مقالة "الفلسفة المعاصرة في شعر محمود درويش"

قراءة في صوّة النقد الثقافي

د. محمود محمود أبو علي
أستاذ مساعد النقد والبلاغة
قسم اللغة العربية وأدابها
كلية الآداب - جامعة دمياط
جمهورية مصر العربية

المتّبع:


وقد ظهر هذا الانعكاس الوجودي - بشكل جلي - في شعر محمود درويش على وجه التحديد: بما مرّ به من مؤثرات خارجية تتعلق بنشائه: تجلّى الطيف المثير عن أبواب، والصيّل الأدبي، والنماذج الموجودة في بلده، وشجع بين جدير بسجنه المحتل بلا هوية: مما أقرأه بأن يكون شاعراً ووجوديًا. ويَتَّبَع هذه البحث برصيد ملائم للفلسفة الوجودية التي ظهرت - بوتوص - في شعر محمود درويش. وقد تضافن تمهيدًا وثلاثة مباحث ونهاية، ورصد النتائج الأدب الوجودي، ووضوح سبب اختيار محمود درويش - دون غيره من الشعراء - موضوعًا للبحث.

وكان عنوان المبحث الأول: (محمود درويش يصنع عالماً به نفسه): حيث عثر - كغيره من الوجوديين - على كون الوجود نشيد الماهية. وأنّصّ ذا ذاته الوجودية تجعله جزءًا من الداخل في كتب mutex. حمل المبحث الثاني: جنّية الذات وآخر: عند محمود درويش، وعرض النصوص المتماثلة بين الداست والمحرك في شعره، ورصد المباحث الثالثة: جنّية الوجود والعالم عند محمود درويش، وله: "العوائم العقاء، والإبداع بالحياة، ومقاومةً العلم.

وقد اتبعت في البحث على القراءة النصية الثقافية المقارنة، إن جاز التغيير، من خلال النظر للوجودية بوصفها فلسفة متمدّدة، وتبلّغ مدى طيورها في كتابات الأدب، الغرباني والعرب، ثمّ انساق المضمّرة في شعر محمود درويش، ومدى تأثره بالآخرين، وتقيّد من كثير من شعراء العرب.

الكلمات الدلالة: الفلسفة الوجودية، الأدب الوجودي، محمود درويش، الوجود، العدم.

82
Existentialist Aesthetics in Poetry:
A Cultural Critical Reading of Mahmoud Darwish

Dr. Mohamed Mahmoud Abu Ali
Associate Professor of Rhetoric and Criticism
Arabic Language Department
Faculty of Arts, Damanhour University
Egypt

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.

Keywords: Existentialism, Existential Literature, Being-Nothingness Dialectic.
مقدمة

لقد ارتبطت الفلسفة وما زالت ترتبط بمجالات فكرية متعددة منها مجال الأدب، على الرغم من الاختلاف الكبير بين المجالين; من حيث اللغة والهدف ومجال الرؤية، غير أن هناك سمات مشتركة بين هذين العالمين، أهمها:

البحث عن الوجود وماهيته، والذات وسير أعمارها، ومدى ارتباطها بالكون.

وليس مفهوم أخرى أن يُزمَع أنه يستطيع تعريف الوجوديّة: لأنه ليس هناك مذهب فلسفيّ، خليفة باتفاق الجمع، وحُسِي بالوجوديّة: من أجل ذلك سُمّيت الوجوديّة بأساس من ابتداعها; فقد وجوديّة كيبركارد، وجوديّة جيرلي مارسل، وجوديّة كارل ينكنزي، وجوديّة هيدجر، وجوديّة ديبه، وجوديّة سارتر، وجوديّة مورث ميرلوسي. وغيرهم من الفلسفة الذين جعلوا الوجود مخزناً تفكيراً.

ووفق ذلك فإن الوجوديّة نفسها تنقسم إلى وجوديّة مسيحيّة مؤمنة، وجوديّة مُنْجّدة، ومذهب فكريّ، أو أسلوب في التفسير. يُنتمي إلى حديث ما - الباحثيّة، ويتبع بين الوجوديّة الإسلاميّة، في مذهب إسلامي معين، يوجد هذه الكلمة. وقد انتشرت أولاً، ومن ثمّ انتشرت في منتصف القرن العشرين، ولاقت إقبالًا - غير معروف - من الجانب العلمي والطبيعة، لأنها لم تكن فلسفة مدرسية مهنية، كالفلسفة القديمة، وإنما جاءت أقرب ما يكون للفهم من التزّعة منها إلى المنهج الصارم.

إنها فلسفة الجد، وهي تبدأ من الإنسان، فهي فلسفة عن (الذات) أكثر منها فلسفة عن (الموضوع)، ولغى الذات - عند الفلسفة الوجوديّة - الموجود في نطاق تواجده العيني الكامل، ولها منطقة من الذات تحديدًا، غَلِب عليها التفكير الابتعالي العاطفي، الذي يبدو في بعض الأحيان ماضياً للفكر العقلي.

تنطلق الوجوديّة من الوجود الإنسانيّ المُشَكِّل، النادر على الثوابت والثقاليد، ونظر إلى الإنسان على أنه موجود لا ماهيّة، ونَغْلِ لُكُن موجود في الواقع والحقيقة، إذا كان الوجوديون واقعيين في نظرتهم، وقد سعى لتحقيق ما أسماه بالوجود الأصيل.

وهي فلسفة متخصصة في جوهرها، تَنَبَّأ بُقُدُرٌ من الغموض، وتغالي في قيمة الإنسان، وتَبْكَرَ، وتقوم على إبراز طبيعة الوجود البشريّ وخصائصه، وجعله سامحاً على الماديّة، وقد نُقِبُ عن استخدامها إلى مجموعة من الآراء، التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف، حول العالم وحياة الإنسان فيها: لأنها أخذت من مطلق الوجود مطلقًا بها، وقائمة موضوعات: حُرَّيّة الإنسان، والقلق، والغيباب، والتّمرّد، والمسؤلية، والالتزام، والإرادة، والانخيار، الحياة، الموت، والبيئة، والموقف من الوجود والعدم، والانعدام، العقلي، وهي موضوعات كتيرَّة تُكوِّن نسب الوجود الشخصي.

وهذه ترى أن الإنسان معيشة غريبًا تسمى إلى أن يموت، ولا تؤمن وجود قيم ثابتة تُهُجَّه سلوك الإنسان، وتتفاوت، وإنما كلُّ إنسان يُغَيّر ما يمرّ: فليس الإنسان إلا ما يختار لنفسه أن يكون.

جاءت جميع الكائنات الموجودة - كما أرى سارتر - إلى الوجود بلا سبب، ونَواَلِج وجودها خلال الضعف. ثمّ نُمُوح بالمصادفة: فلا معنى في كوننا نولد، ولا معنى في كوننا نموت، والحياة كلها مُسْخَّف، يُزَيْرُ الضعف والقلق.

تُنحَّف الفلسفة الوجوديّة بِكُنّ مُوجود غريبًا، ولا تُب أداة أو صوت الوجود المكاني، والصور البَيْنِيّة المَجْدَدَة: غَرَّفَها الأنسان كُنّ مُوجود واقعًا ومُحيّة، لأنها فِلسفة النَّهَايَا الممّوسَة، التي تقع عليها أنظارنا، وتَوْسِعُنا بأدبيتنا: لقد تَغْمَّد كَثُّرًا من أشكال الواقعية المُسَخَّسة، ولونًا من ألوان الذاَّفج العقلي.
وهناك علاقة وثيقة بين الوجودي والأدب: لأن الأدب خبرة أداة للتعبير عن مشاعر الناس وانفعالاتهم، لذا جاءت أفكار كبار الوجوديين من خلال نصوص أدبية تمثل جوهر الأدب الوجودي. ومن ثم فقد أُدرج بعض الوجوديين الوجوديون ضمن المناهج الأدبية: فظهر ما يُطلق بالوجودي: لأن الأدب - من وجهة نظرهم - انعكاس وجودي.

وقد ظهر هذا الانعكاس الوجودي - بشكل جلي - في شعر محمود درويش على وجه الخصوص: أن مراجعه من مؤثرات خارجية تتعلق بنشأته: فهو الطفل المجرّع عن أرضه، والصبيٌّ اللاجئ، والشاب الطالب الموقوف في بلده، والمسجون بين جدران المحلة بلا وحدة: منا أُطلِّق أن يكون شاعرًا وجوديًا.

ويُعَدُ هذه البحث برصاد ملامح الفلسفة الوجودية التي ظهرت - بوضوح - في شعر محمود درويش.

ولا يجد مُؤلفًا شاهراً أو كاتبًا قديراً أو مُستقبلاً يُشَار إليه بالبنان من العرب إلا وتناول الوجودي وجودًا، ووفق من مواقف المدافعين، أو المهاجمين، ومن أشخاص من تناول الوجودي على الساحة العربية: عباس محمود العقاد، وطه حسين، وسلامة موسي، ويوسف إرباس، وحسين مويلد، ولونس عوض، وأنور الجندي، وغيرهم.(

ومن الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الوجودي في الشعر: كتاب (اتجاهات الشعر العربي المعاصر) للدكتور إحسان عباس: فقد أُدرج جزءًا كبيرًا من الكتب للحديث عن الوجودي في الشعر العربي المعاصر، إلا أنه رأى أن مين هذه الدراسة تتعلق كتابًا موسعًا، يُوضّح فيه الاتجاهات الوجودية في الشعر بشكل مفصل.(

كتاب (الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب) للدكتور محمد شبل الكوسي، وتناول في الجزء الأول: الحق والحرية والجمال، وفي الجزء الثاني: تطبيقات عملية في علاقة الأدب بالفلسفة، ودُرِّز في الباب الأول منه: قضية الوجود)، مسرحية (أيام الخوف) لهرودو بياردي، ومسرحية (ست شخصيات بذكاء) للدكتور بياردي، ومسرحية (في انطار جودو) لعمرو بيكيت، ودرس في الباب الثاني (الحرية) مسرحية (رحلة النهر الطويلة خلال الليل) ليوسيفين أونيل، ومسرحية (لا مفر) لجافنول سانتر، ومسرحية (أتام) لجون لسوكليس، ودرس في الباب الثالث (الحرية الجمالية) بصورة ممتعة: رواية (المعنى الأسود) ليوسف إرباس، ومسرحية (سيدة الماضي) للمخرج إردان.)

ومع مرور السنين، وقلق الروحي الوجودي الذي انتشر في شعر الجاهلين.

وقد خلصت الدراسة إلى وجود ملامح ووجودي في الشعر الجاهل: إعداد محمد خليل موسي سلامة، تناولت الملامح الوجودية في الشعر الجاهل: حيث رصدت عددًا من الملامح الوجودية في الشعر الجاهل التي تتعلق بالوجودي من حيث هي فلسفة حديثة، ومن هذه الملامح: البحث عن الذات، والإشراق في اللذة، والحرية، والعدالة، والخوف من الموت، والقلق الروحي الوجودي الذي انتشر في شعر الجاهلين.

وقد خلصت الدراسة إلى وجود ملامح ووجودي في الشعر الجاهل: تبادل في وضوحية بين الطامن: كالمواطن، والقلق من الخطر، ودأبًا، وتعاليم عن حقيقة الوجود والحياة، إضافة إلى ملامح تشرب الزهرة في التحكم، وإبراز الذات، وصفيح الأمل المطلة في شعر الحب، والروحية، ومواصفات المصالح الفردية، هذا وقد رزق ملامح ال춰بة في الانتقاد عن أهل الشقيلة، والخروج في المألوف فيما تمنحه من إشراق في الملل الشهود لدى بعض الشعراء، وفي مواصفات المصالح من قياسهم.(

وكتاب (اتجاهات الوجودي في الشعر العربي الحديث) للدكتور محمد محمد ندويا، وفي أعظم الكتب التي رصدت الاتجاه الوجودي في الشعر العربي المعاصر، وقد تحدث في مقدمة كتبه عن الفكر الوجودي على شكله، وضح رواياته ووجوده، وثوابت أفكاره، في ضوء المعاني التاريخية والثقافية، وعرض في الفصل الأول المعتقدات الزمنية والكائنات التي خرّرتُ لظهور الفكر الوجودي، وأشار إلى أشهر أعمال الفلسفة الوجودية الأوروبية،

85
والداخل والخارج بمن الفكر الوجودي والفلسفات الأخرى، لا سيما الفلسفة الإسلامية والعنصري الإسلامية، ولهذا الجزء الثاني يتناول (النظر الوجودي للأدب)، ويتم رصد أكبر أبعاد الوجودي وأساطيره وعملية في الفصل الثالث عند أهم الأعمال الوجودية التي توجهت إلى العربية، وطرد في الفصل الرابع مواقف أشعر المفكرين والأدباء والعلّماء والفلسفاء والأكاديميين العرب، الذين كتبوا عن الوجودي، وعرّض في الفصل الخامس (تواقيت الحداثة والوجودي على الساحة العربية)، ورصد في الفصل السادس (الوجودي في الشعر العربي الحديث)، وتقاسم فيه علي خليل حاوي، وعمر الرزق، ود. ود.، وصلاح عبد الصبور.

ولم تُسَمَّى دراسة مستقلة منفصلة - فيما أعلاه - تتناول ملامح الفلسفة الوجودية في شعر محمود درويش.

وقد اقتضى في البحث على القراءة النصية الثقافية الملائمة، إن جاز التغير، من خلال النظر الوجودي بوصف فلسفة متميزة، وتواصّل مدى ظهرها في كتابات الأدباء الفلسفيين، مثل: كيركجريد، وهمي، وفارغوس، وغرب، وملك: نجيب محفوظ، وأمال دنقل، وزار قابلي، مثيرًا الأنساق المُضَمَّرة في شعر محمود درويش، ورأيان تأثيره بالأدبين، وتماشى مع كثير من شعراء العرب.

وقد تضمن البحث تصدفًا وثلاثة مباحث وحادة، ورصد التمثيل الأدب الوجودي، وظهور الفلسفة الوجودية، واختلاف الفلسفة في أسرها، ووضع سبب اختيار الشاعر الفلسطيني محمود درويش - دون غيره من الشعراء - موضوعًا للبحث، وعرض العلاقة الوبائية التي تربط الأدب في الفلسفة، وكشف عن ظاهرة الوجودية في بعض الأعمال الأدبية عند العرب العربيين.

وكان عنوان البحث الأول: (محمود درويش يُصنّف عالمًا بذاته بنفسه): حيث غُرِب - كغيره من الوجوديين - عن كون الوجود يُسبق الماهية، وانضج أن ذاته الوعائية تمثل جوهرة الحقائق في كل كتاباته: فمن خلال القصيدة بُريد الشاعر، ويا زَفَافًا، وأخيرًا يصبح عالمًا ذاتيًا الخاص.

نالج البحث الثاني: جذبًا للذات والآخر عند محمود درويش، وعرض العلاقة والتناسب بين الذات والمجموع في شعره: حيث أن الأدب الوجودي في حالة صراع بالضرورة مع المجموع المجتمعي، لأن التنازع والصراع هو المعنى الأصلي للوجود، وهو يسعى جاملاً للاستراح عن القطيع، بناءً على تفحيظه، ومن بينه في الانسلاخ، وبَدِيعًا عنه، بعدًا عن القطيع، فقد حُرف الوجود الأساسي، وقد ظهر محمود درويش متمركزًا في شعره: فقد تمرّد على قيود المجتمع وأوضاعه، واحتمال العديد الصعب، وقد اختفى محمود درويش، الذي غيّب بالذات الوجودي والانسلاخ عن القطيع، عمّد دنقل ونوان قابلي، غيّبًا بالقوميّة والثورة.

رصد البحث الثالث: جذبًا للوجود والعدم عند محمود درويش، وفيه: أعداد التفوق، أو القلق الوجودي، وكيف ظهر في شعر محمود درويش، والإيمان بالحولية: فلم يُصلح محمود درويش عن الحياة، بل اختار لنفسه الطريق الآخر لفموه العبث، وهو المتعلق بالحياة بخطوة حريبيّة، وهو يُمشى في قصبه لحظات الإشراق العابرة، والوقائع المجهدة، ومقاومت العدوان: فهو يحمل قلقًا من الموت أو المصير المُوقَد، يذكّرنا بما جاء في الديوان الأخير لأمل دنقل: أوراق الفجرة (8).
تنمّيّ: من الأمور الملمّة في عرض الفكر وتقدّر، أن نتّقد مفاهيم الألفاظ ومراميها؛ حيث لا تختلط في الأذهان أو تضطرب عند السؤال، ولكن أن المجتمعات الحديثة اضطرت إزاى تنوع المعارف وتتشبّع العقول إلى الضغط على مواردها من الألفاظ في عمليات متنازلية من التخريج والتوثيد والنحت والاستفادة من الأحوال، وإذا كان اللفظ دائما شحنة التعبير ورمز الفكر، فإن تحديد وتحديب ألمّاء أتألم نّ: حتى تنقل الفكر عن العقول إلى العقول انتقالا واضحاً باكتمال اللفظ خالصاً من الألفاظ المشابهة والمترادفة، ويحللها في الألفاظ التي استشهد بها أو تحوّل

(1) (Existentialism) دانشتا مثير اختلاف، بدايةً من تعرفها: في تَهَّنُّي البَلَامِّيَة من جهّه، والشيء من جهة أخرى: فعندما نحاول أن نتناول، ما هو الوجودية...؟ فسوف نجد أن هذا المذهب يتسم بقدر من البَلَامِّيَة، ونشدد أننا، بسبب أن ما استهدف أن يكون خلفية جادة، كبيراً ما خُطبت إلى مستوى الْيَّّا (الموضع): حتى أصبح لقب "الوجودية" يُطلق على آلوان البشرة والانشطة التي لا ترتبط بالفَلْسَفة الوجودية إلا من بعيد(2): بما جعلنا عصيّة على كل محاولة للإنسيان بتبليغه بصفته: فكل فيلسوف وجودي ينطلق من رؤية ذاتية خاصة، فلا توجد نظريّة عامة ينتجه إليها سائر الوجوديين، ولكن مقارنتهما بالأفكار البرازية التي يتبناهما، ويجلين التأليح أو التوامين في ممارس خاصّة بهم(3): حتى غدت الوجودية في أوقات ما لا تغي غلا

(الموضع الفرنسية التي أتّخذها بعض المنحّنين ذريعة لاتحايلية غير المسؤول.
وعلى الرغم من ذلك: فإن الوجودية - إجمالاً كما يُصِّب من أستميا - يُقَدَّص بها الفلسفة التي تُعْتَنَّي بِهَا (Nihilism)، وقمّالاً العَزْيَة، ونَتَّخَّدُها قوامٍ شفاءً (من هو الوجود فعلاً)، لقي السُّمَّاعين ذاتيّة، أو كيانًا خاصًا في آدءان الناس وخطاطيهم: لبادي فإن الوجودية تضرّ بين الموجود من الذي غنت به الفلسفة القديمة، والوجود الذي عالجته، وجعلته نقطة انطلاق لها، تَجَّزَّأها من سُهّيّها.

