جامعة عباس لغرور - خنشلة-
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
مخبر الترجمة و تحليل الخطاب و الدراسات الثقافية الرقمية و المقارنة

المؤثـــرات الوجوديـــة في الروايـــة العربيـــة

أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الدكتوراه LMD في الأدب العربي تخصص: الأدب العربي والأجنبي

من إعداد الباحثة
-سامية بن طلحة

تحت إشراف:
-الأستاذ الدكتور عمر عيلان

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الأستاذ	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
01	د/مصاص جمعة	أستاذ محاضر"أ"	جامعة عباس لغرور خنشلة	رئيسا
02	أ.د/عمر عيلان	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور خنشلة	-مشرفا ومقررا
03	أ.د/محمد بن زاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 1	ممتحنا
04	أ.د/عبد الحميد هيمة	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	ممتحنا
05	د/ نعيمة شلغوم	أستاذ محاضر"أ"	جامعة عباس لغرور خنشلة	ممتحنا
06	د/ايمان مرداسي	أستاذ محاضر"أ"	جامعة عباس لغرور خنشلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2025/2024

أهدي جهدي المتواضع هذا إلى من أدين لهم بكل نجاح أحققه في هذه الدنيا، إلى من لهم الفضل في وجودي ورعايتي بإحسانهما

إلى رمز الرقة ومنبع الحنان...إلى رمز الاحترام والتقدير

والديا العزيزين

إلى من شاركوني سمة الحياة....**أخوتي الأعزاء والعائلة الصغيرة والزوج والأبناء حفظهم الله**

إلى الأستاذ الفاضل المشرف **عمر عيلان** الذي كان عونا في إنجاز هذا العمل بملاحظته القيمة فله مني كل العرفان والتقدير

إلى كل من ساهم في المساعدة من قريب أو بعيد

إليكم جميعا

الحمد لله عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته

حمدا طيبا كثيرا مباركا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه

أتقدم بخالص الشكر وعميق الامتنان وفائق التقدير والإحترام إلى

أستاذي المشرف عمر عيلان

الذي لم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه العلمية وإصراره على إخراج هذا العمل في أحسن صورة

كما لا يفوتني في هذا المقام أن أشكر كل الذين ساعدوني في إنجاز الأطروحة وعلى رأسهم أساتذة قسم اللغة و الأدب العربي بجامعة خنشلة

مقدمة

إن فكرة الوجود تعتبر أهم حركة فلسفية تطرقت لها معظم المذاهب الأدبية المعاصرة بصفة عامة،كونها تعبر بوضوح عن ما خلفته الحرب العالمية الأولى والثانية من قلق، فباتت الإنسانية بسببهما مهددة بالدمار والانقراض، الأمر الذي زاد من إقبال جمهور الأدب والفلسفة الميتافيزيقية عليها وهذا لانتشار القلق وسط المجتمع الأوروبي ، فقدَّم فلاسفته رؤيتهم عبر الأدب.

برزت نظرية الوجودية باعتبارها تيارا فلسفيا في النصف الأول من القرن العشرين و بالأخص ضمن الحضارة الغربية، حيث يعد الفيلسوف **كركغارد** من الدنمارك مؤسسا لهذا المذهب(1855-1813) ثم تأثر فلاسفة القرن العشرين به:(**غابرييل مارسيل، مارتن هيدغر،جان بول سارتر**)، الذين اشتركوا مبدأ النزعة نحو تجربة المعيشة بمحاولتهم التغلب على النزعة المثالية، إلا أنها آلت دون نجاحها ومثال ذلك(ياسبيرز)، فالسمة البارزة بينهم أن فلسفتهم تقدم تجربة وجودية حية على الرغم من اختلاف التجربة من فيلسوف لآخر(مثلا عند هيدغر :السير باتجاه الموت، العيش في حالة من الغثيان لدى سارتر).

بذلك يتضح أن هذه الفلسفة تحمل طابعا شخصيا، وكذا يتبين اهتمام النظرية الوجودية بالحياة الفردية وبالعالم الباطني للإنسان، إذ أن "**سارتر" يرى** بأن الآخرين هم الجحيم مثلا، إلا أن ما يعاب عليها أنها لم تهتم بالعلم والحقيقة الكامنة في وجود الإنسان هذا الوجود الذي يسبق الماهية:" **أنا موجود ....أنا أفكر**"، وتصورهم للوجودي على أنه فاعل نشط، أي ليس وجودا جاهزا بل يخلق نفسه بنفسه في الحرية، فكانت أهم مقولاتهم: الاختيار والحرية، الحرية والقلق، الحرية والالتزام ، الإنسان لا وجود له دون الحرية وامتلاك إرادة الاختيار كما يستوجب تحمل مسؤولية هذه الإرادة.

ينظر الوجوديون للإنسان بنظرة ذاتية خالصة، وليس فقط مظهرا أو تجسيدا لتيار حيوي أشمل منه بذلك يمارس حريته، ويرفضون التمييز بين الذات والموضوع بتقليلهم من قيمة المعرفة العقلية في الفلسفة، فحسب توجهه يجب التعامل مع الواقع وهذا التعامل يتم بالقلق أو في تجربته.

حيث يدرك الإنسان أنه موجود ومحدود وقاصر،وأن الموت هي الحقيقة الوحيدة و المحتومة في الحياة، فيتعايش مع هذه الفكرة وفكرة زوال الزمن في قلق دائم، وبهذا تكون النتيجة سيطرة إحساس العبث وليس غريبا أن يصبح هذا العبث أهم مقولاتهم، فالإنسان يعيش حياته يصارع الموت إذ يولد من غير سبب ويعيش بدافع الضعف ويموت بالصدفة.

و يرفض هذا التيار القيم والقواعد الأخلاقية الخارجية التي أوجدها المجتمع، و يصر على أن الإنسان وحده يختار قيمه وأخلاقه تحت مبدأ حريته، هذه الأخيرة التي يراها "**سارتر**" أساسا للوجودية من خلال كتابه "**الوجودية مذهب إنساني**".

حيث أدت التطورات السياسية والاجتماعية إلى فتح آفاقا عربية على مختلف المؤثرات، خاصة فترة ما بعد الاستقلال تميزت بالانفتاح والديمقراطية (خمسينيات القرن الماضي)، فكانت **اللغة الفرنسية** أوسع اللغات انتشارا، رغم ما واجهته من نفور بعد الاستقلال، لذلك تبلورت الترجمة في فترة الخمسينيات في معظم المواقف من اللغة الفرنسية، يضاف إلى ذلك أن الترجمات التي كانت تصدر في **لبنان** خاصة و كانت تقرأ في **سورية، مصر، وبيروت...** بشكل واسع إذ قدمت للأدباء الشباب نمطا ثقافيا جديداً،(لا يمكن أن ننسى دور **مجلة "الآداب"** في نشر الفكر والأدب الوجودي).

كما وقفت معظم الترجمات على اللغتين **الفرنسية الإنجليزية**، وعن طريقهما تُرجمت آثار قصصية وروائية كثيرة للغات أخرى **كالروسية والإسبانية والألمانية** وغيرها، مما أدى لظهور المؤثرات الوجودية في الرواية العربية مع أوائل الخمسينيات، لكن لا يمكننا القول بأنها لحقت مستوى المؤثرات الأخرى (الأدب الروسي، والأدب الرومنسي، الفرويدي...)، بالرغم من احتلالها مرتبة الصدارة في مرحلة معينة في قائمة المؤثرات الأجنبية تلك الفترة ، لكن هذه المرتبة كانت مرحلة مؤقتة وسطحية بل يمكن أن نعده تأثرا عابرا.

فلعل الصراع العقائدي الذي أشتد في تلك الفترة ساعد على انتشار الفكر الوجودي، لأن الكثير من الأفكار الوجودية هي وليدة مجتمع عانى من ويلات الحرب، فبإدراك الفرد أن حضارته الغربية لم تجلب السعادة له وإنما على النقيض جلبت الدمار، باختراعها أدوات الحرب، استوجب رفضه لها وللعلم الحديث متسائلا: هل من المعقول أن يرفض الكاتب العربي العلم والصناعة؟، كما لاحظنا لدى بعض الكتاب تمجيد للبطالة والعبث، وأمته مازالت متخلفة! .لم يلزم أدباء الوجودية أنفسهم بأفكارها على صعيد مجتمعهم، خاصة حين أحسوا أنه في خطر، حيث انضم كل من **"سارتر وكامو"** إلى المقاومة السرية ضد الاحتلال **الألماني** لبلدهم.

ومن أهم الدراسات العربية الفلسفية في هذا المجال نجد: **"عبد الرحمان بدوي** في مجموعة مؤلفات حول الوجودية"منها: **"دراسات في الفلسفة الوجودية، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي"**،ارتبط اسمه بالثقافة العربية لأمد طويل وأيضا بالفلسفة الوجودية أين أسهم في تكوين الوجودية من خلال مؤلفاته وأُعتبر فيلسوف الوجودية العربية، أيضا نذكر **"أنيس منصور"** الذي تناول الوجودية كفكر وفلسفة وعلاقتها بالأدب في مؤلفه: **"الوجودية**، و **نبيل سليمان و بوعلي ياسين ...** و آخرون" تطرقوا للوجودية من حيث التنظير خاصة.

أما عن التجسيد الأدبي فهناك العديد من الروائيين العرب والقصاصين المتأثرين بالفكر الوجودي السارتري، نذكر منهم: **"تامر زكريا في مجموعته القصصية صهيل الجواد الأبيض، سهيل ادريس في الحي اللاتيني، غادة السمان في رواية رعشة الحرية و بيروت 75، ليلى بعلبكي في روايتي أنا أحيا و الآلهة الممسوخة، نوال السعداوي في رواية مذكرات طبيبة و رواية عين الحياة، آسيا جبار، فاطمة المرنيسي"**، وغيرهن من الأدبيات اللائي تأثرن بهذا التيار الفلسفي وخاصة بالوجودية الفيلسوفة الملتزمة **"سيمون دو بوفوار"** و قبلها **"فيرجينيا وولف"**من خلال الحركة النسوية والأدباء: **"نجيب محفوظ بروايتيه اللص والكلاب والشحاذ، الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال والطاهر وطار برواية الحواة والقصر**...و آخرون".

يتمحور موضوع الأطروحة **حول "المؤثرات الوجودية الغربية في الرواية العربية"**، ويعود سبب اختياري لهذا الموضوع: هو البحث عن مدى تأثير الفكر الوجودي في الأدب العربي واستيعاب الأديب العربي له وتجسيده في نتاجه الأدبي، لذا حاولت التركيز على الأعمال الأدبية للكتاب العرب الذين تأثروا فعلا بهذا الفكر سواء عن طريق الترجمة أو الاحتكاك المباشر برواده.

على ضوء ذلك كانت إشكاليتي على النحو التالي:

- **إلى أي مدى أثر تيار الوجودية في الأدب العربي؟.**
- **وفيما يتجلى هذا التأثير؟- لماذا لجأ المؤلف العربي للوجودية؟.**

- **كيف تناول الأدباء العرب هذا الفكر ؟وهل نجحوا في استيعابه؟.**

-تأثر الأدباء العرب بالفلسفة الوجودية أم الأدب الوجودي؟. وهل أنتجوا فعلا أدبا وجوديا؟ وأسئلة أخرى للإجابة عنها خلال البحث في الأطروحة.

لذا اخترت **المنهج التاريخي** لتتبع الوجودية كفلسفة ثم انتقالها إلى الأدب، من حيث جذورها وتطوراتها، أما بالنسبة **للمنهاج المقارن** فاستعنت به لإجراء مقارنة بين الرواية الغربية ومدى تأثريها وبروزها في الرواية العربية مع إظهار الوجودية وأسباب ومواقف وأراء الأدباء في لاختيارهم هذا المذهب في صفوة الدراسات المقارنة.

ثم قسمت الموضوع إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وكل فصل احتوى على مجموعة من العناوين الرئيسية والفرعية، وكان الجزء الأكبر فيه للتطبيق واختيار نماذج روائية فردية وعربية والمقارنة بينها ، المقدمة وفيها: أهمية الموضوع، وأسباب اختيار الموضوع، إشكالية الموضوع المنهج المتبع، خطة الموضوع، أهداف الدراسة، الدراسات السابقة، صعوبات الدراسة.

- جاء الفصل الأول كقاعدة مفاهمية لبحثي، حيث تناولت فيه مفاهيم الوجودية منذ النشأة، بدءا من مفهوم الوجودية عند الفلاسفة القدماء وصولا إلى أبو الفلسفة الوجودية الحديثة سارتر بعناوين متناسقة و مرتبة حسب الضرورة، جاء الفصل الأول تحت عنوان: مفاهيم حول الوجودية.
- واخترت في الفصول الثلاثة الموالية أهم تبعات الوجودية التي ترتكز عليها و تؤكد ضرورة العمل بها لذا جاء الفصل الثاني تحت عنوان :الحرية الوجودية، وقد تطرقت فيه إلى مفهوم الحرية الوجودية عند سارتر خاصة واختلافها بين المفكرين وكذا أسس هذه الحرية وأنواعها، ثم أخذت نموذجيين روائيين تناولا هذه القيمة المهمة والأساس في هذه الفلسفة التي تقوم عليها وهي منطلقها,كان النموذجيين المتناولين (بين الرشد لسارتر وثيقة الحرية لغازي القصبي) و(السيدة دالاي لفرجينا وولف وبيروت 75 لغادة السمان).

حاولت تسليط الضوء في هذين النموذجين على الحرية والمناداة إليها وتحليل الأفكار المتحررة ثم نهاية هذه الحرية المشهودة في كل رواية.

- الفصل الثالث: خصصته للقلق الوجودي الذي يمثل نتيجة حتمية مباشرة للحرية الوجودية وتمتع الفرد بهذه الحرية في اختياراته بإرادته الحرة يؤدي به مباشرة في التفكير بمدى صحة هذا الاختيار وإدخاله في قلق وجودي دائم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يتمثل القلق الوجودي عند سارتر في معرفة ووعي الذات بذاتها ووجودها، عندما يبدأ الفرد بطرح أسئلة وجودية وشعوره بالغثيان من هذا الوجود والعبث والسام ,تناولت كنماذج للدراسة روايات (الغريب لكامو والهجرة إلى الشمال للطيب صالح) (الغثيان لسارتر والشحاذ لنجيب محفوظ).
- الفصل الرابع: جاء تحت عنوان الالتزام الوجودي، حيث تمثل قضية الالتزام أهم القضايا التي تركز عليها الفلسفة السارترية الوجودية، باعتبار أن الأدب رسالة والأديب ملزم ومسؤول عن قضايا عصره ومجتمعه، في جهة، وفي جهة أخرى نجد في الأعمال الأدبية الروائية أن الالتزام عند سارتر يمثل تحمل مسؤولية ذلك الاختيار الحر الذي قام به الفرد الوجودي والتزامه بنتائجه وبهذا الاختيار دون الرجوع والعدول عنه،كانت أفضل الكتب المجسدة لمفهوم الالتزام الوجودي كتاب سارتر: ما

الأدب؟، الذي تعرضت له في الفصل بشرح مفهوم الالتزام، ومن هو الكاتب الملتزم ولمن يكتب وماذا يجب آن يكتب؟ وأخذت نماذج روائية تجسد هذا المفهوم: (رواية الذباب لسارتر والحواة والقصر للطاهر وطار)و(رواية مذكرات فتاة ملتزمة ليسمون دو بو فوار، ورواية مذكرات طيبة لنوال السعداوي) .

تهدف الدراسة إلى استجلاء مفهوم الفلسفة الوجودية، وتتبع جذورها وانتقالها إلى الأدب عامة والرواية خاصة في الفكرين الغربي والعربي من حيث الجذور و التطورات وإبراز تجسيد هذه الفلسفة من خلال الأعمال الأدبية الروائية عند الغرب ومدى تأثر الأديب الروائي العربي بهذه الأعمال وكيف كان تجسيده لها في أعماله الروائية.

فلا شك أن موضوع الفلسفة الوجودية السارترية موضوعا واسعا وله من الأهمية الأمر الكبير، فقد أسهمت في عدد من البحوث والدراسات والكتب في إثراء المكتبة العلمية، حيث انصب اهتمامي على الكتب التي تناولت هذا الموضوع ككتاب الوجودية في الرواية العربية المعاصرة -في بلاد الشام - **لسهيل إدريس،** كتاب القلق الوجودي لسلمان عبد الواحد، كتب عبد الرحمان بدوي، وكتاب نبيل سليمان وبوعلي ياسين حول الايدولوجيا الوجودية في سوريا وكتب سارتر ورواياته، كتب **سيمون دو بوفوار** ورواياتها، كتاب تجليات المرأة المتمردة في الرواية النسوة العربية في الكتابة والتخيل الأدبي.

ما من دراسة علمية إلا وسيتوقف الباحث فيها على صعوبات ومشاكل تتعدد و تختلف وفقا لأهمية الموضوع واختلاف الجوانب التي تناولها، من أهم هذه الصعوبات التي واجهتني هي ترجمة النص الأصلي إلى اللغة العربية لما تحتويه الترجمة لاختلاف بين النص الأصلي والنص المترجم من حيث الأفكار والمفاهيم، كما اعترضني في البحث ندرة نماذج في الدراسات التطبيقية المقارنة إلا ما كان في شكل مقالات، أو الجانب النظري.

توصلت إلى خاتمة حاولت من خلالها بلورة النتائج المتوصل إليها في هذا البحث، والإجابة عن الأسئلة المطروحة في إشكالية المقدمة.

في ختام البحث أتقدم بالشكر إلى كل من كانت له يد العون من قريب أو بعيد لإتمام هذه الأطروحة، وأخص بالذكر المشرف " الأستاذ البروفيسور: عيلان عمر".

الفصل

الأول

بدأ ظهور اليقظات الوجودية منذ العصور الغابرة في تاريخ البشرية، والتي هتفت بفكرة أن الإنسان هو المشكلة الأساسية التي يجب تسليط الضوء عليها وإعطائها الأولوية الصادرة في الفكر البشري بدءا من "**سقراط**" في مقولته: اعرف نفسك بنفسك، وجاء بعده الرواقيون الرافضون سيادة النفس ومواجهة المصير والبحث عن طبيعة النفس أمام المجادلات والنزاعات العقلية المستمرة، لتأتي الكتب السماوية المكرمة للإنسان أين وضعت له منهجا لحياته وأوقفته على حقيقة ذاته غير أن الكثير من البشر امتنعوا عن الهدي، حيث ظهرت في فترات متفاوتة مجموعة من الطوائف الداعية للإنسان بالانفلات من قيود الدين وتلبية رغبات النفس وهواها.

فخلص عصر النهضة رجال الفكر من قيود الكنيسة وسلطتها في **أوروبا**، وكان ذلك بسبب "**ديكارت**" الذي رفع قيمة العقل ورفض المزيفين من البشر، وبعده جاء" **باسكال** "راسما طريق الوجودية الحديثة، ثم" **كيركجارد** " (1855/1853) حيث نمى آراءه متعمقا فيها ليأتي بعده " **هيدخر**"و **"يسبيرز**" أين أثبتوا أن فلسفتهم ليست تجريبية عقلية[1]، بل تعني بالظواهر الوجودية المتحققة في الموجودات والفكر الوجودي لدى **"كيركجارد** "عميق التأمل ليتوصل إلى إلغاء الغيبيات عند " **سارتر** " .

عند نشوب الحربين العالميتين خاصة الثانية وويلاتها الكبيرة التي مزقت الأسر وهدمت المدن وألقت الكثير في الدمار والموت، نهض المتبقون الناجون من الموت من تحت الأنقاض والخراب مستأنفين الحياة التي لم يبقى بها شيء قيم، فعجزت القيم المعنوية عن إدخال العزاء إلى النفوس بانشقاق كبير [2]، لكي تبرز في الأخير الوجودية ناشرة أفكارها ومبادئها خلال هذه الظروف التي كانت لاحقا مناسبة فعلا لها ولانتشارها، ويصبح المذهب الفلسفي الوجودي بعدها أكثر المذاهب انتشارا واستقرارا في الغرب خلال القرن العشرين فالوجود الإنساني هو الحقيقة اليقينية عند الوجوديين باعتبار أن الإنسان هو أسبق الموجودات، فبذلك يهدف الإنسان إلى تحقيق الوجود لذاته وهذا لا يتم إلا من خلال ممارسة الحياة بحرية مطلقة، فبذلك ظهرت مجموعة من ردود الفعل منها:" القلق، اليأس، والهجران" ومنه نبذ القيم الأخلاقية والسلوكية.

ظهرت بعد ذلك أفكار "**سارتر**" في معالجة هذه الأمراض المتفشية كأن يجعل العمل دواء لآفة اليأس و جعله غاية في ذاته لا لأمور أخرى،فـيجد المرء ذاته من خلال لذته بالعمل لذا لا يمكن لوم الوجودية والنظر إليها على أنها مفسدة للأخلاق[3]، ولابد على الشباب أن يعي مكانة العمل ومكانته شخصيا.

ومن نفس المبدأ عدم تقييد المسؤولية والالتزام في الوجودية بمعتقدات الدين، وهي تدعو إلى معرفة أو الإجابة عن الأسئلة : من أين جاء؟ ولماذا يعيش؟ وكيف يعيش؟ ومتى يذهب؟.

1- مفهوم الوجود:

تتجمع عدة مفردات لتشكل صورة تشخيصية للوجود، فمن الصعب تحديد مدلول الكلمة إلا من خلال فهم تام لهذه المفردات التي تتكاثف فيما بينها من منابع خاصة لتشكل وحدة

---

[1]- ينظر:غالب عواجه، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، ط1، 2006، المكتبة العصرية الذهبية، ص 261.

[2]- المرجع السابق، ص 217.

[3]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1980، ص 89.

معرفية مجردة ومنضبطة تتحكم بالنتيجة وليس العكس عند الوقوف أمام شيء مجهول المطلوب تحديده، فلا بد الرجوع إلى مفردات ضرورية لتحديد كينونته المجهولة.
ومن اليقين أنَ العقل هو أول ما نستعين به وبأحاسيسه الطبيعية والمكتسبة وعلاقتها بالزمن والمكان والمادة، وهي جميعها مرتبطة بالنتيجة فيما يقرره التصديق فلو توصلنا إلى أن الشيء الموجود أمامنا كون حقيقي، من خلال هذه العملية فهو **وجود** ثم سيتوجب علينا الدخول في تفاصيل أكثر جزئية وأكثر دقة[1]، نطرح السؤال و نقول:" هل يحتاج الوجود(مفهومه) إلى التعريف أم لا؟"، لو كان محتاجا له يكون نظريا فتتم معرفته بواسطة غيره كأن نعرف شيئا انطلاقا من شيء آخر وإذا كان مستغنيا عن التعريف فهو بديهي تحدث معرفته ويتم العلم به ويتعقل به الإنسان في ذاته دون واسطة أخرى.

يقول في هذا الصدد"**عبد الرحمان الرفاعي** "في بحثه "**بداهة مفهوم الوجود**:"...إذا أردنا تعريف شيء فلا بد أن نعرفه بما هو أعم وهو الجنس وبما هو مساو وهو الفصل والوجود ليس هناك ما هو أعم منه إذا فلا جنس له، كما أن الوجود لا فصل ولا خاصية له، فالتعريف إما حد أو رسم ويتألفان من هذه الثلاثة: "الجنس، الفصل والخاصة"، كما أن مقسم الجنس والفصل والخاصة الذي يتفرع عنه الماهية وهي مقابل الوجود..." [(2)].

فما دام المعرف يتكون من هذه الأمور وهي مقابلة للوجود، إذن لا يوجد معرف حقيقي له وهي تعاريف لفظية كما يفترض "**الرفاعي**" أن الوجود شيء متعال ذو حد لا منتهي، ولو عدنا قليلا إلى الوراء لوجدنا أن الوجود تسبقه عمومية الخلق وهي أعم منه **قال تعالى**: **"لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون** " غافر57.

بالإمكان أن نبني القول بأن الوجود متفق عليه من فهم كون مقسم إلى: "جنس وفصل والخاصة"،بما أن ماهية تقابل ماهية الوجود معتمدا على اختيار الجنس، فلا وجود للفصل والخاصية لغياب الجنس[3].

فالوجود ماهية جسمانية أو حسية لها حد مواز من جهة الكونية وأكبر وأعم من ذلك كما له خاصية متصلة وأخرى منفصلة فهو ممكن وحقيقي موجود، ويشترك العقل والعلم للتوصل إلى مفهوم الوجود مستندين للحال (مكان، مادة، زمان) زيادة إلى الإجبارية السابقة للكل وهي كون العقل والعلم موجودان فعلا، فنستنتج أن المفهوم معقد ومتعدد متصل بذاته من جهة ومتصل بغيره بالعرض من جهة أخرى، لا بد من وجود دلائل على الوجود لندركه فإما توفر الدال والمدلول للوجود هنا ويتم اكتشاف الوجود أما غير هذا فلا بد من توفر جملة أخرى من أجل اكتشاف السببية والعلية والماهية والعرض والجوهر إلى غير ذلك من العمليات ليكتمل المفهوم، هو ليس الحدث بحد ذاته وليس الحضور فقط هو متعد عنهما ومتصل بهما في الوقت نفسه [(4)].

كما أننا نستخدم الوجود ككلمة بديهية المعنى كغيرها من الكلمات المعلومة يوميا، إلا أننا لا نتعمق في مفهومها الأصلي حيث أن هناك فرق كبير عندما نصف شخصا ما بصفة ما[5]: "كالتعب" مثلا وأنه موجود لأنه يمكن وصف معنى التعب عن طريق الضد أو النقيض وهو الراحة لكن يتعذر علينا وصف الوجود لأن نقيضه هو العدم الذي نجهل ماهيته هو

---

[1]- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الاسكندرية، دط، دت، ص 45.
[2]- ينظر: عبد الجبار الرفاعي، بحث بداهة مفهوم الوجود ، دار الملايين، دمشق، دط، دت،ص 114.
[3]- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، ص 47.
[4]- المرجع نفسه، ص 116.
[5]- ينظر: زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، 1969، ص 69.

الأخر، لذلك يمكن القول أن: الوجود كما نعلمه هو حضور الشيء حسيا في عالم المحسوس في زمن ومكان معينين أي أن الواقع هو العالم الذي نعيش فيه حيث يوجد هذا الشيء ونحس به، غير أن بعض الفلاسفة تقول أنَ الواقع ليس الوجود دائما.

1- مفهوم الوجود عند اليونان ثم المحدثين:

تعد **الانطولوجيا Ontologie** أو علم الوجود أحد مباحث الفلسفة اليونانية القديمة يدرس هذا العلم الوجود بذاته، بما هو موجود الذي يعني بالأمور العامة التي لا تركز على جزء من أجزاء الوجود: "الواجب، الجوهر، والعرض" لذلك يمكن القول: أن علم الوجود مرادف **للميتافيزيقا** أي ما وراء الطبيعة **métaphysique**، حيث تعتبر نسقا من المفاهيم الإجمالية الكلية التأملية في نظرية الوجود، أين أدخل المفهوم على هذه النظرية التي اهتم بها العلم حول أعم قوانين الوجود : "علم الوجود بما هو موجود"[1]، وكان أول من قام بهذا الأمر هو **أرسطو طالس Aristo Tolis** (322ق.م – 384ق.م)في القرن **4 ق.م**.

لو بحثنا في معنى مصطلح الانطولوجيا، لوجدناه يعود إلى أصل يوناني من **anto** أي الوجود و**logie** أي العلم، حيث ورد هذا المصطلح لأول مرة في قاموس **رودولف غوكلينوس** Goncelinعام 1613م، غير أن هناك شكوك رافقت المصطلح في مفهوم الوجود،وتحديد ماهيته أين بحث **أفلاطون platon** (347.427ق.م)عن الوجود الثابت و الخالد في العالم المثالي متناسيا الوجود الحسي الزائل غير الثابت، فهنا قام بالتجريد التام للمثل[2]، وربط الوجود بالمعرفة، حيث أصبح الدخول لأي علم لابد من استخدام الوجود، ويعتبر تعريفه هو مدخلا لكل علهم غير أن مفهوم الوجود لم يتضح بعد ولم يجد له مرادفا يوازيه ويعادله في المعنى نظرا للصعوبات اللغوية التي تثيرها الكلمة عند اليونان، المفهوم والمعنى للوجود يثيران مع تطور العصر والعلم إشكاليات جديدة.

ومنه يعتبر البحث في هذا المفهوم بحثا لا يتوقف وهو متجدد في كل وقت وعصر قام أرسطو**aristo** بالتفريق بين الوجود والماهية **essence**، حيث لاحظ أن:" الوجود يقال على أنحاء متفرقة"[(3)]، وهذا للوصول إلى **جوهر** الأشياء وما هو **عرض** وذهب إلى التفريق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ليتوصل في الأخير:" أن الجواهر المفارقة للمادة" ، وأعلى أنواعها:الجوهر الأول : وهو الله[4].

ثم قام **أرسطو** بتوظيف فعل **الكون** في كل مكان دون أي فعل آخر مما شكل الأمر صعوبة على الانطولوجيا اليونانية في الاستخدام غير الدقيق لفعل الكينونة être، واضطر الفلاسفة إلى التفرقة بين وظيفة فعل الكون كرابطة منطقية من جهة وبين المعاني اللغوية العادية من جهة أخرى، حيث يرى **كينت** في القرن الثامن عشر أن هنالك استخدامين للفعل، استخدامه رابطة ومحمولا (prédicat[5]).

يفسر لنا **أرسطو** بعد بحثه في المفهوم أن الوجود يفهم حسب الغائية أو العلة أو السببية، التي هي إحدى العلل لوجود الكون -حسب رأيه- فوجوده الشيء حسب أهميته أو الغاية من وجوده وهي **الجوهر**، وقام بوضع تصنيفات للموجودات كالآتي: الجماد، الإحياء، حسب درجة التفاوت لها تصاعديا، وأن هذه الموجودات ترغب في التخلص من حالة التركيب

---

[1]-ينظر: عبد الجبار الرفاعي، بحث بداهة مفهوم الوجود ، ص 118.

[2]- ينظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي مادة انطولوجيا، دار أسامة، عمان، ط1، 2009، ص 100.

[3]- ينظر: مجموعة المؤلفين، الفلسفة و علم الاجتماع و العقائد، المجلد4، ص 5-7.

[4]- المرجع السابق، ص 7.

[5]- المرجع نفسه، ص، ص 18، 19.

والتعقيد وصولا إلى حالة البساطة والحلو من المادة وهي مشبهة في الجوهر الحقيقي وهو الله بذاته[1]، علما أن اله **أرسطو** هو الفكر المحض الذي لا يتركب من شيء.

أما بالنسبة **لأفلاطون** لم يقم بالفصل بين الماهية والوجود بل جاء بنظرية المثل محاولا إيجاد حل وسيط بين نظريتي الاستقرار والتغيير للعالم، وذهب إلى تقسيم الوجود إلى حالتين هما: "حالة العالم المرئي المجسد المحسوس المملوء بالأخطاء وحالة العالم المثالي الكامل الثابت وهو عالم الخلود، القداس والإبداع[2]".

يرى **أرسطو** أن المبحث الأول لأي فلسفة هو الوجود، حيث تقدم له رؤى حول التساؤلات والإشكاليات التي يعالجها، أين اختلف الفلاسفة حول معنى الوجود(3) إن كان يكمن في حقيقة الأشياء وماهيتها الواقعية الذهنية أو هو خاصية لهذه الأشياء تبينها وليست متصلة أو مندمجة بها، كما أن الاختلاف يكمن أيضا في قضية الثبات والتغير والوجود بالقوة أو الوجود بالفعل، وهل يجب الوجود أو انه ممكن الجوهر والعرض والوجود والكون..... والوجود والعدم[4]، وهل هو واحد أو متعدد ومراتبه...وغيرها من التساؤلات والاختلافات التي تعرض إليها الفلاسفة اليونانيون أما الفلسفة المعاصرة.

فاتجهت إلى تساؤل آخر حيث ركزت على معرفة علاقة الإنسان بالوجود أكثر من التركيز على الوجود نفسه،مثلما ذهب إليه بعض الفلاسفة القدامى إلى القول **بالوجود المطلق** منهم: **أفلاطون** (437-427ه)[5]، حيث حاول إيجاد توفيقي بين فكرة الاستقرار والتغيير بنظرية المثل، غير أن هناك من الغي الوجود المطلق واعتبروه وجودا فقط وهو الوجود **المتعين** فهو إما أن يكون وجودا بالموضوع تدرج الأشياء الخارجية غير الثابتة ضمن الزمان والمكان من الواقع والذهن، حيث لا تدرك ذاتها بذاتها وإما : "أن يكون وجودا بالذات الواعية خاصة نفسها بنفسها وتتسم بالحضور والوجودية"، لا تحتاج لشيء خارجها حتى تدرك ذاتها[6].

و بالانتقال إلى مرحلة ما بعد الميلاد نجد مثلا الفيلسوف **ديكارت** René Descartes (1650/1596) لم ينطلق من موضوعات الميتافيزيقا كما فعل الذين سبقوه، بل بدأ من نقطة من العالم الواقعي المحسوس وهي البحث عن إيجاد مصدر مؤكد للمعرفة، ودخل دوامة الشك في البداية إلى أن يصل إلى الكثير من المعارف التي نمتلكها غير الصحيحة ليستقر بقوله: "إن الشيء الأكيد لي: أنا أفكر فأنا موجود"[7].

حيث اعتبرت هذه العبارة بديهيته الأولى في الفلسفة لينتقل بأفكاره هذه إلى علم الرياضيات والمنطق للتمييز بين العالم الحقيقي والعالم الوهمي، ليكمل القول: "...إذا مادام أنا موجود فإذن هناك عالم محيط بي، أحس به"(8)، ووضع فلسفته المسماة بـ**المادية** و**الروحية**، كان غرضه منها: إثبات وجود الله و قبله لابد من إيجاد طريقة تفكير صحيحة لاختيار ما هو صحيح الموصل في النهاية إلى معرفة الله.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 19.
[2]- ينظر: أطلس الفلسفة: ترجمة المكتبة الشرقية، 1899، بيروت، لبنان، دط، دت، ص-ص 20- 23.
[3]- المرجع نفسه، ص 23.
[4]-المرجع السابق، ص 21.
[5]-ينظر:عثمان أمين، ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1980، ص 124.
[6]- المرجع نفسه، ص 125.
[7]- عثمان أمين، ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى، ص 125.
[8]- المرجع نفسه، ص 126.

يعتبر الوعي بالذات عنده أكثر الأمور وضوحا حيث شك في وجود الجسد والعالم والذي لا شك فيه عنده هو الوعي بالذات وباعتبارها مفكرة ".... فإذا كنت أشك فان معنى ذلك أني أفكر وإذا كنت أفكر فإنني موجود، فهذا بديهي وكل الأفكار الداخلية في هذه الذات المفكرة هي أمور واضحة مطلقة، يمكن القول: "أن الإنسان يتميز بالوعي بذاته"[1]، وهذا الأخير هو الذي يجعله كائنا متميزا ويعلو به إلى فرد حر مستقل وأن كل هذه الأشياء– الموجودات – لها امتدت وهو الماهية المادية.

حيث طبق هذه النظرية على قطعة الشمع، التي تطرأ عليها جملة من التغيرات ولكن يبقى منها الامتداد فهي : "تتلاشى بقية طعمها وتذهب رائحتها ويتغير لونها ويذهب شكلها ويزيد حجمها وتصبح من السوائل وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت..."، ليصل في النهاية إلى أنه لم يبقى من الشمعة بعد كل هذه التغيرات إلاّ شيء ممتد لين متحرك(2)، هذا الامتداد هو الذي يبقى منها بعد التغيرات فإذا اختفى اختفت معه، وهذا واقعها هو يطابق التصور الذي نملكه عن الأشياء المادية كلها.

توصل **ديكارت** بفكره إلى وجود إله، فكل هذه الأشياء موجودة والعالم الخارجي المتكون منها موجود فهناك إله خلقها وخلقها صادق، منزه عن التغيير حيث رأى أنها فكرة لا يمكن صدورها عنه لوحده لأنها تملك في ذاتها وجودا موضوعيا[3]، أكثر من الأفكار التي تمثل الجواهر المتناهية الأخرى وأنَّ هذا الإله فرض على هذه الطبيعة التي تعمل في كل شيء[4]، طبقا لقوانين دقيقة والخضوع لهذه القوانين وان الجوهر المادي نفسه أو العالم هو الامتداد، والذي هو القواعد التي توضح لنا تكونه وتطوره منذ تكوينه إلى ما هو عليه الآن.

و اعتبر الحيوانات والإنسان من حيث الجسد مجرد آلات، انطلاقا من تفسيره الآلي للجوهر المادي، فالحيوان والإنسان أمر واحد، غير أن هذا الأخير يتميز بنفسه المرتبطة بجسمه والمستقلة عنه في الوقت نفسه لأنَّ ماهيتها التفكير وماهية الجسم هي الامتداد، ليتوصل إلى ماهية الإنسان ككل هي انه شيء مفكر وجوهره هو **التفكير**، وان هذا الماهية لها جسم متصلة به غير انه ليس إلاّ شيئا وغير مفكر، وكذا هذه النفس المقومة للذات والماهية متميزة عن الجسد بطريقة واضحة وحقيقية إنها تستطيع أن توجد دونه وتستغني عليه وبذلك يصل إلى وجود إله لا نراه لأنَّه لا يملك جسدا[5]، لكنه يملك فكرا وقوة وسيطرة على الطبيعة والكون كلّه، عبر أنَّ هذا التصور الذي يمثل الجسد في شيء مقيَّد هو **الروح** وأنَّ هذه الذات حرة غير متعلقة بالجسد، هو فصل وتعقيد في تصور شيئين متمايزين وممزوجين متحدين في شيء واحد، وهو الإنسان الذي من الصعب فصل الجسد عن روحه وذاته[6]، ونعتبره بهذه الطريقة أنَّه موجود، فالوجود هو الإنسان بذاته وفي ذاته.

بعد **ديكارت** يأتي **جورج فيلهم فريديريتش هيغل Friedrich Hegel** (1830/1770) الذي يرى أنَّ: الفكرة أو الرُوح هي الأصل وهي النهاية، تعتبر فلسفته متفائلة حيث انه ينطلق من فكرة أنَّ: "كل واقع منطقي وأنَّ كل منطق واقعي"[7]، حتى أنها

---

[1]-المرجع السابق، ص 33.

[2]- المرجع نفسه، ص 34.

[3]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دط، 1980، ص 249.

[4]- ينظر: عثمان أمين، ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى، ص 126.

[5]- عثمان أمين، ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى، 42.

[6]- المرجع نفسه، ص 45.

[7]- لويس عوض، دراسات أوروبية، دار الهدى للنشر، مصر، دط، دت، ص-ص 29-32.

تجعل الإنسان ينظر إلى الشر القائم في الكون ويقبله على أنَّه من منطق الحياة الوجود، على عكس بعض الفلاسفة الذين لم يرو في الكون نظاما أو كينونة شاملة، مثل الفيلسوف **سورين كيركغارد Soren Kierkegaard(1813-1855)**، بل رآهما يقومان على الوجود الجزئي الفردي المبعثر الذي لا يخضع لضوابط و قوانين ولا لمنطق عقلي، كما أنَّ **هيغل** حاول البرهان على أنَّ العالم المادي هو حالة روحانية خاصة، و كان أشدَّ المتطرفين في مثاليته النظرية والفلسفة المثالية الخالصة به[1].

وضع **هيغل** مثاليته الجدلية، على فكرة تصارع الأضداد أي الموضوع ونقيضه وكذا فكرة تصالحها أي تصالح الموضوع ونقيضه فيما سميه مركب الموضوع، يرى أنَّ فكرة وجود قوة أو طاقة باطنية لا مرئية لا تعبر عن نفسها إلاَّ ضرب من الخيال بعكس **كيركغارد**[2] الذي يرى غربة الإنسان عن الله وعزلته الروحية الموحشة، كلَّما ازدادت الغربة عمقا ازدادت هذه العزلة وحشة بالذنب واليأس من الحياة.

أين ركَّز **"كيركغارد"** على اليأس وألوانه في دراساته وأنَّها تدور حول الجحيم، العقاب اليأس والخطيئة، إلاَّ أنه لا يفقد الأمل بل يرى النور كلَّما بلغ الظلام مداه والله يتجلى ويظهر للنفس اليائسة الخائفة من العقاب والجحيم يظهر لها ويمدها يد الرحمة في أحلك أوقات اليأس، ويغمرها بنوره ورضوانه والوجود عنده إذا ما نفي أعتبر الأمر خطيئة وهو لا يقصد "مجرد الوجود" أو الكينونة المسماة **"اللاَّوعي"** [3]،حيث كل شيء مخزن في كتلة، والوجود هو البعد أو الامتداد في الزمان والمكان، والبعد لا يتحقق إلاَّ بانفصال العنصرين إلى نقاط ولحظات أي انفصال الذات عن الموضوع والفكر عن المادة.

احتل مفهوم الوجود والبحث عنه مكانة خاصة في أبحاث الفلاسفة اليونانيين والمحدثين إلى المعاصرين شغل تفكيرهم ودراستهم المختلفة، حيث نجد اهتمام كبير لجل الفلاسفة بهذا الموضوع البديهي والغامض في الوقت نفسه[4]، لو حاول كل واحد منهم إعطاء مفهومه الخاص للوجود لوجدنا عددا للمفاهيم بعدد العقول فهو مزيج بين المادة والروح أو الرُّوح وحدها أ والمادة وحدها أو أنَّه غير ذلك كله.

فنجد في معجم **"أندريه لالاندAndré Lalande (1876-1963)"** أنَّ الوجود يحتمل معان عدة، منها الوجود بذاته وهو وجود منفصل عن المعرفة، والوجود في التجربة أي الواقع الوجودي الموجود في إدراك الذات ووعيها وهناك الوجود كحقيقة حية وواقعة في مقابل التجريد النظري والوجود المنطقي، إلى غيرها من مفاهيم لهذا الوجود[5].

تعرَّض **"جان بول سارتر Jean Paul Sartre(1905-1980)** " وهو من أبرز الوجوديين الغرب- في كتابه "الوجود والعدم l'être et le néant"[(6)]، إلى جملة من المفاهيم التي يرى أنَّه لابد من تناولها عند الخوض في هذا الموضوع، وهو الوجودية ويمكن تلخيص هذه المفاهيم إلى ما يلي:

---

[1]- ينظر: لويس عوض، دراسات أوروبية، ص 32.

[2]- ينظر:عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مطبوعات الكويت، دط، 1975، ص 115.

[3]-المرجع نفسه، ص 125.

[4]- عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب مع ترجمات و نصوص لأبرز أعلامها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 1999، ص 202.

[5]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورا عويدات للنشر و التوزيع، بيروت، المجلد A-G، ط2، 2008.

[6]- جان بول سارتر، الوجود و العدم، ت عبد الرحمان بدوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1، 1966م، ص 77.

2-1 **الوجود لذاته:l'être pour soi** يقصد هنا الوعي أو الشعور، والنظر إليه في ذاته وهو انعدام للوجود في ذاته من خلال وحدته وانعزاله وتجاوز للأشياء ووجودها، والوجود المادي عامة فهو شعور مرتبط بالعدم الأساس في الشعور -لولاه –العدم- ما استطعنا الشعور بالأشياء، حيث يرى **"سارتر"** أنه لكي يتخيل ويشعر بشيء فلابد من وضعه جانيا وعلى هامش الواقع ويتجاوزه[1]، فقد أعدم الشيء بوضعه في خياله ويرى أيضا أنه عندما يتفكر الماضي فهو يبتعد عنه، ويضع فاصلا بينهما وهو العدم وهنا يصل إلى نقطة مهمة وهي حرية الإنسان التي تكمن في قدرته على الإعدام.

2-2 **الوجود في ذاته l'être en soi**: هو وجود الأشياء العالم الظاهرة أي وجود غير واع وهو الوجود نفسه ولاشيء غيره، وهنا يتقارب **"سارتر"** مع **"ديكارت"** في نقطة الامتداد[2] حيث يقول: "....الوجود ليس محادثة، ليس رابطة مع الذات بل هو الذات ذاتها إنَّه محادثة لا يمكن أن تتحقق، و إيجاب لا يمكن أن يتوجب وفاعلية لا يمكن أن تفعل لأنه تعجن بذاته ...[(3)]، فالوجود هنا كما يرى "سارتر" أنه منعزل في وجوده لا صلة له مع خارجه متكتل هو تركيب الذات مع الذات ولا يقبل الغيرية.

2-3. الوجود للغيرl'être pour autrui: وهو عكس الأول شعور له علاقات مع الشعور الخارجي والاحتكاك مع الآخر - المجتمع هنا في هذا الوجود تتكون وتظهر "الأنا" خارجا كموضوع بالنسبة للآخر، يشكل صراعا مع الوجود للذات لأن المفهوم الأول للوجود يدعوا إلى الوحدانية[4]، والانفراد عن أي أمر خارج الذات، أو الوجود نفسه ولا يقبل ما ليس منه عكس الوجود للغير تماما الذي هو مرتبط أساسا بالغيرية، ويضع نفسه موضوعا بالنسبة لها فهو في كفة وهي في كفة أخرى، ولا وجود له دون وجود الآخر[5] لنصل إلى أن الأول يدعو إلى الحرية المطلقة والثالث مرتبط ومقيد بغيره لا يمكنه أن يكون دونه.

حاول هنا **"سارتر"**إعطاء مفاهيم خاصة للوجود وقسمه إلى ثلاثة أنواع، ولو تمعنا في هذا التقسيم لوجدناه متناقضا ومتفقا في الوقت ذاته فمثلا الوجود للذات والوجود للغير مفهومين متضادين من حيث الوعي بهما فكيف يكون هنا وجود منفصل عن العالم الخارجي ولا يحتاج إليه ليوجد، وأنَّه لا يقبل ما ليس منه ولا ينتمي إليه وان هناك وجود لولا غيره لما وجد أو كان لا يمكن معرفته أو الشعور و الوعي به دون غيره، وهذا الوجود في ذاته والذي يتم الشعور به انطلاقا منه ألاَّ يقترب في المفهوم إلى الوجود لذاته هو عكس الأخير.

المفاهيم هنا تبدو متداخلة ومنفصلة في الوقت نفسه لا نستطيع استيعابها إلاَّ بإعمال العقل الفاحص المتمعن، كما أنَّه يمكن القول: "أنَّ هذه المفاهيم الثلاثة حول الوجود تنصب كلها في الحرية الإنسان وتحرره من الآخر ومن الذَّات نفسها[6]"، فهو يرى الوجود الحقيقي في الحرية المطلة الكاملة للإنسان في ذاته دون غيره.

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص 80.

[2]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، 1973، ص 125.

[3]- المرجع نفسه، ص 129.

[4]- ينظر: عبد الجبار الرافعي، بحث بداهة مفهوم الوجود، دار الكتب للملايين، مصر، دط، دت، ص 96.

[5]- المرجع السابق، ص 130.

[6]-نبيل سليمان و بوعلي ياسين، الأدب و الايديولوجيا في سورية، دار الحوار للنشر و التوزيع،سورية، اللاذقية، ط2، 1985، ص 210.

و يشكل الحضور الفردي عنصرا أساسيا للوجود أي في مفهوم الوجود، فالفرد الحر الطليق من أي قيد ذاتي أو غيري هو الوجود في حد ذاته.

بحيث يمثله تمثيلا مجسدا على أرض الواقع، لذلك عرفت فلسفة **"سارتر"** بالحرية المطلقة البعيدة بمسافة كافية عن التجريد النظري والتجربة العينية وهذه الحرية المطلقة لا وجود لها إلاَّ بالممارسة الفعلية[1]، أي: "القيام بعمل ما إراديا يستطيع أن يغير ما يحيط بنا فالعمل والقيام بالفعل شرط للوجود ولوجود الحرية المطلقة فعلا".

كما يشير **"سارتر"** هنا إلى أن الفرد لا وجود له دون حرية مطلقة يتمتع بها، وأنَّ هذا الحرية هي الأخرى لا وجود لها دون الممارسة الفعلية لها والعمل والتمتع بها على أبعد نطاق ممكن، فالوجود إذن هو عدم وجود قيود أو تغيرات، بل هو السير في هذا الكون دون أي سلطة ذهنية ذاتية أو غيرية اجتماعية فلن نحقق وجودنا دون حريتنا الكاملة أو إطلاق العنان لأفكارنا وأفعالنا دون قيد .

-3فكرة الوجود :

3-1-الوجود والماهية :لا يهتم الوجود بوجود الوجود وحده وبتجريده مما هو عليه، بل يركز تفكيره على عملية وجوده وأن الهدف الوجودي كما يقول: **مارسيل**:"هو أبراز وحدة الوجود والموجود، تلك الوحدة التي لا انفصام لها..." "هذا الوجود الذي يتخذ جسدا مشتركا مع الوجود"[(2)].

التمييز بين الوجود والماهية من أقدم المسائل التي درستها الفلسفة - كما قلنا سابقا- فالقول بأن شيئا ما موجود يشير ببساطة إلى واقعة وجوده هنا أو هناك، حيث أن الوجود يتسم بالعينة والجزئية وبأنه معطى محض كذلك[3]، فالفنجان مثلا الموضوع على الطاولة موجود بوصفه أحد أشياء العالم ووجوده ماثل أمامي بوصفه واقعة ينبغي قبولها وليس في مقدورنا الرغبة في وجود هذه العملة أو حذفها من الوجود رغم أنا نستطيع أن نغير من الشكل الذي يوجد عليه، لكن قبل الحديث عن الشكل الذي وجد عليه حتى نكون قد بدأنا بالفعل في الانتقال من الوجود إلى الماهية وإذا كان وجود الشيء مرتبط بواقعه أنه موجود فإن الماهية هنا تعتمد على واقعة (ما هو)، فماهية موضوع ما تتألف متن تلك السمات الأساسية التي تجعله موضوعا معينا وليس أخر (موضوع)[4].

فالقول بأن الشيء موجود يعني أننا سنلتقي به في مكان ما من العالم، ولو قلنا أن الفيل موجود هذا يعني أننا في مكان ما من العالم سنلتقي به الذي استخدمناه مرتين في هذه الفترة لا يأتي عرضا.

انطلقت فلسفات الوجود من تأملات **"كيركغارد"** الدينية[5]، حيث أن هذا الفرد يشعر عن طريق الخطأ أنه أمام الله وأنَّ شعور المرء بخطئه هو شعوره أنه أمام الله أصلا، وأنَّ فكرة (الوجود أمام الله) هي أساس المقولات في نظره حيث أن الفرد هو الوجود والله هو العلو[6]، وما تحت أبصرنا ما هو إلاَّ الوجود في علاقته مع العلو أي أن الفكر أمام الآخر المطلق في حالة من التناقض والتمزق بالضرورة .

---

[1]-ينظر: المرجع نفسه، ص 211.

[2]- ينظر: يوحنا بيدا بيدا، الفلسفة الوجودية و روَّادها، دار الشرق، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 54.

[3]- المرجع نفسه، ص 56.

[4]- ينظر: يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1993، ص 119.

[5]- المرجع نفسه، ص 55.

[6]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مطبوعات الكويت، ط1، 1975، ص 23.

يرى **كيركغارد** أنَّ الموجود يعتقد أيضا وأن المنطق غير موجود إلاَّ بالعلاقة التي الرابطة بينه وبين الموجود، فإذا ما فصلت فكرة الله عن التوجه نحو الله فلن يعود هناك وجود لفكرة الله في الواقع[1]، أي أنَّ هذه العلاقة هي علاقة شيء من الأشياء لا علاقة له وهذا الافتراق ذاته هو الذي يحدد الوجود.

يقول **كيركغارد**: "لا يمكن لامرئ أن يؤكد على الوجود بقوة أكبر مما فعلت"، و "...إنَّ الوجود يوافق الفرد الذي هو في تعليم **أرسطو** كل ما يبقى خارج دائرة المفاهيم..."[(2)].

لو عدنا إلى "**سارتر**" لوجدناه يعرف الوجود على أنَّه:" الوجود الفردي العيني هنا والآن..."[3]، حيث يرى أن الوجود لأجل ذاته يعرف من خلال فكرتي: السلب والحرية، فما هو لأجل ذاته يظهر في الوجود أو ينبثق بأن يفصل نفسه عمًا هو في ذاته وما وجود بذاته وهو وجود ماهية، أمًا ما هو لأجل ذاته فهو جزء من اختيار ماهيته لأنَّ وجوده هو حريته.

كما أشار **سارتر** إلى ثلاث نقاط بخصوص مصطلح الوجود[4]:

1- الوجود ليس لونا عن الوجود بالفعل إنَّما هو موجود بالقوة، أي لا يمكن القول بأننا موجودون بل ممكن لأنَّا لا نمتلك ذاتنا الآن وإنَّما نصبح الذوات لاحقا.

2- الوجود هو الحرية فالحرية لا يمكن أن تصنع نفسها ويمكن ألاَّ تظهر، حيث أنَّها فقط هبة العلو، التي تعرف واهبها فلا يوجد هناك وجود دون علو.

3- الوجود هو الذَّات الفردية التي لا يمكن استبدالها بل تبقى فردية دائما.

2.3- نقاط الاشتراك بين فلسفات الوجود:

تشترك جميع فلسفات الوجود على اختلاف أنواعها، بأنَّها تنبع من تجربة حياتية تسمى: "التجربة الوجودية" حيث تتخذ طابعا خاصا عند كل فيلسوف، فهي تعني عند **كارل ياسبيرزKarl Jaspers(1883-1969):** الإحساس المرهف بمدى هشاشة الوجود الإنساني، وعند **هيدغر:**"المعنى نحو الموت"[5]، أمًا عند **سارتر**: فهي الإحساس بالغثيان والتقزز، جعل الفلاسفة من الوجود المركز الذي تدور حوله أبحاثهم لأنَّ الإنسان وحده يحتوي على الوجود وهو يعي وجوده وان وجدت ماهية الإنسان فإنَّها هي وجوده أو مجمل وجوده[6]، كما لا يمكن إدراك الوجود إلاَّ من حيث أنَّه آني حادث وأنَّه يمر بكينونة متسلسلة ومرتبطة ولا يمكن بل إنَّه في صيرورة دائمة تظهر نفسها عن طريق الحرية أي أنَّ الوجود أمر خلاَّق.

يعتبر الوجوديون الإنسان أنَّه ذات محضة ولها معنى إبداعي حيث أنَّ الإنسان وحده القادر على إبداع وخلق ذاته بمنتهى حريته، ولا يوجد فرق بينهما أي الإنسان والحرية والإنسان عندهم ليس كائنا انفراديا منغلقا على نفسه بل هو شديد الصلة بالعالم الآخر، حيث يعتبر ماهية ناقصة في حاجة إلى الانفتاح والتواصل مع الغير، تم افتراض وجود أو حدوث صلة مزدوجة بين الأنا والآخر[7]، ويرون بوجود ارتباط بين الأفراد وهذا الارتباط يشكل

---

[1]- عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الاروبية لدى الغرب مع ترجمات و نصوص لأبرز أعلامها(دراسة)، منشورا اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1999، ص 183.

[2]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت،دط، 1982، ص66.

[3]- جان بول سارتر: الوجود و العدم، ص 25.

[4]- المرجع نفسه، ص 70.

[5]- عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب، ص 212.

[6]- ينظر: جان بول سارت، الكينونة و العدم، ص 112.

[7]-عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 100.

الوعاء الذي يضم الوجود الفردي، فسمىً **"هيدغر"** هذا الوعاء بأسماء **الوجود مع الآخر و ياسبيرز** أسماء **الاتصال، غابريال مارسيلGabriel Marcel(1889-1973)** قال عنه **اقتحام وجود لأنت من قبل الأنا [1].**

يرفض جميع فلاسفة الوجود، التمييز التقليدي بين الموضوع والمحمول (الفلسفة العقلانية القائلة به)، وهم منددين بهذه الفلسفة لأنَّهم يعتبرون أنَّ العقل لا يوصل إلى معرفة حقيقته وهذه الأخيرة لا تكون إلاَّ بممارسة الواقع لتجربة القلق وهو الموقف الذي يدرك فيه الإنسان قمة تلاشي ماهيته، ويدرك من خلاله مدى ميع وضياع موقفه في العالم[2]، وأنَّ الإنسان وجود في هذا العالم ليبدأ مسيرته نحو الموت على حد رأي **"هيدغر"**.

4- مفهوم الفلسفة الوجودية و نشأتها:

أصل الفلسفة الوجودية **philosophie existentielle**الكلمة اللاتينية**existential** أي **الوجود** وتعتبر أكثر التيارات الفلسفية البرجوازية المعاصرة انتشارا، وهي اتجاه فلسفي يبالغ في التأكيد على قيمة الإنسان وإنفراده واعتباره صاحب تفكير وحرية الاختيار، حيث لا يحتاج إلى موجه وقائد له، وتدور هذه الفلسفة عن الذَّات الإنسانية أكثر منها عن الموضوع وهي جملة من الأفكار والاتجاهات المختلفة المعالم المتعلقة بالحياة والموت والمعاناة والألم غير أنَّها ليست نظرية فلسفية واضحة المعالم[3]، حتى أنَّها لم تتمكن من أخذ موقع لها بين المذاهب والعقائد.

تعتبر الوجودية وجود الإنسان هو الحقيقة الوحيدة اليقينية ولا سابق له ولا بعده، فهذا الإنسان عندها يستطيع أن يصنع ذاته كيانه بإرادته الذاتية التامة، ويشرف على خلق أعماله وتحديد صفاته وماهيته انطلاقا من اختياره الحر دون ارتباط بقيم أو لأمر خارج عن إرادته وعليه فقط وبكل حرية اختيار القيم التي تنظم حياته**[4].**

ظهرت الفلسفة الوجودية **بألمانيا** أثناء الحرب العالمية الأولى حيث تميزت البيئة السياسية والروحية التي قامت فيها بالأسى والحقد الكبير بعد هزيمة **ألمانيا،** وبالذعر أمام تصاعد **الثورة البروليتارية** في **روسيا،** وكذا آمال الانتقام المؤلمة وثورات الأوساط الفاشية المستعدة هي الأخرى للهجوم على **ألمانيا،** فانتشرت الوجودية **بفرنسا** أثناء الاحتلال النازي لها[5]، وانتشرت على أوسع النطاق خاصة بعد الحرب أين عبرت مؤلفات الوجوديين الفرنسيين عن متفاوتات المجتمع الفرنسي أيَّام الحرب و بعدها وعن النزعة الفردية الملتوية.

حيث عرفت **أوروبا** في هذه الفترة قلقا وذعرا أمام تصاعد الحركة الشعبية من جهة والهزيمة والذل وويلات الحرب والاحتلال النازي من جهة أخرى، كانت وراء توسع الفكر الوجودي بفرنسا خاصة عند الطبقة المثقفة منها[6]، ممَّا أحدثت هذه الأمور حالة قلق سببها الفناء الشامل الذي حصل نتيجة الحرب.

فالوجودية بمفهومها الشامل والدقيق: هي أنها مذهب فلسفي يقوم على دعوة مفادها، أن يجد الإنسان نفسه بالتحلل من (القيم) قيود القيم وينطلق لتحقيق رغباته بلا قيد، والوجود مقدَّم

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص 102.

[2]- المرجع السابق، ص 102.

[3]- ينظر: جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة المنار المصرية، القاهرة، دط، دت، ص 16.

[4]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، مصر،ة دط، 1999، ص 56.

[5]-المرجع نفسه، ص 58.

[6]- ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط2، 1988، ص 10.

على الماهية أي أنَّ الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد أمَّا النوع فهو اسم لا و جود له في الخارج، فأسماء الأعلام موجودة حقا أما العلم الذي هو الإنسان أو النوع الإنساني كلمة لا حقيقة لها في الخارج[1].

كما أنَّ الوجودية تعتبر نزعة فكرية تهتم بالوجود الحاضر أو الكيان الواقعي دون الماهية أو جوهر الأشياء، وهذا الفكر كنتيجة لانزياح التفكير الفلسفي في القرون المتأخرة إلى المثالية المجردة والتصورات العامة الملغية للاهتمام بالواقع ومشاكل الإنسان في هذه الحياة، يحاول هذا الاتجاه الفلسفي إيجاد أجوبة أخرى لقلق الإنسان وحيرته أمام ماهية"**أفلاطون**" وتجريد "**أرسطو**" والعقلانية المطلقة "**هيغل**"[2].

اعتبرت الوجودية هذه الأسباب ثورة على فكرة القيود والسلطة الخارجية من قيم أخلاقية قمعية حرمت الإنسان وسلبته الحرية وعوضتها بالضجر والقلق، بسبب الشعور بالتبعية المعلقة على عاتقه حيث أصبح المرء سجينا لهذه القيم والمبادئ المملوءة بالضبابية والغموض[3]، أمَّا الوجودية تدعو إلى أنَّ يعيش الإنسان واقعه دون الشعور بالقلق من المستقبل المجهول وأنَّ الفرد هو مركز موضوع هذه الفلسفة، وهو مسئول عن وضع القيم الخاصة به حسب مقتضيات واقعه دون الانقياد تحت أيَّ ضغط من السلطات المستبدة .

الوجودية في مفهومها العام هي: الدعوة إلى **الإنسانية** وأن الإنسان هذا الموجود لا يكون موجودا ولن يحقق ذاته ووجوده إلاَّ عن طريق ممارسته حريته التَّامة والمجرَّدة من أي قيد، أو الخضوع لأي سلطة كانت: اجتماعية، دينية أو عقائدية أو سياسية أو عسكرية .... فهو حر في كل الأمور التي تخص وجوده كإنسان[4].

انتشر الفكر الوجودي بعد **الحرب العالمية الثانية** ليشمل العالم الرأسمالي كله، وهذا نتيجة طرح مفكري الوجودية مسائل وقضايا، تلقى رواجا واسعا في قلوب وأذهان الناس خاصة الضائعين منهم والتائهين في سراديب المجتمع البرجوازي واختلافاته، حيث طرح الوجوديون قضايا تمس معنى: "الحياة الإنسانية، مصير الإنسان، مشكلات الاختيار والمسؤولية الذاتية للإنسان الذي يربط ذاته بالقوى التقدمية في المجتمع"، حيث يستطيع الفرد البسيط الإجابة في هذه القضايا الحياتية في حين الفئة البرجوازية لا يمكنها ذلك[5]، وهذا لاقتراب نهاية سيطرتها والأفراد الذين لم يتمكنوا من اختيار بعد توجههم، أي أنهم ضائعين بين مختلف القوى المتقاتلة.

هذه الفئة من الناس المملوءة نفوسها بكافة أوهام وأكاذيب الفئة البرجوازية والتي تعي في الوقت ذاته اقتراب نهاية المجتمع هذا إليها توجهت هذه الفلسفة المؤمنة بوجود سابق للماهية وأنَّ الذاتية تبدأ قبل كل شيء.

يعتبر المذهب الوجودي أو الفلسفة الوجودية أنَّه من الأدب السلوكي لأنه يعتني بالشعور أكثر من العقل وهذا مناقض للفلسفة (محبة الحكمة) وكذا أنَّها تعتني بإعلاء ورفع قيمة الإنسان وجعله مركز الوجود الكوني، وله الحقَّ في تمثيل نفسه وتصور وجوده كما يشاء في هذا الكون دون التقيد بفكرة مسبقة أو عامة يخضع لها المجتمع، ودون البحث عن

---

[1]-ينظر: نبيل سليمان و ياسين بوعلي، الأدب و الايدولوجيا في سورية، دط، دت، ص 165.

[2]- ينظر: ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ص 12.

[3]-يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، دط، 1993، ص 235.

[4]- سارت، الوجودية مذهب انساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، مكتبة المنار المصرية،القاهرة، ط1، 1964، ص 69.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص 192.

المرتكزات المرجعية المسلَّمة لأجل بناء وجوده وتصوره وهذا ما دعا إليه **سقراط Socrates(470ق.م - 399 ق.م)** عندما قال :"اعرف نفسك بنفسك "[1].

فإن المغزى العام من هذه الوجودية هو إثبات أنَّ هذه الحياة مليئة بالأشياء التي لا تستطيع إدراكها وإدراك حقيقة ماهيتها، فيتكون لدينا قلق معرفي عند التوقف عن المعرفة للأشياء وذاتها وعدم معرفتنا لحقيقة الموت قلق معرفي آخر، لكنه لا يستحق العناء وأيَّ سلطة لا تستحق هي الأخرى العناء للمعرفة، بل الإنسان حياة وشعور وممارسة يرسمها هو لذاته كيفما شاء ليعيش سعيدا[2]، فهو عظيم وله الحق أن يكون ما يشاء طالما أنه حر في اختيار ذلك، فتتصدى الفلسفة الوجودية لكل العوائق لمعالجة المسائل الوجودية، والمتمثلة في مشاكل إنسانية تتناول مدلولات الحياة والموت والألم والقلق والاضطراب وقضايا أخرى.

بحيث أنَّ الوجودية ليست الفاعلة أو الناشئة لهذه المشاكل، فهي تقليدية عرفها الفكر وتناولها عبر العصور أين حاولت علاج مختلف القضايا الإنسانية الوجودية.

و لعل أعظم موضوع تمَّ نتناوله هو موضوع الحياة العاطفية للإنسان، فاعتبرت العواطف متقلبة وتلك المشاعر الظاهرة في الذهن البشري لا تناسب مهام الفلسفة، وذهب الوجوديون إلى أنَّ هذه الموضوعات تجعلنا نندمج بكياننا كله في العالم، ونتعلم أشياء يتعذر علينا فهمها عن طريق الملاحظة الموضوعية وحدها.

حلل الوجوديون (...**كيركغارد، هيدغر، سارتر**) تحليلا شائقا لحالات وجدانية عاطفية كالقلق والألم والملل والغثيان، مع محاولة تبيان أنَّ هذه الحالات ليست غير مغزى فلسفي، هذا الفكر الوجودي إلى الأدب خاصة العربي ويستقر فيه في القرن العشرين [3].

ترجع جذور المذهب الوجودي في الأدب إلى الأديب الدانيماركي **كيركغارد** (1855/1813)، طور آراءه وتعمق فيها الفيلسوفان الألمانيان "**هيدجر**1889**وكارك ياسبيرز**(1883)"، حيث أكَّد هؤلاء أنَّ مذهبهم ليس تجريدي عقلي بل هو دراسة ظواهر الوجود المتحقق في الموجودات وإبراز قيمة الوجود الفردي الإنساني، أي أن يهتدي الإنسان إلى وجوده بنفسه وأن يكون مستقلا عن الآخر[4]، وإن كان هذا الإنسان عبارة عن مجموعة من المتناقصات فإنَّه لابد على هذا الوجودي استجماع نقائضه في وحدة شاملة متناسقة وهنا هو بمثابة شيء لا يتكرَّر ولا يتعدَّد.

5- أفكار ومعتقدات الوجوديون:

جاءت الفلسفة الوجودية كنتيجة لما مرَّ به الإنسان بعد الحربين العالميتين من قلق وانهزام وضغط، وهذه الفلسفة كغيرها من المذاهب والمعتقدات تحمل بين طيَّاتها جملة من الأفكار والمبادئ التي تؤمن بها وكذلك تدعو إليها، ولعلَّ من الأفكار البارزة في هذا المذهب نجد مثلا: أنَّ رجاله لا يؤمنون بالغيبيات وكل ما جاءت به الأديان، حيث يعتبرونها عائقا أمام الإنسان نحو تحقيق المستقبل، يدعون إلى التحرر من هذه القيود العقائدية المكبلة للذَّات الإنسانية، لكنهم في مقابل ذلك يؤمنون إيمانا مطلقا بالوجود الإنساني واتخذوا هذا الإيمان منطلقا لكل فكرة .

---

[1]- غالب عواجة ، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات ، المكتبة العصرية الذهبية، ، ط1، 1427 ، ص ، ص 201،202.

[2]-ينظر: جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة عبد المنعم الحفني، مكتبة المنار المصرية،القاهرة، ط1، 1964، ص 122.

[3]- ينظر: مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، المكتبة العلمية، بيروت، ص 24.

[4]-المرجع نفسه، ص 36.

كما أنَّ الوجودي ذاته عانى من إحساس أليم "بالضيق، القلق، اليأس، والشعور بالإحباط والسقوط القاهر"، ويعتبر الإنسان في هذا المذهب أنَّه قد ألقيَ به في هذا العالم وسط مخاطر تؤول به إلى الفناء الحتمي، وبهذا الفكر تولَّد عندهم نوع من الشؤم والتقزز في الحياة الدنيوية والاستهزاء بالولادة التي من فطرة الإنسان التي أنَّه يستبشر بها خيرا، لأنَهم يعتقدون أنَّ أوَّل ثانية لولادة الإنسان تعتبر العد التنازلي لفنائه[1].

من معتقداتهم أيضا: أنَّ الإنسان أقدم موجود في الوجود وأنَّه سابق لماهيَّته وما قبله كان عدما، كما أنَّ الأديان والنظريات الفلسفية القديمة خلال القرون الوسطى والحديثة لم تتمكن من إيجاد الحلول لمشكلات الإنسان بتنوُعها، وهدفهم الرَّئيس من خلال هذا التُوجُه يكمن في العمل على إعادة الاعتبار الكُلي للإنسان ومراعاة تفكيرهم معتقده الشخصي وتمتعه بالحرية المطلقة في غرائزه و مشاعره[2]، وأنَّ له الحق في إثبات وجوده كيفما شاء وبأي وجه أراد دون قيد، بشرط أن يطرح الماضي جانبا والتنكر لجميع القيود الدينية والاجتماعية، الفلسفية أو المنطقية.

لأنَّ هذه القيم - في اعتقادهم-أنَّها قيم ثابتة لا يمكنها توجيه سلوك الناس وضبطه، بل كل فرد يفعل ما يريده ومتى يريد ولا توجد سلطة مهما كان نوعها لها الحق في هذه القيم عليه فالوجوديُ الحق لا يقبل توجيها خارج ذاته يملي عليه ما يجب فعله، بل ذاته أو نفسه هي المسيرة لذاته وتلبي رغبات غرائزه وشهواته دون قيد أو حد، و بهذا يمكن اعتبار أنَّها تدعو إلى التمرد عن الواقع التَّاريخي والثورة ضدً القيم الاجتماعية المتوارثة عبر العصور وممارسته لحياته بحرية مطلقة دون أي رباط.

بالعودة إلى مفهوم الحرية عندهم- الفلاسفة الوجوديون- لوجدناه يدور حول محور الإنسان واختياره المطلق أي أنَّها -الحرية - حرية الإنسان، في تصرفاته وغرائزه ومشاعره ومعتقداته..... وكل الأمور المرتبطة بذاته وحريَّتها حيث يرى معظمهم أنَّ الدين محلَّه الضمير أمَّا الحياة بما فيها مقصودة لإرادة الشخص البحتة[3].

كما أنَّ هذا الفكر – الفكر الوجودي – لا يؤمن بالقيم والأخلاق كما ذكرنا سابقا، إنَّما لكل فرد الحرية في ممارسة ما يريد ووقتما يريد أمَّا التربية فهي الحياة نفسها، من خلال ممارستهم لهذه الحياة ولا بد من اكتشافها – التربية- لوحدهم دون إملاء من الآخر والهدف هو أنَّه في حالة فرض الآخرين هذه القيم التربوية سيؤدي إلى الجمود وعدم الإخلاص لها لأنَّها لم تنبع من المعرفة، التي لابدً من اكتسابها عن طريق العلاقة مع النفس نفسها والذَّات كمصدر أوَّل[4]، وأنَّ التعلم لا يقتصر على منهج معيَّن أو طريقة مرسومة ثابتة بل تنقد مصادر المعرفة، ولا تنحصر في مصدر واحد وهذه المصادر المختلفة مهمة في تحقيق الفرد للوجود الذَّاتي أمَّا الطريقة والنهج المصممين إنَّما من إنشاء هذا الفرد للبحث عن ذاته وأنَّ الفرد الحق، هو الذي يملك المبادرة والرَّغبة في التعلم والمعرفة والبحث عن ذاته ومحاولة إبراز ذوات الآخرين واكتساب الخبرات المعرفية التي تسهم بدورها في بناء الوجود الذَّاتي، لذلك تحاول الوجودية من خلال هذا المعتقد أن يتَّصف الفرد الوجودي بالمبادرة والسعي وراء الرقي الشخصي عن جميع النواحي، (الجسمية و العقلية خاصَّة)،

---

[1]- ينظر: جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ت عبد النعم الحنفي، الطبعة الأولى، مطبعة القاهرة المصرية، 1964، ص 98، 99.

[2]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 163.

[3]- ينظر: المرجع السابق، ص 101.

[4]- ينظر: جان بول سارتر، الوجودية، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، 1973، ص 165.

وفهم النَّفس أوَّلا ثمَّ فهم الآخر وامتلاك القدرة على تقرير مسار حياته وتحقيق وجوده لوجوده، وأنَّ هذا المذهب يقدم البساط المريح للفرد لكي يتمكَّن من الشعور بقيمته الذَّاتية، وزرع أفكارا توقظ الإنسان من وحدته وغيبوبته عن الحياة الحرَّة المطلقة الخالية من القيود.

و أنَّ من معتقداتها تولي العناية بتحليل المعاني الأساسية في الوجود الإنساني، من "قلق، خوف، وخطأ، يأسى ومهابة الفناء"، كما أنَّها تمجد الوجدان والانفعال إلى جانب إعمال العقل واتخاذ الحلول الباطنية أو الدَّاخلية دون معالجتها من الظَّواهر كمبدأ مسلَّم لا بدَّ من إتباعه للتَّخلص من التبعية وتطبيق الحرية النَّفسية والوصول إليها،فالتجارب الحيَّة موضوعات للتَّفسير والتفلسف وعدم الوقوف عند المعتقدات العقلية المحددة والمجرَّدة[1].

تدعو الوجودية إلى الالتزام بموقف ما دون تغييره وهذا كانعكاس طبيعي للممارسة الفعلية للحرية، حيث يعتبر هذا الالتزام من أهم المبادئ التي تقوم عليها الوجودية، إلا أنه في بعض الأحيان أو أغلبها تسمى: بأدب الالتزام أو أدب المواقف، هذا نتيجة الموقف الذي يتخذه الفرد الوجودي اتجاه أمر ما دون تغييره عن قناعة واختيار حر ذاتي، وأنَّ الهدف من هذا الأدب لهذا الأديب الوجودي هو الهدف الذي تمَّ اختياره من قبلهم عن قناعة و توجه ذاتي حر، ممَّا أدَّى إلى جعلهم القيم الجمالية و الفنية الأدب بعد القيم الاجتماعية الملتزمة.

أيضا ظهور "القلق، اليأس، الهجران"، كنتيجة عكسية لهذا الالتزام واتخاذ الموقف الواحد دون تغييره، فأصبح الفرد الوجودي قلقا وهذا لعدم إيمانه بأي سلطة علوية ونبذ القيم السلوكية والأخلاقية[2]، وشعوره بالدوران في حلقة مفرغة ومظلمة لا نور فيها لذلك يشعر بالقلق والاضطراب لأنَّه يعيش في المجهول دون تقبل الخضوع لأي سلطة مهما كان ما تدعو إليه، وكنتيجة لهذا القلق يشعر الوجودي مباشرة بالهجران وترك الآخرين له بغض النظر لقرابتهم، ويحس بالضَّياع والوحدة القاتلة وأنَّ لا عون له في هذه الدنيا ومتاعبها إلاَّ ذاته أو نفسه.

نتيجة لهذين المشاعر تولَّد الإحساس باليأس من الكون والآخرين وهذا الضياع المظلم الذي يقتل النفس البشرية وهي حية، والميل إلى الفناء والشعور بالوحدة أدَّى إلى الشعور بالعبثية في الحياة، أي عدم وجود معنى لهذه الحياة ليطرح السؤال هنا الفرد: هل يعيش في كون جوهره العبث و اللاَّجدوى؟ أي عدم الاتساق مع الوجود الإنساني، وهنا يجيب **ألبير كامو Albret Camus(1913-1960)**[3]، على هذا التساؤل بتشبيهه الإنسان الذي يعاني دون جدوى ببطل الأسطورة الإغريقية **سيزيف** الذي عاقبته الآهة برفع الصخرة إلى أعلى الجبل وكلَّما وصل إلى القمة هبطت، ويعيد الكرَّة مرة أخرى وهكذا إلى اللاَّنهاية، يعني أنَّ حياة هذا البطل حكم عليها بالعبث من غير جدوى منها،

حيث سمَّى كتابه الذي تناول فيه هذا الموضوع بإطناب **أسطورة سيزيف**، أين قال فيه: "فما هو إذن هذا الشعور الذي لا يوصف والذي يحرم الذهن من النَّوم الضروري للعيش؟ إنَّ العالم الذي يمكن تفسيره حتى ولو بالأسباب الرديئة هو عالم مألوف ولكن من ناحية أخرى نجد أنَّ الإنسان يحس بالغربة في كون يتجرد فجأة من الأوهام والضوضاء"[4]، فقد وصف

---

[1]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، الوجودية مذهب إنساني، ص125.

[2]- ينظر: سارتر، الوجودية، ص 123.

[3]- ينظر: شاهين إيمان سعيد فوزي،القلق الوجودي نحو نموذج شامل للقلق، مجلة كلية التربية، عين شمس، العدد 26،ج 4، 2016، ص 19.

[4]- ينظر:نبيل سليمان، ياسين بوعلي، الأدب و الإيديولوجية في سورية، ط2، 1985، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ص 50،51، 52.

هذا الشعور باليأس والوحدة في هذا العالم الذي في الأصل مألوف، الفرد ينتمي إليه ويشكل لبنة من لبناته المتعددة فكيف له يحس بأنّه وحيدا؟ لو لا القلق والهجران اللّذين سيطرا على ذهنه وذاته الإنسانية.

