة)

ولقد توجّس العَدَم، وهو في غمرة التفرّس في وردةِ الحياة الناتئة فجأةً، ولم يستطع أن يتناساه؛ فقاومه وأغاظه، وكافحه ذلك الكفاح الدون كيخوتي، لكنه – مثل دون كيخوتِ أونامونو– كان يعرف أنه يحارب عملاقًا بسيفٍ هزيل، وأنه لن ينتصر بأيةِ حال، إن الفارس يترجّل أخيرًا مِنْ على حصانه الهزيل؛ ليواجه المصير الذي عَرَفَهُ يقينًا وحيدًا – وهو الوُجُودِيّ الذي أعجزه الوصول إلى يقين – ثم تناساه في غمرة شُعُورِهِ بالحياة، أملاً، ومقاومة كُلَّمَا برز له مُذَكِّرًا إياه بنفسه، قاومه مكافحةً تراجيديةً حَتَّى النَّفَس الأخير لديه.

لقد تَمَثَّل مَحْمُود دَرْوِيش – إذن– الفلسفة الوُجُودِيَّة أعمق تَمَثُّل، بشكلٍ عَفَوِيّ مرة، ومتعمَّدٍ مرات، لكنه في أحواله كافَّة لم تغلبه رياح الفكر، بل كان قِوامًا بين هذا وذلك، وربما ساعده على ذلك رحابة الفلسفة الوُجُودِيَّة، والمؤثرات الخارجية المُعَقَّدَة التي جعلته يَتَمَثَّل الفِكْر دون تَكَلُّفٍ من

جانبه، إلى جانب ثقافته الواسعة التي جعلته بحَقٍّ في مَصَافِ الشُّعَرَاءِ الإنسانيينَ أصحاب الطابع العالميّ.

الخَاتِمَة وَنَتَائِج البَحْث

تَخْتَلِفُ الفلسفة الوُجُودِيَّة عن سائر الفلسفات على نحوٍ ما؛ فالفيلسوف الوُجُودِيّ لا يهتم بإعمال عَقْلِهِ فقط، وإنما يتوقف عند دراسة مغزى الوُجُود الشخصيّ للإنسان، ويَتَبَنَّى مفاهيم مُجَرَّدَة؛ كالحُرِّيَّة، والمسؤولية، وكُلّ ما يتصل بالذات.

ولأنَّ الوُجُودِيَّة تميل – بدورها – إلى كُلِّ ما يتعلق بالعواطف والمشاعر، نجدها تكاد تنأى بنفسها وبمعناها عن الفلسفات العقليَّة المُجَرَّدَة.

وقد اتَّفَقَ كُلٌّ مِنْ (الأدب والوُجُودِيَّة) في مبدأ البحث عن الذات، ومِنْ ثَمَّ اقترب نيتشه من لغة الأدب انفعالاً، وأَلَّفَ سارتر المسرحيات والروايات معبرًا عن هُمُوم الوُجُودِيِّينَ، وكذلك فعل كيركجارد وكامي.

وارتبطت الفلسفة الوُجُودِيَّة بالمذاهب الأدبيَّة؛ حيث عَدَّها بَعْضُ البَاحِثِينَ مَذْهَبًا كالكِلاسِيكِيَّة، والرُّومَانِسِيَّة، والسرْيَالِيَّة، إلى آخر هذه المذاهب؛ لِمَا لَهَا مِنْ وَشَائِج شديدة الصلة بنُصُوص الأدباء.

وقد ظهرت الوُجُودِيَّة – بوضوحٍ – في نُصُوص كِبَار الأُدَبَاء من الغربيينَ والعَرَب، الذين نظروا إلى الأدب بوصفه انعكاسًا وُجُودِيًّا، وموقفًا من الحياة والأحياء.

وقد ظهرت ملامح الوُجُودِيَّة – بجلاءٍ – في شعر مَحْمُود دَرْوِيش؛ لِمَا كَابَدَهُ مِنْ غربة في وطنه؛ فهو الطفل المُهَجَّر عن أرضه، والصَّبِيّ اللاجِئ، والشابّ الطَّمُوح الموقوف في بلده، والمسجون بين جُدُر سِجْن المُحْتل بلا هُوِيَّة؛ مِمَّا أَهَّلَهُ لأَنْ يُعِّبر عَنْ هَذِهِ الغُرْبَة، التي خَبِرَها وذَاقَ مَرَارتها.