إن الوجود الذي ينتمي الوجوديين هو الوجود الإنسانيَّة الغني (Existence): فهي لا تتم بجوهر الأشياء، والوجود الممكن، والصور الذهنية المجزّدة(4): إن غَرَّضنا «كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة: إنا فلسفة الأشياء الملموساً، الأشياء التي تقع عليها أنظارنا، وتمسها أدياننا، أو تتصال بها بنوع من أنواع استقلال المادي»(5).

إن الوجوديين واعظون في نظريّهم، يتزعم التحديد الذي من شأنه أن يُعيد الفطر عن فئتهم الخصوصية: ليسفي مع العَزّه الإنسانيَّة الكلي، وفي - ولهذا العداء مع الميثابارفيا - يُفصّد بعض الباحثين لوّنا من آلوان المذهب الجمسي(6).

وتنتمي الوجودية بقدر من العُفُوض (Ambiguity): فهي ليست مهذبة فلاستيفاً دقيقاً، ولا مدرسة يمكن صياغة تحليلها في قضياً محددة، ولا سبيل لوّضع تغيّب جامعُ لها (7).

إذ يَتَّهِد إلى البحث عن الوجود الأساسي للإنسان، والحملة دون الوجود الراكض: فالوجود الأصلي بقدر ما يكون الكرد نفسه، والوجود الراكض بقدر ما تكون مؤثرات خارجية: فيقد الإنسان ذاته ووجود الأصول (8).

ويرى مارتن هيدجر (Martin Heidegger) (889 - 1961 م) (9) أن الوجود اليوم أو الوجود الراكض يسمى ثلاث مظاهر، هي: التثرّي اليوبي، والخصول أو جَب الاستطلاع، والعَفُوض (10).

وتنظر الوجودية إلى الإنسان يوصفه "مجموعة منافظات لا تعرف التوفيق بين سباقاً" : فهو كان مرتَّفٍ، يُفرَّقُت القُبوة الباطني، ويتزحل مثّلًا بالجراح، فالوجوديون يعدهون عن البَعْد، ويشعّرهم: (الْبَعْد خيال)
لحيات النفس، ويتضمن الوجود الإنساني بالاحتراب الحزّ بكل ما فيه من تحمل للمسؤولية. وتحت للفحاظة: فالإنسان عندهم صاحب وجودة. (10)

ووجودة: في هذه الحياة - يُتَأْدِفُ البَيْس. والخوف، والقلق، والعبث، والضياع، وغير ذلك من الآلام: وذلك لأن الامبر وجودًا بلا علم، ولا حكمة، ولا قانون، إلا قانون أنه لا يستطيع إلا أن يوجد. وأن يفترس كل من فيه، وما فيه. (10)

وأحم أفكار الوجودية: الذات الإنسانية، ومشكلة الوجود البشري، من حياة، وموت، وحريته، ومسؤولية، وهو ما عانى منه محمد درويش، الذي ارتبط اسمه بشعور الثورة والوطن. وأحد أهم من أدب الرمزية في الشعر العربي.

لقد نشأت الفلسفات الوجودية في تاريخنا المعاصر بوصفها ردة فعل غني ضد المذاهب الفلسفية بوجه عام. (11)

ومنذهب هيجل (Hegel) (1770 – 1831) بخاصة. (12)


(10) "أنا، إلى إن إنشاء أن الإنسان في الب복نة، يفهم أن الوجود يجب أن تقتصر على التحليل الوجودي الذي يبرّه إلى التحدي فوق الفي التحليل المعملي في مكانه.

(11) Nicolai Alexandrovitch لن تكون - في نظر يسرتسرز وشكويرم أولكسمدروفسكي برييانف (1948 - 1875) م - غير فلسفة عن الوجود، شبهية بالنظرية المجردة التي فيفي من تأثير المذاهب.

(12) نماذج خادمة لثيال من وراءها، "أنا جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) (1905 – 1980) م" (13) فقد أثارت من هيدجر: لأنه يُطْلَع إلى إنشاء أنطولوجيا طؤثريّة (Ontologie Phénoméno- logique)


وهناك بعض الوجوديين - مثل بوشسكي - لا يُعزّ الدائرة الثالثة المذكرة أبدا. والأخيرهم من الوجوديين الذين أخذوا مشاهد الوجود مُنطِلاً لهما: لأنه انعكاس بالانفعال اللفصلي المخص في سياق تاريخي، ولكن ذلك لا ينفي إمكانية انشاء الحاكم لدينه الوجوديين. إذا نظرنا إلى الوجودية بوصفها فلسفة تقوم - بشكل واضح - على الأدب. وما ينفي من أساليب القول.

وعلى الرغم من اختلاف رؤية فلسفات الوجودية فيما بينهم، وراء الفلسفة الوجودية: فإن الإشكال الناجح عن تحليل الوجوديين من الديانة، لم يمنع من افتك الفلسفة الوجودية في نقاط يغناها تفرد، وتوجد مثاليًا.

وأول ذلك: أسالب التفكير، كما يُبِّيَن جون ماكوري (John Macrury) (14) عن الوجود الوجوديين، يُبيِّن ماكوري: إذ يُعَرِّف الوجودية بأنها: "أسلوب أو طريقة..."
في التفليس قد يُؤَدَّى من ناحية الإنسان فيهما، التي تختلف فيما بينهما، أنه ما يكون الاختلاف حول العالم وحياة الإنسان فيه.” 

وعلى الرغم من هذا التباين والاختلاف، نجد - فيما بين الإلهويين - ذلك النشاط الذي يكون في الأسرة الواحدة، ويزعج ذلك إلى الأسلوب الذي يُتفلسفون به.

ويوجز ما كاري السمات المشتركة لهذا الأسلوب في بعض نقاط جوفك، هي:

1- أنها تبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، فهي فلسفة عن (الذات) أكثر منها فلسفة عن الموضوع، لكي تختلف عن المذهب المثالي (Idealism) الذي يتخذ هو الآخر نقطة بداية من الذات: ولذا فإن البشر لا يُدْنِي له من تحديد الوجود الإلهوي، تحديدًا بعد أن يكون إلهي الذات عند الفيلسوف الإلهوي في موجود في نطاق تواجد الإله الكامل، أي الإله الوفي.

2- أن التفكير السائد عليها تفكير عاطفي انفعالي: فالإلهووسف الإلهوي يُثُكِّر بانفعال عاطفي كَمِن يرى كَله في الوقائع الفعلية للوجود: ولذا فإن هذا الأسلوب الإلهوي في التفليس يبدو في بعض الأحيان مصاداً للأسلوب العلمي.

(anti-Intellectualist).

وقد يُعَالِن صوامع عندما تكون الإلهووس في جوهرها - فلسفة شعرية - كما أن الشعر: الانفعال العاطفي العميق، والبعد عن التجريد العقلي، المحسص، والثورة على الثواب والتمايل السائقة.

وإذن النظرة الخاصة عألت موضوعات مُحددة، وتبنيت أفكاراً جديدة، ثابمت مع جوهرها الرئيسي: كالذاتية الحسية الإلهية، وأسقفي الإله الوعي، على الماهية (Essence). ونظرية المزدوجة (أيضاً ومقيمة) للوجود البشري، ومصيره.

أولاً: الأدب الإلهوي:

حملت الفلسفة الإلهوية إلى المجتمع العربي معاني التمرد، والياض، والذات، والعرف، والاستسلام، والنزك، والغزارة، وال заяв، واللُّم، والصبايع، والفتان، والثورة، والعلم، والأخلاق، والQRST، والعبير في دائرة الحركة والحركة والواقفة، والانسحاب وانتهاك، وما إلى ذلك من المعاني التي يُعَرِّف بها أدب الإلهويين، والتي جعلها عناوين لقصصهم ومسرحاتهم ومقالاتهم وفواهم وبعضهم.

وقدي ظهرت ملامح الفلسفة الإلهوية لدى كثير من الشعراء، مثل: إيليا أبو ماضي، أبو مهني، خليل حاوي.

عبد الوهاب البحتري، صلاح عبد الصبور، أحمد عبد المعطي حاجزي، كمال أبو، محمد درويش، وغيرهم.

جُمعت العلاقة الثقافية - إن جار القيمة - بين الأدب والفلسفة منذ البداية: حيث كان هُناك جُنب إلى جنب - من المدار عميق؟ التأثير الذي عالَ المؤازرون من خلالها، عبر التاريخ - أفكاراً ليا من التأثير ما جعلا بين بداية ونهاية لعصور ما.
وعلى الرغم من ذلك، فإن الفكرة العامة هي أن الفنون، كالفلسفة، تستخدم في في ضياء الفكر في بعض الأحيان
- أوجدها الشاعر إلخ. كمثول أفلاتون (Plato) (427-347 ق م) من الشعراء: "في العلم
- يستخدم العالم التصورات العقلية، في حين يُؤخذ الفن إلى التصورات الجسدية والتأثير المباشر، وغالبًا العقل: صياغة
- النظرية العامة، التي تُشير إلى الطفول النموذجية الكبيرة التي تقع في خُروج تحت ملاحظتها. أما الفن فَيُحَدث مُنِعًا
مضادًا: لأن الفن لا يُعرَض الحقائق من أنثى، ومظاهرها الحسية المختلفة، وإنما عِلَم العكس برؤيه غاية وِكِيسيًا
خصوًصًا." (31)

لذلك كانت الفكرة الأولى بالفعل عند الجمهور دائمًا: الفناء ينقل الحياة، أو صورة منها
براهما جدًا على أن تكون بمعادلة بارعها في تبسيط الصورة إلى جوانبها الحقيقة، أما العالم / الفيلسوفون: فهو يُحَل الأمور على
وفق نظام صارم، تُميز فيه العواطف، كينسيقة (سبينوزا) (1632-1677)، ومثالية إيمانويل كانت
(Emmanuel Kant).

وتناولُت هذه الفكرة، وتعتُبر المفاهيم في الفلسفة الوجودية، فلسفة القرن العشرين، التي لاقت إقبالًا
غير معقول - من الغاية والعناية، لأنها لم تكون فلسفة مدرستيَّة مُنفَّسة، كفلافلسة القديمة، وإنما جاءت أقرب ما
يكون إلى النزعة منها إلى النهج الصارم، أو هي "أنا فلسفة" على حد تعبير عُرف وَحْيَة: (32)؛ فأصل هذه الفلسفة
نُركز أن يكون من الممكن وضع الحقيقة الواقعيَّة (Reality) في تصويرات دائمة مُحكَمة، أو حينها في مذهب
(Kierkegaard) لمعلق: (33)؛ لذا أطلق سيِّبر كِريكورد (1812-1855) (34)، أسماء ذات مغزى على كتابين من أهم
كتبتهما: "المستَقَّرات الفلسفية"، و"نِدَاسة جنائيّة غير علمية". (35)

لكن رفض معظم فلسفة الوجودية أن يضعوا أنفسهم في قابل جامع من خلال تسميهم بالوجوديين:
فالفلسفة لدينا لم تكن بحثًا متكاملًا يُعرَضًا من كل مادة وانفعال، بل على العكس من ذلك: "فبديلًا من أن
يُبِين الفكر التجريدية على إدراك الواقع المادي عن طريق تجريدية: فإن المفكّر الوجودي الذاتي يحاول أن يدرك الجُمل
عن طريق تجربته". (36)

فها هو فريدريك نيشت (1844 – 1938) (37) ينطوي على الفلسفة بوصفها حركة
سُلْبية في الأفكار، تُصرَدُ كُل ما هو إشكالي في الوجود، وهو في كفاحه ضد الميتافيزيقا العربيَّة يظل مرتبطًا بها: ولأنه
لم يُقَدِّم بصورة الإنسان الحالي، وضع صورة الإنسان الأعظم.

إذ إن الانفعال حاضرًا يُؤخذ في صوص نشبته كافية، فضلاً عن اللغة الأدبية التي تفَكَّر بها على الدوام، وزيادة
لذلك كان يُعدّ نفسه حذًا فاصلًا بين من جاء قبله من الفلسفة. ومن سيأتيون بعدة: لأنه نقل الفلسفة من محيط
التجريد البشري إلى حوار العواطف، وعلى هذا فَلَم يُكنُّ بعيدًا عن بلادي إверхان التعدد في
فرض العلمية الجوهرية في طريقته التفكير في الفلسفة الوجودية والفلسفة الوجودية على الوجوديين أن تكون
طريقة غير ممكّنة، لأن هذه النظرية تُنَظِّم علاقة الوجوهية بين الوجوديين بعض الأداب
وصفة شكلًا قائمًا: فأدرك خيرًا أداة قادرة على تسجيل انفعالات الإنسان، بل إن هذه الانفعالات هي المادة الوجودية
التي يُكوَّن بها الأدب أشكاله المُتَعددة. (41)

ومن ثمّ وُجد الوجوديون لأنفسهم طريقًا يُؤخذ بين العلم والأدب: كتابات كيركغارد، وفقاً جاءت أفكاره في
قُبِل فلسفياً وسياستاً، ونوابل نشبته، الذي اقترب من لغة الأدب انفعالًا وشعورًا نابضًا بالحياة: حتى كاد يكون
كتابه الأشهر (هذا تكمل زرادشت) شعرًا خالصًا. (42)
ومثّل من لجأ إلى صياغة أفكاره أدبيًا صريحًا: مثل سانتثر، الذي ألّف الرواية والمسرحيّة، فضلًا عن كتابه Simone De (Beauvoir)

ولذلك فإنّ الوجوهيّة تدرج ضمن المذاهب الأدبيّة: كالكلاسيكيّة (Classicism)، والرومانسية (Romanticism)، والسرياليّة (Surrealism)، أو مسرحيّة ما فوق الواقع، إلى آخر هذه المذاهب: حيث إنّ الوجوهيّة أقرب الفلسفات إلى الشعر، والشعر أقرب الفنون إلى الوجوهيّة.”

وعلى هذا فاعل قاض أن تقوم دراسة عن الفلسفة الوجوهيّة، ولا تبتعد لجانبه الأدبيّ ليس انكماسانا وشرحاً عاطفيًا للنزعة الفلسفيّة، وإنما هو جزءًا صغيرًا من تطوير النزعة، وارساء معاييرًا: ولذلك يكّثر (Franz Kafka) إطلاق نعت الوجوهيّة على الأدباء، مثل: دستوفيفسكي (Dostoevsky) (1821-1881)، وفرانز كافكا (1883-1924)، وصولًا بكيت (Samuel Beckett).

وإذا كانت الوجوهيّة على هذا النحو: فإنّ العقل البغيض، غير الأكاديمي، العقل الفناني - على حد تعبير زكي نجيب محمود - يجد فيها مبنية، وذلك ما يدلّ على الفناء: حيث يبلغ الإنسان على أفكاره كله مبنية: كالإقبال على (الرهابات الخياليّة).

فأيّد ذلك بوضوح عند نجيب محفوظ: فقد تأثر بفؤاد: ساتر، كامي، وروية الوجوهيين علاء: على الرغم من نزعة الوالد التي أظهرها صاحب قناعة على في طبيعة الواقعينيّة: إنه يسأل عن معنى الوجود، وسنّر كُنّيه، وشكفيته الإنسان به. يقول - على لسان (عبسي) بطل رواية (السمان والخرف) - عبر، نظرًا من حال: «عن بُعد رفي عالمياً، فوق قطاعات من الأمثلة المختلطة تُنحن تحت الكوبك، ترى البحر، وقد سحره أكتوبر: فأخلد إلى أحجار السطح، وتخيل أيضًا أسراب السمان تتألّى إلى مصدر مأخوذ عن رحلة شامبلية مليئة بالبطولة الخياليّة... وندرة من قبل على هذا العالم الذي لا يُحذق... ولم يرا أنّه في موضع عن معنى هذه الرحلة الشامبليّة بالأنابيب؟ ولم لا ينطق هذا البحر الذي شيده الصاعر منذ الأدبيّ، ولم تأكل هذه الأرض أبناءه عند المساء؟ كيف يكون للحجر دور في المسرحية، وللمحبة دور، وأنما دور له؟”

فأصلى أبلائه مؤلفين: فنجد (حسني علام) في رواية (برتامار): اللاقتالي، يعرق في المذدات الجسيمة، ويزيد شعراء البغاش (فريكي... لا تبكي)، وهو شاعر أقرب شباً بيعارام كامي في (الإنسان المذابع)... إذ قال: (التشاؤم أيضًا هي موقف).

وعلى خلاف (حسني علام)، نجد شخصيّة (بناجر الزاوي) - في رواية (قلب الليل) - الذي ينفرد على سلطة البيت الكبير المثقبة في هذه العجوز المفترضة، ويختلف ما رسم له من طريق محدّدة، ينبغي له أن ينفرد على خطوطه المُرى، ولا يخرج عنها: باختصار عن معنى آخر - وإن لم يخرج فقط - يُربّي في شجاعة وجوديّة.

وإذا كانت الوجوهيّة أقرب الفلسفات إلى الشعر، فنجد أنها أقرب الفلسفات إلى العرب، بوصفها أمة شاعرة، الشعراء عندئذّ يُظلّ أسلوب فهم حياة، قبل أن يكون أسلوب تغيير، وشعر الصحاليك خير مثال على ذلك، إلى جانب شعر طرقه ين العين (ت. 70).}
ثانيًا: لم محمود ذويش؟

لقد حظى شعر محمود ذويش باهتمام عدد كبير من الباحثين والدارسين منذ بداياته وحتى يومنا هذا. إلا أن هناك مناطق جمالية غارقة في طبقات عميقة فيه تحتاج مزيدًا من الكشف والبحث: فشعره منهج غريب، وكثر مثين في شكله ومضمونه: الأمر الذي يدفع الباحثين إلى التعمق والقراءة الجادة.

بلاحظ قارئ الشعر العربي الحديث غلبة الفلسفة الوجودية عليه، بخصوص أو دون قصد: لانقسام أغلب الفلسفة الوجودية وفوقها: فالوجوديّة نوع من الجدالات الفكرية في الشعر العربي الحديث، الذي شهد ألوانًا عديدة من مغوثات فكرية، وتجارب شعريّة، في العصر الحديث.

وقد التحقت الفلسفة الوجودية، التي تنتمي فيها الموت، بعد الإنسان أن أنه قد أصبح مُبدِّئًا. وقد نضم فيها الدوار في العالم، وعندما يُعرَف وضعة الحب كتيبيه، في هذه الدنيا. (١٠) عند الشعراء الفلسطيني محمود ذويش (٢٠٠٥): فإن حال محمود ذويش - الصفت واسع الطموح، الواقف في يديه بلا سطوة. ولا مثقل داعم غير جدِّ سجن المختار - تجعله أحوذ لذا الأسلوب الوجودي في التفكير، يقول:

وطبي خفية
وطبيتي وطلي
ولكن... لا تصب.
ولا جدار.
لا أرض تلجى كَأَمَتَكَّنَا أَشَاء.
وَلَا سَمَاء.

كانت تجربة الموت قاسية. دخل فيها عالم قاسية، واستعداد مشاهد كثيرة جدًا، وعاش أسامة عديدة، وذهب في خوف عريق أن يكون نبي كل شيء، هذه التجربة ختم عليه أن يبرح أسهلة ووجودية، وأن يُعَلَج قضايا وأساليب لم يُعالجها من قبل، وأدرك أن الحياة لا تستحق أكثر من أن تُعاش؛ ولذا عاد إلى الطفولة عبر التفاصيل وال.Executor، وظلّ مختططًا بلغة قوية تُ تخرب الموت، لغة أقوى من السلاح، لغة الشعر، وكان عميِقًا في نظرته إلى الكون والحياة والمرأة والرسالة، والسيرة والخضيلة والقدرة والصمود وطوارئ وصحراء العالم.