6-انتشار الوجودية:

ظهر التيار الوجودي في **ألمانيا** أولا بعد الحرب العالمية الأولى، ثم وصل إلى **فرنسا** لتنتشر أفكاره الرافضة للواقع في كل من **فرنسا، ألمانيا، السويد، النمسا، انجلترا وأمريكا** باعتبار أن الإنسان محب لكل ما هو جديد ويرى فيه نوعا من الإضاءة بالمقارنة مع الأشياء الأخرى، وكذا عدم توفر الخبرة أو التجربة الحياتية ليتبنى الشباب هذا التوجه الجديد بكل بريقه وتداعياته، مم أدى إلى-بطبيعة الحال- الفوضى وعدم المبالاة بالقيم والمبادئ التي رسمها كل مجتمع في جميع أنحاء الوطن ،فكانت الأولوية والتقدير لمجموعات **سارتر** من قصص وروايات ومسرحيات ... لنشر هذا التيار.

جاءت الوجودية بفكرة أن اليقين للإنسان: يكمن في تفكيره الذاتي، ولا سابق لهذا الوجود ولا يوجد شيء خارجه في اعتقادهم أن الإنسان أقدم شيء في الوجود وما كان قلبه عدما، ووجود الإنسان يسبق ماهيته، فبذلك يلغون المثل العليا والقيم الأخلاقية المتوازنة ولتحقيق الوجود بطريقة حرة ما عليه إلا التخلص من الموروث العقائدي والأخلاقي، لا وجود لقيم ثابتة توجه وتهذب الناس وسلوكهم[1]، بل كل إنسان يتجسد في تحقيق الوجود لذاته وهذا من خلال ممارسة الحرية في الحياة، وبذلك يثبت وجوده كيفما شاء أو أراد دون تقييد خارجي ولا يقبل توجيها خارجيا بل يسير نفسه بنفسه ليحقق وجوده الحقيقي، كما انه يجب على الوجودي تلبية حاجات ونداء غرائزه دون حدود[(2)]، فالوجود الإنساني عندهم إيمان ويقين مطلق بالحرية، كما أنهم يعتقدون بأن النظريات الفلسفية السائدة خلال القرون الوسطى إلى العصر الحديث لم تحمل عبء الإنسان ومشكلاته محمل جد.

6-الوجودية في الأدب الحديث:

حدثت بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية هزّات وانقلابات فكرية لافتة ومهمة أثّرت على التفكير الإنساني خاصة في هذه البلدان المتعرضة للحروب وويلاتها، مما أدّى إلى تحرر الإنسان من كثير من المفاهيم السائدة، حيث ظهر الميل لشرح الوجود وفهم الكون والحياة والإنسان بطرق مختلفة عمًا كانت عليه سابقا، أين أصبح الفرد ينظر لذاته، ويسأل نفسه: أين هو من الكون؟ [3]، ولما وما الجدوى من وجدوده؟، فانقلب نحو ذاته ومال إلى الحرية والتخلص مما تكدس في ذاكرته من اعتقادات وهو ورث عصور غابرة، فحاول تغيير طريقة التفكير وكسر المسلّمات الفكرية القديمة وهذا لإقناع نفسه بما يجري: " أصبحت الفلسفة التي لا تعير اهتماما للفرد والإنسان لا تمثل أيًأمل للإنسان"[(4)].

أصبح الإنسان أكثر قلقا وتأملا في الكون والحياة، وكان أوّل من قام بردة فعل هم المثقفون، حيث تبنوا الوجودية كمذهب فكري سار إلى السيادة في **أوروبا** خاصة، أصبحت تشير إلى مسائل إنسانية وجودية أساسة" كالقلق، التوتر والإحباط"، ولعل **راوية الغثيان لجان بول سارتر** جسدت الرؤيا الوجودية اللاّفتة، أين تظهر شخصياتها بأفكار سلبية بمنظور سلبي اتجاه الحياة، حيث عانى بطلها **روكنتان** rokentan الشّدائد في البحث عن

---

[1]- ينظر:محمد مجاهد نور الدين، بحوث ودراسات في المذاهب والتيارات، دار الهجر، لبنان، د.ط، ص 251.

[2]- المرجع نفسه، ص 252.

[3]- جان بول سارتر، ما الأدب، ص 196.

[4]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، 134.

مصيره وهو الأمر نفسه بالنسبة للإنسان بعد الحربين الذي راح يعاني لاكتشاف ذاته عامة بطريقة أخرى غير الطرق التي عرفها سابقا، مقارنة بإنسان العصور القديمة الذي عرف فلسفات كلاسيكية حول الماهية التي ألغت ظواهر المحسوس، اتجه إلى تزييف المنطق من مبدأ (لا إنسان)، ثم جاءت أنظمة فكرية حديثة ألغت أصالة الفرد وحريته و حقوقه على حد سواء ضمن المجتمع(النَّازية، الديمقراطية الشيوعية).

فتظهر للإنسانية في مذاهب متتالية لفهم الحياة وإعادة ترتيب الأفكار حول الوجود الإنساني على صعيد الفكر والأدب، وكان للأدب الحظ الأكبر من هذه المذاهب(الرومانسية، الواقعية، السريالية....)[1]، تغيَّر نمط السلوك و الحياة والتعامل معها وبذلك تغيرت أساليب الكتابة والتفكير الأدبي.

ولعبت الصراعات الإيديولوجية والتحولات الفكرية، دورا كبيرا في إعادة التفكيرية في وجود الإنسان بعد الحرب (2.1)، ومنه انتقل هذا التعبير الكبير الغربي إلى العالم العربي المندمج في الحربين العالميتين بالتبعية:**"ألمانيا الحلفاء الانجليز وأوروبا"**، مما أدَّى إلى تغير الفكر العربي خاصة الأديب وإعادة النظر في مسالة تواجده ووضع أمَّته وما مصيره فالفكر الوجودي في العالم العربي انتقل إليه مع موجات الحادثة خاصة ظاهرة التلاقح الثقافي بين العالمين، وهنا ظهر دور الترجمة الذي كان بارزا ومهما خاصة على الساحة الأدبية حيث يقول **العقاد**: "يندر أن أتلقى بريدا لهذه اليوميات من غير سؤال عن الوجودية وعن آراء الفلاسفة الوجوديين في هذه المسألة من مسائل الدين أو تلك المسائل من مسائل الأخلاق...أو مسائل الاجتماع أو السياسة..." [(2)]، فاتجه العرب إلى قراءة الوجودية وترجموا أفكارها وأطروحاتها ونشروها، لتتم قراءتها من قبل الجيل المحب للمعرفة والاكتشاف بعد ما مريه من انهزام وانعكاسات نفسية قوية.

فترجم العرب جملة من النصوص والكتابات الوجودية إضافة إلى التراث الصوفي وبعض الأفكار عند الكتاب والفلاسفة العرب قديما، فحظي عدد من أصحاب هذا الاتجاه الفكري الأدبي بقدر كبير من الترجمة (نصوص كيركغارد، هيدغر، سارتر أبو الوجودية الحديثة وكذا سيمون دي بوفوار...)، وتجدر الإشارة إلى أنَّ أهمَّ النصوص الوجودية المترجمة التي أثَّرت في الأدب العربي، هي نصوص **"سارتر"** : خاصة التي ترى أنَّ الإنسان محور الوجود و كل شيء مسخر له فهو يرى: "أنَّ الإنسان يوجد أوَّلا ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه الأشياء التي تحدده"[(3)].

بدأ من وعي ذاته إلى وعي وجوده ليكتشف ماهيته وكينونته، يمكن تصنيف الأدب خاصة- وجوديا- على أنَّه الأكثر حساسية اتجاه الوجود، وبهذا لعبت الحداثة بمنتجاتها الوجودية دورا في إنهاض وإشعال الحس الوجودي لدى الإنسان، وانتقل تأثيرها على الإنسان العربي خاصَّة بعد تعرضه لخلخلات استعمارية وهزائم متتالية في العصر الحديث[4]، بدء من الحروب الإسرائيلية إلى الحربين العالميتين، وما تبعهما من آثار سلبية على نفسية الإنسان.

1-6 سارتر زعيم الوجودية الحديثة:

[1]- ينظر: حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر،منشأة المعارف، الاسكندرية، دط، دت، ص 65.
[2]- العقاد محمود عبَّاس، يوميات، ج 1، القاهرة، دار المعارف، 1963، ص 255.
[3]- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 14.
[4]-ينظر: عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،ط1، 1980، ص 100.

يُعلي التيار الفلسفي الوجودي من قيمة الإنسان ويؤكد على تفرُده، وكذا يعتبره صاحب تفكير وحرية اختيار ولا يحتاج إلى موجه أو مرشد في ذلك، وأنَّ هذا الإنسان عبارة عن جملة من الاتجاهات والأفكار المختلفة، حيث جاءت هذه الفلسفة – الوجودية- كردَّة فعل على تسلط الكنيسة وتحكمها في الإنسان بشكل متعسف باسم الدين، وتأثَّرت بالتيارات المصاحبة للنهضة الأوربية الرافضة للدين والكنيسة.

يعتبر **سارتر** من أشهر زعماء الوجودية البارزين، وهو مفكر وفيلسوف فرنسي ولد عام 1905 يرى أنَّ الوجود الحر للإنسان ومقولة " الإنسان حر" تساوي" الله غير موجود" لأنَّ وجود الإنسان لا يخضع لماهية محدودة، والإنسان هو الذي يضع مقاييس الحق والخير والجمال فأعطى للإنسان ما هو للإله، بذلك أسقط المسؤولية أمام الله والمجتمع وكذا أمام الضمير الذَّاتي المثالي الذي يحكم على أعمال الذَّات[1]، فوجودية **سارتر** تقرر أن يكون الدَّفع أوَّلا ثمَّ تكون الفكرة عنه، والمجتمع لا دخل له ما دام الإنسان بمفرده هو الذي يضع مقاييس الحق، الخير والجمال، تقوم الوجودية السَّارترية على أفكار ونقاط محدَّدة أهمُها:

- إلغاء الغيبيات والآلهة حيث اعتبرت عوائق أمام الإنسان نحو المستقبل و معرفة وتحديد المصير.
- أيضا: الإنسان أقدم شيء في الوجود وما قبله كان عدما، ووجود الإنسان سابق بماهيته.
- يجب على الإنسان طرح الماضي ونكران كل القيود الدينية الاجتماعية والفلسفية وله الحرية المطلقة في إثبات وجوده كيفما شاء، والإنسان الوجودي الحق لا يقبل أيَّ توجيه خارجي عن ذاته، إنَّما يسير نفسه بنفسه يتَّبع غرائزه وشهواته دون قيود ولا بدَّ من إلغاء القيود الثَّابتة الموضوعة لضبط وتوجيه سلوك النَّاس، وليس لأحد أن يفرض قيما وأخلاقا معيَّنة على الآخر فالحياة بما فيها خاضعة لإرادة الشخص وحده.

-العبثية: أي عبثية خلق الإنسان والحرية على حد سواء، يقول **سارتر** في كتابه **الغثيان**: " موجود يولد دون سبب ويستمر بالضعف و يموت بالصدفة " ، " الكينونة هي دون سبب ولا علة ولا ضرورة"[(2)].

تعتبر الوجودية ثورة فكرية على الفلسفات السابقة لا تهتم بدراسة الماهية والمعاني المجرَّدة، بل تهتم بدراسة الوجود **العيني والواقعي** للإنسان، كما أنَّها تهتم بدراسة الإنسان في وجوده الحسي وحياته لا في علاقته بالوجود، فالفرد هو مركز بداية هذه الفلسفة أين اهتمت به من حيث حقيقته وتجربته الحسية التي يتفاعل فيها مباشرة مع محيطه، على غرار الفلسفات التقليدية المهتمة بالإنسان المجرد من كل تعيين،فـظهرت الوجودية لتدرس الإنسان المحدَّد بمواقفه الواقعية التي تربطه بمكانه و زمانه و ظروفه فأعطى الوجودية طابعا إنسانيا واقعيا مميزا جعلها تعتبرا حيا عن الوجود الحق.

يقول **سارتر** عن المذهب الوجودي:"أنَّ كلمة الوجودية أصبحت الآن تطلق بغير ضابط عن أمور بلغت من الكثرة حدًا جعلها لم تعد تعني شيئا، فكل شيء عبارة عن شتات غير مكتمل فالوجود ليس لونا من الوجود بالفعل وإنَّما هو وجود بالقوة، كما أنَّه الحرية من حيث أنَّ الحرية هي هبة..."[(3)]، التي تعتبر أهمَّ القضايا التي بحثتها الوجودية واهتمت بها

[1]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص26.
[2]- جان بول سارتر، الغثيان، ت سهيل إدريس، منشورات دار الآداب البيروتية، لبنان، ص 125.
[3]- ينظر: سارتر، الوجودية، ص 66.

فهي عامة الوجود الإنساني نفسه، فهي ضرورة لتحقيق الإنسان لوجوده، وأنَّها أوَّل المباحث عند **سارتر** فالإنسان حر وأنَّ له الحقَّ أن يكون هو نفسه وهي الذَّات التي لا يمكن استبدالها.

وتؤكد وجودية **سارتر** على الأهمية العملية التي نقترب منها في فهم الحقيقة ومعرفتها وهذا من خلال الجهد في التفكير الذي نصل من خلاله إلى المعرفة، لكن هنالك تخالف الوجودية بنظرتها هذه الفكرة الفلسفية التي تذهب إلى أنَ الفكر والواقع شيء واحد، فالفلسفة الوجودية تعتمد على التجربة الحيَّة الذَّاتية اتجه **سارتر** إلى التَّعبير عن فكره من خلال مذكرات يومية أو أدب روائي فاعتبر الفلسفة الممزوجة بالأدب أكثر صدقا في التعبير عن الأفكار[1]، تميَّزت بطابع فريد عن سواها، تفرَّض على الفرد أن يكون حرًا حيًا بحق يحدد ويختار خياراته بنفسه وأن يدرك الموت ولا يخشاه، والعمل ما يريد بكل أريحية وحريَّة وكيفما شاء، وأن يخلق المحيط الذي يرغب فيه وهناك عبارة شهيرة **لفولتير فرونسوا ماري أروويه françois voltaire (1694-1778)** :" كن رجلا ولا تتَّبع خطواتي"[2]، بهذه الفلسفة الوجودية جاءت ناقدة عاملة في اتجاه مضاد للحركات الجماعية والفلسفات الداعية لصب الناس في بديهيات معينة، من حيث التفكير والاعتقاد وأسلوب الحياة.

2-6 موضوعات الوجودية عند سارتر:

يشكل موضوع جوهر الوجود الشخصي أهَم الموضوعات لجميع الفلاسفة الوجوديين كالحرية واتخاذ القرار والمسؤولية والاغتراب واليأس والموت كلها موضوعات خاضت فيها الفلسفة الوجودية، وأخذت ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات خاصة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل والمصير أخذت منها مسارا للفكر والنقد باتخاذ القرار الحر والمسؤولية يستطيع الإنسان تحقيق ذاته ووجوده الحق، بذلك جاء الفكر الوجودي منطويا على جملة من الموضوعات نرصد أهمَّها:

1.2.6- الحرية واتخاذ القرار:

إن الفرد فاعل لفعل حر نابع من قرار ذاتي بعيد عن كل المؤثرات الخارجية حيث يدعو الوجوديون إلى نزعة تحول جذري، فأوَّل خطوة لهذا التحول هي الاختيار وممارسة القدرة على اتخاذ القرار والأهم هو نوعية هذا القرار بوصفه فعلا ذاتيا شخصيا يأخذه الفرد على عاتقه، لا يمكن للإنسان أن يكون ذاته حقا إلاَّ في حالة الفعل الشامل للفكر والحرية والقرار[3]، وهذا الأخير يضع أمام نفسه ويحمله مسؤوليته لنفسه، لذلك يتهرب أغلب البشر من اتخاذ القرار بأنفسهم لأنَّ هذا الفعل إرهاصا جديدا للوجود البشري، ومن جهة أخرى أن يحرم المرء من خيارات أخرى معروضة عليه فيصبح هنا صانع مصيره بيده[4]، بذلك يكون الإنسان دائم الحذر من المستقبل لعدم القدرة على التَّنبُؤ به ممَّا ينتج لنا ظاهرة القلق على هذا المستقبل الغامض.

2-2-6 الأخلاق: ترفض الوجودية أيَّ نوع من التقيد التَّام بالقواعد والمبادئ التي فرضها مجتمع ما، حيث تنظر إليها على أنَّها أعباء مسلَّطة على الوجود البشري من الخارج وتجبره على نمط من السلوك محدَّد سابقا تمنعه من تحقيق ذاته الوجودية الفردية، أمَّا الوجودية فتشجع ما يعرف بالموقف الأخلاقي رافضة وجود القوانين الأخلاقية المكبلة للحرية الفردية

[1]- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتَّاح إمام، الكويت، عالم المعرفة 1978، ص 184.
[2]- المرجع نفسه، ص 186.
[3]-ينظر:زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية،مشكلات فلسفية،دار الطباعة الحديثة،مصر،ط2، 1969، ص 11.
[4]- المرجع نفسه، ص 112.

فالخضوع لهذه القوانين يعني القضاء على الذاتية الفردية وإقصاء الشخصية الوجودية للإنسان[1].

6-2-3 الموت:

يعتبر وعي الإنسان بحقيقته الموت وأنّه سيموت في يوم ما، أحد الخصائص التي تسمح له أن يوجد بوصفه إنسانا مميّزا بالعقل المفكر على الحيوان وهذا الوعي بالموت هو ميزة البشر كونه نوعا حيا، تناول الوجوديون الموت وخصّصوا لها مكانا بارزا في أطروحاتهم الفكرية والأدبية، يصر **سارتر** على الحاجة إلى الموت، وكذا مواجهته بجرأة[2]، باعتباره حقيقة واقعة والتي تظهر الأشياء كلّها في نهاية الأمور على أنّها متساوية لا فرق بينهما ولا أهمية لها، هذا ما يؤدي إلى ظهور تمرد لا إلى اليأس كما هو معروف عند البشر بذلك يرى الوجودي أنّ العصيان البشري هو احتجاج طويل ضد الموت.

6-2-4 الاغتراب:

لعبت فكرة الاغتراب في كتابات الوجوديين دورا لا يمكن إنكاره في تفكير البشر حديثا حتى من قبل ظهور الفكر الوجودي ظهرت الفكرة عند كل من (**هيغل و ماركس**)، رغم تباين أشكالها: يذهب **هيغل** إلى أنّ الاغتراب يوجد في صميم بنية الحياة ذاتها[3]، أمّا **ماركس** يرى أنّ الاغتراب متواجد في بنية شروط العمل الفردي التي يظهر من خلالها، لاغترابه عن عمله ذاته وأقرانه والفكرة عند **هيغل** يكمن في مذهب فلسفية يناظر العملية الجدلية للعقل، أمّا عند **ماركس** فالحل في البحث عنه في تغيير ثوري الأحوال الاقتصادية أين يحصل الانسجام بين الفرد وعمله، ويرى **"سارتر"**أنّ الاغتراب هو اغتراب الموجود البشري عن وجوده العميق حيث يكون ذاته و وجوده في الوجود الاجتماعي يساوي الصفر.

6-2-5 الوجود الأصيل:

يعتبر الوجود أصيلا عند الوجوديين إذا كان امتلاك الفرد لنفسه كبيرا والقدر الذي يشكل فيه ذاته في صورته الخاصة، أمّا إذا شكلت المؤثرات الخارجية (القيود، الدينية، الاجتماعية...)، فهنا يسقط الوجود الأصيل ويصبح وجودا غير أصيل فصورة الفرد الوجودي وشكله هي معياره، ومعيار أصالته التي تتمثّل في مدى تحقيق الإنسان لوحدة وجودية بدل أن يكون وجودا مبعثرا، وكذا مدى ممارسته الحرية خارج حكم الرّأي العام والمعايير السائدة[4].

لا يوجد هنا تصور بشري أصيل يمكن أن يخلوا من البعد الاجتماعي خاصة ولا يمكن عزل الذّات وكل الذوات. غير أنّ هناك من يرى أنّ وجود الفرد في حد ذاته كافيا بأن يحقق وجودا أصيلا، وهو مبدأ الوجودية ولا قيمة لها إلاّ في نظر الأفراد الذين أرادوا أن يكونوا أنفسهم، ووجودهم يبدأ من الصّمت وينتهي إليه. غايته هي التعبير عن الوجود بغية الوصول إلى الوجود[5]، هنا دعوة إلى قطع العلاقات الاجتماعية وتهميشها وكذا انحلالها عن أي مبدأ أو قاعدة اجتماعية تلفت النقد من قبل عدد من المفكرين والأدباء، غير أنّها قائمة بذاتها

---

[1]- ينظر: حربي عبّاس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي و الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية ، بيروت ، لبنان، دط، 1992، ص 154- 162.

[2]-ينظر: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة شيخ الأرض،دار بيروت للطباعة و النشر،دط، دت، ص 233.

[3]-حسين حماد، مفهوم العبث بين الفلسفة و الفن،مكتبة دار الحكمة، مصر،دط، 2002، ص 69.

[4]- ينظر: ريجيس جوفلين، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كمال، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1988، بيروت، ص 212- 215.

[5]- المرجع السابق، ص218.

وألهمت المفكرين نقدا يسعى إلى الدفاع عن كرامة الإنسان ضد كل الانتهاكات الفردية الوجودية، وكانت الصَّرخة بأن يكون الإنسان نفسه الإنسان ويتحرَّر من الطغيان وسيطرة السلطة والتقليد والدعوة إلى التميز وتحقيق الانتصارات.

اعتمد **سارتر** في وجوديَّته على الأدب والنَّقد والمسرح، كأسلوب في طرح الأفكار الفلسفية الخاصَّة بالوجودية بهدف ذيوعها في مختلف الأوساط بعد أن كانت مقصورة على منشئها الفلسفة وحسب، فعمل على النَّقد والجدل بأسلوب واضح والكفاح لنشر هذا الفكر[1]، فاكتسب التيار فعلا شهرة وفرضها على النَّاس حتَّى اعتقدوا أنَّه: رائد الوجوديَّة والبقية أتباعا له فقط.

غير أنَّ **سارتر** كان متأثرا كثيرا بالفيلسوف **إدمون هوسرلEdmund Husserl(1859-1938)** وأيضا **هيدغر** نشر مقالا له عام 1939 أكمل به قصيدة **هوسرل** الوجودية، ووظَّف "كل شعور هو شعور بشيء ما، يقول:" أنَّ فلسفة العلو تلقي بنا على قارعة الطريق وسط التهديدات تحت ضوء يعمي الأبصار..." يقول بعده **هيدغر** أن يُوجد في العالم وعلينا أن نفهم هذا (الوجود في) بمعنى الحركة والوجود هو الانفجار في العالم وهي ضرورة للشعور، وأن ينفجر كشعور بشيء آخر غير ذاته و هو ما يسميه **هوسرل** بمصطلح **القصرية**[2].

يأتي المنهج غير محاولا أن يقرر تركيب هذه الأنا كما تصبح الفلسفة علما دقيقا مضبوطا، وهي الفكرة التي أخذها **ديكارت** من قبل مثلا أعلى و وضع **هوسرل** كل الأفكار السَّابقة والمعتقدات الفلسفية القديمة طيَّ النسيان دون إلقاء نظرة عليها، حيث أصبح الشَّك عنده أعمق وأشمل بالمقارنة بالشَّك الديكارتي، فوصل **هوسرل** إلى أعماق الأنا الخالصة وانطلق من عبارة" أنا أفكر" ، لهذا السَّبب اهتم **سارتر** بالفرد باعتباره مصدرا للعدم فهو يلغي المحيط به من الحسبان لو شاء ذلك، كذلك لديه القدرة على كسر القوالب القديمة و المبادئ الموجودة مسبقا، التي من شأنها أن تجمد حياته، وهذا بهدف إيجاد له حياة أخرى أكثر قيمة من تلك الحياة الروتينية بالنسبة للآخر[3].

ذاعت هذه الفلسفة انطلاقا من الجو المعاصر الذي يمكنه قبول الفكر الوجودي في المجتمع، بذلك استطاع **سارتر** قيادة هذا التيار وبإقبال جماهيري كبير هذا المناخ المعاصر كان مستعدا لتفهم واختيار الفكر الوجودي وقبوله على أنَّه تيَّار شعبي واسع في الكثير من المضايق التي وقفت أمام وجه **كيركغارد** الأديب الذي كان يعي هو الآخر تماما مشكل الوجود الإنساني و حتمية الخيار الوجودي، غير أنَّ هذه الرَّغبة الذَّاتية لم تكفه لجعل الفكرة واقعيَّة على نطاق أوسع، بيد أنَّ هناك من اعتبر شهرة **سارتر** و تحقيقه لنجاح تجسيد الفكرة الوجوديَّة عائد إلى أنَّه تحدَّث في المتغافل عنه باعتبار المبادئ والعادات الاجتماعية المقيدة له[4]، خاصَّة في رواياته الأدبية" الفجة" وقصصه –الإباحيَّة- الملحَّة في تحليل النَّواحي إلا أخلاقية من الإنسان، لكن هذا الحكم جاء من منظور واحد، فلو أمعنَّا النَّظر والتَّدقيق في أعماله لوجدنا أنَّه أيضا صاحب المؤلَّفات الممتازة –الفلسفية- النابعة من عمق وجوده وذاتيَّته و هذا ما تجسَّد لنا في كتابه العظيم **" الوجود والعدم"**.

---

[1]- محمد مهران، محمد محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص 86.

[2]- ينظر: عبد الرَّحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، دار الهلال، مصر، ص 565.

[3]- ينظر: كمال فؤاد، الغير في الفلسفة سارتر، دار الملايين للطبع، لبنان، ص 9-12.

[4]- المرجع نفسه، ص 25.

فنجد في فلسفته الوجودية أنَّ الإنسان يحلُ محلَّ الرَّب إذا خلا العالم من الرب: "إنَّ الإنسان محكوم عليه بالحريَّة يحمل على كتفيه عبء العالم كله فبذلك يكون مسئولا عن نفسه أوَّلا وعن العالم بأسره، هذا نوع من تحقيق جانب وجودي للإنسان.

يقول **سارتر** في كتابه **الوجودية مذهب إنساني** :" الوجودية هي النَّظرة الوحيدة التي تعطي الإنسان الكرامة، لأنَّها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعا بينما الماديَّة مثلا تعامل الإنسان على أنَّه موضوع.... شيء من مجموع الصفات والظَّواهر التي تميز المنضدة أو الكرسي أو الحجر"[(1)]، أي: هناك ثنائيَّة تُرد إلى الموجود تجلياته، وحوَّلناها ثنائيَّة "المتناهي و الغير منتهي"، فالموجود لا يمكن ردَّه إلى متناهية من التَّجليات لأنَّ كل واحد منها مرتبط بعلاقة متغيرة باسمرار بذات ما.

تبدأ فلسفة **سارتر** من جملة **ديكارت** "أنا أفكر أنا موجود"، هنا معنى وجود الفرد ووجود الآخرين ووجود كل الأشياء المكونة للوجود قائمة على التَّفكير ليفرق بعدها بين هذه الموجودات إلى موجودات لذاتها وموجودات في ذاتها، وهذا الأخير هو ذاك الموجود الكامل كالشَّيء الصَّلب ليس فيه ثغرة يمكن لوجود آخر أن يمرَّ عبرها، هو موجود كامل في ذاته وكامل بها أمَّا الموجود لذاته فهو متغير على مسار الزَّمن ركيزته الشعور يكون بذلك أقرب إلى اعتباره مشروع وجود يبحث في استمرار عن الجديد و ترك الماضي لتحقيق ذاته.

كما أنَّ ميول الإنسان إلى تحقيق ذاته لابدَّ من توفر التَّغير الزَّمني في وجود الإنسان باعتبار كلَّ محاولاته تعني الجهد المستمر، لكن يصادف عائق العدم الذي يجعل منه فاعليَّة مهمة، إذ يقف بينه وبين التَّطابق التَّام مع الوجود[2]، علاقة الذَّات بذات أخرى لا تقوم بمعزل عن العالم بل على علاقة الذَّات بغيرها وعلاقة الذَّات الأخرى بغيرها الذَّات، فهي علاقة مزدوجة بين ذاتين موضوعا لذات ثالثة، بذلك يكون الإنسان عدما يفرز اللاوجود وهو ما يعرف **بالفجوة** في الوجود العام[3]، أو بمثابة تشقق فيه ولا توجد ماهية إنسان خلقها إله من قبل و جبر الإنسان السَّير إليها، بل كل هذا الكون وما يحدثُ فيه خاضع لمشيئة الفرد و إرادته يجعل له قيما و مبادئ باعتبار وجوده سابق على أي مُثل أو قيم موضوعة سابقا.

لا يمكن القول أنَّ الإنسان من خلال فهمه لهذا الوجود، هو موجود بل لابدَّ من قول كذلك أنَّ هذا الفهم للوجود هو نفسه الوجود وهو بذلك يكون أسلوبه في الكون، لأنَّ الإنسان عندما يوجد بلا صفة ثمَّ يؤدي بنفسه إلى المستقبل، وهذا من خلال الأفعال التي يمارسها هو تصميم يعيش حياة ذاتيَّة فرديَّة ولا سابق لهذا التَّصميم غيره الجسم في حد ذاته غير موجود لذاته و إلاَّ أصبح بذلك كل شيء عبارة عن صورة ضرورة، أمَّا النَّفس فهي ضرورة مزدوجة باعتبارها الإدراك المتَّصل للوجود لذاته بواسطة الوجود في ذاته، وهي الواقعة الوجوديَّة التي تمكنه من الوجود في ذاته بذلك الجسم للذَّات هو جسمها طالما كانت الذَّات نفسها العكس، أي أنَّ الفرد ينفلت ويخرج من جسمه إذا ما لم يصبح نفسه.

ربط **سارتر** بين الإدراك الحسي والفعل، وهذا ما فعله **برجس** جماعة **الفعليين** والمدرك الحسي والمكان وسيلة لتنفيذ الفعل، كما ميَّز بين العقل **الديالكتيكي** بين العلوم ودراسة الإنسان في الظَّاهرة الطَّبيعيَّة والمعقوليَّة الباطنيَّة في التَّاريخ[4]، بذلك تمسَّك بفكرة **المشروع** ورفض التَّفسيرات السيكولوجيَّة، وهذا التَّمسك يعني أنَّ العقل البشري ليس إلاَّ

1- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 165.

[2]- ينظر: إبراهيم زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج 1، ص 401، 402.

[3]-المرجع نفسه، ص 402.

[4]-ينظر: هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة ، دار الثَّقافة، مصر، دط، دت، ص 254.

عملية إسقاط يقوم بها الإنسان بينما يقذف بنفسه إلى ما هو ليس موجود يصبو دائما إلى تحقيق الحريَّة والتَّأكيد عليها، وهذا من خلال تمسكه و دفاعه عن مذهبه الفلسفي بعقله رغم أنَّه أقرب إلى فلسفة أو عقليَّة **كيركغارد** أكثر الفلاسفة الوجوديين ميلا إلى النَّزعة **الشعريَّة الرومانتيكيَّة**[1].

تمكَّن **سارتر** من استمالة القرَّاء بالاتجاه نحو حساسيَّتهم محاولا بذلك مخاطبة العقل بهدف إقناعهم، قاصدا من ذلك كله استمالة الحرية الفرديَّة الذَّاتية التي كانت أهمَّ مقاصده وركيزة فلسفيَّة، فتمثَّلها في مؤلَّفه **الذُّباب** و اعتقد بها إلى أبعد مدى لكن ليس من السَّهل أن نحلل و نعالج مشكلة الحريَّة بكل مقتضياتها، لأنَّها ليست ملكا للنَّفس الإنسانيَّة يمكن بحثها و وضعها منعزلة، بل السَّعي وراء تحديد وجود الإنسان بوصفه شرطا لوجود العدم و وجوده هذا ليظهر لنا أنَّه حر، يقول **سارتر** :" معنى العالم متوقَّف على ما دام العالم ذاته خلو من كل معنى و أنا الذي اخلع عليه ماله معنى"[2].

7-موقف سارتر من الماركسية:

تعتبر الماركسية من الفلسفات التي كان لها أثر كبير في المجتمع الأوروبي:"الماركسية هي أفق عصرنا"[3]،باعتبارها ردة فعل على المجتمع الرأسمالي الذي أهمل الطبقة الكادحة ومجد الطبقة الرأسمالية، أتت الماركسية ومجدت المادة واعتبرتها كل شيء وجوهره، وأن الاقتصاد هو العامل الأساس لدفع عجلة التطور والنهضة، حيث اهتم ماركس[4]، بدراسة الاقتصاد الانجليزي وكذا **الديالكتيكي الهيغلي** والاشتراكية الفرنسية المستمدة من الثورة الفرنسية،يؤكد:"حيث أراد ماركس أن يكون كتابه: رأس المال،عرض لعلم الاقتصاد كانت هذه الخاصية سببا قويا في رواج كتابه، لكن في هذا الكتاب مذهبا فلسفيا يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة **هيغل** ومن الشيوعية الإلحادية التي هي نتيجتها.

اعترف **سارتر** بالماركسية في مقولته: "أن الماركسية أفق عصرنا"،حيث أنه استطاع النفوذ إلى استنباط أفكار المفكرين والفلاسفة والسياسيين في عصره، كاد يدرك أن المثقفين في فترته التي تلت الحرب العالمية الثانية منشغلين في كيفية الاعتراف بالماركسية كقولهم أنا ماركسي أنا لست ماركسي، ما هي علاقتي بالماركسية؟ أين اتفق وأين أختلف معها؟ لكن التساؤل عند **سارتر** كان مركزا على معرفة أي ماركسية يتحدثون عنها؟، هل التي ينشرونها،؟ أو التي أفهمها؟[5].

حيث كان على دراية بالعراقيل التي تقف على نجاح الماركسية في فرنسا أدرك"أن الماركسية هي أفق عصرنا "، بذلك حمل إلى **الماركسية** ما تفتقر إليه من خلال كتابه: **نقد العقل الجدلي** الذي يعتبر قراءة جديدة لرأس المال، حيث تحدث فيه عن مجموعة الدمج groupe de fusion وعلاقتها بديكتاتورية البروليتاريا، التي جعلت معاصريه يتساءلون[6]:هل **سارتر** أكاديميا بحكم أن له طرحا فلسفيا؟ أم أنه مناضلا بحكم أنه كان في ثورة ضد العنف والحروب وداعما الماركسية؟

---

[1]- المرجع نفسه، 255.

[2]- المرجع نفسه، ص 523.

[3] -حبيب الشاروني،فلسفة جان بول سارتر،ص90.

[4]-*كارل ماركسKarl marks :ولد في 1818وتوفي في 1883.

[5]-كارل ماركس:من كتاب العمل المأجور رأس المال،دار الفرابي، دط، دت، ص91.

[6]- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، ص 65.

استطاع **سارتر** الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال دراسته **لكارل ماركس Karl Marx(1818-1883)** دراسة فلسفية وتوجهه إلى المصانع للنضال مع العمال حتى قيل فيه أن نضاله أكبر وأهم من استطاعة الحزب الشيوعي توظيفه لنفسه، اعتبرت إسهاماته في النضال والكفاح مهمة جدا وذا قيمة تاريخية وإنسانية، لو تحدثنا على **فرنسا** لذكرنا **سارتر**، كذا ظهور نظرية الوعي وارتباطها بالانطولوجيا والفينومنولوجيا من خلال كتبه:"**الوجود والعدم**"، "**الوجودية مذهب إنساني**" "**نقد العقل الجدلي**"و "**نظرية الالتزام**".

اعتبر **سارتر** الماركسية فلسفة القرن العشرين لما كانت تعبر عن مصالح الطبقة العاملة بذلك كان على الفلسفة الوجودية أن تدخل في نطاقها، فربط **سارتر** في كتاباته بين نشأة المذهب الفلسفي والحركة العامة للمجتمع، أكد أن الوجودية هي فلسفة أزمة تنقضي بتلاشيها أي أنها تعبر عن العصر الذي تعايشه، غير أن الاتجاه الفكري لها كان معارضا للماركسية وامتد إلى عدم فهم أفكار على مصادر الماركسية الأساسية"[1]، اطلع على رأس المال و الإيديولوجية الألمانية، لكن نجاحه في فهم الماركسية كان مجسدا من خلال ارتباطه بفئة العمال داخل المصانع والنضال معهم، مما شجعه إلى الإنتقال من الفكرة إلى التجربة والتغيير الذي يعني تجاوز الإنسان لنفسه، وأثبت في كتابه **نقد العقل الجدلي**: أن العقل الجدلي ليس سوى حركة التاريخ نفسها، في إطار تكونها ووعيها لذاتها وشعورها نحوها"[2]،وكان يفسر الظواهر البشرية ذاتيا بفضل اتجاهه الانطولوجيا التي بقيت كما هي الآن الماركسية انغلقت على نفسها في هذه الفترة لأسباب أشار إليها **سارتر** نذكر منها كإغفال الماركسية المعاصرة للإنسان الذي هو أساس كل بحث وشيء، اهتمت بالأمور الاقتصادية، الاحتفاظ بالأفكار السابقة والعمل بها التي اعتبرت الواقع على خطأ أو ضد الثورة، وهي ضد الأفكار السائدة وقتها.

يحكم **سارتر** على الماركسية انطلاقا من اتجاهين: الأول أن الماركسية المعاصرة تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس في إمكان الإنسان الخضوع لها، والثاني أن الماركسية الأصلية تجعل الإنسان يصنع التاريخ، يعني أن هناك علاقة بين الإنسان وما يحدثه من فعل أي تبادل جدلي بين الإنسان والمادة،حيث أكد في كتابه"الوجود والعدم"أن هناك انفصال بين الإنسان مما هو كائن إلى ما لم يكن وكذا أن التغيير الذي يميز الإنسان لا غير ذلك، هذا ما أكده في كتابه **نقد العقل الجدلي** يقول:" من الحرية المطلقة العفوية إلى حرية كائن اجتماعي تاريخي يحيط به وسط مادي يعمل في هذا الوسط بالتغيير"[3]، أي أنه يؤكد على أن الإنسان يتأثر بالوسط الذي فيه، "فالوجودية إذ تقتصر على دراسة الموجود البشري في نطاق قطاع الانطولوجيا، فان من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التي تجمعها تحت اسم **الانطولوجيا"**[4] أي استيعاب الإنسان للظروف المحيطة اقتصادية، اجتماعية وتاريخية مما أدى **بسارتر** إلى إذابة ودمج الوجودية داخل الماركسية الأصلية، يظهر ما تفتقر إليه الماركسية من صميم الانطولوجيا أي فقر الدم الشامل.

8- موقف سارتر من الكوجيتو الديكارتي:

[1]-ينظر:المرجع السابق، ص68.

[2] - جان بول سارتر، نقد العقل الجدلي، ترجمة رامز فؤاد، الهيئة المصرية العامة للتوزيع و النشر، مصر، دط، دت، ص 14.

[3]- المرجع نفسه، ص 20.

[4]- ينظر:فؤاد كامل،الغير في فلسفة سارتر، مكتبة الدراسات ت الفلسفية، دار المعارف، مصر، دط، دت، ص2.

تعتبر فكرة **الكوجيتو***[1] بداية الفلسفة الحديثة من حيث توظيفها للأنا والذات،لأنها ذات مفكرة وتفسيرها يكون حسب اتجاه وتفكير أي فيلسوف،هذا ما نجده عند **ديكارت، كناط هوسرل وهايدغر**، حيث أسهمت في بداية ظهور فلسفة **سارتر** الوجودية باعتبار"أنا أفكر"عند **ديكارت** معناه جوهر قائم في ذاته يعرف بالتفكير الداخلي، أي أن الذات المفكرة لا توجد إلا من خلال أنها جوهر،أي أن ديكارت يرى أن الكوجيتو تبدأ من الشك وتذهب إلى الفكر والى الوجودي بصفته شيئا مفكرا لمعنى الأنا وهو الذات المفكرة،هذه الذات هي جوهر الكينونة الانطولوجيا للإنسان،أي أن الأنا التي تؤكد وجودها دون أن تحتاج إلى الآخر.

يقول **ديكارت** في تقديره للذات:" إلا أنه في هذه الأحوال أن نميز تقدير الإنسان لذاته صادر عن الخيال المرتبط بالثورة الدموية الحركية، إعجابه بجماله أو بما أوتي من مواهب خارقة مثل الذكاء أو البراعة في فن من الفنون وبين تقدير لذاته صادر عن معرفة الشيء الحقيقي فيه بالتقدير"[2]، الذات عنده تأملية لا تحتاج إلى عنصر خارج عنها أو غيرها، فأنا موجود ما دمت أفكر أي يؤكد على أن الأنا مستقلة عن الآخر و يمكنها العيش بمفردها دون الحاجة إلى الآخر.

و يؤكد **ديكارت** على أن الأنا هي أساس بلوغ المعرفة يقول: "لأن العالم بأسره مجموعة أشياء ممتدة يمكن أن يتدحرج نحو العدم،لكن ذلك لم يمنع الذات المفكرة من أن تعي ذاتها المفكرة وبالنتيجة موجودة...."[3]، يؤكد هنا على إثباته للوجود على الذات،أي يفصل بين الجسد والروح كما يستبعد وجود الروح عند الحيوان، فهو يميز بين عبد أين للحرية الأول جسمه لا يعتمد إلا على قوة النفس الحيوانية والانسجام بين الأطراف والأعضاء، أطلق عليه تسمية "**الروح الجسمية**"، والثاني مبدأ الروح أو النفس التي عرفها على أنها الجوهر المفكر،وضرورة الارتباط الوثيق بين العقل والجسد هنا تأخذ الذات قدرتها على التفكير دون حاجة للآخر[4]، يقول **ديكارت** في كتابه **التأملات**: "أنا العارف أنني موجود ومن الثابت أن معرفتي لذاتي بمعناها لذلك،لا تعتمد على الأشياء التي لم أعرف وجودها بعد ولا على أي من الأشياء التي أستطيع أن أتصورها بالمخيلة"[5].

9- فلسفة سارتر لمعرفة الآخر:

يضع **سارتر** الأسس التي عن طريقها نعرف الآخر،حيث يقول: "أننا نلتقي بالآخر ولسنا نؤسس للآخر"[6] ،الأساس الأول الذي وضعه هو أن الآخر لا يضاف إليَّ كما يضاف موضوع إلى آخر في مجموعة، والثاني أن علاقتنا هي علاقة داخلية وتشير إلى الكل أي أن هذه العلاقة في تحليل **فكرة "النظرةle regarde**، يبدو لي الآخر على أنه نظرة موجهة نحوي أو ملقاة علي من خلال فكرة "الخجل"[7]، فالشعور باجتذاب الآخر لي وأصبح من المواد الخاصة بعالمه فقط من ثمة أصبحت غريبة عني ولا أملكها ولا املك أي حرية والعالم الخاص بي بعيد عني ومؤسس حول الآخر.

---

[1]*-كلمة الكوجيتو:هي باختصار تطلق اصطلاحا على يقين ديكارت الحدسي عن وجود الذات،"أنا أفكر إذا أنا موجود".

[2]-نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف القاهرة، ط2، 1987، ص166.

[3]- ينظر:عبد الوهاب جعفر،أضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الفتح للطباعة والنشر،الإسكندرية، دط، 1990، ص109.

[4]-ينظر:عبد الوهاب جعفر،أضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 1990، ص100.

[5] - ديكارت رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمه و قدمه و علق عليه عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 2009، ص 125.

[6]- جان بول سارتر،الكينونة والعدم، ص 212.

[7]- المرجع نفسه، ص 214.

معرفة الذات مقيدة بوجود الآخر عند **سارتر** الذي هو شرط لمعرفة الذات، أعطى لنا مثالا عن ذلك وهو الشعور بالخجل، فعندما تكون جالسا في الحديقة لوحدك تتصرف بطلاقة وعلى طبيعتك أما إذا فطنت بأن هناك من يراقبك فانك ستشعر بالخجل، أي أن الذات اكتشفت خجلها بوجود الآخر لتعرف نفسها، وينكشف عن طريق **"النظرة"** غير وراء تلك نظرة الذات تفكر وتحكم عن الآخر وتحوله إلى موضوع، أي أن كل ذات تحول الآخر وتنشئه بواسطة النظرة[1]، إذن الوعي عند **سارتر** يتحدد وفق أساس التمايز عن الآخر وظهور الآخر أمام الذات يحوله إلى موضوع أي أن الذات تنفي الغير، والغير ينفي الذات ما يعرف بالنفي المتبادل وهو تحويل الآخر إلى موضوع، كل طرف يريد التميز والاهتمام به، لأن هذه **"النظرة"** تدفع الذات إلى**"الخجل"** والهروب من العالم والانحصار داخل حدود الذات، أي أن الآخر ضروري لمعرفة الذات بالخجل فتعرف الذات ذاتها الخجلة[2]، تمثل العلاقة بين الذات والآخر علاقة صراع ويصبح الآخر **لسارتر** مصدر خطر مادام وجوده يعني لخطة النفي الأول للذات، وأن الآخرون هم الجحيم.كما يؤكد على ضرورة وجود الآخر كوسيط بين الأنا والذات والغير لا يشاركه الهوية نفسها فهو الأنا الذي ليس هو.

فقام **سارتر** بالفصل بين الأنا والآخر وحدد الصراع القائم بين الجسد والذات أولا، ثم بين الأنا والأنا الآخر أي أن إدراك الآخر يتم عبر الجسم ومنه تنفصل الذوات على بعضها يقول: "فانه لما كان لا يمكن للغير أن يؤثر في كينونتي بكينونته، فان الكيفية الوصية التي يمكن للغير أن ينكشف لي بها هي أن يتجلى لمعرفتي كموضوع"[3]، فإن الأنا هو الذي يكون صورة ذهنية للآخر وتنشأ العلاقة بين الأنا والغير بمجرد الدخول في حقل نظرتي حتى أجمده وأحوله إلى شيء، والعكس صحيح بالنسبة لنظرة الآخر لي، وأشعر بخيبة لأن الآخر يقيدني ويحد من حريتي ويزداد الجحيم كلما كانت علاقتي بالآخر بين فاسدة وملتوية.

تجسد الجحيم كذلك في مسرحية **سارتر"جلسة سرية أو الجحيم"** حيث عرض حياة الجحيم لثلاثة أشخاص بيَّن أن عذاب هذه الشخصيات نتيجة لوجودها في مكان واحد وأن كلامهم يحجز حرية الآخرين، أما الجحيم الذي تحدث عنه **سارتر** هنا هو عالم الآخر الذي يحيا فيه الآخرون دون أن يكون هناك اتصال بين الذوات الأمر الذي أدى إلى قتل الآخر لتحقيق الهوية والغاية[4]، من خلال هذه المسرحية أكد سارتر أن "الجحيم هو الآخر" لا تستطيع الذات إثبات هويتها إلا عن طريق الغير المراقب لها،أي أن المعرفة بين الأنا والآخر منعدمة ومستحيلة ومبنية على الصراع والعداوة، لأن الغير بالنسبة له جحيم الانطولوجيا وعدم سلبي، كما يؤكد عدم وجود علاقة ايجابية بين الذات والآخر مادام يمثل بجحيم فحضور الغير ضرورة.

فلا يمكن أن تفهم الهوية الوجودية الفردية بعيدا عن حضور الآخر، وأن تجربة الخجل أظهرت أن حضور الغير لسلب حريتنا، في حالة حضور الذات أمام ذاتها بمعزل عن الغير الخارجي يكون الأنا في تطابق تام مع ذاته، حيث يتصرف بحرية، وأن حضور الغير من خلال نظرته يكون قد تحول إلى موضوع نظرة نقد وتقييم[5]، تحولت الذات التي كانت مركز

---

[1] - المرجع السابق، ص 216.

[2]- ينظر: نيقولا متي، جون بول سارتر،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،لبنان،دط،2009،ص211.

[3]- جان بول سارتر،الوجود والعدم،ص136.

[4]-ينظر: جان بول سارتر، جلسة سرية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار هلا للنشر و التوزيع، مصر، ط1، دت، ص-ص 36،40.

[5]-المرجع السابق، ص 41.

ذاتها إلى مجرد هامش وشيء كغيره من الأشياء،وهو تحول فرضه حضور الآخر في علاقة متبادلة بين الأنا والآخر وهي علاقة صراع دائم بينهما عن كيفية تظهر الحرية والمسؤولية لإثبات الهوية كأساس الوجود الفردي.

10- موقف سارتر من الهوية:

عالج الكثير من الفلاسفة موضوع **"الهوية"** واحتل مكانة كبيرة في الخطابات المعاصرة، حيث تعبر عن حقيقة الشيء المطلقة المتمثلة في صفاته الجوهرية التي تميزه عن غيره انطلاقا هنا من المقاربات الفلسفية التي جمعت الكثير من المفكرين والفلاسفة وأنها تعبر عن خاصية مطابقة الشيء لنفسه أو تمثيله فهي خاصية يمتاز بها الإنسان والفرد والمجتمع والجماعة، هي موضوع إنساني بحت لأن هذا الأخير- الإنسان- ينقسم على نفسه ويشعر بالمفارقة، هناك من يجعل الهوية تعبيرا عن الحرية نجد على سبيل المثال الفيلسوف الفرنسي**"ايمانويل ليفناشEmmanuel Levinas"**الذي تناولها بالتحليل والتمحيص، ربطها بالاختلاف أما **بول ريكورPaul Ricoeur** تميزت نظرته الفلسفية بالهوية السردية.

أكد **جان بول سارتر** على علاقة الأنا بالآخر من خلال النظرة والخجل والوعي، هذا الأخير يتجسد بوجود الحرية والمسؤولية[1]، لتنوع مصادر **سارتر** وكثرة بحثه تعددت مرجعياته الفلسفية وكثرت قراءاته لمعاصريه وسابقيه كالماركسية والفينومنولوجيا والوجودية كما رأينا سابقا، لكنه تفرد بنظرته الفلسفية الخاصة تجاه الهوية التي ربطها بوجود الآخر وأن هذا الآخر يشكل الخطر والجحيم عليها.

كما تأثر **سارتر بالمنهج الفينومولوجي** على يد الفيلسوف الألماني **ادموند هوسرل** مؤسس الظاهريات،الذي عمل على معالجة قضية الذات والآخر وربطها بمصطلح البينذاتية **l'intersubjectivité** الذي يعني التعرف على الآخر لأن "الظاهراتية" ترتبط بذوات أخرى وليس على ذات واحدة، يقول **هوسرل**:" أن الآخر ينكشف لي على هذه الطاولة على هذا الحائط باعتبار أن هذا الموضوع هو موضوع دوما للآخر، وهو أيضا مرجع لكل ذات..."[2]

عمل **"هوسرل"**على انفتاح الذات على الآخر والتعرف إليه من خلال مراحل منهجية[3]،المرحلة الأولى تسمى بتعليق الحكم والتوقف عنه،الإرجاع الفينومينولوجي يستطيع التحرر من كل الأحكام المسبقة وثبت على موقفه الأصلي كفيلسوف،ويضعها بين قوسين ويبقى ولا يختفي أما المرحلة الثانية:فإن الذات تتمتع وتشعر بما وضع بين قوسين. أي أنها تحيي أحوالها الشعورية، في المرحلة الثالثة: نجد الجانب الايجابي ويسمى عند **هوسرل " بالخدش"** بعد المرحلة الثانية تقوم الذات بتأملها والتفكير في الشيء من الانتساب، وتحليل الظواهر التي شعرت بها تحليلا وصفيا والاتجاه نحو الموضوع مباشرة[4]، ما يسميه **هوسرل "بالقصد"** الذي تأثر به **سارتر** واشتغل على القصد، فالذات هي أفعال تقصد موضوعاتها.

لكن **سارتر** لم يقف هنا يقول: "أن **ديكارت** قد تساءل عن المظهر الوظيفي **للكوجيتو**(أنا أشك أنا أفكر) فأراد أن ينتقل من هذا المظهر الوظيفي إلى الجدل الوجودي دون أن يتعين في ذلك بما يوجهه فوقع في ورطة وجوهرية، أما **هوسرل** فقد فطن إلى هذه الغلطة ومن ثمة

---

[1]- ينظر: سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي،ط1، 1994، ص102.

[2]- جان فال،الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر،ترجمة فؤاد كامل،دار الثقافة والتوزيع،القاهرة،دط، دت،ص214.

[3]- حبيب الشاروني، مرجع سابق، ص65-68.

[4]-المرجع نفسه، ص 70.

بقي وهو في حذر في مستوى الوصف الوظيفي، وترتب على ذلك أنه لم يتجاوز الوصف الخالص للظاهرة...وانغلق داخل الكوجيتو،...أما **هيدغر** فقد وصل مباشرة إلى التحليل الوجودي دون أن يمر الكوجيتو".[1]

إذن كان للفلسفة الوجودية جذور تاريخية بالفلسفة اليونانية وارتبطت بالقلق واليأس والغثيان في الفلسفات الوجودية المعاصرة، التي تعبر عن أحوال القرن العشرين وما يميزه من تحولات عميقة مست كل جوانب الحياة الإنسانية فهي صرخة إنسان القرن العشرين، وصورة عن مأساته كما تمثل تحولا وتغيرا في الفكر الراكد سابقا ثم تمرده على كيانه وواقعه المؤسف وهذه الفلسفة متعارضة مع مفاهيم الفلسفة التقليدية : (**أفلاطون، أسينوز، هيغل**)[2]، لأنها كانت تهدف إلى الوصول للحقيقة الكلية ذات قيمة في جميع العصور والأزمنة، حاولت التوغل إلى أعماق الذات المتألمة الصارخة والقلقة، وتواجه المستقبل دون إرشاد ومساعدة واكتشاف الحياة الداخلية الخاصة، وأن تمنح للأفكار إمكانية الظهور والتعبير عن نفسها في القصص والروايات والمسرحيات الحية النابضة،كما نجح سارتر في إيصال صداها من خلال إبداعاته الأدبية ومقالاته الفلسفية ونضاله الحر.

11- نضال سارتر وموقفه من الاستعمار:

جاءت الفلسفة الوجودية – كما رأينا – كرد فعل ضد الاستعمار وما خلفته الحرب العالمية الثانية خاصة، تدعو إلى تحرر الإنسان وحقه في حياة كريمة تخلو من كل القيود سواء الاجتماعية أو الاستعمارية، كذا دعت إلى تحرر الفرد وإلزامية إعطائه حقه الكامل للتمتع بهذه الحرية انطلاقا من الذات الوجودية إلى المجتمع، يقول **سارتر** في كتابه **دفاتر الحرب الغربية**:" أنا لا أحاول الحفاظ على حياتي من خلال فلسفتي فهذا شيء حقير ولا أحاول وإخضاع حياتي لفلسفتي فهذا شيء متحذلق،لكن في الحقيقة الحياة والفلسفة شيء واحد"[3]، أي أن الهدف الذي وجدت لأجله هذه الفلسفة هو تحقيق الحرية الوجودية للذات الفردية واهتمت بالفرد مرورا إلى الجماعة،كما أن هذا الفرد الموجود المتحرر ملزم عليه تطبيق هذه الفلسفة أي أن العلاقة هنا تفاعلية وتبادلية متداخلة.

كما أن **سارتر** من أهم الفلاسفة والمفكرين الذين دعوا إلى التحرر الفردي،وأن كل ذات لها الحق في العيش المطلق البعيد من كل القيود والمكبلات الخارجية سنجد هذا من خلال محاولاته الأدبية والسياسية على أرض الواقع، لأنه يؤمن أن حريته لا تتحقق إلا بحرية الآخر يقول:"إننا مقضي علينا بأن نكون أحرارا"، هذا التعبير جسد من خلال مسرحياته[4]، والحرية عنده متساوية وتظل قائمة إلى أن يصير الفرد عبيدا لأن الإنسان حر أصلا في ذاته لاختيار ماهيته: "الوجود أسبق من ماهيته"، يختار لنفسه ماهيته ثم يفعل ما يشاء بعد وجوده أولا،لكن هذا الاختيار الحر لابد له من مسؤولية تقع على عاتقه وتحمله نتائج اختياره.

اعتبر **سارتر** الحرية نسيجا في التركيبة الإنسانية أصلا وليست ميزة مضافة إليه، لذا ركز في وجوديته على الحرية الذاتية والحرية الغيرية، انطلاقا من مبدأ الأخلاق الذي يتعارض فيه مع الفكر الماركسي الذي ينفي الحرية وينادي بالحرية، فكانت انطلاقات **سارتر** ذات نزعة إنسانية تحررية تدعو إلى الخير والجمال لكل فرد موجود جسد هذه النظرية في

---

[1]-جان بول سارتر، الوجود والعدم،ص205.

[2]-ينظر: هادي فضل الله، مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم، بيروت، لبنان، دط، 2002، ص 96.

[3]- جان بول سارتر، دفاتر الحرب الغربية، ترجمة عبد الوهاب الملوح، دار صفحة سبعة للتوزيع و النشر، السعودية، دط، دت، ص48.

[4]- ينظر:كامل محمد عويضة، سارتر والثورة الجزائرية،دار الكتب العلمية،لبنان، دط،1993،ص 25.

كتابه: **الوجود والعدم** عندما قال: "بما أنني أريد الحرية لذاتي فلابد أن أعطيها لغيري أولا"[1].

لعل أهم عمل قام به يجسد من خلاله مبدأ الحرية للجميع هو إنشاء مجموعة سرية تدعى "الاشتراكية والحرية" بعد عودته إلى **باريس**، بعد أن كان أسير حرب بين **ألمانيا** و**فرنسا** عام1940م، ثم اتجه إلى الميدان الأدبي وبدأ بنشر مقالات تحررية إنسانية.

فتجسد النضال الفعلي **لسارتر** ضد الاستعمار وقمع حريات الشعوب من خلال تعبيره الصريح عن معارضته للحكم الفرنسي في الجزائر،في العديد من مسرحياته ومقالات سياسية باعتباره ناشطا سياسيا بعد **الحرب العالمية الثانية**، عبَّر من خلالها عن الاستنكار الأخلاقي ضد الأعمال التعسفية التي كان الاستعمار يمارسها على السكان المسلمين وتعذيب الأسرى على يد الجيش.

تجلى ذلك في كتابه **عارنا في الجزائر** الذي وصف من خلاله بشاعة الاستعمار وأطلق عليه تسمية **"النظام"** الذي لم يكن وليد الوجه وبالمصادفة، بل هو نظام أقيم حوالي القرن التاسع عشر إلى حوالي 1880م[2]، ثم تلاشى مع الحرب العالمية الأولى ليعود بقوة وبطش على المستعمرات الضعيفة، يقول **سارتر**:"هذا هو ما يتعلق بالجزائر...وهذا ما يتعلق بقسوة هذا النظام الذي لابد أن ينتهي إلى هذه النهاية المفجعة، وكيف أخلص النيات إذا ولدت وترعرعت في داخل هذه الدوائر الجهنمية فليس هناك مستعمرون صالحون وآخرون طالحون، بل هناك مستعمر فحسب وهذا يبين لنا لما كان الجزائريون على حق في هجومهم على بناء هذا النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وكيف أن تحريرهم بل تحرير فرنسا ذاتها لن يتحقق إلا إذا قضى على الاستعمار قضاء مبرما"[3].

تعالى صوت **سارتر** الصارخ بمساوئ الاستعمار الفرنسي من المجتمع الفرنسي ذاته كما وضح في صفحات كان لها الجزء الكبير من الكتاب، يوضح سياسة واستغلال الأراضي وجعل ملاكها سخرة يشتغلون بالأجر الزهيد،ويندد على إغفال وإخفاء الحقائق البشعة عن هذا الاستعمار الظالم المتسلط، يدعو إلى قراءة وسماع شهادات حية عاشت الوضع وتألمت منه.

وانحاز في آخر الكتاب إلى استقلال **الجزائر** بوصفه الحل الوحيد: "إذا كنا نريد أن نوقف هذه الأعمال الإجرامية التي تنفر منها الإنسانية،وأن تنتشل فرنسا من وصمة العار وتنقذ الجزائريين من هذا العذاب الوحشي"[4]، تجسيدا منه لمسؤوليته الأخلاقية والتزامه الوجودي، كما يظهر التزامه أيضا من خلال المظاهرات التي كان يقودها في **"باريس"** والبيانات السرية التي تمضيها ويروج لها باعتباره أديبا مشهورا، أشهرها **"بيان121"** الداعم **للثورة الجزائرية** الذي استقطب عددا كبيرا من المثقفين وقتها من بينهم**"موريس بلانشوMaurice Blanchot(1907-2003) ومشال بيتورMichel Butor(1926-2016).**

---

[1]- سارتر، الوجود و العدم، ص 165.

[2]-الربيع ميمون وآخرون،أوراق فلسفية سارتر في الذاكرة العربية،مجلة،ع14،2005،ص280.

[3]- جان بول سارتر،عارنا في الجزائر،تحقيق عايدة وسهيل إدريس،دار الآداب،ط1،مجلد واحد، بيروت،ص54.

[4]- المرجع نفسه ،ص 56

كما ذهب **سارتر** إلى أبعد حد في كتابه موضحا إلى أن الصمت على جرائم الاستعمار لا يقل جرما هو الآخر، يقول: "ما الفرق بيننا وبين هؤلاء السياديين؟ لا شيء ما دمنا نسكت على جرائمهم"[1].

لم يتوقف هنا وواصل الكتابة والنشر و كانت له مواقف سياسية تدعوا إلى تساوي الحقوق الفردية في الحرية وكذا إنكاره للنظام الاستعماري كيفما كان شكله، كما كان له موقف معاديا للفضائح التي ارتكبها النازيون في الجبهة الشرقية، وعارض الحرب الفيتنامية من خلال مشاركته أيضا في محكمة تهدف إلى فضح جرائم الولايات المتحدة عام1967 كما شارك في أحداث مايو 1968 التي مهد لها في عام [2]، 1967 عندما ترأس محكمة علنية عالمية للمثقفين والشهود المكلفين بالحكم على الحروب أو إدانتها خاصة حرب أمريكا في **الفيتنام**، مما جعل له عددا من أصدقاء الثورة في الشوارع وعلى المنابر وفي الجرائد والإضرابات وكل ماله أن يعلي صوت المظلوم على صوت الظالم وإعادة الحقوق لأهلها التي سلبت منهم دون شفقة أو رحمة إنسانية، ما يدل على أن نضال **سارتر** لم يكن بالكتابة والنشر فقط ضد الاستعمار الذي كان موقفه منه واضحا، وهو السخط والإنكار والاحتقار لأفعاله وجرائمه الشنيعة ضد الشعوب الضعيفة المستعمرة التي سلبت حريتها الإنسانية الاقتصادية والسياسية، باعتبار الهدف الأسمى لوجوديته هو التحرر الفردي الذي من خلاله يتحرر كل المجتمع، فهو لا يؤمن بحرية ذاته إلا إذا أعطى الآخر حريته.

تجلى المذهب الإنساني من خلال كتابات **سارتر** الأدبية والنقدية، التي دعا في طياتها إلى وجوب التخلص والتحرر من كل القيود، وأن الحرية واحدة لا فرق في درجاتها بين الأفراد يتمتع بها كل واحد من المجتمع الذي بدوره يسعى إليها، وأن السجين أيضا له حق الحرية لا فرق بين الأجناس البشرية في اكتسابها أو درجتها، ما جسده من خلال كتابه **الوجودية مذهب إنساني** عبر فيه عن المذهب الوجودي وعلاقته بالإنسانية، وأن كل إنسان لابد له أن يتحلى بهذا المذهب لأنه الحل الأنجع للوصول إلى حرية تامة و مساواة في تفريقها على الكل، إن النظام الاستعماري ما هو إلاّ قيد من القيود الملوثة تكبل حرية المستعمرات وتغتصبها من دون وجه حق.

- الرواية الوجودية لسارتر الغثيان:LA Nausée:

تعد رواية **"الغثيان"** من أهم أعمال **سارتر** الأدبية في حياته، حيث اعتبرت مفتاح فكره وكامل منهجه الوجودي، لما تمتاز به من حيث الصيغة والشكل والتصميم، صور بها كيفية اكتشاف الوجود من خلال بطل الرواية **"راكنتان"** بجعله يكشف الوجود بعد أن كان مكتفيا باستخدام الموجودات ورؤيتها رؤية سطحية، غير أن الأشياء لا توجد دون شخصنا بعد أن كان ينسب الوجود للأشياء، وأدرك هذه الموجودات وصفها عند منزلة الوجود الحقيقي ووعيه لوجوده شرط وجود العالم الخارجي الموجود كله، كما أنَّ دافعه في البحث الموضوعي جعله يجرد وجوده وتركيز انتباهه إلى الأشياء الموجودة حوله، غير أن هذا العالم الواقعي لا يمكن أن يكون موجودا من غير وجوده هو [(3)].

---

[1]-ا المرجع السابق ، ص56.

[2]-ينظر: عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب، ص 163.

(*)-جان بول سارتر: رواية الغثيان، ترجمة : سهيل إدريس، دار الأدب، بيروت، لبنان، .ط 1، 2013.

[3]- موريس كرانستود، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ط، دت، ص 50.

يرى رواد الوجودية أن: "وعي وجودنا الخالص ظاهرة نادرة، والكثرة من الناس راغبة لتركيز نفسها في أشياء هذا العالم التي تحقق السعادة لكل فرد"، أمّا من الناحية الفلسفية المعرفة والتفكير المجرد يبعدان عن الوجود ورواية "**الغثيان**" جاءت على شكل مذكرات دونها "**أنطوان راكنتان**"، من خلال دراسة الرواية نجد أن **سارتر** كان في بداية الأمر يقصد الإنسان الفرد المواجه للمجتمع باستقلالية أفكاره وحريتها صورة الفرد الوحيد L'homme seul أولا، ثم نقدا وكُرها للبرجوازية الفرنسية ثانيا، حيث أراد **سارتر** النظر إلى أن كل فرد في هذا الوجود الذي لا يمنع منه أي واحد منا موجود، والرواية "-**الغثيان**-" هي قسمة وقدر الفرد الموجود في هذه الحياة.

الحرية هي الوجود الإنساني والتي تعمل وفق معايير الفرد لا الجماعة الأخلاقية السياسية، الدينية... وكل العادات والقوانين السائدة مسبقا، والفرد هو المسئول الوحيد على اتخاذ قراراته ومواقفه، وهذه الأخيرة ذات قيمة مستقبلية لأنها تخطو إلى تجديد المستقبل بعد تلاقي القناعة المؤمنة والموقف المتخذ في نقطة واحدة، وأعظم شيء في هذا الوجود هو الاختيار الذي يحقق لنا الوجود لكن بكل حرية لأنها جوهر الفرد وغايته الذي يختار مصيره انطلاقا من قناعته دون إكراه أو ضغط، هو الفرد الذي يتصف بالوجود الحق وأن عملية الاختيار الحر هي الوجود الحقيقي، وهو دائم التحول بدوام فعل ما وهذا باختيار الفرد بكامل حريته لخصائصه وأعماله تتشكل له ماهية الوجود المقصود هنا ليس الوجود الذي يعني الكينونة إنما الوجود الذي يعني الصيرورة ويكون هو بمثابة الخالق لها حرية الفرد الموجود في اختياره لا يكتما إلاّ باتخاذ لنفسه موقفا خالصا من ماضيه،

فإذا كان هذا الماضي متأثرا بمحيط سيء فالتحرر من هذا الأثر أو الاحتفاظ به أمر يعود إلى اختيار حر من قبله، ولا مجال دون هذا الاختيار في حالة رفضه هنا يفقد معنى وجوده وماهيته، عند اختيار الفرد مصيره وقيمه يُصبح مقوما لذاته وكيانه، قبل أن يختار له الآخرون هذا المصير بهذا يقوي كيانه الوجودي لذلك نجد المفكر الوجودي هو الذي يعيش أفكاره ويعمل على تجسيدها في الواقع، لا يبالي لما يدور من حوله ولا يكون عبء على أحد ولا مهمشا وحيدا لا مباليا...[1]، بل هو الذي يعيش معتقداته وفكره، لا يمكنه الوقوف دون مبالاة لما يدور من حوله الذي يسعى إلى صنع نفسه وصنع العالم الموجود من حوله.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الإطلاق في الحرية التامة لا يعني الفوضوية، لأن الحرية تجعل الإنسان مسئولا تجاه أعماله المنبعثة من كونه حرا والمسؤولية تُنفى تحت الجبر والقدر كما أنها تشمل علاقة الفرد بالآخرين لا تنطوي على الفرد وحده فقط، لهذا يكون مسئولا على الإنسانية كلها، يرى **سارتر**: " أنه عندما نقول أن الإنسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسئول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو بالحقيقة مسئول عن جميع الناس وكل البشر"[2].

غير أن الحرية المطلقة المسئولة خلقت من جرائها المعاناة من القلق الدائم، لأن الوجودية تلغي وترفض كل قيود وقيم سابقة، والفرد الوجودي هو المخول إلى ابتداعها في حين عدم امتلاكه المعايير الثابتة لا يمكنه التمييز بين الصحيح والخطأ،

وأنه عندما يقوم بعملية الاختيار كأنما يختار لكل الأفراد الموجودين حوله لأجل الاقتداء به، هذا الاختيار تحت مسؤوليته لذا لا يمكنه الانفلات من هذا القلق الملازم أو بما يعرف عند

---

[1]- ينظر: إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية، ص: 29-32.

[2]- ينظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمان بدوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ط، 1987، ص: 115-118.

سارتر "بالدوار **النفسي العنيف**" شعور الإنسان بحرية شاملة ومسؤولية مطلقة أمام نفسه والآخرين هو مصدر ذلك الدوار النفسي العنيف الذي نشعر به لحظة قيامنا بالاختيار، فارتكز **سارتر** في فلسفته على كل من **هوسرل** و **هيدغر**، و هذا لاصطلاحه المنهج الظَّاهري الذي أنشأه **هوسرل** مع التَّطرف الذَّاتي الملحوظ، فالشَّك عند **هوسرل** أعمق منه عند **ديكارت** منه وصل إلى الأنا الخالصة،

و يضع هذه العبارة و لا شيء غيرها أساسا و مبدأ لفلسفة " أنا أفكر"، فالشعور و التَّفكير أمران يُحيلان إلى أشياء أخرى إلى التَّفكير في شيء والشعور بشيء و الذَّات و الموضوع لا يمكن فصلهما ، وهي الفكرة التي تقوم عليها فلسفة **هوسرل**، كما أنَّ النَّظرية الظَّاهرية تعني الدراسة الوصفية لمجموعة من الظَّواهر، و تعطي في الزَّمان والمكان موقفا بغض النَّظر عن المبادئ السَّائدة و القوانين الحاكمة لهذه الظَّاهرة، وتأثَّر **سارتر** بخط **الفينومينولوجيا** الخاص **بهوسرل**، حيث أنَّ وجود الآخر بالنسبة له ليس " موضوعا " بل هو " وجود معيَّن" : أي وجود معاصر لل‌وجود، فاهتم بتحليل الوعي العمالي و درس الظروف التَّاريخيَّة المحيطة بنشأة الحركة العمالية **بفرنسا**، ولم يكتفي بذلك فربط الظاهرة التَّاريخية بالظاهرة الاجتماعية بدلا من استخلاص الطَّابع التَّاريخي لبناء " الموجود لذاته" مباشرة .

تمثل الوجوديَّة السَّارترية حالة من رقي الوعي والفكر الإنساني الحديث، وهذا انطلاقا من النَّزعات التي تأثَّرت بها الإنسانيَّة بعد الحربين العالميَّتين وما حدث من استهانة واحتقار للحياة الإنسان و وجوده، وظهرت الوجوديَّة بمواقف ناقدة للتَّصوير الرَّأسمالي والماركسي التي أعطت للدَّولة هيئة على مقدَّرات الشعوب، ممَّا أدَّى إلى وقوع المجازر الدَّمية في حق البشريَّة أين وصل انتهاك الأرواح إلى **90(تسعين مليون)** قتيلا، يعني أنَّ الفكر الوجودي فكر نقدي للجرائم و التَّجاوزات التي وصلت إليها بعض الأفكار المعاصرة،إلا أنَّ ال‌وجودية تقوم على عدت جوانب منها ما لا نتفق معه، ومثال ذلك يقينها بمركزيَّة الإنسان بوصفه الهدف والغاية لكن الإنسان هنا هو خطاب استخلاص، هناك مركزيَّة غير مركزيَّة الإنسان، وهذا لا يتناقض مع حرية الإنسان باعتباره مقيَّدا بحدود المصلحة الاجتماعية والعقائديَّة، وهي تحت المصلحة العامَّة لما فيها من سيرورة و ديمومة الكون و الطَّبيعة.

الفصل الثاني

تُعتبر الحرية أهم ما نادت إليه الفلسفة الوجوديَّة، باعتبار أنَّ هده الأخيرة من أكثر الفلسفات المعاصرة تطرقا للحرية والدعوة إليها بإصرار، لا يمكن الفصل بين وجود الحقيقة الإنسانية والحريَّة والتي هي عين وجودنا عند الوجوديين، حيث لا يمكن للإنسان الوجود ثم يصبح حرا فيما بعد بل الوجود والحريَّة أمران متلازمان لا فرق ولا فاصل بينهما، لذا تعد العمود المحوري الذي تدور حوله الفلسفة والفكر الوجودي التي نادت إلى الحريَّة بُغية توليد فرصة للإنسان للتفكير في ذاته والعودة إليها في كل موقف يتخذه والإنسان مردٌ ذاته في كل فعل يقوم به أو قرار يصدر عنه[1]، ومنه تُمحى كل آليَّة ويبقى الإنسان مُحافظا على جدَّته وبدايته الأولى.

ظهرت الفكرة الأولى للحريَّة انطلاقا من المبدأ القائل: بأنَّ الوجود سابق لماهيَّة الإنسان على غرار باقي الكائنات، لأنَّ الإنسان لا يملك ماهيَّة محدَّدة أو طابعا خاصا به بل عليه إيجاد ذاته بذاته، بذلك وجوده يكون أوَّلا ثمَّ يتحقَّق بعدها تحديده وماهيَّته[2]، هذه الأخيرة تتحقق دون أيَّة حتميَّة عن طريق عدَّة أفعال صادرة عن الإنسان ذاته، ولا يتحقَّق هذا إلاَّ بامتلاك الحريَّة التَّامة، هنا يمكن القول أنَّ إسرار **سارتر** على أنَّ الوجود سابق للماهيَّة عائد إلى رغبة ملحَّة في تحرير الذاَّت ممَّا أثقل كاهلها من قيود اجتماعية وعقائديَّة، إذا أراد الإنسان تحقيق هذه الحريَّة لابدَّ له التحرُّر من سلاسل العادات والتَّقاليد المُسلَّطة والمكبلة لحريَّته فيُحدد حاضره ويختار سبيل مُستقبله بكل حريَّة واقتناع.

تؤكد الحريَّة بهذا المفهوم أسبقيَّة الوجود على الماهيَّة، اللاوجود على الوجود والإمكان إلى تطبيق الإمكان في الواقع وغيرها من المفاهيم الخاصَّة بالحريَّة[3]، انطلاقا من هنا نقول أنَّ الوجود الإنساني في حد ذاته ليس وجودا ولا واقعا حقيقيًا إنَّما هو ممكن إطلاقا مجرد وجود الفرد، مثلا إمكانيَّة فقط لا يصير موجودا إلاَّ بعد قيامه بفعل الحركة والقيام بجملة من الأفعال، هذه الأخيرة – الأفعال- هي التي ينبني عليها الوجود الإنساني الحاصل بالفعل.

1- الحرية و المسؤولية:

بما أن كل فعل يقوم به الإنسان مرتكز على نوع من الاختيار ومبني على فكرة معينة، أدى إلى امتلاك الحرية أكبر مكانة في نفس الإنسان ولها أثر كبير على حياته الفردية مما أدى إلى اعتبارها ضرورة حتمية في حياة الإنسان، باعتبار الحياة فعلا وحركة الوجود هو وجود هذا الفعل والحركة، فما دام الإنسان حيا يستطيع القيام بالحركة والفعل فهو موجود أما إذا دفن تحت التراب ولا يستطيع القيام بهذه الأمور فوجوده متوقف ولا معنى له، بذلك ننفي كلمة إنسان على إنسان لا يتحرك ولا يرى ولا يشتهي ولا يمرض ولا يقوم بأي شيء يقوم به إنسان عادي، فالوجود بمفهومه يقوم على خصائص ومميزات معيَّنة وأفعال ظاهرة وحوادث خارج الجسم الإنساني، أي أن الوجود يشترط الأفعال والأفعال هنا لا تصدر بغير اختيار، وأن هذا الاختيار نابع من الذات وإرادة حرة بذلك توجد حرية الإنسان في اختيار أفعاله وحركاته، فلو فتقد الإنسان حريته في الاختيار قد يفقد تحقيق ذاته، لأن وجوده يعني أن هناك أفعال يصدرها عن إرادة مبنية على الحرية

---

[1]- ينظر: حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، 65.

[2]-ينظر، عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 132.

[3]- جان بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة محمد غنيمي هلال، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2000، ص 165.

لذلك يمكن التماس بعض الخطورة في رأي الوجوديين:[1] " إن الحريَّة هي الإنسان" الحرية المطلقة من المبادئ التي يدعو إليها "**سارتر**"، نفى وجود قوة أعلى من الإنسان ذي قدرة مطلقة وحرية تامة إن كان هذا فعلا فأنًا للإنسان حرية "مولده ، شكله، بيئته... !".

لذلك تعتقد الوجودية أن الإنسان بإمكانه تحديد موقفه من كل الظروف المحيطة بكامل إرادته، فهذا الموقف في حد ذاته هو المعبر عن اختياره الحر وهو الأمر المؤثر في وجوده أساسا، يقول "**سارتر**":" إنني أختار ذاتي فإنه لا يعني أنني أختار وجودي لنفسه بل يعني أنني أختار أسلوبي في الوجود"[(2)]، ومنه يبقى الإنسان حرا وإن كان في ظرف جبر وقهر، بإمكانه تقرير أسلوبه في الحياة ويحق له تغييرها كيفما شاء ووقتما أراد انطلاقا من إرادة ذاته الحرة، لأن الأصل في الوجود هو هذا الإنسان في ذاته والحرية ترادف الاستقلال والاختيار النابع من الذات الحرة.