لقد تَمَثَّلَ الفلسفة الوُجُودِيَّة في شعره خير تمثيل، وأعانه على ذلك سَعة ثقافته ومعطيات عصره، وقد عَبَّرَ عنها بِشَكْلٍ عَفَوِيٍّ مَرَّة، ومُتَعَمِّق مَرَّاتٍ أُخَر، وفي أحواله كَافَّة لم تغلبه رياح الفكر؛ فيجعلنا نقرأ نصًّا فلسفيًّا مُعَقَّدًا، بعيدًا عن روح الأدب، بل جاءت ملامح الفلسفة الوُجُودِيَّة واضحة بين كلماته دون تَكَلُّف، وأصبح شعره – كغيره من كبار الأدباء – مصدرًا من مصادر الفلسفة الوُجُودِيَّة إن جاز التعبير.

وتُعَبِّر قصائده عن ذاتٍ مُتَمَرِّدَة؛ فقد انشغل في قصائده بالصراع بين الذات والآخر، وكذلك بالحياة، وهو انشغالٌ بكينونته ووُجُوده، ليس كينونته الحاضرة المُتَنَامِيَة فَحَسْب، بل وُجُوده المستقبليّ أيضًا؛ حتى بَعْدَ أَنْ يَصِيرَ عَدَمًا بموت الجسد.

وهو ينطلق – في كثيرٍ من أشعاره – من مبدأٍ شَاخِصٍ إلى الحُرِّيَّة، ومُفَارَقَة النمطيَّة، وإزالة العوائق والحدود، والتحرُّر من كُلِّ القيود؛ حتى قيود المجتمع.

ولا تَعْنِي الوُجُودِيَّة في شعره انعزالاً عن المجتمع، وانسلاخًا منه، بل لعلَّها أكثر المذاهب ثورةً على النمطيَّة ومخالفة الأوضاع، وقَبُولاً لخُصُوصِيَّة الفرد وتفردُّه، وعلى هذا يصبح موقفها ثوريًّا تفاعليًّا.

وليس ثمة تعارض بين موقفه النضاليّ وموقفه الوجودي، أو قُلْ ليس هناك تعارض بين وجوديته وذاتيته ونضاله الاجتماعيّ، ما دام مُبْتَدَأ نضاله وُجُوده الذاتيّ؛ فهو يُعَالِجُ القضية في إطار إنسانيته – أولاً وأخيرًا – دون النظر للأُطُر الأخرى؛ كالدين، والقوميَّة، والعصبيَّة؛ لذا تَمَيَّزَتْ أشعارُهُ السياسيَّة بالحِسِّ الإِنْسَانِيّ، على خلاف غيره من شعراء جِيلِه كأمل دنقل ونزار قباني ومَنْ لَفَّ لَفَّهُمَا مِنَ المُنَادِينَ بالقَومِيَّة أو الدين سببًا للنضال.

وقد رأى في قصيدته (لا شيء يعجبني) – من ديوان (لا تعتذر عما فعلت) – الوُجُودَ عبئًا ثقيلاً، غير مبرر، فوق أعناق البشر، وتلك فكرة من أهم الأفكار الوُجُودِيَّة.

وحين يتعرض الفيلسوف الوُجُودِيّ للقلق؛ فإنه يبحث عن وسائل تُخْرِجُهُ من متاهة التفكير العبثيّ، إن جاز التعبير، إلى متاهات أخرى من التفكير، وكأنه يدور في دائرة مُفْرَغَة، ومِنْ ثَمَّ تَأْتِي حالة اللامبالاة، بوصفها وسيلةً عبقريَّة للخروج من هذا التأزُّم القَلِق.

وقد عرض مَحْمُود دَرْوِيش هذا الأمر – في إحدى قصائده المتأخرة – ضمن مجموعة (أثر الفراشة) تحت عنوان اللامبالي؛ حَيثُ خَرَجَ بِنَفْسِهِ مِنْ دَائِرة صِرَاع النَّاس الأرضيّ، ونَجَا مِن التَّفْكِير المِيتَافِيزِيقيّ غير المرئيّ؛ لأنَّه أدرك بعميق فِكْرِهِ وتأمُّلاته الوُجُودِيَّة أنَّ اللامبالاة صفة من صفات الأمل، وطريقٌ للخلاص من لُجَّة اليأس، والانتقال إلى نبض الحياة ذاتها.