إن مئات الأشياء لا تأخذ شكلاً الواحد في أوقاتها المبكرة، وتُبدي تأتي في الأذهان، ؛ وهذا كانت الوجودية
فلسفته مُثيرة في جواهرها، تميزًا، متشابك بناءً. منذ نشأت إنسان العاقل عن معركة الحياة والموت، وتنوعًا، على الأوضاع الحياتية التي لا تُستقبل خصوقيًا المُفكِّرين، وذلك ما يُفيِّر على هذه الفلسفة على القرن العشرين: فعلى الرغم من أن أفكارها موجودة منذ القدم: فقد انزلت على صلة سفراً، وثَّقَفتِ بِمُسْحَق القديس أوغسطين، واصطفت مع أعماق لباسك، وكتبتها كرمانات طارئة في غمات الشعراء في كل العصور. (١١) فإن سبباً لم تتفرّج - يوضوح - إلا في ذلك القرن الذي خلق بالأمرات التي خَلَثت من بعض المفاهيم، وخصوصًا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وفي فرنسا خاصةً على يد سارتر.

المبحث الأول: محمود ذويش يصعَب عالمة بنفسه:

لقد قام الفلسفة الوجودية على قاعدة ثوريَّة لجُمع سنً سارتر عندما قال بأسباب الوجود على الاعتقاد لدى الإنسان على وجه الخصوص: فلا مهابة وإن سبقت الوجود عند الآباء - فالبقىً إنما وضع ليكون سينبتا. والكتاب يكتب كتابًا قبل أن يوجد على هذا المستوى: فقد صعب أن تفكر على واجهة criança الذي صاغنا، إذاً الأمر يختلف لدى الإنسان: حيث يمكن الوجود المادي: فالإنسان يوجد أولاً. ثم يُعرف إلى نفسه، ويتحمل العالم.
إنها رؤية صادرة من ذات رومانية، مُطَّبِّقة، تُكون عناصر السياق من خلال عدستها الناعمة، التي لا تُبصِر غير الأمل، والانسحاب الطفولي الذي لا يُحَسُّ المري إزاً بخوف أو الفقَع.
والرؤية في حالته الثانية رؤية لاحق، منفية، فجاءت العناصر على نحو مختلف:
فالوردة = جُرح
والنبتاع = طломاً
وعلي خلاف الرؤية الأولى جاءت رؤية الشاعر هنا قائمة تراجيديَّة، تليق بكونه لاجئاً مشرداً، ومن ثم استحالت الوردة والدار في المهن إلى جُرح غامض، وتحول النبتاع البحر إلى طلماً، لقد تُحلّ الشاعر عن ذاته الرومانيَّة في مواجهة مصره الحاضر.
لكن محمود زويتش - وقد تخلّى عن رومانسيته - لم يُكنْ يشكو مصيرًا قاتمًا أبيديًا، بل نجدها - على العكس
من ذلك - ينشُفُ ذاته ثالثة، ستكون له، بغية تبَذل هذه الحال، يقول مُقابلًا قصيدته:
- هل تُعَرَّب كِبرًا؟
- وما تُعَرَّب كثيراً
تُقْصى أذى كاهب
إلى مارة
ذكر نشأ في بحي
تجمَّد الوجد نجائم
والنبتاع غرق
تجمَّد مثلما كنت
صغيرًا
وجميلًا.. (52)
لقد تصور الشاعر ذاته المُشياً - إن جام التعبير - التي فصلها على وفقة السياق المنشئ، ومن ثم رأى عناصر السياق رؤية ثالثة: فكانت:
الوردة = نخيل
النبتاع = غرق
الرؤية هنا ليست رومانية، ولا تراجيديَّة، بل على العكس جاءت واقعية: فالشاعر وإن أُعطي نفسه صفاته الأولى (صغيرًا وجميلًا)؛ فلم تَعُد الوجد - مع ذلك - دارًا، ولا النبتاع بحراً؛ فقد صارت الوردة نخلة صلاينة، وعلو قامة، وعراقة، والنبتاع قد أثمر أخيرًا غرقًا على جبين الشاعر.
إن كان النص السابق عفويًا في طرحه: فإن محمود زويتش يُعالِج الفكرة في موضوع آخر بقصديَّة واضحة، وكأنه ينقل عن ساري، يقول:
... گُن خناداً هُنا وصاصتك
أُفكْ قرأ باب البُئر، وانصرفت إلى نعوزة...
فاصَعْ بنفسك ما نَشا، صنعت وخيَّر ما
أشاه: كَبَرْتُ لِياً في الجِماهِرَةَ بين أصابع
المقاطع:

المقاطع: مضر، شوروب، وبيّن، هنّا
وخذى كبرت بلا إلافلات الززاعة ...

وزيذًا الأمز وضّوا في قصيدة (جذارّي)، التي تُمثل نُجُرية وجودية مزّها الشاعر في طورّ نضّجه، يقول:

سأصيرّيّما فكره، لا سيّف يحلّيها
إلى الأرض البنيّة، ولا كتاب ...
كأنّي خطّيّة على جبل نضّع من
فنهّيّة.

لا الفوؤّة المتصترث
ولا العذاب الشديد.
سأصيرّيّما ما أريد،
سأصيرّيّما طائرًا، وأسل من عندي وجودية، كُلّما احترق الجناحان
اقتربت من الحقيقية، وانغطت من الزناد. أنا جواز الجالين، غزفت
عن جسدي وعن نفسي لأكمِل
رخليّي الأول إلى الغمّي، فأخرفي وغبار. أنا الغدّي. أنا السماوي
الطريد.

...

سأصيرّيّما ما أريد،
سأصيرّيّما كرمة،
فليغتصبني الصيف، منذ الآن،
وليشترت ليديي العابرون على نُزُرات المكان السُجِريّ!
أنا الرسالة والرسول
أنا المعاون الصلحية والرديد.
سأصيرّيّما ما أريد،

الناحية في النص السابق لا يرى الأمر مباغات زمانية، ولا يرى الشاعر مجرد مُنطّق، يدأعب الآنس بالكلمات الزازعة. بل إنّ الشاعر - هنا - يكون ذاته، ويصفّي ماهيته: فهو يستحقّ بذاته، في محاولة لاستيعابه، إنّ الوعي بالذات، والأنصحب بها يكون إطارًا رئيسًا في قصيدة (مَزامير). يقول:

طوى مِنْ ينطِف بِذلِكَ،
طوي مِنْ يذكرُ اسمه الأصليّ، إلا أخطأ! يطوي مِنْ يأكلّ نفحة ولا ينصب شجرة.
طوي مِنْ يشرّب من مياه الأنهار البعيدة
ولا ينصب غيماً!
وطنيّةّ السحرّة التي تُغشّع قُدْرُوتُها
ولا تتّصّئُ حُرْضُ البرّج
إن الذات الوعيّة هي جوهر الشاعر هناؤ؛ حيث يُجَّزى الجفاف على الذات حفاظاً على الهواء، التي بها يتمتع
الشخص من الآخر، وفعضو ذويه يُعي ذلك جاعلاً (أنا) المركز الذي بدوره عناصر الوحود الغريبة. يقول في
قصيدة (الرول):
البدايات أنّا
والانتهاء أنّا
وشبه تلك القيمة إلى حدّ النطاق علاقة شاعر بقصيده: حيث يزاهلا الملاد الدّابّ وآمن لديه، إن ذاّ
الشاعر هي قصيدهه، أو جوهره الممّند على حد تعبير ديكرات: فمن خلال القصيدة يُولد الشاعر، ويهب يتعرّف إلى
ذاته، ثم يكوّنها، وأخيراً يصنع عَلمه الدّابي الخاص.
وعلاقة محمود ذويه بصاحبه تُعدّ من أكثر العلاقات وضوحاً في الشعر العربي الحديث، ونجد تلك العلاقة
في جُلّ شعره الدّابي، مثل قوله في قصيدة (قافية من أجل المعلقات):
ما ذُلّي أحدهم عليّ أنا الدّابي، أنا الدّابي
إليّ بين البحر والمصراء. من لغفي ولدته
على طريق البند بين فيضتين صغيرةً عليهما
فمّزّ الدّابيات القديمة، والسلام المنتهي
وعليهما أن تخفّف فكل الجوّار الفارسي
وهاجس الزمر الأبيّز، ليبطّر الزنّم المَجْبُول
عن خيمة العربي أكثر من أنا هذا
سؤال الأخرين ولا جواب له. أنا لغفي أنا.
وأنا معلقة... مَقْتَفان... عشره، هذه لغفي.
أنا لغفي أنا ما قالت الكلمات:
كُن
جسمي: فكنت لمُنْتَرها جسداً. أنا ما
قلتّ لكلمات: كوني مُنْتَفِق جسمتي مع
الأبيّة الصخراء. كوني كي أكون كما أقول!
لا أرض فوق الأرض نخيله: ففيه ملكي كلامي
طائرة متقفّة متي، ودبي مثقلة رحليّة آمني
في خيال في خطا العالم السيّري من خوتي.
على يد وفُصّت، وطوال بي لبيل الطويل
هذا لغفي قليلاً من نجوم فوق أغلقت...
الأثنيّة
إن سؤال البيّة الأبيّة في النص السابق لا يشبع ذهن محمود ذويه: فذلك سوال الأخرين في زمّته: فهو
يتعرّف إلى نفسه في لقاءه بقصيدها في وضح تام:
إنه يُقدَّب باللغة عَرْب الفضائل الوجدانية والنفسية: حَتَّى يُكونَنا معاً أَجَّرًا كِتَبُونَةٌ واحْدَةٌ لا انفصالٍ لِبْئِسْ. فإنَّ مُعادل العُنُوَّر عَلَى لَغَة الْمَاءِ، أو الْبُصْر pouch هذه الماءِ، في فضاء اللغة/المَوْجِد. 

لكنه زواج وَاعً، يدرِكَ مَخْمَود ذرويَّش، وَيَنُكَآ عليه في مَواجِهة (صِبْرُورَةُ الذّات). (كُونَي كَي أَكُونَ كَي أُقُولَ).

ونجَد ذلك الْوَيْل وَاحْدَه في جَدْرِيَّته، وهي قَصِيَّة ذاتِيَة، وَجُوُهَيَة في جَوهُرَهَا: حَيْثُ يَتَحَدَّثْ عَن عِلاقَتِهِ بلغَتِهِ فِي غَيْر مَوضَع مِنْهَا، فَالْقَصِيَّة لِدِيَهَا مَرَأة تَرْسِيس (Narcissus) الَّتِي أَسْفَر تَأْفِكِهِ فِي انكاسَة عَن مَعْرِفَة نَفسِهِ.

يقول:

خَضْرَاء، أَرْضُ قَصِيَّتِي خَضْرَاءَ
بخَيْلَا العِيْنَانِ مِن رَمْذٍ إِنْ زَمَنَ كَمَا هَا فيِ
خَصُوْهَا.

وَلَيْ مِثِلَ: تَأْلَفَ نَرْجِس فِي مَاء صَوْرَتِهِ
بل إنه حين يَتَرِبْ مِن المَوت، لا يَتََُهُ أُعْضَاءهُ الْجَسَدِيَّة، فِي مَقَابِل حَيَاة لَغَتِهِ، يَقُولُ:

نَسْبُت ذَرَاعِي، سُاقَي، وَالْرَكَبَيْنَ
وعِلَّمَا لَغَتِيَةُ جَالِدِيَةٌ
نِسْبُت وَطَيْفَةَ فَلَبَبِي
وَمُتَسَيَّنَ خَوْءً في أَوَل الأَبْدِيَّةٍ
نِسْبُت وَطَيْفَةَ مَسْحُور الصَّغْيِ
نِسْبُت التَّسْنَس من رَيْنَ.
نِسْبُت الكَلاَمُ
أَخَاف عَلَى لَغَي
فَأَذْرَكَوْا كَلْ شَوْء عَلَيْ خَالِيَ
وَأَعْيَنُوا الْحَيَاة إِلَى لَغَيِّ.

وَنِجَدُهُ مشْغَوَلً فِي بَرْزْخه بِحِيَاةِ وَالمُوْت بَأَمْرِ اللَّغَةِ:

تَقُولُ مَعْرِضَي، كَيْنَتْ تَنْبَعٌ
كَبِيرًا، يَنْصُرُ بِفَانْيَلَةٍ
لا أَرْبَعَ الرُّجُوع إِلَى أَحَدٍ
لا أَرْبَعَ الرُّجُوع إِلَى بَلْ
فَعَدَّ هَذَا الْعِيْنَابُ الطَّولِ
أَرْبَعَ الرُّجُوع فَقْطُ
إِلَى لَغَي في أَقْصَى الْهِدِّيَ.
وإياها مفهوم دموعه بقصيدته: على هذا النحو، انتشاله كيكوننه وجوده، ليس كيكوننه الحاضرة المتنامية وحسب. بل وجوده المُستقبلي: Kathy بَدَأْ أن يصير عانٌما، بموت الجسد، وتلك فكرته ووجودية، عرضه سارتر (La Nausée) - حيث قال: (إن فُوزاء القطعة سيفكرون في حياتي بوصفها شيئًا لميتاً ويشنف أسطوري).

التناقل في تلك الفكرة، لا برأها مجرد نُرجسيَّة (Narcissism) زائدة من قبل هؤلاء المبدعين، بل وعيًا بذويتهم.

إذا كانت النصيدة تُمثل لماشاعر دموعها نُرجسيَّة: فهي أيضًا يُصنف عالميًا الخاص، الذي يُعلي عليه روأته الفذية، ويُبُدغ ما فيها المُستَناداً، يقول في قصيدة (أنا، وإن كنت الأخير):

أنا، وإن كنت الأخير,
وجدّت ما يكار من الكلامات...
كلمٌ قصيدةً رسّم:
سأَرِسُ للملحو الآن خارطة الربيع,
وملحَّشة على المضيف الرُزقون,
والملحّة الأذواق...
أنا، سّتيكِني الطريق,
وسوف أحلامه على كيفي,
إلى أن يستمتع المفي، صورته (١٠).

إذاً موقف دموعه هذا يُناقض موقف عتة: إذ قال: 

(١٥) هل غادر الشَّرعاء من فترتي، أم هل جُرفت الدّار بُعد تفّهم,
وفي الوقت نفسه يناظر مع موقف أبي العلاء المعني (ت٤٤٩هـ) في قوله مبخرًا بنفسه:
(١٦) وإن كنت الأخير زمناه، لا يدأ يُنل ستِّسطعنة الأوان,
ومن لم بداً مفهوم دموعه يُصبح عالمًا مُختصصًا، يُكونه على وقٍف هؤاه، وواه يَتّبَك من الكُلام.

المُحَبّب الثاني: جدَّليَّة الدّار والأخر عند مفهوم دموعه:

(١٧) يُؤكِد الفلسفة الوجودية - في كَلّ ما يُعالَج من موضوعات - خصوصيّة الفرد داخل المنظومة الاجتماعيّة،
وأكثر ما يُغاب عليه المجتمعات التقليدية: الاندماج الكليّ في تلك المنظومة: حتى يصفي الدار مُجرد رقم يُشبّه مع
غيره من الأفراد.

(١٨) ولذلك فكّل أديب وُجودي يُخوض - بالضرورة - صراعًا مع المجتمع: فالتناقل (Conflict) هو المعنى الأصليّ للوجود للغير: فمشروع استرداد الذات يُمثل في الوقت نفسه - مشروعاً لامتصاص الآخر.

(١١) ولعل عبارة سائر الشّهيّّة (الجذام هم الأخرون) يُمثل ذلك الصراخ: حتى أصيح من الوجودية فلسفة
الانسياق عن (الطيعيّ) كما يُمشيّن بينه، الذي يُعيب الجدير عن هذا القطع بِباب الطريقة لمرفة حقيقة الذات:
وهو من نفاذات القطع، يقول: (سُمع إلى غزّة، يا صديقي: فقد أرسلل ذلك الصراخ صحب غلطاء الرجال، والملثك
وخرات صغرَمهم: لأن خلال الصمت يَسود الغاب والصخور أماناً: ففُقد كمّا كُنت شيمًا بِالدوحة التي نجب).

٩٨
يقول: "أجعل يا صديقي، ما أن تُنبكي في ضياء أبناء جلدك: لأنهم ليسوا إغلاً لك; فهم لِذلك يكرهونك، وتؤدون اضطهاد ذاك.

إيه الخُمينة الوجودية، التي تنطوي منها الوجوديون، وإلها ينتحون. فإذا كانت الهمم ذاتية على الوجود: فلن موجودًا، يجبكُم مخلوقًا عليه بالخُمينة كما يرى سارتر، ومن ينحال في نخب ماهيةٍ بعيدًا عن سلطة القطيع الذي يميل إلى الحملة. فهي الوجودية الحق.

لقد أدرك الخُمينة كان القيم حزناً على الخُمينة: فقدُرها وقَضْوا عليها من حيث يريدون أو لا يريدون، رأوا الأوضاع الفاسدة، والسياسة الجائرة، والدعاءات المضيلة، والمغالب التي أتت الملايين: فخرجوا على كل تقليد، وحنوا على كل نظام بأنه كذب، وعلى كل قيمة بأنها خارقة، وعلى كل دعاية أنها مصيدة، وقالوا: ما دام الأمر كذلك، ولا طبيب وشفاء، فليكن كل فرد آمنه براوسه، وعالمًا بنفسه. يتولى أمره كيف يشاء، ويختار مصيره كما يريد.