تجعل الوجودية من الإنسان حرا مسئولا تجاه أعماله واختياراته انطلاقا من ذاته إلى العلاقة مع الغير والتعامل معهم، فهو مسئول عن المجتمع بأكمله حيث يرى "**سارتر**" أن الإنسان مسئول عن نفسه لا يعني أنه مسئول[3] عن وجوده الفردي فقط، بل أيضا عن جميع الناس والمجتمع غير أن هذه الحرية جعلت الإنسان الوجودي يعاني من أزمة أخرى وهي أزمة القلق، لأن الحرية الوجودية تقصي وترفض كل قيم وقيود موضوعة مسبقا والإنسان فقط هو مبتدعها لكنه لا يملك المعايير الثابتة التي تمكنه من التمييز بين الخطأ والصواب، بالإضافة إلى واجبه اتجاه الآخرين عندما يختار ويقتادوا به هو مسئول عنهم، هنا يتولد القلق الذي شبهه "**سارتر**" في الدوار النفسي العنيف حيث قال:[4]" أن شعور الإنسان لحريته الشاملة ومسؤولياته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرين هو مصدر ذلك الدوار النفسي العنيف الذي يتملكنا لحظة الاختيار".

يتكون وجود الإنسان من فرعين حدث بينهما نوع من الإحالة المتبادلة، غير أن الوجود لذاته لا ينقسم ولا يصيبه الفراغ والتجويف، فوجود الأشياء لا يعرف الزمان ولا يدرك معنى الحرية، أما الإنسان يستطيع الإحساس بالحرية والشعور بمدلولها ويفهم المراد منها وأهدافها[5]، فالسر في قدرة الإنسان على استيعاب فكرة الحرية والتفاعل معها.

فهو وحده من بين نوعي الوجود يحتوي على ما يسمى في الفلسفة بالعدم فهو – العدم – يتغلغل إلى الوجود الإنساني سيتفرغ كيانه كله، فالإنسان دائما يحاول ألا يجعل الأماكن السامية لنفسه للأشياء الجامدة المتركب منها، ويسعى للسيطرة عليها حسب إرادته بذلك يخرج عن قسم الأشياء في ذاتها التي يحاول الإنسان ألا يجعل لها الأولوية في كيانه[6] فهو الكائن الوحيد الذي يشعر بلاً وجود ويدرك معناه ومعنى العدم، وهذا الأخير على خلاف معرفتنا به السطحية، فالموجود يشعر بأنه موجود لم يعرف العدم قبله بل أسبقية الوجود

---

[1]- مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، سارتر في الذاكرة العربية، منتدى سور الأزبكية، ع 44،دط، 2005،ص 123.

[2]- إبراهيم بن سيار، النظام والفكر النقدي في الإسلام، دار المعرفة للنشر، دط، دت، بيروت، لبنان، ص 36.

[3]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 132.

[4] - سارتر، الوجود والعدم، 1964، ص 16-17.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص 93.

[6]- ينظر: نبيل سليمان، ياسين بوعلي، الأدب و الايديولوجيا في سورية، دار الحوار للنشر و التوزيع، اللاذقية، سورية، ط2، 1985، ص 163.

على العدم ليوجد بعده العدم، بذلك كوّنًا معرفة عن العدم لأننا وجدنا قبله وعرفنا دلالته وأحسسنا بماهيته، والوجود هو الأصل في الإحساس والشعور بالعدم والاهتمام به ولا عدم إلا بالوجود فالمعدوم لا يعرف اسم العدم ولا يدل العدم عنده على شيء وساعة وجود الإنسان ينفذ إليه العدم داخل تفكيره وشعوره، فالعدم بذلك وليد الوجود ووليد ظاهرة الحياة وإرادة الإنسان في القيام بفعل ما.

فيتخذ أسلوبا خاصا ومنحى مميزا لا يتشارك مع غيره فيه، قد يكون ذلك بمقتضى الحال والظروف المحيطة، غير أنه يدخل حريته، ويقحم إرادته كيفما كان الحال انطلاقا من فكرة الاختيار هذا الأخير يتعرض إلى صعوبات كثيرة تشعر الإنسان بضعف مركز الحرية[1]، غير أن هذه الصعوبات نفسها تجعلنا نؤمن بالحرية لأنها تعرف بالوقوف بينها وبين الوجود وبالعقبات والصعوبات التي تبطل عملها، أكثر مما تعرف بالاسترسال المطلق والاستقلال التام، مفهومها الذهني لا نجده تقريبا إلا عند الشعوب المستعبدة والعبد وحده الذي يتحدث عنها، فتجول في ذهنه فكرة العمل الفردي الخالي من المؤثرات الخارجية والقيود الاجتماعية نجد **سارتر** في **كتابه المناسبات**[(2)]، يتحدث بهذا الصدد يقول: " لم نكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال الاحتلال الألماني، حيث فقدنا كل حقوقنا وبالتالي فقدنا حق الكلام فقد كانوا يشتموننا في وجوهنا كل يوم وكان ينبغي علينا أن نسكت، ... بسبب هذا كنا أحرارا "، ذلك أنَّ الحرية عند **سارتر** متوقفة على الموانع و الحوائل أكثر مما تقوم على الطلاقة تقوم على الوضع الراهن بعيدة عن الخيال تنبع من صميم الوجود القائم الظاهر في العوامل المحيطة والحوادث الواقعة كما أن العدم لا يعرفه المعدوم، وأن الميت لا يعرف الموت وأن الحي وحده العارف بالموت والمدرك لمدلوله، فإن الحرية لا يعرفها إلا العبيد والمحاط بالقيود والحواجز وهي قائمة على أساس اختيار هادف ومقصود عند اختيارنا لهدف دون غيره من الأهداف نأتي على فعل واضح وهو أنَّا اخترنا شيئا على غيره.

نلاحظ هنا الفارق الموجود بين عملية **الاختيار** وعملية **الانتفاء**، هذه الأخيرة هي تفضيل شيء عن آخر بحكم فائدته الموجودة، وامتيازه من ناحية القيمة الكامنة فيه الشعور والإحساس الذي يعود من ورائه إلى صاحب الأمر، أما الاختيار لا يقع على الأفضل بل على الأفق بغض النظر عن انحطاطه أو سذاجته في نظر الآخرين[3].

الاختيار بعيد عن الغرض وخال من المنفعة وهو بعيد عن التفضيل والانتقاء ونقول أن الاختيار أكثر التصاقا بالحرية مادام يتعرض أو يتوقع الخطر أكثر، وكذا في الاختيار بغير انتظار المنفعة دون أمل في كسب الغاية[4]، فبذلك نحدد من الوجود مرة واحدة بلا مقابل إذا أعدمنا الغايات والأهداف دون وجود ضمان لنا على حسن الاختيار ولا مواسي لنا عند الوصول إلى أسوء درجة وأدناها.

نحصر أنفسنا في نطاق واحد ومنعدم ما عداه، فتكون الحرية عند الاختيار متوقفة على العدم الظاهر في عملية الإعدام هذه، العدم ذلك الذي يمثل الغايات الأخرى التي لم نخسرها،ويحول العدم بيننا وبين تحقيق الغاية التي نختارها الدافع والغاية عند **سارتر** شيئا

---

[1]- ينظر: محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994، ص 56.

[2]- سارتر، المناسبات، ج3، ص 101.

[3]- ينظر: هادي الفضل، مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم، بيروت، لبنان، دط، 2002، ص 98.

[4]- المرجع نفسه، ص 99.

واحدا متصلا، ولا يمكن الاعتراف بالتجزئة في الشيء مادام يمكن في الزمن استكماله الزمن حقيقة يعمل الباحث حسبها اهتم **أرسطو**[1]، سابقا بالبحث في العلة والغائية ولم يخش آراء الوضعيين من هذا العصر فلم ينظر إلى الوسائل إلا من خلال الغاية ولا يتطلع إلى الأجزاء إلا من نقطة الكل المكتمل، فالمستقبل انطلاقا من هذا المفهوم رغم أنه في جوف العدم يحتوي على الحقيقة الكامنة في الغاية التي لابد من العمل على تحقيقها بمختلف الوسائل و الأدوات، فالغاية لا تقوم بمعزل عن الفعل والدافع في فكرة الحرية وفقا للنظرة الفلسفية الوجودية(2)، غير أن هذه الغاية ليست موجودة وجودا واقعيا فالعدم يقف بينها وبين الوجود بقدر رفضه لها، وإذا تحققت أصبحت وجودا واقعا وصارت حرية بذلك نصف **الحرية بالخلق** و**الإبداع** وتتصف باللامعقول لاستبعاد الوقوف على المستقبل بصورة مؤكدة، وصعوبة رؤيته والوثوق به على غرار الإمكانيات الحاصلة في الوجود.

علينا أن نعرض أيضا دراسة المضمون الأخلاقي لمفهوم الحرية، لأنه من المؤكد أنَّ هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقي لهذا المصطلح غير أن موضوع الحرية لا يقتصر على تحديد مسؤولية الإنسان سواء من الناحية الأخلاقية.

أمَّا الناحية القانونية فـالحرية من هذا المنظور ليست مجرد مفهوم أخلاقي بل هي حقيقة ميتافيزيقية نفهمها من خلال نطاق الوجود الإنساني بأكمله، والتجربة النفسية التي من خلالها تشعر الذات بوجودها وحريتها الخاضعة لمعاني الضرورة والإمكان و الصدفة والقضاء وأيضا الحتمية في مختلف صورها.

انطلاقا من هنا لابد لنا من إعادة النظر في مبدأ الحتمية**déterminisme** بعض المفكرين المعاصرين يوحدون بين الحرية والوجود الإنساني بصفة عامة، **فلآفل**LAVAL يقر أن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا أنه وجود حرية[3]، ذاتنا ليست إلا قدرتنا وجودنا هو إمكانياتنا الخاصة، والمذهب الوجودي يؤكد أن الوجود سابق الماهية أي أن وجودنا ليس إلا قدرتنا على خلق ماهيتنا (4).

فليست مشكلة الوجود والحرية مشكلة نظرية يثيرها العقل البشري الساعي للمعرفة والاكتشاف ليصل إلى معرفة ما إذا كان حرا أم أنَّه تحت وطأة سلطة عليا تجبره، بل هي مشكلة حياتية لا تنفصل عن الوجود الإنساني نفسه، باعتبار هذا الوجود هو وجود حرية بذلك تطرح التساؤل الحرية عن نفسها ونحاول الإجابة نحن عن هذا التساؤل انطلاقا منه بالإضافة إلى أن الحرية ليست مشكلا نظريا فقط، بل هي إشكال عملي متواجد في وجودنا فمن الضروري الفصل وتبيان الصلة بين مشكلة الحرية ومشكل الفعل، فليس وجودنا سوى القدرة على اكتشاف إمكانيتنا في القيام بفعل ما وتحقيق ذاتي والتعبير التام عن الحرية الفردية، نستطيع أن نقول انطلاقا من هذا أن الوجود الإنساني ينحصر في" **الفعل**"[5]، متحملا مسؤولية خاصة أمام نفس الفرد ذاته وأمام كل موجود أخر، ففلسفة الحرية بالضرورة تقودنا إلى فلسفة الفعل ليصل سارتر في النهاية إلى أن

---

[1]- عبد الجبار الرفاعي، بحث بداهة مفهوم الوجود، مكتبة المنار للتوزيع و النشر، بيروت، دط، دت، ص 153.

[2]- ينظر: إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية، ط2، دت ، دار الطباعة الحديثة، مصر، ص 120-122.

[3] -Le Lavalle : Introduction a L'ontologie, P.C.C.E Paris, 1947, PP : 31-36.

[4]- المرجع نفسه، ص 38.

[5]- ينظر:جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص- ص: 62-63.

مشكل الحرية وفلسفتها ليس سوى فلسفة فعل، فلا وجود إنساني خارج الفعل والفعل، فهو يرى أن الذي يسمح للمرء بأن يحيا إنما هو العمل الفعل[1].

مشكلة الحرية هي مشكلة الوجود الإنساني بأسره، لذلك تتقدم عن غيرها من المشكلات الفلسفية فمن خلال فهمنا لها يمكن فهم معنى قيم الفعل ومعنى القلق ومعنى الوجود الإنساني عامة، غير أن الحرية في حد ذاتها ليست واقعة لابد من تقبلها كيفما كانت أو هي حقيقة ضرورية لا نملك إلاّ الخضوع لها، بل هي في معناها الفلسفي " **عملية روحية** "[2]، تعبر وتكشف عن قدرة الإنسان لتحرير ذاته و لو عدنا إلى تاريخ الحرية منذ **سقراط** إلى يومنا هذا لوجدنا أن العائق الحقيقي في تحقيق هذه الحرية ليس بالمذهب الحتمي بل هو مذهب الإدارة المطلقة والحرية الغير متناهية، فلو أن إرادتنا فعلا كذلك ومطلقة لما كان ما يفعل وما أردنا الشيء إلا تحقق في الحين، لكن الحرية في حد ذاتها لابد لها من الاصطدام بالعائق حتى تتحول إلى قيمة VALOUR.

يمكن تقديم مفهوم عام للحرية انطلاقا مما سبق نقول: أن الحرية في مفهومها الفلسفي هي تلك **الملكة** الخاصة المميزة للكائن الناطق، من حيث هو موجود عاقل يقوم بأفعاله انطلاقا من إرادته الذاتية، بعيدا عن إرادة خارجية أو غريبة عنه[3]، وكذا انعدام القهر الخارجي هي اختيار الفعل عن نظرة مسبقة مع إمكانية عدم اختياره واختيار نقيضه بالعودة إلى المعاجم لتعريف وضبط مصطلح الحرية لوجدنا أن لها عدد من المشتقات في معجم **لالاند LALANDE**، مثلا حرر لها ما يزيد عن ستة أو سبعة مفاهيم أعطى معناها في المجال السياسي والاجتماعي ثم ضرب لنا المعاني النفسية والأخلاقية وبعض المعاني يتصل بالعلم والآخر بالميتافيزيقا[4]، كما يمكن تلخيص مفاهيم الحرية بالرجوع إلى نظريات الفلاسفة المختلفة، في أربعة مفاهيم أخصها:

1-1- الحرية الأخلاقية:

حرية الاستقلال الذاتي autonomieهي حرية مرتبطة بتصميمنا والعمل بعد تدبر ورويًة ثم يتم الفعل بعد المعرفة والتأمل قبلا، حريتنا هنا لا تتحقق حينما نقوم بفعل ما تحت وقع أول دافع يخطر ببالنا بل نشعر بحريتنا حقا عندما نعرف ما نريد ولماذا نريد، وكيف نريد[5]، وهذه الحرية تتحقق وفقا لمبادئ أخلاقية يقرها العقل وتتقبلها الإرادة وهذا يوافق ما ذهب إليه **كانط** بقوله "الاستقلال الخلقي، وهو الوضع الذي يتصف به الفرد الأخلاقي بعدما يرسم لنفسه قاعدة فعلية.

1-2-العلية السيكولوجيةcausalité acyclique

ونقصد بهذا النوع من الحرية المتعلق بالشعور الفردي بحيوية معينة واستمرار نفسي معين وإمكانية خالقة يتصف بها الشعور، الفعل الحر هنا هو الفعل الروحي التلقائي المعبر عن شخصية الفرد منبعثا من أعماق الذات، تقوم فكرة الحرية هنا على فكرة العلية الشعورية[6]، يصدر الفعل عن الذات العميقة وليس تحقيق هذا الفعل والامتناع عنه من غير

---

[1]- المرجع السابق، ص 64.
[2]- إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية
[3]- ينظر: إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية، ص 96.
[4]- ينظر: أندري لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية، والتقنية، باريس، 1947، ص 541-542.
[5]-ينظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، طبعة الأب بويخ، بيروت، ، دط، 1937، ص 99.
[6]- ينظر: أندري لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية، والتقنية، ص 540..

اكتراث هنا تتحقق الحرية من خلال " **تلقائية روحية**" ، لا شيء آخر يعبر عن قدرة الفرد على الخلق والإبداع، الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصية الفرد وهي العلامة المميزة للروح[1]، لأن الغرد لا يكون حرا إلا عندما تصدر أفعاله عن شخصيته ذاته، فيكون نوع من التشابه بين الشخصية والعمل الفني وصاحبه.

1-3-**حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة**:

ما يعرف بحرية **استواء الطرفين** بمجرد إرادة الشيء من قبل الفرد يمكن القيام به أو الحصول عليه ينسب لنفسه صفة الحرية بهذا الشكل أو غيره، يقول هنا الفيلسوف **جاك بينين بوسويه Jacques-Bénigne Bossuet : (1627 م - 1704):"** إني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل، فإني أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالي سوى حريتي، ومن ثم فإني أشعر بوضوح بأن حريتي إنَّما تنحصر في مثل هذا الاختيار "[(2)].

فالحرية مرتبطة بالإرادة المطلقة و التي هي عبارة عن القدرة البحتة على الابتداء أو المبادأة غير مشروطة في فعلها بأي شيء كائن ما كان سوابق الفعل لا تكفي لنعينه تنحصر الحرية في تحقيق الأفعال دون الخضوع لشروط خارجية، فالذهاب إلى الرأي القائل بأن الفعل حر يعني أن الفعل غير محدد بأي شرط أو قيد سابق وكائن[3]، فهو مستقل عن الشروط وسائر الدوافع الباطلة أيضا، مثل التصورات والميول فالحرية هنا هي ملكة الاختيار دون أي بعث أو دافع، حيث في هذا الاختيار وحده تنحصر تجربة الفرد لما لديه من حرية إرادة واعتبار الحرية هي المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عنه تظهر فكرة الاختيار لتقودنا الفكرة إلى فكرة أخرى وهي عدم الاكتراث أو استواء الطرفين.

1-4- حرية الحكيم: liberté du sagou

نقصد بها صفة الكمال التي تميز الحكيم الذي استطاع التحرر من كل القيود ومن كل كراهية لذلك نجد من يطلق عليها اسم حرية الكمال أيضا perfection المتحرر من قيود وإتباع الغرائز والجهل، وهنا يستحيل فعل الشر ولا يفترض هذا النوع حالة من اللاَّتعيين، لذلك تظهر فكرة الجبرية والحتمية انطلاقا من قول الفيلسوف **ليبينتز Leibinitz(1597-1652)**: " إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معاني الحرية، وأما الموجودات المخلوقة فهي ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء "[(4)].

من خلال ما تقدم من أنواع مفاهيم الحرية، هل يمكن أن تكون الحرية موضوعا لتأمل عقلي؟!، وهل يمكن أن نلاحظها ونحكم عليها؟، انطلاقا من النظر إليها كما ينظر إلى أي موضوع خارجي قابل للحكم. نقول: إن الحرية باعتبارها واقعة **برجسون**.

كما أنَّ الإنسان في أغلب الأحيان يسعى جاهدا أن يلمسها كما يلمس أي موضوع آخر محددا أو خارجيا محاولا إثبات وجودها كباقي النظريات الملموسة والبرهنة عليها وإيجاد دليل يثبت وجود حرية في الكون، لكن الحرية شيء لا يمكن تحديد وجودها بل تتحقق من خلال شخصية الفرد وإثبات الوجود الإنساني، ليست موضوعا بل هي حياة

---

[1]- المرجع نفسه، ص100.

[2]- ينظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية،ص: 16-20.

[3]- المرجع السابق، ص 21.

[4]- ينظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية ، ص 21.

نقاش لذلك يمكن ربط الحرية بالحركة، لأنهما واقعة ظاهرة في ذاتها ولا يمكن تفسيرها أو إيجاد لها فهما منطقيا.

كل تعريف للحرية ينتهي إلى تقوية حجة أنصار الجبرية، فعند محاولة البرهان عن الحرية بالبرهان العقلي التصوري لابد الانتهاء إلى إنكار وجودها، كثيرا ما تصبح الحرية قضية باطلة عندما تتصادم مع رواد الفلسفة العقلية، فهم يريدون البرهنة على وجودها بالدليل المنطقي، وأحيانا أخرى ينكرون وجودها وحقيقتها لأنها مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذي نحققه، وهذه العلاقة في حد ذاتها لا يمكن تعريفها لأننا أحرار فعلا[1]، ففكرة الحرية تختلف عن الشعور بالحرية اعتقادنا بالحرية هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التي يقدمها الحس الباطن وهو الشعور بالجهد والشعور بقدرتنا على الفعل واليقين بقدرتنا على تحريك جسمنا كيفما نريد، فشعورنا بالقدرة على العمل هو حقيقة واقعة يقينية، كما يكون جوهر الوجود الإنساني إنما هو الإرادة، ما دمنا نشعر بالقدرة على الفعل يخلق فينا الجهد المركب إدراك الإنسان لذاته، يدرك هذه الذات بإيمانه أنها: "قوة، إرادة، جهدا، علة وفعلا وحرية، الواقعة هنا ليست الفكرة عند **ديكارت**[2]، بل هي الجهد الذي يقوم عليه إدراك الذات لنفسها باعتبارها حرة، تعمل وتختار بإرادتها التامة، يستدل **ماري دي بيران**Maine de Biran (1766-1824) بمقولة **ديكارت** الشهيرة: " أنا أفكر فأنا موجود" بمقولة أخرى وهي:" أنا أريد أو أفعل فأنا موجود" أي ندرك أنفسنا باعتبار علة حرة، نحن علة موجودة فعلا.

2- الحرية و الوجود الإنساني:

يمكن اعتبار الوجود الإنساني فعلا لا حالة **acte-êta**، كما رأينا سابقا باعتبار هذا الوجود انتقال شعوري حر من الإمكان إلى الواقع كذا تمثل حرية الإدارة تقرير تلك الإمكانية الناتجة عن الفكر الإنساني مادام الإنسان هو مصدرها الوحيد، و أن مذهب الفلسفة العملية الجبرية مثبط لعزيمة الحريَّة وملغ من الوجود صورة القوة الإنسانيَّة[3]، ينبثق الوجود الإنساني من الوجود الطبيعي، كما أن الوجود الإنساني هو وجود شخصي ذاتي لا ينفصل عن فعل الحرية الذي من خلاله يختار الفرد ويحدد مصيره، ويختار نفسه ويخلق ذاته بذاته، يذهب مثلا **يسبيرز** إلى التوحيد بين الوجود والاختيار ويقول" أنا أختار فأنا إذن موجود"[4]، فالوجود عنده هو اختيار الذات والسعي إلى اكتشاف الذات الإنسانية بواسطة الحرية.

يتمتع الإنسان بالحرية باعتبارها ملكة فطرية، ولا يتوقف هنا بل لابد أن يُسهم في خلقها وتحقيقها ماهية الحرية منحصرة في مصدر فعلها ومنبع نشاطها، ووجود الإنسان متوقف على خلق ذاته بحرية تامة وهو بذلك ثمرة لعمله على حد قول الوجوديين، لكن لا ننسى أنه يجب على الإنسان مواصلة مجموعة الاختيارات التي أراد أن يكون عليها دون التثبيط في صورة واحدة مطلقة، هذا انطلاقا من ملاحظته للوجود الجديد الناتج عن سلسلة أفعاله السابقة فيحقق كينونته وذاته من تلك الاختيارات، لا يستطيع التوقف عند صورة واحدة في الوجود، إن الوجود الإنساني في حقيقته مفارقة واستعلاء من خلال سعيه

---

[1]- ينظر" محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية و قاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، دط، دت، ص 65.

[2]- المرجع نفسه، ص 69.

[3]- ينظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص 110.

[4]- المرجع السابق، ص 111.

لتجاوز ما هو عليه يمكن له أن يحقق وجوده واتخاذ حالة أخرى تضمن له تجاوز الموقف الآني وهكذا.

ومنه الوجود الإنساني عبارة عن اختيار الفرد لماهية وبذلك التوصل إلى اختيار الشخصية التي يريد أن يكون عليها، وهنا تظهر مقولة " **الماهية لاحقة الوجود**"،لا يملك الإنسان أية صيغة أو صورة ذاتية لأن صورته غير مكتملة بعد ثم يصنع ويشكل ماهيته من بعد اختياره لنفسه(1).

اعتبارا أنَّ الإنسان في هذا الوجود لا يحقق وجوده إلا من خلال حريته، أما باقي الكائنات الموجودة والموجودات فهي خاضعة للحمية والجبرية تتماشى أفعالها حسب نطاق ضيق ومجدد، مثلا الطفل الصغير أو الجنين يمتلك كل إمكانيات الأب لأنه وليد منه فإذا توافرت شروط معينة يقتضيها الجو والطبيعة الفيزيولوجية وغيرها، نمى الجنين وأصبح طفلا وحقق كل ما انطوى عليه من قوى كامنة[2]، بذلك مظهره الذي سيكون عليه مستقبلا سابق لوجوده في عالم الوجود كل خطوات النمو والتغيرات الطارئة على الأب يمكن معرفتها والتنبؤ بها وحدوثها لهذا الطفل الصغير بصورة محكمة هذا من الناحية الجسمانية الفيزيولوجية، ولكن ذهبنا اتجاه الموقف بعينه سيختار واحدا من اختيارات عدة نعرف ما اختاره انطلاقا من هذا الاختيار نفسه، فالفرد وحده الفاصل في ماهيته ووجوده انطلاقا من اختياره الذاتي، لكن الوجود الإنساني غير خارج عن النظام الكوني بل هو خاضع لآلية الطبيعة التي تتدخل في طبيعة اختيارنا على حسب هذا الاختيار نفسه، يرى الوجوديون **سارتر**[3] أن هذا الوجود في العالم حقيقة وواقعة هامة خاصة بالنسبة للشعور الإنساني، وهذا الأخير ليس وجودا عاما مطلق بل يتدخل الزمان والتاريخ والظروف والمواقف فيه، هو وجود يتجه نحو العالم الخارجي متوافق مع العلاقات الخاصة بهذا العالم.

يتمتع الإنسان بالقدر الكافي من الحرية ما يميزه عن باقي الموجودات، كل ما هو خارج عنه من هذه الموجودات عبارة عن معطيات بحتة يمكنه إخضاعها له من خلال حريته، الإنسان حر في اتخاذ الموقف الذي يريده تجاه الوقائع المحيطة به في الوجود.

قد يكون مثلا فقيرا بشع الخلقة لكنه فخور بهذه الصفات الناقصة، واتخذ موقفا محددا انطلاقا من حريته الذاتية تجاه هذه الأمور والمعطيات[4]، كما بإمكانه الاستسلام مثلا أمام شيء ما أو رفضه تماما، وهو حر في اختيار موقفه إزاء هذه الوقائع التي لا سبيل إلى محوها أو إلغائها لأنه أحالها وأعادها إلى ذاته متحملا ما سينجر عن قراراته واختياراته بكل مسؤولية ذاتية (5).

يقول **سارتر** في هذا الصدد، :" أنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة فالحدث الجمعي الواقع من حياتنا لا يمكن اعتباره مفاجئا يصدر من الخارج، ثم اصطدم بنا:" إن الحرب التي جندت لها هي حربي أنا فهي على صورتي ومثالي وهي الحرب التي أستحقها"[6]، وعلى حد تعبير **جيل رومان**:" ليس في الحرب ضحايا بريئة " الفرد وحده

---

[1]- ينظر: جون بول سارتر: الوجودية منزع إنساني، ص 27.
[2]- المرجع نفسه، ص 30.
[3]- سارتر، الوجود و العدم، ص 122.
[4]- المرجع نفسه، ص 120.
[5]- ينظر: ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كير كيجورد إلى سارتر، ترجمة : فؤاد كمال، دار الآداب، دط، بيروت، 1988، ص 114، 116.
[6]- المرجع نفسه، ص 116.

مسئول عن تلك الحرب مادام قد شارك فيها فكأنما أرادها، تقع المسؤولية هنا عليه من البداية إلى النهاية، يصرح **سارتر** بقوله:" إني مسئول عن كل شيء ومسؤوليتي تمتد حتى إلى تلك الحرب التي اشتركت فيها كأني أنا الذي أعلنتها"[1]، يطرح البعض السؤال القائل عن الرغبة في الوجود أصلا وكذا في الولادة، فكيف له أن يكون مسئولا عن مجرد وجوه في هذا الوجود، غير أن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود وتكون المسؤولية حسب رد فعل الغرد اتجاه هذا الوجود،أي أن الإنسان يختار بنفسه وجوده مما يجعل وجوده يبدو حقيقة مطلقة بها تاريخ مطلق لا يمكن وجودها خارج تاريخها في تاريخ آخر، يقول سارتر:" وأنا أستطيع أن أختار دائما وحتى إذا رفضت أن أختار فرفضي عدم الاختيار هو اختياري".

الحرية هي القدرة على الاختيار وهو الحرية ذاتها، والحرية تمثل وجود الإنسان بقدر حرية الفرد يتحقق الوجود وهذا الوجود يمد الفرد وعيا بأنه حر، لكنه مقيد بما سبق اختياره وفي الوقت ذاته هو مر داخل إطار هذا الاختيار، يعيش هذه الحرية بكل إرادة وفعل ونشاط.

إذا نظرنا إلى مشكلة الصلة بين الحرية والزمان سنجد أن اتجاه الزمن والذي هو حركة يتم فيها الانتقال من الحاضر إلى الماضي هو الذي يجعل الحرية قادرة على القيام بفعلها الفارق الحاصل بين الحاضر والمستقبل، تحول هذا الأخير إلى ماض خلال الحاضر من خلال هذا التعارض فقط يمكن للحرية أن تحقق نشاطها والحاضر يسمح لها بالتحقق الماضي يستوعب كل ما تحقق من أفعال[2]، والمستقبل يفتح للحرية كل الممكنات، الحرية ليست إلا المسار الكائن بين الواقع لأنها الواقعة فيما بين هذين الحدين ما يعرف بالممكن الذي يضع الواقع موضع السؤال يتحد مع القيمة، و لابد للحرية أن تحيل الوجود إلى الإمكان لتعيد هذا الأخير إلى الوجود وتتخذ هنا القيمة تلغي الحرية الوجود لحساب الممكن، لنلغي هذا الممكن لحساب الوجود فـتستطيع أن تجعل من الممكن موضوعا لفعلها باعتباره قابلا لتحقق الصلة القائمة بين الحرية والزمان وثيقة لأنها إمكانية لانهائية تتطلب الزمان حتى تحقق فعلها[3].

يميل معظم الوجوديون إلى القول أن الإنسان ليس أسير ماضيه لأن الإنسان باستطاعته التنكر لماضيه حتى لا يعود جزءا من وجوده كما أنه يستطيع تذكره والعيش بذكراه، لكنه لا يستطيع محو الماضي باعتباره سلسلة من الوقائع التي تعرض لها فعلا في زمان ما، لكن على الأقل يستطيع تغيير موقفه من هذا الماضي فهذا الأخير حاضر بطريقة ما من الوجود إذا كان الحاضر ينبني ابتداء من الماضي، لكن لا يمكن الجزم على أن هذا الماضي هو المحدد للمستقبل، اتفق هنا **سارتر** مع **هيجل**[4] في أن الكون هو ما كان أي أن ماهية الإنسان تتقيَّد في ماضيه، وباستطاعة هذا الإنسان أن يقرر وجود الذات بعدم انحصارها في الماضي، لأنه قد تم الفصل بينهما في لحظة ما أو على وجه معين طبيعة ذلك الماضي عند **سارتر** متوقفة على الحاضر، لأن الكائن فعلا لابد من تخطيه إلى ما

---

[1]- ينظر: سارتر، سن الرشد: دروب الحرية، ترجمة سهيل إدريس، ج1، منشورات الآداب، بيروت، ط2، 1962، ص 114.

[2]- ينظر: علي حنيفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، د.ط، 1996، ص 36.

[3]- المرجع السابق، ص 37

[4]- عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب مع ترجمات و نصوص لأبرز أعلامها، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، دط، 1999، ص 86.

سيكون حتى نتمكن من تحديده[1]، باعتبار الحرية نوعا من الاختيار الذي يقتضي التعبير لا تتوافق إلاّ مع ما ستكون فالماضي ضرورة للاختيار في المستقبل،بما أن الفكرة الخاصة بالماضي مرتبطة بالفكرة الخاصة بالحاضر و بالحركة المستمرة نحو المستقبل نجرد الماضي من المعنى الذي اخترناه سابقا.

يعتبر كل فعل من أفعال الحرية تعبيرا بصورة ما عن إعادة النظر في الحياة بأكملها، القيمة هنا تظهر من خلال تصميمات جديدة تتوافق والحاضر الذي يعيشه الفرد ليظهر التحول الذي يمثل أعلى تطبيق للحرية الإنسانية المعبر عن عمل الذات المقيدة ثم تحررت من خلال هذا التصميم، هذا التحول هو عبارة عن رجوع إلى الذات فيه تجد الذات نفسها أمام الموجود الحاضر باستمرار.

من خلال حديث **سارتر** القائل أن الإنسان حر أو إن الحرية صميم الوجود الإنساني نفسه، فالحرية عنده لها معنى واسع يستوعب كل مظاهر أفعالنا الحيوية الاختيار مرادف للوجودchoisir c'est vivre، لتحقيق الاختيار يجب اتخاذ موقف معين بدلا من موقف آخر، عند **سارتر**[2] الشعور ليس له مضمون، بل الوجود الحقيقي منحصر في الفعل المستمر نحو أمر آخر، لتحدد الشعور الإنساني من خلال هذا الفعل عينه ويتخذ ماهية خاصة به.

يرى كذلك **سارتر** أن الإنسان قُذف به إلى هذا العالم على حد تعبيره دون اختياره لذلك أو قدرته على التخلص ننه، فترك لنفسه ووجوده أو كل لذاته وتنحصر حريته في قدرته الذاتية على تكوين نفسه واختيار طريقة حياته، والحياة الإنسانية عبارة عن اختيار مستمر للذات مع استمرار لحظات الوجود[3]، وقع هنا عليه الفرض الذي لا يمكن التخلص منه، ليس حرا في التخلي عن حريته، فعبارة:" أنا موجود" تساوي عبارة:" أناحر" لأن الحرية هي الشعور بالوجود ذاته، فيتخذ الفرد لنفسه مسلكا يحيا به حياة الأشياء لأنَّ حريته مسئولة عن ذك الأسلوب الذاتي الذي رضت العيش وفقا به[4]كل فرد مسئول عن ممارسة حريته لا أحد يعوضه في ذلك، لأن هذه الحرية وحدها تعبر عن ذات الفرد أي وجوده ولا مناط له من التخلي عنها أو الانفصال عليها.

يتساءل البعض عما إذا كانوا أحرارا فعلا أم أنه مجرد وهم؟، يرى **سارتر** هنا أن فكرة الحتمية (الجبرية) توفر الأمان لهؤلاء المتسائلين العاجزين عن تحقيق وممارسة حريتهم، فهي ذريعة قوية للهروب من هاجس القلق المصاحب للشعور بالحرية، اعتباره ملازما للخطيئة الصادرة من ممارسة الحرية[5]، بعيدا عن الجانب الديني ويرى أن هذا القلق هو شعور ضروري للاختيار نفسه على الإنسان الاختيار دون رؤية مسبقة له، فهو لا يعلم إذا كان صائب في اختياره أم لا فليس القلق هنا خوف من خطر ما، بل هو شعور يستحوذ على الإنسان لتأكيده بعدم اختيار لأن يكون في هذا الوجود بل قذف به فقط[6]، هذا ما سنتطرق إليه في الفصل الموالي إن شاء الله.

---

[1]- ينظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم، ص 77.

[2]- ينظر: عبد الجبار الرفاعي، بحث بداهة الوجود، ص 134.

[3]- المرجع نفسه، ص 136.

[4]- ينظر: نجيب بدوي، الحرية والماضي، مجلة الآداب البيروتية، عدد6، فيفري 1962، ص 405.

[5]- المرجع نفسه، ص 406.

[6]-ينظر: حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، منشأة المعارف الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص 156-157.

تأثر **سارتر** في بداية ميوله الفلسفي بالفلسفة الألمانية، ومع مرور الوقت استطاع التخلص من هذا التأثر المعبر عن الحرية الفردية الميتافيزيقية إلى حرية الالتزام، العمل والسياسة كان اتجاه سارتر نحو هذه الحرية أشبه بالفجائية، وهو يعبر عن امتداد لأصول آثاره الأولى، كما جاء في مسرحية "الذباب"، أما في أولى رواياته والموسومة "**بالغثيان**" تكشف عن فكرة الدوار الوجودي وطريق التحرر منه في الوقت نفسه، وعام 1939 صدرت مجموعته القصصية "**الجدار**"[1] تصور الإنسان في حريته المجانية، وصراعه الطويل للتخلص منها وكأنها تعبر عن الوضع القائم في تلك السنة وهو الحرب بين فرنسا وألمانيا باعتبارها تبين حقيقة رئيسة في تفكيره وهي حقيقة الحرية الإنسانية كانت حينها محدودة بحرية الفرد لوحده.

تعد الحرية قضية الإنسان منذ وجوده، تستقطبه ثم لا يمكنه أن يستولي عليها يرهقها ويقيدها أو أنه يعيث بها أو لا يعطي لها حقها من التقدير، ويمارسها دون إطار من النظام المادي والحرمة المعنوية والمسؤولية الاجتماعية لترتد عليه وتنتقم منه، ثم يعود ويدخل في مسالكها وأسبابها، يرجع إلى عبثه واستهتاره[2]، لترجع هي الأخرى متأثرة باسم القيم الإنسانية الدائمة وهكذا إلى فناء الإنسان، هذا التناقض الجدلي ولد صراعا بين الإنسان وواقعه وبين الحرية، وهذه الأخيرة التي تمثل العائق بين ما ولد الإنسان له وبين حريته للكشف عن ماهيته وكينونته ذات الوجود وودائعها في ذاته[3]، انتشار الأدب هذه المعرفة الحقيقة الدائمة ما هو من العدم أو إبداع من الخواء الفارغ.

يرتبط الإنسان بوجوده ألكياني وبوجود العالم الذي هو جزء منه في المقابلة والمشاركة والانبثاق الحسي، بما أنَّ المادة تكثف للطاقة تتحول إليها وتنبع منها في دوام وأن الحياة ترفع وتعقد هذه الطاقة الكونية[4]، والعقل هو الآخر استعلاء وتحول لطاقة الحياة، إن الخلود استحالة في كل شيء لأن الطاقة لا زوال لها، فمنبع الحرية في التكوين هو تلازم الحياة دائما.

لولا حرية التبلور النسبية وحرية التنافر والتجاذب لما تمكن التيار الحي أن يجتمع وينحصر لكي ينطق من صميم طاقة الجماد، نرى هنا الوعي والحرية التي تواكب صعود الحياة في سُلَّم تحقق كل الموجودات إلى بلوغ الوعي والحرية أقصى درجات تفتحها في مستوى العقل وفي الإنسان العقل طريقه الحرية ونبعها فيه بدورها[5]، شرط انطلاق المعرفة من مهد المكان والقوة، لتكون الحرية أثمن ما في الوجود إذا ما اقترنت في ممارستها وإبداعها بحكمة العقل والالتزام القائم على مدى كون واسع قبل أن يقوم وينحصر في قضايا المجتمع.

كان تمجيد الفعل من المبادئ الرئيسة لهذا المذهب، كما ذكرنا سابقا إذ ليس هناك حقيقة واقعية إلا الفعل والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه وما يعبر به عنه نفسه وكذا مجموعة أفعاله، عبقرية **شكسبير** مثلا هي مجموع مؤلفاته المسرحية والشعريةعدا هذا ليس ثم شيء يثبت وجوده، وعندما نقول أنه قادر على كتابة مسرحيات أخرى إذا كان

---

[1]- جان بول سارتر، الجدار، تر هاشم الحسني، دار الحياة، بيروت، دط، 1993.

[2]- ينظر: جورج كتورة، جان بول سارتر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008، ص 106..

[3]- المرجع نفسه، ص 108.

[4]-ينظر: كمال جنبلاط، قضية الحرية وانعكاسها في أدب آسيا وإفريقيا، مجلة الآداب، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ع2، 1963، ص - ص: 4-5-6.

[5]- المرجع السابق، ص 10.

هو لم يكتب غير الذي كتبه فعلا الإنسان ليس له شيء آخر غير حياته خارج حياته ليس هناك شيء، فـالوجودية إذن ليست فلسفة استسلام بل إنها تُعرف الإنسان بما يفعله[1]، مصير الإنسان بين يديه وتدعو دائما إلى الفعل لأنه الأمر الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة، كما أنها النظرة التي تعطي للإنسان الكرامة لأنها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعا، أو مجموعة استجابات معينة لا يميزها شيء من مجموعة الصفات والظواهر المميزة للأشياء الجامدة، كما أن الذاتية التي تدعو إليها الوجودية من خلال الحرية الذاتية ليست ذاتية فردية بالضرورة.

فـإدراك الذات ووجودها يتعدى إلى إدراك وجود الغير في الوقت نفسه وجود الغير في حد ذاته شرط لوجود ذات الفرد، اكتشاف الفرد لنفسه واكتشاف الآخر بوصفه حرية موضوعة لمواجهة الآخر ولا يفكر ولا يريد إلا من أجله أو ضده، وهكذا ينكشف لنا في عالم يسمَّى **ما بين الذوات**inter subjectivité[2]، في هذا العالم يقرر الإنسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون"[(3)]، الأمر نفسه بالنسبة للحرية، بإرادة الفرد للحرية يكشف أيضا أن حريته بوصفها حدا وتعريفا لماهية الإنسان لا تتوقف على الغير، لكن بالعمل لابدَّ من اختيار حرية الآخرين في الوقت نفسه ولا يستطيع اتخاذ غاية من حريته إلا إذا اتخذ من حرية الآخرين غاية وحرية أيضا.

3- الحرية و الخطيئة:

لو عدنا إلى حديث **سارتر** عن **بودلير** حين تدخل بعد جديد زاد في تعقيد الأحوال النفسية عنده ألا وهو **الحرية**، لكنها الحرية التي تضرب بقيود التقاليد والأخلاق المتعارف عليها، التي لا تجد نفسها إلا في التوبة وتأنيب الضمير لأنها تسبح في بحر الخطيئة، هنا الأخذ باللذة لم يكن يقصد اللذة العادية المباشرة، بل كان سعيه إلى لذة الرؤية اللمس فطلب اللذة الرمزية لا المنبعثة من الغرض في أعماق الجسد يقول أن الخطيئة في الشهوة الجنسية، أما ما سواها من الجسد والوضاعة والخيانة لم يصنفها من أعمال الخطيئة[4]، أراد أن يكون موضوعا لـذاتنا، فانعكس هذا على حياته وتحولت إلى اضطهاد ذاتي وعقاب نفسي.

كان يسعى إلى نيل العقاب من نفسه لنفسه وإدانة قصائده، ناشد إخفاقه في الترشح لكرسي في الأكاديمية الفرنسية، كما أنه حرص على أن يكون بغيضا في أعين الناس ينفرون منه وليعنونه يرسل الشائعات والفواحش على نفسه وأتهم نفسه من أحقر أنواع الشذوذ الجنسي وبأنه قتل والده[5]، ليقول بأنه يظفر بالوحدة في حالة ما إذا تمكن من نشر الاشمئزاز والفزع مفتاح هذه الرغبة في ابتعاد الناس عنه هو الميل إلى الاضطهاد أو العقاب الذاتي وسعيه إلى حتفه بكل اختياره، إلى درجة القول عنه أنه هيأ كل الأسباب وكل المقاصد لإصابته بالزهري بكل حرية واختيار ذاتي، كل هذا تمجيدا للألم والعذاب الذاتي[6] الغرض من **التَّألُّم هو التكفير عن الخطيئة**،هناك دلالة رمزية على تجاوز الخير إلى نطاق الحرية وهو

---

[1]- ينظر: مجموعة مؤلفين، معنى الوجودية، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، دط، دت، ص 100.

[2]- جان بول سارتر، الوجودية نزعة إنسانية، ص 67.

[3]- المرجع السابق، ص 102.

[4]- ينظر: مراد وهبة، سارتر مفكرا و إنسانا، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، دط، دت، ص 96.

[5]-سارتر عن بودلير، باريس، ط4، 1947.

[6]- ينظر: علي التحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة، مجموعة من الأكاديميين، منشورات الاختلاف، دار الأمان، ج 2، ط1، 2013، ص 23.

بمثابة شافع له أمام القيم المفروض عليه من نفسه، ومن جهة أخرى يرى في هذا التعذيب نوعا من الكبرياء وموقفه هو التعبير عن المناهضة وعدم الرضا الناشئ عن شعوره الإنساني وعلوه الذاتي، كما تعرض **سارتر** إلى نقطة أخرى خاصة بالنسبة **بودلييروهي** كراهيته للطبيعة وحبه للبرد، حلل لنا معنى التألقdandysme عند **بودلييروما** يحتويه من دفاع ضد الآخر، حيث يرى نفسه في عيون الغير ويستمتع في الوهم بهذه الصورة الخيالية، فرض نفسه على الأنظار خوفا من أن يُرى بهذا يبعد الأنظار عنه.

قدم لنا **سارتر** صورة عامة رسمها **بودلييرلنفسه**، باختياره نفسه على هذا الشكل وهو مصيره وقراره بكل حرية متسمة بالقسوة، خرج **سارتر** بين هذه القسوة وبعض من شعره لكن وهذا من أجل إيضاح ما ذهب إليه **بودلييرو**[1]، وعليه المزج الكامل بين "أزهار الشر" وبين الوثائق الخاصة به، وتُفهم الأخيرة هذه على نحو الأولى ليجد أن الحياة الواقعية أمر والحياة الوجودية أمر آخر، فالأولى خاضعة للتصنع والابتذال مختلطة بسذاجة الموضوعات والأدوات[2]، ولا مكان لها في تقويم الحياة الوجودية، أي التجارب الحية والوجدانية المتحققة من خلال الروح.

كان من المفروض دراسة **بودلييرمن** خلال قصائده ونثره، لاستخلاص التجارب الحية التي عاشها لنفهم الحرية الوجودية التي مثلها[3]، وما خاضه روحيا في الوجود الحقيقي الذي اختاره لنفسه لتلبي ذاته معاينة الذاتية بكل حرية خارجة عن قيود التقاليد والقوانين السارية.

4- الحرية و الفعل:

هناك علاقة كبير بين الفعل والحرية، أحيانا الحرية تحتوي فكرة الفعل عدة أفكار ثانوية مرتبة ومنظمة فيما بينها، يفعل ما يغير ما هو موجود في العالم، وامتلاك الوسائل لغاية معينة وكذا سلسلة من الارتباطات والتسلسلات، حيث أن التعبير في حلة ما يؤدي إلى تغير في كل سلسلة، ومنه إحداث نتيجة منتظرة ومقدرة مسبقا لا ننسى أن في كل هذا لكل فعل من حيث المبدأ قصد معين.

يضرب لنا **سارتر** مثالا عن ذلك[4]، بقوله عن المدخن الغافل المتسبب في تفجير بارود عن غفلة لم يفعل لكن العامل المتسبب في ذلك انطلاقا من المعطيات المتوفرة قد فعل وأثار الانفجار المقدر المنتظر، فحقق عن قصد مشروعا واعيا وفي الوقت ذاته لايمكن أن نقول أنه يجب على المرء أن يتنبأ دائما بكل نتائج فعله، والأمر الرابط بين التنحية والقصد هو النية، إذن الفعل يتضمن بالضرورة كشرط له الإقرار بأمر منشود أي موضوع سلبي négative على حد رأيه[5].

تحقق الفعل قد سبق الفعل نفسه، أو استخدم فكرة منظمة لكل الخطوات الموالية لكن هذا التصور لا يمكنه الإخضاع لنتيجة الفعل بوصفها ممكنة، إنه الفرد يدركها في خاصيتها الجوهرية وهي إمكانيتها مرغوبة وغير محققة، ليخرج الفرد هنا يخرج من عالم

(*)سارتر عن بودلييير، باريس، ط4، 1947.

[1]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، د.ت، بيروت، ص: 268-279.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص 96.

[4]- جان بول سارتر، المادية و الثورة، تر عبد الفتاح الديبي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1966، ص 55.

[5]- المرجع نفسه، ص- ص: 120-127.

الشعور ويترك الوجود من أجل إرساء أمل عبر الغير وجود[1]، والوجود لا يستطيع أن يوجه في الوجود عبثا على اكتشاف اللاوجود، كما أن الموقف المحدود لا يمكن تصوره بدء من التأمل البسيط للحالة الراهنة للأمور لأن أحسن شيء في الدنيا لا يمكن إعطاء إلا ما عنده، وكذلك الأمر بالنسبة ليأس موقف لا يمكنه أن يتحدد بما هو بالفعل، دون أي إشارة إلى عدم مثالي، طالما الإنسان يعيش في زمن تاريخي محدد يمكن له عدم تصور عيوب أي تنظيم معين، ليس كما يقال أن لديه عادة بل لإدراكه التام في وجوده البحت لا يمكنه تخيل الأمر بخلاف هذا، هنا يمكن الاتفاق على أنه ليس شدة الموقف أو الآلام التي فرضتها هي الدوافع إلى تصور حالة أخرى يكون الأمر فيها على شكل أفضل بالنسبة لجميع الأفراد، بل يمكن إلقاء ضوء جديد على آلامنا ومصائبنا يمكن تصور فيه حالة أخرى للأمور، والتقرير بعدم إمكانية احتمالها[2]، والأمر نفسه بالنسبة للإنسان الذي يتألم من شيء ما لا يمكنه تصور آلامه لا تحتمل بل ينظم نفسه ويوضب أموره لا من ناحية الاستسلام، بل لافتقاره إلى الثقافة والتفكير الضروريين لتركه يتصور عالما دون آلام، لذلك لا يفعل شيء لتغيير الأمور لا تبدو مصيبته له عادية بل هي طبيعية، لأنه موجود وهو يُكون حالة الوجود وهو ليس منفصلا، فالتألم والوجود أمر واحد بالنسبة له تألمه هو مجرى مؤثر لشعوره هذا التألم ليس دافعا لأفعاله، يمكن أن يكون على العكس إذا بادر إلى ذهنه مشروع التغيير لذلك لا بد له أن يضع حالة مثالية للأشياء كعدم حضور بحث من جهة[3]، ومن جهة أخرى لابد له أن يضع الموقف الحالي كعدم خاص بهذه الحالة.

تظهر هنا نتيجتان[4] **الأولى:** لا حالة واقعية (تركيب سياسي أو اجتماعي، أو نفسية.....)، مهما تكن قادرة على أن تكون هي دافعا إلى فعل مالأن الفعل إقصاء لذاته نحو ما ليس بكائن هذا الأخير لا يمكنه تحديد ذاته ما ليس كائن،**الثانية**: لا يمكن أن يحمل الشعور حالة واقعية على إدراكها نقصا لا على تحديدها وحصرها، كل فعل شرطه الصريح تكوين الحالة المنظورة للأشياء على شكل الأشياء اللاموجودة لما هو ذاته، ليس فقط باكتشاف الحالة للأشياء كالنقص.

يهتم أنصار حرية الاستواء بالعثور على حالات تعميم لا يوجد لها دافع سابق يرون أنه لا يوجد فعل بغير باعث بأقل حركة تحيل إلى دوافع تهبها معناها عكس أنصار الجبرية، لا يمكن كذلك أن يكون الأمر خلاف ذلك مادام كل فعل يشترط القصد[5]، هذه الأخير تحيله إلى الباعث يمكن هنا القول بثلاثية الزمان:" ماض و حاضر يظهر بالفعلا لحديث عن فعل بلا دافع له يفتقر إلى التركيب المقصود لكل فعل".

يجب وصف الحرية بأدق التفاصيل باعتبارها الشرط الأساس للفعل، وهذا الوصف في ذاته هو نشاط في التفسير يستهدف تراكيب ماهية مفردة الحرية لا ماهية لها

---

[1]- ينظر: جان بول سارتر، الأدب الملتزم، تر جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1967، ص 201.

[2]- ينظر: إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأمريكية، القاهرة، ج 2، دط، 1984، ص 73

[3]- المرجع نفسه، ص 75.

[4]- جوزيف بوخيسلي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، مصر، ط 3، 1996، ص 106.

[5]- المرجع نفسه، ص109

ولا ضرورة منطقية لها، حيث يقول **هيدغر**[1] عن الآنيَّة dasein:" فيها الوجود يسبق الماهية ويحكمها"، تصير الحرية فعلا نصل إليها من خلال هذا الفعل ودوافعه وكذا الغاية منه وله ماهية محددة لذلك يبدو لنا مكوناconstitué الذي لا يمكن العثور على ماهية له في ذاته، فالحرية غير قابلة للتحديد ولا للتسمية بل للوصف، وهناك أوصاف ليست خاصة بالماهية بل بالوجود نفسه في فرديته[2]، وهنا لا يمكن وصف الحرية هكذا لأنها ستكون مشتركة بين الفرد والغير لا يمكن إذن تصور ماهية للحرية هكذا بل العكس: "الحرية هي مصدر لكل ماهية ليكشف الإنسان عن داخل العالم من خلال تجاوزه لكل الممكنات".

5-الرواية الوجودية لسارتر الغثيان

5-1 "شغف الحرية": الحرية الغير مسئولة بين رواية سن الرشد لسارتر وشقة الحرية لغازي القصبي ملخص رواية سن الرشد:

تعتبر ثلاثية **سارتر** الشهيرة **"دروب الحرية"** من ابرز أعماله الأدبية التي ظهرت أواسط القرن العشرين التي جاءت على شكل ثلاثة أجزاء متتالية معنونة على التوالي: **"سن الرشد"، "وقف التنفيذ"** ثم **"موات الروح"**، وكان قد وضع العنوان الأخير للجزء الرابع تحت اسم **الفرصة الأخيرة**، لكنه لم يتم انجازه.

احتلت الثلاثية مكانة هامة في الوسط الأدبي خاصة والففني والاجتماعية عامة لأنها جعلت القارئ البسيط العادي يتعرف على الفلسفة الوجودية السارترية حين صبها في قالب روائي رائع[(3)]، سنحاول في هذا الجزء أن نصب اهتمامنا ودراستنا بالرواية الأولى التي تحمل عنوان **سن الرشد**، كما ذكرنا أنها الجزء الأول من الثلاثية تصور الأزمات النفسية التي يمر بها بطلها **ماثيو** في حيرته بين أداء واجبه اتجاه الفتاة التي يعشقها وبين تطلعه الجامح لاعتناق الحرية، كما يصور لنا الجانب الاجتماعي المتذبذب الذي يعيشه البطل.

امتازت الرواية بخاصيتين بارزتين يمكن استنتاجهما من خلال التفحص العميق والبسيط في الوقت ذاته لشخصية سارتر وأصدقائه ووقائع الرواية، والثاني كونها نصا تأمليا فلسفيا يطرح القارئ من خلاله سؤالا مهما: "هل هذا العمل الأدبي يندرج تحت صفوف الكتب الفلسفية والنقدية **لسارتر**، أم أنه رواية فنية أدبية بامتياز"[4]؟، وسبب هذا التساؤل يعود إلى وكأنها نص فكري يدور من حول أشخاص نادرا ما نحس بأنهم بشر عاديون، (أشخاص/أفكار)، لأن الأفكار الوجودية والشخصيات الروائية لا نكاد نميز بينها لتناهيها وتعبيرها عن بعضها البعض كما تجدر بنا الإشارة إلى ذكر ما قاله سارتر عن مؤلفه:" منذ البداية كان في نيتي أن أكتب رواية عن الحرية، أسير فيها على الخط الأسلوبي الذي مشى عليه عدد من الكتاب من أمثال **أدوس بالسوس و فرجينيا وولف**

---

[1]- جان غال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، دط، دت، ص 98.

[2]- المرجع السابق، ص 99.

[3]- ينظر: أريس موردوخ، سارتر عاصفة على العصر، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار الآداب، بيروت، دط، 1965، ص 15.

[4]- موريس كرانستون، سارتر بين الفلسفة و الأدب، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، دط، 1987، ص 99.

خط يقوم على فكرة الوصف المتزامن والذي يتعمق في حياة عدد من أشخاص أتابعهم بين عام 1938 و1944 فجأة وجدتني أمام أحداث عام 1938 "[1].

أي أن **سارتر** في بداية الأمر ركز على كتابة رواية واحدة يلخص فيها مفهوم الحرية الوجودية وفكره الفلسفي الكبير، لم تكن أفكاره تصبو إلى كتابة ثلاثة أجزاء والرابع وضع له العنوان، لكن تعمقه واتساع فكره وفلسفته الشاملة والواسعة ساقت قلمه إلى مجال واسع وخصب جمع من خلال الثلاثية مجموع مفاهيم الفلسفة الوجودية، وأهم ركائزها كالحرية التي كان لها حصة الأسد،والالتزام والمسؤولية[2]، كما أن الأوضاع السائدة في تلك الفترة خاصة وأن العالم على مشارف الحرب العالمية الثانية التي انعكست مظاهرها في هذه الرواية **"سن الرشد"** أدى إلى توسع وتغذي أفكاره.

ركز **سارتر** في الجزء الأول **" سن الرشد" l'âge de raison** 1938 التي هي محط اهتمامنا ودراستنا، ركز على جانب الحرية الفردية التي دعا إليها وبشدة في فلسفته الوجودية[3]، وأقر من خلالها أن الفرد لا يحقق وجوده إلا من خلال تحقيق حريته الذاتية والانفلات من كل القيود الوضعية والجبرية عليه، كما أن هذا الفرد الحر لا يتمتع بهذه الحرية إلا من خلال ممارسته لها واتخاذ قراراته الحرة دون أي تأثير خارجي قد يجعله يقع في تذبذب واختلال في أفكاره وإرادته الحرة لذلك يظهر البطل **ماثيو** من خلال الرواية الإنسان والفرد الباحث عن الحرية المطلقة والتحرر من كل القيود حتى التخلي عن حبيبته التي تحمل ابنه في بطنها، وسير الدروب الصعبة والطويلة لتحقيق هذه الذات الطموحة.

تدور أحداث الرواية حول بطلها **ماثيو دي لأرو** وهو أستا فلسفة في سن الرابعة والثلاثين من عمره، أحداث دامت ثمانية وأربعين ساعة فقط من حياة الشاب **ماثيو** الذي ظل خلالها البحث والتساؤل، البحث عن الحلول والتساؤل عما يفعله أمام مواقف الحياة ؟ والبحث عن حريته ليعيشها ويتمتع بها.

أحب **ماثيو** عشيقته **مارسيل**، التي كانت تبادله هي الأخرى الحب والعشق وذات يوم أقرت له بحملها بطفله ما وضعه أمام الأمر الواقع المرير الذي شعر من خلاله بتقيده وعدم قدرته على الحراك وتثبط عزيمته ليعيش الحرية المنشودة، فدخل في صراع طاحن بين الالتزام بعشيقته **مارسيل** وابنه أو التخلي عنهما والبحث عن حريته الذاتية التامة والتملص من قيود المسؤولية تجاه هذين الرابطين.

غير أنه أبدى موقفا من الالتزام لتحمل مسؤولية الطفل مع **مارسيل** لإجهاضه، فقط للتخلص منه كقيد أتى في وقت غير مرغوب فيه لكليهما باعتبار أنهما يريدان عيش سن الشباب هذا **"الرشد"** على أكمل وجه وبحرية تامة، فسعى معها لتدبر المبلغ الكافي لإجهاض الجنين، لكن دون جدوى قصد صديقه "دانيال" رفض إقراضه رغم أنه مثلي الجنس عرض عليه في المقابل أن يتزوج "مارسيل" ويتبنى طفله[4]، رفض **ماثيو** العرض بشدة مع العلم أن **ماثيو** مغرم في الوقت ذاته بالبنت الشابة **"ايفا"** أخت تلميذه السابق **"بور سين"**، وبقي يتخبط "ماثيو" في إيجاد حل لهذه المشكلة إلى أن يصل به

---

[1]-سارتر، سن الرشد، ترجمة: سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت،ط2، 1962، المقدمة.

[2]- المرجع نفسه، ص: 16.

[3]-ينظر: جونسون فرنسيس، سارتر بقلمه، ترجمة: خليل صابات، منشورات نزار قباني، بيروت، دط، 1967، ص 5.

[4]- أنظر: سارتر، سن الرشد، ص: 45.

الأمر في نهاية المطاف أن يسرق المبلغ اللازم لعملية الإجهاض من **"بور سين"** صديقه وأخ حبيبته **"ايفا"**[1]، ليتخلص من هذا العائق الذي وقف في نظره كحاجز أمام التمتع بحريته السياسية والفردية والفكرية مما جعله يغرق في جملة تساؤلات حول حريته وربطها بـ**"مارسيل"** وطفله، كيف له أن يحقق أحلامه وطموحاته إذا كان مقيدا بمسؤولية الأسرة ؟ كيف له أن يصل إلى الحرية المطلقة إذا كان عليه تأدية واجباته الأبوية؟ ، أين سيذهب طموحه في الحرية إذا تم خنقه وقتله بهذه المسؤولية ؟!.

تصور الرواية لنا كيف لمجموعة من شخصياتها الشابة تمسك وبشدة بسن الشباب ولا تريد مفارقته أو الانقطاع عنه حتى إن وصل بها الأمر إلى الوهم.

يقول **سارتر**:" إنهما يتشبثان بشبابهما كما يتشبث محتضن بالحياة"[(2)]، فكانت وظيفة هذه الشخصيات "إن صح التعبير" التمسك به وعدم الاقتناع بمغادرته في يوم ما.

تمسكت **مارسيل** الفتاة الشابة المريضة، حبيسة المنزل لأن الموت يراقبها خارجه عبر التمسك بحملها الذي لم يكن مبرمجا له ولا مرغوبا به من قبل عشيقها **"ماثيو"**، كما تمسكت به **"إيفيش"** عبر الاهتمام المبالغ فيه بنفسها وعيشها حياة حرّة عيشة لا مقصد لها فيها وتتصرف بكامل حريتها دون أي قيود، وبالنسبة لـ **لولا** كانت تهتم بجمالها وإبراز شبابها والمحافظة عليه من خلال علاقتها الحرّة مع شاب يصغرها سنّا، حتى توهم وتثبت لنفسها أنها لا تزال شابة ومحط إعجاب الشباب في كل يوم لا يتركها فيه هذا الشاب، أما **"دانيال"** تشبّث بهذا السن الحسّاس المتميز من خلال تلاعبه المستمر بحياة من حوله بخلق الأحداث والجديد كي لا يشعر بالملل والعجز، أما بالنسبة لبطلها "ماثيو" وهو المعني في كامل الرواية بتوقف الزمن عند هذا السنّ الذي بقي حبس هذه المرحلة المميّزة، لولا خشيته من فقد هدفه الثمين وطموحه العظيم ألا وهو الحرية، ممّا جعله يتهرّب من أي التزام يفرض عليه جرّاء علاقته العاطفية مع **"مارسيل"**، فطرح التساؤلات محاولا إيجاد مخرج لهذا الإشكال، وهو التملص من التزاماته وتحقيق حريته الذاتية[3]: ما معنى أن يكون المرء حرا؟، وأن يتخلص من كل القيود كيفما كانت؟، أو أن يختار هو قيوده بحرية لا أن تختار له؟ !، وأن الحرية هي أهم شيء في الكون كغاية لتحقيق الوجود الإنساني.

يبدو لنا تناقضا في الرواية بين حرية الأنا وارتباطها بالآخرين، نرى **"ماثيو"** رغم علاقته بأوضاع اجتماعية خاصة تعتبر النموذج الطبقي الذي يرفضه وصديقته **"مارسيل"**[(4)]، رغم ذلك نجده قد ولّى كلّ اهتمامه وتركيزه حول حريته الخاصة دون أن يكون لهذه الحرية أي ارتباط بهذه المواقف الاجتماعية وبحرية الآخرين، لذلك كان هدفه وغايته أن يكون حرّا في سلوكه وأن يكون هذا السلوك من أجل الحرية الحرية وفقط.

تبدأ الرواية بحادث بسيط عادي يومي، قد يقع لأي شخص على الطريق، إذ تقدم أحد الشحاذين إلى ماثيو طالبا منه إحسانا، لكن هذا الحادث العادي بالنسبة إلينا كان بالنسبة إلى ماثيو ذا مغزى ومعنى كبيرين:"في وسط شارع **"فرسي نجيتوري"** أمسك رجل طويل بذراع ماثيو وكان ثمة شرطي يذرع الرصيف الآخر:

---

[1]- سارتر، سن الرشد، : ص 14.

[2]- المرجع نفسه، ص 15.

[3]- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1993، ص 165.

[4]- ينظر: كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، دط، د ت، لبنان، بيروت، ص: 50.

-أعطني شيئا يا معلم إني جائع، وكانت عيناه متقاربتين وشفتاه غليظتين، وكانت تنبعث منه رائحة الخمر، فسأله ماثيو:
أليس أنك" بالأحرى "عطشان؟ فقال الرجل بجهد:
أقسم يا صاحبي، أقسم لك..."[1].
ومقابل بضع نقود قد عثر عليها "ماثيو" في جيبه، أعطاه الشحاذ طابعا بريديا صادرا من **مدينة مدريد الإسبانية** معبرا عن أسفه لعدم قدرته على الذهاب هناك والاشتراك في كفاح الشعب الإسباني من أجل الحرية، تابع "ماثيو" طريقه وهو يفكر أنه في نفسه شبه لهذا الرجل لأنه نجح حتى ذلك الوقت في عدم الالتزام بذلك الأمر.

لا يملك **ماثيو** هدفا معينا في حياته أو أملا يعيش من أجله، وعند الانتهاء من عمله "التدريس" يقضي الوقت في التجول العشوائي في شوارع الحي اللاتيني رفقة أخته، ليظهر لنا **سارتر** مختلف الطرق التي يسلكها البشر للحرية، التي هي جملة أوهام وأحلام حرّة يظل "**ماثيو**" يردّد: "أن أكون حرّا قضيتي أن أستطيع القول أنني موجود لأنني أريد ذلك أن أكون بذاءتي بالذات"[2]، كان يعيش حرية وهمية يسميها **الروتين**: يقصد المقهى، يذهب لأصدقائه ويتسكع معهم، يلقي دروسا في الثانوية، لم يشأ ربط حريته هذه بعشيقته "**مارسيل**" لأنه يرى في هذا الارتباط القيد الحقيقي لحريته وأفعاله الغير مقيّدة ليقول: "كان عليّ وأنا في الخامسة والعشرين أن ألتزم مثل **برونزيه** هذا صحيح، ولكن المرء في تلك السن لا يلتزم وهو مدرك القضية تمام الإدراك"[3]، أي أنه يتهرّب من مسؤوليته تجاه عشيقته وابنه، ويعطي الحق لنفسه بأن يتمتع بكامل حريته في هذا السن "الرشد" لأنه سن مهم بالنسبة إليه لما يحمله من فتوّة وحيوية الشباب، وصغره وتوسّع أفكاره وطموحاته.

لا رغبة **لماثيو** في إشغال حريته وربطها بهدف معيّن إذا تزوج، وهو السبب نفسه الذي منعه من السفر إلى **إسبانيا** للقتال مع المناضلين مناقضا ومخالفا أفكاره ومعتقداته التي يؤمن بها لذلك صوّر لنا سارتر شخصية "ماثيو" من خلال موقفه هذا، بالفرد الذي يعيش حرية أنانية غير مسئولة، وهذه الحرية تجعل الفرد بمعزل تام عن المجتمع، وشعوره الدائم بالقلق تجاه مسؤولياته[4]، كالزواج **بمارسيل** وهو أب لطفلها.

فـنكتشف أخيرا أنه قد ضيع جميع الفرص للفوز والنجاح، خوفا من فقدان حريته الوهمية التي آمن بها وعمل لأجلها ليجد السراب والخسران:" كان وحيدا وسط سكون رهيب إنه حر، ووحيد وبدون مساعدة، وبدون مبرر محكوم عليه أن يتخذ قرارا لا رجعة فيه محكوم أن يكون حرا إلى الأبد" إنني أبقى وحيدا"[5].

لذا تبدو شخصية البطل متذبذبة بين وهم الحرية وفعلها، وبين رغبة الحرية ومسؤوليتها، لكنه اختار أن يكون حرا رغم كل الالتزامات والارتباطات المحيطة به غير أنه قرر التحرر منها دون التفكير في عواقبها، دون تحمل مسؤولية قراراته[6]، فكان شغفه

---

[1]- سارتر، سن الرشد، ص: 05.
[2]- سارتر، سن الرشد ، ص: 50.
[3]- المصدر نفسه، ص: 57.
[4]- ينظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط3، دار مصر للطباعة، 3 شارع كامل صدقي، دت ، الفجالة، مصر، ص: 112.
[5]- سارتر، سن الرشد، ص: 462.
[6]- ينظر: حبيب الشاروني، أزمة الحرية برغسون و سارتر، دار المعارف، كورنيش، النيل، القاهرة، دط، 1963، ص 165.

للحرية أكبر أمر وأهم شيء في حياته، لذا لم يجعل لهذه الحياة هدفا معينا يعيش لأجلها و كان هذا الهدف لكان ارتباطه به قويا وكانت حريته مقيدة به، فاختار الوحدة والعزلة عمن يحبهم حتى لا يلزم بهم كانت قراراته الغير مسئولة سببا في بقائه وحيدا بعيدا عن كل من عرفهم لأن اعتقد أن علاقته بهم ستثبط حريته، وأن الزمن سيتوقف هنا عند سن الرشد عند سن الشباب الذي رغبت فيه كل شخصية في الرواية، لما يحمله من تطلعات وأحلام شبابية مفعمة بالاندفاع والاطلاع إلى المستقبل الحر الجميل.

لو قارنا شخصيات وأحداث الرواية، بحياة **سارتر** وواقعه في تلك الفترة لوجدنا تطابقا كبيرا بينهما: فعمر **ماثيو** كان نحو الرابعة والثلاثين، وهو سن **"سارتر"** ذاته في تلك الفترة الفترة التي كان كتب فيها السطور الأولى من كتابه[1]**''الكينونة والعدم''** وللبطل عشيقة **مارسيل** كما رأينا تكاد تطابق صورتها صورة **"سيموندي بوفوار"** صديقة **سارتر** حقا في ذلك الحين، وعشق **"ماثيو"** لأخت صديقه **"وبريس" "ايفا"** شخصيتان لهما جذور حقيقة معروفة في واقع الكاتب كذا الوقائع السياسية والاجتماعية المحيطة بالبطل هي نفسها الوقائع التي شهدها **سارتر** في هذه الحقبة، إلى درجة أن هناك من أرجع الرواية أن تكون يومياته يصف فيها حياته الخاصة، وتمسكه بوهم الحرية الزائف في زمن أصبحت حريات البشر مغصوبة ومسفوكة من كثرة الحروب وتنوعها، فالحرية التي تصورها الرواية هي الحرية الغير مسئولة التي لا خطط مسبقة لها[(2)]، بل تولدت من قرارات آنية، ورغبة كبيرة في التحرر من كل القيود، والاهتمام فقط بالذات وتلبية متطلباتها والعيش لها كيف ما شاءت لتحقق ذاتها من خلال هذه الحرية لكن العواقب والنتائج كانت أكبر من أن يتحملها "ماثيو" ولم يصنع لها حسبانا مسبقا، ليجد نفسه وحيدا مغتربا حزينا مكللا بخيبة الأمل وقد فقد كل أحبته وأصدقائه.

إذن، تظهر شخصية **ماثيو** غير مسئولة ولا ملتزمة فقط تبحث عن الحرية ولو تطفلنا على الجزء الثاني من الثلاثية المعنون بـ**وقف التنفيذ**[(3)]، لوجدنا أن هذه الشخصية تظهر في صورة جديدة وهي أن **ماثيو** حر فعلا، لكن لا يتمتع بحرية جوفاء فارغة الناتجة عن الاستقرار الذي يعيش في موقف معين، وهو موقف الحرب هو حر في اتخاذ القرار لكن دون تجاهل موقف الحرب وشعوره بمسؤوليته اتجاهها ومضطر للمشاركة فيها والجزء الثالث "الحزن العميق"[(4)]، ينتقل البطل من المسؤولية إلى الالتزام ووضع طريق لحريته نحو هذا الالتزام، لينتقل من تلك الحرية التافهة الوهمية المنزلقة على سطح العالم إلى ما يستطيع التدخل فيه ويلتزم به ليضع ويترك بصمة عليه[5]، غير أنه يبقى شاذا غير مكتمل بعد لا يسلط الضوء الكامل على القيمة الحقيقية للالتزام الفعلي.

فالثلاثية إذن جسدت لنا المعاني الأساسية للفلسفة الوجودية عند "سارتر" وما نادت إليه وعملت على تجسيده في الواقع: "الحرية، المسؤولية، الالتزام"، على ترتيب أجزائها الثلاث: سن الرشد، وقف التنفيذ، الحزن العميق، لكن فقط الالتزام الوجودي لم يصل إليه البطل كما يجب نظرا لبقائه حبيسا في سن الرشد والشباب اليافع.

---

[1]- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، شركة سعيد للطباعة ، مصر، دط، دت، ص 165.

[2] - jean la croix, panourama de la philosophie francais, contemporaine, deuxieme edition, presses universitaire de france 108, boulevard, paris, 1968, p:181.

[3]- سارتر، وقف التنفيذ، ترجمة: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، ط2، 1962، ص: 31_39.

[4]- سارتر، الحزن العميق، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت، 1961، ص: 34_35.

[5]- ينظر: جان بول سارتر، الأدب الملتزم، ص 201.

2-5 تجلي حرية الخطيئة في رواية شقة الحرية لغازي القصيبي والتعلق الفكري مع رواية سن الرشد:

تعتبر رواية شقة الحرية لكاتبها **غازي عبد الرحمن القصيبي** من أهم الروايات الحافلة للتمييز بين الحياة العربية الظاهرة والحياة الباطنية، حيث مزج الروائي بين جانب الغزل والسياسة وبين المناخ الثقافي والفني الثري[1]، فامتازت الرواية بليونة في السرد مكنت الكاتب من تصوير شخصياتها وأمكنتها ومواقفها دون لمس ذاتية الكاتب الذي هو في الأصل شاعرا ليصبح فيما بعد من أعظم الروائيين في السعودية.

يتطرق الكاتب في هذه الرواية إلى ثلاثة موضوعات أساسية وهي: الدين، السياسة، والجنس، حيث زامن وقت الكتابة تيّار قومي عربي صاعد، كان في أوجّه حين سعت المجموعات الطلابية لتشكيل الأحزاب السياسية أو الانضمام لها كجانب من إثبات الذات[2]، أين كان النشاط الجامعي السياسي من أولويات الطلاب المغتربين انقسم إلى شقين: بين الهوية الدينية المكتسبة منذ الطفولة والانفتاح على المذاهب الدينية والمعتقدات الأخرى، كذا تأثر العلاقات العاطفية بالبيئة الخليجية المحافظة.

تدور أحداث الرواية في عهد جمال عبد الناصر قبل الوحدة العربية بسنة تقريبا وتنتهي في عام انفصال هذه الوحدة أي مع نهاية عام 1961م، العهد الذي تميز بصخب كبير للإيديولوجيات والأحزاب[3]، والحافل بكبار الأدب العربي وقادة الثورة، وشهد العالم نقلة حضارية واسعة شملت العالم العربي كلّه تقريبا، ممّا جعل الرواية تزداد تشويقا ومتعة، لتشد القراء بجمالها وحبكتها الروائية الفريدة.

تحكي لنا هذه الرواية قصة مجموعة من الطلاب الجامعيين الذين غادروا بلادهم إلى **القاهرة** لطلب العلم المتميز والنوعي **بمصر**، التي تعتبر مركز التعليم المفضل وقتها لتنوع المدارس والجامعات العربية بها (القاهرة، عين شمس، الإسكندرية...) التي أنشئت بها بعد النهضة الحديثة (عام 1798م حملة نابليون)[4]، لتبدأ هذه النهضة التعليمية في عهد **محمد علي** وطوّرها **إسماعيل الأول** و**الثاني** وما بعدهما، نجد بها أكبر المدارس والجامعات السالفة الذكر، حيث درّس بها الأساتذة الغربيون والعرب المتمرسين في أشهر الجامعات الغربية.

هؤلاء الطلبة الذين ذكرهم الروائي هم من **البحرين** في **الخليج**، توجهوا إلى **مصر** لطلب العلم وتحسين مستواهم الدراسي بها وهذا في ستينيات القرن العشرين، وهذا التوجه لم يكن عفويا، بل اختاروا **مصر** بعد دراستهم وسماعهم عنها في طيات الكتب والروايات لمشاهيرها الأدباء (**نجيب محفوظ، يوسف إدريس، توفيق الحكيم** ...)، تعرفوا على الحياة المصرية والحرية المتواجدة بها[5]، أيضا التنوّع الفكري والنظري المنتشر هناك ولمّا كانت الحرية هي المطلب الرئيس لهؤلاء قرّروا العيش **بمصر** والتمتع بحريتها في كنف مجتمع متفتح فكريا، لذا استأجروا شقة قرب الجامعة واتفقوا على إطلاق اسم على هذه الشقة بعد خلاف وجدل طويل حول التسمية فكان اسم (**شقة الحرية**) هو الاسم الأكثر إعجاب لهم:" في صبيحة **10 مارس** انتقل الفرسان الأربعة إلى **الشقة رقم 06** في

---

[1]- ينظر: محمد جابر الأنصاري، غلاف الرواية، جريدة الأيام، البحرين، العدد 56، 1999 .

[2]- ينظر: جهاد فاضل، غلاف الرواية، مجلة الحوادث، لندن، العدد 14، 1999.

[3]- غازي عبد الرحمان القصيبي، شقة الحرية، رياض الريس للكتب والنشر الكويت، ط5، 1999م ، ص 103_104

[4]- ينظر: محمد جابر الأنصاري، غلاف الرواية، جريدة الأيام، البحرين، العدد 56، 1999 .

[5]- محمد علي فرحات، غلاف الرواية، جريدة الحياة، لندن، العدد 14، 1999.

الدور الثالث من العمارة التي تقع في منتصف **شارع الدري**، كان أول قرار ينتظرهم هو اسم الشقة، وتعدّدت المقترحات: الرافع الحد و العروبة قال **قاسم** بمرارة: كل شيء هنا الآن اسمه **"نصر"**، سموها شقة نصر وارتاحوا.