واللامبالاة عنده مُجْدِيَة؛ لأنَّهُ يتخذُ منها سبيلاً مُمَهِّدًا لفَهْمِ الحياة والتعايُش، ومقاومة الشُّعُور العَبَثِي، منتقلاً إلى مرحلة الإيمان بالحياة، والتمسُّك بها؛ لأنَّه لا يستهلك طاقاته ويُبَدِّدُهَا، بل يُوَاجِهُ مَصِيرَهُ في شجاعة وُجُودِيَّة تراجيديَّة.

وتظهر الفلسفة الوُجُودِيَّة – بوضوحٍ – في شعره عن المرأة؛ فهو وإن تَشَبَّهَ بالرومانسيين في كثيرٍ من النِّقَاط الجوهريَّة في علاقته بِمَنْ يُحِبُّ؛ فإنه يفارقهم ويخرج عن مَصَافِهِمْ في نقطة الوعي بمحدودية الزمن، الذي يَضُمُّ تلك العاطفة.

وتُعَدُّ جِدَارِيته خيرَ مُمَثِّلٍ للصراع بين دائرتي: الوُجُود والعَدَم؛ حيث يَنْظُرُ للموت بشيءٍ من الهدوء والاطمئنان، وكأنه يُخْفِي بذلك الخوف من العدم، ويقاومه دون استسلام؛ فهو يخشى

العدم، ويتحدَّى في شيء من القوة، وهو مؤمن بالموت والانتهاء، إلا أنه لا يستطيع تصوُّر العَدَمِيَّة المطلقة بعد الموت، والانتهاء التام من الحياة؛ حيث يعتقد ببقاء شيء منه على قيد الحياة.

وأقترح موضوع بحث عن (الوُجُودِيَّة في شعر مَحْمُود درويش العاطفيّ)، وهو جَانِبٌ لم يُدْرَس – بوصفه جانبًا وُجُودِيًّا – في شعر مَحْمُود دَرْوِيش.

الحَوَاشِي

(1) الوجودية تيار فلسفيّ ظهر في القرن العشرين، ونَادَى بأهمية وقيمة وُجُود الفرد الإنسانيّ، وانتشر في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، ويمكن القول إن الوجوديَّة جاءت بوصفها رَدّ فعل على مساوئ الحرب العالميَّة الأولى، التي خَلَّفَتْ وراءها آلاف القتلى والجرحى؛ مِمَّا جعل مُفَكِّرِي ذلك العصر يبحثون عن فكر أو تيار يُعِيدُ للإنسان قيمته، ويُعَزِّز أهمية وجوده؛ فقاموا بنشر أفكارهم عبر المسرح، والأدب، والشعر؛ حَتَّى أصبح ذلك التيار الفلسفيّ من أشهر التيارات الفلسفية الإنسانيَّة في أوروبا، وقد سُمِّيَتْ الوجودية بأسماء كثيرة ، أبرزها: فلسفة العدم، الفلسفة الانحلالية، فلسفة التفرّد، ووُصِفَتْ بأنها: مرض الإنسان في القرن العشرين، وأحد أبرز أمراض العصر الحديث .

(2) محمد ثناء الله الندوي: الاتجاهات الوجودية في الشعر العربي الحديث ، جامعة عليكره ، الهند ، ص 4.

3() انظر : إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر ، سلسلة عالم المعرفة (2) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، فبراير 1978م ، الفصل الثالث: العوامل التي تحَدِّد الاتجاهات الشعرية ، ص 47 – 56 ، والفصل السابع: الموقف من الحب ، ص 137 – 155.

4() انظر : محمد شبل الكومي: الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب ، تصدير محمد عناني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط 1، 2009م.

(5) انظر : محمد خليل موسى سلامة: ملامح وجودية في الشعر الجاهلي ، رسالة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الدكتوراة ، كلية الدراسات العليا ، الجامعة الأردنية ، الأردن ، 2011م.

(6) انظر : محمد ثناء الله الندوي: الاتجاهات الوجودية في الشعر العربي الحديث.

(7) محمد سعيد العشماوي:تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة، 1984م،ص11.

(8) اسم مشتق من لفظ الوجود، من الفعل اللاتيني (Ex-sistere) بمعنى يبْرُزُ أو ينْبَثِقُ؛ فوجود الشيء بمعنى أنه ينبثق من خلفيَّة مُعَيَّنَة بوصفه شيئًا موجودًا هناك وُجُودًا حقيقيًّا، ثمَّ صارت كلمة (يوجد) بمعنى أنك ستلتقي به مصادفةً في العالم الحقيقي. انظر: جون ماكوري: الوُجُوديَّة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (58)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1982م، ص 70 - 71.