غير مُكرُّر، بَشِيءٍ على الإطلاق." (٧٠)

والأمر إلى حال مخومذ ذويوُس في ضوء ذلك نجدة ينطلق من المطلق الوجودي ذاته، الذي يقوم على الخُمينة، ومفهومة الحَملَة، بل يتمدد على القيود على اختلافها، يقول في قصيدة (إلى حُكم الخُمين بالسُلام):

في حُكم الخُمين بالسُلامة:
لا أنتِبِهَ أَمْكِيَا لِيُتِبُكَيْ.
كتبُ وصْبِيْ بُدي:
(فَقِهْ بِيَاءِ بِأَسْكَانٍ أَغْنَيْتِي) (٧١)
ويقول في قصيدة (لا شيء إلا الضوء):
وكَبُثَ في اسْحَى
عند فُتْرَة الطبيعة...
فَأَنَّا مَا أَكُنْتُ غَدًا
ولمْ أُوجَفَ حَسَانَ.
لَن أَقْفَحَ فَزِدَةً خَرَاءٍ من
يُسْتَنَ كَعْبَاءِ أَغْوُثَ حَسَانَ
وثُضِيَتْ أَيْنَ ثَعَانِيَةٌ عَنْ مَكَانِي
أَغْلَافَ وَأَتْبَعُ
لَمْ أَأْغِلُ. لَمْ أَأَتْبَعَ
مِن زَمَانِي... (٧٢)

يُحترم الشاعر من الناحية: ليُكَنَ حُرًا في مواجهه ذاته المنهمية، أو صبرة وجوده، التي كُونها عن وغٍ مُشبِق. ويضيف ذلك أيضًا في قصيدة (بِتُوْنَان):
أَنَا أَدْمَ الثَّاني. يعْلَمُمُ الفَراءَة
وَالكَتِبَةَ مِن ذُؤُوسَ خُطْبَيْنِ.
فَقَدْ يِسْبِنَّا مِن هَذَا، وَلَانَ
إِنْ سَلَتْ أَنْ أَتْنَىْ تَذُرُّت
إِنْ يَنْفَقُ بِدَانَةٍ، وَوَلَدْتُ كَيْفَ أَذُنَ (٧٣)
والنَّحْرُ من الفُؤُود، على هذا النحو، نَحْرًا. في الْوَقْتِ ذَاتِهِ، مِن دِائِرَةِ المَجْتَمِعِ الصَّيْنِيَّة، يُشِبَّههُ النَّاسُ من خُلُقًا فيما نَبِيهم وَقَدْ أَقْبَلَ عَلَى صُبْعِيُّهَا الْمُعَدَّةَ سَلَا لِتَشَمَّلُ الْجَمِيع، وَلَا شَكِّ فِي أَنَّ ذَلِكَ الْمَتنُّ يُقَوْنُ - كَمَا بِرَيْر الشَّاعَر - أَمَّا جَبِيدَا، يَشْهُدُ وَجْهًا كَبِيرًا. فَمُنْتَهَى عَلَى وَقِفَتِهِ، وَالْفَارِقَ بِيَنَّ آدمَ أَوْ آدمٍ الْوُجُودُ: أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ فِي الْخَالِيَةِ الْبَالِغَةِ عَنْهَا إِلَيْهِ. بل الأَمْرُ رَعَاعُ إِلَى الْوُجُودٍ، وَالْمَسْؤُوْلَةُ كَبِيْلَةً وَفَقَهَةً عَلَيْهِ هُوَ لَغَيرِهِ.

ذلك المَوْقِفُ الْوُجُودُيّ الْعَمِيقُ الَّذِي أَعْرَضَهُ al-أَدَيْبُ الفرَانْسِيّ أُوْجَينُ بوُيْنَسْكُو في مَسْرِيْحَتِهِ الشَّهِيْرَةِ (الْخَرَّيْتِ): حَيَّثُ وَقَفَّ بَطُولُ الْمَسْرِيجِيِّ (بِفِرْجَانِهِ) وَهُوَ أَمَامُ قَطْعِ الخَرَائِتِ، هُوَ الَّذِينَ اسْتَخْلَقُوا أَنْ يَصِبُّوهُم خَرَائِتُ مَسْرِيْجٌ لِلدِّيْنِ الْعَالِمُ، وَأَلَّا رَفَعُ الْرَفَعُ الْعَالِمِ: حَتَّى أَصِبَ أَخْرُ كَانِ بِشَرْيٍ عَلَى وَجَهِ الْأَرْضِ. لَقَدْ صَارَ آدمٌ جَدِيدًا فَنَجُدَهُ - عَلَى الْرَّجُمِ مِنْ ضَعْفِ إِرَادَتِهِ، وَعَسْعَافُهُ أَخْرَى لِسَلَطَةِ الْقَطْعِ. خَصُوصًا بَعْدًا أَسْتَحْلَالُ رَفِيقَتِهِ (دِيِّ) خَرَائِتِهِ.

وَأَضْمَتُهُ لِلْقَطْعِ: خَوَأَ فِي الْوُجُودَةِ الْبَالِغَةِ - يُنْظُرُ فِي بَيْنَيِّ الْمَسْرِيجَةِ مَوْقِفِهِ، وَهُوَ مَوْقِفٌ كَلٌّ وَجُوْدَيْ. يَقُولُ:

خَلَّتْ... لَا يُذْكَرُ ما يُّبنَو...  
سَأَدَأْفُ عَلَى نَفْسِي ضِبَّ الْعَالِمِ أَجَّعُ. غَدَارَيْ... غَدَارَيْ...
(صُباِّ) صُبِّ الْعَالِمِ أَجَّعُ، سَأَدَأْفُ عَلَى نَفْسِي ضِبَّ الْعَالِمِ أَجَّعُ  
سَأَدَأْفُ عَلَى نَفْسِي، أَنَا أَخْرَيْ إِرَادَ، وَسَأَتَّلُ كُلُّ حَيَّةُ الْيَوْمِ، لَنَّ أَسْتَلْسِلُ.\(^{49}\)

لكن الْقَرْأَيْ سَيَسْتَنْدُرُ هَذَا الْمَوْقِفُ الْخَرَائِتِ. وَبَلْ غِيرِ بِجَدِيرٍ بِشَعَارِ الأَرْضِ الْمَخْلَأةِ الْمَفَاصِمِ مَخْفُودٌ ذَوِيَّ. وَقَدْ ارْتَبَطَ بَعْدَهُ بِهِمَا الْخَتَالَ، وَالْعِرْبِ يَشَعِّبُهُ، يَقُولُ فِي قَصْدَيْتِهِ الْشَّهِيْرَةِ (بِفَطَانَةِ مُوَّةِ) صِنْفِ دِيوانِهِ الْأَوَّلِ (أَورَاقِ الْزِّيْتُونَ - 1974م):
وُمْسَتْشَفٌ
ومذرسة
وفُتْبَلة
وِمَضْرَArk
وِصَارَوْخَا
وِفِصْوَقَ
وِتَكَتَّبٌ أَجْنَالُ الأَشْعَارَ \(^\text{177}\)

إِلَى أَخْرَى مِلْكِ هذِهِ المُقَاطِعَةِ، السَّائِعَةِ فِي دُواوينِهِ الأَوَّلِ: كَتَحْشُبِهُ جَيْدًا الْمِيْجَنِ. لَكَنْ هَذِهِ الْدُّرْةِ الْعَمِيْفَةِ الَّتِي يَنْتَكِمُ بِهَا، وَهَذِهِ السَّحَاسَةِ القَبْلِيَّةِ الْمَهِبَالِ. لَمْ يَكُنْ النَّمَاذِجُ الَّذِي ارْتَضَاهُ الشَّاعِرُ لَنفَسِهَ بَعْدُ ذَلِكَ، وَلَقَدْ ظَهَرَ ذَلِكَ المَوْقِفُ فِي رَفْضِهِ إِلَّا أَفْقَةً قَصِيدَةً (بِفَاطِقَةِ هُوَةَ) فِي إِخْبِيَاءٍ أَمْسِيَاتِهِ الْشَّعْرَيَّةَ بِذَلِكَ، مُسْتَنَجَاً مِنْ الأَمِيْسَةِ. عَلَى الرَّغْمِ مِنْ زِبَّةِ الْجَماهِرِ فِي سُمَاعِ القِصَيدَةِ مَنِهِ، مُنْسِلْجَاً عَنْ جَلَّدِهِ الْقَدِيْمِ، حَكِّيَّةً قَصْدَاً الْفَضْقِيَةِ الْفِلْسِفِيَّةِ فِي شَعِرِهِ.

وُقِدْ عَدْ مَخْمُودً ذَوْيَشٌ عَنْ الشَّعِيرِ الْجَمَاعِيِّ إِلَى الْزَّاهِيَ خَيَانَةً، وَنَرْكَِّرُ لمَوْقِفِهِ الْوُطْنِيِّ الْقَدِيْمِ الَّذِي أَشْهَرَ بِهِ.

وَالحَقُّ أَنَّ ذَلِكَ الْإِعْبَادُ مِنْ أَحَمَّلِهِمَا الَّذِي وَاجِبَهَا الْفِلسَفَةِ الْوُجُودِيَّةِ مِنْ خَصُوصِهَا، بِوَسْعٍ فِي فَلِسَفَةِ دَانِيَةِ

الْأَرْبَابِيَّةِ، لَا تُنْتَمِي مَنْصَرَتِ الْإِسْلَامِ، وَأَوْصَاعُهُ. وَمِنْ ثُمَّ تَكُونُ نَجْحَا سَلِيبَةً، وَذَلِكَ مَا جِلَّ مَعْرِيْقَ الْوُجُودِيَّةِ الفَلِسَفِيَّةِ

سَارِتُ بِنَطَسْبٍ لِلْدِفْعِ عَبْا فِي مَحَابَرَةِهِ التَّوْفِيقِيَّةِ (الْوُجُودِيَّةُ مَذْهِبُ إِسْلَامِي). لَا تُنْفِخُ دِلَّةُ الْعَنٰوَانِ: فَعَنْدَا

يُقَالُ إِنَّ الْإِسْلَامَ مُسْؤُولٌ عَنْ نَفْسِهِ، فَلَا يَعْقِلُ ذَلِكَ أَنَّهُ مِسْؤُولٌ فَقْطَ عَنْ شَخْصِهِ، وَلَكِنْ مِسْؤُولٌ كَذَٰلِكَ عَنْ كَلِّ الْنَّاسِ: فَكَلَّمَةً (دَانِيَةً) تُفِيْمُ عَلَى مَعْنَيِنِ: فَيَزْيِنُ وَجَلَّدَةَ خُرَّةٍ الْفَرَدِ، وَمِنْ جَهَّةٍ أُخْرَى تُعْيِنُ أَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَسْتَطِيعُ تَجاْوِزُ الإِسْلَامِيَّةِ، وَالْمَعْنَى الثَّانِي هُوَ المَعْنَى الْأَمْقَرُ فِي الْوُجُودِيَّةِ.

وَعَنْدَا يُقَالُ إِنَّ الْإِسْلَامَ يَخْتَارُ لَنفْسِهِ، فَلَا يَعْقِلُ ذَلِكَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَخْتَارُ لَنفْسِهِ، بَلْ يَخْتَارُ لِكَلِّ الْنَّاسِ إِذَا يَخْتَارُ لَنفْسِهِ، فَلَا يَعْقِلُ مِنْ أَحْمَالِهَا فِي خُلْقِهَا لَا تَرْبَى أَنَّهُ مُسْئِلُهُ، إِلَّا يَفْيِمُ أَيْضًا فِي خُلْقِ صَوْرَةِ الْإِسْلَامِ.

وَكَمَا ثَلَّثَ أَنَّهُ يَجِبْ أَنْ يَكُونُ \(^\text{177}\)

وَلَعْنُ ذَلِكَ فَمَصْدِرُ مَخْمُودِ ذَوْيَشُ في جَيْدَيْهِ: إِذْ يَقُولُ:

وَجْذَتْ نَفْسَ حَاذِرًا مَلَءَ الْعُيُوبُ.

وَكَلَّمَا فُلْتَشَتْ عَنْ نَفْسِي وَجَذَتْ

الأَخْرَيْنِ. وَكَلَّمَا فُلْتَشَتْ عَنْهُمْ لَمْ

أَجِدْ فِيْهِمْ سَوْى نَفْسِي غَرِيْبَيْنِ.

هَلْ أَنَّ الْفَرْقَ وَجْدُو؟ \(^\text{177}\)

فَالْوُجُودِيَّةُ - إِذَاً - لَيْسَتْ إِنْتِزَالًا عَنِّ الْمَجِمِعِ. بَلْ لَعْبَ أَكْثَرُ الْمَذَابِ دُعُوَّةً لِلْثُّوْرَةِ عَلَى النَّمْطَيْةِ، وَمَحَالَةُ

الأَوْضَاعِ، الَّتِي نَقِلَتْ خَصْوَصَيَّةَ الْفَرَدِ وَإِنْسَانِهِ، وَعَلَى هَذَا يُضْحَكُ مَوْقِفُهَا ثُوْرِيَّ تَفَاعَلَيْ: فَإِنَّ كِرْكِيْجَارِذُ كَانَ عَلَى عَدَدٍ

دَامَنَ مَعْ سَلَّةِ الْكِنْسِيَةِ، عَلَى النِّحَمِ مِنْ إِمَانِهِ، وَبَنِيَّهُ، الَّذِي دَاوَعَ إِلَى الْإِنْتِزَالِ أَحْيَانًا، كَانَ أَكْثَرُهَا مَا يُبْطِرُهُ أَنْ

يُعَابِرَ النَّاسِ، وَيُسَرِّبُ الْقِلَفَ فِي نَفْسِهِ، وَالْإِنْتِزَالِ لَهُ كَانَ مَوْقِفُ مَ ذْهِبًا، وَسَارَتْ زِعْمُ الْوُجُودِيَّةِ المَلْجَدَةُ كَانَ عَلَى

عَدَدٍ شَهِيدٍ مِعَ الْكَاتِلِكِيَّيْنِ وَالْشِّوَاعِيِّينَ: فَلْمَ نَكُنْ الْوُجُودِيَّةُ مُجْرَدُ فَلِسَفَةٌ تَأْمَلِيَّةٌ مَحَضَّةً.
في ضوء ذلك يجب أن نُتِلِّقُ موقف مُحَمَّد ذُرويش النَّصَّالِي: فليس هناك تعارض بين وجوديه و/أو تواجده، ونضالاته الاجتماعي: لأنّنا مُنْتَدِأ بِضَالَهُ وَجُوَهُهُ الذاتي: ولذا السبب بالذات نحنُ مُتَّنِقُ مُفْقَهُ القديم الحماسي، أو لِتَقَلِّل القَبْلِي: لِيُعَالِجَ القضية نفسها بعد ذلك في إطار إنسانيته أولاً وأخيراً، دون الأطرَ الأخرى: كالدين، والقومية، للذِئِل ذلك تميّزت أشعاره السياسية بالجسِّ الإنساني، على خلاف غيره من الشعراء، وتشتَّت هذا المنطَل القَبْلِي - آنُ المَوْضُوح - في أشعار أم دنفل (ت-1983 م)، وفصيدها الشهيرة (لا تُصَالِخ)، التي ألقِّبَها إبراهيم معاهدة السلام المُصرِّية مع إسرائيل، يقول فيها:

لا تُصَالِخ على الدَّم.. خَنٌّ بَدِمٌ!
لا تُصَالِخ! وَلَو قَبَلْت رأْسٍ بَرَأْسٍ.
أُكَلَّى الروؤس سَعالٌ!؟
أَقُلْ الغَيرُ كَفَّلْ أَجْيَكَ!
أَعْنِاءً عَنَّا أَجْيَكَ؟
وَقُلْ لِتَسْأَوَى يَدٌ.. سَيْفَهَا كان لِتُدِّيْنَ سَيْفُهَا أَكْلَكَ؟
سَيْفُوُنَّ:
چَنَّاك كَيْ نَخْنَ الدَّمَ..
چَنَّاك كَنْ - يا أمير - الحَكْمَ
سَيْفُوُنَّ:
هَا نَخْنُ أَبْنِاءَ عَمَّ.
فَنَلْ يَمْ: إِيَّاهُ لَمْ يَرْأَوْا الْخَوْمَة فِي مَنْ هَلَكَ.
وَالغَرَّ السَّيْفَ في جَهَّة الصَّحَرَاءٍ
إِلَى أن يَعْبِدَ العَدُمَ.

وتضح موقفه الشعبي الذي يُتَلِّقُ التَّأَرَّ في قوله:

لا تُصَالِخ.
وَلَوْ قَبَلْت إِنَّ الْتُصَالِخ جَيْلَةٌ
إِلَى التَّأَرَّ.
ثَبَّتُ شُعُثَتِهَا في الْفَصَول..
إِذَا ما تَوَّلَّتُ عَلَيْهَا الْفَصَول.
ثَمْ ثُبِّتَ يَدَ المَعْتَارِ مَرْشَوَةً (بِ Increasُهَا الْخَيْسُ)
فَوْقِ الْحَجَّاءِ الْأَلْبَلْحِ.

فُشَاغُ أم دنفل هو الدَّم، والثَّأر، كما كان يُسْأَرُ نُزُار قباني (ت-1983 م) القوميَّة العربيَّة، والقومية الإسلامية: فهَنَّ إذ نرى أشعاره السياسيّة نجده يتطلق من مُنطِل قَبْلِيُّ قوميّ ديني. لقد وَقَع مَحَمَّد ذُرويش موقفًا إنسانيًا: فهو في كُلٍّ يُضايقه المعرف للجميع ضد الاحتلال، ومع القومية الفلسطينية، لم تكن القوميَّة مُنطِلته، يقدر ما كانت فرديّته التي عُرِب عن القضية القوميّة ذاتها: فابتدأت عن اللَّجَئُ السَّيّطَانَ جَيْحاً على الدَّوَام، بل رأى مساحات الثَّلاجي جنباً إلى جنود مساحات العدوان.
لقد (أثنين) علاقته مع العدوّ. دون مُهاينة، ولا استسلام من جنبه، يقول في قصيدته المُبكّرة (جُندي يُحمل بالرّزابق البيضاء) مُحاورًا أحد جُنود العدوّ:

سأكن معتدّي نفسي، إذن
صف في قلبى واجدًا.

أصلح من جلسي، ودُاذب الجريدة المطوفة
وقال في كتابه يُسمّغي أغنية:
خُفْيًا هُوى على الحضى
وعائق الكواكب المططمة.

desired

كان على جبيني الواسع نَافذ من ذم
وصدره بدون أوشحة.
لكن لم يُهين الفقال
بنحو أنّه مُرار أو عربي أو بائع جوال
خُفْيًا هُوى على الحضى.

كانت دُراَعًا
مُموذّتين مثل جُنود يُباشرين
وعيناهما نُضّط في جُنوبه.
عن اسمه، وجدت ضوزتين
واحدة. يُزوّجه
واحدة. لِطفاله.

(٨٠)

إنه خُرج الأمر من النطاق الجماعي إلى النطاق الفردي/الذات: قُلْم يُرسم صوّرته العدوّ بشكل نقليدي، تلك الصورة التي تجعل منه وحشاً قُرْز حمراء، وانما ألقى الضوء على جانبه الذاتي الذي يخضع وحده، والإنساني الذي يُشترك فيه مع كل إنسان في الوقت ذاته.

لقد خُرج يُحفّم صلته الوثيقة بالعدوّ أضواء الضعف لديم، وكأنه يُؤدّى فُؤادهم: فرأى أُناسًا يُسمّؤون بضعة بهم.
ورأى جيلًا جديدًا لا يُعرف له وطناً إلا بلده الذي يعيش فيه، وقصصته (الكتابة على ضوء نُقليدي) تُعرّع عن بعض أُوات الضعف تلك، يتحدث فيها عن فتاة إسرائيلية تُربَّطُها علاقة جُندي إسرائيلي، ومواطن فلسطيني (محمود)، وبراهوها الشكّ في قوميها، وتكاد يُؤمن بحقّ العرب: خُفّي باليسيمون (الجُندي الإسرائيلي)، وبحما من الخبّ Qty. 3.

ومن الگفر يقومُهُما، يقول:
شُبَّت استسلمت للذُّكَرُت
كل زوار المقام والمالابي شيعة رحمًا
وفي النهاية الأخرى، تدُوَّر الفتيات
بين أحضان الشَّباب المُعمِن.
وعلى لائحة إبادة يُستَقّي وَيَرَأَاً.
لن يُوجِب شرقًا واحدًا للإخِلَاف.
والذُّكَرُت مُخْتَلَفون، منذ الآن
لن يُخَضَّع جنديّ، ومن ما...
على نزية هذا الوطن الغالي
لِلَّهِ الرَّحْمَةُ والمغد.. زيادات الوطن!