- **يعقوب:** لا الحرية ! جئنا هنا لممارسة حريتنا، شقة الحرية.
- ووافق على الاسم بالإجماع ".[1]

مع تحليلنا للرواية شخصياتها وأحداثها نجد بأنها متميزة عن غيرها من بعض الروايات بالدلالة العميقة والمتكاملة بين العنوان والمحتوى من معان وأفكار، عنوان الرواية (**شقة الحرية**) دال على مضمونها والهدف منها، لأن الحرية بمعناها العام والواسع هو مبتغى هذه الرواية ومحورها الذي نقوم عليه من بدايتها إلى نهايتها، فهي دعوة واضحة وصريحة إلى الحرية والتحرر من التقاليد القديمة الموضوعية سابقا، التي بمجرد وعي الإنسان وبلوغه يجد نفسه مكبلا بهذه القيود والقوانين المنصوص منذ بداية المجتمع.

متخبطا في هذه الأحكام والأعراف القديمة، والتزمت المجحف في حق الشخصية الفردية الفرد المكبّل والمسجون بأفكار جامدة منذ العصور محرّم عليه تخطيها أو التفكير في تغييرها[2]، أمّا الحرية التي نلمسها في الرواية هي الحرية التامة العامة والشاملة في كل الميادين التي تمس بوجود الفرد وتحقيق ماهيته: هي حرية الرأي، الفكر، والحرية الفردية والاجتماعية، الاستقلال الدستوري والمؤسسات الداعمة للديمقراطية.

هنا يمكن القول بأن الحرية المستهدفة والمطلوبة في هذه الرواية هي الحرية الغربية الأوروبية في ذاتها، مع محاولة التوفيق بين القومية العربية والاشتراكية حتى يحدث هناك توازن في شخصية **فؤاد** الشخصية المحورية غير أن هذه المحاولة تبوء بالفشل والخيبة[3].

كما نلحظ في شخصيات الرواية بمختلف نوازعها للحرية، أنها مؤمنة بذاتها ومفتخرة بانتمائها القومي، بيد أنها ترى عدم تحقيق دورها في النظام الحكومي والسياسي وحتى الاجتماعي، لكل واحد من هؤلاء الطلبة شخصية مستقلة بتفكيرها، قناعاتها وطموحاتها في الحياة، لكن الجامع بين هؤلاء في شقة الحرية بعض الغايات المطلوبة للهموم المتقاسمة والأهداف المنشودة منها التعليم الجيد والحصول على شهادات علمية كبيرة والجانب السياسي المشوق، لكن الجزء الأكبر لهذا كله هو جانب الجنس والحب، كل باعتبار انتمائه الأسري والطبقي، شخصية **فؤاد** (Main Caractère)[4]، البطل والراوي في الرواية ميوله قومي وبعثي، يحلل هذه الأفكار ويمررها على قناعته العقلية ليتخلى عنها في آخر الرواية وبعد تجارب وصراعات عدّة كما أنه حول مرّات عدة تثبيت أفكار جمال عبد الناصر في فكر أصدقائه، غير أنه ينسحب منها بعد معرفته بفشل الوحدة العربية وعدم تحقيق عبد الناصر لها وعجزه عن ذلك في آخر الرواية.

شخصية **قاسم** لا تؤمن بالاشتراكية والقومية، باعتبار انتمائه لأسرة بورجوازية كان يؤمن بأفكار الرأسمالية وشعاراتها، يقول فؤاد:" أما هو فيعرف طريقه، يعرف الأولوية

---

[1]- غازي عبد الرحمان القصيبي، شقة الحرية، رياض الريس للكتب والنشر الكويت، ط5، 1999م ، ص 103_104.

[2]- ينظر: حسن بن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، مكتبة الناشر، السعودية، ط1، د ت، ص 112، ص: 115

[3]- نديم جرجورة، غلاف الرواية، جريدة السفير، بيروت، 1999.

[4]- نديم جرجورة، غلاف الرواية، جريدة السفير، بيروت، 1999.

الوحيدة الحقيقية في هذا العالم، الشيء الذي يعشقه الكبار والصغار، الذكور والإناث وخصوصا الإناث ... الحقيقة الأساسية في الحياة " **البيزات**"".[1]

أما **يعقوب**، تبدو متذبذبة بين تيارين متباينين الأول تيار وجودي يدعو إلى الحرية الفردية والإيديولوجية، والثاني **فوريدي** نفسي مستقل[2]، ليصل في نهاية الطريق إلى الانخراط في الحزب الشيوعي واعتقاله والنفي من **مصر** إلى **بيروت**، ثم يعود إلى القاهرة لمزاولة دراسته بعد توسط **كمال جنبلاط** (رئيس الحزب التقدمي الاشتراكي) عند **جمال عبد الناصر**، وتبدو شخصية **يعقوب** هنا أنها علمية بذكرها لأقوال المفكرين والفلاسفة الكبار مثل **سيغمون فرويد**، **كارل ماركس** وغيرهما بهدف تحليل القضايا التي تصادفه يفسرها ويعالجها بطريقة فلسفية جدلية، كما أنه يتميّز بالجانب الجنسي أكثر من الآخرين، ويخوض في الكلام عنه دون تحفظ إضافة إلى ممارسته للأمور المخلة بالحياء مع كل أنواع النساء (فتاة، عجوزا ...)، وهذا اعتقاد منه أنه يمارس ويطبق المنهج الوجودي الغربي كما فهمه.

تحاول شخصية **عبد الكريم** في الرواية التأقلم مع أهل السنة باعتبارها شيعية المذهب ولعل الهدف من توظيف هذه النقطة من الكاتب هي تبيان مشكلة الشيعة والسنة في البحرين والعالم العربي ككل، حيث تعمق في أبعاد هذه المشكلة وتكلم عنها بحذافيرها فذكر جذورها والخلافات القائمة بين أهل السنة، ليقع عبد الكريم في موقف متأزم وهو حبه لفتاة مصرية من عائلة سنية، ليدخل جدال مع أبيه حول معارضة زواجه منها وتهديده بالبراءة منه، فيشعر عبد الكريم بالغيظ الشديد وعدم القدرة على القيام بأي ردة فعل. [3]، و**ماجد** ينتمي إلى الحزب القومي مقرّه **الشام**، **وعبد الرءوف** و**نشأت** ينتمي الأول إلى الإخوان المسلمين والثاني إلى البورجوازية لينضم في الأخير إلى الحكومة و يصبح مفوضا بها.

نلاحظ من خلال هذه الشخصيات وانتماءاتها المختلفة لكل التيارات الفكرية تقريبا نلاحظ أن **غازي** أراد توزيع هذه الشخصيات على كافة الاتجاهات والطبقات السائدة في **مصر** آنذاك ومعظم البلدان العربية مع أواخر الخمسينيات[4] ليشمل كل الاعتقادات الإيديولوجية باختلافها وتبيان الصراع القائم بينها وأنها تقريبا فاشلة في نهاية المطاف، مع اختفاء الكثير من الحيوية والتشويق على الرواية، حتى لا يبدو مقالا حول النزاعات الإيديولوجية.

ولم يحصر الرواية في هذا الإطار بل خرج عنه كثيرا، لأن هؤلاء الشباب لم يكن يهمهم الجانب السياسي فقط، بل امتزجت الرواية بجانب جنسي منشود وممارسة الحرية الفردية كما تبدو لكل شخصية من هؤلاء[5]، كان لكل واحد منهم مغامراته الخاصة بالحب والإثارة سردها لنا راو عارف بالمكنونات النفسية والرغبة الجامحة في تحقيق الحرية وطرق البحث منها، معبرا على أفكار كل واحد وموقفه وخلجات نفسه.

---

[1]- القصيبي غازي عبد الرحمان، شقة الحرية، ص 307.

[2]- ينظر: حسن بن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، ص 103.

[3]- ينظر: حسن بن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، مكتبة الناشر، السعودية، ط1، د ت، ص 112، ص: 115.

[4]- ينظر: محمد بن ميكائيل بن نوشاد علي، شقة الحرية ومكانتها في الأدب العربي الحديث، مجلة أقلام الهندية، دراسات ومقالات، السنة الثانية، العدد الثاني، أبريل_يونيو 2017.

[5]- المرجع نفسه.

صوّر الكاتب لنا في هذه الرواية مختلف الصراعات القائمة بين التيارات والمذاهب الإيديولوجية بشتى أنواعها وأسمائها، ليصل إلى عدم كفاءة أي واحد منها لحل مشاكل الإنسانية وتوظيف الحرية المطلقة للفرد، من جهة، ومن جهة أخرى صوّر الإيمان المطلق لأصحاب هذه التيارات واستعدادهم التام للتضحية من أجل أفكارهم وانتمائهم العقائدي، كما فعلت **سعاد** صديقة **فؤاد** التي اختارت الالتزام بالمذهب الديني على الصداقة مع **فؤاد**، بعد العلاقة القوية التي كانت تربطهما ودخول **يعقوب** السجن لأجل الفكر الشيوعي الذي تخلى عن دراسته حتى يتمكن من الثورة والنضال له، ليفشل في الامتحان نهاية العام الدراسي.

حلل الروائي زمن الصراعات والانقلابات الفكرية تحليلا جيدا، ضمت قضايا عديدة لا يمكن تحديد الفكرة التي تدور حولها، فهي مجال واسع بمختلف الغايات والمتطلبات الفكرية لا يمكن حصرها وعدّها لكن يمكن الجزم والقول بأن الفكرة الرئيسية لهذه الرواية التي تدور حولها وتعبر عنها : هي فكرة الحرية: الحرية في ذاتها ولذاتها، بمعناها العام والخاص ومدلولها الغربي والعربي[1].

هؤلاء الطلبة ما هم إلا صورة مصغرة عن مجتمع عربي طموح إلى تحقيق حريته الفردية والجماعية، والبحث عنها في شتات التيارات الفكرية والنزاعات الإيديولوجية بمختلف أنواعها وأهدافها، لذلك فإن شقة الحرية عبارة عن صورة مصغرة عن الأمة العربية الطامحة، يسكنها أصحابها الأصليون (**عبد الكريم الشيخ، يعقوب الحدي، قاسم صدفي، فؤاد الطارف**) [(2)]،هناك الضيوف وهم (**عبد الرؤوف الجيري، نشأت محرم**)، وهي شقة ذات حرية واستقلال بامتياز.

إذن، يمكن القول أن هذه الرواية قد احتلت مكانة هامة بين الروايات العربية المعاصرة، لأسلوبها الممتع ولفظها السهل، كما أنها أقرب إلى الطبع وأكثر الروايات تشويقا وإثارة، لأنها تعالج موضوعا حساسا ومنتشرا بين الطبقة الأكثر انتشارا في المجتمع وهي طبقة الشباب الطموح[3]، الباحث عن الحرية المطلقة وكسر كل القيود التي تحول دون تمتعه بهذه الخاصية، وهذا من خلال فكرة الراعي المتفتح واطلاعه الدائم على محدثات العصر، هؤلاء الشباب هم نموذج عن فئة كبيرة من أمثالهم المتوعدين للحرية وهدم كل القيود والعادات والتقاليد الوضعية التي تكبل طموحهم واندفاعهم الذاتي وهذا السعي العميق وراء الحرية ما هو إلا دافع لتحقيق الوجود الفردي وإثباته على الصعيدين الجسدي والفكري على السواء.

تميّزت رواية **شقة الحرية** بإشراك القارئ في تصور مسار الأحداث الروائية، ليجد نفسه يتعمق في أعماق قضاياها ويهيم في أجوائها الحافلة، هذا لإثارتها قضايا عامة عادية يمكن للمتلقي العادي فهمها، وكذا القضايا الخاصة تستوجب التمعن والتفحص من قبل أهم الفكر والبصيرة، صورت أوضاع العالم العربي ومتغيراته في فترة زمنية معينة، كما أنها أعطت لشخصياتها الحيوية، وتعدّد الملامح الروائية، وبثت فيها روح الطموح الغير

[1]- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 103.

[2]- ينظر: محمد بن ميكائيل بن نوشاد علي، شقة الحرية ومكانتها في الأدب العربي الحديث، مجلة أقلام الهندية، دراسات ومقالات، السنة الثانية، العدد الثاني، أبريل_يونيو 2017،.

[3]- جهاد فاضل، الغلاف، مجلة الحوادث، لندن، 1999.

منتهي[1] وهي البحث والاكتشاف للوصول إلى مطلبها الأساسي وهو الحرية المطلقة المفقودة في زمن الصراعات والانقلابات، كما أنه تمكن من تصوير ممارسات الشباب اللّامبالية والأفكار الليبرالية المتطرفة، وكذا تمكنهم من الاندماج في مجتمع جديد بسهولة وهو المجتمع المصري بحيثياته ويومياته العادية، وجسّد من خلال هذه الشخصيات الصراع الفكري والسياسي في تلك الفترة، وكيف لكل واحد منها تصوّره الخاص عن الحرية وطريقة بحثه واكتشافه لها من وجهة نظره.

لو قارنا بين روايتي **"سن الرشد" لـ"سارتر"** و **"شقة الحرية" للقصيبي"** لوجدنا أن هناك تشابه كبيرا بينهما في عديد من الأصعدة، بدء بالصعيد السياسي الذي عاشه الكاتبان أثناء تأليف الروايتين:

فالأول كان في حالة حرب وغزو الألمان، والبشرية على وشك الدخول في الحرب العالمية الأولى، واحتلت مكانة أدبية كبيرة في تلك الحقبة، باعتبارها رواية زاخرة بالتصوير العميق للمجتمع الذي كان منهوكا من أعباء الحروب وتهديداتها، وكذا الصراعات الطبقية والاجتماعية، كما صور لنا ما يجري في شوارع المدينة خاصة الحي اللاتيني الذي كثيرا ما يتسكع فيه **ماثيو**، لذا جاءت الرواية مبنية على بنية رئيسة وهي فكرة الحرية.

ما نجده في رواية **شقة الحرية للقصيبي** التي تمحورت هي الأخرى حول الفكرة نفسها المنشودة في البحث عن الحرية والهروب من مكان إلى آخر، ومن شخص إلى آخر بحثا عن الطلاقة والاستقلالية، التي من خلالها يمكن التخلص من قيود العادات والتقاليد والالتزامات الاجتماعية المكبلة للحريات الفردية[2]، لذا نجد **ماثيو** قد تخلى عن عشيقته وطفله ليحرر نفسه من قيود المسؤولية وتسلط الزوجة عندما تكون في بيته ومسؤوليته اتجاهها وابنه، إضافة إلى قيود العمل والأصدقاء، هرب سعيا وراء حرية مطلقة لا قيود فيها ولا مسؤولية أو التزام[3]، كما فعل أبطال **شقة الحرية** عندما أخذوا وجهتهم إلى بلاد أخرى ظنا منهم أنها بلاد الحرية المنشودة تاركين وراءهم مسؤوليات كثيرة تجاه أهلهم ووطنهم، أصدقائهم، وعملهم في المستقبل توجهوا إلى أم الدنيا لما سمعوا عنها من حرية التعبير والتفكير والأفعال، كل هذا في سبيل الحرية الذاتية الوهمية.

خرج الطلاب الثلاثة من الخليج إلى جامعة مصر سعيا منهم تحقيق العلم الوفير من جهة، ومن جهة أخرى رغبة في إرضاء فضولهم ونزواتهم البشرية، للتشبع بمنبع الحرية المطلقة اعتقادا منهم أن هذا البلد هو المخلص من القيود والعادات والتقاليد المسلطة والمفروضة عليهم في وطنهم الأم تاركين خلفهم ذكريات وأشخاصا كانوا في فترة ما مهمين بالنسبة إليهم، لكن رغبتهم القوية في بلوغهم إلى التمتع بالحرية الحقيقة كان أقوى من أي شيء آخر، غير أن الواقع الذي صدموا به مما عاشوه ووجدوه كان مغايرا تماما لما اعتقدوا وتصوروا من تحرر وتفتح على العالم، وأصيبوا بخيبة الأمل.

هذا المشهد يطابق المشهد الأول الذي حدث مع **ماثيو** البطل في**سن الرشد** عندما علق آمالا كبيرة على إيجاد حريته في الخلاص والهروب من كل القيود والمسؤوليات

---

[1]- ينظر: سيدو أمين سليمان القمعي، محمد بن عبد الرزاق، موسوعة الأدب العربي السعودي الحديث، المجلد الخامس، دط، دت ، ص: 33_34_35.

[2]- ينظر: محمد بن ميكائيل بن نوشاد علي، شقة الحرية ومكانتها في الأدب العربي الحديث

[3]- ينظر: ليلى البلوشي، أتنفس بهدوء، مدرسة الحرية، غيمة عابرة، 20 أفريل 2013، العدد114.

تاركا بذلك أحب الناس لقلبه وأكثرهم تعلقا به: **مارسيل**، ابنه الذي في بطنها، أصدقاؤه وكذلك عمله الروتيني، كان هروبا سريعا بعد تفكير طويل بين الالتزام بمسؤولياته كبح إرادته التحررية وبين التحرر دون مسؤولية أو التزام، واختيار مسار حياة جديدة حرة خالية من كل القيود[1]، كان هذا التخلص والهرب الخطوة الأولى للتحرر والتحليق في سماء الحرية الوهمية.

بدأ **"ماثيو"** يعيش حياته الحرة دون محاسبة عشيقته التي من المفترض أن تكون زوجته وتحت مسؤوليته، دون انتظار طفله بعد أن يولد في بيته والحق رعايته الأكل أو الدواء، أو صراخ هدير العمل عليه عند تأخره أو غيابه عن العمل، كان فرحا وحرا سعيدا بهذه الحياة الجديدة، تسكع في الشوارع رأسه خال من أي مسؤولية(2)، عمله في الثانوية يأتي في المرتبة الأخيرة، موقفه من النضال والكفاح ضد الألمان كان شبه واضح وهو عدم الذهاب، كانت حياة جديدة هادئة إلى أن يجد في يوم من الأيام نفسه وحيدا غريبا منعزلا عن كل الناس، لسبب واحد وهو أنه في يوم ما قرر تركهم وهجرانهم سعيا منه لإيجاد حريته الفارغة الوهمية[3] التي كما بدت دون طعم أو لون ينقصها الأهل والأحباب كما أنه مارس حريته المطلقة في قضية عشقه لمارسيل وحبه وتمسكه **"بإيفا"** في الوقت ذاته، حرية شخصية لا يمكن لأحد أن يناقشه فيها.

تنكشف من خلال هذه التجربة لماثيو أوجه الحرية الوهمية المختلفة الزائفة منها والحقيقية، بعد خوض مغامرة الحرية الجوفاء وتعرّفه على الوجه الآخر لها وجه التحرر من العقائد والقيود الاجتماعية، وكذا السياسية، وجه مشوه للأخلاق البشرية والنفسية.

كما أن أسفه واستياءه من الحال الذي آلت إليه البلاد كان باديا في كلامه وتفكيره وكذا ملامح وجهه، دخل إلى عالم آخر يسوده الفحش والكذب والخداع، ليفيق من حلمه أو بالأحرى وهمه الطويل بالحرية والخلاص(4)، كانت النهاية خائبة لبطل الرواية، الباحث عن الحرية والساعي وراء تحقيقها كما يظنها هو، لكن الواقع أثبت له العكس وأن متطلباتها وضريبتها غالية ووخيمة.

الأمر نفسه يقع مع الطلاب الثلاثة، في سعيهم للحرية وعيش حياتهم كما يريدون وكما يحلمون، ناسين بذلك الوسط الذي جاؤوا منه والوسط الذي يعيشون فيه المليء بالعادات والتقاليد والقوانين المتعارف عليها. كما أن الحرية في هذا الوضع لا يمكن مزاولتها انطلاقا من وجهات نظر وحسب، بل يجب مراعاة مجموعة من الشروط الاجتماعية، والسياسية المنظمة للحياة البشرية، وشبابهم الفتي الحيوي الذي كان سندا لهم في تجلّي أفكار الحرية والبحث عنها[5]، هم الآخرون لا يتجاوزون سن الرشد والشباب الذي يتمتع به "ماثيو"، لذا نجد تشابها كبيرا بين بطل الرواية الأولى والأبطال الثلاثة في الرواية الثانية، كلهم خرجوا من بيئة مكبلّة ومقيّدة لأفكارهم وأعمالهم الحرّة، بالنسبة إليهم القيد الذي يجب كسره، والانفلات منه.

البطل الأول خرج من بيئة الالتزام والمسؤولية إلى بيئة حرّة ملؤها العبث والفراغ، ودخل في دوامة التيه والدوار جرّاء شغفه اللا منتهي لاعتناق الحرية، فيتعلم من هذه

---

[1] ينظر: علي حنفي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، دط، 1993، ص 99.

[2] - ينظر: سارتر، سن الرشد، ص: 210.

[3] - ينظر: حبيب الشاروني، أزمة الحرية برغسون و سارتر، ص 132.

[4] - ينظر: غازي القصيبي، شقة الحرية، ص: 184.

[5] - القصيبي، شقة الحرية، ص 365.

التجربة أن للحرية التي كان ينشدها أوجه عديدة، ولكل وجه تنازلات كثيرة للتمتع بها أما أبطال الرواية الثانية **شقة الحرية** دخلوا في شقة وإن كانت ضيقة إلا أنها قدمت الكثير لهم حول مفهوم الحرية وماهيتها المتعددة، كذا عاقبة الانفلات الغير مسئول عبر الحواجز الاجتماعية وغيرها[1]، ليعيش كل واحد منهم حياته بمنظوره واعتقاده الخاص به، لكن في نهاية الطريق يجد كل فرد منهم أنه خسر شيئا أو أشياء ما، أو أنه مطارد من مجموعة معيّنة، هذه العواقب كلها ناجمة عن التفكير المتسرع الخالي من الالتزامات، لذا كانت الأثمان ثقيلة لتسديد فاتورة الحرية.

تحدثت الروايتين عن حرية الرجل وكيف يراها ويريدها، ولم تغفل الحديث عن حرية المرأة أيضا في رغباتها واختياراتها النابعة من حريتها التامة وأفكارها الخالصة صوّرت: **"سن الرشد"** حرية **مارسيل** في علاقتها وعشقها **لماثيو** دون قيود أو اختيار أيضا حريتها في الاحتفاظ بالجنين _الذي جاء خطأ لم يخطط لقد ولعل **ماثيو** يعود إليها لأجله[2]، بكامل حريته.

البطلة **مارسيل** جسدت أفكارها ومعتقداتها، ولكنها بقيت حبيسة البيت والعشق الوهمي **لماثيو**، وحبيسة مسؤولية الطفل الذي سيأتي إلى الوجود وتحقيق وجوده هو الآخر، أما رواية **شقة الحرية** أعطت لنا صورة عن حرية المرأة هي الأخرى في اختيار حياتها بقناعتها الخالصة، ما حدث مع صديقه **فؤاد** التي تخلت عنه واختارت التيار السياسي الذي تنتمي إليه[3]، بعد معرفتها بأن **فؤاد** ينتمي إلى تيار مخالف كان هذا الابتعاد نابعا من قناعتها الخاصة وحريتها المطلقة، وتصوّرها لحياتها وحريتها الذاتية.

نجد هنا تشابها بين الروايتين في تصوير الحرية المطلقة في الأفعال والأفكار الخاصة بالمرأة، الأولى أرادت أن تكون أسيرة عشق ونتيجته والثانية تحررت من هذا الحب واتبعت قناعاتها، كما أنهما وضحا جانبا من مطالبة المرأة من بالتحرر من القيود الاجتماعية والاستغلال المسلط عليها من قبل الرجل، واعتبرته تبيعا وعبدا لرغباته ونزواته الحيوانية لا غير، إضافة إلى ذلك أن الروايتين حاولتا معالجة أحوال المجتمع في فترة حساسة قبل الحرب وبعدها، وتسرب التيارات الفكرية المتعددة إلى أوساطه وطبقاته[4] وكيف للذهنية الفردية أن تتغير بسبب هذه الفوضى إلى البحث عن مخرج يحررها من قيود وأوزار ثقل المجتمع والعادات المسلطة التي لا يمكن تجاوزها.

كانت لهذه الأوضاع السياسية السائدة انعكاسات سلبية على الشخصية الفردية تصل إلى درجة الهروب من البيئة التي ترعرع فيها إلى بيئة أخرى وغريبة، اعتمادا من هذه الذات أن تجد حريتها المنشودة وتحقق وجودها الذاتي من خلالها[5].

فكلتا الروايتين عالجت هذه القضايا والأزمات الإنسانية السياسية، التي أدت بالفرد إلى توهم الخلاص بالضياع والبحث عن سراب الحرية الفارغة دون مسؤولية.

حفلت رواية **شقة الحرية** بالكثير من الأحداث والمغامرات التي صورها الكاتب عن طريق سرده لها، ومن خلال دراستنا لهذه الرواية، والعودة إلى شخصية الروائي نجد

---

[1]- ينظر: ليلى البلوشي، أتنفس بهدوء، مدرسة الحرية، غيمة عابرة، 20 أفريل 2013، العدد114.

[2]- سارتر، سن الرشد، ص 265.

[3]- القصيبي، شقة الحرية، ص 322.

[4]-ينظر: ينظر: محمد جابر الأنصاري، نقد الرواية، جريدة الأيام البحرينية، العدد3، 2000.

[5]- ينظر: جان بول سارتر، نظرية الانفعال _دراسة في الانفعال الفينومينولوجي، ترجمة: هاشم الحبشي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت،دط، د.ت، ص: 34.

أن هناك خيوطا تكاد تطابق حياته، قال عنها عدد من النقاد أنها عبارة عن سيرة ذاتية صور حياته الخاصة من خلال هذه الرواية[1]، شخصية البطل **فؤاد الطارق** الذي تغلغل في كل اتجاهات السياسة المعروفة في عصره ويخرج منها رافضا ومنددا لها.

يتشابه هنا مع حال الروائي **القصيبي** الذي كفر بكل الأنظمة السياسية، ورضي بالأمر الواقع والاستسلام له، والبيئة التي جرت فيها أحداث الرواية، مطابقة لبيئة كاتبها كذلك رفض فؤاد لكل هذه الأحزاب السياسية والحوارات الفكرية التي أجراها مع الشيخ: **أبو زهرة** والحيرة التي ترتابه في بعض المفاهيم، مشابهة لما حدث مع الكاتب[(2)] في حياته الخاصة، الأمر نفسه يحدث مع سارتر وبطل روايته، تطابق في السن والمفاهيم والمعتقدات، تطابق في الجو العام للرواية السياسي والاجتماعي مع واقع سارتر الذي يعيشه، كما أشرنا أن الرواية **"سن الرشد"** قيل عنها أنها جزء من سيرته الذاتية، نجد مجموعة من نقاط التشابه بين الروايتين نلخصها في النقاط التالية:

(الهرب من الواقع الذي يعيشه الأبطال إلى حياة أخرى)، (البحث عن الحرية المطلقة وشغفها)، (التحرر من القيود، العادات، الالتزام، المسؤولية)، (العيش كيفما تريد الذات الحرة)، (التصادم مع الواقع الجديد المختلف)، (تطابق الشخصيات والأحداث مع الكاتبين وواقعهما إلى حدّ كبير)، (حقيقة الحرية وثمن البحث عنها)، (حرية المرأة الفكرية والجسدية)، (النهاية المخيبة للطموح والآمال في العيش بكنف الحرية)، (التجاذب الفكري للتيارات والأنظمة السياسية الذي ميّز عصر روايته، وإرهاق كاهل الفرد بالمشاكل الاجتماعية والسياسية).

6- تمرد امرأة... الحرية و الفعل...بين روايتي: السيدة دالاي لفرجينيا وولف ورواية بيروت 75 لغادة السمان:

يعرف **ألبير كاموAlbert Camus** (1913-1960) فعل التمرد بأنه ظاهرة إنسانية تستمد نبعها من واقع الفرد داخل المجتمع الذي ينتمي إليه، ويعني محاولة الفرد أن يتحرر ويتخلص من عبودية الآخر سواء كان الآخر فردا أو جماعة، والمتمرد هو الإنسان الذي ينظر في الواقع ويكتشف زيف علاقاته[3]، وراح يصارع الواقع عشوائيا، رافضا الأوامر، كارها الاستبداد والعبودية يرى أنها من صنع البشرية، مطالبا بالمساواة والعدالة، يغامر بنفسه، يصارع الأقدار المصنوعة، وعند يئسه يتجه إلى العزلة والاغتراب والصمت. [(4)]

ساد القرنين السادس عشر والنصف الأول من القرن العشرين، تأثيرات العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، وإثر الدعوات التحررية من قبل مجموعة من المفكرات والفيلسوفات منها: **فرجينيا وولف،** و **سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir** (1908-1986)، في حركة الانتفاضة النسوية (ق19) هبت المرأة الغربية معلنة ثورتها ورفضها للواقع الاجتماعي، لينتقل تفكير المرأة من تدبير المنزل وتربية الأنباء إلى وعي الوجود الحر ومعرفة الحياة[5]، تميزت هذه الفترة باضطراب

[1]- ينظر: محمد بن ميكائيل بن نوشاد علي، شقة الحرية ومكانتها في الأدب العربي الحديث.
[2]- ينظر: محمد جابر الأنصاري، نقد الرواية، جريدة الأيام البحرينية، العدد3، 2000.
[3]- ينظر: سوزان عبد الله إدريس، مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، دط، 2017، ص 65.
[4]- ألبير كامو ، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت ، دط، 1983، ص: 19.
[5]- ينظر: أمية الرحبي، النسوية مفاهيم و قضايا، الرحبة للنشر و التوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2014، ص 20.

سياسي واجتماعي، ساد العالم الغربي والعربي الحروب، وحركات التحرر وخرج النساء في مظاهرات ضد التعسف ألذكوري، والدعوة إلى نيل الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لا يقتصر هذا فقط على المرأة الغربية، بل حتى المرأة العربية مسّها تيار الوعي والتحرر خاصة أثناء الثورات لاستقلال من المعسكر الفرنسي والانجليزي في الوطن العربي وانضمت إلى صفوف جيش التحرير جنبا إلى جنب مع الرجل، وبعدها دخلت الجامعات في الأربعينيات من القرن العشرين، وهذا في ذاته تمردا على المستوى التعليمي الذي كان مقتصرا على الرجل فقط، لكنها تحدت ذلك بإظهار تفوقها واستطاعت التمرد في المجال الثقافي، وقراءة كل ما كان محظورا عليها من نتاج أدبي[1]، وخرجت إلى المحاضرات والنشاطات الثقافية مما وسع لها الوسط الثقافي وتمكنت من التمرد السياسي والفكري أيضا.

انعكس هذا التطور الحاصل في شتى المجالات السياسية والاجتماعية، وما رافقه من تطور في الحياة العلمية والثقافية، ومحاولة التمرد على الأوضاع التقليدية السائدة انعكس بطبيعة الحال على النتاج الأدبي والفكري والثقافي للمرأة، يقول **أرتو**: " فلا تمرد ولا ثورة دون ثورة في الثقافة" [2]ظهرت نتائج هذه الثورة والدعوة إلى التحرر فهي الأدب السنوي شعرا ونثرا غير أن التيار الفكري الواعي الجديد الذي مس المرأة العربية لم يأتي من العدم، بل تأثر بتيار الوعي السنوي والحركات التحررية السنوية، والتي قادتها أبرز المفكرات والأديبات الغربيات السابقة الذكر:**فرجينيا وولف** (25 جانفي 1882، 28 مارس 1941م) الانجليزية، التي تعتبر من أوائل من استخدم تيار الوعي كطريقة للسرد و من كتاب القصة التأثيرين، كانت أولى رواياتها تميزت بالطابع التقليدي البسيط[3] مثل رواية **الليل والنهار** عام 1919م، لتتخذ فيما بعد المنهج أو تيار الوعي الشعوري وهو تيار يناهض لأجل التحرر أو تحرر المرأة من القيود الاجتماعية المسلطة عليها وهذا ما تجسد في رواياتها: **غرفة يعقوب** 1922/ **والسيدة دالاوي** 1925م، **وجه المنارة** 1927م **والأمواج** عام 1931م.

لها نتاج أدبي غزير من كتب ومقالات وترجمات للسير كترجمة **روجر فراي** 1940م كما أنها كتبت القصة القصيرة ولها مجموعة قصصية بعنوان الاثنين أو الثلاثاء عام 1921م[4]، لكن انتحرت غرقا خوفا من أن يصيبها انهيار عصبي كانت مسيرتها الأدبية حافلة بالصراعات والمقاومات والدفاع عن المرأة وحقوقها في العيش بكامل حريتها وإرادتها المطلقة.

نذكر أيضا **سيمون دي بوفوار** المفكرة و الفيلسوفة الوجودية المعتنقة لفلسفة **سارتر** الوجودية، هي الأخرى نادت بحرية المرأة التامة، وحقها الكامل في العيش الحر دون قيد يكبل إرادتها وطموحها الفكري والجسدي، ترفض في أعمالها –**سيمون**- أن تخضع ذاتها إلى ذات خارجة عنها، والقيم الجاهزة لأنها ترى في هذا الخضوع إلغاء للوجود الفردي وحريته وهويته على جميع الأصعدة المتعلقة به[5]، رافضة بذلك القيم

[1]-ينظر: نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، دط، بيروت، ص: 804.

[2]- خالدة سعيد، المرأة التحرر الإبداع، نشر ألفنك، الدار البيضاء، المغرب، دط، 1991، ص 89.

[3]-ينظر: يمنى طريف الخولي، النسوية و فلسفة العلم، مؤسسة هنداوي، لبنان، دط، 2017، ص 15.

[4]-ينظر: الموسوعة العربية والغربية المسيرة، 1965.

[5]-يمنى طريف الخولي، النسوية و فلسفة العلم

الجاهزة كما فعل **سارتر** و **كامو** في أدبياتهم، تقول:" كل إنسان يعيش لحظات انتفاض الحياة مصاب بالنرجسية و أنا نرجسية بطبعي ... أحببت الحياة بكل عواطفي، كانت طفولتي متفتحة كانت الحياة سعيدة، وكنت هكذا أمضي معها"[(1)]، حملت رسالتها للعالم ولعبت خلال مسيرتها الأدبية دورا رياديا في حركة تحرير المرأة.

عاشت **سيمون دي بوفوار** ما بين (1908-1986م) أديبة فرنسية، تحصلت على شهادة الفلسفة عام 1929م، رفضت الخضوع لمصرها كأم وزوجة بيت، خاصة بعد لقائها مع **سارتر** حسب قولها:" الحدث الرئيسي في وجودها" 1972م، عاشت هاجسا استحوذ كل نشاطها الفكري وهو هاجس الحرية، حرية المرأة خاصة وتخلصها من أشكال العبودية والسيطرة الذكورية، فكان كتاب: **الجنس الآخر**1949م[2] أهم مؤلف داخل **فرنسا** وخارجها، والمرجع والمعبر عمّا كتبت عن المسألة النسوية، عالجت فيه الأوضاع التاريخية والاجتماعية والنفسية والخضوع الثقافي للمرأة والإجحاف الكبير في حقها كإنسان وكائن حي.

كانت رغبتها في مساءلة الوضعية النسوية شديدة، فانطلقت من سؤال مهم ومشروع: من هي المرأة؟، لتحدد هويتها المسلوبة من اختلاف الرجل وحده، كان دورها الحقيقي هو الثورة على النسق ألقيمي المهمين، وتحطيم القواعد الوضعية التي يعتبرها الرجل مقاييسه التي يمتلك بها الجنس الآخر،و طالبت بتحريك أزمة القيم الأنثوية التي تعتبر ممارسات قائمة عمليا وغائبة نظريا تقول في كتاب: **الجنس الآخر**[3]: "المرأة هي أيضا تعرف القيم التي يقوم الذكر بتحقيقها بصورة فعلية، والحقيقة أن النساء لم يجابهن قيم الرجال بقيم أنثوية"، لكنها لم تقصد أن الكتابة هي السبيل الوحيد لوضع قوانين جديدة خاصة بحرية المرأة.

يعتبر كتاب **الجنس الآخر** مهما في نشأة الحركة النسائية الغربية، انطلقت فيه الكاتبة من واقع **فرنسا**، خاصة المرأة التي عاشت فيه حالة الاضطهاد والدونية، فسؤالها: ما هي المرأة؟، يدل على جدلية حول ماهية المرأة والرجل[4]، هذا الأخير يعتبر جسمه كائنا مستقلا يتصل بعالم حر خاضع لإرادته، أما جسم المرأة فهو حافل بالقيود والسلاسل المكبلة بحريتها وإرادتها، لكن هناك نساء مقتنعات بحدود الحرية المتاحة، وتابعة للرجل خاضعة له، فهي لا تعتبر نفسها كيانا مستقلا بل جزء من الآخر، هنا تقول **سيمون**[5] أن المرأة هي التي جعلت نفسها الآخر، رضيت بمصيرها المسطر كزوجة وأم، هي مجرد خادمة مطيعة في البيت لا تبتعد عنه أو تنفصل استسلمت للآخرين و إرادة المجتمع و قيم هو أعرافه، لم تحاول التمرد أو الخروج من عباءة الرجل ولم تعبر عن رأيها بحرية خوفا من هجر الرجل لها ومن نظرة المجتمع إليها، إلى غير ذلك من الأفكار الرجعية المتمسكة بها هذه المرأة الخائفة والقامعة لإرادتها وحريتها، كما أن هناك من النساء من لم ترضى هذا القمع والتسلط والتدمير لشخصية المرأة، حاولن الخروج والانطلاق في أفق التحرر

---

[1]-ينظر: سيمون دي بوفوار، الكل يهم فعلا، ترجمة: محمد علي شرف الدين، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1979م، ص، ص: 6،5.

[2]- الموسوعة العربية والغربية المسيرة، 1965.

[3]- سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، الوقائع و الأساطير، ترجمة ندى حداد، مكتبة بغداد، دمشق، ج2، دط، دت، ص69.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 32.

[5]- المرجع نفسه، ص 52.

والبحث عن الحرية المسلوبة وتحريرها هي الأخرى من قبضة الرجل والمجتمع الظالم، كان **كتاب الجنس الآخر** زاخرا بالقضايا الكثيرة والمهمة للحركات النسوية والمحاولة للخروج وكسر القيود، ألفت الكاتبة مجموعة من الكتب والروايات التي تحكي فيها عن قضية المرأة وتدافع عنها في كل حين نذكر: المدعوة، مذكرات فتاة ملتزمة، عبارة عن سيرة ذاتية تقريبا. (1)

انتقل تيار الوعي القومي الداعي إلى حرية المرأة التامة وكسر القيود الوضعية انطلاقا من **سيمون دي بوفوار** المتأثرة بالفلسفة الوجودية **لسارتر** والداعية إلى النضال لتحقيق الوجود الفردي للمرأة الغربية والمرأة في العالم كله، انتقل إلى العالم العربي كما قلنا سابقا وكان لهذا التيار انتشارا واسعا على جميع الأصعدة، نظرا للواقع الذي يعيشه العالم العربي من اضطراب وحروب وحركات تحررية شاركت فيها المرأة.

كان له تأثير كبير على ذهنية المرأة وتغيير طريقة تفكيرها، وأصبحت تصارع هي الأخرى لأجل إثبات مكانتها الأنثوية والدفاع عنها، وانعكس هذا التغير في النتاج الأدبي خاصة الرواية السنوية[2]، ونُشرت مجموعة من الأعمال الأدبية التي كتبها روائيات عربيات، تعبر عن التمرد والتطليق إلى الحرية المسلوبة الفردية الذاتية للمرأة العربية خاصة، نذكر من أهم الأعمال خاصة عام 1950م.

كان إخراج المرأة الجديدة للرواية ظهورا ملفتا ومهما: **رواية الجامحة** للكاتبة المصرية **أمينة السعيد** ومعناها الطائشة التي تنم عن التمرد ومناقضة ما هو أنثوي **رواية مراهقة لماجدة العطار، كفاح امرأة لكاترين معلوف، فتاة تافهة لمنى جبور، الحجاب المهتوك لهند سلامة** (لبنان)، **اعترافات امرأة مستر جلة لسعاد زهير**[3] (مصر).... وغيرها من الأعمال الأدبية المعبرة عن التمرد النسوي لأجل التحرر والعيش في مساواة مع الرجل.

تعبر فيها الروائيات إما عن الرغبة في الإصلاح والتغيير والاحتجاج ضد النظام الاجتماعي، وإما الانسحاب من النظام الزوجي والعودة إلى بيت الأهل، والانتحار حين يبدو أنه لا يوجد مخرج، لكن خلال القرن العشرين[4] ظهرت بعض النساء العربيات الباحثات والأديبات استطاعت كسر حواجز الفكر المتزمتة ونقاش قضايا لم يكن التعرض لها مسموحا في بداية القرن، مثل أهم مساهمة في محاولة القضاء على أحادية الفكرية، التي ترى الأشياء بعين واحدة _عين الرجل_، أو تلك العادات الفاصلة بين الدين والسياسة، وعن الأخلاق والاقتصاد والجنس وغيرها، ترى **لطيفة الدليمي** أن النساء قد عبرن عن تجليات التمرد الإنساني في اختيارهن المواجهة خاصة في ميدان الأدب الذي أصبح موقعا لاكتشاف الهوية والحرية المسلوبة بالقوة الذكورين والعنف والتراث. (5)

نلاحظ عند قراءة وتحليل هذه الروايات النسوية أن القاسم المشترك بينها هو الانطلاق من صراع الضد بين الرجل والمرأة، لإثبات وجود المرأة وذاتها وهويتها، إذ

---

[1]- ينظر: عائشة ألصديقي، مقال: وقفة مع " الجنس الآخر" لسيمون دي بوفوار، صراع الذكورة والأنوثة، أيهما الآخر؟ جريدة المساواة، السنة 9، العدد 21، 8 تموز 2012، ص: 9.

[2]- ينظر: حسين مناصرة، النسوية في الثقافة و الإبداع، عالم الكتب الحديث، الأردن، دط، دت، ص 10.

[3]- يمنى طريف الخولي، النسوية و فلسفة العلم، ص 65.

[4]- ينظر: حسين مناصرة، النسوية في الثقافة و الإبداع، ص 12.

[5]-ينظر: نبيلة فايز السيوف، قضايا المرأة بين الصمت ولكلام في الرواية السنوية العربية، مذكرة دكتوراه في دراسات المرأة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2002م، ص: 43.

يكون الرجل هو المسئول عن اضطهاد المرأة وتخلفها وحرمانها من حقوقها، فتأتي الرواية عبارة عن _في غالب الأحيان_قضية مرفوعة ضد الرجل لإدانته من قبل الضحية المرأة، فهي شكل من أشكال التعبير عن الذات وكردّ فعل لما تشعر به المرأة من دونية وتهميش وقهر، لتأتي تعبيراتها تدل على كسر القيود والانتفاضة للحرية والتحرر من كل عادات:" لم تـعد جواري، امرأة خارج الحصار، الضلع المفقود، عذراء للبيع، المتمردة، لعنة الجسد، الزوجة الهاربة أو غيرها من العبارات الدالة على الاستبداد، التسلط، العبودية، القهر، ومحاولة التخلص من كل هذا تعبيرا عن الذات الأسيرة ومحاولة تحريرها[1]، غير أن الأديبات في أعمالهن الأدبية التحررية تستعن بالرموز والإيحاءات، والتلاعب بالكلمات الماكرة وظلال المعاني للتعبير، دفع الواقع الاجتماعي بالروائية إلى الرغبة في التمرد وإدانته والبحث عن وسائل الهروب باتجاه الأفق البعيد بالتحليق في سماء الحرية والحلم، لذا تلجأ إلى الخيال **Fantaisie**[2] الذي يعتبر أهم وسيلة للكشف عن الحقيقة وهو نوع من الحرية يتيح للكاتبة وبطلة روايتها التحرر من كل قيد في الواقع المعاش، وكذا الحلم، الجنون التعبير بلغة غير مباشرة أو بلغة أجنبية[3]، إلى غيرها من وسائل التمرد النسوي في روايتهن للوصول وتحقيق الحرية المنشودة.

نذكر من أهم الأديبات العربيات اللائي ناضلن لأجل الحرية والتمرد على القمع الذاتي: **نوال السعداوي: عين الحياة، أيام معه: كوليت خوري، أنا أحيا: ليلى بعلبكي، خشخاش: لسميحة خريس، حكاية زهرة: لحنان شيخ، وذاكرة الجسد وفوضى الحواس لأحلام مستغانمي، بيروت 75، ويا دمشق وداعا، فسيفساء التمرد لغادة السمان**، وهي الأديبة الأكثر تأثرا بالفكر الغربي الوجودي **لسارتر** خاصة **بسيموندي بوفوار وفرجينيا.**

سنختار في هذه الدراسة المقارنة بين روايتي أهم وأبرز الأديبات في العالم الغربي والعربي وهما: **رواية السيدة دالاوي لفرجينيا وولف ورواية بيروت 75 لغادة السمان** التي كان لها تأثر واضح وكبير بالكاتبة **وولف**.

6-1-1- تجلي خطيئة الحرية في رواية السيدة دالاوي MRS ,DALLOWAY لـ Virginia Woolf:

ولدت وولف ستيفن عام 1882م، كما قلنا سابقا، في عائلة مرتبطة بالأب ارتباطا وثيقا، أصيبت بانهيار عصبي عند وفات والدتها وهي في الثالثة عشرة من عمرها، والذي كان بداية للأزمات اللاحقة، بعد وفاة والدها عام 1904م.

انتقلت **وولف** مع أخويها وأختها إلى بيت **بلومبزيري**، ليصبح الأشقاء مجموعة من الكتاب والفنانين أطلق عليهم لقب: مجموعة **بلومبزيري**[4].فكانت الرواية الأولى **لوولف**: رحلة إلى الخارج أنجزتها عام 1913م، ثم بدأت بالنتائج القصصية والمقالات والروايات، وفي **28 مارس 1941م** ملأت **فرجينيا** جيوبها بحجارة ثقيلة واتجهت إلى نهر **"أوس"** بجوار بيتها في "ساسكس" لتنهي حياتها ومشوارها الأدبي بالانتحار في هذا النهر، تاركة رسالة لزوجها " **ليونارد وولف"** كتبت فيها:" **بت أسمع أصواتا في عقلي ولم أعد أستطيع التركيز في عملي، أدين لك بكل سعادتي، لكنني لا أستطيع الاستمرار والتسبب**

---

[1]- علي الراعي ، رواية في الوطن العربي، في الرواية والحرية، مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة،دط، 1998، ص 124.

[2]- نبيلة فايز السيوف، قضايا المرأة بين الصمت ولكلام في الرواية السنوية العربية، ص 40.

[3]- المرجع نفسه، ص 51.

[4]- محمد الجابلي، المثقف الغربي بين الوجود و العبث، مجلة الطريق الجديد، بيروت، عدد جويلية، 1993م.

في إفساد حياتك"[1]، تاركة إرثا كبيرا من الأعمال الأدبية: **ليل ونهار** نشرت عام 1919 **الاثنين والثلاثاء** عام 1921، **غرفة يعقوب** عام 1922م، **نحو المنارة** عام 1927 و**الأمواج** عام 1931م.

تعتبر رواية **السيدة دالاوي** من أهم الأعمال الأدبية التي تركتها **فرجينيا**، تندرج ضمن حركة الكتاب الأدبية في مطلع القرن العشرين، أين يتم التعبير بالكلمات عن أفكار ومشاعر الشخصيات، تهدف هذه الخاصية إلى إعطاء القارئ انطباعا ليعيش داخل فكر هذه الشخصيات، أتت الرواية بأسلوب جديد من اللغة والسرد، وهو بمثابة لوحة فسيفساء لعوامل من الشخصيات[2]، وهذا بالانتقال بين الداخل والخارج، بين الماضي والحاضر والعكس عبر تداخل نسيج السرد.

تدور رواية **السيدة دالاوي** في أحداث وقعت في يوم واحد من حياة سيدة تدعى **"كلاريسا دالاوي"** في الخمسينيات، التي تعافت من مرضها، تعدُ اللمسات الأخيرة لحفل أقامته في تلك الليلة[3]: تتجول بداية في شوارع **لندن** لشراء أزهار الحفل، وتعود خلال فترة الصباح إلى ماضيها بما في ذلك قرارها بالزواج من **"ريتشارد دالاوي"** قبل ثلاثين عاما عوض صديقها المقرب **"بيتر وولش"**. تنتقل الرواية بعد ترك **كلارسيا** في محل الأزهار إلى قصة ثانية تبدأ أحداثها مع **سيبتيموث سميث** الذي يعاني من صدمة نفسية مخلفات الحرب.

تطلق إحدى السيارات العابرة صوتا يشبه الطلقات النارية وهذا حينما يكون مع زوجته **"لوكر يزيا"**، يشكل ذلك ضجة كبيرة في المنطقة ويصاب أما هو يصاب بجمود الرعب ويعود إلى ساحة الحرب التي عاشها سابقا، تعكس هنا **فرجينيا** رؤيا نقدية للمجتمع الإنجليزي بمختلف فئاته، تعكس ردود أفعال بعض الناس في الطريق ومن بينهم **كلاريسا**، تعود هذه الأخيرة إلى نزلها، وتبدأ في استرجاع الماضي مع صديقتها المقربة إليها في فترة الشباب[4] **"سالي سيتون"** المتميزة بالتمرد والجموح وعدم الخضوع بجميع الصفات التي تخفيها **كلاريسا**، وهي في سعادة كبيرة مع استرجاع هذه الذكريات لتلك الصداقة المتينة والقوية.

تريد **كلاريسا** ارتداء الثوب الحريري الأخضر اللون، لكن قبلها تبدأ في إصلاحه لتلقى زيارة غير متوقعة من صديقها الحميم **"بيتر وولش"** الذي عاد من الهند بعد خمس سنوات مضت، متذكرة ما تنبأ به عنها عبثا في لحظة غضب ويأس بأنها ستصبح صاحبة صالون من الدرجة الأولى في يوم ما واتضح لها صحة هذه النبوءة العابرة.

يفكر الاثنان بالقرارات التي أوصلتهم إلى ما هما عليه الآن في الماضي، ويتحدثان ببساطة عن الحاضر الآن، ثم تدخل ابنة **كلاريسا** الشابة **إليزابيت**[5] حين يبدآن بالحديث عن المشاعر وما يختلج صدريهما. ينسحب **بيتر** بعدها وينهي زيارته هذه، يتجه مباشرة إلى الحديقة لاستنشاق الهواء والترويح عن النفس، حيث كان الشابان " **سيبتيموث** مع **لوكريزيا"** يتجادلان بشدة عن الانتحار، لكن بدا **لبيتر** أنهما شابين عاشقين دون إدراكه

---

[1]- المرجع السابق.

[2]- ينظر: رشا المالح، السيدة دالاوي، مجلة شرف البيان، التاريخ 27 أغسطس (أوت) 2007.

[3]- المرجع نفسه.

[4]- ينظر: فرجينيا وولف، السيدة دالاوي، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة العربية الثانية ،1998م، ص 50.

[5]-المرجع نفسه، ص-ص: 54-82.

لعمق إحساس الشاب وحالته غير المستقرة، اللذين كانا متوجهين إلى موعد مع الطبيب الأخصائي بالأمراض العصبية، **"سير ويليامبرادشو الشهير"**، يقترح على الشباب الاستجمام في إحدى مصحاته بعد أن نفي عنه جنونه، حتى يتعافى من حالة الانهيار العصبي شرط أن يكون بمفرده. [1]

تشعر **كلاريسا** بالضيق في الوقت الذي كان زوجها **ريتشارد** في بيت **السيدة براتون** مع صحبة الأصدقاء ، هذا الشعور جاء لعدم دعوتها مع زوجها، واعتباره إنقاصا من مكانتها على الصعيد الاجتماعي والفكري، يتوق ريتشارد إلى زوجته والبوح بحبه لها، لكن بعد مضي سنوات عديدة على ذلك، تتوجه **كلاريسا**[2] لرؤية ابنتها التي تأخذ دروسا في التاريخ عند معلمتها **"دوربس كليمان"** وتحتقر إحداهما الأخرى، يتجلى ذلك في نظرة الأم للمعلمة نظرة دونية ومحاولة سلبها ابنتها والأخرى، ترى في الأم سلوك المرأة البرجوازية التافهة وثرائها مقابل فقرها، يعود الشابان إلى شقتهما بانتظار وصول العصبية وترافقه إلى المصحة، لكن يقرر الزوج الشاب الهرب من المرافقين الصحيين، برمي نفسه من النافذة ليفارق الحياة، رغم أنه لا يملك رغبة في الموت لكنه أحسّ بحاجة للهرب، تلتقي **كلاريسا** خلال حفلها عددا من أشباح الماضي ومنهم **بيترسالي**، ثم يصل **" سير ويليام برادشو"** وزوجته في وقت متأخر معتذرة تحكي لها قصة الشاب المنتحر[3].

6-1-2-تجسيد فعل الحرية في رواية: بيروت 75 لغادة السمّان و المقارنة بين الروايتين:

تعتبر **غادة السمان** من أغزر الأدباء إنتاجا وأكثرهم تنوعا في الكتابة، لها إنتاج أدبي كبير: من القصة القصيرة والرواية إلى الشعر المنثور والمقالة الصحفية بشتى أنواعها، لها مؤلفات عدة في الرواية التي بدأت كتابتها عام 1962م بالعملين الروائيين: **بيروت 75 وكواليس بيروت**[4]، ليبدأ مشوارها الطويل مع فن الرواية والإبداع فيه.

خاطب الكاتبة في أعمالها الأدبية الأجيال العربية المعاصرة للهزيمة السياسية والثقافية للأمة العربية، واتخذت منها نقيضا للموت، وأما عن العصر في أعمالها هو الزمان والمكان معا حيث التقدم العلمي والتكنولوجي والتطور المعرفي الذي يستوجب على الأمم معارف جديدة وقضايا مزامنة له، لابد على الأديب تبنيها وملاحظتها في أعماله.

كثير من النقاد قالوا عن تسجيل (غادة السمان) لذاتيتها وحياتها الخاصة في أدبها باعتباره حياة الجيل الجديد، وعيشها لمعارك لا تنتهي مع الموت نظرا لانتمائها للفن والحب والحرية، كما أنها دائمة التوتر والقلق للانسياق في رحلة داخل أعماق الذات المؤمنة بتجارب الحرية المطلقة في داخل الحياة لكشف أسرارها الحقيقية مهما كان الثمن باعتبارها من الجنس الثاني وهو المرأة، ونظرا للوسط العائلي الذي نشأت فيه، كونه وسط يؤمن بالتربية والعمل للوصول لهدف معين :" دفع غادة السمان إلى التمرد والثورة على المفاهيم التقليدية في المجتمع الدمشقي عملت على إعلاء صوت المرأة ورغبتها

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص 85..

[2]المرجع نفسه، 90

[3]- ينظر: فرجينيا وولف، السيدة دالاوي، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة العربية الثانية ،1998م، ص 96.

[4]- محي الدين صبيحي، المجتمع العربي و الرواية السورية، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة و الارشاد، العدد 146، نيسان 1974، ص-ص: 4-6.

الجانحة في التحرر وكسر القيود المهلكة لكاهلها الضعيف، ودافعت عن حرية المرأة في شتى المجالات وأن لها الحق نفسه الذي يمتلكه الرجل، لذلك اختارت الأسلوب النابض بالحياة، كالتأملات النفسية والكلام المطلق ألتقييمي"[1]، كما عمدت إلى توظيف الكلام والصور البلاغية في روايتها المفعمة بالتجدد ذهبت لتأمل الشخصيات ذاتها مازجة هذا التأمل الوجودي التصوف[2] ووحدة الوجود واستخدام اللغة الشعرية في هذا الأدب.

إن معاناة **غادة** التي مرّت بها دفعها إلى الصدق في تجربتها الفنية وانتمائها إلى وطنها العربي والإصرار على البقاء فيه رغم الموت الذي بترصدها في كل حين، تدافع بذلك عن الوجود الإنساني في مواجهة الاستغلال والعنف خاصة نحو المرأة التي طالما كانت شعارا لأعمالها الأدبية، نلاحظ هذا الاهتمام بالمرأة العربية وحريتها الذاتية وتطلعها للاستقلال من شتى أنواع القيود بدء من الأسرة. (3)

تبدأ أحداث الرواية من **دمشق**: تأتي شابة جميلة اسمها **"ياسمين"** مرتدية فستانا قصيرا، تودعها الأم المحجبة، تتجه الشابة في سيارة أجرة إلى **بيروت**، جالسة في المقعد الأمامي بجانب شاب سوري هو **"فرح"**، والمقاعد الأخرى بها ركاب مختلفين في الحكايۃ تبدأ **ياسمين** في محادثة نفسها قائلة:" تعبت من العمل أستاذة في مدارس الراهبات سئمت بيروت تنتظرني بكل بريقها، بكل إمكانات الحرية فيها، الحب فيها، الشهرة فيها، بكل إمكانات نشر قصائدي في صحفها ... لن أعود إلا ثرية ومشهورة"(4).

مباشرة بعد هذا التقديم تنتقل الأحداث إلى يخت في البحر به **ياسمين** في وضع محرج مع **"نمر"** أحد الأثرياء الذي يظهر فيما بعد أنه مستغل لأنوثتها تلبية لرغباته فقط بعد أن ينفق عليها بغزارة وهي تنفق على شقيقها الساكت عن الأمر مقابل المال، ثم تلح على **"نمر"** طلب الزواج بها بعد الذي وقع بينهما، لكنه يجيبها رافضا:" أيتها المجنونة هل تصدقين أنني أستطيع الزواج من امرأة سلمتني نفسها قبل الزواج"(5)، أجابها هكذا لأنه طلب الزواج من ابنة زعيم سياسي كبير بصفقة تعود عليه بالمنفعة الكبيرة، تكتشف هنا **ياسمين** ضياع أحلامها في **بيروت**، فتحاول إخبار شقيقها بأن علاقتها مع **"نمر"** قد انتهت، بعد أن تبخرت طموحاتها في نيل الحرية والتمتع تحت سمائها بشخصية مستقلة قائلة:" لقد قطعت الجسور، ها أنا اليوم مريضة منحرفة وفي دمي شهوات النساء العربيات المسجونات على طول أكثر من ألف عام ... أرى بوضوح كيف أخرج من منزلقين؟ لكني عاجزة عن ذلك، نسوا حين حبسوني في قمقم التقاليد أنهم بذلك تجردونني من مقومتي"(6)، لكن أخاها ثار غضبه عند سماعه بانفصالها عن **"نمر"** وأدرك أنها لن تدر عليه المال بعد الآن، شاجرها بقوة، ثم أقدم على قتلها بداعي حماية الشرف وصونه يأخذ رأسها مفصولة عن جسدها ويسلم نفسه للشرطة.

عبرت **غادة** هنا عن مشاعر المرأة في الانطلاق والتحرر من كل القيود، عبرت بجرأة الألفاظ و التعبير دون إحالة، إصرار البطلة على التمرد الجنسي ما هو إلا رد فعل ضد الكبت والقمع ولائحة الخطوط الحمراء الموضوعة اجتماعيا، وهذا السرد هو جزء

---

[1]-عبد العزيز شبيل، الفن الروائي عند غادة السمان، دار المعارف، ، بيروت، ط1 ،1987، ص: 192.
[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 192.
[3]- ينظر: سمر رسلان، رؤية نقدية تأملية، غادة السمان، دار رسلان للنشر والتوزيع، دمشق، دط، 2000، ص: 30.
[4]- غادة السمان، بيروت 75، منشورات غادة السمان، ط6، بيروت، 1975، ص: 9.
[5]- المرجع السابق، ص: 25.
[6]- المرجع نفسه، ص: 40.

من صراع اجتماعي شامل ضد كل مظاهر القمع والتخلف المجحفة، لكن تمرد البطلة هنا لا يتناسب مع شخصيتها كأنثى متعلمة تكتب الشعر[1] ، لم تحاول النجاح في أي مجال قبل أن تسلم نفسها وأحلامها لنمر، وبعد سقوطها أعادت اللوم على العادات والتقاليد لينتهي حلم **ياسمين** بالحرية والثراء إلى الموت النهائي والمحتوم.

يرى **أحمد الحميدي**[(2)] أن المرأة في هذه الرواية أعادت صياغة القمع بنزعتها التحررية الجنسية، التي تشكل انقلابا لقيم وأحلام المرأة العربية في التحرر والمساواة، هنا إعادة إنتاج للقهر واندراج داخل القمع، ووقعت البطلة هنا داخل مجتمع مزين وأصبحت هي بذاتها جزء من هذا السقوط.

لم يقتصر اهتمام **"غادة السمان"** على مشاكل المرأة بل كشفت في هذه الرواية عن قضايا هامة في المجتمع، رصدت هجوم المجتمع اللبناني نموذجا عن المجتمعات العربية الأخرى، وتقاسيمه المختلفة بصورتها الحقيقية[3]، أين غاصت في أعماق الواجهات المزيفة اللامعة، التي تضمن تحتها كل التناقضات، الحرية ظاهرة سطحية بوجه كاذب برّاق، جاذبة للحمقى وفي حقيقتها تصخب بالعلاقات الإنسانية المزيفة، فـلا توجد لها علاقات حقيقية، بل مجرد أوهام وانحراف وجرائم، وبحث دائم عن حقيقة مفقودة، وصفت لنا الروائية المجتمع الزائف والشخصيات الأنانية اتجاه المرأة التي تعتبرها سلعة يمكن المتاجرة بها لجمع الأموال أو تحقيق المكانة الاجتماعية والحياة المترفة[4]، كما أنها رصدت ملامح المجتمع قبل الحرب بقليل، كاشفة الخيط الواصل الخفي بين الطبقات السياسية، الاجتماعية، والوطنية، محاولة ربط أوجه تصرفات الرجل وسلوكه المتعلق بتحرير المرأة حقا.

اتفق عدد من النقاد على أن **غادة السمان** تقترب كثيرا في أعمالها الأدبية وذهنية تفكيرها إلى الروائية البريطانية **فرجينيا وولف**، وهذا من خلال مقارنة جملة من الأعمال والآراء وطريقة التفكير والمذهب لكلتا الكاتبتين: مثلا في تقبل فكرة تصنيف أدبها أدبا نسائيا رفضت **غادة** هذا التصنيف قطعا واعتبرته إنقاصا لأعمالها[5]، أكدت أن فكرها وحياتها أقرب إلى حيات الرجل منها إلى حياة المرأة العادية: " من حيث التجربة لا أستطيع الإنكار بأنني صرت أميل إلى مصادقة الرجال أكثر من النساء"[6] إلى أن وصلت رغبتها إلى الانصهار بعالم الرجال والنظرة الدونية للمرأة وتجاهل أنوثتها بـالهروب منها.

الأمر نفسه بالنسبة **لفرجينيا وولف** التي هي عضو في الدائرة الأدبية:**''بلومزيري سيركل''** أين تقضي معظم وقتها وحياتها مع الرجال تناقش قضايا الفكر والأدب، إضافة إلى كلتا الأدبيتين اختارتا رجلا بطلا كتمثيل موقفها من الوجود والحرية الوجودية.

---

[1]- ينظر:موسى شمس الدين، تأملات في إبداعات الكاتبة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1997، ص: 20.

[2]- ينظر: ألحميدي أحمد، المرأة في كتاباتها، دار ابن هاني، دمشق، دط،1967م، ص: 122.

[3]- المرجع نفسه، ص 132.

[4]-ينظر: نبيلة فايز السيوف، قضايا المرأة بين الصمت والكلام، مرجع سابق، ص: 123.

[5]- ينظر: بيير سي لوبوك، صنعة الرواية، تر عبد الستار جواد، دار مجدلاون للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط2، دت، ص 32.

[6]- ينظر: سمر رسلان، رؤية نقدية تأملية، غادة السمان، ص 82.

صورت **فيرجينيا** في روايتها: **السيدة دلاوي** تجربة مرضها (1993- 1995م) من خلال شخصية الرجل **سميث** إذ أنهت **فرجينيا** المعالجة في المصحح عام 1995، أما في الرواية يقاتل **سيتموس** دون جدوى ضد المرض، العزلة، الصمت، وفي الفراش، دون أصدقاء ولا كتب ولا رسائل.

تعترف **غادة** بأنه ليس بينها وبين بطلة روايتها **''بيروت 75''** قاسم مشترك ولا علاقة لشخصيتها بها لا في الماضي لا في المستقبل: " مثلا يمثل الصياد **مصطفى** نظرتي إلى الوجود في مرحلة من مراحل حياتي ، إن أبطال قصصي من الرجال يمثلون موقفي من الوجود أكثر من بطلاتي"،[1] لأن العادة في البحث عن الشخصية الروائية يكون دائما من خلال البطلات النساء لذا يسلط عليهن الضوء.

لكن الأبطال الرجال يكون موقفهم ممثلا فيهم، بقدر ما تعكس **"مدام بوفاري"** وجه **"فلوبير"**، و**مصطفى** المرهف الصياد في الرواية يعكس موقفها في فترة ما من حياتها رغم ما يهدده من مخاطر.

كما يشترك أدب **فرجينيا** و**غادة** في إيمانه المطلق بصدق المشاعر ونظافتها لحظة الكتابة دون تكلف أو تصنع فيها، كما يتسم أدب الكاتبتين بأنه مزيج بين عالمين متلازمين منفصلين، يتجلى العالم الأول في عالم النفس البشرية المربوطة بإطار الوقت والمجتمع والقيود، وأن الموت هاجس وخوف لا بدّ منه، أما العالم الثاني هو عالم النفس الوجدانية المتقدة، [2] أين تمتزج الحياة في حيز واحد لتتماها هذه النفس مع الخلود المسيطر عليه الإحساس الأنثوي المتحرر والباحث عن إثبات ذاته ووجوده ككائن له الحق في الاختيار، وهو العالم البارز المميز في أدبها. لذا ركزتا على عالم الحلم واللاشعور، إدراكا منهما أن عالم المرأة العادية المتصل بالمجتمع والوقت والعادات والتقاليد مؤطر من قبل الرجل، وأن الإبداع فيه يكون مهددا بفكر الرجل وقيود.

بذلك تبقى الأديبة الكاتبة تعاني من تهديد داخلي، تحاول جراءه الهرب من طبيعة الأنثى المقهورة، وتمارس الكبت والحرص على نفسها، فنجدها تلجأ إلى الحلم واللاشعور لتحقيق ذاتها الأدبية المبدعة،[3] والوعي عندها جانب سلبي في الاستقبال وعدم اتخاذ موقف معين إلى أن تهدم ذاتها وتقهرها، فتتقاطع هنا **غادة** مع **فرجينيا** في السلبية الفنية، وعدم إجراء ردة فعل أو اتخاذ أي قرار لتصحيح الخطأ أو تمحيصه: والعالمين عندها مثل ما هو عند فرجينيا عالم الحياة اليومية التفصيلية الضيق، وعالم الإبداع الفني الممزوج بالوجود والألم والحرية، "الكتابة نوع من الرهبنة حيث يصير خلاص الفرد مرتبطا بخلاص العالم" تتحررني من العذاب اليومي الصغير... تمزجني بالعذاب الاجتماعي الكبير..." [4]، فإقدام الكاتبتين على تناسي العالم ومكانتهما ووعيهما ليمتزجا مع العالم الكوني الوجودي هو محاولة تخلص من الجنس الأنثوي تلون جراءه أدبهما بالسلبية وأن المبتغى والهدف المنشود-الحرية والتمرد على المفقود أصبح بعيدا عن منالهما وتحول إلى سجن وعزلة ذاتية تلمسها من خلال أدبهما.

---

[1]- عبد العزيز شبيل، الفن الروائي عند غادة السمان، مرجع سابق، ص124.

[2]- ينظر: بثينة شعبان، بين الأدب النسائي العربي والأدب النسائي الانجليزي_بين غادة السمان وفرجينيا وولف، مجلة ناشرون، 2008،.

[3]- شكري عزيز، أنماط الرواية العربية الجديدة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، العدد 335، سبتمبر 2008.

[4]- ينظر: عاشور رضوان، الكتابة والحرية، مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة، دط، أوت 1995، ص: 38.

إن التقارب الموجود بين الروايتين: **السيدة دالاوي لفرجينيا وولف ورواية بيروت 75 لغادة السمان**، تقارب يكاد يتطابق بالنظر للتقارب الروائي والفني والأحداث، وأيضا لما حظيت به الروايتين من مكانة أبية مرموقة عند الغرب والعرب. تجدر الإشارة هنا فقط إلى أن **فرجينيا** ارتكزت على موروث أدبي بريطاني كبير أما **غادة** فيمكن اعتبار أدبها خاصة هذه الرواية تقريبا من اللبنات الأولى لتهيئة أرضية الأدب العربي رفقة مجموعة من رواد الرواية في زمنها[1].

اعتمدت الكاتبتين تقنية **"فلاش باك"** أي السرد القصصي والذاكرة الرجعية بالانتقال بين أقسام الزمان عن الحاضر إلى الماضي ثم العودة إلى الحاضر فالمستقبل انطلاقا من عقل وعاطفة الشخصيات الروائية[2]، لإدراك **فرجينيا** أن العرض العقيم للأحداث سيكون سطحيا بالنظر لوضع الرواية في عصرها الكلاسيكي لذا كانت الرواية في حالة جمود.

وجاءت الرواية-**السيدة دالاوي**- ردا قاطعا على هذا الوضع القائم، الأمر نفسه في رواية **بيروت 75لغادة السمان** بخطيها القوالب الزمنية الجاهزة للرواية واتخاذ قالب خاصا يتماشى مع صدق شعورها بشخصياتها في تسلسل الأحداث بهم وأحلامهم وطموحاتهم الهامة والركيزة في الرواية[3]، لذا اعتبرت هذه الرواية ميزة مهمة في مسار الرواية العربية، كذلك نجد إنكارهما –الكاتبتين- لجنسهما الأنثوي يتجسد في اتخاذ شخصية الرجل معبرا عن ذاتهما والشخصية الأنثوية كضد ظاهر للذات، كما ذكرنا سابقا. **(4)**

أما شخصية البطلتين **ياسمين** كلاريسا في الروايتين فهما نقيض لذات الكاتبتين لأن **ياسمين** لا تمثل **غادة** في شيء بل هي بطلة أنثى وقعت فريسة كذبة خادعة وهي كذبة الحرية المزيفة في مجتمع مزيف، حيث تعيش عزلة عن المجتمع وعن **نمر** و كلاريسا منفصلة عن خارج الأشياء المحيطة تسبح في وحدتها بحزن وشجاعة وصبر.

يمتاز جو الروايتين بالكآبة والتفكير بالموت الدائم، في كل الشخصيات تقريبا لأنها بالضرورة كانت تعيش فترة حرب مضت أو أنها ستأتي، ونجدها مقاومة الموت مفكرة في الامتزاج مع الكائنات الأخرى، مثلا في **السيدة دالاوي** تفكر الشخصيات بهذا النحو:" هل كرهت هذه الحقيقة، أم أنه أصبح من العزاء التفكير بأن الموت نهاية كل شيء ولكن إيجابيتها في كونها، جزء من الأشجار، البيت، الأشياء هنا وهناك، إنها جزء من الناس الذين تعرفهم"**(5)**، إلى درجة عدم إحساس البطلة بوجودها، غير واضحة وشخصية **"ستيمبوسSTEAM bus** " الذي صارع بكل قوة ضد الموت إلى درجة أنه أصبح يتمناه من شدة عنائه ويأسه.

الأمر نفسه في رواية **بيروت** 75، يعم التفكير المستمر بالموت، هذا ما جسّدته شخصية **أبو مصطفى** بعد وفاة ابنه **علي** لتنتج أزمة صراع ذهني حول قتل الأسماك وقتل الإنسان، وشعور **ياسمين** بالغربة الاجتماعية –لبنان- ووحدتها المميتة في عيش عادات وتقاليد

---

[1]- ينظر: محمد الناردي، الرواية العربية و الحداثة، دار الحوار و للنشر و التوزيع، اللاذقية، سورية، ج1، ط1، 1993، ص 152.

[2]- بيير سي لوبوك، صنعة الرواية، ص 63.

[3]- ينظر:عبد العزيز شبيل، الفن الروائي عند غادة السمان، ص 65.

[4]- ينظر: رشا المالح، السيدة دالاوي، مرجع سابق، ص 112.

[5]- فرجينيا وولف، السيدة دالاوي، ص 9.

جديدة في مجتمع آخر، ثم فشلها في النهاية في تحقيق حلمها المنشود وهو الحرية المطلقة والنعيم بها لينتهي بها المطاف إلى موت محتوم قام به أخوها الأناني.

هذه النهاية أضفت على الرواية لمسة من الحقيقة وتعميق الدراما الاجتماعية المأساوية وصولا إلى الحرب القادمة في **بيروت** 75 [1]التي مضت في **السيدة دالاوي** ليصبح مجيء الطائرات أمرا معتادا عليه شكل جزء من الحياة اليومية، ويصبح صوت الطائرات نقطة مركزية في الروايتين فهي المنذر لما مر وما سيحدث.

تصور الروايتين الحياة بنظرة جحيم من خلال اتخاذ الغربة والموت والعذاب سمات له، يسود جو الخوف في رواية **السيدة دالاوي** عندما تصل إلى نصف روايتها في **الكافتيريا** بين الطاولة والخدم الثرثارين ينتابه الخوف والرعب ولم يستطع الشعور، كان يستطيع أن يقرأ **دانتي** مثلا. اتخذت **غادة** الرمز نفسه (**دانتي-الجحيم**) في بداية الصفحات الأولى من روايتها :" ووجد نفسه لا يدري لماذا يردد كلمات وأنتي المكتوبة على باب الجحيم ، يا من تدخل إلى هنا، تخل عن كل أمل ..."[(2)]، هذا من جهة الخوف، الموت، الحرب، لكن الروايتين أيضا روايتا حب خادع وأمل تائه وحلم ضائع أين تزوجت **"كلاريسا"**بـ" **ريتشارد"**، وتزوج صديقها الحميم **بريزا** دون حب. **ياسمين** تحب **نمر** لكنه يتزوج بابنة الزعيم السياسي **"السلموني"** لفائدة شخصية لا علاقة لها بالحب أو المشاعر الصادقة، لينتهي المطاف بالشخصيات إلى حالة من اليأس والكآبة العاطفية[(3)]، لأن الأديبتان حاولتا ترسيخ فكرة: القلب أهم من العقل، ليبقى الأمل والحلم منتظرا في اللاشعور، الانتصار على الظلم والتشرد، والقيم العاطفية الباقية القوية حتى الموت، وهذا الأخير يصبح في ذاته نوعا من السعادة والتحرر من القيود والعادات التي فرضها المجتمع والبيئة المحيطة، وهو نوع من تحقيق الانتصار في الابتعاد وكسر قيود العبودية والاستغلالية المسلطة على المرأة بشكل أو بآخر.

نجد بالتمعن في الروايتين أن كلتاهما جعلت شخصية الأنثى: ايجابية مقاومة لشخصية الرجل المتنمر المتسلط والانتهازي، في شخصية سلبية بطريقة متفاوتة، حيث كانت صورته نمطية: الأخ المتسلط، الزوج غير المهتم، الأب المثالي، الصديق الحميم المتمسك بقيم مجتمعه السلبية، السلطة الدينية العميقة، والشاذ المريض المكتئب.

تشكل لنا هذه الصور صورة قاتمة للرجل في واقع المرأة الاجتماعي وأيضا في فكرها الإبداعي الذي انعكس فيه سلبا بطريقة لا إرادية، لشعورها بقيود وسلاسل مسلطة عليها من الآخر الذي هو الرجل، ترى نفسها العبد المكبل تعاقب على استغلاله جميع الصور الذكورية المذكورة سابقا، وأعطت للرجل ما تريد من صفات سلبية انتقاما منه لها، حتى تنقص من شخصية وسيط الواحد تلو الآخر في نظر المجتمع.[(4)]

تصور الروايتين من الجهة الأخرى بعد إنقاص مكانة الرجل، صورة نضالية للمرأة منذ الطفولة إلى سن متأخرة من العمر، وتطرح الروايتين أهم القضايا إشكالا، وهي تحرر المرأة والتمرد على السلطة الأسرية، الاجتماعية، والعقائدية[5]، دعوة منها للتعلم والعمل -**ياسمين** التي كانت تطمح في أن تصير شاعرة كبيرة- مسلطة الضوء على

[1]- عبد العزيز شبيل، الفن الروائي عند غادة السمان، ص 69.
[2]- غادة السمان، بيروت 75، ص: 14.
[3]- ينظر: بثينة شعبان، بين الأدب النسائي الغربي والأدب النسائي الانجليزي، مرجع سابق، ص 115.
[4]- مناصرة حسين، المرأة وعلاقتها بالآخر، الجامعة العربية، القاهرة، دط، دت، ص: 257.
[5]-ينظر: ياسمين بوعلي، أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي، دار الحوار، سوريا، ط1، 1992، ص: 140.

قضايا العنف والزواج المحتوم، وكذا النظرة الدونية للمرأة وأنها وسيلة إنتاج واستغلال فقط، لكن تركيزهما جاء على إبراز المرأة المتمردة جسديا وهذا من خلال الرغبة الشديدة لكسر القيود واختراق القانون ألذكوري، والاحتجاج على الظرف الذي فرضه عليها الرجل، لكن هل حققت البطلة فعلا هدفها وحلمها في التحرر بتمردها الجسدي[1]؟، نجد نهاية البطلة **ياسمين** نهاية مأساوية بالموت قتلا على يد أخيها حجة منه الدفاع عن شرف العائلة وقبله فشلها في علاقة حبها مع **نمر**. و شعور **السيدة دالاوي** بالخيبة وعدم الرضا لنجاح حفلها الذي أقامته في بيتها، وعدم زواجها بحبيبها السابق.

نجيب عن السؤال المطروح: أن الرواية أعطت المناخ الجيد للتعبير، وممارسة الحرية من خلال أدوار التحرر وتمرد البطلة، لكن الأدوار هذه لم تتمكن من تحريرها، لأن حرية الجسد لم تؤد الحرية، كذلك التعلم والتعليم لم يعطيا **ياسمين** الحرية التامة، كانت **ياسمين** متعلمة تعمل مدرسة لتكلم اللغة الفرنسية، لكنها تتحول إلى بائعة هوى من أجل المال لإسكات أخيها الاستغلالي وإشباع رغبات **نمر** الجسدية، و**كلاريسا** لم تتحرر من ماضيها وحبها القديم الأبدي لصديقها، لم تتحرر من مرضها وذكرياتها، لم تتحرر من كآبتها وعزلتها ورؤيتها لأشباح الماضي، ونظرا لاختلاف بيئة الروايتين (الغربية والعربية) فإن الحسم في القضايا التي عالجتها والمشاكل المطروحة لم يتم بعد، ومازالت قائمة في العالمين إلى الآن، ولعله تأكيد على الهزيمة أمام الرجال محتملة ومحتمة دائما والخلاف مع المجتمع ألذكوري والتحرر منه مستمرا.