9() المرجع السابق، ص15.

(10) المرجع نفسه، ص 16.

(11) جان پول سارتر وآخرون: مَعْنَى الوُجُودِيَّة؛ دراسة توضيحية مُسْتَقَاة من أعلام الفلسفة الوُجُودِيَّة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د. ت، ص 12.

(12) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(13) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة ، ط 5، 1986م، ص 458.

(14) يُمْنَى طَرِيف الخُولي: الوُجُودِيَّة الدِّينيَّة؛ دِرَاسَة فِي فَلْسَفَة بَاول تيليش، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص 39 – 41.

(15) المرجع السابق ، ص 45.

16() تدور فلسفته حول الوجود، ومهمَّة الفيلسوف - في نظره - إيضاح معنى الوجود، وتَجَلَّت التجربة الوُجُودِيَّة عنده على شكل وجدان قلق قوامه الشعور بأن الوجود سائر حتمًا نحو الموت. انظر: فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفيّ المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ - 1993م، ص 194 – 203.

(17) حسن الكحلانيّ: الفَرْدَانِيَّة في الفكر الفَلْسَفِيّ المُعَاصِر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004م، ص 134.

(18) محمد إبراهيم الفيومي: الوُجُودِيَّة؛ فلسفة الوَهْم الإنْسَانِيّ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1404هـ - 1984م، ص 55.

(19) يحيى هويدي: مُقَدِّمَة فِي الفَلْسَفَة العَامَّة، دار الثقافة ، بيروت، لبنان، ط9، 1989م، ص 167.

20() مُحَمَّد جَوَاد مغنيَّة: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دار الجواد، بيروت، لبنان، د. ت، ص 148.

21() انظر: علي حنفي محمود: قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، 1996م، ص 3 من مقدمة المؤلف.

(22) انظر : هربرت ماركيوز: نظرية الوجود عند هيجل؛ أساس الفلسفة التاريخية، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.

(23) تَجَلَّت التجربة الوجوديَّة عنده على شكل شُعُور حَادّ بما في الوُجُود من قابلية للتحطيم، بوصفه حقيقة هشة سريعة الانكسار. انظر: حسن حنفي: في الفكر الغربيّ المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990م، ص 299 – 388.

24() انظر: صفاء عبد السلام علي جعفر: الوُجُود الحَقِيقِيّ عِنْدَ مَارتن هِيدجر، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ط1 ، 2000م.

(25) اقترنت الفلسفة الوجوديَّة الإلحاديَّة المُعَاصِرَة باسمه ، ورَوَّجَ لمذهبه هذا من خلال الفن الإنسانيّ. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 457.

(26) انظر : هاشم بهبهاني: سارتر والوُجُودِيَّة الإنسانيَّة ، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ، ط1 ، 1999م. وانظر أيضًا: حبيب الشاروني: الوجود والجدل في فلسفة سارتر ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، د. ت.

(27) ريجيس جوليفيه: المَذَاهِبُ الوُجُودِيَّة ؛ من كيركجورد إلى جَان بول سَارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 1988م، ص 6 – 7.

(28) جون ماكوري: الوُجُوديَّة، ص 17.

(29) المرجع السابق ، ص 17 – 19.

30() المَقْصُود بالمَاهِيَّة: التَّصَوُّر عَنِ الشَّيءِ فِي الذِّهْن ، ويُقْصَد بِالوُجُود: تَحَقُّق ذَلِكَ التَّصَوُّر فِي الخَارِج ؛ فماهية الكائن هي ما يُحَقِّقُهُ فِعْلاً عن طريق وُجُودِهِ ؛ ولهذا فهو يُوجَد أَوَّلاً ، ثُمَّ تَتَحَدَّد مَاهِيَّته ابْتِدَاء مِنْ وُجُودِهِ. انظر: محمود يعقوبي: خلاصة الميتافيزياء، الكتاب الثالث، فلسفة الوجود، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1422هـ - 2002م، الفصل الثاني من الباب الأول: (الماهية والوجود)، ص 21 – 30. محمد شبل الكومي: الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب، 105 – 118.

(31) أحمد أبو حاقة: الالتزام في الشعر العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1979م ، ص 329 – 330.

(32) أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال ، المكتبة الثقافية رقم (74) ، وزارة الثقافة والإرشـاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، 1962م، ص 56 - 57.