شوليت اكتشفت أن أعاني الحزب
لا توصل صنف القلب والنحو إلى صاحبها
نحن في المذباع أبطال
و في الكاثوت أطفال
وفي البيت صووا...

فجأة، عادت بنا الذكرى
إلى لنـةها الأولى، إلى دنيا غريبة
صدقت ما قال محمود أن قـنيل بينه
- كان محمود صديقنا طيب القلب.
خجولاً كان، لا بطلت متى
غير أن تفهم أن اللاجئين
أمة نُشْعَر بالتردد.
و بانشوق إلى أرض سلبية
خبيئاً صار فيما يعـد.
لكن المـباـيك التي يختصها
في آخر الليل.. رحبـية
كان لا يـعـنيها، لكنه كان يقول
كلمات تُوقـع المـتـلقـ في الفخ.
إذا سرـت إلى آخرها
صنفَت ذرعًا بالأساطير التي تجدها
و تمـرقباً حبها، من نواهـر الخفول.
صدقت ما قال محمود أن قـنـيل بينـه
عندما عادناها، في المرـة الـأولى، بكـت
من لدة الحب.. ومن جريـائها
كـن قوـميتنا فـيـرةً مؤز،
فـكرت يوما على ساعمـه.
وـأني سـميـون يـجيـهـ من الجـبـر الـقـديـم
وـمن الجـفرـ قِـبـوـميتـا
(4)

غاءـ محمود ذروـيش الأمور بهذا المـتلقـ الفصيح، فـلا نعـب إن ربطـه علاقـة حب فيـتا يهوديـة، يـقـانا في
قصائده باسم (رـتا)، يقول في قصيده (رـتا والبندقيـة):
بين ريتا وعيوني، بدأفيه،
والذي يُعرف ريتا، ينحني
ويصلى
لله في العيون العميقة!
.. وأنا قليلت ريتا
عندما كانت صغيرة
ولكن كذكر عصفور غريبة
.. ألم! ريتا
سمعت عصفور وصوله
وهما حبوب كثيرة
أغلقتُ نارًا عليها. بدأفيه
(٤٨)

بُني فيبُني في فناءً بالمقطع نفسه في ديوانه (حالة حصار - ٢٠٠٢م)، يقول:

[[إلى قايل]]: لو تأملت وجه الجميلة
فكرت، كنتكذبت أفك في عرضة
ال الخار، كنت تخزنت من حكمة البَدْلَقَة
وعَرَبَت رأيكم: ما هكذا نُستعذُر البَيْن؟!

[[إلى قايل آخر]]: لو تركت الجبين
ثلاثين يومًا، إذا كنتكذبت الاختيارات:
فَذ بنتي الاختيارات ولا كنتكذبت ذلك
الزِّيَن زمان الحصار.
فَيَكَبَّر طالباً مغامرة، وتقضح شابًا
يشرّن في مُعبة واجيب مع إحدى بناتك
تاريخ أسيا القدمم
وقد يدفعون معاً في شباك الغرام
وقد يجفبان ابنتهم (وتكون يهودية بالولادة)
ماذا فعلتم إذا؟
صائرت البنتان الآن أمهات.
والخفيضة صارت يثبّم؟
فماذا فعلتم وأدركت السارة
وكيف أصبب ثلاث حمامًا بالطلقة الواحدة؟ (٤٨)
ووفقًا أن الفرق كبير بين محمود درويش من جهة، وأدى نقل وزار قبالي من جهة أخرى: فهو بي مصير
شطور بكاملها، ويكون تاريخاً معقلاً على وفق مصر بعض أفراده بعينهم، وتاريخهم الخاص، وهي فلسفة تُطلق
فلسفة الموجودين الذين رأوا أن هناك رباطاً وصلة بين البشر، وهذا الرابط يكون الطبعة الخاصة للوجود
الإنساني، وهذا هو معيق (الوجود) عند هيدجر، (المواصل) عند كارل ينترز. (٨١)
فالفرد عند محمود درويش إذ يكون مصيرًا: فهو نكهة للإنسانية عامّة، كما عثر سارتر، وملك هي الحُريَّة
الوجودية التي غاباً انطلاقاً من كل سلطة غير سلطة الذات المسؤولة:
- لا بد من ترجمة
- لأفكٍن صاحب صوتي.
- ويقول: إن الخطر من يخاطر منفاً
- لأطر ما ...
- أنا خُرَّاذن
- أميّي ... فتقضي الجمْثات
(٨٢)
إن اختيار الشاعر المنفي اختبار مسألة ينسلخ به عن نمطية القِطب، والرؤية الواحدة الضيقة /القبيلية التي
يفرضها عليه، بدعاوى الرمز الوظيفي، أو المُعْتَبر عن اسم فئة ما:
- يا فراشًا يا أخت نفسك، كُنني
- كما شلت، قلب خبيتي وغد خبيتي.
- ولَكن خبيتي أُهٌ لجناك بَنَق خُطُوني
- فعنى ساجداً، يا فراشًا يا أم
- نفسك، لا تتركني بِصِم الجَرْفُون
- لي من صناديق ... لا تتركني!
(٨٣)
ولذلك اتخذ شعر محمود درويش البَنِيّنْشَا شكلاً معاصرًا عن تجارب غيره من الشعراء، وعن تجربته الأولى: فإنا
جعل بعض التّنفاذ ينحى بل ابنائه، والمهابدة مع العدو، وهو لم يُهاين إلا داَّه التي انفصلت عن الجميع، وابتعدت:
لتعَّر عهده تعبيراً عميقاً، يَفُوق إدراك المنعَصِبّين مهماً.
المبحث الثالث: جنَّاتِ الَّوجود والعدم عند محمود درويش:
(١) أنَّ الدِّيم القَين
تناولت فلسفة محمود درويش الشعرية المعرفة المبّشرة الوافِعيَّة والمُلُفِّية، التي تُعَد أساس مُهم في الوجودية;
ولذلك أهْنِم بالحقيقة: فهو نحْثُ (معنى جديد للحقيقة)، التي ليا وجوه مُتعددة: فقد تكون أنثى مُجارية، وهي
بالضرورة - نَشبيّة، بيضاء ناصعة.
وإنسآنا أن نقول إن الفلسفة الوجودي يُعَين أن الإنسان (٨٤) قُلْ، أي أن الشخص الذي يُلْتَم بذاته لن
 يستطيع العُزار من شعور بالمسؤولية العميقًا. (٨٤) وتقوم الفلسفة الوجودي على المعرفة المباشرة، تلك المعرفة
التي تنتُج حسب الفلسفة العُلّاقين: فالمثلي، موجود ما دام ملحوظ، ويشغل حيزًا، ولكل مُقارة واضحة للفلسفة
المالية، التي كثر فيها مُسَلِّط (الشبي، في ذاته)، الأمر الذي سخَّر منه نبيه: لذا نراه يدْجَل الفلسفة الوجودي القديم
(٨٤) كُل التَّيجيل إذ جَرّم أن الكينونة بلا معنى، ووحدة العالم الظاهر مُنْتَل الوجود، وما العالم
الحقيقة سى كِبَّرَ نَصِيحة إلٍه.
لقد اتخذنا الوجوهية الروحية الظاهرة إلى أعادت المتناقضة: في ليست مجرد تفكير في الوجه، على
حدود تعبير عبد الرحمن بدوي، بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك، كما يرى ساتر: فالإنسان ليس إلا مشروع
الوجه الذي يتصوره، ووجههو هو مجموع ما حظقه، وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله، ومجموع أفعاله في حياته:
فيه مجموع أفعاله وهو حياته.

والذي يربط بين الاعتقاد والعمل يقدح اقتراحها من الوجوهية، يصفها
يرائها على النزعة العقلية المجردة، مبتدئين من الوجوه العملي وحده، لكن على الرغم من تشبهه الهدف;
فالاختلاف بينهما قائم واسع البوءوة: فمعيار صدق الفكرة عند الوجوهية يعيب نفسيا في الفلسفة، وليس في
إحساس ضئيل بالواقعية التي تقسم لها الوجوهية. وفضلا عن ذلك فإن الفيلسوف الوجوهية هو، في المثابة
فلسفات متفائل ينهب الناجح في أمر محدود، ولا يعي إلا الزّر البيس من الجانب الأساسي المختط للحياة.

هذا الجانب بالذات هو الذي يمزج الوجوهيين عن التجريبيين، الذين أقاموا براههم على أساس إنسانولوجيّ
mجردة، بينما كانت الانتفاعات والعواطف طاغية على الوجوهيين، أعم سواها، لكننا لا نُغني بذلك أن الوجوهيين
ليسو لافعلانيين يجب يتكون صاحبة الجمال المطلق والتفكير العلمي، لكنهم ببساطة يُشكَّعون في قدرة مثل هذا
التفكير على التغلغل في المعقدات الشخصية الراسخة التي تُؤهَّج حياتنا.

وذلك فيم مُثبِّتين بين عقليّة التجريبيين، وتجريد العقلانيين، هو ليسا من هؤلاء ولا من هؤلاء، ومن ثم
ينعدم اليقين: بسبب عجز إدراكهم، إلى جانب طبيعة الأشياء نفسها في موضعها الذي وجدت فيه: ولعدم منطقية
العالم على وجه العموم.

والقلق - عند هيدجر- ناتج من أن الوجوه مختل في جوهرو، وهذا الناحي يغطي الموت.

ولن الآلة في زادت نيتها قد مات أخيرا، ومن ثم فقد حكم على الإنسان بالخري لدى ساتر: ولأن ماهابه
لست قترا فيه، بل فلكستيا متناقضة مغيرة: فإن الوجوهية يحمل على عائدة مسؤوليته، وحده، بل غونا فوقي:
وأيضا يشوب كن مخالفة للمعرفة لديه حق، وكزلي زيدا فيها نقصان في الصورة الكليّة للحقيقة: فالمحاولات التي يقوم
با الإنسان - كما يرى هيدجر - للوصول إلى الحقيقة، وسط الأشياء، تذهب كلا أدراج الرياح: لأن الإنسان تكلما
اقترح من الأشياء، ابتعدت هي عنه، وأفلقت من قضائه، كما تثلث المراة اللغوي: بحيث لا يأتي في رغبته في
الحصول عليها إلا إلى البدنكة، التي لن تُؤهَّج - بخال من الأحوال - إلى التقدم في المعرفة.

ذل تلك الحالة التي غُير عنها مُحمود ذويوي في إحدى قصائده المتاخرة ضمن مجموعة (كرهر اللوز أو أبعد): إذ

يقول:

فل الحَيَاة، كما يبيع بناور متمسّي:
سيمي ببطرق كالآلات الوافقات بشريبن
وكدهن، لعَنَّها ومّدّها ما خفي:
فيهُ لا نِمَّا أَحْنَالا:

سيمي ببطرق، يا حيًا، لكي أراك
يكلم النَّفَس خوا. كُم تسبّيك في
خشبك، يا حلي يُفيقه. وكُلما أدرك
سيمي منك قلب بفسَّود: ما أَحْنَالا.
ويقول في مجموعة (أثر الفراشة) - وهي آخر ما نشره - موجزاً رحلة البحث هذه:

(كم الْبَعْدُ بَعْدًا؟)
كم هو السَّيِّل؟
نَفْجَي
وْنَفْجَي إِلَى المَغْيْلٍ
وَلَا نَصَلَّ
هو السُّرَابُ
ذِبَيل الخَنْتَين
إِلَى المَاء الْبَعْدِ
هو الْبَطَّالِ...
والْبَطَّالِ

فَقَرَ أَخْحَصَدَ ذوِيْشَ بُرْي - يُقَوَّضُ - تَنْفِئَاتٌ هذَا صَفَحَاتٌ دَوَائِيَّةً الكَثِيرَة. يَقُولُ فِي إِثْنِيْ

قَصَائِد دَيوَان (لا تَعْتَدُر غَا فَعِلَتْ):
(لا شيء يُعْجِبِي)
يَقُولُ مَسَايَرَ فِي الْبَاصِ - لا الزَادِيَو
وَلَا صَحْفَ الصَّبَابُ، وَلا الخَلَّاَلٌ عَلَى الْبَائِلٍ
أَرْبَدَ أَنْ أَكُ/أَنْ
يَقُولُ السَّانِقُ: انتَظَرِ الوُصُولِ إِلَى المَلْحَة
وَإِلَى وَجْدَكَ مَا أَسْتَطِيعْتُ
يَقُولُ سِيَّدَةُ: أَنَا أَيْضًا أَنَا لا
شَيْءٌ يُعْجِبِي. ذَلِكَ يَبْيِتُ عَلَى غَيْرِ
فَاَعْجَبْتُهُ وَنَامٌ، وَلَمْ يَوْدَعْنِي
يَقُولُ الخَيَّامُ: وَلَا أَنَا، لا شَيْءٌ يُعْجِبِي. ذَرْنَتُ الأَرْكِيُّوْلُجِيا دُوْنَ أَنْ
أَجْدَهُ الْبُيُوتَ فِي البَيْتَاء. هَلْ أَنَا
حَقًا أَنَا؟
يَقُولُ جَنْدِيُّ: أَنَا أَيْضًا أَنَا لا
شَيْءٌ يُعْجِبِي. أَخَاصِرُ ذَلَٰٰكَ شَيْخًا
يَخَاصِرِيًّ
يَقُولُ السَّانِقُ العَصِيُّ: هَا تَحْنُ
أَفَاتِنَا مِنْ مَخْطُوْلَانَا الأَخْرِيَّةَ: فَأَسْتَغْفِرْنَا
لِلْإِنْزَالِ...
فَيَقَصَّرُونَ: نَعِيدٌ مَا نَغْدَ مَلْحَةً.
فأطلقت!
أمًا أن أقابل: أرأيني هنمًا أنا,
قليلون لا شيء يعجبني، ولكني رُقيت
من السفينة.

فالمهاجر - بداية - يُصَدِّر الأغوان المَجِد الواضح: (لا شيء يُعجبني). ثمّ يُفصل ما أَحْلُ عَنْ غُضْ النَّمَائِد
المُنْتَقاة في براعة وإيجاز تبلغ: فهو يُوجِّه الشُّفَرَ بالملل (الغَنِيَّان الساِرِتِي) من الوجود بصفة عامة من خلال المسافر
الأول في الباص (الحياة)، الذي يصل في رؤيته عدم جدوية الحياة على وجه العموم إلى حدّ البقاء.

ويأتي دُوّار الأمل التي قدّدت ولدها، فوقفت تسأل - في يُجِب وذْهُول عن الحكمة في موت إبها، بينما القُرُب
مُعدّ لها، إنها تسأل - من طرف طبيعي - عن حكمة وجود الشر في العالم، ذلك السؤال العنيف الذي أثاره - في جلاء -
دُستوفسكي - على لسان إيفان كارامازوف - في روايته الأخيرة، وكذلك كامي في رواية (الطائعون).

ثُمّ خِيرُ السِّلَاي المُتْقَف، وتأسّه من الجواب الشَّافي عن سؤال الخُلُوّ، الذي ليس له إجابة: (من أين؟)، وكذلك
الجنّي الذي يُطلِ الأفراد المفهّمين، المُجيِّرين على سلوك وفعل خارج عن ذاتهم، كأنهم قطع شَرَاطْنِج.

وقد شُبِّه كامي تلك الحالة للإنسان بحالة البطل الأسطوري البولندي القديم سيرفي (Sisyphus)، الذي
تحدى الآلهة: فَجَعَل على برفع صخرة إلى أعلى سفح الجبل، حتى إذا وصل بها إلى المَنْتَقِد، سقطت مجددًا، ليرفعها
مجددًا، وهكذا الحال إلى الأبد. 

ويذكر محمود دويش مقدار هذا الغَنِي، وبسُيّرة سُلطان العِدَم على الوجود، وأثر ذلك نجدّه يُقُرّ في
(جداريّة) حكمة الهُدِيَة، يقول:

بأطلَ، بأطلَ الأباطلين...
كُل شَيءٍ على البسيطة زائل
التِّراَخ شماليّة
والترَاح جنوبية
نَشرَ الشَّمس من ذاها
فَغَرَب الشَّمس في ذاها
لا جدُي، إذا
والرَّزان
دُائِريّ الخُلُو
ما كُون غدا
كان أمَّنا
سُوى في سدى.
المباكِل عانْيّة
والسَّمان عانْيّة
والسَّماناء إذا انخفاضت مطرة
والبلاد إذا ارتفعت أفرار
كُل شَيءٍ إذا زاد عن خُرُوج

109
صار يومًا إلى ضيقه
والحياة على الأرض ظل
بما لا نرى...
باتلًا، بطلًا الأبطال... بطلًا
كل شيء على البسيطة زابل (10)

إِنَّ الطَّرَيقَ داْرَى، وسُرِيف يرفع الصَّخَرَةَ الثُّقْفَةَ فوق عانِتِهُ، وهو يعرف أن ليس ثمة أمل في جهده المبذول.

ومع ذلك يستمر في بذل الجهد بلا أمل في نقطة مُعيَّنة، تكتسب بها المعرفة:

إلى أين؟ مَرْتَفِعَات
ومُختَصَصَات، وأثاث موثوّق رئوه موثوًّم
وإما في الطريق: فألقوه عليه الثٰجِّي.
قال: إلى أين؟ ألا أرى: إلى (أين)! 
ثمّي كأن أسوأ كأن هناك / هذا
أين بين: كان الطريق هو الهدف
لا يذهّل، لكن إلى أين نتفحص، ومن
أين نحن إذن؟ إن حي سكّان هذا
الطريق طويل إلى هذٰلкой يكون اسمًا
واجهًا: إلى (أين)! (10)

وإذا كان أشعاعا نادرا ما يُفَّقِّل شجاعة تجنب كل ما يعمل، كما يعثُر نيتِه: (10) فإن اللفيلسوف الوجودي. 

إِنِّى لفَذَكَرُونِي*، يَجِبُ إلى سبُل من شأنه أن يجعله يُرِد في خَوْض هذه المَثاَة*؛ يعثِّر إراديًا عَن الوجود يَقْرِب عناسره، وعن وَجْوَهٍ الذاَّتَي أحيانًا، تلك الحالة التي عُلِّجَها كامي في روايته (الغرب)، وفيها نرى مارسيلا يظل الرواية مخضّح لا يابه أي شيء، فلا يشعِّر بالخبَث في العلاقة التي جَمُّعته بصديقته، ولا يخزن في أمّه، ولا يَكُّر

وهو يَقُل رِجَاخ آخر، ولا يَندم وهو يواجِهُ مُصرِّبه بالنُّمَوت في النهاية، كأنّ بطل تراجيدي.