يمكن أن نجمل القول من خلال هذه الدراسات لنماذج من الرواية الغربية والعربية على حد سواء، التي حملت في مضمونها الدعوة إلى الحرية المطلقة وكسر القيود التي أثقلت الفرد والمجتمع معا، يمكن القول : شهد تيار الوعي التحرري الوجودي عقب أحداث الحرب العالمية الثانية وحروب العالم الغربي، رواجا كبيرا وأصبحت روح العصر وفلسفته كما أنها لم تبق حسية الفكر والذهن والفلسفة الوجودية فحسب، بل امتد تيارها ونفحاتها إلى الرواية، القصة، المسرحية وغيرها، لتنعكس أصداء الفكر التحرري الذي نادت به وجودية سارتر على كثير من الأعمال الأدبية والأدباء على المستوى ألتنظيري والإبداعي حيث يعود فضل هذا الانتشار والتوسع إلى شلة من الأدباء الغرب ليصل صيتها إلى الأدباء العرب، نظرا لما تحمله من بعد إنساني تحرري، ترى أن الحرية الوجودية حق لكل فرد في هذا الوجود لا بد من امتلاكه والتمتع به، لأن الإنسان هو الذي يصنع مصيره بيده، وتمجد حرية الفرد في المجتمع، وحرية المجتمع الواحد بين الأمم.

لم تقتصر الحرية الوجودية في إبداعاتها على العنصر الذكوري فقط، بل كما رأينا من خلال هذا الفصل أن للمرأة قسط كبير من الفكر ونشر الوعي التحرري النسائي، وهي أيضا، كما أنها ناضلت وكافحت من أجل تحرير المرأة من عبودية المجتمع (الرجل خاصة) وأن لها الحق في الحياة بكامل حرية، والتمتع بها مثلها مثل الرجل تماما لأنها تشكل النصف الثاني من المجتمع، من هذه المناضلات الأدبيات نجد: فرجينيا وولف **سيمون دي بوفوار** التي حملت شعار الوجودية حقا **و جين أوستينما**، أما الأدبيات العربيات اللائي دافعن عن حرية المرأة وحقها في الاختيار المطلق نجد: **نوال السعداوي، غادة السمان، ليلى الأطرش، خوري كوليت، حنان الشيخ** ... والقائمة طويلة، لعلّ

[1]- المرجع نفسه، 142.

صرخة المرأة كانت مزدوجة بمقارنتها مع صرخة الرجل في طلب الحرية والبحث عنها لأنها تدعو إلى تحررها كإنسان له الحق في العيش الحر المطلق وبكامل إرادته وقناعته الذاتية مثلما يدعو إليه الرجل من جهة، ومن جهة أخرى تدعو إلى تحررها كجزء ثان من هذا المجتمع وإعطائها مكانتها والاعتراف بأنوثتها ودورها وإمكاناتها، وقدراتها في تقديم الأفضل والإسهام في تحسين حال المجتمع والرقي به إلى مراتب الحضارة العصرية.

قلنا أن الوجودية تمجد الحرية الفردية في المجتمع، لكنها تدعو هذا الفرد إلى أن يعيش واقعه وحريته بوعي تام، أي تحت لواء الحرية المسئولة، وأن الفرد هو المسئول الأول والأخير على أعماله ونتائج هذه الأعمال والخيارات المتحررة، لذا حرية الاختيار تلزمه تحمل مسؤولية هذا الاختيار والدفاع عن الموقف الذي تبناه.

تعد **فرنسا** خاصة البلد الذي يعود إليه فضل نشر الفكر الفلسفي الوجودي التحرري من الأوساط الأدبية، بمشاركة ألمانيا وإنجلترا من أوروبا، وأن الحرية والمسؤولية ليست وليدة هذا الفكر فحسب بل عرفت منذ العصور القديمة من قبل فلسفات وحضارات.

تلمس الروايات التي تحمل قيمة الحرية عموما الواقع الأليم والمأساوي الذي يعيشه الفرد فيختار كل واحد منهم طريقة الفرار والهرب منه (المخدرات، الانتحار، الجنون، بيع الجسد)، وتعكس هذه الروايات شخصيات متمردة تبحث في توتر وقلق دائم ينعن معنى لوجودها وطريقة إثبات هذا الوجود للذات، لتعكس لنا هشاشة البنية التحتية للمجتمع وأسباب فساد القيم وزعزعتها، ومجتمع ممزق ومضطرب تحت وطأة المخاوف واليأس الشك، القلق، الضجر، والقيد، إلى غيرها من مكبلات تلف المجتمع وتحتم عليه.

الفصل الثالث

رأينا في الفصل السابق أن الوجودية تدعو إلى الحرية المطلقة، وأن الفرد يحقق وجوده لابد أن يتمتع بحرية الاختيار والقرار دون ضغوط خارجية. لابد له من كسر كل القيود وتجاوز العادات والتقاليد الاجتماعية حتى يتمن من فرض وجوده والشعور بكيانه الموجود وهذا انطلاقا من ذاته واختياره الحر النابع من نفسه الداخلية لكن هذا الاختيار الحر شكل للفرد نوعا من التوتر وعدم الارتياح، ما حصره **سارتر** في مصطلح **القلق الوجودي**، لأن الفرد عندما يختار فهو يختار بمسؤولية لنفسه ولمن يحيطون به.

بذلك يصبح مسؤولا عن العالم الخارجي كله جراء هذا الاختيار الحر المسئول، يرى سارتر أن القلق الوجودي مصدره العدم و المجيء من العدم والرجوع إليه أقل مرتبة من القلق الناتج عن التفكير في الذنوب والآثام التي يرتكبها الفرد. لكن الفلسفة الوجودية لا تضع المقاييس المطلقة لمعرفة ما إذا كان هذا الاختيار سليما أو غير ذلك، بل الأهم هنا هو أن يكون الاختيار الذي أقدم عليه الفرد في نظره هو الحق، الخير، ومتناسبا مع الزمن الذي يعيشه الآن ليتمكن من الاحتفاظ بالآنية الزمنية لابد من أن يتوفر الاختيار بصفة الديمومة والتحول والتفاعل[1].

لأن صفة الوجود قد تكون جمادا أو كائنا، إذا لا بد على الفرد الوجودي إدراك الفرق بين الكينونة والوجود للأشياء. لأن الجماد يمكن له أن يكون لكنه لا يوجد لأنه غير موجود خارج العالم الذهني، لأن الوجود ليس الواقعة بل هو الفعل في حد ذاته كما رأينا في الفصل السابق[2]، فالتحول من حالة سابقة (المكان) إلى حالة أخرى (الفعل) كانت في عالم المكان قبل تحققها ووجودها الفعلي، وما يحقق للإنسان وجوده هو حالة انتقاله الدائمة من المكان إلى الفعل وهذا الأخير هو مصدر الوجود ذاته.

تجعل الوجودية حياة الفرد ممكنة لأنه يختار نفسه بنفسه في بيئة محددة وزمان معين، لكن هذا الاختيار ينتج جراءه عزل الفرد الوجودي عن التفكير الإيديولوجي وجعله في مواجهة مع نفسه، مما يوصله إلى حالة التشاؤم والقلق.

يقول **سارتر** في رواية **الغثيان**:" كل موجود يولد بلا سبب، ويطول به العمر إلى الضعف ويموت بمحض الصدفة"[3]، أي أن الذات مهمومة بنفسها على الدوام، لا يتوقف هذا الهم إلا بالموت، الذي يعتبر في ذاته راحة من التعاسة والقلق حيث يفصل **مارتن هايدجر** بين القلق الخوف: الخوف يكون من شيء موجود معين أو على شيء ما.

أما القلق ليس مرتبطا بأحد ما، لهذا يكون موضوعه العدم وما هو غير موجود، لذا نتخلص من الهم المتصل في نقطة الالتقاء بين المتناهي و الغير متناهي بين الذات وغيرها، هذا البؤس يضاف إلى فكرة القلق واليأس، تحتوي الحرية المطلقة في اختيار الفرد الوجودي على المخاطرة والابتعاد وكره الممكنات والاحتمالات[4]، بذلك تكون أولى آثار الوجودية وضع كل فرد وجودي وصيا على نفسه وأعماله مسئولا كاملا، لأن الذاتية التي تدعو الوجودية لتحقيقها من خلال أفعال حرة تعني الفرد نفسه، وأن إنسان لا يمكنه تجاوز ذاتيته الإنسانية والذوات الأخرى لذا يتشكل لنا القلق الوجودي.

1-مفهوم القلق الوجودي:

[1]- ينظر:غازي الأحمدي، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، دار مكتبة الحياة ، بيروت، لبنان، دط، 1999، ص 56.

[2] - المرجع نفسه، ص 58.

[3]- جان بول سارتر، الغثيان، مرجع سابق، ص: 124.

[4] - أروخي الدراجي،المذاهب الفلسفية الكبرى، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، 2006.

يعيش الإنسان في هذا الوجود ذاتيا منفردا بنفسه، بفكرة خاصة و يؤمن بمفاهيم معينة هذا كله بهدف تحقيقه وجوده وذاته لكن هناك ما يزعج راحته ويخلخل استقراره، إنه القلق، القلق الوجودي الذي تكلم عنه **سارتر** في فلسفته الوجودية، عندما ينتاب هذا القلق الإنسان إثر إحساسه بالوحدة والعزلة، حيث ينشأ القلق الوجودي عند **سارتر** عندما يكون الوعي منفصلا عن ما هيبته، من قبل العدم أوعى المستقبل بواسطة حريته نفسها، لذا فان القلق الوجودي يشير لمسائل مهمة في الوجود وهو ناتج أصلا عنها وهذه المسائل هي: الحرية، العدم والزمان أو الوقت، الموت و العبث.

1-1-مفهوم القلق:

اختلفت الآراء وتباينت في تقديم مفهوم موحد لمعنى القلق، حيث نجد أن جذر الكلمة القلق باللغة الفرنسية والإنجليزية هو Agusta أي ما يحدث من ضيق وحرج في صدر الإنسان على وجه لا إرادي[1]، أما **سيغموند فرويد** يعرفه على أنه:" حالة خاصة مصحوبة بعمليات تفريغ تتخذ مسالك معينة"[2]، ويواصل في قوله أنه:" شعور غامض غير سار بالتوقع والخوف والتوتر، مصحوبا بإحساسات جسمية يأتي في نوبات تتكرر لدى الفرد"[3]، أي أن**فرويد** انطلق لتعريف القلق من الموضوع الذي يأتي منه وهو العقل الذي يتوقع وصولا إلى الموضوع الذي ينتهي إليه وهو الجسد، وأنه يكون في شكل نوبات غير مستمرة غير أنها تعاوده في كل مرة. كما أن هناك تعريفا آخر للقلق على أنه: انفعال حاد إزاء مواقف أو أشخاص لا تتطلب كل هذا الانفعال، وهو يؤدي في حالاته المتأزمة إلى التمزق والخوف، ويغير حياة مفعمة إلى حياة مكبلة عاجزة ويعوقه على التأقلم و الملائمة[4]،

مما يقرب مفهوم القلق بالخوف لارتباطهما ببعض لأن الثاني نتيجة للأول، أي أن:" الخوف هو الشعور الذي ينتابك عندما ترى أو تختبر بشكل مباشر شيئا تخشى منه، ويمكن اعتبار القلق نوعا من أنواع الخوف الذي تعانيه عندما تفكر في الأشياء أو تقلق بشأنها،..."[5] رغم أن القلق حالة شعورية داخلية إلا أنه غير مفهوم الأسباب والعلل، هل هي آنية ظهرت كردة فعل من موقف معين، أم أنها عبارة عن ترسبات قبلية بقيت خامدة في الصدر حتى تجد الفرصة الشعورية المناسبة للظهور على سطح القلب ثم ترجمتها من خلال أفعال وأقوال تعبر عن القلق الشديد والإحساس بالضيق لعدم إحساسه بالرضا من وقائع وأشخاص لا تتوافق وتطلعاتها.

هناك تعريفات أخرى للقلق من قبل الفلاسفة الكبار منها تعريف **كيركغارد** في كتابه **فكرة القلق: "...** انه نفور عاطفة وعطف نافر"، أما **هيدغر** يقول:" إن القلق يكشف عن العدم" [6]ولا يتم التقاء القلق بالطمأنينة إلا عند الشعور بالموت، و أن الاختيار نبذ للممكنات كما أنه ينطوي على المخاطر، وهذه المخاطر تستدعي القلق، بذلك يتسلل العدم إلى الوجود، من هنا نتجت الصلة

---

[1]ـ ينظر: الأزرق بن علو، كيف تتغلب على القلق وتنعم بالحياة، دار قباء، القاهرة، د.ط، 2003، ص82.

[2]ـ سيغموند فرويد، الكف والعرض والقلق، تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1989، ص 107.

[3]ـ المرجع نفسه، ص 108.

[4]ـ ينظر: عبد السلام جودت جاسم، مستويات القلق لدى طلاب جامعة بابل، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد 1، أوت 2009، ص 355.

[5]ـ كوام مكنزي، القلق ونوبات الذعر، تر:هلا أمان الدين، دار المؤلف، الرياض، ط1، 2013، ص02.

[6] - حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر منشأة المعارف، ص الاسكندرية، دط، دت، ص 68.

بين العدم والحرية والقلق"[1]، لكن_ **سارتر**_ في فلسفته لم يخصص لتجربة القلق المكانة الكبيرة التي نالها عند **كيركغارد** و **هيدغر** لاقتناعه أن الفرد مسؤول باختياره عن العالم وعن نفسه.

2- القلق الوجودي:

أما القلق في الفلسفة الوجودية فهو يشكل القلق الوجودي إزاء الحياة بكل معالمها، وهو متعلق بكيفية وتفاصيل ممارستها،وأهم مشكلة للوجود الفردي في هذا الكون. حيث نجد **هايدجر** يعرفه على أنه:" هناك، ومع ذلك فهو لا مكان، أنه قريب لدرجة أنه يجسم على أنفاسنا ويخنقها ومع ذلك فهو في لا مكان"[2].

أي أن القلق الوجودي ظاهرة كثيرة الانتشار والاتساع غير أنها غامضة المعالم وبعيدة الفهم موجودة في مكان وفي لا مكان واضحة وغير واضحة في الوقت نفسه، وأن هذا القلق الوجودي ظاهرة إنسانية تنطوي تحت لواء الوجود الإنساني، تبرز خصائص الفرد في هذا الوجود.

كما أنه حالة شعورية تفصل الوجود عن اللاوجود وأن:" اللاكينونة هي نفي الوجود الإنساني في كل مستوياته المادية والمعنوية، أنه التهديد بالعدم وهو ملازم للحياة، فالعدم هو قرين الوجود، واللاكينونة هي قرينة الكينونة، لذلك فإن القلق الوجودي هو قرين الحياة الإنسانية، وهو قلق أساسي وعام وغير قابل للإزالة لأنه ينتمي إلى الوجود ذاته"[3]، بذلك نجد أن هذا التعريف قد أعطى مفهوما شاملا للقلق الوجودي وأنه لازمة بوجود الإنسان لا يمكن إزالته أو فصله عن الفرد وتفكيره وحياته، كل فرد موجود في هذا الكون يشعر بهذا القلق لأنه موجود، لا يمكن الفصل بين الفرد والقلق الوجودي لأن هذا الأخير هو الشعور الدائم بالصراع الحاد الذي لا يمكن إيجاد حل جذري له.

لا يمكن القول أن القلق الوجودي ظاهرة مرضية تصيب الإنسان وتدخله في عالم الكآبة والانغلاق، إذ أنه ظاهرة إنسانية واسعة الانتشار وأن هذا القلق الوجودي قلق في حقيقة الوجود الفردي لازم له ولصيق به، تجعل من الفرد دائم التطلع والاكتشاف وتدفعه للترقي وبلوغ أهدافه وكلما حقق هدفا كلما زاد لهفة وتحفيزا لتحقيق أهداف أخرى.

حيث أن الوجودية ترى من القلق الوجودي دافعية وسببا يحفز الإنسان للتمسك بالحياة والإبداع فيها ، وأن هذا القلق يكون في أغلب الأحيان على صورتين، الأولى تتمثل في صورة الخوف من الحياة والثانية هي صورة الخوف من الموت.

إنَّ هناك مخاوف أخرى تصادف هذا الفرد في الوجود كالخوف من المجهول، الشيخوخة والفناء، والخسارة، ليتكون قلق وجودي آخر يتمثل في القلق من الفشل لأن هذه الحياة لن تكون جملة من الانتصارات والمكتسبات، يتجلى هذا القلق في الخوف من الوقت والمستقبل المجهول والتمسك بالحياة الفانية، لكن قد يترجم القلق من الفشل إلى الشعور بالعجز أو الإحراج من النقص وإدراك الفرد لعدم قدرته على الانتصار وعدم امتلاك القوة لذلك.

---

[1]- هيدغر، عن الذهب الإنساني، فرانكفورت 1949، ص: 10_12.

[2]ـ شاهين إيمان سعيد فوزي، القلق الوجودي نحو نموذج شامل للقلق، مجلة كلية التربية، عين شمس، العدد 26، الجزء 4، 2016، ص 19.

[3]ـ المرجع نفسه، ص 22.

فالقلق الوجودي عند **سارتر** هو ذلك الشعور الذي ينتاب الفرد عند إحساسه بالضيق الكآبة والعزلة، فينشأ عندما يكون غير متواصل مع المستقبل، بذلك تطرح الفلسفة الوجودية مسائل عدة عن القلق الوجودي وارتباطه بقضايا أخرى خاصة منها: العدم، الحرية، العبث، الحياة والموت، لكن مسألة العدم هي أكثر المسائل اشتباكا وإرباكا للإنسان وإدخاله في عالم من اليأس والعجز لذا حاول هذا القلق أن يصور العدم على نحو المعايير، إما على نحو عقلاني أو على انه وهم وخداع، فالتصور الأول نجده عند الفلاسفة اليونانيين أمثال أفلاطون الذي يرى أن الخطأ فتصور اللاوجود، يفسر **أرسطو** العدم في ثلاثة أمور[1]" أمر يفيد السلب كما يفهم في الجمل، أمر ثاني كما هو عند **أفلاطون**، والأمر الثالث يرى أن العدم هو القوة في مقابل الفعل.

إما كان الفيلسوف الحديث يذهب إلى ما ذهب إليه **أرسطو** في أن العدم هو السلب المنطقي العقلي إلى غير ذلك من أراء الفلاسفة حول العدم الأمر الذي اقلق الإنسان منذ الأزل وهذا ما ذهب إليه **هيدغر** الفيلسوف الألماني الذي اظهر مسألة العدم في حالة القلق الوجودي للإنسان :"... فثمة قلق أصيل يفاجئنا في لحظات نادرة تحس معه وكأن الوجود قد فني، والسبب في هذا الإحساس بالفناء أن الإمكانيات لا تتحقق دفعة واحدة ذلك أن تحقق إمكانية معناه سلب لإمكانية أخرى، ثم يعترينا العدم بتصور التناهي الواجب في طبيعة الوجود"[2]، يربط هنا **هيدغر** بين الوجود والعدم، والقلق عنده هو علة الشعور بالعدم، أي هو بمثابة أي قلق عند **سارتر** مرتبط بالحرية[(3)].

يصاب الفرد الوجودي بالقلق عند إدراكه للحرية التي يطالب بها، لأن القلق شعور ملتزم بإدراكه الوعي لحريته، أو هو كيفية وجود الحرية كمُدركَة وجودية، يقول بهذا الصدد **سارتر**:" في القلق يشعر الإنسان بحرية أو شئنا القلق هو حال وجود الحرية كشعور بالوجود وفي القلق تكون الحرية في وجودها المتسائل عن ذاته"[(4)]، أي أن القلق الوجودي يكشف لنا الحرية، لأنه من خلاله تقلق الحرية ذاتها على ذاتها، باعتبارها تركيبا للوجود الإنساني أكيدا.

ضرب لنا مثالا عن القلق تجاه المستقبل كالسائر في طريق نحو الهاوية، يصاب بالخوف من دوار لا لوقوعه في الهاوية، إنما يعود هذا الجزع إلى الخوف من إلقاء نفسه بنفسه في الهاوية، لأنه خطر ينبغي على السائر تجنبه[5]، ونظرا لتوفر احتمالات كثيرة يمكن أن تحوله من خطر مُحتمل إلى حقيقة واقعة، هذه الاحتمالات يمكن حصرها في: انهيار الأرض، انزلاق القدم بحجر صغير ... إلى غيرها من الاحتمالات.

بذلك يخاف هذا الإنسان من الوقوع في الحفرة، ومن الأخطار المهددة له من الخارج، يشعر هنا بالعجز وعدم القدرة على فعل أي شيء، لذا يخاف على مستقبله المرتبط بالاحتمالات الخارجية لكن لديه هو الآخر خيارات يمكنه القيام بها لتخليص ذاته من خطر محتوم، كالابتعاد عن حافة

[1] - مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية سارتر في الذاكرة العربية، منتدى سور الأزبكية، العدد 14، د.ط، 2005، ص: 165_166.

[2] - محمد جمال، أحمد سلمان، الوجود و الموجود مارتن هيدجر، دار التنوير، بيروت، دط، 2009، ص 176.

[3]- ينظر: محمد إبراهيم الفيومي، القلق الإنساني مصادره و تياراته، علاج الدين له، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1975، 112.

[4]- المرجع نفسه، ص 90.

[5] - سارتر، الوجود والعدم، ص: 87.

الطريق المنزلقة، أو الاحتراس وعدم الاحتراس كما يمكنه الابتعاد عن الحافة[1] ويمكنه قذف نفسه إلى الحفرة فهو حر في ذلك لذا يصبح هذا الفرد ليس مجرد موضوع لا يملك في ذاته شيئا فمن مستقبله.

بل هو ذات يدافع عن مستقبله وحياته من خلال اختياراته النابعة من حريته المطلقة، وأن حياته متعلقة به لا بالعوامل المحيطة به، وهو حر في مستقبله، لا يجبره احد على إنقاذ حياته أو فنائها، وليس هناك من يجبره عن إنقاذ نفسه من السقوط في الهاوية وهلاكها أو إنقاذها وإحيائها لمستقبلها، كل هذه الأمور مرتبطة بحرية الإنسان في الاختيار(2)، وهذا الأخير هو المشكل الأساس للقلق، يقول **سارتر**: "في القلق أدرك نفسي حرا حرية مطلقة، وأدرك في نفس الوقت أني لا أستطيع إلا جعل أن معنى العالم يجيئه من قلبي أنا"[3].

يجعل العيش في القلق الوجودي الإنسان بين ملتقى الطرقات، بين فرد يفتخر بها أنجز من أعمال وتحديات ومن قهر للوجود الطبيعي، و بين كائن استوجب عليه تناسي حقيقة، ليتعرف و يقر بحقيقة أخرى، انه عاجز وأن حريته لا تتعدى كونه مخلوق وان قدرته على التعبير لا تتجاوز فكرة لتعبير سلوكه، ليصطدم في الأخير بحقيقة أن الحرية الإنسانية محدودة، و أن الفعل بعد القيام به يمكن مراجعة بعد الندم عليه، فيدخل في دوامة الشك والعزلة، ثم الشعور بالقلق الوجودي الملازم له[4]. لأن هذا القلق هو جوهر الوجود الإنساني يتخلل في أوقات ولحظات الحياة لأخذ المعاني التي تقودنا إلى الوجود قبل أن نصل إلى العدم للعيش في حالة أخرى تسمى الوجود و العدم.

3- علاقة القلق الوجودي بالحرية: يشعر الإنسان أنه حر عند ممارسته لأفعال بكامل إرادته وقناعته الخاصة لكن هذه الحرية ليست مطلقة، لأنها محاطة بسياج، ومحاصرة بطرق لا عدد لها مما ينتج عنده نوع من الارتباك والمأساة في شكل قلق دائم هذا الأخير الذي ينشا جراء تصادم عنيف يعني طموحات الحرية والإبداع البشري، وبين النظام الكوني الذي هو أكثر قوة وإحباطا للإنسان.

يعد القلق جزء لا يتجزأ من معنى وجود الإنسان ينظر إليه على أنه المفتاح الأساس لفهم الوجود الإنساني يحتوي على تلك الرؤية الوجودية للوجدان، التفسير والتوضيح الوجودي للمشاعر بصفة عامة[5]، يقول **سارتر**:"كل واقعة بشرية بالنسبة للفينومينولوجي هي في جوهرها ذات دلالة خاصة، ولو أنك أزلت دلالتها لقضيت على طبيعتها بوصفها واقعة بشرية، ومن ثم فان مهمة الفينومينولوجي سوف تكون دراسة دلالة الانفعال"(6)،هناك أمر يعارض هذا الرأي بقوله أن الانفعال لا يعني شيئا بالنسبة لعالم النفس لأنه يدرسه بوصفه، واقعة أي يفصله عن كل أمر آخر، بهذا لا يكون له دلالة خاصة منذ البداية، وصف **سورين كيركغارد** Søren **Kierkegaard** (1813-1855)هذا القلق بثلاث حالات[7]:

---

[1] - المرجع السابق، ص 114.

[2]- ينظر: حبيب الشاروني، أزمة الحرية بين بارغنسون وسارتر، دار المعارف كورنيش، النيل، القاهرة، د.ط، 1963، ص: 122.

[3] - سارتر، الوجود و العدم، ص 145.

[4]- ينظر: جمال محمد، أحمد سلمان، الوجود و الموجود مارت هيدجر، ص 182.

[5] - ينظر:محمد إبراهيم الفيومي، القلق الإنساني مصادره، تياراته، علاج الدين له، ص 102.

[6]- جان بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، ص: 290.

[7]- يحي الهويدي، قصة الفلسفة الغربية،دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1993، ص 156.

3-1- **مفهوم ملازم لحالة البراءة :** وهو أمر يشبه عدم الاتزان أو الهاجس يثير الاضطراب في صفاء الراحة، والبراءة هنا هي القلق في الوقت نفسه، ويوضح أن يقظة الجنس والجانب الجسدي في الفرد يضيق هذا الجانب ينظر في نشاط جسدي، ولا يمكن وصفه أو تحليله إلا عن طريق التجربة.

3-2- **يرتبط القلق بالحرية:** هما أيضا نوع من عدم الاتزان الذي يسبق الفعل، يوصف على أنه "دوار" أو دوخة الحرية[1]، هذه الأخيرة تعني الإمكان والاحتمال والوقوف على الإمكان كمن يقف على حافة جب عميق، والقلق الأصلي هنا هو تحرك الإمكان في داخل الحرية.

3-3- يربط **كيركغارد**[2] القلق بتكوين الإنسان المغير له، جسدا ونفسا وتجمعهما الروح، وهذا التكوين في ذاته يخلق للإنسان نوعا من التوتر والقلق، وهذا الأخير خاصية يتميز بها الظاهرة البشرية، عكس الحيوان الذي لا يعرف شيئا عنه، لأن حياته محصورة بين الجسد فقط دون النفس والروح أما هذا الإنسان الوجودي الذي يجمع بين الحس والعقل يعيش بين ظل القلق.

يرتبط القلق في تحليل **هيدغر** بظاهرة **الهم sorgue** ارتباطا وثيقا، وهي ميزة من أشمل مميزات الحياة الفردية هي:" حياة هم وحياة اهتمام"، وأن الهم ظاهرة معقدة حيث تنطوي على اندفاع الموجود البشري إلى الأمام نحو إمكاناته وما يصل إليه من توتر مع الظروف والحدود الواقعية التي تنتج معه بالفعل مضافا إليه "سقوطه الحاضر"[3].

يصف **هيدغر** الهم بأنه بنية الوجود اليومي في العالم، يتفق مع **كيركغارد** بأن القلق مصاحب لحياة السقوط في زيادة مستمرة ودائمة، ثم يربط **هيدغر** في فكرة أخرى بين القلق وفكرتي التناهي والموت، حيث أن القلق يوقظ الإنسان من أوهام وأمان زائفة ويواجه الفرد بمسؤوليته، لإدراك الوجود الأصيل للذات البشرية كما يصفه بأنه ميزة نادرة في التجربة الإنسانية، لأنه أحيانا نتعرض للكتم والإخماد جراء هروبنا المراوغ من ذاتنا، وهذا الأخير –هروبنا- هو المميز لحالة السقوط ، و يرفع الفرد إلى الوجود الأصيل.

يقول **هيدجر**: "إن ما يشعر المرء إزاءه بالقلق هو الوجود في العالم بما هو كذلك ... إن ما يشعر المرء إزاءه بالقلق هو شيء غير متعين تماما، وهذا بدون تعين لا يحدد واقعيا ما هو الشيء الذي يتهددنا داخل العالم..."[(4)]، رغم ذلك لا نعرف ما الذي يجعلنا نقلق ولا يمكن اتهام شيء معين، مما يجعل القلق ينشأ من اللاشيء في اللامكان، غير أنه لصيق بالذات البشرية وهو العالم أو الوجود في هذا العالم ثم أن هذا القلق يوضح لنا شيئا عن الوضع البشري الموجود، وأن الأشياء الموجودة في هذا الوجود تميل إلى حالة القلق إلى أن تختفي[(5)]، ثم يدرك هذا الفرد أنه لا يمكن إيجاد نفسه في العالم ليعود إلى ذاته الحرة، يجعل القلق الإنسان أمام وجوده الحر من أجل وجود أصيل وأن هذا القلق يخرجنا من أماننا وهدوئنا الزائف إلى عالم الحقيقة ويجعلنا نشعر بالاضطراب نتيجة هروبنا من واقعنا وواقع الفرد والبشرية جمعاء.

---

[1] - أريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، دط، 1972، ص 85.

[2] -سرين كيركجارد، حاشية ختامية غير علمية، ترجمة: د.ف. سونيسن، دط، برنستون 1941، ص: 96.

[3] - جمال محمد، أحمد سلمان، الوجود و الموجود مارت هيدجر، ص 170.

[4] - هيدخر، عن المذهب الإنساني، دط، فرانكفورت 1949، ص: 10_12.

[5] - ينظر: جون ماكوري، الوجودية، ص: 184_186.

وصف **كيركغارد** القلق على أنه مواجهة الذات البشرية بما يفتقر إليه المرء مما يجعله قلقا اتجاه حريته الخالصة، ودرس **هيدغر** القلق على انه رهبة العدم .لكن **سارتر** يرى أن هذين التفسيرين للقلق متكاملين أكثر من أنهما متناقضان وان هذا الاختلاف صحيح في باطنه.

حيث يؤكد **كيركغارد** أن أهمية الحرية في نظرته إلى القلق، غير أنه لم يلغ التناهي[1]، أما **هيدغر** أكد التناهي ولم ينس الحرية، لكن **سارتر** عند تركيبه للرأيين بدأ من فكرة **كيركغارد** عن القلق على أنه دوار الحرية وان الخوف ليس نابع من الأشياء الخارجة عن الذات، بل لأنه ناتج عن عدم الثقة بالذات وفي ردود الأفعال الخاصة بها.

أي أن ازدواج دقيق في معنى الحرية وهو أن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا، وأن القلق بالضبط هو: " وعي بأنني وجودي المقبل على نمط اللاوجود"[(2)]،هو قلق على المستقبل وهناك قلق على الماضي:"قلق المقمر الذي قرر بحرية وصدق ألا يعود إلى المقامرة مرة أخرى، والذي يرى فجأة عندما يقترب من مائدة القمار أن جميع قراراته قد تبخرت"[3] يثير الحرية هنا ويقيدها العدم وفي ممارسة هذه الحرية يفيق القلق، يمكن تحسب هذا القلق بالالتواء والخدع، لكن في نهاية الأمر سيكون غالي الثمن، لذا الأمر منه، كما يرى كل من **سارتر، هيدغر و كيركغارد**[4] أن القلق شيء يستوجب تحمله ولا مفر منه وهذا القلق الوجودي الذي يرى فيه جميع المحللين والفلاسفة انه مفتاح فهم الوجود الإنساني والكشف عنه، لما يحتويه من مفارقة وتوتر في عمق الوجود الإنساني[5]، لا هو الحرية المطلقة ولا هو التناهي المقيد وعدم مواجهة هذه الميزة البشرية اللامعقولة للوجود الإنساني يعني الهرب من حقيقة الوجود في ذاته.

4- القلق الوجودي نتيجة وجودية حتمية:

تتولد مشاعر خطيرة يعيشها الفرد الوجودي الذي يبحث عن تحقيق الذاتي في هذا الكون وأهم هذه المشاعر هي القلق، اليأس والعزلة، في تعامله مع الحياة وبقية الأفراد، والقلق الوجودي هو إحساس طبيعي وحتمي يشعره الوجودي مادام قد نفى من اعتباره القيم والعادات والتقاليد الاجتماعية والأخلاقية، وأكد على اعتبار نفسه حرة مطلقة والسند تصرفاته وأحكامه إلى ذاته الحرة التي تبحث عن تحقيق وجودها بذاتها ولذاتها هذا أمر ينتج عنه القلق، لأن هذه الحرية تستلزم المسؤولية عند الوجودي وهو غير مستند إلى قيمة أو شيء أخر،

فمن التحصيل أن يشعر بالقلق كنتيجة حتمية لهذه المسؤولية وما ينتج عنها من التزام وتحيير اتجاه ذاته وجميع الذوات الأخرى يرجع أيضا سبب الإحساس الحاد بالقلق الوجودي عند هذا الفرد كونه لا يستند إلى مرجع خاص به، ولا قواعد مضبوطة لمسؤوليته ويحددها مما ينجر به إلى الاضطراب والقلق الدائمين[6]، وتولد أيضا الحرية الداعية للإنعتاق من كل القواعد والقيود الاجتماعية تولد في الذات الوجودية نوعا من الهجران، والشعور بالوحدة والكآبة، لأن لا عون له وتتحمل نفسه كل النتائج من تصرفاته واختياراته في إطار وجوده .لذلك يصبح من الصعب الفرار من هذا القلق واليأس الذي يشعر به الإنسان الوجودي في هذه الحياة حيث يدعو **سارتر**[7]

---

[1] -ينظر: أروخي الدراجي، المذاهب الفلسفية الكبرى، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم 2006.

[2]- سارتر، الوجود والعدم، ص: 218.

[3]- المرجع نفسه، ص 219.

[4] - عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب، منشورات اتحاد كتاب العرب، بيروت، دط، 1999، ص 112.

[5]-ينظر: جون ماكوري، الوجودية، ص: 186

[6] - ينظر: فروم أريك، الخوف من الحرية، ص 112.

[7]- فاطمة السيد العشري، المذهب الوجودي، بحث في النقد الأدبي، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 2002.

هنا للتخلص من كل هذه العوائق،و يدعو الإنسان الوجودي إلى العيش من أجل العمل والفعل وأن اللذة والتمتع بهذه الحياة تكمن في هذا العمل.

يتمتع الإنسان بكامل حريته المطلقة في الوجودية، باختيار ماهية وجوده لكن امتلاك الإنسان لماهيته ، حرية اختيارها يلزم في ذلك ضرورة تحمل مسؤولية تلك الحرية، كما ذكرنا سابقا، ونتائج هذا الاختيار وعواقبه يقول **سارتر** بهذا الصدد: "وهكذا أكون مسؤولا أمام نفسي وأمام الجميع، فأبدع صورة محددة للإنسان الذي اختاره وباختياري لنفسي، فإني أختار الإنسان"[(1)]، يؤكد هنا أن يكون الإنسان وصيا على نفسه و مسؤولا عن كامل أفعال التي اختارها بإرادته، عدم الانفلات هنا من الشعور بالمسؤولية التامة والعميقة لكون هذا الاختيار لن يكون عليه فقط، وإنما هو مشروع يختار نفسه في الوقت الذي يختار فيه الإنسانية جمعاء.

لأن الاختيار الذي يقوم به هو جوهر المعاناة التي يعيشها الفرد ليؤكد وجوده، بذلك ينتج تولد الإحساس بالخوف والقلق من ذلك الاختيار يوضح **سارتر** القلق الذي يقصده، ليس ذلك القلق المرضي الذي يدعو إلى التقيد والاستكانة، بل القلق الطبيعي الذي ينتاب الإنسان الحر والمسئول، يقول: "لا يتعلق الأمر هنا بقلق يقود إلى الدعة والجمود، إنما هو قلق بسيط يعرفه كل من اضطلع بمسؤوليات "[(2)]، بهذا يكون القلق حسب **سارتر** ملازما للإنسان طول حياته مادام حر يفعل ما يشاء وكيفما شاء، ويختار ذاته انطلاقا من حريته المطلقة ليتحمل مسؤولية اختياره، و أن هذا القلق ليس صفة زائدة أو ميزة خاصة بالإنسان الوجودي.

بل هو حتمية الوجود والشعور الوجودي، فالقول أن الإنسان موجود يعني ببساطة حر، وهذه الحرية حتميتها المسؤولية باعتبار أن هناك حرية غير مسؤولة، ينتج عن هذه المسؤولية بالضرورة الإحساس الحاد والدائم بالقلق الوجودي، أو الدوار أو الدوخة بحسب مصطلحات الوجودية التي أطلقت عليه[3]، لأنه يكون حرا فعلا في ذاته ولها، لكن بمجرد ما يصطدم مع العالم الخارجي عنه يصبح مسؤولا على كل أفعاله والهروب من هذا الشعور- القلق- يعني التوقف عن الفعل وممارسة الحرية لتجنب تحمل مسؤوليته، لكن هذا التوقف يجعل حياته بلا معنى وذاته لا وجود لها.

تُعلن الوجودية أن الإنسان القلق الذي يدرك أن اختياره ليس لذاته فقط، بل متعلق بباقي البشر، لا يستطيع تجنب الشعور بالمسؤولية والقلق، لكن هناك من البشر ليسوا قلقين، بل يدعون عدم القلق هم من نتائج أفعالهم لأنها لا تلزم غيرهم دون الآخرين لاعتقادهم عدم تقليدهم من قبل الناس، لكن إذا ما سألناهم ماذا يحدث إذا تصرف كل الناس كذلك ؟هنا يتولد عند هؤلاء القلق والشك والاضطراب، شرط ألا يؤدي هذا القلق إلى الخمول والركود[4]، بل هو القلق الذي وصفته الوجودية الذي لا يصبح حاجزا فاصلا بين الفرد والعمل بل يصبح جزء من هذا العمل في ذاته.

يحاول الفرد الهرب من هذا القلق والجزع الذي يصيبه جراء وعيه التام بالمسؤولية المطلقة على حد تعبير **سارتر**. لذا يلجا إلى السلوك الاجتماعي المتفق عليه الذي يضفي على الحياة انسجاما وانتظاما ينتشر فيها الاطمئنان وينزع عنها القلق، والآخر يتحجج بسوء النية في هذا الفرار وهناك من يلجأ إلى العلم باعتباره ينظر في الموجودات ويضع القوانين لإثبات الحقائق ويحكم المستقبل لكي لا يصبح فريسة للقلق.

---

[1]- ينظر: نعمان الفاضل، الحرية الإنسانية من المنظور الوجودي لدى سارتر، شبكة أنباء الشمال، تاريخ: 01_02_2017.

[2]- سارتر، الوجود والعدم، ص: 204.

[3] -ينظر: فؤاد كامل، المغير في فلسفة سارتر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، بيروت، دط، د ت، ص 65.

[4] - ينظر: المرجع نفسه، ص: 204.

أما فئة أخرى من الناس فتلجأ إلى الجنون من حيث أنه خلق لعالم آخر في وجوده يمكن لهذا الإنسان العيش فيه دون قلق هذا كله محاولة منه الفرار إما من الحرية ومسؤولياتها وإما الخروج من الأوضاع الاجتماعية والقيود والعادات والتقاليد المسلطة مما يتولد عنه الشعور بالجزع والقلق، خاصة عند مجموعة الأفراد التي تضطلع بحريتها ونشعر بالقلق الشديد تجاهها[1]. باعتبار أن الإنسان فرد يقوم بتكوين جوهر ومعنى حياته، لهذا هو مسؤول عن هذا القيام وهو من يختار ويكون معتقداته وأفكاره الفردية خارجا عن أي نظام مسبق لأنها الطريقة الأنجع للتعبير عن الوجود والنهوض فوق الحالة المفتقرة للمعنى المقنع للمعاناة، الموت، العدم والعبث، وفناء الفرد ....

كل هذه الأمور تشكل لدى الفرد حالة القلق الوجودي لفقدان المرء حريته وعدم شعوره بالمسؤولية، سبب هذا القلق هو الفناء الذي حصل خاصة نتيجة الحرب أطلق عليه اسم **العدم** لتتولد هنا حاجة فكرية تدعو الإنسان الالتفات إلى إبراز قيمته الوجودية ومعناه وذاته [2]، وكذا الإفصاح عن خلجات صدره الداخلية بمعايشة الواقع وجدانيا أكثر منه عقليا ثم ينتقل إلى الكشف عن المعاني الأساسية في الوجود الإنساني كالعدم، الموت والخطيئة، وأيضا العزلة، اليأس والهجران، العبث، والقلق الوجودي، ثم قيمة الحياة أو قيمة الوجود و معناه الصادق الملتزم باحترام القيم الإنسانية و الحقوق و الحرية، لذا ينتج عن القلق الوجودي ثلاثة أنماط من البشر: رجل جمال وهو الذي يعيش للمتعة والمبالغة في اللذة، مقولته (تمتع بيومك) ليس له قيد الزواج أو الصداقة. نوع ثان هو رجل الأخلاق، يعيش تحت جناح المسؤولية والواجب نحو المجتمع والإنسانية، يؤمن بالزواج لكن لا علاقة له بالدين، ثم صنف ثالث وهو رجل دين، زاهد في الدنيا لا زمان له متجرد من لذات و متاع الدنيا- المتصوفة- [3]، لكن قد تنحصر هذه الأنماط في رجل واحد ينزل من الجمال إلى المرحلة المستهترة بعدها إلى نمط الأخلاق ليصل إلى العبث الذي بدوره يقذفه إلى المرحلة الدينية.

يمكن القول أن الوجود الإنساني شكّل منذ بداية الفكر الفلسفي معضلة كبيرة وإشكالية أراد الكثير من الفلاسفة حلها وتفسيرها، لذا نجد بهذا الوجود المملوء بالكثير من المعاني العميقة والمؤثرة فيه تأثيرا كبيرا نجد الحرية، الذاتية، الفعل، و من هذه المعاني المعقدة اتخذ القلق الوجودي موقعا مميزا في تفكير وانشغال الكثير من الفلاسفة في نظرياتهم المطروحة حول القلق و معناه سببه والهدف منه، هذا القلق الذي يعتبر صفة وميزة أساسة من صفات الإنسان الذي يعيش في وجود خارج ذاته ويشكل سببا لظهور القلق إما بالتسليم بوجوده ومعايشته أو بالهروب منه والفرار، لكن لابد من معرفة أن هذه الصفة ملازمة و دائمة للفرد لا يمكنه التجرد منها والانفصال عنها، لأن القلق هو الذي يفتح أبواب التساؤلات والبحث والشك حتى يتطور الفكر الإنساني وينهض بالعقول الجامدة إلى إعمالها وتنشيطها، كذا جعل الفرد القلق أكثر حرصا واحتياطا في اختياراته وممارسة حريته الفردية تحت لواء الفلسفة الوجودية.

5- علاقة القلق الوجودي بالسقوط في الهاوية:

تدعو الحرية الوجودية إلى القيام بأفعال نابعة من الذات الفردية، انطلاقا من اختيارنا الحر، هذا الاختيار إما أن يكون صائبا أو خاطئا، لأن الذات تقف أثناء اختيارها أمام مجموعة من

[1]- ينظر: كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، دط، د ت، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان، ص: 25_27_27.

[2] - أمل مبروك، فلسفة الموت، مؤسسة ديمو بريس للطباعة و التجارة، بيروت، لبنان، دط، 2011، ص 46.

[3] - :ينظر: حبيب الشاروني، مقال العلاقات بين الأنا و الآخر في فلسفة جان بول سارتر، ص 115.

المقترحات لكنها في النهاية يقع اختيارها على مقترح دون الأخرى، ثم تصبح هذه الذات هي المسئولة الوحيدة في هذا الاختيار الذي سيؤدي بها مباشرة إلى الشعور بالخطيئة، لأنه يحتوي جملة من نقائص الفرد، لاستحالة التحقق من جميع المقترحات ومعرفة أيُها الصواب ينتج هذا اليأس والقلق بالمخاطرة الواعية بمصير الذات، هذا اليأس أو القلق من أهم شروط تكوين الوجود الإنساني ولا جدوى للخلاص منه، لأن التملص من هذا العنصر الانفعالي الأساس هو والعدم سيان، لأن القلق مصدر الشعور و التعاليمن لا يشعر بالقلق لا يشعر بشيء ولا يرغب فيه لأن التعالي هو سعي الفرد والوجودي بتجاوز وجوده نحو وجود الآخرين وأيضا بغية التوصل إلى الذات الأعلى والامتزاج بها والحلول. (1)

يرى **كارل ياسبير**: أن الإخفاق هو القانون الوحيد في الوجود الذي لا بد من توفره في الحياة العقلية والواقع الحي، مما يؤكد عمق الرابطة بين الحرية، القلق والعدم في الفكر الوجودي، بذلك يمكن القول أن الوجودية تبدأ من الإنسان لا من الموجودات الأخرى، فلسفة عن الذات الفردية أكثر من فلسفة موضوع ما، لذا اتصفت بالتشاؤم والقلق الدائمين لأن هذه الذات هي الذات الفاعلة المختارة عند وقوع اختيارها على أمر ما أو اختيار ما من قراره نفسها تدخل في دوامة الشك وإمكانية الوقوع في الهاوية جراء هذا الاختيار[2]، لأنها مسؤولة عن ذاتها وعن غيرها من الذوات لذا يكون الفرد الوجودي دائم التشاؤم والقلق والحيرة، هذه الذات هي نفسها الذات المعكرة والمبادرة بالفعل، وتُعدٌ مركز الوجدان والشعور.

ترى الوجودية أن الواقع محكوم بسلوكيات، عادات وقيم تولدت بشكل متراكم تؤثر في طريق الإنسان، الذي ينتمي إلى عالم أو امة بها مرجعيات متعددة: دينية اجتماعية أو عرقية عقائدية، تجبرها على أن تمتلك خصوصيتها الخاصة تميزها عن غيرها من الأمم، هذه الأمور تشكل عوائق أمام حركية الإنسان في وجوده لهذا هو دائم القلق و التوتر أمامها، يسعى إلى تغييرها و أحيانا إلى إزاحتها، يقول **سارتر** بهذا الصدد:" الآن اعتقد أن ما قلناه قد يسمح لنا بتفهم معنى كلمة ضخمة رنانة بعض الشيء، مثل القلق، السقوط واليأس ولكنًا سوف نرى أن معنى هذه الكلمات غاية في البساطة"[3]، كأن وظيفة الإنسان في هذا الوجود هي القلق الدائم على وفي كل الأمور المحيطة به، خاصة عند قيامه بفعل ما وقلقه من الوقوع في الخطأ جراء هذا الفعل، مما يدخله دوامة القلق الدائم والحيرة واليأس في الوجود الذي يكشف عن الذات الشعورية وعن العدم المهدد للذات[4]، فالعدم هنا لا يكشف اللاشعور بالقلق الوجودي لتلاشي وفناء الموجودات و تصير عدما في ذاته، يقول **سارتر**:" كل ما هو موجود، وجدد بلا مبرر ويستمر في الحياة عن طريق الضعف ويموت عن طريق المصادفة"[5]، أي أن الوجود تحكمه العبثية والفناء وان الإنسان وجوده وذهابه وخطط سير حياته كلها دون معنى، فقدها معناها العدم الذي يؤرق الإنسان في شكل قلق وجودي دائم ومستمر، لا يمكن للفرد الضعيف التخلص منه مادام قادرا على الشعور ومدركا لوعيه كذات موجودة، للتخلص من هذا القلق كان على الفرد الفرار من القلق لأن القلق يحدد وجودنا بأسره

[1]- ينظر: جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر: محمد غنيمي هلال، دار العودة، دط، بيروت_لبنان، 1984، ص: 18_19.
[2] - ينظر: خالد الغنامي، قلق الوجودية من تشاؤمها، صحيفة الشرق المطبوعة، العدد 83، 25_02_2012، ص 16.
[3]- سارتر، الوجودية فلسفة انسانية، ص 163.
[4]- المرجع نفسه، ص 16.
[5] - سارتر،الوجود و العدم، ص 66.

ويعزلنا أمام أنفسنا بحيث نشعر بهذه العزلة شعورا حادا يختفي معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الإنسان في وجوده ... إن السقوط يتضمن اختيارنا بذاتنا لذاتنا. [1]

6- ارتباط القلق الوجودي بالعدم:

تعتبر مشكلة العدم من أهم القضايا المطروحة في الساحة الوجودية، والتي أثارت الكثير من المناقشات والمحاضرات، ألف **سارتر** كتابه **"الوجود والعدم"** سنة 1943م بعد أن قضى عشر سنوات من الإعداد والبحث المتواصل في هذا الوجود، حيث شرح خلاله أشكال الوجود هذا الأخير المتمثل في الوجود الخارجي في العالم الفسيح وفي الوجود نفسه الذي هو الفرد الوجودي وشرح العدم وارتباطه بهذا الوجود، إذ نجد **ياسبيرز** يرى أن العدم هو ثغرة للوجود، إن **هيدغر** يقول بأن الوجود ينكشف على أنه حضور وغياب معا[2]، لكن **سارتر** يرى أن العدم هو تالٍ على الوجود لكنه يلاحقه[3] ، متأثرا في ذلك بفلسفة **هيدغر وهسرل** من حيث الاعتقاد أن الوجود يأتي من الوعي وأن الإنسان هو الكائن المميز الذي من خلاله يكون العدم في هذا الوجود، فالعدم عنده موجود كيفما كان وأنه يوجد لاشيء[4].

ربط **سارتر** في كتابه العدم بالوجود الفردي، أي أنه من خلال وجود وكينونة هذا الفرد يتجلى العدم ويبرز في الوجود الإنساني، لذا استوجب على الفرد إيجاد قيمة وجودية لذاته، وأن كينونته مرتبطة بتلك القيمة أو كما أسماها الماهية، وهذا يرفض القيم التقليدية المتوارثة لأن حياته متعلقة بمستقبله وأن هذا الإنسان مجبول على الدافعية وحب الكمال.

لذا إن العدم لا يمكنه التجلي إلا من خلال وجود الفرد الذي بدوره يأتي به إلى هذا الوجود وهذا الأخير – الوجود – عند **سارتر** دائما هو سابق للماهية ولقيمة الإنسان التي سيختارها لاحقا بعد خروجه إلى العالم، فيجد طريقه للتعريف عن نفسه ومكانا مناسبا بين تقسيمات الوجود خاصة الوجود لذاته الذي يؤدي به إلى انكشاف العالم انطلاقا من كينونة الفرد وإليها، حيث يقول:" إن الكينونة سابقة للعدم وتؤسس له لا ينبغي أن نقصد من ذلك أن الكينونة أولوية منطقية فحسب، بل إنها هي التي يستمد منها العالم بشكل ملموس علته الفاعلة، وهذا ما كنا نعبر عنه بالقول إن العدم يلازم الوجود"[5]، فـتنشأ بذلك علاقة عينية بين العدم اللاحق للوجود والكينونة الإنسانيين .

بفضل الوجود يبرز العدم لهذا الواقع ،وبما أن الوجود يأتي من الوعي إزاء موضوع معين يؤثر على الحياة الفردية ومعايشته له بذاته. **فسارتر** يرى أن العدم متعلق بالوعي ومن خلاله يأتي هذا العدم إلى العالم فالوعي عنده إذن هو الذي يولد العدم، والعدم هو لفظ مقابل للوجود، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي فتح باب العدم في العالم من خلال دخوله في متاهات الوجود، يتخذ حالة اللاوجود، بذلك يقول **سارتر**:" وهكذا نكون قد بلغنا الحد الأول لهذه الدراسة وهو أن

---

[1]- ينظر، سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص: 35.

[2]ـ ينظر: جلولي فاطمة، القلق الوجودي بين عيشة الحياة وحتمية الموت، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2019-2020، ص26.

[3]ـ جان بول سارتر، الوجود والعدم، ص112.

[4]ـ سارتر، أسرى ألتونا، تر: رحاب عكاوي، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1،2001، ص 13.

[5]ـ سارتر: الكينونة والعدم، تر: نيقولا مينيتي، مراجعة ع العزيز العبادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003، ص64.

الإنسان هو الموجود الذي به يأتي العدم إلى العالم"[1]، يتشكل من خلال فتح هذا الباب- العدم- القلق الوجودي المصاحب للفرد حتى موته ليس واضح المعالم والأسباب، بل هو قلق تجاه الحياة انطلاقا من تساؤلات قلقة لمواجهة الواقع والوجود مثل: هل أكون أم لا أكون إنسانا حيا فاعلا؟ .

نجد مفاهيم متعددة عند الأقدمين الذين عملوا على إعطاء لمحة أو معنى محدد للعدم **فأفلاطون** يرى أن الخطأ في اعتقاد اللاوجود، و**أرسطو** يرى العدم في ثلاثة معاني: فالأول يعني السلب من خلال الفهم للجمل، والثاني مثل ما هو عند **أفلاطون**، أما الثالث فهو يشير إلى أن العدم هو القوة في مقابل الفعل، أما ما يراه **كانط** حديثا فإن العدم هو السلب المنطقي العقلي وهو تصور العدم على أنه وهم ، فإن:" العدم ليس شيء وما هو إلا تصور باطل كتصور دائرة مربعة والسؤال القائل، لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم؟، سؤال لا معنى له لأنه يفترض أن الوجود هزيمة للعدم مع أن العدم ليس شيء"[2].

ربط بعض الفلاسفة الوجوديون العدم بقلق وجودي أصيل يكون في أوقات نادرة يشعر خلالها الإنسان أن الوجود قد انتهى أو فني، هذا الفناء يعود إلى عدم تحقق كل الإمكانيات مرة واحدة، وأن تحققها يؤدي إلى سلب إمكانيات أخرى، نجد **هيدغر** مثلا قد ربط بين الوجود والعدم وأن القلق عنده هو سبب الإحساس بالعدم، و نجد من جهة أخرى أن **سارتر** قد علل سبب القلق بالحرية الوجودية.

أي أنه:" في القلق سيشعر الإنسان بحرية أو إذا شئنا القلق هو حال وجود الحرية كشعور بالوجود، وفي القلق تكون الحرية في وجودها المتسائل عن ذاته"[3]،ينتقل **سارتر** هنا إلى ربط القلق الوجود بالحرية الوجودية ومدى إدراك الفرد لحريته، أن هذا القلق هو تمظهر وجود الحرية وتجسيدها كقضية واعية بوجودها في ذاتها، أما هذه الحرية مطلقة ومقيد في الوقت نفسه، ومرتبطة بالعدم الذي سيظهر خلال تجسيدها وتحقيقها لذا العدم يلزمنا باعتقاد التناهي الضروري في طبيعة وعادة الوجود.

7-علاقة القلق الوجودي بمفهوم العبث :

إن الفلسفة الوجودية ترى أن الإنسان أتى إلى هذا الوجود دون اختيار منه، أو رغبة له، لكن وجوده وماهيته تستوجب عليه اختيار ما يكونه مستقبلا وكيف يكون، عن طريق السعي الحثيث لإثبات وجوده في هذا الكون وكذا الكيفية والطريقة الصحيحة التي تجعل منه فردا موجودا حقيقة، أما المفهوم العام للعبث إذا بحثنا عنه سنجده يختزل معان كثيرة عن اللامعقول واللاجدوى، وعدم الحصول على فائدة معينة خلال القيام بعمل ما، فأصل كلمة العبث لا لاتيني يعني الأشياء المتنافرة غير المتوافقة أو غير المنسجمة، وبذلك تكون هذه الأشياء غير معقولة وعبثية[4].

---

[1] _ سارتر، الوجود والعدم،ص80.

[2] _ مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية سارتر في الذاكرة العربية، منتدى سوار الأزبكية، ع44، دط، 2005، ص166.

[3] _ سارتر، الوجود والعدم،ص87.

[4] _ ينظر: علاء الدين العالم، تيار العبث بين المسرح و الفلسفة ، مجلة دلتا نون،ع1،جويلية 2014،ص3

نجد تعريفات كثيرة **لمفهوم العبث** إما اصطلاحا أو فلسفيا فهو:"إذا فعل المرء فعلا لا يترتب عليه فائدة، أو ليس له فيه غرض صحيح قيل أنه يفعل ذلك عبثا"[1] ،أي أن كل الأفعال التي لا جدوى منها ولا فائدة تخدم الفرد و المجتمع بعد فعلها فهي عبث وغير معقولة.

ثم ينتقل مفهوم العبث إلى مصطلح **العبثية** بذلك يصبح هذا الأخير مدرسة فلسفية ترى أن الفرد بعد أن اخترع الآلة وكان يتحكم فيها أصبح عبدا لها ويعتمد عليها في القيام بكل الأفعال وحتى التفكير بدله، إذن:" العبثية مدرسة أدبية فكرية تدعي أن الإنسان ضائع لم يعد لسلوكه معنى في الحياة المعاصرة ولم يعد لأفكاره مضمونا وإنما هو يجتر أفكاره لأنه فقد القدرة على رؤية الأشياء بحجمها الطبيعي نتيجة للرغبة في سيطرة الآلة على الحياة لتكون في خدمة الإنسان، حيث انقلب الأمر فأصبح الإنسان في خدمة الآلة[2] ".

هناك مفاهيم أخرى لمعنى **العبثية**: كغير معقول، فوضوي، غير مسئول، طائش بلا هدف مرتبك أو منقسم على نفسه ومتنافر وغيرها من المفاهيم التي تصب غالبا في معنى واللاجدوى واللافائدة، كما يمكن إعطاء معان أخرى لهذا المصطلح الشاسع كالاستهزاء، ضياع الوقت واللعب، عدم انتظار نتيجة مرضية وكذا فقدان المعنى، أو هو:" فقدان المعنى، معنى أي شيء كانهيار الإيمان، الإيمان بأي شيء، والسير في الحياة بدافع الضرورة وحدها ودون اقتناع و بلا أمل حقيقي" هكذا عرف **نجيب محفوظ**[3] العبث وأعطى صورة شاملة عنه في نظره وكيف يمكن أن يتجلى خلال فكر وحياة الفرد في هذا الوجود انطلاقا من فقدان المعنى وفقد قيمة وأهمية الموجودات لتصبح هذه الأخيرة في نظر الفرد شيئا عبثيا لا معنى ولا جدوى منه.

أصبح الإنسان في العصر الحديث يعيش في حالة شعورية قلقة غير متزنة، أضحى يرى أن هذا الوجود الذي أتى إليه من العدم و دون اختيار مسبق قد امتلأ بشعور العزلة، التهميش والغربة، لذا نجد أن الاهتمام الفلسفي كذلك قد تغير بحسب متطلبات العصر وأصبح هو الآخر يسعى للربط بين الذات والموضوع.

تعدت بذلك الأفكار و الرؤى للمفاهيم وكل ما يتعلق بهذا الإنسان وحول مفهوم العبث الذي رده العديد منهم- الفلاسفة- إلى النزاعات والخلافات مع المعتقدات الأخلاقية والاجتماعية والعجز عن فهم معنى وهدف الحياة في الوجود، كما ربطوه أيضا بقضايا الحرية، الموت، العدم والقلق، كأن الإنسان يسعى عبثا لفهم هذه المصطلحات وتحديد معانيها بدقة، لكنه يفشل كل مرة في ذلك حتى أنه يفشل في فهم نفسه أولا، حين نجد أن مفهوم العبث قد حدد مثلا في:" أنه الشعور بأن العالم قد خلا من الهدف والإنسان صار منزوعا من جذوره الدينية والميتافيزيقية وضاع الإنسان وأصبحت كل أفعاله بلا معنى، عبث بلا حدود"[4]، فإننا نتصور أن فكرة العبث بصفة عامة هي كل مفهوم يصب في:"التيه، عدم الهداية، اليأس، الهجر، العزلة، القلق".

---

[1] _ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مادة العبث، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982، ص52.
[2] _ مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي (مادة العبث)، دار أسامة ، عمان، ط1، 2009، ص308.
[3] _ ينظر: فاطمة جلولي ، بين عبثية الحياة وحتمية الموت ، ص50.
[4] _ ينظر: حسين حماد، مفهوم العبث بين الفلسفة والفن، مكتبة دار الحكمة، مصر، دط، 2002،ص54.

اهتمت الفلسفة الوجودية بموضوع العبث الذي يعد من بين القضايا الهامة التي طرحها المفكرون الوجوديون، حيث أن نقطة الانطلاق عندهم هي ردة الفعل العنيفة التي تهز الفرد الوجودي عند إدراكه أن هذه الحياة بلا معنى ولا هدف جرائها في شكل صدمة شعورية [1].

فالعبث لصيق بالوجود الإنساني كنتيجة حتمية للشعور بالعزلة و الغرابة وأنه تائه وحيد في هذا العالم، مما يجعله يعتقد جليا أن وجوده وحياته و كل أفعاله و انتصاراته لا معنى لها ولا هدف منها، ليتجلى بذلك الإحساس بالعبث الوجودي، حيث يقول **سارتر:**" إنني أشعر بالعار لكوني ولدت أو أدهش بهذا أو أغتبط له، أو إذا حاولت انتزاع حياتي من نفسي فإني أؤكد أني حيا، وأعتبر هذه الحياة سيئة..."[2]، أي أن الإنسان قذف لهذا الوجود عبثا وأنه يحيا فيه عبثا وسيغادره كذلك عبثا كل هذه المراحل لم يشارك في اختيارها الفرد ولم يعمل لأجلها، فيجد نفسه وحيدا تعبا قلقا في هذا الوجود بلا هدف أو غاية، وكأنه يسير في ظلام دامس لا هادي له ولا معين، مما يُكون له الشعور الحاد بأن هذه الحياة وهذا الوجود وذاته كلها عبث دائم لن يزول في عبث مستمر طالما الإنسان موجود بلا هداية و بلا علم منذ لحظة ولادته إلى ساعة وفاته، فقد أتى دون علمه إلى هذا الكون و سيغادره في لحظة كذلك لا يعلمها وبين اللحظتين حياة عبثية معزولة مغتربة.

إن الشعور المتأزم بالعبث الذي يراود الفرد بعد صدمته بحقيقة هذه الحياة أنها هي الأخرى عبثية لا جدوى منها. يجعل الفرد دائم الإحساس بالعزلة والفراغ والغربة في الوجود، وكذا الخوف الدائم من العدم الذي يهدد وجوده، يتكون انطلاقا من هذه المعطيات **القلق الوجودي** إزاء العبث وعبثية الحياة والوجود، شعور أتى كنتيجة حتمية للوعي التام بأن العدم عدو كينونة الفرد الذاتية والروحية، فهذا القلق تجاه العبث هو قلق تجلى من مفاهيم العبث و عدم الاهتمام بالإنسان، أو افتقاد الرغبة في البقاء والعزلة والشعور بالغربة في هذا الوجود، حتى عدم تجلي المعنى والهدف لوجود الفرد في الكون، بذلك تتجسد عزله الإنسان في العصر الحديث والمعاصر انطلاقا من الإحساس الدائم بالفراغ و بلا أهمية[3]، وأن العلاقة الوحيدة بين الذات والمعنى قد قطعت ولم يعد لها وجود ومعنى، لسيطرة فكرة الفراغ والخواء في نفس وفكر الإنسان لما يعيشه من تناقضات وهجرة واغتراب في العالم .

يتكون القلق الوجودي تجاه الشعور بالعبث بحاله شعورية مضطربة ومختلطة إن صح القول، قد يظهر في شكل قلق إزاء الخطيئة، أو قلق تجاه الموت والأقدار، أو قلق في شكل خوف ملازم لذات الإنسان، لا يمكن فصل هذه الأشكال عن بعضها في الحالة الشعورية القلقة أي أنه لا يمكن إيجاد فرد يشعر بقلق وجود خاص بإحساس معين، بل إن هذا القلق بأنواعه واتجاهاته يختلج فكر وذات الفرد لكن حسب هيمنة إحساس على الآخرين[4]، فمثلا عند وعي الإنسان بأن الموت حتمية لا جدال فيها وأن كل منا له لحظة أو ساعة التنفيذ لكن دون علم مسبق بها أو

---

[1] _ محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994، ص64-47.

[2] _ محمد مهران، محمد محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار الميزة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص120.

[3] _ ينظر: علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، دط، 1996، ص 155.

[4] _ ينظر: سوزان عبد الله إدريس، مشكلة الإنسان في فكر ألبيركامو، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،دط، 2017،ص 61.

اختيارها والتدخل في تقديمها وتأخرها، هذا التفكير فقط يخلق قلقا وجوديا دائما وصعب الزوال، كذلك الشعور بالعزلة أو الانفصال وأن علاقة الفرد مع الآخر غير دائمة وغير مستقرة تدخل الإنسان في دوامة الشك.

هذا الأخير يعد منبعا عميقا لتجلي القلق بالذات الفردية وعدم ثقتها في تلك العلاقات مع غيرها ما يجعلها تميل إلى الانعزال والهجر وكذا الاغتراب[1] رغم إحاطة الأصدقاء والأهل بها، مما يؤدي إلى شرخ كبير بين ذات الفرد التي تسعى إلى معرفة الوجود الخارجي والاندماج فيه والتكيف مع عناصره، تجد حالها مقيدة لا تقوى على التأثير في هذا الوجود أو حتى فلاءمته مما يزيد حالة الفرد الشعورية القلقة إزاء هذا العبث الذي يعيشه في حياته دون جدوى أو تغيير،أو تكيف مع الوسط الخارجي لأنه دائم التوتر والشك والإحساس بالا جدوى من انفعالات الآخرين وعدم القدرة على التأثير فيهم.

لعل أهم الفلاسفة والأدباء الذين جسدوا العبثية وما تنتجه من قلق وجودي نحو هذا العالم هو الأديب والفيلسوف **ألبير كامو** لما عاشه من حياة قاسية وظروف اجتماعية سياسية مضطربة، فقد:" قذف **بألبيركامو** وسط صراعات العصر، وهو عصر مزقه التناقض، وانفصلت فيه السياسة عن الأخلاق والقيم عن المجتمع، والفكر عن الحياة،... بات العصر يؤمن بموت القيم التي تعتبر بمثابة الوسيط بين الله والإنسان"[2]، مما أدخل الكاتب **كامو** في حالة شعورية قلقة، إحساس بعبثية الحياة وأن لا هدف لها ولا جدوى منها، جسد هذه النظرية خاصة في رواية: **أسطورة سيزيف عام 1942** ثم في **رواية الغريب** التي عبر من خلالها فعلا عن حالة الدوار التي يعيشها بلهجة اليأس، السأم والقلق الدائم، أما **سارتر** فقد أخرج نظريته العبثية ونظرته تجاه الحياة الجوفاء في روايته الشهيرة **الغثيان عام 1989م**، وقبلها تحدث عن النظرية وأعطى أسبابها وعللها من خلال مؤلفه **الكائن والعدم** أو **الكينونة والعدم** عام **1943**م[3].

يبرز القلق الوجودي عند الشعور بفقدان الأمل والرغبة في الخلاص من هذا الوجود، وأن هذه الحياة تفتقد للمعنى، كما يشعر الفرد بالهجر والاغتراب وسط مجتمعه مما يصيبه بدوار حاد أو كما أسماه **سارتر**:" **الغثيان**" من هذا الكون، وهذا الشعور يأتي صدفة للإنسان ويتمركز في فكره و إما بصورة دائمة أو متقطعة، حتى يدخل الفرد في حالة كآبة وعزلة وتشاؤم مستمر يلاحقه في كل زمان ومكان، هذه الحالة تعرف عند الوجوديين بالعبثية أو عبث الحياة حيث يُعرَّف بأن:" العبث هو شعور يصادف الإنسان فجأة في حياته، وهو ناجم عن موقف الإنسان من لا عقلانية الوجود والوعي الذي هو رغبة مجنونة في الوضوح شرط أساسي يظل مقابل اللاعقلانية الوجود، و بمقابلتهما يتواجد العبث..."[4] ومما يزيد حدة هذا الشعور- القلق الوجودي- هو الوعي التام بإحساس العبث ومواجهة الذات له فيتولد عند الإنسان شعور الاغتراب والحنين إلى الماضي والهدوء النفسي الذي كان يتمتع به قبل معرفته بأن هذا الكون

---

[1] _ المرجع السابق، ص62.

[2] _ جون كروكشانك، ألبيركامو وأدب التمرد، ترجمة هلال العشيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1986،ص7.

[3] _ عبد القادر الفوزان، الشعور بالاغتراب عند أبي العلاء المعري و ألبيركامو، أطروحة دكتوراه، عام 2005- 2006،ص 198.

[4] _ ينظر: فاطمة جلولي، القلق الوجودي بين عبثية الحياة وحتمية الموت ،ص 58.

وهذا الوجود لا يمكن تجاوزه من قبل الأنا الوجودية القلقة، ويطغى عليه وعي العبث فينظر لهذه الحياة نظرة المتشائم، المغترب، السائم، الذي لا يأبى إلا الرحيل والانعزال عن المحيط الذي يعيش فيه، لأن هذا الأخير لم تعد فيه ثقة تربطه بينهما- الفرد والمحيط- لانهيارها وتلاشيها ضمن العدم أو الموت أو العبث.

8-التعلق الفكري بين القلق الوجودي وحقيقة الموت:

إن المتمعن في فكرة الموت يجد أنها حقيقة حتمية لا جدال فيها، وأن الإنسان بمجرد التفكير فيها يصاب بالذعر والرعب من عدة أمور كالرحيل الأبدي عن الأصل والأحبة، وترك الأشياء والممتلكات وحتى المصير المجهول الذي سيلقاه بعد الموت. يشكل الموت فكرة غامضة ولغزا محيرا، كما تمثل الداء الوحيد الذي لم ينزل له دواء على هذه الأرض، فإذا رأينا إليه-الموت- من منظور الوجود فإنه يهدد بالدرجة الأولى الإنسان ووجوده في هذا الكون، لذا اهتمت الفلسفة الوجودية بهذا الجانب- الموت- ليصبح واقعة انطولوجيا في الفلسفة الوجودية، واهتمت كذلك بالتساؤلات والإشكالات المطروحة حوله .

تتقاطع الفلسفة الوجودية من جانب القلق مع مجموعة النظريات والدراسات الانطولوجيا في أن فكرة الحياة كعجلة الطاحونة التي تدور دون فائدة أو مغزى ما دام الموت سيلتهمها وهو النهاية الحتمية لها-حياة الكائنات- والأكيدة، فإن الإنسان مؤمن بهذه الحقيقة ولو كانت مؤلمة وقاسية وإنه يقف عاجزا أمامها مكتوف اليدين[1].

تتباين ردود أفعال الناس إزاء هذه الواقعة لكنهم يشتركون في فكرة الخوف من النهاية الحتمية، فمنهم من يخاف من الموت باعتباره واقعة حتمية يراها تصيب الآخرين وهو ينتظر دوره، وهناك من يخاف جراء وعيه باقتراب أجله وفناءه، ومنهم من يتملكه شعور الخوف الممزوج بالقلق الوجودي من العدم[2]، لذا فإن القلق الوجودي ينبع من الموت من اليقين التام إن حياة الفرد منتهية لا محال، بذلك يمكن أن نقول أن هذا النوع من القلق هو أقوى أشكال القلق الوجودي الناجم عن التفكير المستمر بالموت، كما يعرف في علم النفس باسم **رهاب الموت**(**الخوف من الموت**)، غير أنه يمكن الفصل في هذا المجال بين المصطلحين فالأول(**قلق الموت**) متعلق بموت الفرد وتهديده المستمر بالفناء أما الثاني(**رهاب الموت**) فيقصد به الخوف من الموتى أو المحتضرين .

إذا بحثنا في **مفهوم الموت** سنجده يصب في معاني: الفناء، الضياع، الانتهاء، كما أن هناك تعريفا للموت **عند ابن منظور** يقول فيه:" الموت خلق من خلق الله تعالى، والموت نوعان ضد الحياة...، الميت الذي مات، والميت والذي لم يمت بعد والأرض التي لا مالك لها من الآدميين ولا ينتفع بها أحد... والموت بالضم جنس من الجنون والصرع يعتري الإنسان..."[3]، فالموت إذن هي ضد الحياة وهي الفناء وعدم الفائدة، واللاجدوى، وكذا أن الموت تطلق في كلام العرب على

[1] _ ينظر: إيمان محمد بركة ثابت، الشعور بالقلق الوجودي لدى طلبة كلية الفنون الجميلة بجامعة الأقصى وعلاقته بالإبداع، رسالة دكتوراه في علم النفس من كلية التربية، جامعة الأزهر، غزة، 2016،ص 28.

[2] _ ينظر: آمنة رباح، القلق الوجودي في رواية تلامس للكاتبة لنا عبد الرحمان، أطروحة في مجال الأدب الحديث والمعاصر، جامعة محمد بوضياف، لمسيلة، 2019، 2020،ص 50.

[3] _ ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مادة الموت، الجزء 55، المجلد6،ص 4294- 4295.

السكون والسكينة- حسب ابن منظور-كما نجد تعريفا آخر **لمراد وهبة** في كتابه **المعجم الفلسفي** ماده الموت:" هو انقطاع كلي وهو تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب الأول إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه، فهو اليقظة وإن انقطع ضوءها ظاهره دون باطنه فهو النوم أو بالكلية هو الموت"[1]، أي أن الموت هو التوقف النهائي عن الحياة وأنه كالنوم الذي يعتبر موتا مؤقتا وناقصا غير مستمر إلاً أن الموت هو الانقطاع والتوقف النهائي المستمر والأبدي إذا مات الإنسان إلى يوم البعث .

لطالما انشغل فكر الإنسان عبر العصور بقضية الفناء والموت وما بعده، مما جعله يشعر بالخوف والقلق والرهاب الدائم فانشغل بمجموعة التساؤلات حول نهاية الإنسان وهل يمكن تجنبها؟، وأين كان قبل أن يقذف إلى الوجود وما مصيره بعد الرحيل منه؟، لذا شكلت قضية دورة الحياة(الحياة، الموت، البعث) فكرة محورية شغلت اهتمام المفكرين، الفلاسفة و رجال الدين عبر العصور، وإنها الفكرة التي يدور حولها إحساس الإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل[2].

ترى الفلسفة الوجودية إلى واقعة الموت على أنها حتمية الوجود وحرية الروح، وأن الإنسان بمجرد أن يأتي إلى هذا الوجود من العدم ينشأ مستعدا للرحيل والفناء في العدم والموت وانقطاع أفعاله وأحاسيسه، وبين هاتين المرحلتين(الولادة والموت) يكون الفرد دائم القلق والحيرة والتساؤل حول: لماذا أتى؟ كيف سيعيش؟، وأين سيذهب بعد الموت؟، يبقى الفرد خلال هذا المجال الزمني المربوط بلحظة انقضاء العمر، يبقى منشغلا بفكرة الهروب ومحاولة التخلص من الموت المهدد لوجوده وكذا البحث في أساطير الأولين علًه يجد ما يدله على فكرة الخلد والأزلية لتحقيق الانتصار على الفناء الإنساني... لكن دائما وأبدا يعود خائبا مكسور الخاطر- لأن هذه الفكرة الخلود-[3] أكذوبة وهمية استوجب رفع الستار عنها لكشف زيفها ومغالطاتها حتى يتمكن الإنسان من العيش في حياة أفضل وتحقيق جزءا من الحرية والسعادة طالما هو موجود، ويعيش اللحظة بمتطلباتها دون التفكير في الغيبيات أو في المستحيلات .

هناك العديد من التحليلات والتوضيحات لمعنى الحياة، الموت، والروح، من قبل الباحثين والفلاسفة والعلماء، فمنهم من يرى أن الموت مرحلة انتقالية للروح دون الجسد ومواصلة الحياة في العالم الآخر، ومنهم من يُرجح أن هذه الموت ما هي إلا تعبير من الذات عن رغبة الخلاص من هذا الجسد ومن الوجود الذي شكل إطارا ضيقا حول حريتها ورغبتها في الاندفاع[4]، أما القسم الثالث فينظر إلى الموت على أنه رغبة جامحة للروح تجلت بعد تجلي الرغبة الأولى وهي الحياة.

فاستوجب على المرء الخوض فيها وكشف خباياها مثلما عاش في حياته وتألم وفرح وعانى وانتصر، أما علماء النفس فينظرون إلى الفرد أنه روح تحمل غريزتين متنازعتين وما الجسد إلا وعاء لهذه الروح، حيث يقول **سيغموند فرويد** في تعريفه للموت:" أنها أشبه دافع يوجه إلى

---

[1] _ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مادة الموت، دار قباء الحرية، القاهرة، دط، 2007،ص 630.

[2] _ ينظر: فراس السواح، مغامرة العقل الأولى(دراسة في الأسطورة)، منشورات دار علاء الدين، دورية دمشق، دط، 1996،ص 274.

[3] _ ينظر: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، دط، دت، ص 236.

[4]- علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر،ص 145.

الداخل بوصفه عزيزة مدمرة للذات، تتمثل على نحو خاص في محاولات الانتحار الناجحة أو الفاشلة، أو كتعاطي المخدرات والإهمال في النظام الصحي والغذائي، إلا أن هذا الدافع يتحول بعد ذلك إلى الخارج، فيأخذ شكل مشاعر عدوانية، منها الحقد والغضب، هذا ما يلحق الأذى والموت بالآخرين"[1]، يواصل في تحليله أن الموت هي واقعة حتمية لا يمكن الخلاص منها إلا عن طريق العيش السعيد وطرحها من الفكر والذات ولا يمكن ذلك عن طريق الحياة أو الولادة لأن هذه الأخيرة ما هي إلا شقاء وعذاب و جبر على الفرد الذي يقذف لهذا الوجود دون خياره ويسعى ويشقى فيه حتى تكتب لحظة وفاته كذلك دون خياره ليبقى مفهوم ودواء وسبيل الخلاص من الموت مجهولا إلى أن يفنى من على الأرض جميعا.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أنه بما أن الموت نهاية حتمية للحياة لا يمكن الهروب أو التغافل عن هذه الحقيقة، فإنها شكلت السبب الوجيه لتجلي القلق الوجودي عند الإنسان، انطلاقا من تساؤلات ما بعد الموت وحقيقتها المجهولة وما يحدث بعدها من حياة برزخية أو العقاب والجزاء، أو المكان الذي تجتمع فيه الأرواح، أو ساعة البعث وغيرها من التساؤلات، حق للإنسان أن يقلق ويشعر برهاب الموت- **القلق الوجودي من الموت**-.