33() مراد وهبة: المعجم الفلسفيّ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ط5 ، 2007م، ص 680.

(34) جون ماكوري: الوُجُوديَّة ، ص 15.

(35) يرى أن حقيقة الوُجُود تُعْرَف عن طريق التجارب الذاتيَّة للأفراد ، وتستمد هذه التجارب قوتها من وُجُود الإنسان الذي يسبق ماهيته. انظر: عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوُجُودِيَّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1400هـ - 1980م، ص 27 - 87. فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفيّ المعاصر، ص 173 – 183.

(36) جون ماكوري: الوُجُوديَّة ، ص 16.

(37) جان پول سارتر وآخرون: مَعْنَى الوُجُودِيَّة ، ص 12.

38() مُؤَسِّس فلسفة القوة ، ومن أكثر الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين. انظر: فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفيّ المعاصر، ص 184 – 193.

39() صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1999م ، ص 42.

40() نبيل راغب: المذاهب الأدبيَّة ؛ من الكلاسيكيَّة إلى العبثيَّة، المكتبة الثقافية (343) ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب ، القاهرة، 1977م، ص 154 - 155.

(41) انظر : فريدريك نيتشه: هكذا تَكَلَّمَ زِرَادَشْت، ترجمة فليكس فارس، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ،2010م. وانظر أيضًا: بيار هيبر سوفرين: زِرَادَشْت نيتشه ، ترجمة أسامة الحاج ، مجد المُؤَسَّسَة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1422هـ - 2002م.

(42) عبد الرحمن بدوي: الإنْسَانِيَّة والوُجُودِيَّة فِي الفِكْر العَرَبِيّ، وكالة المطبوعات ، الكويت، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، 1403هـ - 1982م، ص 111.

(43) نجيب محفوظ: السُّمان والخريف، دار الشروق ، القاهرة، ط1 ، 2006م، ص 64 – 65.

(44) نجيب محفوظ: ميرامار، مكتبة مصر ، القاهرة ، د. ت، ص23.

(45) أحد أهم الشعراء الفِلَسْطِينيينَ والعرب ؛ تميَّز شِعْرُهُ بالوطنيَّة ؛حَتَّى لُقِّبَ بشاعر الجُرْح الفِلَسْطِينِيّ، وُلِدَ عام 1941م، له أكثر من ثلاثين ديوان شعر ونثر، وثمانية كتب ،وتُوُفِّيَ عام 2008م.

46() محمد ثناء الله الندوي: الاتجاهات الوجودية في الشعر العربي الحديث ، ص 6.

(47) جون ماكوري: الوُجُوديَّة، ص 67.

48() مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة ، دار الساق ، بيروت ، لبنان ، د. ت ، 57/2.

(49) أنيس منصور: مقالات عن الوُجُودِيَّة، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة، ط9، 2010م، ص8.

50() انظر : جان پول سارتر: الوُجُودِيَّة مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط1 ، 1964م، ص 11 - 14.

(51) چان ڤال: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب رقم (637) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1967م، ص 118.

(52) الكوجيتو : هو الشعور بوصفه ذلك الموجود الذي يُدْرِك الظَّوَاهِر.

انظر: سارتر: الوُجُودِيَّة مذهب إنساني، ص 44 – 45. وانظر أيضًا: مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه؛ دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1996م.

(53) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 277/1.

(54) المصدر السابق، 1/ 277 - 278.

(55) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة ، رياض الريس للكتب والنشر ، بيروت ، لبنان ط1 ، 2009م، 1/ 337.

(56) المصدر السابق، 444/1 – 447.

(57) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 380/1.

(58) المصدر السابق، 1/ 626.

(59) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 381/1 - 382.

(60) المصدر السابق ، 457/1.

61() المصدر نفسه ، 473/1.

(62) المصدر نفسه، 1/ 498.

(63) المصدر نفسه، 1/ 498 - 499.

64() المصدر نفسه، 1/ 25.

(65) عنترة : ديوان عنترة ، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، 1390هـ - 1970م ، ص 182.

(66) المَعَرِّي: شُرُوح سِقْط الزَّنْد، تحقيق مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون وإبراهيم الإبياري وحامد عبد المجيد، إشراف طه حسين، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1406هـ - 1986م، 525/2.

(67) انظر : جان پول سارتر: الوُجُود والعَدَم ؛ بَحْث فِي الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 1966م، ص 588 - 589.