يُعْرِضُ مَحْمَود ذرويش في إحدى قصائده المُتأخرة، ضمن مجموعته (أثر الفراشة)، تحت عنوان (اللامبالي)، ما

يَفُقِّحُ مِن هذَهَ الفلسفة الوجوديَّة، يقول:

لا يَنبَلِي بِهِ، إذا قَفَطَوا المَاء 
عن يَبِيهِ فَلَان: لا يُبالِي الْيَتْناء 
قَرْبَ، فإِنْ أوفٌّقوَا سُنَّةَ القَرْبَاءَ 
نْتَأبهُ: لا يُبالِي: فالصَّمَّس تَفَكِّي، 
إِنْ مَذْدُوعَةً يتخفعض رأيَهُ قال: لا 
يُبالِي، سوف أتصَّون غَرَّاءُ 
والْثَّغَرُ شَرْهَ، وإن أخذَهُ إِلَى السَّجْنَ 
قال: لا يبالى، أخلو قليلًا إِلَى النَّفس 
في صخَّيهِ السَّلَكَات 
إِنْ أَزْجَعَهُ إِلَى يَتِيهِ فَلَان: 
لا يبالى! فالثَّبعُ بَوي.
وقلت له، مرتةً غاضباً: كيف تحبني غداً؟
قال: لا شأن لي بغيري. إنه فكره لا تزوجني، وأننا نكون دكاناً. لن يعزم أي شيء، كما لم يعزم أنا أي شيء، فلا تحبب السماح غديًّا.
وقلت له: لم يسبق له إشكر المتعالي وليست دوجين.
قال: ولكن في اللامبالية فلسفة، إنها صفعة من صفات الألفاظ.

لقد رضى عن صراع الناس الأرضي، ونجا من التفكير المبتكر، وغير المرجعي. إنه يعرف أنه لن يعزم شيئاً.
لكنه مطلق. في الوقت نفسه - أنه لا يوجد شيء بمقدوره تغييره، وهو يؤمن بأن اللامبالية صفة من صفات الألفاظ ويحرص عليه من لجأ إلى الناسب من جذوع الحياة إلى قلب الحياة ذاته.
ومن اللامبالة عند محمود درويش في غير المسألة: فها هو دفَّ وخدَّه عَتِرَها، يقول:

فان كان يجد، منسوبًا، في ذلك ما يرضيه، فلا أحد يستطيع أن يعكر صفو مواجهه، أو يفكرون في اغتاله.
والله جرحه حزينة، ليسخراها من واقع الحال.

في البيت أخيل، لا شعيب، لا خزيتنا بين بين، وآبائي إن علمت بأتي.

فلا أن أحا، أنا أحا. 

بل لا ينال بالحبيب، ولا ينام يغضي الحبيبة، يقول:

لم أتأف فلت، أذا
ستعذب تزريب المساء بما يليك يحبيني وغيابي.

أتلفت ناز شموعي.
أظلمت نور الكبرياء.
شربت كأس نبيبيه ومسكره.
أبدلت موسيقى الكلمات السريعة بالألفاظ الفاسية.
فلتُ: لن تأتي سانثّو ريئة الغنّة الألبية (هكذا أرثا أثراً)
أرثى بجامةٍ رّزقنا، أشفى فاصياً
لو شلتُ أجلنا بارثاء الفرقصاء
...
فلتُ: أتيني ما افتنستُ يأ
من الغزل القدبر؛ لأنّا لا تستحقن
قصيدةٌختي لولي مروفة ...ً
وَنسبيها، أَكْثَرُ وجوبي السريعة وأفقًا
وفرأت فصلًا من كتاب منذرٍ
عن كواكبنا البعيدة
وكتبتُ كي أتّمَ إسماءيها، قصيدةً
هذي القصيدةُ!

إنّ اللامبالة لدى مخومذ ذوويئ ليست بالترابيديات، كلامبالة مارسيلو/العرب عند كامي، أو أبطال كافكا:
فقوامها السحريّ، ونقيب الأدور، التابع عن أني داخلي، مثل (كاليجولا) كامي تماها، ومن ثمّ فليس بلامبالة
العميقة، نجد ذلك المعنى في قوله:
لا جدّ يفصول هذا آنثي،
صنيف طويل كمنذنة في أفيائي المدى.
وشناء كرانيّة في صلابة خشوع.
وأخي النعيم,
فلا يستطيع الطوفان على قدمي
سبب للنجاعة: آهلاً بكِم
في صعود يتوغ.
وأخي الحبيب,
فليس سوى خلوة
لتتأمل في ما تساسف من عُمرنا
في طريق الزجاع.

(ب) الإيمان بالحياة:
إنّ لا لإنسه بمحفوذ ذوويئ يرى المزء عينها الأشياء شلالاً لا حياة فيها، ومن ثمّ يفقد صلته بكل ما هو جيّ
بشكلٍ نام، واتخِّب أن تلك اللامبالة من النادر أن نجدها في غير أبطال الروايات؛ ولذلك فلم ينفصل محفوذ ذوويئ
عن صراع الحياة بشكل كافكاً عنيف، بل على العكس: فقد اختار لنفسه الطريق الآخر لمقاومة العبث في الحياة.

وهو (الإيمان بالحياة):
يُغيّربي

الوجوديون باستثمار كُل هنئية

١١٢
إن لحظة إدرك الشاعر المفعّل الواضح للحياة، وهو أن لا معنى لها، هي في الوقت نفسه - لحظة الجبل، ومن ثمّ في لحظة الكفّ عن محاولة المعرفة. يقول على لسان أوديب (Oedipus) البطل الأسطوري:

أنا زوج أمي، وأنثى أختي، وتخيلي، مثل عرضي، أنيته بآدم، يا معرفة.

ما حاجي ليكم.

ماذا لم نحن مثل موت الآلهة من أطلق الماضي عليه كأخططوب خول زوجي الثالثة من ذين في خدي فسوم المعرفة؟

ما حاجي للمعرفة؟

وكلكجتتحلة هي لحظة المقاومة. ذلك ما وضعيه كامي: فعند أن عناة سيزن وهو يغادر ذرة الجبل ليبط صوب صخرته: ليتفكأ مجددًا، مُظلًّا بالباس، يجعله أسئي من مصيره، وأقوى من صخرته.

إن الحقائق الساحقة طُفِّق بالاعتراف بها: فإنّ أوديب بدات مأساته عندما عرف الحقيقة، إلا أنه - في الوقت نفسه - حين كان على، يكثر. أدرك أن الروابط الوحيد الذي يربطه بالعالم هو دردته البائدة، ثمّ قال: (على الرغم من كل هذه المعاناة: فإنّ تقدّم زبيّ، وليل زوجي جعلاني النبي إلى أنّ كن شهد خسّ).

فإن كان الريح سريعا قابضًا، لا يستطيع الوقوف على قدميه إلا للتحية العابرة؛ فإنّ محروم ذووبيّ يُمّجَد:

تلك اللحظات القصيرة، ونُشْخِصُها منها السّلون، يقول:

«عله هذه الأرض ما يستحق الحياة: تزدهر إسرائيل، زارعة الجبل في الفجر، آناء امامت في السّنار، كتابات أشكيلوس، أول الحب، عشّت على حجّي، أمّمها تفخّف على خيبر نادي، وحوف العزاء من الذكّرات.

علي هذه الأرض ما يستحق الحياة: بداية أبلوز، سيدة تُذكر الأزعين بكمال مشغبةها. ساعّة الشمس في السّجن، غيم يُقتلّ سيّرا من الكائنات.»

يعلق الشاعر بخيت حريرية تربطه بالحياة، والمتأمل في نماذجه التي عرضها، سُريّا أيا لمجد اللحظات ذات الغفّر الصغير، لحظات الإشراق العابرة، والذكريات الوشيكة الصغيرة نذاعته، وليس الوقائع المزيفة، ولا الأوقات الدائمة. ولا الذكريات الجماعيّة.

إنه ينقضي في منفاه تلك اللحظات التي يُنعّر عن حيّة للحياة، وينميّ ذلك آدق تمثيل قوله عن شعبي وعن نفسه:

لا ننظرّون وراءنهم ليوذّعوا منفِّي.

فإن أفاقهم منفٍّ، لقد أَلمَّوا الطريق.

الذي الثاني: فلا أحم ولا وزراء، ولا شمَّال ولا جنوب، (يُهاجرون) من
الصباح إلى الحديقة، يتكون وصيةً
في كلَّ مترٍ من هذه النبتة:
(لا تندفَجْوا من بذُهَنًا)
(إلا الحية) (111)

ويقول كذلك في قصيدة (وتخنّ نَجْبُ الحَيَاة):

تخنَّ نجيب الحياة إذا ما استطعنا إليها سبيلاً
وترقص بين شعبين. ترفع ومندنة للنَبْتَشج بْيُتُبُها أو نجيب
نجمّ الحياة إذا ما استطعنا إليها سبيلاً
وتسرق من ذروة الفجر، خيَّامًا في سماء لنا وتسرع هذا الرجاء
وتتقنف ثواب الحياة كي يطرح البَياَخين إلى الطَّرقَاتِ تَمَّازاً جَمِيلًا
نجمّ الحياة إذا ما استطعنا إليها سبيلاً
وتَزَرَع حيث تَفَنَّ نَبْتًا سَرِيعًا النَّمو، وَتخَصُد حيث أُفْنَنا في قليلاً
وتَنفَّ في النَّفَثِ لَوْنَ النَبْهاي التَّبديل، وَتَزَوَّق فَوقَ ثَرب المُمْرَّ صَبيلاً (113)

كأنه الجزء المُشرق من الوجوهية، الذي يختفي بالحياة في كل الأحوال، ذلك الجزء الذي فُنِّي به شبه فرنسا بعد
الحرب العَلْمَيّة الثانية، وعديمو المسؤولية في شنّ بقاع العالم: حيث وَجَدْوا في دعاوى المذهب الجديد، ما يَتُزَرَ
الانحلال المُدْنَل.

والحق أن مملّكت هؤلاء يتشابه مع التفكير الوجوهي في الإقبال على الحياة، لكن هذا الإقبال لِدى الوجوديين
ليس رغبة مسلَنة، واتِّكِرْوا ذلك مسؤولية، بل على العكس تماماً: فَأَلَمْ زُهَّ مُقَوِّف على مسؤولية المرد، الذي
يَصْنَع نَفسِه وْعَاقِهُ بالصَعِرُ.

والأقبال على الحياة لا يتعارض في المللّات المنطِقِيَّة المُتَمَلِّيَّة في مجمَّع العَرَائِنَ الحُبائيَّة، وإنما تمجد
كأن ما في الحياة من شنّ من هذا أن تُقَلِّص سُلطُان العَمَد، يقول مخْمود ذرويش في قصيدة (سَأَمْدُح هذا الصَبَاح):

سآمَدْح هذا الصَبَاح الجَيْبِي. ستَأْنِى اللَيْلِي. كُلُّ اللَيْلِي
وأَمَّنِي إلى وَزْدَ الْجَارِ، أخْلِفَتْ بِكَيْنِهَا طَرْقَتَا في الْفَرْج.
سآمَطَلْ فَاكِيَة الضَّوءِ من شَجْرٍ وَأَقْبَلْ لِلْجَمِيع.
سآمَطَلْ فَوَتَا النَّسْبَ فَلِحْنِي الزَرَافَة عَلَى رَشِّ هذا الخَمَامٍ.
سَلَامُ عَلَى ْكُلِّ شَيْءٍ. شَوْاَرُ كَانِّنْي وَقَبْطَاهُ بِنَحْوِكَ.
لا تكون الأَرْضُ غَيْرُ الطَيْبَةِ التي حَلَقْت فوق شَطْح النَّغَاب (114)

بل يَنْجَحْ خَيّ النَّشَاطِ، يَنْجَحِي به، كما احتفى كاملي بِشَفَاءِ سَبِيرِيف، وَجَعِل في مَكاَبَيته لِذَلِك السَّحَاء سَمَوَّاءً.
وشُعْورًا فُؤَدًا بالحياة، يقول مخْمود ذرويش في قصيدة (لولا الخطيئة) في وَضُوحٍ مَوجَزٍ، يَمْيِر شَغْرَة الأُخْبَر:

لا كَأَا طَنُّ أَمْ دَمُّ
لولا الخطِّيَّة.
لولا الأَدْنُّون إلى الأَرض
لولا أُكْثِبَت الشَّفَاء.
إِغْوَاءَ خَوَاء
لولا الجبين إلى جُنَّةٍ غابرة
نَّا كان شُعرَ
وَلا ذِكْرَةٍ
وَلَا كان لِلْأَلْبِينَى مَعَنى الغِزَاءُ !\\nيرى محمود طويش أنه لا يُأتي من أن يكون ماضيًا أفضل من حاضرنا، ولكن الشيء الكامل أن يكون حاضرنا أفضل من غدًا. إنه لا يشعث طفاته في غدًا، بل يُواجه مصيره في شَجَاعَةٍ وَجَدَةٍ تراجيديّة. إنَّ الْوُجُودَيُّ إذ يُصل إلى تلك النقطة، يكون بالضرورة قد خَطَّ عَلَى رِمَاطات الحقيقة التي تقول: (إنٌّ كُنْ شُعْرًَ بَلا طَائِلَ)\\nوالْمَراَجِعِيَة هُنا لَيْسَ مَرَادَةً لِلْمُتْنَأَمَّ.
ولا نستطيع أن نقول إنَّ الْوُجُودَيُّ مُقَتِّلٍ، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، ولكن نقول: إنه شَجَاعَ، حُرَّ. المسؤول. تلك الشجاعة التي عبر بها شاعر فرنسا أُرتُوَْا رامبو في قوله: "إنَّك لَلآفْلَم إلى آين، ولنِّما تَسَيَّر: فأْفَتْ جُنَّٰ الأَبْوَاب، وَانْشَتْبِلْ لْكَنْ بُنْدَاءً. !\\nلذلك فالْوُجُودَيُّ لا يُنَّرِّي مِمَّا يُحْبِي لَّهُ الْعُدُد. يقول محمود طويش:
إِنَّ أَخْفَقَ الْيَوْم
ٌٍّ وَمُّرَبَّعَ عَلَى الْيَوْم الْمُحْيٰيِّ
ٌٍّ وأَخْفَقَ غَدًا
ٌٍّ وَمُّرَبَّعَ غَدًا عَلَى الْأَفْس
ٌٍّ وأَشْرَبْ نَحْبَ الْأَفْس
ٌٍّ ذِكْرِي الْيَوْم الْقَادِم
ٌٍّ وَفَكَّرَتْ. أَوَآلْ حَيَاةٌ !\\nوَقَايُونَ
أَحْمَصُ، أُحْمَصُ فِي الْيَوْمَ: عُشُّ
ٌٍّ وَمَّثَلْتَ أَنَا مَهَّا خَيْبَةُ: فَلَنِّ يُبْلَغُ
ٌٍّ الْعُدُد لَا أَرْضُ لِلْعُدُد. !\\nوَقَدْ قَفَّمَ الدِّكْرُ لِلْدَّكْرِ مُحَمَّدٌ فَكْرُ الْبَجَار شَعْرٌ مَحْمُودٌ طَوْيِش إِلَى ثَلَاثٍ أَقْسَامٍ:
١- مَرَحَلةٌ وَاكْتُدُودُ فِي الْوَطَنِ فِي ظَلِ الْحَتَّالٰ.
٢- مَرَحَلة الْعَوْيَ الْثُخِّي.
٣- مَرَحَلة الْعَوْيَ المُتَكْنِنٰ وَالْخَلَمُ الإِنْسَانيٰ !\\nوَقَدْ ظَهَّرَ النِّضْجُ العَالِمِيُّ لِمُحَمَّدٌ طَوْيِش فِي قَصِيدَةٍ (يُضُحَ الْخَمَامَ). وَكَانَهُ يَبْلُغُ فِي ذُرُوعِ النَّشِقَّ إِلَى حُدَّ
الْعَالِمِيُّ: حِيثْ يَتَرَأَى لَنا حَضْوَرَ ثَنائيٍّ؛ إذْ يُشْهِد حَواَّرَ ثَنائيٍّ يَلْدُهُ اللَّغَةُ وَالْلِيْبَةُ وَالنَّدَمِ شَعْرِيٰ.
والناتر في شعره العاطفي. يرى فيه الفلسفة الوجودية: فيهِ وَأَنْ تَشْهِدُ بِالرُّومَانِسِيَّةِ في كُثُرٍ مِن النَّقَاطِ
الشروقيَّة في علاقة بِمَن يُحِبُّ: فَإِنْ نَفْطَةٍ وَاكْتُدُودُ شِخْرِيٰ عِنْ مَصالِحٍ، هي الْوَعْيُ بِالْمُتَكِنٰ الْعَالِمِيُّ الَّذِي يَضْمُكْ تَلَكَ
لا أريد من الحب
غير البداية (١١٢)

شوبنهاور (Schopenhauer) - (١١٣) -

إنه يتعامل مع موضوع الحب كأي موضوع آخر: يوصفه للدّة سلبيّة - بلغة شوبنهاور -
نغلّب الشّام، ونبني السّنّام بالحُبّ، بضع لحظات، في ظل الاعتراب الذي يُحذّى المحبّين لديه، يقول في قصيدته
(كمأني صغير هو الحب):

- كمأني صغير على شارع الغرّاء.
- هو الحب... ينتمي أرواحه لجميع.
- كمأني يبرد وتنفس وفوق المناخ.
- إذا هطل المطر ازداد زوادة.
- وإذا اغتلّ العوج، فلو، وفدو...