عند طرح مجموعة التعاريف المتداولة لهذا الأخير- القلق الوجودي من الموت- نجد أن هناك تباينات وتشابكات للمفاهيم.فـيعرفه **ديكستاين** على أنه:" التأمل الشعوري في حقيقة الموت والتقدير السلبي لهذه الحقيقة"، و**تمبلر** يرى أن قلق الموت هو:" خبرة انفعالية غير سارة تدور حول الموت والموضوعات المتصلة به، وقد تؤدي هذه الخبرة إلى التعجيل بموت الفرد نفسه" كما يوجد تعريف آخر يقول:" أنه حاله انفعالية غير سارة تشير إلى القلق من المجهول بعد الموت وكيفية الإعداد للموت، والقلق من العجز وعدم القدرة والوحدة..."[2]، أيضا يمكن القول أن القلق الوجودي إزاء الموت هو حالة انفعالية غير جيدة تحوي مشاعر سلبية نفسية انطلاقا من تمعن شعوري في واقعة مفروضة على الإنسان لا محال أنها آتية، لكن متى وأين وكيف؟[3].

لذا فإن القلق من الموت يرجع إلى مجموعة من الأسباب مرتبطة بالفرد في ذاته، وأن هذا الفرد الذي يستجيب بردة فعل سلبية كارهة للفكر المربك للموت هو في نفسه شخص خائف من الموت، انطلاقا من معرفته السطحية أو العميقة للموت، أو كذلك فهمه السلبي أو الإيجابي له، حيث يمكن تقديم أسباب متباينة لهذا القلق الوجودي المتلازم بالفرد من الموت "كـالخوف من الحساب والعقاب، والخوف من نهاية الحياة، والخوف على الأولاد، الخوف من طقوس وسكرات الموت، الخوف من مصير الجسد بعد الموت، والخوف من الانتقال من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة، وقبلها حياة البرزخ..."[4].

إذن هذا القلق متشكل من القلق على كل ما هو موجود لدى الفرد والقلق على وجودهوما سيكون بعد الفناء الكلي للإنسان وكل الكائنات وما يمكن أن يكون بعد عدم الوجود، فالقلق من

---

[1] سيغموند فرويد، الكف والعوض والقلق، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشرق، القاهرة، ط4، 1989، ص 142.

[2] أريج خليل محمد القيق، قلق الموت وعلاقته بالصحة النفسية لدى عينة من المسنين، أطروحة الدكتوراه، كلية التربية برنامج علم النفس، الصحة النفسية والمجتمعية، الجامعة الإسلامية غزة، 2016،ص 14.

[3] ينظر: دافيد شيهان، مرض القلق، ترجمة عزت شعلان، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998، ص 76.

[4] أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية، الكويت، ط1، 1997، ص 217.

الموت هو قلق وجودي بامتياز.وأنه عبارة عن:" شعور يهيمن على الفرد بأن الموت يتربص بها أينما كان وأينما أتجه في يقظته ومنامه في حركته وسكونه، الأمر الذي يجعله حزينا متوجسا من مجرد العيش على نحو طبيعي..."[1].

ومنه بحث الإنسان عن شيء يخلصه من هذا القلق الحاد من الموت فوجدت طريقة البحث عن السعادة بدل السعي خلف وهم الخلود وكشف معاني الموت، فتحقيق السعادة يكمن في المتعة والراحة، والهروب من الإحساس بالضياع والاكتئاب اللذان يشكلان القلق الوجودي في أشكاله وأسبابه المختلفة، للإفلات من القلق يبحث عن السعادة، وسبب هذا القلق هو الخوف من الموت الذي يصب هو الآخر في مفهوم الخوف من العدم، الفناء والعزلة.

9- غثيان الوجود... دوار لا منتهي: بين روايتي الغثيان لسارتر و الشحاذ لنجيب محفوظ

9-1-تجلي قلق العبث في رواية الغثيان لسارتر:

تعد **رواية الغثيان لسارتر** من أهم الروايات وأشهر أعماله الأدبية، التي نشرها عام 1938م تتمحور الرواية حول فكرة الوجود والكينونة، تغوص في أعماق النفس البشرية والمعاناة الفردية وتمثل الدوخة والقلق الوجودي في هذا العالم، حيث حاول **سارتر** تصوير طريقة اكتشاف الوجود و استنطق بطله **روكنتان** بجعله بشكل الوجود ويقلق له ومنه، بعد أن كان ينسب الوجود للأشياء، لكن الأشياء لا توجد دون الإنسان وإدراك هذه الأشياء هو الذي يضع الفرد عند عتبة الوجود الحقيقي و الوعي لوجوده شرط وجود العالم بأسره[2]، وأن الرغبة في البحث الموضوعي هي الدافع إلى تجريد الوجود ذاته لتركيز الانتباه في الموجودات الخارجية، لكن الإيحاء يجر العالم خارج الواقع هذا الأخير الذي لا يمكن أن يكون واقعا فعلا إلا بهذا الفرد.

جاءت **رواية الغثيان** في صورة غير كلاسيكية للرواية المعروفة، جاءت في شكل مذكرات يومية كتبها البطل **أنطوان روكنتان**، يُصاب بالدوار والغثيان لاكتشافه الوجود ومعنى وجوده وحياته، يقول الوجوديون في هذا الصدد:" إن وعي وجودنا الخاص ظاهرة نادرة والكثرة من الناس راغبة في تركيز نفسها في أشياء هذا العالم التي تحقق سعادة كل فرد من الأفراد"[3]،وتدور أحداث الرواية حول الكآبة والضجر المستمر لفكرة الوجودية، وكذا القلق والحيرة من العدم المحتوم ليأتي الغثيان مفاجئا صاحبه بهذا الذخر الهائل من الهم والقلق، فتروي اليوميات بطابعها النفسي العميق قلق وتشاؤم بطلها.

ننطلق في قراءتنا للرواية من العنوان الملفت للنظر، يشكل قوة مغيرة للمتلقي خاصة الذي يشعر بالضجر والقلق، يستشعر هنا حالات القرف والغثيان بشكل دائم وحقيقي، ثم يتساءل هل هذا الغثيان حقيقي فسيولوجي؟ أم أنه تعبير عن حالة نفسية عميقة من الملل والقلق والتألم من الوجود والموجودات...؟.

هي حالة غثيان من كل ما يطغى الروح كالكذب و النفاق والاستغلال وكل ما يصور الإنسان في أبشع أعماله وما يحدث في الوجود المتناقض والفاني فيه، وفي الجحود والجمود. حاول

---

[1] _ شير معمرية، دراسات نفسية في الذكاء الوجداني، الاكتئاب، اليأس، قلق الموت، السلوك العدواني، الانتحار، المكتبة المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ج3، دط، 2009،ص 68.

[2]- ينظر: مجموعة من الباحثين، معنى الوجودية، ص: 13_14.

[3]-موريس كران ستون، سارتر بين الفلسفة و الأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، دط، 1981، ص 16.

سارتر في هذه الرواية تشكيل دافع أكثر قيمة مُمعنا في النظرية الوجودية والتأمل الوجودي معالجة الأفكار واستنباط الأحكام.

رواية الغثيان هي رواية الرجل المنعزل البعيد الوحيد **أنطوان روكنتان**، الذي قدم إلى مدينة **بوفيل** بغية تأليف كتاب عن" **المركيز دور رولبون**"، كون **روكنتان** يعيش حالة الوحدة القاسية والذكريات المؤلمة، مع مفكرة زاخرة يتأمل وفقها الناس و الوجود. قرر كتابة يومياته فأصبح يفكر ويتأمل ويُدون أي شيء صادفه أو وقع له، بدقة في مذكرته المرافقة لوحدته، يوقفها أحيانا ومن تدفق أفكاره اللامعقولة في رأسه، يقول:" سيكون من الأفضل كتابة الأحداث يوما فيوما تسجيل يوميات تتيح مواجهة الأمور بوضوح، وينبغي تجنب إهمال الفروق والدقائق والأمور الصغيرة ينبغي خصوصا تصنيفها يجب تحديد مدى هذا التغير وطبيعته تحديدا دقيقا"[1]،لكن الجدير بالذكر أن البطل لا يكتب هذه اليوميات بهدف الكتابة نفسها، لأنه غير مبال لذلك ولا لأي شيء آخر بل بغية أشفاء تفكيره وغثيانه،بتتبع الرواية نجد بعد شعوره بالشفاء من التفكير والغثيان والقلق توقف عن الكتابة " سأنام، لقد شفيت، وإني قد عدلت عن كتابة انطباعاتي يوما فيوما"[2]، يُكمل "على أنه كان ربما ممتعا في حالة واحدة، أن اكتب يومياتي، في حالة ما إذا"يتوقف هنا عن الحديث و لا يكمل في حالة ما إذا ما ؟ ! وللعلم في نهاية الرواية أنه في حالة ما إذا أصبحت رواية"[3]، يصدر **روكنتان** يومياته أشبه بخطة عمل تحت عنوان: **" ورقة بلا تاريخ"**، وضَّح فيها ما سيكتب وكيف، وما يجب و لا يجب فعله، بدأ هذه اليوميات في" **بوفيل**" من تاريخ **الاثنين 20كانون الثاني 1932**، حتى **الأربعاء** آخر يوم بها، سجل بدقة موضوعية حياته أين كان يقضي وقته في المدينة كاتبا وباحثا وقارئا بين المكتبة، المتحف، المقاهي والحدائق، التي يجلس فيها لأخذ وجبته وتأمل البشر، و مراجعة في بعض الأحيان ما كتب ويقرر ما سيفعل ، كانت الرواية[4] على النحو التالي: فقد كنت الساعة العاشرة في الحديقة العامة، وكان جذر شجرة **الكستنا** يغرز في الأرض تحت مقعدي تماما ولم أكن أذكر بعد أنه كان جذرا، فقد غارت الكلمات وغار معها معنى الأشياء وطرق استعمالها والمعالم الضعيفة التي رسمها البشر على سطحها.

كنت جالسا مقوسا بعض الشيء منخفض الرأس وحيدا قبالة هذه الكتلة المعقدة السوداء الخام كليا، التي تثير خوفي ثم حدث لي ذلك الإشراق وقد قطع ذلك نفسي، أنَّني لم استشعر قط قبل هذه الأيام الأخيرة ما كانت تعنيه كلمة ((وحدة)).

كنت كالآخرين كأولئك الذين يتنزهون على شاطئ البحر بثيابهم الربيعية وكنت أقول مثلهم: إن البحر هو اخضر وتلك النقطة البيضاء هناك عاليا هي عصفور**المزج** ولكني لم أكن أحسُّ بأن ذلك كائنا، بأن **المزج** كان كائنا" إن الكينونة تختبئ عادة إنَّها هناك حولنا فينا، إنها نحن، ولا يمكن قول كلمتين من غير التحدث عنها، وهي في النهاية لا تُمس وتحين، كنت أظن أنني أفكر فيها فيجب الاعتقاد بأنني لم أكن أفكر في شيء، بل كان رأسي فارغا أو كان في رأسي كلمة

---

[1]- سارتر، الغثيان، ص: 50.

[2]- ينظر: فاطمة الشيدي، رواية الغثيان لسارتر قراءة في جماليات الضجر، مقال في ملحق شروفات، جريدة عمان، تاريخ: 31 جانفي 2012.

[3]-سارتر، الغثيان، ص 5.

[4]- المصدر نفسه.

واحدة لا غير، كلمة **"الكون"**، أو أنني كنت أفكر... كيف أعبر؟، كنت أفكر بالانتماء كنت أقول لنفسي أنَّ البحر ينتمي لطبقة الأشياء الخضراء... [1].

يواصل **روكنتان** متأملا لكل شيء: حركة يديه، عابر للشارع، شخص ما يتعامل معه، يتأمل الحياة بحركتها وسكونها بعمق وقلق وتوتر، محاولة منه قراءة فاحصة للأشياء والناس باختلاف أمزجتهم وأحوالهم ، يكتب كل هذا بدقة ومتعة محاولا تفسير كل شيء خاضعا ذلك للمنطق الذاتي القائم على الغثيان والقلق، يفكر دائما بغية إثبات وجوده في الحياة"، إنني كائن، إنني كائن موجود أفكر، فإذا أنا موجود إنني كائن لأنني أفكر، لماذا تُراني أفكر إنني كائن لأنني أفكر بأنني لا أريد أن أكون"[2].

هذه الوحدة وهذا الفراغ جعله يمتلئ بالتأملات، والضجر والقلق الذي وصل به إلى درجة الغثيان والدوار، يعبر **سارتر** هنا عن الغثيان بعمق وقلق، وهو حالة نفسية تتصاعد داخل الروح والعقل إلى أن تتلبس الإنسان كُليا بشكل حسي وملموس.

يبدأ **روكنتان** شرح هذا القلق الدوار والغثيان الذي أصابه فجأة وهو يأكل ويفكر: " إن الوضع سيئ... فأنا اشعر بها وبتلك القذارة ذلك الغثيان، وهو شيء جديد هذه المرة، فقد أصابني وأنا في مقهى "[3]، هذا الغثيان هو حالة من القرف الكبير من الذات وكل الذوات الأخرى، المكان والزمان، القلق من كل الوجود والموجود، انه رغبة ملحة في توقيف كل شيء أو القلق الكبير الذي يتوقف عنده الوجود، هو الغثيان الذي يتحرك في جسده ويتصاعد في روحه يحسه على الجدران، وحوله في كل مكان، ليس والمقهى عينه، إلاَّ شيئا واحدا، ويشعر أنه فيه أصلا ويتلبسه كليا، ثم يبدأ باستيعاب حالته والاعتماد على الغثيان ليصبح جزء منه، يعلم أنه لن يتركه، "إن الغثيان لم يتركني، ولا أحسب أنه سيتركني بهذه السرعة ولكني لا أكابده بعد، لم يعد مرضا... إنَّه أنا ". [4]

تظهر شخصية **روكنتان** في الرواية شخصية غير متشائمة، أو كارهة للحياة بل يحاول البطل هنا الكشف عنها وعن الغرض الذي وُجد لأجله وغيره من الناس، يحاول فعل أمر جيد مع نفسه ومع غيره، أيضا يحاول احتواء واستيعاب هذه الحالة من الغثيان وهذا القلق الوجودي الملح عليه بكثرة التساؤلات، يُحاصر حياته ورغبته، ويُقلق راحته في العيش إزاء قلقه من الماضي المستقبل والعدم، هذا الأخير الذي هو مشقة كبيرة تعتري الإنسان وتُذبذب راحته الفكرية بمجرد التفكير فيها، أو محاولة فهمها ومعرفتها، هذا القلق الدائم والمستمر دون انقطاع يولد له حالة الغثيان يحاول التخلص منه دون جدوى، "إن العبثيَّة تُولد الآن تحت قلمي"[5] إنه يحاصر ويشكل قدره المختوم، ليكون **سارتر** في بداية مشواره يعني بالإنسان الفرد الذي يواجه المجتمع باستقلالية أفكاره، ولكنه لا يدين له بشيء، ولا يستطيع المجتمع فعل شيء إزاءه[6] لأنه داخل حالة نفسية فردية خالصة ولا هو مُخيَّر في الانفلات منها أو البقاء فيها، بل هو محكوم بقيود الحتمية و القدر، المرسوم له دون غيره لا يمكنه التخلص من هذا القلق الوجودي المُعقَّد العميق

---

[1]- سارتر، الغثيان، ص: 276.
[2]- سارتر، الغثيان، ص: 142.
[3]- المرجع نفسه، ص: 28.
[4]- المرجع السابق، ص: 177.
[5]- سارتر، الغثيان، ص 26.
[6]- ينظر: روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة: يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، دط، مصر135، 1983، ص: 81.

بالإضافة إلى أن هذه الشخصية الوحيدة القلقة، فهي شخصية مُحبَّة، يعيش **روكنتان** مع محبوبته على ذكراها، متذكرا اللحظات السعيدة التي كان يشعر بها عندما يكون معها، وأنه يتصور كبر سعادته في قربه من **آني** حبيبته، يتذكرها من بداية الرواية إلى نهايتها، يسرد ذكرياته الحميمة معها " كانت **آني** ترد لي الزمن، كل ما كان يستطيعه، كانت في **جيبوتي** وكنت أنا في **عدن** كانت تتفنن في مضاعفة سوء الفهم بيننا ستون دقيقة الوقت اللازم لإشعار المرء بأن الثواني تمر واحدة تلو الأخرى " [1].

يتذكرها في كل تفصيل يتمنى أحيانا أن تكون معه، و يتساءل أحيانا: ماذا تفعل الآن؟ وأخرى يُفكر كيف سيقابلها؟، ويتذكر بشدة ألم الفراق الذي شطرهما إلى اثنين متفرقين، الذي حطَّم طموحاته وأحلامه وغيَّر مجرى حياته و مشاعره، الذي أفقده فرصة التمتع بهذه الحياة ليُصبح رجلا قلقا وحيدا متألما، مصابا بحالة الغثيان: " لأجل هذا افترقنا... فقدنا القوة على تحمل ذلك العبء، ثم فجأة حين تتركني آني انهارت الأعوام الثلاثة مرة واحدة ودفعة واحدة"[2].

يواصل **روكنتان** شعوره بحالة الغثيان إلى أن توقف عند قرار عدم مواصلة الكتابة للكاتب الذي كان عازما على تأليفه: " أربعة اسطر على ورقة بيضاء لطخة دم، إن هذا هو ما يشكل ذكرى جميلة، وينبغي أن أكتب تحتها: هذا اليوم عدلت عن تأليف كتابي عن المركيز **دور رولبون** " وقرر بعدها العودة إلى **باريس** "[3].

ينتهي الأمر بتساؤلات كثيرة عن حياته ماذا يصنع بها، وقلقه الشديد على مستقبله دون **آني** ودون كتابه. يتوصل في نهاية الأمر بعد تفحصه ليومياته منذ أوَّل يوم قضاه في **بوفيل** إلى ساعة ركوبه القطار، وجد طريق كتاب جديد بميزة مغايرة وهي **رواية الغثيان**:" رغم أنها ... أريد كتابا، رواية، وسيكون ثمة أناس يقرؤون هذه الرواية ويقولون: إن **أنطوان روكنتان** هو الذي كتبها. لقد كان شخص أحمر الشعر يتسكع في المقاهي". [4]

تكشف **رواية الغثيان** عند **سارتر** عن جوهر الوجود تعطي فكرة مغايرة لعالم الموجودات حيث تعبر عن وجود الفرد وصفه العبثية في وجوده، لا يحكمها أي ثبات وإن كانت تلك الموجودات غير ضرورية تفقد هويتها وكيانها، إن لم تتغير و خاملة أطلق عليها تسمية: **الطابع العرضي للوجود**، لذا لا توجد قواعد لهذا الوجود الذي تحكمه العبثية و كل الموجودات تفنى وتتلاشى في العدم، مما يسبب لنا حالة **الغثيان**.

يقول **سارتر** :" ألم ألمس أبدا قبل هذه اللحظة ما تعنيه كلمة وجود...، عادة الوجود يختبئ بما معناه بأنه يظهر حقيقة وجوده غير المبهمة تمر بخفاء"[5]، يصف لنا **سارتر** قسوة هذا الغثيان الذي يتحول إلى شعور بالخوف والقلق من الوجود الذي يملأ كل شيء ويلتهم كل شيء بقوة لا حدَّ لها، ليكشف لنا عن الوجود في ذاته، مما يسبب الشعور بالاختناق والضيق والتوتر هذا الاختناق الناتج عن الغثيان يولد لنا الشعور بالقلق.

9-2- تمظهر قلق العدم في رواية الشحاذ لنجيب محفوظ و تعالقها مع رواية الغثيان:

تعتبر **رواية الشحاذ لنجيب محفوظ** أهم محطة لمرحلة متقدمة في الكتابة الروائية العربية الحديثة، أطلق عليها النقاد تسمية: **مرحلة المغايرة والتجاوز** حيث تجاوز **محفوظ** الرواية

---

[1]- سارتر، الغثيان، ص: 82.
[2]- ينظر: فاطمة الشيدي، رواية الغثيان لسارتر.
[3]- المرجع نفسه، ص 87.
[4]- سارتر، الغثيان، ص: 248.
[5]- المرجع نفسه، ص 36.

الواقعية والتاريخية ليصل إلى أشكال جديدة معقدة تتناول أعماق الذات البشرية و الفردية، مما أدى إلى تنويع التجربة الكتابية بعدما كانت الرواية العربية تتوق إلى تحديث أدواتها بمنهج إلى فهم مكانه الإنسان في الوجود.

بعد مرورها بمراحل تطورية بدء من التاريخية إلى المنطقية إلى الواقعية وصولا إلى المرحلة الذهنية، تجاوزت المألوف ببحثها عن أدوات مبتكرة، مما جعل الرواية" **الشحاذ**" ذات بعد ذهني يتمثل في رحلة بطلها" **عمر الحمزاوي**" بحثا عن جوهر الوجود الإنساني.

أتت **رواية الشحاذ** كاسرة للبناء المعتاد للرواية العربية خاصة في بدايتها _الفاتحة_ أين قدمت جميع الشخصيات والأطر الروائية دفعة واحدة، ليظهر لنا بطل الرواية في شخصية محملة بأعباء الماضي تعيش حالة من القلق والسأم من الحياة، وأن هذه الرواية هي رواية شخصية واحدة على غير الرواية التقليدية الخاصة بمجتمع كامل، أو أمة، كما جاءت باقي الشخصيات تعبر في عدد من أوجه ممكنة لشخصية البطل: (**مصطفى**: وجه تجسيدي لتخلي البطل عن مبادئه والانطواء تحت السهولة والإثراء، **عثمان خليل**: تجسيد روائي لثورية **عمر** التي أمضت عشرين سنة في السجن.

زينب: رمز النجاح المادي والاجتماعي "هي مستنقع من المواد الذهنية"، **بتينة:** تمثل ماضي **عمر** الشعري ومنشود العلمي الضائع). **فالرواية الذهنية** هنا هي رواية الواحد المتعدد تدور حول شخصية واحدة تُحرك أحداثها وأطرها الزمنية[1]، تلتقي الرواية مع **رواية الغثيان** التي تتمحور حول شخصية واحدة هي شخصية البطل " **أنطوان روكنتان**" الذي يبحث عن معنى للحياة وما فائدة وجوده ووجود الآخرين في هذا الوجود، تماما كما يفعل بطل **رواية الشحاذ** "**عمر الحمزاوي**" الذي دخل مغامرة في ضميره بحثا عن معنى الحياة والوجود، مما أدى به إلى الشعور بالغربة ، العزلة ، الغثيان والقلق الوجودي، يشعر **عمر** هنا بالاستكانة والقلق في رحلته التي يسعى من وراءها إلى نحت الكيان وبلوغ المنزلة التي هو لصيق بها حين وعى بأزمة الوجود يقول:" المسألة خطيرة... لا أريد أن أفكر وأن أشعر وأن أتحرك كل شيء يتمزق ويموت"[2]، يبدأ بطرح جملة من التساؤلات عن جوهر الحياة وجدوى الوجود و الموجودات، يُشكل القلق و التساؤل مُحركان أساسان لرحلة كشف الوجود و تجاوز الوجود العرضي المحدود إلى الوجود الجوهري المطلق، يتساءل **عمر**:" ألم يخطر لك يوما، أن تتساءل عن معنى حياتك؟"[3].

شكلت لنا "**الشحاذ**" صورة ذهنية وجودية تبحث في جوهرها عن اليقين والمطلق مثلما فعل **سارتر** في غثيانه، حيث دخل **روكنتان** دوامة التساؤلات والشك والقلق سعيا منه إيجاد معنى للحياة والإجابة عن الأسئلة الوجودية التي كان دائم الطرح لها، والبحث عمًا يتجاوز به المضايق نحو الانفراج، لتشكل لنا الرواية_**الشحاذ**- صراعا عميقا بين فتنة المادة وأشواق العواطف، بين الفرد والمجتمع بين الفراغ والامتلاء، بين الوجود والعدم، مجسدة رحلة الكاتب الروائي **نجيب محفوظ**في داخل ذاته وفي عالمه وثقافته الروائية والفلسفية عالم يثير جدلا لا ينتهي ويطرح تساؤلات وإشكالات لا حدّ لها.

---

[1]- ينظر: مقال: اصلاح موضوع في الشحاذ، منتديات تواينز ياسيت، المنتدى التعليمي، تاريخ: 21 ماي 2011.

[2]- نجيب محفوظ، الشحاذ، دار الشروق، ط1، 2006، القاهرة_مصر، ص: 53.

[3]-المرجع نفسه، ص: 54.

عالج **نجيب محفوظ** في روايته موضوع القلق الوجودي والعبث والغربة على طريقة **سارتر و"كامو"**، حيث يعترف بأن الحياة عبث وقلق لا معنى لها، لكن دون الاستسلام لإغراء الاستمرار في الاعتقاد بهذا القلق الوجودي والسأم، محاولا إيجاد مخرج أو خلاص من هذه المحن، محن معاناة الوجود الفارغ من المعنى والقيمة والهدف، مثلما حاول **روكنتان** في **الغثيان** الخلاص من هذه المعاناة والقلق الدائمين بحثا عن مخرج حازم لكل هذا الدوار الوجودي، بعد إدراكه لعبث الحياة وعدم جدواها، وعُقم التجربة البشرية، وتهدمت آماله وطموحاته وأهدافه، كما أنه استشعر هشاشة الأمل وذبول المعنى في ظل القهر السياسي والاجتماعي وغياب الحريات شكل الواقع قوة قاهرة للتمرد وثورة **عمر حمزاوي** المستندة إلى إحساس الحلم، هذا الأخير الذي لا يغير الواقع، وكذا الأفكار الباطنية والأوهام لا تحرك ساكنا في هذا الوجود الذي يجمع بين المادية والروحية وتتماها هذه الأخيرة في العدم. (1)

طرحت **رواية الشحاذ** مجموعة من التساؤلات الوجودية في إحساس قلق يميل إلى التشاؤم كما فعلت **رواية الغثيان لسارتر**، لعل أهم هذه التساؤلات: نجد: لماذا وجد الإنسان؟ لماذا يتعذب؟ لماذا يموت بطريقة تافهة أو دونية؟ لماذا يحيا محروما من السعادة والمعنى؟ هل هذا سر الوجود ؟ وما الذي يمنح الحياة معناها ولونها وطعمها؟ إذا كانت الحياة مملوءة بهذا الشعور من القسوة، اليأس، القلق الدائم، فأين السعادة وما معنى الحياة ؟، لكنها تجيب في بعض الأحيان[2]، بأن الإنسان رغم كل معاناته وقلقه ولهفته لكشف الوجود هو كائن عظيم لا تخلو حياته من ضوء أمل رغم كل شيء، رغم عتمة الطريق وضبابية الحقيقة.

اقتربت **رواية الشحاذ** إلى الروايات الفلسفية الوجودية التي تهدف إلى البحث عن معنى الوجود الإنساني، مناقشة قضية الإنسان المهموم القلق الذي يشعر بالغربة والهجران في بحثه الدائم عن المعنى الوجودي، و البحث عن المعنى هو الوجه الآخر للعبث و القلق، هلاك الذات في البحث عن المعنى وكشف الوجود هو تجسيد لحياة تفتقد للمعنى في ذاتها، مما يؤدي إلى سقوط التواصل البشري ليصبح الحوار قلقا ومضطربا(3)، ليصبح للفرد الوجودي لصيقا بالأشياء أكثر من أخيه الإنسان، فيموت اجتماعيا قبل الموت الجسدي.

تبدو شخصية **عمر الحمزاوي** قلقة مغتربة يعتريها الشك والتوتر، ويشغلها الحلم والأمل، أما التساؤلات الدائمة والمزعجة فهي تطارد البطل وتؤرق نومه رغم وهنه وغربته إلا أن أمل الخلاص لا يفارقه، يستمر بالخوض في معركة الحياة غير آبه بالنتائج أو المصير المأساوي الذي يمكن أن يلاقيه، تمثل الشخصية كائنا ضائعا يفتش عن عالم مفقود لن يعود، والبحث عن أجوبة لأسئلة غير منتهية تقلق تفكيرها حول هذا الوجود العميق المتناهي في العدم، كما حدث مع **روكنتان** في **الغثيان** الذي أصبح منعزلا مغتربا عن المجتمع، دخل دوامة البحث في هذا الوجود سعيا منه للإجابة عن التساؤلات التي يطرحها فكره باستمرار وفي قلق وجودي

أثقل كاهله(4)، وأيضا سعيه للخلاص من هذا الغثيان والدوار الملازم له منذ بداية طرحه للأسئلة الوجودية التي تبحث عن معنى الحياة ومعنى وجود هذا الكائن الضعيف، الذي يلتهمه العدم ويؤرقه ويقلق راحته، لكن هذا الخلاص لن يكون إلاّ عن طريق التواصل مع الآخر

---

[1]- ينظر: محمد ألباردي، الشحاذ رواية واقعية نقدية، الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب، تاريخ النشر: 21-11-2012.

[2]- ينظر: حسن حماد، نجيب محفوظ من عبثية الواقع إلى عبثية الوجود، البوابة الالكترونية الوفد، العدد 37، 2010.

[3]- المرجع نفسه.

[4]- ينظر: حايم قوردن، نجيب محفوظ، الثيمات الوجودية في كتاباته، ت: 26 أفريل 2006.

ومحاولة الاستمتاع بالحياة كما هي، حتى لا يكون ضحية للخلل النفسي والكوني، ولأنانيته الذاتية التي تنتقل به من زمن السقوط والضياع إلى زمن العبث والاغتراب.

تدور أحداث **رواية الشحاذ** حول البطل **عمر حمزاوي** الذي يمثل المثقف التائه المتسول القلق حول الحياة وطعمها، هو محام كبير ناجح وليس مدين بنجاحه لأحد، تنازل عن ثوريته لأسباب وجودية، وجرب أكثر من وسيلة لإيجاد السلام الداخلي، هو شحاذ رغم نجاحه في مهنة المحاماة وثرائه الظاهر، وحياته المرتوية من حب ماض ما يزال يمده بكثير من العطاء رغم سيارته الفاخرة، وعماراته الثلاث وامتلاكه مكتب المحاماة الناجح، هو متسول بمقاييس إنسانية بعيشه في وهم فلسفي وترقيع فكري، تمضي حياته في تعب ومشقة نفسية وفي عبث وقلق وسأم فكري، تسيّره إلى حيث تريد دون إرادة له فيها، ليشعر بالفتور واللامبالاة لما يحث معه والغوص في أعماق الوجود والبحث عن معنى له.

تبدأ الرواية من نقطة مفصلية، طريق ذو منعرجي تنمو الرواية في اتجاهين متعاكسين ومتداخلين، اتجاه الماضي الذي يعود بالبطل إلى المسافة المقطوعة قبل بداية الرواية، ويأخذ منها ما يخدم سيرها في اتجاه الحاضر المتطور نحو المستقبل وهو الاتجاه الثاني، تبدأ من لحظة تغير حادة، نقطة فاصلة بين واقعين، نقطة بين الماضي والحاضر، ثم تطلع على سير المستقبل، وما إن تتيسر الأحداث حتى يأخذ البطل طريقه عبر مسار طويل قوامه البحث والتساؤل، القلق، لذا جاءت شخصية **الحمزاوي** باعتبارها " **وظيفة** " تعكس علاقة الفكر بالعالم واللاوعي بالوعي في إطار ثنائيات محصورة في فئات دلالية متناقضة يقول **فيليب هامون**"[1]:"إن الشخصية لا معنى لها ولا مرجعية لها إلا من خلال السياق وهي تتشكل من خلال التقابل ومن خلال علاقة الشخصية بشخصيات الملفوظ الأخرى"، لذا شكلت شخصية **الحمزاوي** علاقات مع عدة أطراف أهمها: علاقة الشخصية الأنا مع الذات: حيث تسمى هذه الظاهرة عند الوجوديين خاصة _**سارتر**_ و_**مارلو بنتي**_ تسمى **التعالي** بمعنى الأنا الباحثة عن معنى الوجود ومعنى الحياة وشعورها بالغثيان الذي سبب القلق الوجودي كما عند البطل **روكنتان في الغثيان**، تتعالى على ذاتها لتتخذها موضوعا للبحث عن هذه القيمة، مما أظهر في **الشحاذ** انقسام البطل **"الحمزاوي"** عن ذاته وظهر هذا الانشطار في الحوار الباطني الذي يختزل معاناة **الأنا** في بحثها عن المعنى، المنفصلة فكريا وجسديا عن الذات التي تعيش وتتحرك في هذا الوجود.

يشكل هذا الانشطار _ الأنا عن الذات_ ما يعرف **بالغربة الذاتية**، مما زاد تعمق معاناة ومأساة البطل في البحث عن ذاته وكيفية وجودها، وارتبط بحثه عن معنى الوجود بمسيرة مأساوية تنتهي بالفشل، حين يقول: " ماذا يعني هذا الحلم إلا أنني لم أبرأ بعد ..."[2] قالها في نهاية الرواية.

كأنه أوقف بحث المصاب دون مرض عن شفاء أو علاج يمكنه من إيجاد ذاته، مما جعله يدخل في عزلة وغربة ذاتية لا مخرج منها، لكن الملاحظ هنا أن ما حدث مع البطل **الحمزاوي** من خيبة أمل في الإجابة عن الأسئلة الوجودية والتخلص من الحالة الضيقة النفسية من قلق وجودي وبحث دائم وهجران نفسي، وفشله في الشفاء من هذا المرض إن صح التعبير.

عكس ما حدث مع البطل **روكنتان** في _**الغثيان**_ الذي توصل إلى شفاء ذاته والتخلص من غثيانه وقلقه المستمر بالكف عن التفكير في هذا الوجود والتوقف عن مضايقة فكره بأسئلة

---

[1]- فيليب هامون، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة: محمد أمين، دط، دت، القاهرة، مصر، ص: 154.

[2]- ينظر: سمير السعيدي، قراءة في رواية الشحاذ لنجيب محفوظ، مجلة التواصل، العدد 7، 17-03-2017.

وجودية مقلقة وعبثية لا حل له، لكنه لم يستسلم في بحثه الدائم لاكتشاف الوجود والمعنى الحقيقي له ومعنى الحياة ولماذا الألم والموت، ثم يبحث على طريقة تعيد استقراره الذاتي والخروج من هذا الدوّار والغثيان المقلقين لفكره ونفسه.

يجد الحل في نهاية الرواية بالعدول عن هذا التفكير والتوقف عن طرح الأسئلة الوجودية المقلقة ومحاولته الاستمتاع وعيش هذه الحياة كما هي، هذا فعلا ما توصل إليه **الحمزاوي** في **الشحاذ ب**إصراره لاكتشاف " وجهه الثاني" دون إهلاك نفسه وموتها، يقول:" إن الموت هو الوجه الآخر للحياة"[1]، يتمكن هو الآخر في الأخير الخروج من محنته الوجودية القلقة بحقيقة تافهة وهي:" إن تكن تريدني حقا فلما هجرتني"[2] العبارة التي نادت بها الدنيا في آخر الرواية أين وجد الخلاص في الألم والقلق الذَين كان فارا منهما دائما، ما أصاب **روكنتان** في رواية **الغثيان** هو ما أصاب **الحمزاوي في الشحاذ** وشعوره بالغثيان أيضا، لكن من نوع آخر البطل فاقد للإحساس بجدوى الحياة ويطرق كالمتسول كل الأبواب علّه يجد إجابة عن سؤال الوجود والعدم، لكن دون جدوى، لأن البطلين يحملان وعيا حادا بالواقع الذي يتسم باللامبالاة والتذمر والرفض لاهتمامهما بقضية المعنى في هذا العالم، لكون المعنى وهما لا يقدر على الإمساك به، وجد البطلان نفسيتهما محبطة وإرادة واهنة ، غير راضية ودائمة القلق والسأم والبحث، فأعطت صورة المثقف منذ بدايات القرن العشرين، الذي يبصر خللا فادحا في كيان العالم يعتقد استحالة إصلاحه، لذا يلجأ إلى المتع العابرة واللذات المنتهية، أو الكتابة دون توقف، أو التوحد والغربة منطويا على قلقه وسأمه الخاصين، هذا **"روكنتان" في" الغثيان" لسارتر** غير قادر على المواءمة والتواصل مع محيطه الذي يجده بيئة طاردة يتسع بمساحة الكون، وهذا القلق الوجودي الذي أتى كنتيجة حتمية لغثيان الوجود، ما هو إلاّ نتيجة متعدية للوعي بالذات والوجود، الذي يدرك من خلاله مدى عجزه عن نقل الأشياء من مكانها إلى حيث يعتقد أنها يجب أن تكون، وحين وصل إلى قناعة أنه لا يعرف ماذا عليه أن يفعل، عندها قد استحوذ عليه القلق والسأم كليا، يلجأ أحيانا إلى اتخاذ قرارات غير صائبة تؤدي بذاته إلى الهلاك والضياع[3].

والأمر نفسه يحصل مع **الحمزاوي في الشحاذ** الذي يفيق بعد خمس وعشرين سنة بوعي يتفتح ليملأه بالاشمئزاز من كل شيء والتقزز منه وهو من يُعرف **بالغثيان** حيث تحول من ثائر متحمس مهتم بالشأن العام ويفكر بتغيير بلده إلى محام بورجوازي ناجح غني ذا مكانة اجتماعية ومادية مرموقة لا ينقصه شيء، لكن تسلل الملل والسأم إلى ذاته وفكره دون شعوره، جعله يعتزل عالمه الباذخ من عمله، أسرته وأصدقائه، ويصبح أسيرا لحالته النفسية الجديدة القلقة المنعزلة والغريبة[4]، مفكرا بذاته وماضيه، كيف كان وكيف أصبح؟ و ما هي أسباب هذا التحول ؟ لأن القلق الوجودي والشعور بدوخة الوجود هما إحساس اللاوجود، ولا طعم لهذه الحياة مما يبعث به على الغثيان.

من جهة أخرى، لا يمكن إغفال شخصية " **الحمزاوي**" المحبة، فالبطل رغم صراعه في الوجود والبحث عن مكانته خلاله، وتحول حالته من الماضي إلى الحاضر المختلفين، غير أنه محب وعاشق متذكر لزوجته الأولى التي لا يتوقف عن التفكير بها من حين لآخر، تذكر الأيام والذكريات الجميلة التي قضاها معها، هذا ما حدث مع **روكنتان** عند تذكره محبوبته وتذكر

---

[1]- نجيب محفوظ، الشحاذ، ص: 150.

[2]- المرجع نفسه، ص: 152.

[3]- ينظر: طراد الكبيسي، مشروع رؤية نقدية للرواية العربية، مجلة الأقلام، العدد 7، 1980، ص: 60.

[4]- ينظر: سيد حامد النساج، بانوراما الرواية العربية الحديثة، دار المعارف، ط1، 1980، ص: 180.

الأوقات السعيدة التي مرً بها رفقتها البطلان محبان عاشقان رغم المأساة النفسية _إن صح التعبير_ التي يمران بها من قلق وتقزز من هذا الواقع ومن الوجود وكذا كثرة الأسئلة التي تدور في فكرهما حول معنى الحياة.

صورت لنا **رواية الغثيان لسارتر** مأساة فرد وجودي في هذا الوجود، لا ترجع هذه المأساة أسبابها إلى فئة اجتماعية مسؤولة عن ذلك، إنما إلى قانون الحياة الحتمي والجبري عليه، كان بطل الرواية **روكنتان** في مأزق لا يستطيع تبين فشله في انسجامه مع المحيط الذي يضمه يرى العالم قذرا لمجرد عرضه بعض أخلاق وتصرفات الناس في الواقع، انطلاقا من هذا الشعور الداخلي سبغ على الوجود نظرة العدمية، مؤكدا الاتجاه الحتمي في الواقع، مما جعله يدخل في صراع ذاتي فكري، و شعوره الدائم بالغثيان والتقزز من هذا الوجود مما سبب له القلق والكآبة والعزلة عن الآخرين، مُتعلقا بالضياع الوجودي والعدم، محاصرا بفكره الدائم في التساؤلات ونفسه المشمئزة التي سئمت الوجود والموجودات، لذا لجأ **سارتر** إلى الخلاص بالمعالجة الفردية كحل يدفعه البطل ثمنا لحريته أو قلقه على حساب الآخر، حيث:" يعجز الروائيون عن رؤية ما في الواقع من ممكنات في سبيل تجاوزه وتخطيه"[1].

يبدو **سارتر** غير عاجز من خلال بطل الرواية، ويحاول إيهامنا بذلك، يلجأ إلى الحل المثالي الذي ينسجم مع القدرية السلبية ويدعو للعودة إلى الذات، إلى داخل الذات لإشباع رغباتها والاستسلام لأحلامه وطموحاته.

نجد بالعودة إلى **رواية _الشحاذ_ لمحفوظ** أنها هي الأخرى تصور معاناة فردية ذاتية تدور حول معاناة إما الكاتب نفسه لظرف معين، أو إحباط لفرد ما مرّ به، حاول الكاتب الكشف عن هذه التجربة و إعطائها بعدا فرديا، كان الاضطهاد والقمع ورقابة السلطة سببا لجعل البطل **الحمزاوي** يتصور في" **البطل السلبي**" الضائع، القلق، واليائس، يعطي رؤية فاجعة عن الحياة، باغترابه وعيشه وحدة موحشة، ضائع في الحياة، فاقد الاستقرار، يرفض الواقع الذي يعيش فيه، والواقع نفسه يبدو رافضا له، يلازمه القلق، التردد واليأس، وترافقه الغربة والغثيان، والملاحظ أيضا أن الروايتين تعاملتا مع الموضوع العاطفي بشكل غير مقنع، استعملت العلاقات العاطفية لإسقاط الشخصية أو انقطاعها عن تاريخها النضالي والسياسي والأدبي، عبرت عن تعويض عن السقوط السياسي الأخلاقي والأدبي لأن العلاقة العاطفية هنا فاشلة والجنس صورة مشوهة تعبر عن الحالة المرضية للبطل، لا يمكن تسويتها أو اتزانها مع الآخر (المرأة)، وبقاءها مجرد ذكرى عابرة من حين لآخر في ذاكرة البطل[2].

بالعودة إلى تحليل شخصيتي البطلين في كلتا الروايتين، نجد أن هناك تشابه كبير بينهما **فأنطوان روكنتان** مثقف يشعر بالملل يعيش في ميناء" **نورمان بيوفيل**"، كان بصدد العمل على سيرة " **الماركيز دي روليبون**"، وهو في الثلاثين من عمره، متوسط الدخل، غير مرتبط بعمل أو أسرة، يستطيع العمل والعيش بكامل الحرية، غير أنه لا يشعر بهذه الحرية لأنها تتطلب التزاما وشروطا خاصة، يعد هذا الأمر سخرية من الحرية، يتهرب منها بشكل أو بآخر:" أنا لا أفكر في أحد، بل أنا لا أهتم حتى بالبحث عن الكلمات.

---

[1]- ينظر: حليم بركات، الرواية العربية ورؤية الواقع الاجتماعي، المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين، 1979، دار العلم للملايين، دار الفرابي، دار ابن خلدون، ط1، ص: 186.

[2]- ينظر: محمد براءة، محمود أمين العالم وآخرون، الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط1، 1981، ص: 104.

إنها تسيل فيً متراوحة السرعة، فأدعها تقطر، من غير أن أُثبت شيئا، فإذا أخطأت وتعلقت بالكلمات، فإن أفكاري تظل معظم الوقت نوعا من الضباب ..."[1]. صورت شخصية **روكنتان** في الرواية التعبير عن الذات الفردية وهذا ما تميزت به الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، يمثل البطل الحسً الفردي الحر المملوء بالفراغ إلى درجة الشعور الدائم بالقلق، كل شيء من حوله هو اندهاش، حتى وجوده في العالم مجرد صدفة مثيرة للدهشة، يتعمق في الشعور إلى درجة رفضه القاطع أن يحوّل إلى إنسان يتنبأ بالعولمة والتكنولوجيا يقول:" إن الأشياء ينبغي ألا تلمس مادامت لا تعيش، إننا نستعملها،...، إنها نافعة لا أكثر أما أنا فهي لا تلمسني وهذا لا يطاق، إنني أخاف أن أتصل بها، كما لو أنها كانت حيوانات حية"[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أظهر **سارتر** بطله يحول غثيانه إلى شعور قوي، وامتلاك طاقة كبيرة ترصد الحياة بعظمة مندفعة نحوها بشغف كبير خلال كل الرواية:" إن فكري هو أنا، من أجل هذا لا أستطيع الامتناع عن التفكير"[3].

ليصل في نهاية الرواية إلى ضرورة التأكيد على الوجود وإعطاء معنى للحياة، حيث كان يملك آلة للتسجيل وشريط أغنية موسيقى **''جاز أمريكية''** عنوانها:**'' بعض هذه الأيام''** وجد من خلالها سببا للحياة عن طريق إبداع مثل هذه الموسيقى قائلا:" إن كان هو فلم أكون أنا؟"[4]، يعود إلى حياته الطبيعية بعد تجربة قاسية وجودية عميقة لم يجن منها إلا القلق والسأم والتقزز من الوجود.

تتشابه العوامل في بناء شخصية **عمر الحمزاوي** في رواية **الشحاذ** كثيرا، مع شخصية **روكنتان، فالحمزاوي** أيضا مثقف شعر بالملل في فترة عمره التي كان ن المفترض أن يكون فيها أكثر إقبالا على الحياة والحيوية والحب، عمره لم يتجاوز الثلاثين عاما عندما أصيب بهذا المرض-إن صح التعبير-كان محاميا ناجحا ذا حياة مترفة وكان يملك كل شيء بقدر مستواه له أسرة تتكون من الزوجة التي كان يحبها كثيرا **''زينب''** و الابنة الشاعرة **''بثينة''**، فجأة يعتريه السأم والغثيان إلى درجة القلق الدائم من الوجود ودخول ذهنه فكرة البحث عن معنى الحياة، بعد امتلاكه كل شيء يرغب فيه، هذا في فترة تمتاز بالامتلاء وحب الحياة، يقول له صديقه معلقا على **الطبيب حامد صبري**:" إنك عملاق بكل معنى الكلمة، كنت طويلا، وبالامتلاء صرت عملاقا"[5] إضافة إلى كونه مناضلا اشتراكيا سابقا ، كان شاعرا له ديوان شعري، تَلَفَ مع تَلَّف المناضل في نفسه، وأصبح عنده مثل ما كان عند **روكنتان**: عبث طفولة لا أكثر ولا أقل.

قال **الشحاذ:**" العلم هزم الفن، والشعر خنقه الإنجاز، والثورة حققت الكثير ...، أتركوني أفر من القالب، دعوني أتخط الحدود"[6]، لم يعد يرى في زوجته إلاً روتينا ورتابة في الحياة ورمزا للمطبخ والبنك، يمضي بعدها يبحث عن معنى للحياة مع الراقصة **''مارغريت''** و **''وردة''** في الصحراء، يكتشف أيضا أن نشوة الجنس لا تدوم وهي أقصر من أن يكون لها أثر.

تأزمت حالة **الحمزاوي** يهيم على وجهه في الصحراء في طريق رحلة بحثه عن الذات يتحول بعدها إلى **صوفي** ينشد الحقيقة ويتعلق بالأفق أملا منه دوام ما يحسه، غير أنها كانت فترة

---

[1]- سارتر، الغثيان، ص: 34.

[2] - المصدر السابق، ص: 114.

[3]- ينظر: شيما برص، غثيان جان بول سارتر، مجلة وجهات، العدد 10 ، 29-04-2011.

[4] - المصدر نفسه، ص 100.

[5] -نجيب محفوظ، الشحاذ، ص 17.

[6]- المصدر السابق، ص: 12.

قصيرة عابرة، يعود منها عطشا إلى الشرب من نبع الحقيقة الوجودية، لكن الأوضاع تزداد تأزما بعد اختلافه عن كل من حوله: **الزوجة، ابنته، صديقه مصطفى، وعثمان رفيق دربه النضالي في الماضي،** يجد كل السبل للتفاهم معهم مقطوعة ويمضي:" ينطح الصخرة ويجري وراء لا شيء"[1].

صور لنا **نجيب محفوظ** مأساة الفرد وشعوره بالغربة والعزلة في بحثه وطلبه لمعرفة الوجود وإعطاء معنى لحياته، مما يجعله هنا يصاب هو الآخر بالغثيان والسأم إلى درجة القلق الدائم، كما وجدنا الأمر عند **روكنتان،** تنتهي رحلة المتسول إلى معنى الحياة والحقيقة بعد تكامل بناء الشخصية الفردية القلقة، وبعد تجارب عدة ومختلفة مر بها، لم يبقى له إلاّ أن يصاب برصاصة- عند محاصرة صديقه **عثمان** _ كادت أن تُنهي حياته ومأساته الوجودية ، ليشعر فجأة بنشوة الحياة تعود إليه على نغمات شعرية تدعوه إلى الحياة:" إن كنت تريدني فلم هجرتني؟".

تبدو الأحداث في الروايتين متقاربة خاصة الحالة التي تمر بها الشخصيتان، كالضياع و التقزز من الحياة، والبحث الدائم عن معنى لها ومعنى وجودها، ثم الإصابة بالدوخة الوجودية والغثيان إلى درجة القلق والارتباك في ممارسة الحياة الطبيعية، لنصل في الأخير إلى نهاية جد متقاربة، وهي أن **روكنتان** أفاق من غثيانه بفضل **أغنية الجاز الأمريكية** التي أعادت له نشوة الحياة وحبها، الأمر نفسه حدث مع **الحمزاوي** الذي شعر هو الآخر بعودة هذه النشوة واللذة للحياة بعد فراقها والاعتزال عنها، أفاق بفضل بيت شعري كان لحنه يدغدغ ذهنه وحواسه الفاقدة للشعور.

10- إغتراب القلق الوجودي: بين روايتي: الغريب لكامو وموسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح.

10-1- قلق العبث الوجودي في رواية الغريب l'étranger لألبير كامو:

ولد **كامو** عام (1913-1960م) في **الجزائر** من أبوين فرنسيين، و**فرنسا** هي الموطن الأصلي و ملجأه، دخل إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، كان أحد أعضاء الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، حيث تلقى أولى تعليمه الأساسي في **الجزائر،** حتى تخرجه من كلية الآداب بجامعة الجزائر، لغته الأم الفرنسية، التي كتب بها أعماله الأدبية كلها، أشهر أعماله: السقطة، أسطورة سيزيف، الإنسان المتمرد، الغريب، مسرحية كاليغولا، وسوء التفاهم، تصف هذه الأعمال كلها إلى الفلسفة العبثية الخاصة **بكامو**[2]. صدرت الرواية **الغريب** عام 1942.

ترى الفلسفة العبثية (وهي مدرسة أدبية فكرية)، أن الإنسان ضائع ولم يعد لسلوكه معنى في الحياة المعاصرة، لم يعد لأفكاره مضمون، إنما هو يجتر أفكاره لأنه فقد القدرة على رؤية الأشياء بحجمها الحقيقي، نتيجة للرغبة في سيطرة الآلة على الحياة لتكون في خدمة الإنسان، حيث انقلب الأمر وأصبح الإنسان في خدمتها. عكست العبثية ما يعاني منه الإنسان[3] -في النصف الثاني من القرن العشرين- عن طريق تجسيده في أعمال مسرحية، روائية، شعرية ومقالات أدبية، ربما يجد خلاصة من خلالها، الخلاص من هذا الانفلات في حياة الفرد، ويفتح الطريق أمام ثورة عظيمة في الإمكانيات، ووسائل التعبير، ليتولد لديه نوع من الانسجام في فهم الأمور المحيطة به.

---

[1]- ينظر: موسوعة سكول، ملخص الشحاذ، الجزء الأول، الشخصيات و رمزياتها، 24-02-2017.

[2]- أنظر:عبد الغفار مكاوي، ألبير كامو، محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف بمصر، د.ط، 1964، ص:21.

[3]- أنظر: جميل صليب، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني، دط، لبنان، 1982، ص:44.

جاءت **رواية الغريب لكامو** مجسدة هذه النظرة العبثية في حياة الفرد _البطل_ ، الذي دخل دوامة القلق الوجودي من خلال طرحه لتساؤلات عدّة، وفَتَح قضايا وجودية كثيرة، وشعوره الحاد بالاغتراب والانعزال، السأم من الحياة ومعنى وجوده.

تعد **رواية الغريب** أحسن رواية تجسد لنا هذه النظرة القلقة للوجود والحياة، المعاناة، شعور الذات بغربتها، عن نفسها، وطنها، ومجتمعها، كما أن **كامو** فيلسوف وجودي النزعة، له هذه النظرة الوجودية للأشياء والذات لا تختلف عن وجودية **سارتر**، عندما طرح لنا قضية القلق الوجودي مفهومه وأسبابه ، يعالج **كامو** في هذه الرواية أحد أسباب القلق الوجودي ونتائجه وهو **الاغتراب والعبث الوجودي**، طرح التساؤلات والإشكالات الوجودية التي لا إجابة لها في أغلب الأحيان.

تُرجمت الرواية إلى أكثر من أربعين لغة، منها اللغة العربية التي قدّمها لنا **الدكتور محمد غطاس** لصالح الدار اللبنانية، وقد نال **كامو** عنها جائزة **"نوبل"** حيث كتبها في سن الخامسة والعشرين من عمره، لما لاقت الرواية إقبالا ونجاحا كبيرا عليها.

مضمون الرواية كان حول غريب إسمه الحقيقي**"ميرسو"** تبدأ أحداثها بغربته عن بلده ثم بموت أمه، صورت لنا الحياة العبثية **"لميرسو"**، وكيف له أن يدخل في دوامة القلق الوجودي وشعوره بالسأم والغثيان من الوجود، كذا الأسباب التي أدت به إلى الوصول لهذه الحالة ثم النتائج الناجمة عن هذا الشعور.

تتضمن الرواية شخصيات رئيسة يمكن رصدها كالتالي: **"ميرسو لت"**: الشخصية المحورية، التي أطلق عليها **كامو** لقب **الغريب**، هو جزائري فرنسي، ميزته قول الحق دون مجاملات أو إنكار، نظرته للحياة: اللامبالاة، العبث، دائم القلق ، حتى أنه لم يظهر أي مبالاة لوفاة أمه. **"والدة ميرسو"** جاءت نبذة عن حياتها في بداية الرواية، قد ذُكر أنه تم إرسالها إلى بيت عائلي قديم، قبل وفاتها بثلاث سنوات، **"ريموند ساينتيز":** من أصدقاء **ميرسو**، تعرف عليه في ظروف عصيبة ثم تكبر هذه الصداقة وتربطهما علاقة وطيدة، في الأخير يقوم بإنقاذ البطل من الإعدام، **"ماريا كاردونا"**: تعرف عليها **ميرسو** يوم وفاة والدته، وهي كاتبة طوابع في المكان الذي يعمل به، تنشأ بينهما علاقة غرامية. **ماسين**: يمتلك بيت شاطئ هادئ وبعيد عن الضوضاء، دعا فيه **ميرسو** و**ماري** لقضاء بعض الوقت، هو شخصية هادئة ورزينة، حرّكت هذه الشخصيات أحداث الرواية بانسجام وتناسق فيما بينهما.

تدور أحداث الرواية حول البطل **ميرسو لت** الذي لقِّبه **كاموبالغريب**، سنقوم بذكره في الرواية هكذا _**الغريب**_ كان يعيش في مكان من سواحل **الجزائر العاصمة** في أوائل القرن الماضي، شخصية لا مبالية وغير مكترثة لما يدور من حولها، غير مهتمة، تحيا حياة عبثية يسودها القلق والسأم والانعزال، انعكست حاله النفسية على مظهره الخارجي، تراه متعبا، يكسوه الشقاء الظاهر تحت عينيه، شعره الأسود، بلحية مطلقة لا رغبة له في حلاقتها يوميا، لعدم اهتمامه بمظهره الخارجي.

في إحدى الأيام يكتشف **الغريب** وفاة أمه، لكنه لا يُظهر أي مشاعر الحزن والأسى كما هو طبيعي ومعتاد ممن يتلقى مثل هذا الخبر، قابل الحادث ببرودة ولا مبالاة، وكأنه خبر يومي في الشوارع والجرائد، توفيت والدته في بيت العجزة الذي أُجبرت على سكنه، بعد أن ضاقت جيوب الغريب، ولم يستطع تحمل نفقات الدواء والطعام، بُعد مكان عمله المتعب أجبره على الابتعاد عنها يوما بعد يوم، سُئل ما إذا كان يرغب في رؤية جثمان أمه قبل الدفن، رفض وقابل الأمر

بعدم الاكتراث، في الرواية بدلا من إظهار مشاعر الحزن وألم الفراق، بدأ يتكلم عن الحاضرين إلى العزاء ويصف مظهرهم الخارجي و تصرفاتهم، اتجه **ميرسو** إلى بيت العجزة لدفن جثمان والدته، لحظة وصوله إلى البيت انتابه شعور غريب، أحاسيس العتاب واللوم القاسي على نفسه، والتمتع بتوقف وانسداد دموعه بين جفنيه ، لا استطاعت العودة والتوقف ولا هو حررها وتركها تفيض، رفض إلقاء النظرة الأخيرة على أمه، ورفض البكاء على فقدانها لتدفن أمه في قبرها وهو بعيد عليه، كان عند شجرة يدخن سيجارة ويشرب قهوة داكنة سوداء.

يتعرف حينها **ميرسو** على فتاة تدعى **ماريا** كانت تعمل في الشركة نفسها التي يعمل بهاكبرت علاقتهما الحميمة بعد ليلة واحدة من العزاء، دون اكتراث لما قد مر به من فاجعة فقدان أمه العجوز التي لم تسكن معه منذ فترة طويلة، يواصل حياته بكل برودة، وعبثية لا يهتم بالأمور المحيطة به، ولا يكترث لنتائج أعماله. عندما وافق على مساعدة صديقه **ريموند سينتيز** للانتقام من عشيقته وكسر مشاعرها وكرامتها، بعد اتفاق معه على أن يكتب لها رسالة دعوة إلى منزله لتراه، وينتقم منها، المهم عنده كان إرضاء لرغبة صديقه وسعادته دون الاكتراث للألم والجرح الذي يسببه لها، بعد إيمانه بأنها خائنة وتستحق العذاب. كان يستمع لصديقه **ريموند** يشتكي من عشيقته، كان ثملا حينها ولم يُظهر أي مشاعر من التعاطف ، يعتقد أن الناس إما مزعجين أو مثيرين للشفقة، أو أنك لا تشعر بشيء اتجاههم أصلا.

حدث فعلا ما خطط له الصديقان، لكن الأمر تفاقم إلى ضرب العشيقة البربرية، فاشتكت **بريموند**، استدعته الشرطة، وشهد **الغريب** لصالحه، ثم خرج لكن الأخ الأكبر لها وأصدقاؤها العرب قاموا بملاحقتهم، بعد أن استدعى **ريموند الغريب وماريا** إلى بيت الشاطئ، أتى الأخ الأكبر وأصدقاؤه، تصاعد الشجار، إلى أن سقط **ريموند** قتيلا بسكين طائشة، مما أثار غضب **الغريب** فأتى بمسدسه وأطلق أول رصاصة قاتلة للأخ وتلاها بأربع رصاصات أخرى، تحت ضوء الشمس الساطع ولفحات أشعتها، لم يهدأ له بال ولم يبرر في الرواية سبب ارتكابه جريمته أو مشاعره وضميره حيالها، غير مكترث أو مباليا إلا لاحتراقه بأشعة الشمس.

يتغلغل **كامو** في نفسية **الغريب** ليكشف أن الحياة والموت لا يعنيان له شيئا، وأنه على أتم الاستعداد لارتكاب أي جريمة من أجل لا شيء[1]، ينتهي به الأمر في السجن والحكم عليه بالإعدام لعدم شعوره بالذنب أو الندم، ونظرا لحياته المنعزلة الوحيدة جعلت المعيشة في السجن سهلة وممكنة، يقضي معظم وقته في النوم أو الاستماع إلى الأشياء التي كانت في غرفته[2]، كان خلال الجلسات القضائية يُظهر الاستسلام التام مبررا ذلك بعدم شعوره بالندم واللامبالاة، بيَّن لنا الكاتب أن **الغريب** لم يُظهر أي مشاعر شخصية لأي عمل في حياته كلها حتى وفاة أمه وقتل صديقه والأخ.

يصدر حكم الإعدام على **الغريب** شنقا أمام الملأ، يأتي **قسيس** يعرض عليه العودة إلى الرب، لكن **الغريب** يرفض بشدة ذلك، وبدأ يتحدث عن إحباطه، حماقة وسخف عبثيته، العذاب الذي عاشه، تحدث عن فائدة الوجود في الوجود وعدم وجود معنى لذلك، عبر عن غضبه الشديد نحو العالم والبشر، من أعطى لهم الحق ليحكموا عن أفعاله، لا أحد يملك الحق، لماذا الحياة تعب وشقاء ومعاناة، ما الفائدة من الوجود؟ ...:" إن الإنسان يجد متعة حينما يستمع إلى الناس وهم

[1]-ينظر: جرمين بري، ألبير كامو، تر: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2 ، 1981، ص: 31_33.

[2]- جون كروكشانك، ألبير كامو و أدب التمرد، ص 36.

يتحدثون عنه، حتى إن كان يجلس على مقاعد المتهمين"[1]،"لم يكن في استطاعتي مطلقا أن أندم على أي شيء، فقد كنت دائما مأخوذا بما سوف يحدث ... بما يمكن أن يقع اليوم أو غدا"[2].

يجسد **الغريب** دور الإنسان العبثي القلق التائه في هذا الوجود، الذي لا يهتم للموت، يقول في مطلع الرواية:" اليوم ماتت أمي أو ربما ماتت أمس لست أدري"[3]، يستمر الكاتب في تصوير لا مبالاته، حين قضى الليل كله مع جثمان أمه و لم يشغل تفكيره سوى الإنارة الخاصة بالغرفة أكثر من ذلك عندما أخرج سيجارة دخنها وهو شبه سعيد أن أمه لن تنهره عنها، كما أنه لم يهتم بشأن قتله العربي، ودخوله السجن، كان في اعتقاده أنه سيدخل اليوم ، ويخرج بعد أيام، يتمنى عند تنفيذ حكم الإعدام أن يكون علنا وأن يستقبله الناس بصرخات السخط والكراهية، بيَّن **كامو** من خلال الرواية موقفه من الإعدام، الذي صوره من لامبالاة **الغريب** به، بعد اعترافه الجاف البارد بقتله الأخ العربي.

تظهر شخصية **الغريب** على أنه البطل الوجودي، يتألم ويتعذب، لا من ظلم المجتمع، بل لأنه عُزل روحيا عن الإنسانية، لذا نلاحظ سيطرة المقولات الوجودية على البطل الذي يبدو غير مُنتم إلى قيم مجتمعه، رافضا لما هو مألوف، انطلق من ذاته رافضا أي انفعال يمكن أن يُنغص حياته، ويهدر حيويته.

لا تُهمه حياة الآخرين أو مشاعرهم مادام الموت مصير الإنسان، لذا لابد أن يسيطر إحساس القلق الوجودي والدوار، الذي يعززه الإنعزال والاغتراب عن المجتمع، الاستمتاع بالحياة الحاضرة، رفض الماضي والمستقبل، رفض العمل، عدم المبالاة بالموت، الجمود العاطفي القلق الوجودي المستمر، ...

10-2- تمظهر قلق اللامبالاة في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح و تعالقها مع رواية الغريب:

ولد **الطيب صالح** أحد أشهر الأدباء العرب والروائيين العالميين عام 1348ه_1929م ت:1967م، في **قرية كرمكول** بالقرب من **قرية دبة الفقراء**، ينتسب **لقبيلة الركابية**، عاش بداية حياته بها ثم انتقل إلى **الخرطوم عاصمة السودان** لإكمال دراسته، حصل على درجة البكالوريوس في العلوم، ثم سافر إلى **بريطانيا** لمزاولة دراسته العليا، غيَّر تخصصه إلى دراسة الشؤون الدولية، له عدد كبير من الكتابات الروائية والقراءات المختلفة تُرجمت إلى أكثر من ثلاثين لغة حول العالم، أهم أعماله: **مريود، عرس الزين، ضو البيت، دومة و دحامد، المسني ورواية موسم الهجرة إلى الشمال** التي هي محط دراستنا، لُقب الكاتب **بعبقري الرواية العربية**[4].

تُعتبر **رواية موسم الهجرة إلى الشمال** من أشهر روايات **الطيب صالح السوداني**، لما حملته في طياتها من وصف للمغترب عن بلاده وشعوره بالغربة والعزلة عن نفسه والمجتمع الذي يعيش فيه، نظرة العربي للآخر الغربي، والنظرة العكسية من هذا الغربي إلى العربي الذي يعيش بينهم واحتل مكانة جيدة وسطهم[5].

كما عرَّفت من خلال مضمونها بالريف السوداني وما يعانيه من أزمات بشتى أنواعها، والعالم الغربي البعيد عنه كل البعد، نُشرت الرواية عام 1966 أوَّل مرة في **مجلة حوار** في **سبتمبر** ، ثم

---

[1]- ألبير كامو: الغريب، ترجمة: عايدة مطرجي إدريس، دار الآداب، دط، دت، بيروت، ص: 98.

[2]- المصدر السابق، ص: 102.

[3]-المصدر نفسه، ص: 5.

[4]- أنظر: رجاء النقاش، الطيب صالح عبقري الرواية العربية ، دار العودة، دط، دت، بيروت، ص: 27.

[5]- المرجع نفسه، ص: 29.

صدرت على شكل رواية في كتاب عن **دار العودة في بيروت**، كان للروائي **الطيب صالح** فضلا على الرواية العربية التي حمل بها الساحة الأدبية بأعماله العظيمة، توجد جائزة باسمه تُمنح لأفضل رواية عربية، عبَّرت الرواية عن أفكارها من خلال ثلاث شخصيات رئيسة، صوَّرت كل منها رؤية مختلفة للوجود، عرضت نظرتها للوجود وشعورها بالقلق الوجودي الذي كان من أهم أسبابه **الاغتراب والانعزال النفسي** عن الذَّات والمجتمع. تظهر في بداية الرواية شخصية **الجد** مثلت بساطة المجتمع التقليدي ما قبل الاستعمار، ثم شخصية **مصطفى سعيد** التي تُعد الشَّخصية الرئيسة في الرواية ضفرت بالجزء الأكبر من الرواية وتعكس شخصية الكاتب ذاته.

تبدو شخصية **مصطفى سعيد** شخصية متوترة من خلال استعراض وقائع حياته، فقد وُلد في **الخرطوم** عام 1888م، يتيم الأب، وأمه **فاطمة عبد الصادق** التي بقيت له في هذه الحياة يُتمُه وهو صغير جعله يشعر بحرية مختلفة ومطلقة، وأنه لا يشبه باقي البشر، لا يُحس بشيء تجاه أي شيء لا يؤثر فيه أمر[1]، لا يبكي عند ضربه، لا يفرح عند الفرح، لا يتألم لتألُّم الآخرين حتى علاقته بوالدته كانت شبه عبثية أو محض صدفة يقول:" كانت كأنها شخص غريب جمعتني به الظروف صدفة في الطريق"[2]، يصف نفسه بانعدام الإحساس واللامبالاة لما يحصل من حوله يقول:" مثل شيء مُكوَّر من المطاط تُلقيه في الماء فلا يبتل، ترميه على الأرض فيقفز"[3].

تبدأ الرواية بسرد أحداث وصول **مصطفى سعد** البطل إلى الغرب –**بريطانيا**- بعد تفوقه في دراسته ببلاد العرب، تاركا أمَّه العجوز وحدها لثقل المسؤولية حتمية ظروف دراسته، يحصُل على وظيفة محاضر في **جامعة بريطانيا**، لما يمتلكه من رجاحة العقل والحفظ الخارق والاستيعاب، تعلَّم الانجليزية في المرحلة الوسطى من دراسته بعد أن سافر إلى **القاهرة** لمتابعة المرحلة الثانوية بمساعدة **ناظر المدرسة**، لكن الملاحظ في سفره هذا أنَّه ودَّعَ أُمَّه بصورة غريبة وغير مألوفة:" لا دموع ولا ضوضاء مخلوقان سارا شطرا من الطريق معا، ثم سلك كل منهما سبيله"[4]، آخر وداع بينهما، استمرت حياته في **مصر** خالية من المرح أو أي شعور آخر لا يستطيع نسيان عقله أبد، كان آلة لا تتحدث ولا تشعر.

بعد وصول **مصطفى سعيد لندن** أصبح مشهورا تقلد أعلى المناصب في الجامعات كان دكتورا في الاقتصاد ومؤلفا كبيرا في الأدب لم يتجاوز سنَّه الرابعة والعشرين عاما، لم يقتصر نجاحه في الميدان المعرفي فقط، بل تجاوز ذلك إلى إثبات فحولته أمام نساء **بريطانيا** المحتلَّة لبلده سابقا، كان زير نساء كبير في الفترة الممتدة بين **أكتوبر 1922** إلى **فيفري 1923** عاش مع أربع نساء بريطانيات في الوقت ذاته، تعرف في البداية على فتاة اسمها **"آن همند"** ابنة عائلة ثرية أبوها ضابط في سلاح المهندسين، والدتها من أسرة فاحشة الثراء ، كانت **آن همند** في مدرسة الراهبات ثم التحقت بجامعة **أوكسفورد** لدراسة اللغات الشرقية ، ممَّا جعلها تحب وتحن إلى الشرق، تعرفت على **مصطفى** الشرقي، الذي أثَّر فيها عن طريق الغزل الماجن **لأبي نواس** كان شديد الكذب والمكر في علاقته معها، لعبت دور الجارية **سوسن** وهو دور **السيد** لكن علاقتهما لم تدم بعد انتحارها بالغاز مخلفة وراءها رسالة كتبت فيها:"مستر سعيد، لعنة الله عليك"[5] لم يؤثر الحدث في مشاعره شيئا.

---

[1]- أنظر: إلياس خوري، تجربة البحث عن أفق، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطيني، 2016، ص: 20.

[2]- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ط2، 1969، دار العودة، بيروت، ص: 22.

[3]- المصدر نفسه، ص: 23.

[4]- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال،المصدر نفسه، ص: 24.

[5]- المرجع السابق، ص: 36.

صوَّر الكاتب لنا شخصية **مصطفى** باردة المشاعر، لا مبالية، حياته عبثية، يُخيمُ عليه القلق والسأم من الوسط الذي يعيش به، ومن نفسه وذاته التي حاول تحقيقها من خلال نجاحاته المستمرة في دراسته وعمله وأدبه، كذا حريته المطلقة في جانب تحقيق الشهوات الإنسانية الغرائزية التي لا يهتم لأمرها بتاتا، بل هي عبارة عن علاقات زمنية وتنتهي باختفاء الطرف الآخر، أراد من خلال هذه العلاقات إثبات وجوده الأسود في وسط أبيض شكَّل له الجحيم، الذي اغترب فيه وانعزل عنه، تعرّف أيضا على **شيلا غرينود** قروية الأصل، بسيطة الشخصية، حلوة الحديث، كانت عاملة في مطعم **سوهو** نهارا، تزاول دراستها ليلا في **"البوليتيكنيك"**، مؤمنة بالحقوق المتساوية بين أفراد المجتمع، وأن الحرية الوجودية حق الجميعالمستقبل للطبقة العاملة، لا فرق بين أجناس البشر، تعلم أن حبها **لمصطفى** مرفوض من قبل المجتمع الغربي الذي تعيش فيه، يرفض لها الارتباط برجل أسود، هذا السواد الذي ألهمها وسحرها، لكن في النهاية انتحرت هي الأخرى، ليتعرف على **ايزابيلا سيموز** زوجة جرَّاح ناجح وأم لابنتين كانت تعشق **إفريقيا**.

ظنت أن **سعيد** ضالتها بعد أن لفَّق لها الأكاذيب على بلاده، وصورها لها أنها جنَّة على الأرض، أنها غابة تسرح فيها الفيلة والأسود، وتعُج بالوحوش التي لا وجود لها، تزحف على طرقاتها التماسيح، قال عن بيته كاذبا:" أجل بيتنا على نهر النيل تماما، بحيث أني كنت إذا استيقظت على فراشي ليلا، أُخرج يدي من النافذة وأداعب ماء النيل حتى يغلبني النوم"[1]، ضحَّت **ايزابيلا** بكل ما تملك من أسرة والتزامات، لأجل وهم وسعادة كاذبة، انتهى بها المطاف إلى الانتحار تاركة ورقة مكتوب عليها: " إذا كان في السماء إله، فأنا متأكدة بأنه سينظر بعين العطف إلى طيش امرأة مسكينة لم تستطع أن تمنع السعادة من دخول قلبها، ولو كان في ذلك إخلال بالعُرف وجرح لكبرياء زوجي، ليسامحني الله ويمنحك السعادة مثلما منحتني"[2].

يتزوج **مصطفى سعيد** بامرأة بريطانية تدعى **جين مورس**، بعد أن طاردها طوال ثلاث سنوات، وخسر كل شيء ثمين يملكه لأجل حبها: كرامته، رجولته، إنسانيته، مخطوط عربي نادر، مصلاه من حرير، صفهان، زهرية ثمينة، لكنها أشبعته أنواع الذل والاحتقار، تقول:" أنت بشع لم أر في حياتي وجها بشعا كوجهك"[3]، كانت تحتقره لسواد بشرته واختلاف أصله، حتى استسلمت له في أحد الأيام:" أنت ثور همجي لا يكل من الطراد، إنني تعبت من مطاردتك لي، ومن جريي أمامك، تزوجني"[4]، تزوجها واعتقد بذلك انتهاء مأساته.

لكن الأمور تأزمت أكثر، لم تكن الزوجة المطيعة له في الأمور التي يطلبها. ترى دائما أنها البريطانية وهو الإفريقي الأسود، وأنها تستغني عنه وقت ما شاءت، وغيرها من تصرفات الاستفزاز والاحتقار التي أدت **بسعيد** إلى قتل زوجته **جين مورس**، يقضي سبع سنوات في السجن، وبعد خروجه أصبح متشردا في أطراف الأرض غريبا عن المجتمع، يبحث في ذاته عن ذاته، قلقا من وجوده ومعنى وجودَه في هذا الوجود، انتقل إلى **باريس**، إلى **كوبنهاغن**، إلى **دلهي**، إلى **بانكوك**، ليعود في الأخير إلى إحدى القرى السودانية ، يشتري أرضا يتزوج **بـ"حسنة بنت محمود"** رُزق بولدين معها، وغيّر من طريقة تفكيره ونوعية شخصيته القلقة، المنعزلة، ترك عبث الحياة لينسجم في المجتمع الذي يعيش فيه، ويشاركه أفراحه وأحزانه بعد أن

[1]- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 38.
[2]- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 43.
[3]- المصدر السابق، ص: 48.
[4]- المصدر نفسه، ص: 135.

كان لا مباليا ومهتما، يعيش عبثا يبحث عن إجابات لتساؤلات وجودية يملؤها القلق الوجودي والسأم والاختناق من المجتمع الغريب الذي يعيش فيه وانعزاله النفسي عنه[1].

تنتهي الرواية بتدخل الكاتب **الطيب صالح** ويحكم على **"مصطفى سعيد"** بالموت غرقا في نهر **النيل** بعد فيضانه، بعد تعرُّف **"سعيد"بالراوي** الذي ذكرناه في البداية، وهو الآخر عاد من **لندن** بعد رحلة دامت سبع سنوات، يحكي له **سعيد** عن هجرته إلى **لندن**.

يبدأ دور **الراوي** بعدها في صورة استمرارية **لمصطفى سعيد**:" إنني ابتدئ من حيث انتهى مصطفى سعيد"[2]، أوكله **سعيد** على أمواله وأهله، حتى تعلقت به **"حسنة بنت محمود"** وقبلت به زوجا دون غيره من الذين تقدموا لخطبتها، عندما أُرغمت على الزواج بـ:" **وَد الرَّيس"** قتلته وانتحرت، كأنَّ شخصية **الراوي** هنا تحكي قصتها من خلال **سعيد** والأحداث التي وقعت معه أراد **الراوي** إبرازها وسردها على لسان **سعيد** إلى أن مات، ويظهر هو يُكمل الرواية.

صورت لنا الرواية حالة الفرد بصفته كينونة متفردة واستثنائية لا تجد الاعتراف داخل المجتمع العربي، وحالة الاغتراب والعيش بعيدا عن الوطن، وأن شخصية **سعيد** شخصية تبحث عن وجودها والهدف منه، و كيف لها أن تحققه لذاتها.

لم يكتف **سعيد** بالعيش في قرية ترعرع فيها، بل عزل نفسه ولم يهتم بفراق أمه ولم يتحرك له خاطر لوداعها، دخل دوامة الأسئلة الوجودية، ما جعله يعيش في قلق وجودي دائم ساعيا من خلاله إثبات الوجود لذاته وغيره، تفوق في دراسته وعمله، وتفوق في الجانب النسوي.

لكن الكاتب هنا شكك فيما حوله، ووجد أن الشرط الوجودي الفردي في حالة مُزرية[3]، لذا فضل الاغتراب والانعزال في بلد غربي يرى من خلاله أن الآخر هو الجحيم، كما يرى الآخر له، عاش تجارب عديدة في بلد المستعمر، اختار سرد حكاية جيل مثقف من الشباب العرب، المستاءين الغاضبين، لذا شكل الرواية حدثا استثنائيا، ليس في الموضوع الفريد فقط، بل طريقة الكتابة والهندسة الداخلية للمتن .