(68) فريدريك نيتشه: هكذا تَكَلَّمَ زرَادَشْت، ص 41.

69() المرجع السابق، ص44.

70() مُحَمَّد جَوَاد مغنيَّة: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ، ص 149.

71() محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 21/1.

(72) المصدر السابق، 1/ 48.

73() المصدر نفسه، 1/ 58.

74() أوجين يونيسكو: الأعمال الكاملة، ترجمة حمادة إبراهيم، مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2006م، 483/1.

(75) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 73/1.

76() المصدر السابق، 145/1.

77() سارتر : الوُجُودِيَّة مذهب إنساني، ص 16.

(78) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 1/ 455.

79() أمل دنقل: الأعمال الشعرية الكاملة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1407هـ - 1987م، ص 326.

(80) المصدر السابق، ص 332.

81() مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 1/ 192 - 193.

82() المصدر السابق، 1/ 337 - 340.

83() المصدر نفسه، 1/ 186 - 187.

84() محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 1/ 197 - 198.

(85) انظر : إ. م. بوشنسكى: الفلسفة المعاصرة في أُورُبَّا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (165) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، سبتمبر 1992م.

86() محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 2/ 777 - 778.

(87) المصدر السابق، 1/ 373.

88() محمد إبراهيم الفيومي: الوُجُودِيَّة ؛ فلسفة الوَهْم الإِنْسَانِيّ ، ص 57.

89() نيتشه : أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1 ، 1996م، ص 27.

90() عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوُجُودِيَّة، ص 20.

91() سارتر : الوُجُودِيَّة مذهب إنساني، ص 38 – 39.

(92) جون ماكوري: الوُجُوديَّة، ص 34 – 35.

(93) توماس آرفلين: الوُجُودِيَّة ؛ مُقَدِّمة قصيرة جدًّا، ترجمة مروة عبد السلام ، مراجعة محمد فتحي خضر، مُؤَسَّسَة هِنْدَاوِيّ للتعليم والثقافة ، القاهرة، ط1 ، 2014م، ص 22.

94() محمد إبراهيم الفيومي: الوُجُودِيَّة ؛ فلسفة الوَهْم الإِنْسَانِيّ ، ص 59.

95() يحيى هويدي: ما هي الوُجُودِيَّة ، مجلة الهلال ، عدد خاص عن جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار ، دار الهلال ، مصر ، العدد الثاني، 1967م ، ص 58.

96() محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 170/2 – 171.

(97) المصدر السابق، 2/ 592.

98() المصدر نفسه، 1/ 89 - 90.

99() ألبير كامي: أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة، بيروت ، لبنان ، 1983م، ص 140.

(100) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 1/ 519 - 520.

(101) المصدر السابق، 2/ 666.

102() نيتشه : أُفُول الأَصْنَام، ص 8.

(103) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 2/ 669 - 670.

(104) المصدر السابق، 2/ 179.

(105) المصدر نفسه، 2/ 205.

(106) المصدر نفسه، 2/ 245 - 247.

(107) المصدر نفسه، 2/ 647 - 648.

(108) المصدر نفسه، 1/ 481.

(109) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 2/ 292.

(110) انظر : ألبير كامي: أسطورة سيزيف، ص 140 – 141.

(111) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 2/ 326.

(112) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 61/1.

(113) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 371/2.

(114) المصدر السابق، 2/ 368.

(115) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 2/ 734.

116() آرثر رامبو: فصل في الجحيم، ترجمة رمسيس يونان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، ط2 ، 1988م، ص 24.

(117) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 1/ 397 - 398.

(118) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 2/ 258.

(119) محمد فكري الجزار: الخطاب الشعري عند محمود درويش، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م .

120() مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 493/2.

(121) جعلت فلسفة شوبنهاور من الإرادة قوام العالم ، وانتهت بصاحبها إلى تشاؤم ميتافيزيقيّ عميق. انظر: عبد الرحمن بدويّ: شوبنهاور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، 1942م.

(122) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 2/ 227.

(123) المصدر السابق، 2/ 237.

(124) مَحْمُود دَرْوِيش: الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، 261/2.

(125) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 1/ 512.

(126) المصدر السابق، 2/ 698 – 699.