ويكرّر المعنى نفسه، عبر الحديث بين عاشقي غريبين، كناهم (ي/هي)، و(ه) إمّانًا في الاعتراب، وسّطحية
العلاقة، يوصفهم متشابرين غابرين على قطار، يقول في قصيدة (هي/هو):

هيّ: خلّ عزفّ الحبّ يومًا؟
هو: عندما يأتي السّنّام يمشّي
شغّف بنتي، غارب، أضني عليه
الأَسم، أيّ اسم، وأنتي...
هيّ: ما الذي ننداّ، فلأ!
هو: رغبة الشّام، وما أذهّلي به
نحت الشّارشيف جين أشِق: ذبّيبي
ذبّيبي!
هيّ: ليس هذا ما تقول
هو: ليس حبًا ما أقول (١١٣)

وهو حبّ نسيجي، مُفوَّت تجّد مع الذّات، وليس ثقة وجوهّاً للمرأة المحبوبة إلا بوصفها مرأة، ينير الشّاعر
عبّراً عن كلاه، يقول في قصيدة (آنا والعاشق الشّيّ الخطّ):

أمّر على ساجل الحبّ. أقر السّلال.
سجّعاً. وأكلب فوق جناح الحمام
(١٤)
رسائل مي. إ. (١١٤)

(ج) مقاومة العدم:
لكنّ ممّحود ذوويش وإنّ اغتقل هذه الفلسفة الوجوديّة، التي تُحذّ الحبّ، وما يحلّه من مع، وما تَحُرّ
به من شفا، يقفلّّه على طريقته: فإنّ إمّانة يطلّ على الرغم من ذلك ناقصًا: فيصيرته التي ترى الحياة على هذا
النحو. لا تستطيع - وإن جاهدت - ألا ترى ثوأبها القائم (الموت)، يقول في قصيدة (جدايرية):

كم من الوقت...
انقضى من أكتشفنا التوأمين: الوقت...
والموت الطّيّب المزدّر للكيّة؟ (١١٥)
 وهو يُفصّل العلاقة بين توأم الاسماء (الحياة والعذم) على نحو واضح. ذلك الوضع الشفيف الذي يُميز
مجموعته الأخيرة (أنث الفراشة). يقول في قصيدة (الكامل CDN النَفْضان):
لم أستَد أي ذين للحياة...
وقد رأيت جامعا قرب البيَّاج
فأعطمني خُطأً من تبيعا...
ولقد رأيت عنانًا تخُل الشما...
فلwünsني غيما من قطبا...
ولقد رأيت نابنا فوق الزَّرَصف
فأسلكتني نُجح في صدرها...
قالت: تعلّمَيى نجئي في انطلاقة!
فلت: شكرًا للحياة: فإنها الحياة وموجبة...
تعلّمت الحياة بما استمعت من الشما;
وعُلمتني كيف أُمسحها لأحياها...
فَقال الموث في مَنْطِقَنَّ:
لا تنطِني فَتَأوا أخوَاكَ (١٨١)
والحق أن الورزة الوجودية، المختبئة بالحياة التي وجدناها عند مخضوع ذوويش لا تناقض قلته من
استشراف العذم، ولكني من يبل عنها هي الجذوة التي تُشرَب في صدوع تلك الرغبة في الحياة. وتتعمل يتحلل
بمرور يوم على اليوم السابق. ذلك الموقع الذي وقفه طرفة بن العبند إذ يقول:
ألا أُنَهُد الزَّارِجى أَخْضَرُ الوَقِي؟
أَنَّ أَشِهِد اللَّدَائِنَ، هَل أَنَّ مُحْلي؟
فَإِنَّكَ لَنَتَنْتَجَي دفع مِنْيَيٍ
فَذَّرتُ أَبُورًا بَنا مَلَكُتٌ بَيِّ (١٧١)
ولو تشبعت الذين اختفوا بالحياة على النحو الذي نرسمه; لوجدناهم مُنطَّقين من الشعور بالعذم. وتلك
فلسفة الوجودية: فسأله بري أن اللوجود داخل - لا محله - في نسيج الوجود: فكن موجود مخضوع بالعذم. وهذا
الإمكان المتواجد للأوجود، خارجنا وذاتنا هو الشرط في أسلتنا عن الوجود. (١٤٨)
يقول في (جداً...)
... ومَدَا أَعَدًا مَاذا
يَفْعَلُ النَّجْجَونَ بالرضَّاعُ العِليَّة؟
هَل يَبِيدُون الْجِرَاحَة؟ هَل الْبَدايَة؟
البَدايَة؟ لَم يَعَدُ أَحَدُ من
الموا لِبَيْحِرَا عنيَّة... (١٨١)
ويتكرر السؤال في مجموعة (كذر اللوز أَبَد) عبر تتبعه لجذارة رجل غريب، مز مصادفة من فّريثا، يقول في
قصيدة إلا أُغفَر الشُّرَق الغريب:
سَأَلت نفسي: هلُ يَرانا أَمْ يَري
عندما وتأسف للنهب؟ كنت أعلم أنه نفّذ الشعاع المظلم بالنفخ في بؤس نسمة ونغرس في الحقيقة ما الحقيقة؟ (١٣١)

ومع ذلك، فقد ذهب سالم夸大 معرفة، وبعيداً، يخُذل الحالم، ويندهم الوقت، فناره يندب بالرحيل، يقول في قصيدة (أين في المنفى):

أين في المنفى... نعم في البيت.
في المنفى من عمار سريع
يوفدون الشعاع لك
قاضي، وأفصى ما استطعت من البهوة.
لأنه موتا طالبة صناع الطريق لإله
من قرف ال력ام... وأجلك.

ويقول كذلك في قصيدة (أين أحلي البناء):

أين أيها... و كنت أحبب
البناء، وأسرعتم فطرة قطرة.
لم يظل في المنفى بقاء ١.٠ ًاعاط
أحسن على جسدي... لم يك في
البناء بقاء دلل على آخر الفجر.
كان البداية كان الزجاج، فماذا
سافعن، والمغفر يلفت كافشغر.
ماذا سأفعل هذا البناء؟ (١٣١)

هذا التوجّه الباهي ليس رفاه حكيم في أواخر حياه، يَتَّبَع الموت، بل هو - في حقيقته - مُضلَّ عنيف من العدم، لكن هذا البلغ لا يمنع الشاعر أن يقاوم المقاومة الوجودية التي رآها عند سريعة، وإن كان الشاعر هذا يجاز العدم، يحاربه بالسلاح الذي جار به سلر، والعذوب واحد - في نهاية روايته (الغثيان).

يقول مهاجر دزوبي في قصيدة (جداري):

هَزَمْتَكَ يا موه الخنفون جمعي،
هزَمْتَكَ يا موه الأخفائي في بلال
الرايدين، مساحة الصبي، مبرصة الفضاعة،
النَّفْوُشَ على جسارة مغبف هَزَمْتَك
وانتصصت، وأفاشرت من كمانيك
النَّفْوُش... (١٣٢)

فاصِع نينا، واصمع بنفسك ما تُريد.

يتماشى في الانتهاء بالنصر الذي استخلصه: ليغبطه، و weiß نظره إلى مآساه الخاصة، التي تجأله موضع شفقة. لا أكثر، يقول:
وقال المنيف: "أَفَإِنَّكَ تَحْيَا بِنَفْسِكَ وَكَلِمَتَكَ بِنَفْسِكَ؟"  
دوقَلَ، وَخَذَكَ الْفِتْنَةَ حَتَّى يَصِفَفَ قَلْبِهِ. 
ولم تَثْنَى فَلَا نُصِبْ ثَوْبَةً إِلَّا نَقُصُّهُ مُشْكِنًا، لَا أَمَّرَأَ تَصَفُّكَ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَلَا أَمَّرَأَ تَغْفِرُكَ.

وَأَعْلَبَ الْضُّنْفُ أَنْ مُحَمَّدٍ ﺔ.ودُوُشُ كَانَ مُتَأَتِّهِ بِتِجْرِيَةَ أَمَّلِ دَنْقَ الْوَجُودِيَّةَ، فِي دِيَوَانِهِ الْأَخْرَى ﻣَعَ وَرَاءِ الْعَرَفَةِ.

(8): مِنْ حِيْثْ خَطَّاهُ الْمِثْلِ لِلْمُوْتِ - وَقَدْ كَانَ بِالْمُوْلَىٰ - وَمِنْ حِيْثْ الْمَنْطُقُ الَّذِي يُحَاجِجُهُ، يَقُولُ: دَنْقُ: 

يا أَيُّاهَا الْمُوْلَىٰ، كَمْ جَحْدَةً خَلَفَكَ أَبْنَيْكَ أَبْنَيْكَ خَلْفَ الجَبِّلِ؟ 
ما الَّذِي تَخْنُوْ اَلْعَتْبَةَ - يَا أَيُّاهَا الْمُوْلَىٰ - مِنْذُ الْأَرْكَلْ -  
ما الَّذِي تَخْنُوْ اَلْعَتْبَةَ? 
لا تَحْوَلْ إِلَّا تَحْوَلْ، لَا نَحْوَلْ.
الإِلَّا أَبْنَيْكَ الْخَلَيفَةَ.
جَلَّتْ تَرَاكِمُ فِي الضِّفَايَةِ الْمَبْكَأَةَ  
بَيْنَنَا تَخْنُوْ اَلْخَلَيفَ -  

عُشْبُ الْبَحْرِاتِ - صَوْتُ الْمِكْتَارِ -  
مَحَاشَىْ الْوُدْرِ - أَنْشُوْةُ الْمُدِّ - رُقْضُ 
الْبَيْنَاتِ الصَّغَرِيَّاتِ فِي الْغَرْسِ - ثُقْطَةُ 
الْفُطُ في الْحُلُوُّاتِ - خَرُوجُ الْهُيَابِيَّةِ -  
هَذَا الْمَسَأَوْلُ عَنِ لُوْنِ عَيْنِينِ عَبَيْقَيْنِ. 
كَنَّافِقَيْنِ أَنْ لَيْسُ إِلَّا قَلَبٌ مُوْدُمٌ  
بَيْنَا أَنْتُ مِنْ عِلْمِ الطَّيْفِ الْاَسْبَنْهُمُ،  
تَلْقَى الْبَحْرِاتُ بَلَوْ الْبَحْرِاتُ دُونَ كَلِّلٍ  
عَجَّرَ عَنْ مَلَعْظَةِ الْفَرْحِ الْغَدٌّ،  
عَنْ أَنْ تَفْلُ دَجَآَكَ فِي مَطْرِ القَلْبِ
أن تنتظر بالرقة الفاتنة!!

لقد كان موقف مخيفٌ ذو لون، وأمل دنقي بشيء غير مركزٍ، لا يبالي بالجدرن ما دام يشعرُ بوجوده.

وشبيه كذلك به من حيث الشعور بالنزائب بالانسِماحة على العدد، تلك القصة التي غلبتها الطفرة والأدب المعاصر الإسباني ميجيل دي أونامونو (Miguel de Unamuno، 1864 – 1936) في كتابه (الشعر البارسيبال) الذي يُنظر إلى الفنون في حاضرِ عبد الحليم وهو مذروحٌ، لكنهُ أصدرَ المولى، وتنوع من العدد الذي أخذهُ لا يكونَ لأمرٍ أي معنى من المعاني: ولِهذه المشكلة يقترح ثلاث حلول:

(1) إذا أن أعلم أنني سأموت موتاً أبداً، حينئذٍ يُحللُ الناس الذي لا يعالج له.

(ب) وما أن أعلم أنني لن أموت موتاً نافعاً، حينئذٍ يُحللُ التسامي.

(ج) وما أن أعلم أنني لا أستطيعّ معطرة هذا الشيء، أو ذلك، حينئذٍ يُحللُ التسامي ضمن الناس، أو هذا في ذلك أي تسامي يأس، أو يأس مستسلم، ثم الكافح.

وبالنظر إلى ضوء ذلك إلى مخيف ذو ذوى نجد الحالة الأولى، ويتبعها قوله: (إلى أين كأنك لم تكن)، ومقاطعه:

المذكرة أُنا - التي تُقِلُّ علّه من فكرتِ الموت، واقتراحه:

والحالة الثانية، ويتبعها قوله في (جدارة):

لم يثبت أحد ثقائنا كل أزواجه
تغري شعبانء، ومفاقنه

لكن شعوره الدائم العميق بالأمر يأخذ الجل الأخير لدى أونامونو، وهو الكافح. ولكن - بلغة أمل دنقي - ضدٌ من؟

ولأن أونامونو يعرف أنه يحارب المستجلب، يريد القمر، بأن أسلوبًا أدبيًا أكبر كامي: فإنه يجعل فارس إسبانيا الأشهر دون كيفيته مرايا لهذا النضال، فكما يعبَّر عن النزاع بين العالم كما هو، وكما يضُرِّع العقل، والعلم، والعالم كما نرى أن يكون: إنه لا يُدعى للعالم ولا لحقبه، ولا لتُقينه، ولا لتعليم الجمل، ولا للأخلاق، بل يثور على هذا كله. ينبغي إلى الناس بعد أن رأى عبث النضال، ومن هذا الناس يولد الأم البطلاني: أمل اللامعقول، أمل الجوتي. (18)

ويستملح دون كيفيته أونامونو المُعاذِل الثوري العدِم لِسِيَزيف كامي الجوتي: إنه يحاربان عنيًا، وعلم أن قضيتها خاسرة سلفًا، وكلها بيد من النقطة نفسها، وكذلك الأمر لدى أونامونو: فالفلسفة لديه ما هي إلا معرفة مأساة الحياة، وحول الشعر المعاشب بها. (16) ومن ثم التفكير في أمرها، والكافح ضدَّها.

ولقد خارج مخيف ذو ذوى العبث فناضل的位置: ليستخلص منه معنى: (على هذه الأرض م يستطيع الحياة).

ولقد توجَّس العدد، وهو في غمرة التفرَّس في ورقة الحياة النائمة فجأةً. ولم يستطع أن يتناسى: فقاومه وأفعاله، وكافح ذلك الكافح البيني الكثري، لكنه - مثل دون كيخوت أونامونو - كان يعرف أنه يحارب عملاقًا بسبب هزيل، وأنه لن ينحصر بأي حالة، إن الفارس يترجل أخيرًا من على حصانه البضائع: ليبقى المنصر الذي عزقه يقينًا وحيدًا - وهو الجوتي الذي أعجزه الوصول إلى فيتن - ثم ناساه في غمرة شعوره بالنفس، أملًا، ومقاومة كُلها برز له مُذُكرًا إياه بنفسه، قاسم مكافحة تراجيدية حتى النفس الأخير لديه.
لقد تمّثّل محمود شوقي - إذن - الفلسفة الوجودية أعمق تمّثيلًا، بشكل غريزيّة مرت، ومتعمّدة مرات، لكنه في أحواله كفاح لم تعلّم راح الفكر، بل كان قوامًا بين هذا وذلك، وربما ساعدته على ذلك رحابة الفلسفة الوجودية، والمؤثرات الخارجية المقدّمة التي جعلته يتمثّل الفكر دون تكثّف من جانبه، إلى جانب ثقافته الواسعة التي جعلته بحقٍ في مصادف النّشراء الإنسانيين أصحاب الطابع العالمي.

الخاتمة ونتائج البحث:

تختلف الفلسفة الوجودية عن سائر الفلسفات على نحو ما فالفلسفون الوجودي لا يتم بإعمال عقليه فقط، وإنما يوفّق عند دراسة مقدّر الوجود الشخصي للإنسان، ونبيّّة مفاهيم مجزّدة: كالحُركية، والموضوعية، وكان ما يتصني بالذات.

ولأن الوجوديّة تميل - بدورها - إلى أن ما يتعلق بالعوامل والمشاعر، نجدها تكاد تأتي بنفسها وبمعناها عن الفلسفات العقلية المجرّدة.

أنتجّ القيم في الآداب الوجودية في ميدان البحث عن الذات، ومن ثمّ اقترب نبشت تحريّة لغة الآداب انفعالًا، وألف سائر المسرحيات والروايات معيّراً عن دُلّم الوجوديّة، وكذلك فعل كدركوج وكمي.

ارتبعت الفلسفة الوجودية بالإذاعة الأديّة: حيث عِدّها بعض الباحثين مفهومًا كالكلابسيكية، والرومانسية، والعملة fraseت إلى آخر هذه المذاهب: بما لنا من مشاهدة صلة بنظريّة الأدب.

فقد ظهرت الوجوديّة - بوضوح - في نصّات كبار الأدباء من الغربيين والعرب، الذين نظروا إلى الأدب بوصفه انعكاسًا ووجوديًا، وموقعًا بالحياة والأحياء.

فقد ظهرت ملامح الوجوديّة - بجلاء - في شعر محمود شوقي: ما كانا من غربة في وطنه: فهو الطفل المجرّب عن أرضه، والصبيّ الراقص، والشاب الطموح الموقوف في بذله، والمسجون بين جدر ستين المختل بباً: بما أبهره أن يعرّف عن هذه الكرمة التي خُبرها وذاق مزارها.

لقد تمّثّلت الفلسفة الوجودية في شعره خير تمثيل، وأعاده على ذلك شعّة ثقافته ومعطيات عصره، وقد عبرت عنها بشكل غريزيّة. وعمقًا معزّمًا آخر، وفي أحواله كانا مفتاحًا لم تعلّم راح الفكر، فيجعلنا نقرأ نصًا فلسفية مقدّمًا، بعيدًا عن روح الأدب، بل جاءت ملامح الفلسفة الوجودية واضحة بين كلماته دون تكثّف، واصبح شعره - كغيره من كبار الأدباء - مصيرًا من مصادر الفلسفة الوجودية إن جاز التعبير.

وتعتبر قصائده من ذاتّ مفتّرة، فقد ظهر في قصائده بالصبر بين الذات والأخر، وكذلك بالحياة، وهو انشغاله بكونه ووجوده، ليس كونه الحاضرة التنافسية فحسب، بل ووجوده المستقبلي أيضًا: حتى يُبعد أن يصير غدًا بموت الجسم.

وهو ينطلق - في كثير من أشعاره - من مبدأ شاعري إلى الحُركية، ومقدّرة النّترنتية، وإزالة العوائق والحدود، والتحرّر من كلّ القيد؛ حتى قوبه المجتمع.

ولا تغيّج الوجودية في شعّة انزلاً عن المجتمع، وانسلائية منه، بل لها أكثر مذاهب ثورة على النّترنتية ومغالاة الأوضاع، وقبولًا لخصوصية الفرد وتنفرّه، وعلى هذا يصيح موقفاً ثوريًا تفاعليًا.

ليس ثمة تعارض بين موقفه النّترنتي ووجوده الوجودي، أو أنًّ ليس هناك تعارض بين وجوديته وذاتية ونصائحه الاجتماعية، ما دام مبتنّد نصائلاً ووجوده الذاتي: فهو يعالج ولاية القضية في إطار إنسانيته - أولاً وأخيرًا - دون النظر.
للأطر الأخرى: كالديين، والقومية، والعنصريّة: لما نبّنأ شعاراً سياسياً بالجنس الإنساني، على خلاف غيرة من شعراء جيله كأحمد بن عزوت وناظر الفياني ومن لفظ لنا من المتانين بالقومية أو الدين سبحانه للناس.

وقد رأى في صيده (لا شيء يعجي) - من ديوان (لا تعتذر عما فعلت) - الرجوع عنا زليلا، غير مبرر، فوق أعناق البشر، وكذلك أبسطة من أمّ الأفكار القومية.

ومن يبتسم في فلسفة الوجودي للقلق: فإنه يبحث عن وسائل تطرد عن مثابة التفكير الببسي، إن جاز التعبير، إلى مناهج أخرى من التفكير، وكيان يدور في دائرة مفرغة، ومن ثمّ نأتي حالة اللامبالاة، بوصفها وسيله عبئيّة للخروج من هذا التنازل القلق.

عرض فهمه ذرونا هذا الأمر - في إحدى قصائده السريعة: ضمن مجموعة (أثر الفراشة) تُس العوان الرايم: حيث خُلطت بينه وبين دائرة صراع الناس الأرضي، ونَجوا من التفكير السياسي نفي المري: لأنه أدرك بعمق فكرته ولثفلته الوجوديّة أن الجائزة الامية صفة من صفائف الأم، وطريق للخلاص من أجهزة الدم، والانتقال إلى نهوض الحياة ذاتيّة.

اللامبالاة عند المبدع: لأنه ينخدع منها سبيلًا مهدأ لفهم الحياة والعلاقات، ومقاومة الشعور الغربي. منتقلاً إلى محلة الإيمان بالحياة، والتمسك به: لأنه لا يستمتع طاقاته وبيتناها، بل يواجهه مجهدة في شقاعة ووجودية تراحجيّة.

تظهر الفلسفة الوجوديّة - بوضوح - في شعراً عن المرأة: فهو وإن شبه بالرومانسيين في كثير من النقاط الجنوبيّة في علاقة بهمّ يحب: فإنه يقترحه ويخرج عن مكانيّة في نقطة الوعي بمحدودية الزمن، الذي يضمّ تلك العاطفة.

تُعجُ جذاهه خير مملقيّ للصراع بين دائرتي: الوجود والعدم؛ حيث ينظر للموت بشيء من الجد والإطمئنان. وكانه يُخشى بذلك الخواف من العدم، ويفعّله دون استسلام: فهو يخشب العدم، ويتحدّى في شيء من القوة، وهو مؤمن بالموت والإفراز، إلا أنه لا يستطيع تصوّر العدمية المطلقة بعد الموت، والانتهاء النام من الحياة: حيث يعتقد ببقاء شيء منه على قيد الحياة.