يُعد اغتراب بطل **كامو** اغترابا حقيقيا بالنسبة للكاتب فقد وُلد في **الجزائر**، و بعد عام اندلعت الحرب العالمية الأولى التي قتل في إحدى معاركها والده، اضطرت أمه الإسبانية للعمل في منازل الأغنياء، لسد حاجات أربعة أشخاص: أختها البكماء، أمها العجوز، شقيق **كامو** و**كامو** بعد تخرجه من الدراسة عاش متقلبا بين وظائف متعددة، انظم إلى الحزب الشيوعي اليساري، ثم حارس مرمى في كرة القدم، وصحفيا إلى أن وجد مكانته عندما حصل على **جائزة نوبل للأدب** عام 1957م، ومات بعد ثلاث سنوات جرّاء حادث سيارة ، شكّلت هذه الحياة الواقعية **لكامو** عنده مقولة **العبث والقلق والسأم واليأس من الوجود**،تلتقي رواية **الغريب لكامو و موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح** في كثير من النقاط التي لا يغفل عنها القارئ المتفحص لكلتا الروايتين. لو نقارن بينهما سنجد تجلي تشابهات كثيرة يمكن بدأها من شخصية البطلين.

سنُطلق على كليهما **بالغريب** ، باعتبار **غريب كامو** في بلد غير بلده الأم و**غريب صالح** أيضا في بلد ليس موطنه الأصلي بل هو الغربة والانعزال، تظهر شخصية **ميرسو غريب كامو** شخصية غامضة عبثية لا مبالية لما يدور من حولها، ولا تنفعل مع الآخرين لا في حزنهم ولا فرحهم، لعلَّ أعظم دليل على لامبالاته هو وفاة أمه العجوز التي تركها لظروف إجبارية في بيت العجزة

[1]- أنظر: عبد الكريم غلاب، مع الأدب والأدباء، دار الكتاب، دط، دت، مصر، ص:253.

[2]- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 134.

[3]- أنظر: علي أبا يزيد، الدلالات الخفية للحياة الإنسانية في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، القدس العربي، عدد 7395، 2013/03/28 .

واضطر لعدم رؤيتها أكثر من ثلاث سنوات، لكن عند تلقيه خبر الوفاة كأنه لا حدث بالنسبة إليه، قابله بعدم الاهتمام والاكتراث إلى درجة أنه لم يُنزل دمعة من عينيه، ولم يَقبَل توديع جثمان أمه بنظرة أخيرة، كما أنه احتسى القهوة وأخذ السيجارة عند دفنها بمشاعر جامدة لا تعبير على وجهه اللامبالي:" كل الأشخاص العاقلين يتمنون ... إما كثيرا أو قليلا موت هؤلاء الذين يحبونهم"[1].

يتقارب المشهد هنا مع ما وقع مع **غريب صالح** الذي ودع أمه في هدوء وجفاء دون إظفار دمعة واحدة كأنهما سيلتقيان مساء، لم يُظهر مشاعر الحزن والألم من الفراق، كان لا مباليا تماما لوداع أمه التي بقيت له من أسرته و اشتركت الشخصيتان في عبثية الوجود وعدم الاكتراث لأي أحد أو أي شيء، وأن **غريب كامو** أظهر لا مبالاته مرة أخرى عندما قتل أحد الأشخاص العرب دون سبب أو حجة قدمها و**غريب صالح** أيضا أظهر هذه العبثية عند انتحار النساء اللائي كنَّ معه، ولم يُعرهنَّ اهتماما بل كان باردا جامدا لا إحساس لديه ولا شعور بالذنب قال **ميرسو** عندما جلس أمام القاضي ليحاكمه على جريمته بلامبالاة :" ما دام ليس عندي شيء مهم أقوله فإني ألتزم الصمت"[2]،" إن الإنسان يجد متعة حينما يستمع إلى الناس وهم يتحدثون عنه حتى إن كان يجلس على مقاعد المتهمين،" إن عدالة الناس لا أهمية لها وإن عدالة الله هي كل شيء"[3]، وأظهر لا مبالاته لجريمته والحكم الذي صدر عليه بالإعدام شنقا، لا يرى لهذه الحياة أهمية وأن وجوده وعدمه سيان، وأن الإنسان لا يملك الحق في الحكم على الآخرين، لأنه لا يعرف ظروف وأسباب أعمالهم. كما أن شخصية **سعيد** تطابق شخصية **ميرسو** في هذه العبثية والنظرة التشاؤمية للوجود وأهميته إذا ما أثبت الفرد وجوده وذاته، لذا نلاحظ **سعيد** أيضا متوترا غامضا عاش هو الآخر يتيم الأب ودَّع أمه ولم يرها مدة طويلة، أراد أن يحقق ذاته من خلال نجاحاته الفكرية وإثبات رجولته أمام النساء البريطانيات، أما **ميرسو** لم يكن يهتم بالحب والإحساس به مع **مارسيل** عشيقته لم يكترث لحبها وتمسكها به، لم يكن يشعر بأي شيء أصلا تجاهها أو تجاه الأمور الأخرى المحيطة به.

تظهر شخصية البطلين في الروايتين شخصية غريبة منعزلة عن نفسها وعن المجتمع الذي تعيش فيه، كلا البطلين غريبين عن البلد الذي يعيشان به، **ميرسو** يعيش في **الجزائر** وأصوله غربية فرنسية، والآخر بالنسبة إليه هو العربي، **سعيد** سوداني الأصل عاش في **لندن** والآخر له هو الغربي، نلاحظ هذا التشابه في قضية الأنا والآخر أنها علاقة عكسية، كلاهما يشكل الجحيم بالنسبة للآخر، لذا تظهر **جدلية العلاقة بين الأنا والآخر** بوضوح، كذا البحث عن الهُوية أو الوعي بالذات، أي وعي الإنسان بذاته، وعلاقة هذا بمفهوم الغيريَّة ووجود الآخر[4].

كما طرحت الروايتين مسألة آليات التشكل الداخلي للهوية النفسية ومقاربتها ونظرتها للآخر، مما يشكل عند الشخصيتين القلق الوجودي المستمر والدُّوار في البحث عن الذات والوجود.

يرتبط التناقض والتضاد بين الأنا والآخر في أعلى درجاته حدة إلى الفجيعة والمأساة والعنف[5]، يقتل **ميرسو** بطل رواية **الغريب** فتى عربيا جزائريا، دون أدنى سبب أو مسوغ، مدعيا في عبثية متجلية، لكن لو دققنا أكثر في هذه العبثية لوجدنا أن لها دلالة رمزية قوية الصلة بحقيقة

---

[1]- كامو، الغريب ، ص: 14.

[2]- المصدر نفسه، ص 96.

[3]- المصدر نفسه، ص: 35.

[4]- ينظر: خالد محمد غازي، الطيب صالح، سيرة وشهادات من محطات العمر، وكالة الصحافة العربية ناشرون، مصر ، 2015.

[5]- ينظر: جابر عصفور، عندما نقرأ "موسم الهجرة إلى الشمال "، دار الآداب، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص: 114

رفض الأنا في أعظم درجات تطرفها غالبا للآخر بكافة محيطه من بيئة و طبيعة ومجتمع، لا يملك أمامها شيئا كما ادعى **ميرسو**: أن الشمس هي التي قتلت الرجل الجزائري، أي أن هذه الشمس الحارة التي تمتاز بها **الجزائر** الموطن الثاني له قد أفسدت مزاجه، وجعلت الدماء تغلي في عروقه، ثم دفعته رغما عنه إلى ارتكاب جريمة شنعاء، هذه اللَّفحات الحارة نسبيا المرتبطة بالآخر العربي البغيض أكثر حرا من شموس **أوروبا**.

تطرح رواية **الطيب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال"** هذه الظاهرة أو الأثيمة الفنية نفسها عبر حدثين مأساويين: **الأول** يتمثل في قتل **سعيد** لزوجته الإنجليزية **"جين مورس"**، التي كانت تحتقره وترى فيه العبد الأسود البغيض، ممًا دفعه إلى التخلص منها ومن أهانتها المتكررة له وإن كان زوجها، يمكن هنا استنباط **الرمز** على أن الغرب الآخر يرى العربي خاصة السود عبيدا مهما وصلوا إلى أعلى درجات ومرتبات الفكر والعلوم، يقول **سعيد** :" يا للسخرية الإنسان بمجرد أنه خُلق عند خط الاستواء بعض المجانين يعتبرونه عبدا وبعضهم يعتبره إله أين الاعتدال؟"[1]، و**الثاني** يظهر في قتل **حسنة بنت محمود لود الرَّيس** الذي أراد الزواج بها غصبا، وهي متعلقة **بالراوي** الذي ترى فيه استمرارا لزوجها **سعيد**، استمرارا لأفكاره وإيمانه بالوجود وأحقية الوجود الذاتي، ثم قتلت نفسها في صورة مأساوية، كلتا الروايتين رصدتا العلاقة المتوترة والغامضة بين الشرق والغرب أو العكس، بين الأنا والآخر.

تناولت الروايتين جدلية العلاقات بين الكيانات الحضارية المختلفة والتناقض الموجود بينهما ممثلة بصورة خيالية رمزية في شخصيتين أولهما الفرنسي الأصل الذي ترعرع في **الجزائر** بلاد العرب وانعزاله النفسي والاجتماعي عن هذا المجتمع، شعوره الدائم بالاغتراب والبُعد عن موطنه الحقيقي، مما أدخله دوامة القلق الوجودي وشعوره بالغثيان والسأم من الوجود،صورها لنا الكاتب في شخصية عبثية لا مبالية تشعر بالانعزال والاغتراب والوحدة الدائمة ، أما **الثانية** فهي شخصية **مصطفى سعيد** السوداني الأصل الذي هاجر إلى بلاد الغربة ـ **بريطانيا**ـ للدراسة وتحقيق وجوده الذاتي وحريته الفردية، الذي مثل نفسه بوصفه سودانيا مزيجا للهويات والكيانات العربية والإفريقية مجتمعة. سألت **ايزابيلا سيموزسعيد** :" ما جنسك؟ " هل أنت إفريقي أم آسيوي؟"[2]. أجابها: "أنا مثل عُطيل، عربي ...، فَنَظرت إلى وجهي وقالت: نعم أنفك مثل أنوف العرب في الصور، لكن شعرك ليس فاحما مثل شعر العرب ...، نعم، هذا أنا وجهي عربي كصحراء الربع الخالي، ورأسي إفريقي يمر بطفولة شريرة ... "[3].

أمًا الآخر بالنسبة **لسعيد** تمثل في شخصية: **جين مورس** الإنجليزية المعتزة بشخصيتها وأصلها، ونبل عائلتها، والحضارة التي تنتمي إليها، تفوقا عظيما يجمع كل العصور، مما جعل الصراع المأساوي بينهما حتميا ونتيجة مؤكدة بقتله لها دون ندم أو تحسر، بقائه في السجن لمدة سبع سنوات عقوبة له على جريمته المأساوية، يقول **الشاعر السوداني الطليعي النور عثمان أبكر عند رحلته إلى ألمانيا مع صديقه محمد المكي:**" إنه يعني الأوروبي يرفض هويتي الإفريقية حين أفكر، ويرفض هويتي العربية حين أكون"[4].

تتجلى هنا نظرة **سارتر** للآخر وعلاقته بالأنا، وأن الآخر هو الجحيم الذي يبغضه الأنا الذي يشكل عقباته و مشكلات وجوده، يبرز له في الوقت ذاته وجوده ويُشعره به، يقارن نفسه بهذا

[1]- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 140.
[2]- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 98.
[3]- المصدر نفسه، ص 63.
[4]- جابر عصفور، عندما تقرأ موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 54.

الآخر المتعدد والواحد في الوقت ذاته، كما أن حديث **سارتر** عن **الهوية** ومالها من قيمة عظيمة في تحقيق الذات خلال الوجود،وأنها الهدف الذي تسعى إليه النفس لتحقيقه وإثبات وجودها والخروج من مضايق الاختناق والقلق الوجودي والدوار والسأم من الوجود، و الانعتاق في سماء الحرية المطلقة. قدَّم الكاتب من خلال روايته رؤية أو صورة واقعية وإنسانية إلى حد كبير للمجتمع الأوروبي عامة، والبريطاني خاصة من خلال شخصية **"الراوي"** التي تمثل في نظر الكثير من النقاد تُمثل لسان حال المؤلف **الطيب صالح** نفسه، يفصح عن رؤاه وأفكاره من وراء هذه الشخصية يقول **الراوي** عن الأوروبيين:" إن الأوروبيين باستثناء اختلافات قليلة أناس مثلنا...، يُربُّون أولادهم حسب الأصول، يحلمون أحلاما بعضها يتحقق وبعضها يخيب، وينشدون الطمأنينة في الزوج والأهل والولد... بعضهم أعطته الحياة، ... وبعضهم حرمته ..."[1].

هذه النظرة التي قدمها **الراوي** نظرة موضوعية بعيدة عن الذاتية والانحياز، عبّر عن الآخر بسلبياته وإيجابياته كأنه يتحدث عن أمثاله أو أبناء وطنه، لذا يمكن القول أن هذا الآخر هو الأنا ذاتها، لا يختلف عنها في كثير من الأشياء.

وقعت أحداث الروايتين في بلدين غريبين عن أهل البطلين **ميرسو وسعيد**، الأول فرنسي الأصل والأحداث وقعت في **الجزائر**، أما الثاني فهو سوداني وأحداث الرواية كانت في **لندن "بريطانيا"** كلاهما إذا غريب عن المجتمع الذي يعيش فيه، ممًا شكل لهما القلق والوحدة والسأم من الوجود، والنظرة اللا مبالية للوقائع والأمور التي تدور حولهما أو للأشخاص المقربين بهما كما أن زمن أحداث الروايتين لا يختلف من حيث المجريات، كانا زمن حرب واحتلال واستعمار **"باريس"**في حرب مع **الألمان، والسودان** كانت محتلة من قبل **الإنجليز** فالظروف السياسية متشابهة كثيرا.

بالعودة إلى السيرة الذاتية لكل من الروائيين سنجد تقاربا بينهما وبين شخصيتي البطلين، كان **كامو** غريبا في **الجزائر**_مسقط رأسه **قسنطينة**_ وأصله فرنسي اغترب عن موطنه الأم وعاش وحيدا غريبا في **الجزائر**، ثم سافر إلى **فرنسا** شعر بالاغتراب أيضا لأنه لم يترعرع بها، مما شكل له حالة قلق واغتراب ذاتي واجتماعي، بطله **ميرسو الغريب** أيضا أصوله فرنسية، يعيش في **الجزائر** يشعر بالاغتراب والانعزال والوحدة، يبحث عن الإجابة لأسئلة وجودية شكلت قلقا دائما ومرهقا له، الأمر نفسه نجده مع **الطيب صالح** السوداني الأصل الذي درس المرحلة الابتدائية في قريته ثم انتقل إلى **بريطانيا** ليحقق نجاحا فكريا وعمليا في عمله وأدبه، عاش وسط المجتمع البريطاني الذي يمثل المستعمر لبلده[2]، شعر هو الآخر بالاغتراب والوحدة فيه، البطل **سعيد** أيضا ترعرع في **السودان**، واصل دراسته الثانوية **بمصر**، ثم هاجر إلى **بريطانيا** وحقق ذاته من خلال نجاحه الكبير في عمله وفكره.

انتهت رواية **"موسم الهجرة إلى الشمال"** بموت البطل غرقا دون العثور على جثته، عَلَّها كانت بُغيته، لأنه عاش على هامش الحياة يريد الرحيل دون دموع أو وداع، ولا قبر يزوره الأحباب، ليلقى الأشباح التي عانت بسببه وتعذبت في حياتها، ثم يبرز **الروائي** الذي تحول إلى بؤرة التركيز في النهاية، تتلخص بعدها أحداث الرواية في مشهد ختامي:" ومضيتُ أسبح وأسبح وقد استنفر عزمي على بلوغ الشاطئ الشمالي، هذا هو الهدف، كان الشاطئ أمامي يعلو ويهبط؟ والأصوات تنقطع كلية ثم تضج كنت أعي ولا أعي، هل أنا نائم أم يقضان؟ هل أنا ميت أم حي؟

[1]- جابر عصفور، عندما تقرأ موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 100.

[2] أنظر: مجموعة من المؤلفين: الطيب صالح عبقري الرواية العربية، دط، دت، دار العودة، بيروت، ص: 78.

فإذا أنا في منتصف الطرق بين الشمال والجنوب لن أستطيع المُضي ولن أستطيع العودة"[1]، عند وصف **الجد** على لسان **الراوي** كانت عبارات إيحائية رمزية:" ... وجدي بصوته النحيل وضحكته الخبيثة حين يكون على سجيته أين وضعُه في هذا البساط الأحمدي؟ هل هو حقيقة كما أزعم أنا وكما يبدوهو؟ هل هو فوق هذه الفوضى؟ لا أدري ولكنه بقي على أي حال رغم الأوبئة وفساد الحكام وقسوة الطبيعة، وأنا مُوقن أن الموت حين يبرز له سيبتسم في وجه الموت"[2]،يصف وضع إنسان ما قبل الاستعمار وأثنائه، كيف أنه لم يتغير بقي على أصالته رغم العواصف الشديدة، **كانت** نهاية بطل **كامو** عبثية لا معنى لها رغم التهم التي تسببت في إعدامه، إلا أنها لم تعنيه أو تثير اهتمامه، بل كان يهتم بتفاصيل لا علاقة لها بوضعه الراهن، اهتم بملابس المحامي والقاضي، كان مُستغربا من أنَّ الحديث عنه وعن شخصيته أكثر من الحديث عن الجريمة، أما المحكمة فاهتمت بسلوكه أكثر من اهتمامها بجريمة القتل، ووجهت له تُهَما أخرى لم تكن له علاقة بها، عاتبته على لامبالاته تجاه الحياة والموت.

يقول **ميرسو**:" وعَلم المحققون من البحث الذي قاموا به في بلدة **مارينجو** أني أظهرت عدم مبالاة يوم دفنتُ أمي، وذهبت للسينما ومارست الحب مع صديقتي وهنا قاطعني المحامي وبدا عليه اضطراب شديد، غير أني أوضحت له أن من طَبعي أن حاجاتي الجسمانية تُعرقل كثيرا مشاعري كان النوم يسيطر عليَّ إلى درجة أني لم أنتبه إلى ما كان يحدث"[3]، وانتهت الرواية بإعدام **ميرسو الغريب** بقضية عبثية لا نية له في القتل ولا علاقة له بالشجار الذي حدث، انتهت قصة **الغريب** وبقي غريبا حتى عند موته، لا صديق ودّعه ولا حبيبة احتضنته ومسحت دموعه، ذهب دون وداع أو دموع، دون نظرة أخيرة للأحباب والخلاَّن، مات غريبا بعيدا، كما مات **سعيد الغريب، كما** يمكن القول مما سبق، أن الوجودية باعتبارها مذهبا إنسانيا أي يتمحور حول الذات الإنسانية، لم يغفل الحالة النفسانية التي يشعر بها الفرد، تظهر في وجوده و تدل على صراع بين قُوتين: إنه القلق، القلق الوجودي الذي لا يعرف المرءُ له سببا أو مصدرا أو شكلا محددا، رأينا أن مفهوم القلق الوجودي ينحو نحو السلبية والإيجابية، يقف **"هيدجر"** يقف عند مسألة عبثية الحياة وفنائها وفكرة السقوط، ويتجه الإنسان في نظره نحو العدم أو الموت، لذا ينتابه الشعور بالقلق، يرى أنَّ تجربة القلق تضفي بنا إلى أن نشعر بأنفسنا وأننا هنا في العالم مهجورين دون سند أو مُعين، لقد أبقينا في هذا العالم دون أن نعرف لذلك سببا ...، ووجود هذا الكائن يحُدُّه الموت، فهو موجود من أجل الموت.

يرتبط مفهوم القلق عند **سارتر** _كما رأينا_ بشعور الإنسان بحريته الشاملة ومسؤولياته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرين، لا يؤدي ذلك إلى الرضوخ و اللافعل، بل يقول عنه أنَّ القلق الصافي البسيط من النوع الذي يعرفه كل من تحمل مسؤولية من المسؤوليات. ليس حاجزا يفصل الفرد عن الفعل، بل هو جزء من هذا الفعل وشرط قيامه أصلا، فالقلق الذي واجهنا في الروايات المدروسة هو **القلق السارتري**.

الأبطال الذين يسعون إلى الحرية المطلقة يعيشون حياة قلقة **(روكنتان وعمر الحمزاوي)** دائما، ينبعث هذا القلق عن تحمسهم للحرية، فكلما تريد الشخصيات البطلة القيام بعمل ما حُر يعتريها القلق الوجودي، تطرح أسئلة عديدة: هل هذا العمل لا يسلبُ حريتي المطلقة، ولا يبعدني

[1] - الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ص: 168.
[2] - المصدر السابق، ص: 76.
[3] ألبير كامو: الغريب، ص: 129.

عن مسؤوليتي في أداء رسالتي ؟ ما هي عواقب هذا العمل ؟ ماذا لو تنازلت عن حريتي ؟ سأبقى حبيس الدهر والمسؤولية ؟، أو أنه يدخل مباشرة في دوامة القلق الوجودي بمجرد وعيه بوجود ذاته لذاته، تساؤلات كثيرة تدور في فكره إلى درجة شعور البطل بالغثيان والدوار والسأم من هذا الوجود والغرض من وجوده أصلا في الحياة،كما أن هذا القلق يأتي من شعور الذات بالاغتراب، الانعزال والوحدة عن نفسها وعن مجتمعها، كنتيجة حتمية للعوامل والظروف التي تحيط بالفرد الغريب، من غربة عن الوطن ، عن الأهل، عن المجتمع ... إلى غير ذلك فتدخل في حالة قلق وجودي وانطواء على ذاتها في عزلة ووحدة مُميتة، لا فرق عندها بين الحياة والموت، بين الوحدة والأصدقاء، تشعر باللامبالاة وعدم الاكتراث لما يشعر أو يجرح الآخرين من تصرفات عبثية _تلقائية_ في لحظة طائشة غير مخطط لها سابقا، تحي هذه الشخصية في عبثية تامة _**عبثية كامو**_، لا ترى أهمية لوجودها في الكون وأن قدومها إليه وذهابها منه عبث بحت، كما رأينا مع **غريب كامو "ميرسو" وغريب الطيب صالح "مصطفى سعيد"**، جسدت هتين الشخصيتين عبثية الحياة، القلق الوجودي الناتج عن هذه العبثية، عدم التفكير والاهتمام في المستقبل، الموت والحياة عندها سيان، والعدم هو الحل الوحيد للحالة التي تعيشها، يموت الأول **ميرسو** شنقا بالحبل لارتكابه جريمة قتل دون رغبة أو اكتراث منه، والثاني **سعيد** تختفي جثته غرقا في **"النيل"** عبثا دون وداع أو دموع.

الفصل الرابع

يعتبر موضوع الالتزام من أكثر الموضوعات شيوعا في الحياة الإنسانية بعد موضوع الحرية مباشرة، كما انه من أقدم المصطلحات بحثا من قبل الفلاسفة والأدباء لمعرفته وتحليله، وتطبيقه على ارض الواقع، وكان الهدف من هذا البحث هو توضيح معناه وكشف مدى تسايره مع حياة الفرد خاصة والمجتمع عامة، غير انه لم يتم الكشف عن مفهومه وبقي الغموض والالتباس يكتسبانه.

كما اقترن مفهوم الالتزام بالعديد في الموضوعات الإنسانية ووجد في الأخلاق الفلسفة السياسية والأدب مما جعله محط اهتمام، ظهر مصطلح الالتزام في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يعود إلى المذهب الاشتراكي القائم على تأكيد ارتباط الإنتاج الأدبي بالنسبية الاقتصادية التحتية والاجتماعية، وحصيلة النظرية الاشتراكية في التجربة الأدبية المعاصر للأدباء[1]، الاشتراكيين في الاتحاد السوفيتي (سابقا)التي كان مفادها-النظرية-أن الأدب ابن طبقته وعصره، وهو تغيير في التطورات الاقتصادية والاجتماعية في العصر، وفي خضم صراع الطبقات فلا يمكن للأديب أن يقف موقف المتفرج المحايد، أو أن ينقطع للتأمل المجرد والسطحي، بل هو مطالب بالتجاوب مع نضال الطبقة الكادحة وأهدافها –البروليتارية-ويجب عليه أن يقف إلى جانب الحياة ويلتزم مناصرة قوى التحرر والثورة، هكذا إذا يكون الموقف المشترك بين أدباء الواقعية الاشتراكية وهو التزام أهداف الطبقة العاملة,والنضال في سبيل تحقيق الاشتراكية والحياة الأفضل دون صراع-أو تمييز اجتماعي.

كانت النصوص الاشتراكية الأولى لا توظف كلمة الالتزام اصطلاحيا، بل ركزت على كلمة**"هادف"**، برز هذا التكرار لكلمة-هادف-أكثر لدى واحد من أقدم منظري الالتزام الأدبي الاشتراكي وهو-**اناطوليل لونا تشاركي**-، حيث يؤكد في مقالته-حول الواقعية الاشتراكية 1932[2]يؤكد أن الواقعية الاشتراكية مختلفة كليا عن الواقعية البرجوازية، من حيث أنها فعالة بذاتها وواعية للصراع الجدلي القائم بين الطبيعة والمجتمع، واهم شيء أنها هادفة، يقول: "ثم أنها هادفة، أنها تعرف ما هو خير وما هو شر، وتلاحظ أي قوى تعيق الحركة وأي قوى تسهل سعيها الحثيث نحو الهدف الأعظم،...، هكذا يكون للواقعية الاشتراكية موضوعاتها لأنها تعطي الأهمية بدقة لكل ماله قدر من التأثير في العملية الأساسية لحياتنا...."[3]، كما أن الواقعية الاشتراكية قطعت شوطا كبيرا في النظرية والممارسة، لمفهومها الخاص للالتزام الأدبي مستندة إلى تجارب تاريخية طويلة.

1- مفهوم الالتزام الوجودي في العصر الحديث:

قام مفهوم الالتزام عند المذهب الواقعي الاشتراكي على تأكيد ارتباط الإنتاج الأدبي بالبنية التحتية كما رأينا، ثم ظهرت الوجودية في العصر الحديث كفلسفة تروج للالتزام وتنادي له، ليبرز استخدام كلمة "الالتزام" بالمعنى الاصطلاحي الحديث في أوائل الأربعينيات من القرن العشرين.

يرجع الفضل في بلورة هذا المصطلح أول مرة لدلالته على مسؤولية الأديب إلى المفكر الوجودي والأديب الفرنسي**"جان بول سارتر"**الذي –كما رأينا سابقا- أن وجوديته

[1]- ينظر:مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، ص 26.

[2]- المرجع نفسه، ص 28.

[3]-لونا تشاركي، حول الواقعية الاشتراكية، ترجمة حسام الخطيب، مجلة الآداب الأجنبية، ع1، سند6، بيروت، 1979م.

تقوم على أساس أسبقية الوجود على الماهية، وان الإنسان في نظره-سارتر-يوجد حرا في هدا العالم ولا عائق لحريته، وان هذا الإنسان الفرد لا يمكن له أن يثبت وجوده إلا من خلال حريته[1] ويعبر عن وجوده عبرها دون تدخل أي عامل خارجي عن ذاته في هذه الحرية فالحرية عنده هي عين الوجود، لكن هذه الحرية المطلقة تحمله مسؤولية ذاته والآخرين وحين يختار أفعاله فهو مسئول عنها.

من خلال هذه المسؤولية التي يشترطها "سارتر"في كون الإنسان حر، هي مسؤولية ذاتية وعفوية في أن واحد، ليبرز لنا مفهوم الالتزام الوجودي الذي يمثل هنا الوجه الأخر لهذا الوجود، ربط **"سارتر"** الالتزام بالحرية والمسؤولية[2]، ما دام الفرد حر في اختيار ماهيته وذاته فهو مسئول عن هذا الاختيار تجاه نفسه والآخرين، ويقع هنا عليه الالتزام، أن يلتزم أمام أفعاله وبكل مسؤولية لأنه هو من اختار هذه الأفعال بقناعته الخاصة وبكل حرية [3].

تبنى**"سارتر"**مفهوم الالتزام تجاه قضايا عصره من خلال الأدب، الذي قام بشرحه في كتابه**"ما الأدب؟"**[4]، خاصة بعد حادثة الأسر التي وقعت له، لم يتوان عن إعطاء القيمة للأديب بحسب التزامه بعصره، كما برهن من خلال أعماله الأدبية خاصة المسرح منها، عن عمق أفكاره حول طريقة تناول الأديب لقضايا عصره، لذا ارتبط الأدب عنده من حيث الجدة والرداءة بالعصر الذي نشا فيه، وعند انتهاء العصر الذي وجد فيه هذا الأدب أصبح رسالة لا علاقة له بالحسن أو السوء التي كانت في عصره، فتشكلت أزمة الالتزام الأدبي وانعكست على الشخصيات الروائية.

كان الأمر متعلقا عندها بدمج معايير الفيلسوف والسياسي والأديب كلها مع بعضها، وثم تجسيدها في عمل يوحي بالالتزام نحو قضايا العصر، جسدت أعمال سارتر الأدبية هذه الأزمة، أزمة الالتزام خاصة منها:"ثلاثية دروب الحرية، الذباب، الأيدي القذرة"، أين وقع **سارتر** بثلاثيته في مأزق الالتزام أمام البطل المتحرر في كل القيود الفكرية والاجتماعية، التي وسمها قبل كتابته لها بمقولة: "الأسى إننا أحرار"في رسالة له إلى صديقته **"سيموند و بوفوار** اخبرها فيها انه وجد موضوعا وفكرة لرواية جديدة، وهي**"الحرية"**، غير أن الملاحظ من خلال هذه الحرية التي انطلق منها **"سارتر"**كانت تحمل له الهدف والنصر في حد ذاتها حيث انه لم يتمكن من إعطاء مفهوم أو شكلا محددا للحرية التي أرادها،[5] يعود سبب هذا الانقلاب التطور حياة شخصياته وتصادمها مع الواقع السياسي وحتمية الاختيار في زمن الاختيارات، مما جعل مفهوم الحرية فضفاضا شاسعا، لم يتمكن من معرفة ماذا يريد بهذه الحرية وأين يصل إبطاله في ضل الالتزام الذي يحتمله الواقع ويجبر الفرد به.

ينقسم مفهوم الالتزام عند **سارتر** إلى معنيين:معنى سياسي ويقصد به أن يكون الكاتب مشاركا في الدائرة الاجتماعية بهدف الدفاع عن الحرية و التأسيس لها.ومعنى

---

[1]- ينظر: سارتر، الكينونة و العدم، ص 32.

[2]- محمد مهران، محمد محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 120.

[3]- ينظر:حسام الخطيب، سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية، دمشق ، سورية، ط3، 1981، ص-ص:25-27.

[4]- جان بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة محمد غنيمي هلال، دار النشر والطباعة والتوزيع، نهضة مصر، ط2، 1421هجري، 2001، ص 56.

[5]=ينظر:جان غال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة دط، دت، ص163.

فلسفي وهو إثبات أن الفرد رغم عرضية خلقه،إلا انه لازم للوجود،لأنه يعطي الأشياء معنى ودلالة لذاته الداخلية،أي أن السبب إلى طلب الفن والإبداع الفني هو إحساسنا وإدراكنا بوجودنا وأهمية هذا الوجود،ثم الشعور بالعالم المحيط بنا،أو لسبب الحاجة للتعبير في مواقف تصادف وتتصادم فيها حرية الفرد الوجودي للتهميش والتحكيم، إذن تكمن وظيفة الأدب أساسا في الدفع بالإنسانية إلى سماء المساواة، الحب، الجمال وبناء مجتمع خال من الاستضعاف والفوارق الطبقية.

لذا يدعو**"سارتر"**إلى التزام ذو اتجاه اجتماعي وسياسي،لأن الأدب وظيفة توجيه وإنارة الدرب الصحيح للناس.

2- الالتزام والحرية:

يرى **"سارتر"**في فلسفته الوجودية عن الالتزام:أن الإنسان عند قيامه بفعل ما فانه يصبح مسئولا عن أداءه لهذا الفعل، وان يلتزم تجاه العمل الذي قام بأدائه، وهو ليس مسئولا، أو ملتزما فقط تجاه عمله و ذاته، بل تدخل التزامات تجاه الآخرين[1]، لذا إذا كان الإنسان مخيرا بين شيئين مثلا، ووقع اختياره على احدهما فان التزامه هنا لا يكون على هذا الأمر الذي اختاره فقط، بل يتجاوز ذلك إلى التزامات أخرى مرتبطة بالوسط الذي يعيش فيه والمجتمع المحيط به.

حيث يقول**"سارتر"**: "...لنفترض إني قررت أن أتزوج وأنجب أولادا، فإن قراري هذا ولو انه نابع من موقفي، أو من عاطفتي أو رغبتي، فأنني ألزم به نفسي وألزم به الإنسانية جمعاء إن تأخذ فكرة الزواج وتمارسها، فأنا مسئول إذن عن نفسي وهن كل الناس، وأنا اخلق صورة معينة لما يجب أن يكون عليه الإنسان"[2]، أي أن الإنسان عند اختياره لماهيتها التي يكون عليها في مستقبله، فان هذا الاختيار إن كان يريد به أم يكون بطلا أو جبانا فهو يلتزم اتجاه نفسه وتجاه الآخرين عن نتائج أفعاله.

فالإنسان يلتزم في حياته حيث يرسم صورة ما سيكون عليه وجوده، كما يرسم داخل هذه الصورة كل ما يكن إن يكون عليه هذا الوجود، لان الإنسان لم يكن شيئا في هذا الوجود، بل سيصمم نفسه لأنه حر وهو الحرية ذاتها، انطلاقا من ممارسته لها أين يقول **سارتر**: "إننا نمارس الحرية من اجل الحرية، وسوف نطلبها من خلال ظروف معينة وسعينا خلف الحرية نكتشف أنها تتوقف كليا على حرية الآخرين، وان حرية الآخرين تتوقف على حريتناّ"[3].

ترتبط حرية الفرد بحرية الآخرين، وهما شيئان مرتبطان، حيث أن حرية الفرد لا تتحقق إلا من اجل المجتمع وباسم حرية المجتمع تتحقق حرية الفرد الوجودي[4] وهي علاقة عكسية لا يمكن تحقق احدهما دون وجود الأخرى، كما أن**"سارتر"**فصل الحرية عن ارتباط بالماضي أو المستقبل أو حق بالذات الوجودية، وهذا الأخير-الفرد-له الحرية الكاملة في اختيار ذاته انطلاقا من حريته، لتحرير الفرد من العوائق وأثار التبعية والعبودية، يقول: "إن اختيار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الاجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شيء واختيارها في فعل الفهم والاكتشاف شيء آخر"[5].فالإنسان هنا حر

---

[1]- سارتر، الأدب الملتزم، ص 65.

[2]- جان بول سارتر,الوجودية مذهب إنساني,ص18.

[3]- المرجع السابق، ص58.

[4]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 32.

[5]- عبد المجيد عمران، جون بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط، دت، ص15.

يختار لنفسه ما يريد،كما انه حر في رؤيته للأشياء المحيطة به، يخلع عنها المعاني ويضع لها معاني أخرى، يختار لها قيما كيفما شاء، إذا هو حر يتمتع بالحرية المطلقة، غير أن هذه الحرية تجعل من الفرد مسئولا عن اختياره، كما تلزمه بهذا الاختيار التزاما كاملا.

يلتزم الفرد الوجودي بأفعاله النابعة عن اختياره الحر، ليس لكونه فردا بذاته,بل لارتباطه بالمجتمع، لان القرار الذي اختاره بنفسه قد اختاره للمجتمع ككل، مما يشكل له القلق الوجودي حول صحة أو خطا هذا القرار، ومدى التزامه وتحمل نتائج اختياره، فالإنسان ينظر إلى ذاته على انه مؤلف لجميع الأشياء من جهة، هذا المعنى للالتزام طبيعي، ومن جهة أخرى يؤكد على حرية الفرد وقدرته على الاختيار والتزامه التام بأفعاله وقراراته الحرة، وهذا الجانب الأخلاقي للالتزام عند**"سارتر"**[1].

من خلال هذه الحرية التي ناشدها الفرد يصبح حاملا لعبئ العالم كله، فهو ملتزم باختياره عن نفسه وعن جميع الناس، وتحمله لنتائج أفعاله الحرة التي صدرت من قرار نفسه وقناعته الخاصة[2]. لا مفر إذا من الالتزام الذاتي والخارجي طالما الفرد يختار أفعاله وماهيته بكل حرية، لارتباطه العميق و مسؤوليته اتجاه ذاته والمجتمع الذي يحيط به.

3- الالتزام والأدب عند سارتر:

أخذ مفهوم الالتزام منحى أخر، غير الذي كان مرتبطا بالحرية والمجتمع، واتخذ المفهوم عند سارتر لونا أدبيا، وربطه هنا بالأدب وممارسة الأدب، كما وضع له خاصيتين متلازمتين: الأولى هي الالتزام والثانية هي اتخاذ القرار، أي في الأولى يضع أو يصور الشخصية التي يجب على الأديب التحلي بها، في الثانية يحدد الوظيفة التي وجب أن يؤديها هذا الأديب[3] الذي يرتبط بعصره ويحاول توجيه الوعي وزرعه فيه انطلاقا من دافع الإنسانية الغير مشروطة ولا ينتظر مقابلا من هذا التوجيه، لذا نجد أن مفهوم أو نظرية الالتزام لم تأتي جاهزة، وإنما تبلورت من خلال سيرة حياته المواكبة للحروب وويلاتها –الحرب العالمية الأولى والثانية – فـأراد تحديد مسؤولية الأديب تجاه وطنه والمجتمع الذي يعيش فيه[4].

يعرف**"سارتر"**الأدب الملتزم بقوله: "مما لا ريب فيه أن الأثر المكتوب واقعة اجتماعية، ولابد أن يكون الكاتب مقتنعا به عميق لاقتناع، حتى قبل أن يتناول القلم، أن عليه بالفعل أن يشعر بمدى مسؤوليته، وهو مسئول عن كل شيء عن الحروب الخاسرة أو الرابحة، عن التمرد والقمع، انه المتواطئ مع المضطهدين إذا لم يكن الحليف الطبيعي[5]، اتهم الأديب على انه متواطئ مع المضطهدين لأنه لم يحاول إيقاف اضطهادهم، ولم ينشر الوعي التحرري وسط المجتمع، لذا يجب على هذا الأديب الالتزام تجاه وطنه ومجتمعه والقضايا التي تحدث في محيطه، لا يضع نفسه محل الحيادية ويتصرف بلا مبالاة لما يدور من حوله.

فالأديب الملتزم هو الذي ينقل لنفسه والآخرين هذا الالتزام من دائرة الاعتقاد إلى التطبيق، ومن الشعور إلى التفكير، كما يقدم صورة للمجتمع الذي هو مرتبط به بعلاقة عميقة، من أجل هذا المجتمع ذاته، وهذا من خلال وساطته الكبيرة بين المجتمع وقضايا

---

[1]- ينظر:المرجع السابق, صفحة60.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 62.

[3]- ينظر: علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، دط، 1996، ص 155.

[4]- المرجع نفسه، ص 156.

[5]- جان بول سارتر، الأدب الملتزم، ترجمة جورج ترابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1967، ص44.

المتجلية في التزامه هذا،[1] لعل هدف**"سارتر"**من ربط الالتزام بالأدب كان إبراز القيمة والدور الفعال الذي يلعبه الكاتب في مجتمعه، ومكانته وسط باقي الفنون وان هذا الكاتب هو اللسان الناطق الواصف لأوضاع ومشاكل وقضايا المجتمع، و أن هذا المجتمع يستوجب عليه وضع الثقة الكبيرة في الأديب الملتزم[2] لأنه سخر أدبه والتزم فيه بحاجات الوسط الذي يعيش فيه وإعلاء صوته والدفاع عن حقوقه.

ابرز لنا**"سارتر"**الدور الكبير والأهمية العظيمة لهذا الكاتب اتجاه المسؤولية التي يلتزم بها أثناء الكتابة، كما حدد صفات التي يجب أن يتحلى بها هذا الكاتب من اجل القيام بواجبه على أكمل وجه، وان الكاتب بعمق أفكاره وقوتها يتمكن من إيصال الفكرة إلى المجتمع وتوعيته، خاصة إن كانت هذه الفكرة نابعة من أعماقه وشعوره بالمسؤولية اتجاه المجتمع والتزامه به، لذا يكون قد أسهم بأفكاره في الثورة إيجابا أو سلبا كما يرى**"سارتر"** انطلاقا فقط من نشر هذه الأفكار، وهذا ما أبرزه من خلال كتابه المعروف"ما الأدب؟"[3].

4- ما الأدب عند"سارتر"؟:

يعتبر كتاب **سارتر"ما الأدب؟"1947م"** من أشهر الكتب غير الروائية أو المسرحية له، حيث يبدأ سارتر كتابه مبررا وضعه له قال :"إن شابا أحمق كتب يقول: إذا كنت تريد أن تلتزم، فماذا تنتظر كي تنظم إلى الحزب الشيوعي"[4].

ورد على هذا القول: "كاتب كبير التزم في أدبه أحيانا كثيرة,ولم يلتزم كذلك في أكثر الأحيان، من أن شر الفنانين أكثرهم التزاما...، وخذوا مثلا على هذا الرسام من الصوفيات"[5].

في هذه المرحلة عام1947م تميزت الحياة الثقافية الفرنسية والعالمية ببداية أنواع الآراء حول الأدب ووظيفته وعلاقته بالمجتمع الذي نشا فيه، كذا مفاهيم خاصة مثل الأدب الملتزم، والأدب المقاوم، الأدب التقدمي، وغيرها من المصطلحات والأفكار خاصة أثناء الحرب العالمية الثانية، كان **سارتر** حاضرا في تلك الحياة بفكره اليساري، وإضفائه طابعا اجتماعيا لا شك فيه من خلال فلسفته الوجودية، لذا وجب عليه وضع هذا الكتاب الذي قام بنشره أول مرة على حلقات في أعداد متوالية من مجلته **"الأزمنة الحديثة"**التي قام بتأسيسها مع **"سيمون دي بوفوار"**وآخرين، كبوابة تمكن الأدب من دخول السياسة وقضايا المجتمع بصفة عامة[6] حيث سعى الكتاب**"ما الأدب؟"** إلى إزالة الكثير من سوء الفهم بين الفكر اليساري والفكر السارتري من خلال طرحه لمجموعة من القضايا الخاصة بالأدب.

---

[1]- ينظر:حبيب الشاروني فلسفة سارتر,ص380.
[2]- المرجع نفسه، ص 380.
[3]- ينظر: علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 145.
[4] -سارتر، ما الأدب، ص25.
[5]- المصدر نفسه، ص26.
[6]- ينظر: مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية، ص 120.

كان هدف**"سارتر"**من تأليف كتابه-**ما الأدب؟**-هو الرد على نقاد فكرة الالتزام وتناقضها مع حرية الكتابة الأدبية، حيث يرد على النقاد والأدباء المفكرين الذين سخروا من فكرة الالتزام التي طرحها من خلال فلسفة الوجودية[1]، تحدث في بداية الكتاب عن الهدف منه، بطرحه مجموعة من الأسئلة أو الإشكاليات مثل: "ما الكتابة، لمن تكتب، ماذا تكتب، كيف تكتب؟"[2].

هذه الأسئلة اعتبرت كفرضية للإشكالية التي سبب بها مصطلح الالتزام، ليبدأ بتنفيذ الآراء المعارضة للمصطلح من كبار المفكرين والأدباء الفرنسيين خاصة، من أهم الكاتب المسرحي**"جان جيرودو"**، لذا جاءت الإجابة الأولى على السؤال: لمن نكتب؟ أكد من خلالها على أهمية قضية الالتزام، وضرورة اتخاذ الكاتب موقفا محددا والالتزام به، وتوصيل رسالته وموقفه من قضية معينة من خلال الكتابة، ثم قام بعرض مفهوم الالتزام ناقدا من خلاله منتقدي فكرة الالتزام عنده، ويشير إلى عدم فهمهم لفكرة الالتزام وعدم التعمق فيها، كما انه قام بإشراك القارئ أو المتلقي مع الكاتب من خلال وثيقة ضمنية بينهما تنص على الثقة والحرية التي يجب أن تتوفر في هذه الرسالة[3].

يعرض**"سارتر"**من خلال كتابته**"ما الأدب؟"** مجموعة من القضايا المتعلقة بالأدب في ذاته، ولذاته، من ابرز هذه القضايا نجد قضية الالتزام وحرية الكتاب، يؤكد من خلالها، إن الكتابة الإبداعية النثرية هي المقصودة بالالتزام، كونها تتعرض للقضايا الإنسانية والعالمية، لذا سيتوجب على الكاتب الالتزام بقضية محددة وبوعي تام بالعالم المحيط غير أن**"سارتر"** عفا الشعراء من التزامهم نحو شعرهم، والأمر نفسه بالنسبة للفنون الأخرى كالرسم، النحت والموسيقى،لم يقم بإخضاعها بمبدأ الالتزام، يقول هنا "أو بالأحرى لا تفرض على هذه الفنون أن تكون على قدم المساواة مع الأدب الملتزم"[4].

نجد أن هذا النفي للشعراء وغيرهم عند **أفلاطون**-سابقا- الذي قام بمهاجمة الشعراء من الفلاسفة وأخرجهم من جمهوريته الفاضلة، فارضة وجهة نظره الفلسفية على الفن والشعر[5]، التي كان لها صدى كبير في العصور الموالية له.

لكن هناك من المفكرين في العصر الحديث الذين قاموا بإعلاء مكانة الشعر والشاعر، حيث جعله**"مارتن هايدجر"**تأسيسا للوجود وأيده في ذلك الدكتور" **عبد الرحمان بدوي**" الذي يرى أن الشعر يمثل الإبداع في عالم المكان وان كلمة شعر أصلها يوناني كمن الفعل يخلق، أي أن الشاعر مبدع أو خالق[6]. لكن الفرق بين كلمة الله والشاعر هو أن الأولى عقلية "نؤتيها في النفوس" والثانية انفعالية.

أيضا من الذين دافعوا على مكانة الشاعر المهمة نجد الشاعر الصيني **"لوتشي"** الذي قال: "نحن الشعراء نصارع اللاوجود لنجبره على أن يمنح وجودا، ونقرع الصمت

---

[1]- المرجع نفسه، ص 122.

[2]- سارتر، ما الأدب، ص 3.

[3]- ينظر:حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، ص326.

[4]- جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 1.

[5]- ينظر: زكرياء فؤاد ، دراسة جمهورية أفلاطون، وزارة الثقافة، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط ، 1967، ص 8.

[6]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، الإنسانية الوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط1، 1974، ص112.

لتحييينا الموسيقى، أننا نأسر المساحات التي لا حد لها في قدم مربع من الورق و نسكب طوفانا من القلب الصغير بقدر بوصة"[1].

غير أن **"سارتر"**في فلسفة الالتزام أعفى الشعر من الالتزام والفنون الأخرى وترك النثر فقط، منطلقا في ذلك من خلال تصوره الذي بناه عن الشعر والنثر والتفرقة بينهما.

لا يتم إلا بواسطة اللغة واستخدامها أداة فليس لنا إذن إن نتصور أن هدف الشعراء هو استطلاع الحقائق وعرضها..."[2]. أي أن الاختلاف بين الشعر والنثر مرتبط بعلاقة كل من الشاعر والناثر باللغة فالشاعر يخدم اللغة بينما الناثر يستخدمها، فالشاعر يثري اللغة بالألفاظ الجديدة، والتراكيب الغوية المبدعة، ويوحي بالكلمات إلى معان كثيرة، كما أنه يجعل الكلمة تواكب التطور والتغير في المشاعر والوجدان لتصبح الكلمات بالنسبة للشاعر عبارة عن أشياء[3]، ويجمع بين هذه الكلمات التي هي عوالم صغيرة، مثلما يفعل الرسام الذي يجمع الألوان في لوحته، يعتقد بذلك انه يؤلف جملا، فهو يخلق أشياء التي هي عبارة في الأصل في كلمات متشابكة الألوان والصواب في الموسيقى[4]، تتجاذب وتتدافع وتشترك في صفات تكون وحدتها الشعرية التي تجعلها جملة هي في حد ذاتها شيء من الأشياء، لذا يمكن القول أن الكلمات في ذهن الشاعر ليست رموزا دالة وإنما أشياء تنبض بالحياة والمعاني لها وجودها وتجسديها، كما أن الجملة عند الشاعر عبارة عن بناء فني أو تركيب يتبلور في ذهن الشاعر له مميزاته، وصفاته الخاصة المنفلتة من قبضة المعنى.

إذا أراد الشاعر التعبير عن شيء ليس بالضرورة أن يختار الألفاظ ذاتها التي نختارها نحن، حيث أن الكلمات التي تظهر لغيره أسبابا تقوده إلى معرفة ما حوله، وتدفع به وسط الأشياء، تبدو في نضره فخا لإظهار حقيقة مستترة، أي أن اللغة هي مرآة العالم، فالكلمة الواحدة لها تغيرات على نحو جديد عند الشاعر، ويجعلها ذات كيان حي تمثل المعنى أكثر مما تقل عليه[5]انطلاقا من نغمة الكلمة وطولها، وما تنتمي له من علامات التأنيث والتذكير، ومظهرها في عين الشاعر.

1-4 قضية الكاتب والالتزام:

إن الكاتب يكون ملتزما عندما ينقل لنفسه والآخرين هذا الالتزام، من دائرة الشعور والإعتقادية إلى دائرة التفكير، فيقدم صورة للمجتمع واضحة ودقيقة محاولا من خلالها معالجة وطرح مشاكله وقضاياه:"اتخذ سارتر ذلك أساسا ارتكز عليه في جعل النثر ملتزما دون سائر الفنون، فكاتب النثر يملك موضوعا وحيدا هو الحرية الكتابية...، عبارة عن دعوة موجهة من حرية الكاتب إلى حرية القارئ والكتابة مسؤوليته "[6].

---

[1]-مكليش ارشبالد لوتشي، الشاعر والتجربة، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، مراجعة توفيق صايغ، منشورات دار اليقظة العربية للتأليفوالترجمة والنشر،بيروت، دط,1963، ص17.

[3]- جان بول سارتر، تقديم الأزمنة الحديثة ضمن الأدب الملتزم، ترجمة جورج طرابشي، دار الآداب، بيروت، دط، 1965، ص7.

[3]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، الإنسانية الوجودية في الفكر العربي، ص 115.

[4]- المرجع نفسه، ص 115.

[5]:. رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند جان بول سارتر، ص210.

[6]: مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، دار الآداب، بيروت، ط1960،1، ص156.

ربط **سارتر** الالتزام بالأدب، فكان الهدف من ذلك هو إبراز القيمة الكبيرة لمكانة الكاتب في المجتمع، دون الفنون الأخرى كالشعر والرسم والموسيقى، ويعتبر اللغة النثرية مرتبطة بإرادة الإنسان الواعية، وأن: "اللغة الشعرية فهي تقدم الأشياء ولا تمثلها، أنها تكشف من حس الأشياء كما يفعل الرسم والموسيقى وتأثيرها انفعالي"[1]، وأن اللغة النثرية تحمل قوة معاني مرتبطة بالواقع، لأنها تتغلغل داخل الضمير الإنساني ودوره من أجل تحقيق الحرية في الوجود الإنساني، أي أن: "أدب النثر عند **سارتر** يعني لن يكشف للقراء موقفهم حتى يأخذوا على عاتقهم مسؤولية هذا الموقف، وهو وظيفة اجتماعية مقابل نظرية " الفن للفن".

يقول **سارتر** في كتابه **ما الأدب؟** : "لنكتب أولا لنقول شيئا للأحياء، ولا يضير أن لا يبقى لأحفادنا الذين لن يحسوا لقيمة الحوادث الراهنة إلا الإعجاب بأسلوبنا ولكن لا يحسن بنا أن نتوخى الأسلوب لذاته، إن المسؤولية والصدق يأتيان أولا، والأسلوب والجمالية في المحل الثاني "[2]، أي أن الكاتب ملزم بقضايا عصره وأن الهرب منها ومن الواقع الاجتماعي يعتبر خيانة من الكاتب في حق قضيته، قضية الأدب بالتحديد، بذلك تفقد الكتابة قيمتها ومضمونها، ويصبح الأدب غير أدب، والميزة في هذا الانفراد، ما يجعل من الكاتب كائنا موضوعا للتساؤل في كينونته بالذات كائنا لا يعيش اندراجه في شكل كبت وقيد بل يصبح مسئولا بصفة كاملة، ووعي دائم مندرجا في العالم[3]، مما يكون القاعدة الأساس التي يقوم عليها الالتزام عند **"سارتر".**

ففي تفرقته بين الشعر والنثر أعتبر النثر إعرابا عن المعاني التي تحمل دلالات وإيحاءات وأن الشاعر: "يرى كلمات من جانبها المعكوس، كأنه من غير عالم الناس، وكأنما قد وجد الكلام حاجزا بينه وبين هذا العالم، فيبدو وكأنه لم يتعرف الأشياء أولا بأسمائها، بل تفرقها تفرقا صامتا"[4]، أي أنه-**سارتر**- اعتبر الشاعر مركزا عن الجانب الداخلي من الإنسان، والاهتمام بالجانب اللاشعوري، بذلك إذا كان من الحمق أن نطلب من الشاعر الالتزام في شعره، فانه من الخطأ أيضا مطالبة الفنان التشكيلي أو الموسيقي أو الرسام بالالتزام، بل المطالبة بذلك تكون موجهة فقط للكاتب لأنه مرتبط بقضايا المجتمع والعصر.

يندرج تحت عنصر الكاتب الملتزم عنصر آخر لا يقل أهمية في قضية الالتزام وهو **الكتابة الملتزمة،** أو معنى أن تكتب، سعى**"سارتر"**أول الأمر إلى إبراز التفرقة بين الأدب والفنون الأخرى –كما رأينا-قائلا في كتابه: **ما الأدب؟** إن : "ملكوت الإشارات هو النثر، أما الشعر فانه في خندق واحد مع الرسم والنحت والموسيقى"[5]، فالكاتب الملتزم عنده يعرف أن الكلام فعل كما يعرف أن الكشف يعني التغيير وان هذا الأخير لا يتحقق عند الكاتب إذا كان خاليا من هدف ما يقصد من خلاله أحداث تغيير في العالم[6].

وقد أورد **سارتر** مجموعة من الأفكار تحدد سبب الكتابة، في إجابة له عن سؤال قد طرحه في مقدمة كتابه: لماذا نكتب؟، من هذه الأفكار الأكثر انتشارا وشيوعا نجد انه يؤكد

---

[1]: المرجع نفسه، ص156.
[2]- سارتر، ما الأدب؟، ص83.
[3]- ينظر: سارتر، تقديم الأزمنة الحديثة ضمن الأدب الملتزم، ص 25.
[4]- المصدر نفسه، ص5.
[5]- سارتر، ما الأدب؟، ص15.
[6]- ينظر: الدراجي أروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، ص 65.

على أن الكاتب الملتزم إضافة إلى انه مكتشف فهو صاحب موقف جوهري بالنسبة للأمر الذي كشفه [1]، حيث انه من الدوافع الأساسية للإبداع الفني هي الحاجة إلى الشعور بأنه جوهري بالنسبة إلى العالم ذاته.

ما يتعين على الكاتب عند **سارتر** إذن السعي إلى لب الأمور، وإلا لكان هناك تصادم وتناقض مع ذاته، فإذا أراد الوصول إلى شيء ما يكفي الإيحاء والإشارة بالمهمة التي يدعو إلى القيام بها، وتصبح الكتابة في ذات الوقت كشفا للعالم من خلال طرحه لقضية ما وتقديم أسبابها ودوافعها ليصل إلى نتائجها ثم يقدم الحلول المقترحة لحلها، أي "اللجوء إلى وعي الأخر، للتعرف إلى الذات بصفتها جوهرا إزاء شمولية الكينونة[2]، ومعنى هذا الرغبة في عيش الجوهر بالواسطة، لكن عالم الموجودات الذي نعيش فيه لا ينكشف إلا عن طريق الفعل، ولا يمكن استشعاره إلا عبر تجاوزه لتعييره، فيبدو هنا عالم الروائي مفتقرا إلى الكثافة طالما لم يكتشف في حركتيه ولم يتم تجاوزه.

يطرح"**سارتر**" فكرة أخرى، ويجيب عن سؤال مهم، وهو: **لمن يكتب الكاتب؟** من خلال إجابته عن هذا السؤال التي جاءت كالآتي: "للوهلة الأولى ليس في الأمر شك: إن الكاتب يكتب من اجل القارئ كوني، ولقد رأينا دائما أن حزم الكاتب يتجه مبدئيا إلى الناس أجمعين"[3].

فالكاتب مرتبط بعصره وقضاياه، لا يمكنه الانفلات من قبضة الزمن، فهو يكتب لمعاصره ومجتمعه الذي يعيش فيه وللفئة التي تماثله في الجنس والطبقة، جاء في كلام **"سارتر"**أن هذا الكاتب الملتزم –مبدئيا- يكتب إلى كل الناس، لكن الواقع لا يقرأ له إلا من بعضهم، فهو بين جمهوريين متباينين مثالي وحقيقي، لذا تولدت فكرة الشمولية المطلقة، وان المؤلف يطالب بان أن يكون تكرار دائم في المستقبل البعيد لقبضة القارئ الذي كان يقرا له في الحاضر، أي أن الكاتب عند**"سارتر"**لا يمكنه الكتاب دون شرطيين:"دون جمهور، دون أساطير".

يتوجه الكاتب بأعماله الفنية الأدبية إلى عامة الناس من خلال الشخصيات الأدبية، ويحاول من خلال هذه الأعمال تتبع الحرية الخالدة التي تظهر في الأفق من خلال التحرر التاريخي، وان كل عمل نثري هو مشروع إنساني يتجاوز الحواجز الواقعية [4]إلى مالا نهاية من الحرية والتطلع إلى مستقبل أفضل.

فعند اختيار الكاتب لموضوع ما بشكل معين فهو بذلك قد اختار بصورة غير مباشرة نوع الجمهور القارئ لهذا العمل فعلى الكاتب أن يكون واعيا بالفرق والتباين الذي بينه وبين الجمهور المستهدف ليكون اللسان الناطق بضمير حي عن حقيقتهم ويواجههم بها من داخلهم وخارجهم[5]، لذا وضع فواصلا بين النثر والشعر، فالأول يخدم اللغة والثاني اللغة هي الخادمة له –كما رأينا – وأن هذا الكاتب ملتزم به بقضية ما بمجرد البدء بالكتابة النثرية، وان الالتزام عنده نابع من تكون العوامل المحيطة به (سياسية، اقتصادية، فكرية...) في تكوين شخصيته الفنية[6].

---

[1]:ينظر: رمضان الصبغ، فلسفة الفن عند جان بول سارتر ، ص214.

[2]- لمصدر نفسه، ص16.

[3]:المصدر نفسه، ص27.

[4]-ينظر:سلام أبو الحسن، سارتر والالتزام، مركز الدراسات العلمانية، بيروت، لبنان، دط، دت، ص214.

[5]- المرجع نفسه، ص 215.

[6]- المرجع نفسه، ص 256.

إذن، الكاتب يختار جمهوره باختيار الموضوع وأن أي عمل نثري أدبي يهدف إلى الانفصال عن قضايا وإشكاليات الوجود والواقع، والرغبة في رفع حرية الفرد كما يسهم في "تمزق الوعي" عند القارئ.

يرى"**سارتر**"منخلال طرحه لقضية الالتزام ENGAGEMENT COMITMENT أن الكاتب لديه حرية تتوجه إلى حرية القارئ، باعتبار أن هدف النص النثري الأدبي هو الحرية، على خلاف الشعر الذي لا يملك هذا الهدف، هدفه ذاته وليس له هدف خارج الذات، لان الشاعر يعرض ما يصادفه من مواقف عبر رؤيته الذاتية[1]، ومواقفه في جوهرها لا تخرج عن نطاق ذاتيته، لذا يكون الشاعر في عزلة تامة عن العالم.

لذا رفض**"سارتر"**أن يكون الشعر وباقي الفنون ملتزمة ولا يمكن فرض هذا الالتزام عليها، لان كلمات الشعر هي نفسها معاني ودلالات الشعر، والأمر نفسه بالنسبة للألحان، بذلك جعل كاتب النثر هو الذي يملك موضوعا وحيدا وهو الحرية، والمسؤولية تجاه هذا الموضوع من شأن الكاتب.

يلاحظ كاتب النثر التجربة المعيشية ويعلم بالحياة وتجاربها، مثقف بالجوهر والماهية، وهو ملتزم خارج الأثر الأدبي وداخله في الوقت ذاته، لان الكاتب الملتزم عند **"سارتر"** لا يكون كذلك إلا عند اجتهاده في تحقيق الوعي لديه أكثر وضوحا بأنه "منجز"[2]، وينقل بذلك هذا الالتزام الوجودي من دائرة الشعور الغريزي إلى دائرة الفكر –كما قلنا سابقا-يقول **"سارتر"**: "لو أننا مبرمجين مثل جهاز الكمبيوتر لقمنا بالرد على المثير فردي تيسره فينا أية كلمة مطبوعة ومعزولة...، وإذا لم نكن أحرارا في سياق أكثر عمومية أن نفصل ذهننا عن البيئة المباشرة ونتخيل ما قد لا يكون قائما، من الواضح أننا جميعا نستطيع أن نفعله...، هذه القدرة على تخيل ما ليس قائما نقدم برهانا قاطعا على أننا لسنا خاضعين لنفس نوع الحتمية التي تحكم سلوك الحيوان...، فما هي موجودة عليه – اعني وجودها- تحدده ماهيته وهو الذي يحدد ما سوف تصبحه"[3].

حرية الاختلاف والرؤية من شروط الكتابة الأدبية، كما أن حرية اختيار الجمهور والموضوع لا يمكن الجدل فيها، لأنها لازمة للكاتب الملتزم وكذا نوع الكتابة الموجهة لفئة معينة دون الأخرى، يستوجب على الأديب أن يبدي رأيه في الوقائع الاجتماعية والسياسية مع إمكانية احتفاظه بالحرية الشخصية، أين نلخص أفكار **سارتر** عن السياسة بإقامة "أوروبا" اشتراكية الدول ذات تكوين اقتصادي وديمقراطي، تنازل كل منها عن قسم من سيادتها لنقف موقف الحياديين الصوفيات وأمريكا[4].

لذا جعل **سارتر** من الكاتب ذو غاية تغير العالم بالوقوف إلى جانب الضعفاء والمحتقرين لإعادة بناء العلاقة الإنسانية بين فئات البشر، لذا هو حر في هذا الموقف الذي يتوجه به نحو حرية الجمهور وهو مسئول عن حريته تلك، فاستوجب عليه اتخاذ موقف محدد[5]، ناقلا صور الضعف والشقاء والظلم المختلفة التي يواجهها الضعفاء.

---

[1]- ينظر:رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، ص26.

[2]- ينظر: إمام عبد الفتاح، أقدم لك سارتر، ص34.

[3]- سارتر، ما الأدب؟، ص43.

[4]- ينظر: محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1908، ص208.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص 209.

يرى"**سارتر**"أن الكتابة الملتزمة في مقام الفعل الذي يعبر عن العالم الواقعي عند الكشف ورفع الستار على نواقص العالم وتشوهاته التي يعاني منها، لذا يستوجب حضور إرادة التغيير وتحمل المسؤولية قبل عملية الكشف هذه حتى يتحقق لنا الالتزام، فمسؤولية الكاتب الملتزم ليست أمرا ميتافيزيقيا خياليا صعب المنال[1]، إنما مسؤولية محددة ومباشرة، إذ لابد عليه من توجيه فكره وأدبه واهتمامه كله إلى مشكلة العلاقات بين الأخلاق والسياسة.أو مشكلة الغاية والوسيلة.

حيث لا يمكن أن يكون هناك أدب مكتوب بعواطف شريرة، كون الأديب الكاتب غير متأثر بخبرات ذاتية ونظرة مسبقة في كشف وحدة القيم الرفيعة لذا هو حر مسئول عن الحرية في الوقت ذاته، ليتجلى لنا معنى الالتزام عند **"سارتر"** في حرية الكاتب والتزامه في تصوير الوقائع المتعلقة بالإنسان والوقوف في وجه الاستبداد والظلم للدفاع عن الضعفاء والمضطهدين، يصبح قلمه سلاحا يحارب أنواع الشرور والكلمات عبارة عن رصاصات محشوة داخل هذا السلاح بهدف تغيير هذا العالم إلى الأفضل[2].

5- قضية الالتزام بين المذهب الاشتراكي والمذهب الوجودي:

يعد الأدب ظاهرة اجتماعية، والأديب الملتزم هو من يصور ويعبر عن قضايا المجتمع الذي يعيش فيه، بوصفه فردا من هذا المجتمع,يؤثر فيه كما يتأثر به، وأن الأديب يمثل فئة معينة ن فئات المجتمع يعبر بشكل فردي عن موقفها المحدد من الواقع المعاش.

شرط أن يكون إنتاجه الأدبي هادفا إلى تحسين هذا الواقع وتطويره وإيجاد الحلول المناسبة لمشاكله، كما أن الدعوة إلى الالتزام قد شغلت النقد الأدبي الحديث[3]، وأصبحت نقطة خلاف شديد بين نقاد العصر، ويعني دعاة الالتزام إلى أن يتقيد الأدباء في أعمالهم الفنية بمبادئ خاصة وأفكار محددة، يلتزمون بالتعبير عنها والدفاع والدعوة إليها، يأخذ الأديب موضوعاته من حياة المجتمع على تباين طبقاته وانتماءاتها الاجتماعية، كما أن أهم القضايا التي شغلت فكر الأديب هي قضايا الثورة والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، هذه القضايا ألحت عليها مذاهب وتيارات فكرية أهمها[4]: المذهب الواقعي الذي لا ينفك أدبها يلازم قضايا المجتمع وحيلة مشكلاتها وأحداثها، كما أن مبدأ الواقعية القائم عليه أن يوجه العمل الأدبي للكاتب لخدمة المجتمع وطرح قضاياه[5]، أي أن الفن للحياة وتنكر النظرية القائلة الفن للفن بشدة، لأن الهدف من الأدب عندها الواقعية هو تصوير حياة الناس وطرح قضاياها وإيجاد الحلول لمشكلاتها.

رأينا كيف أن الالتزام عند **"سارتر"** شمل الجانب السياسي، لذا كانت الدعوة المعاصرة إلى الالتزام في الأدب دعوة سياسية، كما يرى **"لينين"**، أنه لابد أن يضرب الفن بجذوره بين أوسع لجماهير العاملة[6]، لابد من فهمها له وأن تحبه، كما يجب على هذا الفن أن يوحد بين مشاعر هذه الجماهير وإرادتها وفكرها، فالفن ملك الشعب، يجب أن يسمو بمكانتها، لا يستهدف فئة أو أقلية معينة بل يشمل كل الطبقات باختلاف حالاتها الاجتماعية، إذا دعت الواقعية الاشتراكية الأديب إلى تناول هموم الطبقة العاملة، التي

---

[1]- ينظر: حسين علي، فلسفة الفن رؤيا جديدة، القوم للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2010، ص248.

[2]- ينظر: إمام عبد الفتاح، أقدم لك سارتر، ص 36.

[3]- ينظر: بدوي طبانة، قضايا النقد الأدبي، دار المريخ للنشر، الرياض، دط، 1441ه، 1984م، ص15.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 16.

[5]- ينظر:محمد عبد المنعم خفاجي، مدارس النقد الأدبي الحديث،عربية للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1995م، ص29.

[6]- ينظر:المرجع نفسه، ص16

منحتها قيما كبيرا من الاهتمام، مع إبراز هذا الأديب مواقفه الملتزمة، وأن: "تحديد الفن من حق خدمة المصالح الاجتماعية لا يعني الارتفاع به، بل الحط من قيمته..."[1]، أي حرمان الفن الأدبي خاصة من أقوى شيء يملكه وهو الموضوع الإنساني لأنه يشكل بالنسبة له المحور الرئيسي لمضمون العمل الأدبي ويعبر عن معاداته للاضطهاد والاستلاب والاستضعاف لطبقة اجتماعية من قبل طبقة أخرى، لذا كان من الواجب يعبر هذا الأدب عن مثل هذه القضايا ويصور معاناة الطبقات المظلومة والمغلوب على أمرها[2]، فهو لسان ناطق باسم المجتمع يلتزم بقضاياه ويصور أوضاعه المزرية، كما يشارك في إيجاد الحلول الناجعة للتخلص من الاضطهاد والظلم.

يمكن القول أن الأديب ابن بيئته يتأثر بما يدور من حوله في المجتمع من قضايا ووقائع يستمد مادته الأدبية منها، كما يشكل منها موضوعا أدبيا بطرحه من خلال نصه النثري، ومؤثرها من خلال إسهامه في بلورة الأفكار والآراء التي يعتقد بها الجماهير فأطلق نقاد الاشتراكية تسمية **"الجدلية"**[3] على التفاعل القائم بين الأديب ومجتمعه، يقول بهذا الصدد "أحمد الحجي" عن الالتزام: "أن الأدب الحق لا يقف عند التلقي والتأثر، بل يتجاوز ذلك إلى طرح المشكلات والقضايا طرحا هادئا"[4].

أي أن الأديب باعتباره فردا فاعلا في مجتمعه يتأثر بالواقع المعاش بشكل ايجابي، كما أنه يسهم في تطور الحياة وتغير مجرياتها إلى الأفضل، ولا يقف موقف حياد أو بصورة سلبية دون ردة فعل توحي بالتزامه ومسؤوليته تجاه محيطه.

تنظر الواقعية الاشتراكية إلى موضوع برؤية جدية، كما تطلق صفة الرداءة على الفن الذي لا يهتم بالحياة وقضاياها، ولا يشعر بآلام الناس من حوله، لذا يقول كتاب الماركسية الليبينية: "الإنسان الشيوعي سوف يتميز باهتمامه بالحيز العام، وبأن الأساس المتين لأخلاق هذا الإنسان يكمن في إخلاصه للجماعة، وباستعداده وقابليته للحرص والمحافظة على المصلحة الاجتماعية محافظة واعية"[5].

أي أن نظرة "الماركسية" للفن هي نشره لفكر إيديولوجي معين، ونظرة خاصة للحياة كما يستوجب عليه تبني موقف جماعة معينة، يعبر عن انشغالاتها ويطرح قضاياها، وأن الأديب مرتبط بمجتمعه ارتباطا وثيقا[6]، والاستقلال عن المجتمع ضرب من الوهم، لذا تتوقف أصالة الإنتاج الأدبي ونبله على مدى تعمقه في الحياة الإنسانية الاجتماعية ومدى إسهامه في تغيير هذه الحياة إلى واقع أفضل تسوده العدالة الاجتماعية والمساواة وتكافؤ الفرص بين طبقات المجتمع وفئاته المختلفة[7]، وأن هذه النقطة هي أساس الحركة الواقعية في الفن، حيث صنف النقاد الواقعيون الأدباء في دائرتين متباينتين: الأولى دائرة الأدباء الملتزمين والثانية دائرة الأدباء اللاملتزمين، اعتمدوا في هذا التصنيف على نظرة واحدة تنطلق من مبدأ علاقة المضمون الأدبي بالواقع الظرفي

---

[1]- ليلى جباري، الالتزام في الشعر العربي الحديث في العراق، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، 1987/86، ص19.
[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 20.
[3]- المرجع نفسه، ص 20.
[4] - محمد مصايف، النقد الأدبي الحديث في المغرب العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1984، ص271.
[5]- الياس فرح، تطور الفكر الماركسي، عرض ونقد، دار الطبعة، بيروت، ط6، 1981، ص234.
[6]- المرجع نفسه، ص 235.
[7]- شايف عكاشة، مدخل إلى الشعر المعاصر في الجزائر، المطبعة الجهوية، وهران، دط، ، ج2، دت، ص100.

الذي يتعايش معه الأديب ويعاصره في آن واحد[1]، فكلما كانت العلاقة بين الأدب والواقع متينة كلما كانت حبال الالتزام سميكة ووطيدة.

والعكس ستكون الجبال رخوة وهشة، لذا لابد على الأديب أن يكون أكثر اهتماما وتمعنا لقضايا مجتمعه وألا يفصل ذاته الأدبية وطموحاته عن هده القضايا، ويوجه النتاج الفني كله إلى جهة واحدة وخدمتها وهي جهة المجتمع والواقع الذي يعاصره[2]، بذلك يسمي أديبا ملتزما، وأن الزعم باستقلاليته عن مجتمعه وهي من الخيال لا يمكن تحققه.

رأينا أن الفلسفة الوجودية السارترية دعت إلى الالتزام واتخذت منه وسيلة لنشر مبادئها، حيث يقول **سارتر** عن الكاتب الملتزم: "وإنما أسمي الكاتب ملتزما حينما يجتهد في أن يتحقق لديه الوعي..."[3].

فجعل أدبه ملتزما بموقف ما، وأن الهدف المنشد من الأدب هو إعادة تنظيم العالم بتصويره كما هو على حقيقته الواقعية، كما أنه يؤكد على ضرورة إدراك الفرد أن يختار بكامل حريته لأنه شرط رئيسي في الالتزام الوجودي يقول: "الالتزام ينبغي أن يتساوى بالمسؤولية الذاتية,وان الاختيار هو الوسيلة، إن لم تكن الوحيدة في استخدامه"[4].

يتحقق مفهوم الحرية الصحيحة من خلال الوعي، لأن الاختيار بمجرد وقوعه قد يمثل حرية الطفولة أو العبث أو اللهو، والوعي وحده يضبط معنى الحرية الناتجة عن الاختيار الإرادي.

كما ترى الوجودية أن الكتابة النثرية فقط هي مجال الالتزام دون غيرها من الفنون الأحرى، كالشعر الذي رأينا أنه لا يستوجب عليه الالتزام، باعتبار أن هذا الشعر يترفع باللغة على أن تكون نفعية، لأنه يستخدم الكلمات نفسها بالطريقة ذاتها التي يوظفها النثر، ولا يرمي إلى تسمية المعاني بالألفاظ[5]، أو توظيف الكلمات للدلالة على العالم والواقع وما فيه، يقول **"سارتر"**: "...قد يكون مبعث القطعة الشعرية الانفعال أو العاطفة نفسها، وقد يكون مبعثها أيضا الغضب أو السخط السياسي، ولكن كل هذه الدوافع لا تتضح دلالتها في الشعر كما تتضح في رسالة هجاء أو رسالة اعتراف"[6].

يرتكز هذا التفريق بين الشعر والنثر في الوجودية أساسا على رؤية الناثر، يستطيع وحده إخراج عواطفه حين يبسطها في كتابه عن الشاعر، هذا الأخير الذي يتوقف عهده بها عواطفه بعد سيطرة الكلمة عليها بألوانها الإيحائية.

بما أن عمل الكاتب عند الوجوديين هو الكشف عن المواقف فالكتابة النثرية هي مجال هذا الفكر الإلزامي، ولا قيمة للكشف إذ لم يكن هناك قصديه التغيير، حيث يرى **"سارتر"**[7]أن بمشروعه الأدبي يكشف عن الموقف قاصدا بذلك التغيير، كما يصل إلى كل جوانبه ويصيب جوهره، لينكشف ويظهر أمام الجمهور ليصبح حينها صاحب التصرف فيه، كما أن الأدب عبارة عن رسالة إنسانية ومسؤولية على عاتق الأديب، يصعب عليه

---

[1]-المرجع نفسه، ص 101.

[2]- المرجع نفسه، ص 102.

[3]- جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص59.

[4]- سهام هشام، الالتزام عند الكتاب، مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993م، ص31.

[5]- المرجع نفسه، ص 32.

[6]- المصدر نفسه، ص18.

[7]- ينظر: إمام عبد الفتاح، أقدم لك سارتر، ص 69.

القيام بها وأدائها على أكمل وجه[1]، إذا لم يؤمن بداية بقضايا المجتمع ومشكلاته ويقتنع بأحقية هذه القضايا وقناعته بها وبأهميتها.

لأن هذا الإيمان والاقتناع يمثلان عنصرا للحرية والالتزام، لأن إيمان الأديب بقضايا مجتمعه يمكنه من الاندماج فيه، والاقتناع بصواب القضية المطروحة لا يقل أهمية عن إيمانه بها، إضافة إلى هذين الأمرين لابد أن يتوفى الصدق في التعبير الذي يتولى من خلال الاندماج والإيمان ليقوم الأديب بدوره القيادي.

إن التزام الأديب بقضايا أمته وطرحها وعرض الواقع الذي يعيشه مجتمعه لا يقلل من قيمة عمله الفني الإبداعي، وما ذهب إليه بعض النقاد إلى أن الالتزام بالمجتمع وما يدور فيه ينزع العمل الأدبي قيمة ضرب من الزعم[2]، حيث لا يمكن الفصل بين فنية الأدب واجتماعيته، ولا يمكن فصلها وغاياتها الإنسانية عن صلتها بالحياة.

نخلص إلى أن المدرستين: **الواقعية الاشتراكية والوجودية**، توجبان حتمية الالتزام في العمل الأدبي، وعنصر الحرية أساس لكليهما، غير أن حرية الوجودية نابعة من الذات الفردية، أما حرية الواقعية متولدة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، لأن **"سارتر"** يخشى طغيان الحزبية على العمل الأدبي ويصعب على الأديب التخلص من أفكار محدودة، تبعده عن الإبداع الأدبي[3]، فيضطر هنا إلى التقيد بقضايا الحزب، والدفاع عن نظام سياسي معين بدل أن يختار موضوعاته بكل حرية ذاتية من المجتمع الذي يعيش فيه.

يقول في هذا المقام **"الشاعر السوري شفيق جبري"**: "إذا كان المقصد من الالتزام أن يفرض على الأديب أفكاره ومعتقداته حتى لا يحيد عن هذه الأفكار...وحتى تكون في هذا المجتمع آلة يحركونها ويسكنوها كيف شاءوا، فخير للأديب أن يختار له صناعة غير صناعة الأدب..."[4]، كما أن الحرص على وجود قضية اجتماعية ما ارتباط الأدب بها يصيب العمل الفني بالجمود والعقم، فالكاتب هنا لا يقيد نفسه بقضية ويربط أدبه بها ويضع عينه على الجمهور لا على عمله الفني، لابد له من الاهتمام بأدبه وإعطائه قيمة أكثر من أي أمر آخر .