(127) طَرَفَة بْن العَبْد: ديوان طَرَفَة بْن العَبْد، شرح الأَعْلَم الشَّنْتَمَرِيّ، وتليه طائفة من الشعر المنسوب إلى طرفة، تحقيق درية الخطيب، لطفي الصقال، دائرة الثقافة والفنون، البحرين، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000م، ص 45.

(128) سارتر : الوجُودُ وَالعَدَم، ص 53.

(129) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 480/1.

(130) المصدر السابق، 2/ 219.

(131) المصدر نفسه، 2/ 169.

(132) المصدر نفسه، 2/ 212.

133() المصدر نفسه، 1/ 486 – 487.

134() المصدر نفسه، 1/ 489 - 490.

(135) أمل دنقل: الأعمال الشعرية الكاملة، ص 380 - 381.

(136) ميجل دي أونامونو: الشعور المأساوي بالحياة، ترجمة على إبراهيم أشقر، آفاق ثقافية العدد (31) ، وزارة الثقافة ، الجمهوريَّة العربيَّة السوريَّة، تشرين الثاني 2005م، ص 47.

(137) محمود درويش: الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، 1/ 484.

(138) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوُجُودِيَّة، ص 178، ميجل دي أونامونو: الشعور المأساويّ بالحياة، ص 381

(139) ميجل دي أونامونو: الشعور المأساوي بالحياة، ص 380.

المَصَادِرُ والمَرَاجِعُ

أولا: المَصَادِر:

*** أمل دنقل:**

1- الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1407هـ - 1987م.

*** طَرَفَة بْن العَبْد (ت70 ق. هـ):**

2- ديوان طَرَفَة بْن العَبْد، شرح الأَعْلَم الشَّنْتَمَرِيّ، وتليه طائفة من الشعر المنسوب إلى طرفة، تحقيق درية الخطيب، لطفي الصقال، دائرة الثقافة والفنون، البحرين، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000م.

*** عَنْتَرَة بن شداد بن قُراد العبسي:**

3- ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ - 1970م.

*** مَحْمُود دَرْوِيش:**

4- الأَعْمَال الشِّعْرِيَّة الكَامِلَة، دار الساق، بيروت، لبنان، د. ت.

5- الأَعْمَالُ الجَدِيدَة الكَامِلَة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط، 2009م.

*** المَعَرِيّ - أَبُو العَلاء أَحْمَد بن عَبْد الله بن سُلَيمَان (ت449هـ):**

6- شُرُوح سِقْط الزَّنْد، تحقيق مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون وإبراهيم الإبياري وحامد عبد المجيد، إشراف طه حسين، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1406هـ - 1986م.

ثانيًا: المَرَاجِعُ العَرَبِيَّة:

*** إحسان عباس:**

7- اتجاهات الشعر العربي المعاصر، سلسلة عالم المعرفة (2)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1978م.

*** أحمد أبو حاقة:**

8- الالتزام في الشعر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1979م.

*** أميرة حلمي مطر:**

9- فلسفة الجمال، المكتبة الثقافية رقم (74)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1962م.

*** أنيس منصور:**

10- مقالات عن الوُجُودِيَّة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط9 ،2010م.

*** جان پول سارتر وآخرون:**

11- مَعْنَى الوُجُودِيَّة؛ دراسة توضيحية مُسْتَقَاة من أعلام الفلسفة الوُجُودِيَّة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د. ت.

*** حبيب الشاروني:**

12- الوُجُود والجَدَل فِي فَلْسَفَة سَارتَر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ت.

*** حسن حنفي:**

13- في الفكر الغربيّ المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990م.

***حسن الكحلاني:**

14- الفَرْدَانِيَّة في الفكر الفَلْسَفِيّ المُعَاصِر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004م.

*** صفاء عبد السلام علي جعفر:**

15- محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999م.

16- الوُجُود الحَقِيقِيّ عِنْدَ مَارتن هِيدجر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000م.

*** عبد الرحمن بدوي:**

17- الإنْسَانِيَّة والوُجُودِيَّة فِي الفِكْر العَرَبِيّ، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، 1403هـ - 1982م.

18- دراسات في الفلسفة الوُجُودِيَّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1400هـ - 1980م.

19- شوبنهاور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، 1942م.

*** علي حنفي محمود:**

20- قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القوميَّة الحديثة، طنطا، 1996م.

*** فؤاد كامل:**

21- أعلام الفكر الفلسفيّ المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ - 1993م.

*** محمد إبراهيم الفيومي:**

22- الوُجُودِيَّة؛ فلسفة الوَهْم الإنْسَانِيّ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1404هـ - 1984م.