الخواشي:

(1) الوجودية نبأ فلسفتيّ ظهر في القرن العشرين، ونأتى بأهمية وقيمة وجودة الأفراد الإنسانيّة، وانتشر في ثلاثينات وأربعينيات القرن العشرين. ويمكن القول إن الوجودية جاءت بصورة زاد قفّ على مسائى الحرب العالميّة الأولى، التي خلتُ وراءها آلاف القتلى والجرحى: ومن جعل يُفجّر ذلك العصر محنين عن فكر أن تأيّب الإنسان قيمته، وتعزيز أهمية وجودته: فقاموا ببشر أفكارهم عبر النفس، والدم، والململ، حتّى أصبح هذا البارز الفلاسفيّ من أشهر التصورات الفلسفية الإنسانيّة في أوروبا، وقد سيتُبّع الوجودية بأسماء كثيرة، أمّها فلسفة العدم، الفلسفة الاختلايلية، فلسفة النفس، ووصفها بأنها: مرض الإنسان في القرن العشرين، وأهد أبرز أعراض العصر الحديث.

(2) محمد نعه الله الدوكر: الانجازات الوجودية في الشعر العربي الحديث. جامعة علتريكي، البنيد. ص. 4.


(4) أنور بدر محمد شلوك: الوجود والحركة بين الفلسفة والأدب. تصدر محمد شلوك، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ط. 2002م.
(5) أنظر: محمد خليل موسي سلامة: ملامح ووجودية في الشعر الجاهلي، رسالة لاستكمال متميّزات الحصول على درجة الدكتوراة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن،1401هـ.
(6) أنظر: محمد نانا الله إدريس: الانتقادات الفكرية في الشعر العربي المعاصر، الأردن،1484هـ،ص.11
(7) محمد سعيد العمري: تاريخ الوجود في الفكر العربي، تأليف، والتوزيع، القاهرة،1986م، ص.8.
(8) اسم مشتق من فعل الوجود. من العالم البديع (Ex-sisterly) بمعنى ينزل أو يبتغي الوجود، يعني أن هناك bitte من فلسفته، يبتغي أن يكون من خلقية غموضية
(9) يوسف شنيور، وهو ما يسمى حقيقة، ثم صارا كله، وبمعنى أن استثنى مصادره في العالم الحقيقي. أنظر: جون ماكبري: الوجودية، ترجمة إمام عبد الحليم إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة علم المعرفة (58)، المجلس الوطني للفلسفة والفنون،والإدارات، الكويت، الكويت،1482هـم، ص.72.
(10) المرجع السابق، ص.15.
(11) جان بول سارتر وآخرون: معنى الوجودية: دراسة توضيحية مُستقلة من أعمال الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ت، ص.12.
(12) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(13) يوسف شنيور، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار الدراسات الفلسفية، والمشاعر، القاهرة، ط.5، 1986م، ص.458.
(14) يذكر مصطفى عبد الحليم: الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة تأول بيلينج، دار قباء، القاهرة،1998م، ص.39-41.
(15) المرجع السابق، ص.45.
(16) دور فلسستة حول الوجود، وميزة الفيلسوف - في نظر - إضافة معنًى الوجود، وتَّبَعُّ الوجودية عندنا على شكل وجدان قلقة قوامه النعم بأن الوجود سائر حتى نحو الموت. أنظر: فؤاد كمال، فلسفة الفكر الوجودي، المعاصر، دار الجليل، بيروت، لبنان، ص.134.
(17) حسن الكحلية: الفلسفية في الفكر الوجودي الحقيقي، دار مكتبة نجيب، القاهرة، ط.1، 1434هـ، ص.4.
(18) محمد إبراهيم الشهابي: الوجودية: فلسفة الفهم الإنساني، الهيئة العامة لشؤون المطبوعات الأدبية، القاهرة،1484هـ-1485هـم، ص.55.
(20) مصطفى جواوود عزني: مناهج فلسفية ومواقف مصطلحات، دار مكتبة النجاح، بيروت، لبنان، د.ت، بيروت، لبنان، ص.167.
(21) المرجع السابق، ص.16.
(22) أنظر: علي حميدي محمد: قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، ط.مطا، 1499م، ص.3 من مقدمته المؤلف.
(25) أنظر: صفاء عبد السلام: حضور الوجود الطيفي، من تأثّر، تعدّ الفكرة في، إسكتلندا، ط.1، 1430هـ.

الكتاب الثالث، رسمة الوحي، دار الكتب الحديث، القاهرة، 1972، 1421، المفصل الثاني من الباب الأول (الله والوجود)، ص. 21-30


(26) نورت للكلمات: رسمة العلاقة، الكتبية الثقافية رقم 74، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1972، ص.27-56.

(27) مراد وميحة: المجموعة الفلسفية، دار قباء الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط.5-2، ص.168.

(28) جون ماكري: الوقَّسي، ص.15.

(29) جان بول سارتر: من هو الذي، ص.1-1.


(31) صفاء عبد السلام على جماع: محاولة جديدة لقراءة فريدريك بنشش، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص.42.

(32) تربة رواب: المذاهب الأدبية: من الكلاسيكي إلى العباسي، الكتبية الثقافية 243، الهيئة المصرية العامة للدعاية والنشر، القاهرة.

(33) فريدريك بنشش: كيفن دايمون: فلسفات فارس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 20-10، ونشر أيضًا: بيار هبير سوهاق: زادونت نبشت، ترجمة أسامة الحاج، دار المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بروت، لبنان، ط.2، ص.1-182.

(34) عمر الرحمان بدي: البواسيرية والوجهية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بروت، لبنان، ط.1، ص.169-

(35) جيف بحث عن البسملة، دار الشرق، القاهرة، ط.59-60، ص.1-5.

(36) جيف بحث عن مفهوم: مراهقة، دار الكتب، القاهرة، 1999، ص.23.

(37) أحمد مصطفى: المسرح، دار الفكر، القاهرة، 1999، ص.22.

(38) عمَّار: محاولة جديدة في فالكلمة، دار الفكر، القاهرة، 1999، ص.27-56.

(39) عدنان عبد الله: الحقيقة: الإنتاجات الوجودية في الشعر العربي الحديث، ص.1.

(40) جون ماكري: الوقَّسي، ص.77.

(41) محمود بك: عزوقي، دار الفنون不明، دمشق، بروت، لبنان، 1987، ص.57-2.

(42) أحمد مصطفى: المسرح، دار الفكر، القاهرة، 1999، ص.27-56.
محمود درويش: الأمثال الجديدة الكبيرة، رياض الرس للكتب والنشر، بيروت، لبنان ط 1998 م، ص 127.

(56) المصدر السابق، ص 145.

(57) مختصر درويش: الأمثال البسيطة الكبيرة، 30/1 م، ص 127.

(58) المصدر السابق، ص 146.

(59) محمد درويش: الأمثال الجديدة الكبيرة، ص 148-149 م، ص 187.

(60) مختصر درويش: الأمثال البسيطة الكبيرة، 30/1 م، ص 127.

(61) مصدر، 144-149 م، ص 127.

(62) المصدر السابق، ص 146.

(63) المصدر السابق، ص 187.

(64) محمد درويش: الأمثال الجديدة الكبيرة، 198-199 م، ص 127.

(65) النظري: إ. بونيسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قريني، سلسلة عالم المعرفة (165)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والإبداع، الكويت، 1992 م.


(67) المصدر السابق، ص 127.

(68) المصدر السابق، ص 127.

(69) نبض في أوروبا، ترجمة حسان بورقية، محمد حمدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1996 م، ص 27.

(70) عبد الرحمن بدو: دراسات في الفلسفة الوجودية، 2.

(71) فريدريك نيبخ: هكذا كَتَبَ زادُنت، ص 41.

(72) المصدر السابق، ص 146.

(73) محمد جواد م殓ب: مذاهب فلسفية وقائمة مصطلحات، ص 127.

(74) أحمد بوريسك: الأعمال الكامنة، ترجمة حمزة إبراهيم، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة لللكتب، القاهرة، 2002 م، ص 127.

(75) مختصر درويش: الأمثال البسيطة الكبيرة، 127/1 م، ص 127.

(76) المصدر السابق، ص 146.

(77) مختصر: الأفكار البسيطة الكبيرة، ص 127.

(78) المصدر السابق، ص 146.

(79) المصدر السابق، ص 127.

(80) المصدر السابق، ص 127.

(81) المصدر السابق، ص 127.

(82) المصدر السابق، ص 127.

(83) المصدر السابق، ص 127.

(84) المصدر السابق، ص 127.

(85) المصدر السابق، ص 127.
(91) ساهر: النَّوَجِيَّة مَذْهِب إِنْسَاني، ص 38-39.
(92) جون ماركوس: النَّوَجِيَّة، ص 24-25.
(94) محمد نايل: النَّوَجِيَّة، منهج الإسلام، ص 50.
(95) يحيى عبد الهادي: ما في النَّوَجِيَّة، مجلة البلاط، عدد خاص من جان بول سارتر وسيلف، دار البلاط، مصر، العدد 1977، ص 58.
(96) محمود درويش: الأطفال الجديدة الكابحة، 17-131.
(97) محمود درويش، المصدر السابق، ص 592.
(98) المصدر نفسه، ص 90-91.
(99) إسماعيل: آمال دير: نجاح نصر زكي حسن، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان 1983، ص 140.
(100) محمود درويش: الأطفال الجديدة الكابحة، 1981، ص 514.
(101) المصدر السابق، ص 282.
(102) المصدر نفسه، ص 8.
(103) المصدر السابق، ص 279.
(104) المصدر السابق، ص 176.
(105) المصدر السابق، ص 205.
(106) المصدر نفسه، ص 245.
(107) المصدر نفسه، ص 367-368.
(108) المصدر نفسه، ص 484.
(109) محمود درويش: الأطفال الشُّعريَّة الكابحة، 292/2.
(110) المصدر السابق، ص 142.
(111) محمود درويش: الأطفال الشُّعريَّة الكابحة، 326/2.
(112) المصدر السابق، ص 311.
(113) محمود درويش: الأطفال الشُّعريَّة الكابحة، 271/2.
(114) المصدر السابق، ص 382.
(115) المصدر السابق، ص 732.
(116) آتى رأبعة: في الجريمة، ترجمة عيسى يونان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1988، ص 24.
(117) محمود درويش: الأطفال الشُّعريَّة الكابحة، 398/1.
(118) المصدر السابق، ص 258.
(120) المصدر السابق، ص 93/2.
(121) جملة فلسفة شهاب الدين من إرادة قواه العالم، واتبعت بصاحبها إلى تشاؤم ينتظري عميق: نصر عبد الرحمن بدو:**
(122) محمود درويش: الأطفال الجديدة الكابحة، 227.
(123) المصدر السابق، ص 237.
(124) المصدر السابق، ص 261.
(125) المصدر السابق، ص 512.
(126) المصدر السابق، ص 298.
المصادر والمراجع:
أولاً: المصادر:
* أمل دنقل: 
1. الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩م-١٩٧٨م.
2. ديوان طفقة بن العدو، شرح الأفلاط الشنقيطي، وتليه طائفة من الشعر المنسوب إلى طفقة، تحقيق درية الخطيب، طفي الصقال، دارة الثقافة والفنون، البحرين، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط.٢٠٠٠، ص.٤٥.
3. مجمد درويش: الأفعال الجديدة الكامنة، ١٨٧٦م.
4. المصدر السابق. ٢٠١٩م.
5. المصدر نفسه. ١٨٧٦م.
6. المصدر نفسه. ١٨٧٦م.
7. مجمد درويش: الأعمال الشعرية الكاملة، ١٨٧٦م.

* محمود درويش:
1. الأعمال الشعرية الكاملة، ١٨٧٦م.
2. الأفعال الجديدة الكامنة، ١٨٧٦م.
3. المعجم الذي، ١٨٧٦م.

* إحسان إسبر:
1. اجتهادات الشعر العربي المعاصر، سلسلة خدمة المعرفة (٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، فبراير ١٩٧٨م.
2. أحمد أبو حاطم: 
3. الالتزام في الشعر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط.١٩٧٩م.
4. أمير علي مطر:
5. مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون وإبراهيم الإبراهيم وحماد عبد المجيد، إشراف محمد حسن، مركز تحقيق التأثر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط.٣، ١٤٥٦-١٤٨٦ه.

ثانياً: المراجع العربية:
* إحسان إسبر:
1. اجتهادات الشعر العربي المعاصر، سلسلة خدمة المعرفة (٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، فبراير ١٩٧٨م.
2. أحمد أبو حاطم: 
3. الالتزام في الشعر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط.١٩٧٩م.
4. أمير علي مطر:
5. مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون وإبراهيم الإبراهيم وحماد عبد المجيد، إشراف محمد حسن، مركز تحقيق التأثر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط.٣، ١٤٥٦-١٤٨٦ه.
مجلة الفلسفة الوجودية في شمر محمود درويش

المجلد الثالث - العدد الأول - أبريل 2018

128


* أئش منصور:
10 - مقالات عن الوجودية، دار نضجة مصر للطباعة والتوزيع، القاهرة، ط. ٩٩٧٦،م.
* جان بول سارتر وآخرون:
11 - مقال الوجودية، دراسة توضيحية مُستفادة من أعمال الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د. ٢٠٠١.
* حبيب الشلاوي:
12 - الوُجد والذنجل في فلسفة سارتر، مشأة المعاصري، الإسكندرية، د. ٢٠٠٢.
* حسن حنفي:
13 - في الفكر العربي الحاضر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. ٢٠٠١.
14 - الفكر الفلسفي الحديث، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط. ٢٠٠٠.
* محمد عبد السلام عين جعفر:
15 - محاولة جيدة لقراءة فريدريش نيشته، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.
16 - الوجود الحقيمي عند فاروق هيدجر، متشأة المعاصري، الإسكندرية، ط. ٢٠٠٠.
* عبد الرحمن بديوي:
17 - الوجودية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ - ١٩٨٣.
18 - دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١٤٠٠ - ١٩٨٠.
19 - دراسات في الفلسفة الوجودية، مؤسسة القلم، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٤٢٥ - ١٩٠٣.
* على حنفي محمود:
20 - قراءة تقنية في وجودية سارتر، المكتبة القوميّة الحديثة، طنطا، ١٩٨٩.
* فؤاد كمال:
21 - أعمال الفكر الفلسفيّ الحاضر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط. ١٤١٣ - ١٩٩٣.
* محمد بهاويل المحامي:
22 - الفلسفة الوجودية: فلسفة الوجود الديني، الهيئة العامة لشؤون المطالب الأندلسية، القاهرة، ط. ١٤٠٤ - ١٩٨٤.
* محمد نيل الله الدود:
23 - الاتجاهات الوجودية في الشعر العربي الحديث، جامعة عليكر، البند.
* خالد جواد مغنيه:
24 - مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة البلاد، بيروت، لبنان، د. ٢٠٠١.
* محمد سعيد الشاماوي:
25 - تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٢.
* محمد نيل الله الدود:
26 - الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب، تصدر محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. ٢٠٠٦.
* محمد فكري الجزار:
27 - الخطاب الشمالي عند محمود درويش، إبراهيم السليمان، تصدر محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦.
* محمود عزيمي:
28 - خلاصة المقدمة، الكتاب الثالث، فلسفة الوجود، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط. ٢٠٠٢.
* محدود هور:
29 - المعجم الفلسفي، دائرة المشاعر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. ٢٠٠٦.
* نبيل راغب:
30 - فلسفة ديكارت ومنهجها، دراسة تحليلية وتقنية، دار الطباعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط. ٢٠٠٣.

128
31- الماراثون الأدبيّة: من الكلاسيكية إلى العبّائيّة، المكتبة الثقافيّة للنشر، القاهرة، 1977م.
* نجيب محمود:
21- السّماح والسّماح، دار الشروق، القاهرة، ط. 1، 2002م.
23- ساور، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت. هاشم هاني:
24- سيّم وسويس، الإنجليزية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط. 1، 1999م.
* يحيى هويدي:
25- ترجمة في الفنّن العقليّة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط. 9، 1989م.
26- الزواج وابن الزمان: دراسة في فلاسفّة أول تيليش، دار قيامة، القاهرة، 1999م.
* يوسف كرم:
37- تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفيّة، دار المعارف، القاهرة، ط. 5، 1986م.

ثالثاً، المراجع الأجنبيّة المترجمة:
* أرفان، نوماس:
31- الزواج وابن الزمان: ترجمة قصيرة جدًا، ترجمة مروة عبد السلام، مراجعة محمد فتحي خضر، مؤسّسة إنشاوى للتعليم والثقافة، القاهرة، ط. 1، 2002م.
* أمانوتو، ميكي دي:
32- الشعر الموسيقي باللغة، ترجمة على إبراهيم أشقر، أفاق ثقافيّة العدد (32)، وزارة الثقافة، الجمهوريّة العربيّة السورياّة، تشرين الثاني، 2005م.
* بوشسكي، إم.:
34- الفلسفة العاصرة في أوروبا، ترجمة عزيز قرني، سلسلة عالم المعرفة (165)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، سبتمبر، 1999م.
* محليفي، بيبيس:
41- الماراثون الأدبيّة: من كيركغورد إلى جان بول سارتر. ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو رعد، دار الآداب، بيروت، ط. 1988م.
* رامبو، أرتور:
42- خليج، ترجمة ريميس باتنان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط. 2، 1988م.
* سارت، جان بول:
43- الزواج وابن الزمان: ترجمة عبد المعمّر الحقفي، الدار المصريّة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. 1، 1974م.
* سوفيرين، بابي هيرب:
44- الوجود والعدم: يكتب في الأفلاطونية الظاهرية، ترجمة عبد الرحمن بديوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط. 1، 1976م.
* قاهل:
45- زيدان ثميش، ترجمة أسامة الحق، مدرسة الموسكويّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط. 2، 2000م.
* كامي، ألبير:
46- طريق الفلسفة، ترجمة أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب رقم (127)، مكتبة البيئة المصريّة، القاهرة، 1977م.
* ماركيجوا، هيربرت:
47- أساطير سيفاف، ترجمة نجيب رابع، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط. 1983م.
* ماركيجوا، هيربرت:
48- نظرية الزواج عن هيج: أساس الفلسفة التاريخيّة، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فني، الهيئة المصريّة العامة للكتب، القاهرة، 1990م.
49 - المؤلَفة. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، (58)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، أكتوبر 1982م.

50 - هندا نجم، ترجمة فليكس فارس، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2000م.

51 - أدولف الأسماج، ترجمة حسام بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط. 1996م.

52 - أوبريسكو أوجين، ترجمة جمادة إبراهيم، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2006م.

رابعًا: الدوريات:

53 - م. ما هي المؤلَفة، مجلة البحوث، عدد خاص عن جان بول سارتر، سيمون دي بوفوار، دار البحوث، مصر، العدد الثاني، 1967م.

خامسًا: الرسائل الجامعية:

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