*** محمد ثناء الله الندوي:**

23- الاتجاهات الوُجُودِيَّة في الشعر العربيّ الحديث، جامعة عليكره، الهند.

*** مُحَمَّد جَوَاد مغنيَّة:**

24- مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دار الجواد، بيروت، لبنان، د. ت.

***محمد سعيد العشماوي:**

25- تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م .

*** محمد شبل الكومي:**

26- الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب، تصدير محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2009م.

*** محمد فكري الجزار:**

27- الخطاب الشعري عند محمود درويش، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.

*** محمود يعقوبي:**

28- خلاصة الميتافيزياء، الكتاب الثالث، فلسفة الوجود، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1422هـ - 2002م.

*** مراد وهبة:**

29- المعجم الفلسفيّ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007م.

*** مهدي فضل الله:**

30- فلسفة ديكارت ومنهجه؛ دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1996م.

*** نبيل راغب:**

31- المذاهب الأدبيَّة؛ من الكلاسيكيَّة إلى العبثيَّة، المكتبة الثقافية (343)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1977م.

*** نجيب محفوظ:**

32- السُّمان والخريف، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2006م.

33- مِيرَامَار، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت.

*** هاشم بهبهاني:**

34- سارتر والوُجُودِيَّة الإنسانيَّة، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط1، 1999م.

*** يحيى هويدي:**

35- مُقَدِّمة فِي الفَلْسَفَة العَامَّة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط9، 1989م.

*** يُمْنَى طَرِيف الخُولي:**

36- الوُجُودِيَّة الدِّينيَّة؛ دِرَاسَة فِي فَلْسَفَة بَاول تيليش، دار قباء، القاهرة، 1998م.

*** يوسف كرم:**

37- تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط 5، 1986م.

ثالثًا: المَرَاجِعُ الأَجْنَبِيَّة المُتَرْجَمَة:

*** آرفلين، توماس:**

38- الوُجُودِيَّة؛ مُقَدِّمة قصيرة جدًّا، ترجمة مروة عبد السلام، مراجعة محمد فتحي خضر، مُؤَسَّسَة هِنْدَاويّ للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014م.

*** أونامونو، ميجل دي:**

39- الشعور المأساوي بالحياة، ترجمة على إبراهيم أشقر، آفاق ثقافية العدد (31)، وزارة الثقافة، الجمهوريَّة العربيَّة السوريَّة، تشرين الثاني 2005م.

*** بوشنسكى، إ. م:**

40- الفلسفة المعاصرة في أُورُبَّا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (165)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992م.

*** جوليفيه، ريجيس:**

41- المَذَاهِبُ الوُجُودِيَّة؛ من كيركجورد إلى جَان بول سَارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988م.

*** رامبو، آرثر:**

42- فصل في الجحيم، ترجمة رمسيس يونان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1988م.

*** سارتر، جان بول:**

43- الوُجُودِيَّة مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، الدار المصريَّة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1964م.

44- الوُجُود والعَدَم؛ بَحْث فِي الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1966م.

*** سوفرين، بيار هيبر:**

45- زرَادَشْت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، مجد المُؤَسَّسَة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1422هـ - 2002م.

*** فال، چان:**

46- طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب رقم (637)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1967م.

*** كامي، ألبير:**

47- أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983م.

*** ماركيوز، هربرت:**

48- نظرية الوجود عند هيجل؛ أساس الفلسفة التاريخية، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.

*** ماكوري، جون:**

49- الوُجُودِيَّة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (58)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1982م.

*** نيتشه، فريدريك:**

50- هكذا تَكَلَّمَ زِرَادَشْت، ترجمة فليكس فارس، المركز القومي للترجمة، القاهرة ،2010م.

51- أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996م.

*** يونيسكو، أوجين:**

52- الأعمال الكاملة، ترجمة حمادة إبراهيم، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006م.

رابعًا: الدَّورِيَّات:

*** يحيى هويدي:**

53 - ما هي الوُجُودِيَّة، مجلة الهلال، عدد خاص عن جان پول سارتر وسيمون دي بوفوار، دار الهلال، مصر، العدد الثاني، 1967م.

خامسًا: الرَّسَائِل الجَامِعِيَّة:

*** محمد خليل موسى سلامة:**

54 - ملامح وجودية في الشعر الجاهلي، رسالة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الدكتوراة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن، 2011م.