يرى مجموعة من النقاد أنم الأدب ذلك الفن الإنساني السامي الذي لا يمكن اقتصار مضمونه على اللهو والمتعة، بل يجب أن يكون هدفه إضافة إلى ذلك تحري الحقيقة ومناشدة العدالة الإنسانية ونشر الخير والسلام التي هي غاية الوجود الإنساني، كما أن هناك من النقاد الذين يرون أن الأدب فن جمالي يدغدغ أحاسيس الجمال عند الإنسان[5]، وهدفه لتحقيق فنيته هو ذاك الشعور القوي بالمتعة والجمال الفني عند تلقي العمل الأدبي لترتقي المشاعر إلى عالم المثالية والإبداع.

ليبقى الأدب في النهاية رسالة ممزوجة بالأفكار والرؤى من جهة وبالإبداع والخيال والجمال الأدبي من جهة أخرى،لأن الأديب إذا اكتفى بتصوير واقع المجتمع وتدوين تاريخه بصورة جامدة خيالية من الأدبية، سيفقد عمله الأدبي طعمه وذوقه الفني

---

[1]- ينظر:محمد مصايف، النقد الأدبي، الحديث في المغرب العربي، ص288.

[2]- ينظر: بدوي طبانة، قضايا النقد الأدبي الحديث، ص20.

[3]- المرجع نفسه، ص21.

[4]- ينظر، بدوي طبانة، قضايا النقد الأدبي الحديث، ص26.

[5]-ينظر: رجاء عيد، فلسفة الالتزام في النقد الأدبي بين النظرية و التطبيق، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، دط، 1988، ص173.

الراقي[1]،الذي يسافر بالخيال والعاطفة إلى عذوبة التعبير نغمات الكلمات، لأن الكاتب أصلا هو فنان مبدع لا يلجأ إلى الكلمات هكذا صماء، بل يوظفها في صورة موحية.

ينظر الفنان الحقيقي إلى الأشياء في ذاتها وليس كرموز، فيعد مثلا رنين الملعقة في الصحن ولون الزهرة أشياء في ذاتها، وفي أعلى درجات وجودها يتأمل في ميزات الشكل واللون، ويمعن التأمل فيها مفتونا بجمالها[2]، أنه أبعد من أن يكون اللون والصوت لغة من اللغات، فنحن نعطي مزج الألوان وأصوات الرنين دلالات اصطلاحية انطلاقا من خلق هذا الكاتب لإيحاء الكلمات، لأن المعاني في نظر **"سارتر"** لا ترسم أو توضع في الألحان لأن هذه الأصوات الألوان والألحان ليست لغات للتعبير عنها[3]، لأن وظيفة الكاتب هنا عنده هي الإعراب عن المعاني باستخدام الكلمات لهذا الهدف، ووظيفته أيضا إيصال المعاني على غرار الموسيقى والرسم، لأن الشعر في نظره -**سارتر**- يكون ملما بباب الرسم والموسيقى والنحت أما النثر هو الميدان الحقيقي للالتزام.

يستطيع الأديب إذن التعبير عن رأيه ومشاعره، عكس الرسام والنحات والموسيقار لا يمكنهم ذلك لأن الألوان والألحان لا يمكن لها التعبير عن دلالتها خارج ذاتها، فمثلا صيحة التوجع تدل على الألم الذي سببها. أما الإحساس بالألم هو التوجع ذاته ولا شيء دونه، يقول **سارتر**: "أن الكاتب يستطيع أن يقودك إلى ما يريد، إذا وصف لك كوخا أمكنه أن يطلعك منه على رمز الظلم الاجتماعي، وأن يثير حماستك، أما الرسام فهو يقدم لك كوخا فحسب ولك مطلق الحرية في تأويله كما تشاء...، لكي يكون رمزا يجب أن تكون علامة لها دلالتها في حين أنه في الواقع شيء من الأشياء "[4].

أي أن الشاعر مثلا أو الرسام عندما يستخدم اللغة والألوان يتجاوز وظيفتها الاتصالية لتصبح عالما قائما بذاته وليست مجرد أداة، ولا يكون هدف الشاعر استطلاع الحقائق أو كشفها وعرضها في العالم الذي يعيش فيه إذا لا يهدف هنا إلى تسمية المعاني بالألفاظ لتعامله مع اللفظة[5] على أنها شيء يحد نفسه وليس مجرد رمز لشيء آخر، لأن إطلاق التسميات يحتاج لتضحية بالاسم في سبيل المسمى.

لذا نجد أن التفرقة كما رأينا بين الشعر والنثر تكمن أساسا في علاقة كل من الشاعر والكاتب باللغة الأول يخدمها والثاني يستخدمها، يكمن التشابه بين الشاعر والناثر في حركة اليد فقط عند **"سارتر"** لكن النثر في لبه نفعي لاستخدامه الكلمات، والناثر فرد مثقف ومتعلم لامتلاكه القدرة على تقديم الحجج والبراهين والرفض والتساؤل[6]...، ليس بالأمر المهم أن يعرف إن كانت الكلمة تروق أولا لكن الأهم هو معرفة إذا كانت تدل دلالة واضحة على الأشياء والمبادئ.

لذا فالكلمات ليست بأشياء بل هي نفسها دالة على الأشياء، مع الإشارة إلى أن **"سارتر"**لم بهمل الجانب الجمالي في النثر، ولم يعطه قيمة كبيرة، لأنه يرى أن النثر أمر ملتزم لابد أن يكون واضحا تماما[7]، لأن المعنى والهدف هو الأهم، أما الجانب الجمالي فلا

---

[1]- المرجع نفسه، ص 173.
[2]-ينظر:جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص10.
[3]- المرجع نفسه، ص 11.
[4]- ينظر: جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص101.
[5]- ينظر: رمضان صباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، ص10-20.
[6]- المصدر نفسه، ص36.
[7]- ينظر: محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص196..

يراه ولا يشعر به القارئ رغم تناسق الكلمات، لأن الجمال إذا طلب من النثر ضاعت قيمته.

6- التزام رجل: بين روايتي الذباب لسارتر والحواة والقصر للطاهر وطار:

6-1- تجلي قضية الالتزام في فعل الحرية من خلال رواية الذباب لسارتر:

-تعد **رواية الذباب les mouches** من أهم أعمال **سارتر** الأدبية، التي كتبها عام 1943م، حيث كانت أولى أعماله وصنفت إلى العمل المسرحي، قدم فيها تفسيرا لأسطورة "وأرست الإغريقية"من زاوية الفكر الفلسفي الوجودي الذي يقوم على أسبقية الوجود الإنساني عن ماهيته، كما جاءت بناءا على أساسين شكلا دعامتين للرواية وهما الحرية والالتزام[1]. حيث سعى **"سارتر"** في توظيف هذه الأسطورة إلى التعبير عن فلسفته الوجودية تجاه العمل الحر الملتزم في هذا العالم المليء بالفساد والظلم، من خلال أحداث الأسطورة ووقائعها، كما أنه أراد الكشف عن وجوب تحرر الإنسان من قيود المعتقدات والعادات الخرافية المسلطة في المجتمع، التي تكبل حرية الأفراد الفعلية والفكرية.

تلعب أدوار الرواية شخصيات مختلفة المكانة الاجتماعية والفكرية: **"أوريست"** هو الشخصية المثقفة الحرة التي تبحث عن المعرفة، **"جو بيتر الإله، الملك ايجيست"** يمثل الشخصية الروتينية العادية، يرتكب جرائم بشعة لا يؤمن بالله وقوانينه.

تدور الأحداث في مدينة **"أرغون"**، تدور أحداث الأسطورة الإغريقية القديمة التي وظفها "سارتر"حول**"الكترا سوفوكلسي"** التي ترغب في الانتقام لوالدها الذي تعرض للخيانة " **اغاممنون"** من قبل أمها **"كليمنترا"** مع عشيقها **"ايجيست"**، لكنها لم تتمكن من تحقيق هذا الانتقام لوحدها،لذا ظلت تنتظر أخاها ليأخذها بالثأر من أمها التي خانت أباها وتزوجت "الملك ايجيست" بعدما قتلا "**اغاممنون**"[2]، **"أوريست** شاب في مقتبل عمره و"الكترا" شقيقته شابة فتية، حاولت تحرير نفسها لمباعدة شقيقها للتخلص من ضعفها وخذلوها أمام **"الآلهة جوبتر"** الطاغية الكبير، الذي يريد دوام الأوضاع الراهنة والمحافظة على النظام بأي ثمن[3]، لذا يمارس ألاعيبه ومعجزاته، بإرسال وعوده لأهل المدينة لإخافتهم ويضمن ولاؤهم له، كما يشجعهم على إقامة احتفالات سنوية لطلب المغفرة عن الخطايا من الآلهة، في حين يرسل عليهم **الآلهة "جوبتر"** جحافل الذباب يصم طنينه الأذن[4].

يمثل ألاعيبه على الشعب للاعتراف العلني بالخطايا وطلب المغفرة منه والبقاء له راضخين مستضعفين، عانت "الكترا"من اضطهاد وتعذيب زوج أمها لأنها رفضت الخضوع **"لجوبتر"**، مما أدى إلى إرهاقها وضعف قواها حتى جاء شقيقها**"أوريست"** لإنقاذها ومساعدتها.

كانت فرصة خيانة الزوجة **"كليمنترا"** لزوجها الملك **"اغاممنون"**، عند خروجه على رأس أسطوله في غزوة بعيدة، مع عشيقها **"ايجيست"**، وعند وصول **"أغاممنون"** من الغزوة منتصرا ويعود سالما معافى، يتآمر كلاهما على قتله والاستيلاء على العرش

---

[1]- المرجع نفسه، ص 209.

[2]- ينظر: ماهر شفيق فريد، سارتر كاتبا ومسرحيا، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد14، 2005، ص289.

[3]- المرجع السابق، ص 290.

[4]- ينظر:المرجع نفسه، ص201.

ثم يتزوجا بعد جريمتهما، ثم يأمر**"ايجيست"** بقتل الابن**"أوريست"** ابن **"اغاممنون"** المغرورغير أن الذين كلفهم بقتله أشفقوا عليه لصغر سنه وبراءته، فتركوه في الغابة حيا، لكن **"أوريست"** ينجو من وحوش الغابة الضارية ليقع بين يدي "المربي" أحد الأغنياء ونشأ في منزله ويتعلم عنده ولا يفارقه.

يعود **"أوريست"** رفقة **"المربي"** إلى مدينة **"أرغون"** بعد غياب طويل، فيجد أهل المدينة قد تكاثر عليهم الذباب وكبر حجمه واستولى عليهم، كما سيطر على حياتهم وأنفسهم، بسبب قتل**"أغانمون"**.

يحتفلون بهذه الجريمة كل عام حيث سمي بيوم عيد الموتى، يبعث الناس فيه ندمهم على الجريمة وحياتهم نفسها، وتشاء الصدف في هذا اليوم أن يقابل **"أوريست"** و**"جوبتر"** الذي يعلم حقيقة من يكون **"أوريست"** ويحذره من التدخل في الأمور، وفي الوقت ذاته يحتاجه "جوبتر" الخوف والندم بما فعله بأبيه الملك **"اغاممنون"**[1]، فيكون حوارين **"الآلهة جوبتر"** والملك**"أيجست"**: **جوبتر**:إن الملك اله على الأرض، كئيب كالإله، **ايجيست**: لماذا جعلتني أقتل الملك؟.

الجريمة الأولى أنا من ارتكبها بعد أن جعلت الموت حتما على الناس، وبعدها، ماذا تستطيعون أن تفعلوا، انتم الآخرون، أن توقعوا الموت بضحاياكم؟ هراء، أن ضحاياكم يحملون الموت في نفوسهم، وكل ما في الأمر أنكم تعجلون قليلا في حصولها لهم، ايجيست: أوريست يعرف أنه حر.

جوبتر: إذا انفجرت الحرية حرة في روح الإنسان، لم يبقى للآلهة على هذا الإنسان أية سلطة[2]، كما يقابل **"أوريست"** أخته "الكترا" التي تعيش بالحقد على "ايجيست" وأمها **"كليمنترا"** والرغبة الشديدة في الانتقام منها لوالدها المغدور **"اغاممنون"**، كما أنها تحيا في أمل اللقاء بأخيها **"أوريست"** وأن يكون حيا معافى ليعود وينتقم من الخائنين، وأيضا يقابل أمه "كليمنترا" الغارقة في ندمها ويأسها على خيانتها والجريمة ضد زوجها **"أغاممنون"** مقابل الطمع والجشع، تبدأ طقوس **"عيد الموتى** "يتسابق الناس في إبداء الندم والشعور بالذنب خاصة تجاه موتاهم، يظهر حينها: الملك ايجيست لينمي هذا الشعور في الناس ويحفزهم على إبدائه والتعمق فيه، بينما لا يشاركهم الندم وهو نفسه القاتل[3]، تثور هنا **"الكترا"** على هذه الطقوس وتدعوا الناس إلى الثورة عليها، تقترب ثورتها هذه من النجاح.

لكن **"جوبتر الآلهة"** يهزمها بإطلاق إحدى معجزاته ليظل الناس مكبلين ومقيدين بالندم والذنب، فيما بعد يقتل **"أوريست"** زوج أمه **"الملك "ايجيست"** انتقاما لوالده، ثم يحاول إقناع أخته **"الكترا"** أن تنتزع شوكة الندم من أعماقها، ومقاومة ضعفها، يقول لها: "احذري يا الكترا، إن هذا اللاشيء سيجثكم على روحك كالجبل...، إن أحين القتلة في شعور الندم".[4]

بعد أن عرفها على نفسه، وصمم على الانتماء إلى المدينة ولأهلها، وأن يتحمل مسؤوليته في الانتقام وتحقيق العدالة وهزيمة الندم، والالتزام بهذا القرار دون التراجع

---

[1]- ينظر: ماهر شفيق فريد، سارتر كاتبا ومسرحيا، ص291.

[2]- جان بول سارتر، الذباب، ترجمة وتحقيق حسين مكي، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط،1999 م ، ص25.

[3]- ماهر شفيق فريد، سارتر كاتبا ومسرحيا، ص 286.

[4] :جان بول سارتر،الذباب ص65.

فيه، ثم يقتل أيضا الملكة **"كليمنترا"** أمه الخائنة، ويلجأ بعدها إلى معبد **"ألولون"** أين هاجمتهم آلهة الندم بكل قوة، ثم تضعف أخته " الكترا" بانهزامها والاستسلام للندم، بعد تدخل **"جوبتر"** والاستيلاء على أعماق "الكترا"، يقول: "الندم والتفكير والألم إلى ما لا نهايةسيخلصها من اشتراكها في جريمة أخيها".[1]

استولى الندم على فكر **"الكترا"** إزاء مشاركتها قتل **"ايجيست** وأمها **كلمنترا"** فينقض الذباب عليها ويبيدها.

إذن: هنا يحاول**"سارتر"** إزالة الغشاوة على الفكر الإنساني، ويوضح أن الإرادة والحرية شيء واحد، لا يمكنهم التفريق بينهما، فبالإرادة فقط يمكن التمييز بين الخير والشر، بين الجيد والسيئ، وليس بالعقل، لأنه لا يمكن بالعقل إثبات أو نفي شيء ما[2]، بل يقوم بتصور المعاني التي يحكم عليها بالثبات والنفي، أما الإرادة فهي الدافع الذي يحرك أفعال الإنسان بحرية تامة، إما بفعل الشيء أو تركه انطلاقا من هذه الإرادة الحرة، وإذا ما ندم الإنسان على القيام بفعل ما فان أرواح الندم والعتاب التي مثلها في ذباب[3] ستقضي على أعماق الفرد وتلغي وجوده الذاتي.

يدور حوار شديد بين **"أوريست"** و**"الآلهة جوبتر"** يقول **"جوبتر"**: "أنظر إلى نفسك أيها المخلوق الوقح الغبي، حقيقة، أنك تظهر العظمة، وأنت منكمش بين ساقي اله معين، تحاصرك هذه الكلاب الجائعة، إذا كنت تجرؤ على الادعاء بأنك حر، يجب عند ذلك إطراء حرية السجين، المثقل بالسلاسل في قعر محبسه، وحرية المعبد المصلوب..." "أوريست": "ولم لا؟".[4]

بعدها يحاول **"جوبتر"** إيصال الندم لأعماق **"أوريست"** بعد أن منح **"الكترا"** كمية كبيرة من الألم والندم، لكن **أوريست"** لم يتنازل عن موقفه فيقول: "...احذر،فقد أقررت بضعفك أما أنا، فأنني لا أبغضك، ماذا بيني وبينك، نحن شقيقتين، إذا التقينا انزلق احدنا عكس الآخر دون أن يمسه، أنت اله وأنا حر، فنحن متشابهان في الوحدة، في القلق، من قال إنني لم ألمس الندم طيلة هذا الليل؟ الندم والنوم".[5]

تظهر هنا النزعة الوجودية التي دعا إليها **"سارتر"** من خلال كتابه **الوجودية مذهب إنساني"** أين قال: "ليست الوجودية إلحاد يصرف جهوده في البرهنة على عدم وجود الله، بل يصرخ أن لا شيء يتغير، حتى في ظل الإيمان به".[6] هذا ما اتضح خلال وقائع الرواية.

بعد رحيل**"الكترا"**عن أخيها، يقف **"أوريست"** مخاطبا أهل **"أرغوس"** ليتخلصوا من الندم الذباب الذي يمثل النفس البشرية الراضخة النادمة على أفعالها التي قامت بها بكل إرادتها الحرة، يقول أوريست مخاطبا شعبه: "أنكم تنظرون إلي يا أهل أرغوس" وتدركون أن جريمتي لي، ولا الشفقة علي، تخافون مني ومع ذلك أحبكم...".[7]، ثم ينهي حواره لشعبه بقصة **"عازف الناي"** الذي خلص مدينته من الجرذان التي كانت تتلف كل

---

[1]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص124.
[2]- المرجع نفسه، ص66.
[3]- ينظر:ماهر شفيق فريد، سارتر كاتبا ومسرحيا، ص 287.
[4]- ينظر:محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص209
[5]- سارتر، الذباب، ص70
[6]- المرجع نفسه، ص210.
[7]- سارتر،الذباب، ص143

شيء ولا تبقي على الأخضر واليابس، ثم يتقصص **"أوريست"** دور **"عازف الناي"** ويخرج الذباب باجتذابه وراؤه وهو خارج من المدينة[1]، بعد أن طهرها من أرواح الندم والألم المسلطة على النفس المترددة والنادمة، غير الملتزمة بأفعالها وإرادتها الحرة.

نلاحظ من خلال هذه الرواية أن **"سارتر"** حاول أن يلبسها فلسفته الوجودية ويعطيها طابعا فكريا خاصا، معبرا من خلاله عن أفكاره ومبادئه الوجودية، حيث ظهر العديد من أسس الوجودية في طيات هذه الرواية، من أبرز هذه المبادئ نجد الإرادة الحرة في اختيار القرار والالتزام بهذا الاختيار[2]، لذا جاءت الرواية كرد فعل على الاحتلال النازي في الحرب العالمية الثانية **"بباريس"**، وكان محورها قضية الحرية الإنسانية على المستوى الميتافيزيقي والسياسي معا، ومثلت المقاومة أثناء هذه الحرب، حيث جاءت شخصيات الرواية ممثلة لأحداث وإيحاءات واقعية، فمثلا تآمر **"ايجيست"** وعشيقته "كليمنترا" على قتل زوجها **"أغاممنون"** يمثل **"ايجيست"** الاحتلال الألماني الغاشم، وأن **"كليمنترا"** مثلت الفرنسيين الخائنين لوطنهم، وفضلوا التعاون والتآمر مع المحتل، أما بالنسبة لشخصيتي **"أوريست"** وأخته **"الكترا"** فقد مثلا قوى المقاومة الثائرة ضد الاحتلال والظلم والاستبداد[3]، كما عملا على إسقاط النظام الظالم وتغييره، وأن شخصية النظام الفاسد والحاكم المتسلط جاءت مجسدة من خلال شخصية **الإله "جوبتر" (زيوس)** الذي كان يتلاعب بعقول شعب مدينة **"أرغوس"** من خلال لعبة الاعتراف بعلني بالذنب والندم عليه، بإرسال جحافل الذباب التي تقضي على الذين امتلأ كيانهم بالندم والألم.

تظهر شخصيتي **"أوريست"** و **الكترا"** موقفين متباينين، الأول كان يخص الشاب المثقف والمحنك، الذي تجرع مرارة الحياة في الوجود، لكنه اكتسب التفكير الحر، والإرادة القوية، قد عاش حرا دون أسرة أو وطن كان يتمتع بكامل الحرية لكنه تحمل مسؤولية إرادته الحرة والتزم بها، أما الأخت **"الكترا"** لم تستطيع النجاة من أشباح الندم وقضى عليها الذباب، رغم ما عانته في حياتها مع أمها الخائنة وزوج أمها قاتل والدها، وكذا انتظار أخاها الطويل ليثأر لوالدهما، ويحقق رغبتها في الانتقام، هذان الموقفان أعربا عن مبدأ الوجودية الملتزم[4]، وأظهر هنا معنى مفهوم الالتزام الوجودي، وأن كل فرد يشعر بالحرية ويتمتع بها في أعمال واختيارات هو ملزم بالالتزام نحو نتائج أفعاله هذه، فلا يمكن له التراجع لأنه سيدخل دوامة الندم الذي سيقضي عليه تجاه هذا الإنسان، ذلك أنها قضية بشر، ويجب على البشر الآخرين أن يتركوه يجري أو أن يخنقوه...".[5].

جسد الحوار القائم بين **جوبتر** و **ايجيست** معنى لن يعي الفرد حريته وقيمتها التي لا يمكن لغيره أن يعطيها له أو أن ينبهه بأنه حر، فإذا غاب هذا الوعي فإن الإنسان يبقى حبيس قيود وهمية لا يمكنه التخلص منها كما انه يعيش بلا أن يشعر بوجوده وأهمية هذا الوجود، فالحرية شيء موجود يستوجب وعيه ومعرفته.

صور لنا **سارتر** من خلال هذا الرواية مشاكل عصره خاصة السياسية منها، غوص فيها نظرية الالتزام مقرونة بالحرية والمسؤولية، وكان الهدف من وراء هذا إبراز كيفية التحرر وتحمل المسؤولية بالتزام الفرد بأفعاله الحرة، وعرض كيفية مواجهة النظام

---

[1]- المرجع نفسه، ملخص القصة.

[2]- ينظر: علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 69.

[3]ينظر: ماهر شفيق فريد، سارتر كاتبا ومسرحيا، ص288.

[4]- المرجع نفسه، ص 289.

[5]- جان بول سارتر، المسرحيات، ص79.

الفاسد-العدو-وعدم الاستسلام والرضوخ لأوامره، بمواصلة النضال وتحقق هذه الحرية، والإطاحة بالمستعمر.

فوظف **سارتر** الأسطورة اليونانية القديمة،وصور بطلها **أورست** في بطل وجودي،كان الهدف الذي تصبو إليه الرواية هنا هو تحرير **باريس** من المستعمر الألماني[1]، والدعوة إلى النضال والكفاح لتحقيق الاستقلال، تمكن سارتر من خلال هذه الرواية إيصال فنه الأدبي المليء بالفكر الوجودي الملتزم لأبناء وطنه الفرنسيين بغية منه في تحقيق الحرية والانتصار.

جعل لفكرة الالتزام الأهمية نفسها لرسم هذه الحرية من خلال المجال الأدبي، فوضع كل المسؤولية على الأديب الذي سيتوجب عليه الالتزام تجاه ما يدور حوله في مجتمعه والعالم، بإيصاله لصوت الحقيقة الكاملة وإعلاء كلمة الحق التي يستوجبها عصره وأوضاعها[2].

2-6 – تقصي قضية الالتزام و الفعل في رواية الحواة والقصر للطاهر وطار: والمقارنة مع رواية الذباب:

ولد الطاهر وطار في 15 أوت 1936 م في منطقة عين الصب والواقعة ببلدية سافل الويدان بمحافظة **سوق هراس**، كاتب جزائري، نشأ في بيئة ريفية وأسرة أمازيغية بإقليم يمتد من **باتنة** غربا إلى **خنشلة** جنوبا، و كان الابن المدلل في أسرته الكبيرة التي يشرف عليها الجد الأكبر[3].

عاش في بيئة استعمارية لم يسمح فيها للأهالي سوى بالقليل من التعليم الديني، التحق بمدرسة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام1950، ثم درس بمعهد **الإمام عبد الحميد بن باديس** عام 1952 **بقسنطينة**، ومع اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية (1954) سافر إلى تونس بجامع الزيتونة، وفي عام 1956 التحق بصفوف جبهة التحرير الوطني مناضلا فيها كعضو في اللجنة الوطنية للإعلام، ثم مراقبا وطنيا إلى نهاية1984، بعدها اجبر على التقاعد المبكر في سن السابعة والأربعين[4]، شارك خلال مشواره النضالي في تأسيس العديد من الصحف التونسية(النداء_لواء البرلمان).

كما عمل في يومية الصباح ومجلة الفكر التونسي، أسس مجلات أخرى جزائرية تم إيقافها في وقت قصير بقرار جزائري رسمي منها:(أسبوعية الأحرار عام 1962_أسبوعية الجماهير عام 1963، أسبوعية الشعب الثقافي 1973م)، ثم أسس جمعية الجاحظين بعد تقاعده عام 1989م، وتحولت إلى منبر للمثقفين والأدباء لإعطاء آرائهم خلال سنوات العنف المسلح في التسعينات.

جسدت كتاباته الأدبية نزعته الثائرة المتمردة على الاستعمار والسلطة الجائرة، بانتقاده للثورة الجزائرية من الداخل واغتيال المثقفين خاصة اليساريين منهم،ظهر هذا التمرد والانتقاد في رواية (اللاز_1947)[5]، كما حاكم في روايته "الزلزال" النزعة الإقطاعية لحسب قانون تأميم الأراضي (اقره الرئيس الراحل هواري بومدين)، وغيرها من الأعمال النضالية المجسدة في أعماله الأدبية المتنوعة والزاخرة (**العشق والموت في**

[1]- ينظر:ماهر شفيق فريد، سارتر كاتبا ومسرحيا، ص265.
[2]- ينظر:سارتر، ما الأدب، ص05.
[3]- ينظر:محمد قاسم، موسوعة الأدب نهاية القرن العشرين، الدار المصرية، اللبنانية، ط1، ماي2000، ص419.
[4]- المرجع السابق، ص 420.
[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص، ص: 421،420.

الزمن الحراشي، عرس بغل،الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، الزلزال، الحواة والقصر التي هي محط دراستنا)، إضافة مجموعة من القصص الطويلة: (الطعنات، الشهداء يعودون هذا الأسبوع، دخان من قلبي ...) ومسرحيات (الهارب، على الضفة الأخرى).

ترجمت أعماله الأدبية إلى أكثر من عشر لغات أهمها: الفرنسية، الانجليزية الألمانية، الروسية، واليونانية، لقب برائد الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة العربية، بعد أن ترك إرثا أدبيا زاخرا أسهم من خلالها في المشهد الأدبي والثقافي والمسرحي على حد سواء، كما اعتنق المذهب الماركسي ودافع عن الفكر اليساري بالجزائر، تحصل على عدة جوائز منها: (جائزة منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم "يونيسكو" [1]للثقافة العربية عام 2005، جائزة الشارقة لخدمة الثقافة العربية في العام نفسه، وجائزة مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية للقصة والرواية عام 2010)، توفي وطار في 12 أوت 2010 ميلادي وعمره 74 عام بعد معاناته من مرض العضال[2].

لعلنا اطلنا في اخذ لمحة تاريخية بسيطة لحياة الأدبي الطاهر وطار، بغرض تبيان الجانب الأدبي الكبير لهذا المؤلف، وكذا الجانب السياسي والكفاحي النضالي له الذي لم يقصر في الدفاع عن الحريات المسلوبة ونفذ النظام القائم، لإسقاطه وتغييره إلى الأفضل، كان همه الوصول إلى الحد الأعلى الذي يمكن للبرجوازية بلوغه في التضحية باعتبارها قائدة التغيرات الكبرى في العالم، كما كان اهتمامه بالتراث القديم بالغ الأهمية، بقدر ما يحضره **بابلو نيرودا** في أعماله وأفكاره، يحضره **الشنفرة** أو **المتنبي**يحمل في داخل أعماله الأدبية وأفكاره النزعة المشرقية بطقوسها الخاصة في كل ميادين الحياة[3]، ويدعو إلى احترام عمل الكاتب في النشاطات السياسية منها والمجالات الاجتماعية.

هذا لما احتوته الرواية من إشارات تحمل في فحواها أبعادا سياسية، تجلت من وراء الأشكال التراثية الموظفة، خاصة شخصية البطل **"علي الحواة"**، كذا نوع العلاقات بين **"القوى السبع"** ارتسمت من ورائها الأبعاد الاجتماعية التي كشفت عن الواقع المعيشي في تلك الحقبة وتطلع المجتمع والكاتب خصوصا إلى تغييره وتحسينه إلى الأفضل يقول **وطار**: "في رواية الحواة والقصر، عالجت موضوع الصراع على السلطة بتعبير رمزي لأنني لا يمكن أن أواجه السلطات وأقول للحاكمين، إنكم عصابات ولصوص"[4].

تدل الرواية على استياء الكاتب من الأوضاع التي تعيشها السلطات في الجزائر، محاولة منه إسقاط النظام الغاشم وتحرير المجتمع من قيود القهر والرضوخ و تدور إحداث الرواية في مجموعتين من الأماكن : مغلقة و مفتوحة، فانحصرت هذه الأحداث في غابة الوعول ووادي الإبكار والقوى السبع ومراكز الحراسة وأخيرا القصر، أما بالنسبة لواد الإبكار فهو يمثل حيزا مفتوحا ومهما في حياة البطل ومحل رزق قريته الذي يقترن بالخير والخصب،كما أن الكاتب بدا روايته بذكر مهنة الصيد ليدل على أهمية

---

[1]- ينظر:سمير روحي الفيصل، معجم الروائيين العرب، دار جروس برس، طرابلس، لبنان، ط1، 1995، ص:224.

[2]- المرجع نفسه، ص:225.

[3]- إدريس بودبية،الرؤية والبنية في روايات الطاهر وطار،ص254،نقلا عن الطاهر وطار في حوار مع جمال الدين زعتر،جريدة الجمهورية،وهران،ع:23،ت27-09-1989م،ص:04

[4]- المرجع نفسه، ص 04.

المكان:"يصطاد كامل اليوم ولا ينقطع إلا ليشوي سمكة جميلة يتغذي أو يتعشى بها طعامه من الماء، كما يقال: يترقبه كل سكان القرية ليوزع عليهم باسما صيده[1].

وهو المكان نفسه الذي اصطاد منه سمكته السحرية عند نجاة جلالة السلطان من يد الأعداء، يقول الراوي: "نذر علي الحواة تحقق، لقد اصطاد سمكته تزن سبعين رطلا،لم يرى احد مثلها في الوادي منذ أن جرى الماء فيه"[2].

تمثل المكان الثاني المفتوح في الغابة التي حملت دلالتين أولهما أنها مصدر ترفيه واستجمام يخرج السلطان إليها لقنص الوعول، وثانيهما أنها مأوى للمجرمين واللصوص، حيث تعرض السلطان في يومه الثامن من رحلته إلى الاغتيال،وبين الراوي أنها _الغابة_ مخبئ الإخوة الحواة المجرمين (جابر،سعد،مسعود)ّ، يقول الراوي: "كان جابر قد وثب خارج الحلقة مهددا بفأسه، ثم قصد الغابة، ليتخذها مأوى ومفرا ينطلق منه لارتكاب الشر والآثام"[3].

أما بالنسبة للقوى السبع فهي تمثل منطلق على الحواة في رحلته بدءا من القرية الأولى التي اصطاد منها السمكة وصولا إلى سابع قرية الموالية للقصر، هذه القوى المنفصلة عن بعضها، مختلفة العادات والتقاليد وحتى الدين، لا يمكن تفرقة ومعرفة قرية عن أخرى إلا من خلال ساكنيها وطبائعهم التي تميزهم عن غيرهم، أول قرية تسمى "قرية التحفظ" وهي القرية التي ولد بها "علي الحواة وإخوته الثلاث"، تعرف بصراحتها، وكذا عدم تدخل سكانها في شؤون القصر، بقول الرعية: "الولاء للقصر، يتمثل في الابتعاد عنه، وتجنبه سواء بالخير أو بالشر"[4].

تحمل القرية الثانية الطلبات والشكاوي للقصر، كما ترفض الاستجابة "لعلي"، عدا الشاب الذي قدم إليه تخطيطا لتحويل القرية إلى جنة، لإنشاء سد وتتحول المملكة إلى جنة عظيمة، يقول الشاب: "لقد توصلت إلى طريق عجيبة لإقامة سد عظيم على الوادي بتكاليف جد قليلة، وفي ظرف جد قصير"[5].

تمثلت القرية الثالثة في صورة القرية المنفصلة عن القصر التي لا رغبة لها منه إلا إيصال انشغالاتها وشاكياتها للسلطان، يقول علي: "انه يتحفظون في إعلان ولائهم للقصر، ولا يتورعون في إبداء السخرية، أو حتى الازدراء والكراهية، هدفهم جميعا، هو إبلاغ رغباتهم ومشاكلهم، ومصائبهم لجلالته"[6]، أما القرية الرابعة تدعى "ببني هوار" تعددت الأحاديث حول كيفية مرور علي منها، نظرا لاشتهارها بالعدوانية والشرور.

عانت القرية الخامسة من مشاكل كثيرة، من الغزاة الذين اقتضوا الأبكار: "جميع الأبكار، ولم تنج سوى عذراء واحدة، أطلق عليها من يومها اسم العذراء"[7].

التي رافقت علي في رحلته إلى القصر، وكذا عانى سكان هذه القرية من اقتلاع أعين أهاليها من قبل رجال القصر فسميت بقرية "العميان" بعد أن كان اسمها "قرية التصوف"، أما بخصوص القرية السادسة فهي الأخرى لم تكن في أحسن حال، إذ أن

---

[1]:الطاهر وطار،الحوات والقصر،المؤسسة الوطنية للكتاب،شارع زيروت يوسف،الجزائر،ط1984،2،ص18.
[2]:المصدر نفسه،ص24.
[3]:المصدر نفسه،ص19.
[4]:المصدر نفسه،ص32.
[5]:الطاهر وطار،الحوات والقصر،ص:43.
[6]:المصدر نفسه،ص50.
[7]:المصدر نفسه،ص69.

رجالها فاقدين لرجولتهم، ونساءها يعانيان من لعنة الهيجان، فقد اقترح شاب على **"علي"** باختراع يعيد الأوضاع إلى حالها، لكن الأحاديث تضاربت حول مآل هذا الاختراع، وان هذه القرية معروفة بطاعتها الكاملة للقصر واستسلامها له،يقول احد سكانها لعلي: "سألتنا يا علي الحواة، ماذا سنقدم هدية لجلالته إننا نحييك بكل صراحة، كل ما في القرية من عباد ومتاع، مهدي منذ أجيال لجلالته"[1].

تسمى القرية السابعة بقرية "الأعداء" كانت الأقرب للقصر وأشد عداءا له، تعتبر هذا القصر مقرا للصوص والمجرمين، كما تميزت بعقول أهلها العلمية وبناءها العجيب، ساعدها ذلك على اختراع ما سمي عندهم: تحريك الحاسة السابعة عشر يقول رئيسها لعلي:"هي حاسة التزود الذاتي، تغني الإنسان عن كل شيء إذا برد يدفأ نفسه بمجرد قرار يتخذه... إذا ما رغب في السفر لا يضطر لركوب دابة أو إلى السير على القدمين، إنما يحمل نفسه إلى الفضاء وينطلق إلى هدفه"[2].

يمثل القصر في الرواية وكرا للصوص والمجرمين والسارقين، يرمز للنظام الفاسد والسلطة الغاشمة القاهرة، كما انه يوحي إلى مركز السلطة والقوة ويعتبر مصدر ذعر وخوف للرعية، كما أن جلالة "السلطان" يقيم فيه، "فهو قائم على كاهل جميع اللصوص وقطاع الطرق والقتلة والسفاكين والمجرمين،...، هو القيادة العليا لكل عصابة سوء في هذه السلطة"[3].

كل هذه الأمكنة السالفة الذكر مثلت المفتوحة منها ، أما الأماكن المغلقة فتمثلت في "مراكز الحراسة" بحيز جغرافي كبير نفع بين القرية السابعة والقصر، تلقى خلالها "علي" الكثير من الإهانات والاستجوابات، وعند وصوله إلى المركز السابع لم يعرف كيف عوقب به إلا أنه وجد مرميا في قرية "العميان" مقطوع اليد اليمنى، يقول الراوي عن هذه المراكز ومدى قسوتها على "علي الحواة": "الا انه ما إن قطع مسافة قصيرة، حتى بدأت بعض المشاكل تعترضه، استوقفه الحراس في المركز الأول، وطلبوا تفتيشه، فتشوه جيدا ثم راحوا يتبادلون نظرات غريبة"[4].

إذا هذه الأماكن التي جرت فيها أحداث الرواية كلها بالتتابع والترتيب، أما بالنسبة للزمن لم يكن محددا في الرواية بوقت ما، أو زمن معين، اعتمد فيه ترتيب وأحيانا التقديم والتأخير، فقد جاء على لسان احد الحوتين الجالسين على حافة الوادي متحدثا عن الوقعة التي حدثت في الماضي السابق لأحداث الرواية من البداية يقول: "كانت ليلة ليلاء، على جلالته تعرض فيها لأقصى الأهوال التي يمكن أن يتعرض لها سلطان"[5].

وتعد الشخصيات محور العملية السردية التي تحرك الأحداث ويرتكز عليها العمل الروائي، حيث تقول **جميلة قيسوم**: "هي القطب الذي يتمحور حوله الخطاب السردي وهي عموده الفقري الذي ترتكز عليه"[6].

انقسمت في **رواية الحواة والقصر** الشخصيات إلى شخصيات رئيسة وأخرى ثانوية أو مساعدة، إما الأولى -الرئيسية- تمثلت في "علي الحواة" الشخصية الخيرة الساعية

---

[1]: الطاهر وطار،الحوات والقصر،ص:84.
[2]:المصدر السابق،115.
[3]:المصدر نفسه،ص109.
[4]:الطاهر وطار:الحوات والقصر،ص123.
[5]:المصدر نفسه ص09.
[6]:جميلة قيسوم، الشخصية في القصة،مجلة العلوم الإنسانية،جامعة منتوري قسنطينة،ع13،جوان2003،ص195.

لتغيير الأوضاع العسيرة، مثل الشخصية المحورية ونال القسط الأكبر من أحداث الرواية خلال رحلاته إلى القصر الطويلة، كما مثل شخصية **"علي بن أبي طالب رضي الله عنه"** والبطل الأسطوري المضحي والصابر على العقاب الجسدي الذي تعرض له كل مرة، بالإرادة والرغبة في التغيير وتحرير الأهالي، يصفه الراوي: "الشاب الطيب الذي شذ عن إخوانه الثلاثة وعن كثير من أقاربه...، كان مثال الشاب المستقيم"[1].

فتمثلت الشخصية المحورية الثانية في **"السلطان"** ثابت باقي الشخصيات في الكشف عن نواياه السيئة وأعماله المستبدة، هذا الغموض بروزه في الرواية، مثل القوة والتسلط، له عادة هواية صيد الوعول في الغابة، تعرض في الليلة الليلاء إلى محاولة اغتيال كانت كيفية نجاته منها غامضة، ساعدت الشخصيات المحورية في الرواية شخصيات ثانوية في تحريك الأحداث وسيرها تمثلت هذه الشخصيات في: الإخوة الثلاثة لعلي(جابر، سعد، ومسعود) ترمز شخصياتهم إلى الشر والاحتيال، كانوا يخاطبونه من وراء الستار ملثمين بعد استيلائهم على مكانة سامية في القصر[2]، ثم يعذبونه ويرمونه في إحدى القوى السبع، يقول الراوي: "حتى إن الناس نسوا كبائر إخوته اللصوص المجرمين ولم يعودوا يذكرون ما كان حديثهم طيلة أشهر"[3].

كما برزت الشخصية الثانوية للشاب الذي قدم لعلي مخطط بناء السد،والشاب الأخر الذي توصل إلى اكتشاف علاج القرية الحظية "أو المخنثين" لعودة رجولتهم، وكذا شخصية العلماء المخترعين لجهاز تحريك الحاسة السابع عشرة، و**"المرافق"** الحارس **لعلي** والناصح له، ثم شخصية رئيس قرية الأعداء الذي تركه يمر خلالها إلى القصر لأنها الأقرب إليه.

أما شخصية **"العذراء"** من قرية **"القصوف"** فقد كانت رمزا للطهور والنقاء، بقيت عذراء لأنها تمكنت من الخلاص، ثم قدمها الشيخ كهدية **للحواة علي**، يقول الشيخ: "يا سيدنا علي الحواة يا حبيب الله، تقبل منا هديتنا لك هذه العذراء طاهرة النفس"[4].

كما أنها تملك وجها جميلا مشرقا وقواما أخاذا، وصفها الراوي بقوله: "تأملها علي الحواة فبدت له مع وهج شمس الضحى حورية ساحرة طويلة رشيقة"[5].

كل هذه الشخصيات أسهمت في سير الأحداث وبلورة الفكرة والمغزى من الرواية التي كانت تهدف إلى التعبير عن الواقع المعيشي وسوء تسيير السلطة ثم الإطاحة بهذا النظام الجائر وتحرير المجتمع بالتخلص من قيود العبودية والخوف، كما أشار **وطار** إلى علاقة الطبقة الكادحة المهشمة مع السلطة الحاكمة من خلال تكلمه عن القوى السبع وانفصالها عن القصر، وكذا الصراع الطبقي الذي عانى منه المجتمع[6].

يتجلى هذا الصراع انطلاقا من العنوان ذاته (الحواة والقصر) الحواة رمز الطبقة المهشمة العاملة والفقيرة، أما القصر مثل الظلم والتعسف والسلطة الفاسدة، تبلور هذا الصراع من خلال الأحداث الواقعة بين السلطة والشعب، كما مثل انفصال وبعد الشعب عن القصر

---

[1]:المصدر السابق،ص17.

[2]- ينظر:جميلة قيسوم،الشخصية في القصة، ص 196.

[3]:الطاهر وطار، الحوات و القصر،ص18.

[4]:الطاهر وطار:الحوات والقصر ص63.

[5]:المصدر نفسه،ص62.

[6]:ينظر:مخلوف عامر،توظيف التراث في الرواية الجزائرية،دار الأدب للنشر والتوزيع،وهران،الجزائر،دت،ط1،ص163.

عندما ذكر في بداية الرواية حادثة محاولة اغتيال السلطان ليشير إلى الأوضاع المضطربة التي عانت منها الجزائر، يقول علي يصف الأوضاع: "هؤلاء متشابهون هنا وهناك ، في كل القوى لهم موقف واحد، أنهم يشعرون بالانفصال التام عن القصر"[1].

أوضح **وطار** أن هذا القصر لا يحقه إلا مجموعة من رجال السوء من لصوص ومجرمين وفاسدين، يحاولون الاستيلاء على القصر بعد اغتيال السلطان حتى يتمكنوا من تغيير النظام لمصلحتهم على حساب شعوب السلطنة.

تتلخص أحداث الرواية حول صياد فقير اسمه **"علي الحواة"** -وهو بطل الرواية- ابن قرية التحفظ له ثلاث إخوة أشرار وخونة هم (جابر، سعد، ومسعود) هو اصغر إخوته يمتلك قلبا طيبا محبا، وشخصية قوية لا تهاب الصعاب، يسمع بحادثة محاولة اغتيال السلطان وانه قد نجا منها، فيقرر مقابلة السلطان والحمد على نجاته بإهدائه أول سمكة يصطادها وتكون مميزة بالألوان البهية المختلفة.

رغم أن قريته لم تكن على علاقة حميدة مع القصر، إلا انه لم يلقى اعتراضا من احد على قراره هذا، لمعرفة سكان قريته بطيبة قلبه وحبه لفعل الخير والكرم، كان لابد عليه قبل الوصول إلى القصر أن يقطع القرى السبع أولا، بدا رحلته الطويلة والمحفوفة بالمخاطر الإهانات من قبل مراكز الحراسة، وكلما مر من قرية سمع النصيحة نفسها في تحذير ووعيد بان عواقب التعامل مع القصر وخيمة، كما أن الجموع كانت تستوقفه لترى سمكته العجيبة العملاقة، أو لتقدم له شكاوي وانشغالات حتى يوصلها إلى السلطان، كان هدفه الوحيد من هذه الرحلة هو التعبير عن فرحة نجاة **جلالة السلطان**.

بعد رحلة شاقة لقي فيها الإهانات والأهوال وصل إلى القصر أخيرا لكنه فتح عينيه من غفوته على عويل العميان في قرية التصوف بكاء عليه لفقد يده التي بطرها له القصر، لم تقلل هذه الحادثة من عزيمته وإرادته في الوصول إلى هدفه، عاد إلى الوادي واصطاد سمكة أخرى أجمل من الأولى ليقدمها إلى السلطان، ليجد نفسه مرميا مرة أخرى خارج القصر في قرية التصوف فاقدا يده اليسرى وسمكته العظيمة معا.

نصحه أهل القرية بالعدول عن قراره والعودة إلى قريته، بعد أن تكفلوا بجروحه، لكنه رفض ذلك وصمم على مواصلة سيره، قرر أهل القرية إهداءه فتاة اسمها "العذراء" وهي الناجية الوحيدة من بطش وفساد رجال القصر، ليتزوجها وتكون رفيقة رحلته الشاقة، امتطى حصانه واتجه نحو القصر رفقة "العذراء" ووفد عظيم من القرى السبع الذي قرر مساندته والالتفاف حوله، عند وصوله إلى القصر وجد إن إخوته الثلاثة قد استولوا عليه وعرفهم لكنه خاف ولم يشي بأحد منهم، لكنهم خشوا أن يخبر الناس عن أمرهم فقام بقطع لسانه ورميه خارجا إلى قرية الأعداء التي كانت الأقرب إلى القصر، هذه المرة لم يستوقفه احد لا من حراس المراكز ولا من أهل القرية، لأن قصته باتت معروفة ومتداولة، مهدوا له طريق مقابلة السلطان فقاموا بتهيئته وتحسين مظهره وهندامه، وعند دخوله الديوان لم يجد أحدا، إلا انه سمع صوتا يخاطبه من خلف الستار، تفطن إلى أن هذا الصوت احد إخوته الثلاثة الأشرار الذين اغتالوا السلطان واخذوا مكانه وعرشه، بدا بالنواح والبكاء ففهم أهل القرى السبع ما يوحي إليه بكاء "علي الحواة" وقاموا بالبحث عن الجناة لمعاقبتهم لفعلتهم الشنيعة، لتنتهي الرواية بتضارب الأقاويل وكثرتها، منهم من قال بان جنية أحبته وأعادته له أعضاءه المبتورة وأخذته، ومنهم من

[1]:المصدر نفسه،ص50.

قال إن دموع نواحه أغرقت القصر وما فيه، وهناك من قال أن سمكته العجيبة طارت به إلى واد الأبكار، أو أن القصر انهار كأن الرعية قامت بتحطيم أسواره وجدرانه...[1].

جاء في الرواية عن النهاية الغامضة لعلي الحواة: "وما إن فقات عيناه وقطعت أذناه حتى صار وارتفع إلى السماء ثم صار شمسا هبطت على القصر،فتحول إلى دخان ازرق، وعندما وصلت جيوش الانتقام لم تجد سوى الرماد"[2]، غير أن **وطار** أكد في نهاية الرواية على الهدف الذي ضحى من اجله **"علي الحواة"** وأصر على بلوغه، وهذت يرشدنا مباشرة إلى الهدف والمغزى الحقيقي من هذه الرواية،يقول الكاتب:"والمهم في حكايتهم أكثر من أي شيء أخر، إن الحقيقة تجلت، وان أعداءه لم يستطيعوا أن [يمنعوه] من التعبير عن الخير الذي جاء يسم العصر به"[3].

أي أن الأمور الخفية تجلت، وأن الأوهام التي كان القصر يزرعها وينشرها بين القرى السبع والتفافها على "علي الحواة" صوت الحق والحرية، بعد أن كانت متفرقة منغلقة على نفسها لا يعنيها شيء ، إلا الابتعاد عن القصر بخيره وشره، تعد رواية الحواة والقصر أكثر المصادر تجسيدا للواقع السياسي الذي قام وطار بمعالجته من خلال البعد الأسطوري، لذا جاءت الرواية كلها عبارة عن حكي أسطوري رمزي، مغايرة لأصول الرواية الجزائرية المعروفة[4].

جسدت الرواية الصراع الأبدي بين الخير والشر، لو قارنا رواية "الذباب" لسارتر برواية الحواة والقصر للطاهر وطار لوجدنا أن الروايتين تلتقيان في أكثر من نقطة، لعل أولى التشابهات بين هاتين الروايتين يكمن في تجسيد الصراع الأزلي بين ثنائية (خير وشر) من خلال توظيف الأسطورة كرمز تعبيري عن الأوضاع السياسية المتدهورة بين السلطة والرعية[5].

حيث قام **سارتر** بتوظيف الأسطورة الإغريقية القديمة (الكترا سوفوكليسو رعيتها في الانتقام لوالدها أغاممنون المعذور به). غير أنها لم تتمكن من ذلك لوحدها إلى أن عاد أخوها أوريست وأخذ بالانتقام)، وبين **سارتر** من خلال هذه الرمزية إلى أزلية الصراع بين الخير والشر، وكذا أهمية وعي الناس بحريتهم وعدم الخضوع للسلطة الجائرة ووجود التحرر من قيود وهمية واستضعاف لقدرتهم، لذا اعتبرت مسرحية مقاومة قدمت في باريس في غمرة الحرب العالمية الثانية ضد الاحتلال النازي[6].

الهدف من هذه الرواية هو زرع الوعي التحرري ونشره بين الناس لتغيير النظام السيئ والقضاء على الفساد، لذا مثل **الإلهجوبتر (زيوس)** رمز الطغيان والظلم والتلاعب بعقول الضعفاء الرعية، أما **أوريست** وأخته **الكترا** فقد مثلا رمز المقاومة والصبر على الشدائد حتى بلوغ هدف الإطاحة بالنظام الفاسد.

نجد الأمر نفسه عند **وطار** في روايته **الحوات والقصر** حين لجأ إلى توظيف التراث الأسطوري القديم باعتبار أن الأسطورة: "هي تركيب يلجا إليه الكائن البشري في بدايته

---

[1]- ينظر:سلام سعيد،القناص التراثي للرواية الجزائرية:نموذجا،عالم الكتب الحديث،،اربد، الأردن، ط1، 2010، ص-ص:357 -359.

[2]- الطاهر وطار،الحوات والقصر،ص236.

[3]- المصدر نفسه،ص237.

[4]- ينظر:نضال صالح،النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة،اتحاد كتاب العرب، دمشق،دط،2001،ص91.

[5]- المرجع نفسه، ص 92.

[6]- ينظر:محمد زكي العشماوي،فلسفة الجمال في الفكر المعاصر،ص200.

الأولي خلفا، يثبت استقرارا نوعيا وفي هذا الخلق يترسم الخارق الذي يدهش ويحير، ذلك أن الأسطورة تحكي حكاية مقدسة...، وهي بهذا خلق متعال ولدته ظروف اجتماعية وشروط دقيقة، وضعت الأسطورة في موضع حساس"[1]، وأن هذه الأسطورة تحيل على ماض بعيد، تبقى لا تتغير،ستعطي انطباع الفهم الثابت للعبرة منها أيضا، لجأ وطار لتوظيف هذا الجانب الأسطوري الرمزي في روايته هروبا من أعين السلطة المراقبة، وغم القدرة على الإفصاح بالحقائق والأمور مباشرة، لجأ إلى الخيال دون الواقع ليتمكن من إيصال رسالته التحريرية أيضا إلى المجتمع، وبما أن: "الأسطورة سرد لا تتفق عناصره مع الحقيقة الملموسة، إلا أنها محاولة لتفسير صعوبة فهم النظم الكونية..."[2]، فإن الأسطورة مرتبطة بالخيال دون الواقع، تهدف إلى التعبير عن قيمة الذات في حياة المجتمع من خلال رصدها لحياة هذا المجتمع أو غيره، لذا كان حضور الجانب الأسطوري في الروايتين كبير جدا، والهدف منه إيصال رسالة ما.

تجلى حضور الأسطورة الإغريقية القديمة في رواية **الحواة والقصر**، من خلال محاولات (**علي الحوات**) المتكررة لدخول القصر وتسليم السمكة العجيبة لجلالة السلطان دون استسلام أو تهاون في ذلك رغم الأهوال والعراقيل التي صادفته في رحلاته الطويلة، بعد قطع يده اليمنى، ثم اليسرى، ثم لسانه، وبعدها فقعت عيناه، لم يمل أو يسأم، بل التزم بقراره الحر في إهداء السلطان سمكة يصطادها بيديه، التزم بهذا الاختيار الحر وحمل مسؤولية أفعاله، فكلما حاول علي الحواة الاقتراب من القصر،وجد نفسه مرميا خارجا منه في إحدى القرى السبع فاقدا لأحد أعضائه،لكنه يكرر المحاولة بعزيمة أكبر وفشل متجدد. تتجلى هنا أسطورة "سيزيف"الملك الأسطوري حاكم"كورنثة"[3]،الذي عوقب من قبل أللآلهة بحمل صخرة عملاقة على ظهره إلى قمة الجبل، وحين يقترب من القمة تتدحرج الصخرة إلى أسفل الجبل، لكنه يعيد الكرة مرات لا منتهية تبوء كلها بالفشل لتستمر معاناته الأزلية، الأمر نفسه يحدث مع "**علي**" الذي في كل مرة يفشل بها يعاود الكرة إلى أن انهار القصر وتهدم.

كما أن مأساة علي تذكرنا بالأسطوري "**بروميسيوس**" الذي عاقبته الآلهة بالعذاب الأزلي عندما أفشى سر النار للبشر، بأحكامه عند صخرة ليأكل النسر من كبده كل يوم، ويعاود الكبد بالنمو من جديد ليعود هذا النسر لأكله[4].

كذلك الأمر بالنسبة **لعلي الحواة** الذي كلما حاول الوصول فشل ورمي بعيدا عن القصر، تجلت هنا الأسطورة الموظفة من قبل وطار، كما وجدنا تجليها عند "**سارتر**" والهدف من هذا التوظيف هو الإيحاء والرمز لقيمة معينة وهي الصراع الدائم بين الخير والشر.

تظهر نقاط التقارب أيضا بين الروايتين، في شخصيات أقارب البطلين، حيث نجد أن الملكة الأم "**كليمنترا**" خائنة زوجها "**أغاممنون**" في رواية **الذباب لسارتر**، هي من ساعدت **ايجيست** على اغتيال الملك وخانته كما خانت المملكة لأجل مصلحة شخصية، وشخصية الإخوة الثلاثة في رواية الحواة والقصر **لوطار** نجدها تمثل الخيانة والشر فقد

---

[1]- شعيب حليفي،شعرية الرواية الفانتاستيكية،الدار العربية للعلوم،منشورات الاختلاف، دارالأمان، الرباط، ط1 ،2009،ص77.

[2]- المرجع نفسه،ص7.

[3]-ينظر: إدريس بودبية،الرؤية والبنية في روايات الطاهر وطار،ص 246.

[4]- المرجع السابق،ص247.

حاولوا اغتيال السلطان كما أنهم استولوا على السلطة وتسيير شؤون القصر،لذا جاءت الخيانة من أقرب الأشخاص إلى البطلين لأجل السلطة والمكانة في المملكة[1].أيضا: بالنسبة للرعية في الروايتين فقد مثلت رمز المخذول والضعف والاستكانة،لا ردة فعل منها لمواجهة الظلم المسلط عليها من قبل النظام الحاكم، لعل السبب يعود إلى التوهم والإشاعات التي كان يبثها القصر **والإله جوبتر** حتى يخيفوا هذه الرعية المغلوب على أمرها، فكلتا الروايتين جسدتا العلاقة السيئة والغامضة بين السلطة والنظام، التي كثيرا ما يشوبها الغموض والضباب.

ففي **فرنسا** كانت أوضاع حرب ودمار مع **ألمانيا** مع وجود الخونة للبلاد الذي باعوا أنفسهم ووطنيتهم من أجل منصب، ولا يختلف الأمر في الجزائر في تلك الحقبة التي عرفت صراعا بين الإرهاب والخونة ضد السلطة والشعب ككل[2]، لذا جاءت رواية **وطار** مليئة بالرموز والأبعاد السياسية الدالة على استياء الروائي **وطار** من الأوضاع التي تغرق فيها سلطة **الجزائر**، كما أنه حاول تحرير المجتمع من قيود القهر والاستبداد، قال رئيس قرية الأعداء واصفا معاملة القصر لرعيته واصفا معاملة القصر لرعيته ومن يسير شؤونه من مجرمين وقطاع الطرق: "النهش فالنهش، ثم لا شيء غير النهش، القصر أقيم في البدء على مطاردة اللصوص ثم تحول شيئا فشيئا حتى صار وكرا لهم، ينطلقون منه للنهش ثم يعودون"[3].

جاءت شخصية **"أوريست"** حرة طليقة تمثل أساس الفلسفة الوجودية السارترية المتمثل في الحرية الفردية المطلقة التي يتمتع بها الفرد الوجودي، تجلى هذا الأساس في شخصية **أوريست** الذي عاش حرا معتمدا على نفسه، كون شخصية قوية ومحبة، تبحث عن الخير والسلام، لذا عند عودته إلى قريته **"آرغوس"** قام بالانتقام لوالده ورفع الظلم على الرعية المستضعفة من قبل **الإله جوبتر** و**الملك ايجيست**.

لا تختلف شخصية **علي الحواة** كثيرا عن شخصية **أوريست**، فعلي أيضا مثل الفرد الحر الطليق الذي اختار طريقه في رحلة طويلة وشاقة حتى يهدي الملك سمكة عجيبة، قام بهذا الاختيار بكامل حريته، مثلما اختار أوريست الانتقام بكامل إرادته الحرة والتزم كل من **أوريست** و**علي** باختيارهما الحر وإرادتهما الذاتية. لتتجسد هنا قضية الالتزام في الروايتين، وتحمل كل منها نتائج هذا الاختيار دون العدول عنه رغم الأهوال والمصائب التي لقيها[4]. لذا اقتربت شخصية **علي الحواة** الحرة،المقدرة،الطليقة، ولمسئولة الملتزمة كثيرا من شخصية **أوريست** التي مثلت رمز الخير والالتزام.

نلحظ أيضا بمقارنتنا للروايتين – **الذباب وعلي الحوات**- أن الهدف الأساس من تأليفهما هو محاولة تغيير الأوضاع القائمة التي تعيشها البلاد، بإبراز الحقائق الغامضة المنغلقة خاصة بالعلاقة القائمة بين السلطة الحاكمة والشعب المغلوب على أمره، وهذا من خلال نشر الوعي التحرري لتفكيك الأغلال المكبلة لحريات المجتمع المقهور، وإسقاط النظام الفاسد الذي يميز بطريقته الخاصة شؤون الدولة.هذا باستخدام الأسطورة كرمز

---

[1]- ينظر:إدريس بودبية،الرؤية والبنية في روايات الطاهر وطار، ص 79.

[2]- ينظر:عبد القادر بن سالم،السرد وامتداد الحكاية،قراءة في نصوص جزائرية وعربية معاصرة،منشورات اتحاد الكتب الجزائريين، الجزائر، ط1، 2009، ص58.

[3]- الطاهر وطار،الحوات والقصر،ص114.

[4]- ينظر: محمد مهران محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 165.

تعبيري مليء بالحس الفجائي[1]، في الروايتين من خلال الشخصيات والأحداث والأماكن، لتنتهي الروايتين بانتصار الحق على الباطل وانتصار الحرية والوعي المتحرر على القيود الفكرية الوهمية وكسر الأغلال المسطبة على الأفكار والأفعال.

انتهت **رواية الذباب** بقتل **أوريست** البطل الإله الظالم **جوبتر** ونشر السلم في مملكة **أرغوس** بفضل إرادة البطل القوية النابعة من شخصيته الممتعة بالحرية المطلقة والملتزمة في وقت واحد، كما انتصر **علي الحوات** على إخوته الثلاثة والنظام الفاسد بانهيار القصر عليهم، وذهاب حكمه الغاشم في الغبار، انتصر **علي** على الشر وساد الخير والسلم في القرى السبع التي أفاقت هي الأخرى من غفلتها طوال تلك السنوات التقت هذه القرى السبع و**علي الحوات** بعد أن كانت متفرقة ومنغلقة على ذاتها، ترغب من القصر إلا أن يتركها لحالها، برزت قضية الالتزام الوجودي من خلال قرار علي الذي اتخذه بكامل حريته المطلقة كما تحمل مسؤوليته تجاه المصائب التي لحقته جراء هذا الاختيار الحر، والتزم به إلى أن حقق هدفه المنشود وانتصر على النظام الظالم، لينتشر العدل والسلام والحرية.

كما أن شخصية الروائيين"**سارتر و وطار**"شخصية مناضلة وثائرة،لهما تاريخ سياسي نضالي كبير، كلاهما انضم إلى صفوف المقاومة ضد المستعمر والنظام الجائر وأنهما حاولا نشر الوعي التحرري من خلال إنشاء مجلات وصحف،كما أنهما جسدا الفكر التحرري والالتزام من خلال أعمالهما الروائية **الذباب، والحوات والقصر** خاصة[2]ـالتي تصف الأوضاع المتذبذبة بين السلطة والشعب، وكشف الخيانة من أقرب الأشخاص، كما أنهما ينبذان لاستغلال والنهب وسرقة حقوق الشعب المادية منها والفكرية بإيهام المجتمع من قبل النظام بأفكار غبية تقيد فكره وحريته، ناضل الروائيين لأجل تحرر المجتمع وإعادة علاقة الصدق والحق بين السلطة وشعبها، و لجآ إلى الأدب لإيصال رسالتهما المعبرة عن حسهما التحرري والعادل[3]، وظفا الأسطورة في الروايتين المدروستين كرمز تعبيري إيحائي على الأوضاع القائمة، وتلاعب النظام بالفكر الشعبي البسيط، والكشف عن العلاقة الضبابية بين الحاكم ورعيته، علاقة سادها الغموض والقهر.

مثلت الأسطورة في أبعادها الحقيقية واقعا لا ينتمي إلى الخيال أو عالم الوهم بل هو واقع وحقيقة عرفتها مجتمعات مختلفة عبر العصور، لذا ارتقت أحداث الروايتين إلى مستوى الرمز، كما بث المؤلفان مجموعة إشارات تجعل القارئ يميل إلى القول أن الرواية تمثل واقعا معاشا، نجد في رواية **الحوات والقصر**[4].

كأن **وطار** يصور واقعا جزائريا معينا،صور الجانب الغامض من السلطة في الجزائر محفوف بالأسرار، كما هي في الرواية،لا تعرف الرعية شيئا عنها، مما يدفعها في أغلب الأحيان إلى التمسك بالإشاعات والأقوال المتضاربة عن أمور تحصل داخل السلطة و: "السلطة شيء مخيف يحسن تجنب الاحتكاك بها"[5].

---

[1]- يعرف تزفتان تدوروف العجائبي:"أنه هو التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية فيما يواجه فوق طبيعي حسب الطاهر: "كتاب مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، تحقيق محمد برادة،دار الكلام،الرباط، ط1، 1993، ص01.

[2]- ينظر: عبد القادر بن سالم،السرد وامتداد الحكاية، ص 36.

[3]- المرجع نفسه، ص 40.

[4]- ينظر: بولرباح عثماني،دراسات في الأدب الشعبي،الرابطة الوطنية، الجزائر، ط1، 2009، ص:114.

[5]- الطاهر وطار،علي الحوات والقصر،ص115،114.

وأن الإخوة الثلاث عند استلامهم السلطة واحتلالها،انقلبوا غلى قريتهم وأصحابهم وحتى أخوهم الأصغر- **علي**- ونسوا ماضيهم وأصولهم الشعبية ليخدموا مصالحهم الشخصية، وأن الملكة **"كليمنترا"** الأم تخلت عن أصولها وانتمائها وانضمت إلى كفة الشر بخيانة زوجها ومملكتها كما أنها آذت حتى أقرب الناس إليها زوجها "أغاممنون"، ابنيها أوريست و الكترا، لأجل مصلحتها الخاصة والتربع على عرش السلطة.

جاءت نهاية الروايتين نهاية سعيدة مليئة بالأمل والاستشراف لمستقبل أفضل، بعد إسقاط النظام الفاسد وتغييره إلى نظام عدل وعدل والتزام بقضايا المجتمع، مات الإله جوبتر على يد أوريست وانهار القصر على يد علي الحواة، وحقق البطلان هدفهما المنشود والتزما باختيارهما الحر، كما أن الروائيان قد صورا لنا البطلان على أنهما إما يمتلكان قوى عجيبة وعظيمة كما رأينا مع أوريست الذي استطاع قتل الإله جوبتر، وإما عن طريق قوى غيبية مساعدة للبطل وهذا عند علي الحواة، الذي ورد في الرواية أن هناك قوى خفية ساعدته على اصطياد السمكة أما بصوت خاطبه أو بتحول التي خرجت من وادي الأبكار إلى سمكة عجيبة:"يا علي الحواة، سيجف الماء، وسيجمع كل ما في الوادي أمامك طاعة وولاء لجلالته فاختر ما تشاء من الأسماك"[1].

من خلال زمان ومكان الروايتين نجد أيضا أن هناك تقارب كبير بينهما، حدث وقائع رواية الذباب لسارتر في **مدينة أرغوس** ثم الغابة التي رمي فيها أوريست صغيرا وبعدها قرية المربي الذي أشرف على تربيته وتعلمه، ليعود أوريست إلى مدينة أرغوس وتنتهي الأحداث بها في زمن قديم في العهد اليوناني العابر، والأمر نفسه في رواية الحواة والقصر، حيث استخدم وطار الزمن المفتوح غير الخاضع لحدود معينة إنما حدوده مرهونة بتجربة "علي" منذ بداية رحلته إلى القصور، جاء الزمن متتابعا في أغلب الأحيان جاء في الفصل الثالث والرابع: "وعندما دخل القرية لم يرد على سؤال أحد واتجه مباشرة إلى كوخه حيث قضى بقية ليلته"[2]، ثم يقول: "في الصباح الباكر،وقف في الساحة والسمكة المتدثرة بردائه عند قدميه"[3].

لذا يدور زمن الروايتين متسلسلا ومتابعا،غير أن تقنية الاسترجاع والاستباق تتخللهما في بعض الأحيان، بدأ زمن رواية الذباب مع حادثة اغتيال الملك **أغاممنون**، ليتطور تدريجيا مع تطور الأحداث حتى نهاية الرواية يقتل **جوبتر** وتحقيق الانتقام للملك واستهل **وطار** روايته بحادثة محاولة اغتيال السلطان[4]، ثم قرار **علي الحواة** بأن يهدي له سمكة عجيبة عرفانا له بسلامته ونجاته، وتطور الزمن بتطور الأحداث، وصولا إلى نهاية الرواية بانهيار القصر وانتصار الحق على الباطل.

كما تعددت الأماكن بالرواية بدءا من القرية الأولى **"قرية الصوافة "** ثم كل القرى السبع وصولا إلى القصر مرورا بوادي الأبكار الذي اصطاد منه سمكته الكبيرة إلى الغابة، تعددت الأماكن في الروايتين وتطور الزمن بتطور الأحداث فيهما[5]، لتجسد لنا الروايتين قضية الالتزام الوجودي وتحمل عواقب القرارات الحرة والإرادة المطلقة من

---

[1]- المصدر السابق ،ص210.

[2]- الطاهر وطار،علي الحوات والقصر،ص31.

[3]- المصدر نفسه،ص32.

[4]- ينظر:محمد زغلول،دراسات في القصة العربية الحديثة بين الواقعية والالتزام،الدار العربية لنشأة المعارف، الاسكندرية،مصر، دط، 1987، ص،ص، 37.36.

[5]-المصدر نفسه، ص37.

قبل البطلين، وعدم التراجع عن تحقيق الأهداف المنشودة لنشر العدل والحق والقضاء على الفساد وإسقاط النظام الظالم،لتحرير المجتمع من الأغلال الوضيعة، والوهمية التي سلطها عليه هذا النظام، جسدت الروايتين من خلال الأحداث والشخصيات واقع بلاد الكاتبين المرير الذي يمر به من استعمار وظلم، ومن خيانة وعشق للسلطة على حساب مصلحة الرعية كاملة.

7- التزام امرأة: بين روايتي مذكرات فتاة ملتزمة لسيمون دو بوفوار ومذكرات طبيبة لنوال السعداوي:

7-1- الالتزام المسؤول من خلال رواية مذكرات فتاة ملتزمة لسيمون دو بوفوار:

عمل **سارتر** على نشر الوجودية بشكل واسع لتمتعه بموهبة التعبير الواضحة، نشر فلسفته من خلال التزامه السياسي، فالوجودية عند سارتر ـ كما رأينا ـ تعتمد على بديهة مسلمة وهي أن الإنسان هو مستقبل الإنسان، وهو ما يصنف من نفسه بنفسه، وأن الوجودية مذهب إنساني بالدرجة الأولى، كما أن هذا الإنسان يتمتع بكامل الحرية المطلقة، إذا فهو مسئول وهو محكوم بأن يكون حرا، وليس من الضرورة طرح مسألة الحرية في عالم مجرد، لان الفرد في موقف ما ملتزم بحالة معينة وليس مهيأ لها مما يجبره على الاختيار وبما أن العالم يؤثر في الفرد، فان هذا الأخير يؤثر في العالم من خلال عمله أي الفعل الواقعي ويتحمل موقفه ويتجاوزه بالتصرف، كما هو حال أوريست بطل رواية الذباب، مع ذلك فان القلق يلازم هذا الفرد من جديد في لحظة الالتزام[1]: علام نبني اختيارنا وما هو معيار السلوك الحقيقي؟، كما أن **سارتر** يرفض القيم المكرسة، كقيم مطلقة (الخير، الشر)[2].

رأينا في رواية **الذباب** أن الشر مختلط بالإحساس بالخطأ، مما يعني أن الإنسان خائف من ملازمة أعماله، اختلط فكر سارتر الوجودي يعيشه كأمر في بعض الأحيان وأن الحرية عنده قيمة في حد ذاتها باعتبارها مصدر حل القيم: "إن العمل الفني قيمة لأنه دعوة"[3].لأن **سارتر** يرى الشر في البؤس والقمع، يعمل ضد الغاشية الرأسمالية والأخلاقية البرجوازية، كما عمل على توطيد الأدب صلته بالحياة بإحاطته مباشرة بمشاكل الوقت الآني، ومعالجة قضايا المجتمع، بالطرح والتحليل والمشاركة في إيجاد الحلول الناجعة لها.

أثر **سارتر** فكره العميق وأسلوبه الواضح في كثير من الفلاسفة والآباء، من أهمهم الفيلسوف والأدبية **سيمون دو بوفوار**simone du beauvoir التي ذكرناها بصورة موجزة في الفصل الثاني –الحرية الوجودية- ولدت عام 1908م في باريس قابلت **سارتر** في نهاية دراستها لشهادة الأستاذية في الفلسفة حيث تحصلت عليها معه عام 1929م أعجبت بذكاء **سارتر**[4] واعترفت بتفوقه عليها، كما أن اتحادهما ترسخ بمقوماتهما الأعراف الوضيعة ولأغلال الاجتماعية بشكل ثوري، نشأت في أسرة برجوازية محافظة كانت تمتاز بعقلية مختلفة عن باقي الفتيات،تعرف سيمون على أنها: الوجودية الروائية المناضلة في سبيل حقوق المرأة وصورتها، كانت واثقة في شخصيتها القوية وقدرتها

[1]- ينظر: محمد مهران، محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 14.
[2]- إمام عبد الفتاح، أقدم لك سارتر، ص 68.
[3]- سارتر،ما هو الأدب؟ص114.
[4]- ينظر:لاغار وميشال،الوجودية،ترجمة نعمي حبيب،مجلة الآداب الأجنبية،عدد 1999،215،بيروت،لبنان، ص-ص:92-94.

على التعبير، أخذت على عاتقها العيش بكل حرية وتلبية كل متطلبات حياتها وحاجات ذاتها ربطت علاقاتها بقدراتها الذهنية والفكرية، عاشت تجاربها دون قيد أو خوف[1].

بدأت **سيمون** مهنتها ككاتبة عام 1943 برواية المدعو l'invitée، تجدد من خلالها فكرة الغيرة الأبدية، ثم عام 1944م، كتبت **سيمون** رواية الآخرين le sang des autres غايتها إظهار الميزة الوهمية التي تتصف بها كل رغبة في الخلود، لها كتابات كثيرة مترجمة بين الروايات، المقالات، الكتب وسيرة ذاتية: (قوة الشباب la force des jeunesses، رواية المثقفون les mandarins التي نالت عليها جائزة غونكور عام1954م، مسرحية وجودية الأفواه غير النافعة les boucles inutiles وأخرى فلسفية: بيروس وسنياس Pyrrhus et cinés 1944م[2]، كما أن لها كتابا ضخما كرست بحثا عميقا فيه، يتحدث عن وضع المرأة عنوانه **الجنس الآخر**le sexe deuxième 1949، ترى سيمون أنه :ليس هناك مؤنث ثابت إلا الطبيعة البشرية، والصفات المميزة للنفسية الأنثوية هي نتيجة عبودية طويلة وليس الاختلافات ثابتة، كما أنها لها روايات قي شكل **سيرة ذاتية** أهمها: **مذكرات فتاة ملتزمة**، أو **عاقلة** حسب الترجمات - وهي محور دراستنا-mémoire d'une jeune fille mangée عام 1958 ثم 1963 قوة الأشياء les forces des choses[3]، وأكملتها بمذكرات تتأمل في موت أمها بعنوان موت هادئ une mort très douce1964 عام، لها أيضا: قوة الشخصية، بعد الفحص مليا، ومقالات عدة ملتزمة: أمريكا يوما بيوم، المسيرة الطويلة، ومقالة عن الصين عام 1958م[4].

وجدت **سيمون** في هذه الكتب طريقة التعبير التي تناسبها لنقل أفكارها وآرائها، غير أنها كانت قليلة الإبداع في رواياتها، لأنها ذاتية جدا، ضعيفة فنيا، لكنها كثيرة التجارب في شتى المجالات، تتذوق الحياة بشراهة، تتحدث دون قناع أو تخيل عن نفسها وعما حولها.

أثبتت**"سيمون"** نفسها في مجال الأدب والفكر والفلسفة في فرنسا إلى جانب سارتر الذي رافقته حتى مماته،عكست فكرة الوجود والإنسان والحرية من خلال مواقفها السياسية والفكرية إلى درجة إلحاقها بسارتر وعد أفكارها صدى لأفكاره وآرائه الوجودية[5] من خلال نقل أفكارها وآرائها بأسلوب صريح ومباشر وواقعي حقيقي في الوقت ذاته،حيث لم تفصل بين وصفها كأديبة وبين شروط وجودها الذاتي، أكدت على المساواة بين الجنسين (الذكر والأنثى) من خلال استغلالها لرفض المرأة، وحقها في تحديد كينونتها بذاتها، كما رفضت اضطهاد الضعفاء والاستراق والعبودية والظلم، كانت لها مواقف سياسية كثيرة وآراء ومواقف فلسفية فكرية جسدتها في أعمالها الأدبية الملتزمة بقضايا المرأة خاصة في سيرة حياتها اليومية، ورواياتها الأدبية،لم تخرج في هذه الأعمال (الروائية والسيرة الذاتية) من نطاق حياتها اليومية، وعن واقعها الذي تعيشه، عبرت من خلالها في الوجودية ومضامينها خاصة فكرة الالتزام الوجودي منها فهي ترى أنه : "لا وجود إلا لحقيقة واحدة وهي أننا نتأمل العالم ونحن في قلب العالم"[6]، كل كتبها

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص 94.

[2]- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العلم، بيروت، دط، دت، ص 98.

[3]- المرجع السابق، ص 99.

[4]- ينظر: لاغار وميشال،الوجودية،ترجمة نعمي حبيب،مجلة الآداب الأجنبية،بيروت،لبنان،عدد 215، 1999، ص95.

[5]- المرجع نفسه، ص 95.

[6]- مجلة الآداب،سيمون دو بوفوار، الأدب والميتافيزيقيا،ترجمة أسعد العربي، عدد 12، 1957،ص26.

تقريبا من نحو السيرة الذاتية، وأعمالها الروائية مستوحاة من وجودها الواقعي، لا تفك إلا والحديث عن نفسها وتحكي حياتها تقول: "تصورت دائما، خلسة أن حياتي قد وضعت بكل تفاصيلها الدقيقة، على شريط آلة تسجيل هائلة... ، كنت أتمنى في الخامسة عشر من عمري أن يقرأ الناس تاريخ حياتي بفضول جياش"[1].

فكما تصرح في كتابها الآخر قوة العمر: "أما انأ، فقد كان مشروعي هو حياتي نفسها التي كنت اعتقد أنني امسك بها بين يدي..."[2].أي أن كتاباتها، آرائها وأفكارها لا تخرج أغلبها عن حياتها من الطفولة إلى الشيخوخة "كما سنرى في رواية مذكرات فتاة ملتزمة" أيضا في كل أعمالها الأدبية لم تستخدم الخيال المجنح أو البعد ألزماني أو الفكري بل ترد إلى ذاتها كل المشاكل الإنسانية والأزمات الوجودية التي صادفتها في هذا العالم .

تعتبر **سيمون دو بوفوار** من رواد الفلسفة الوجودية، ركزت خلال مشوارها النضالي على نظريات ماركسية وراديكالية، كما أنها أخذت على عاتقها مسالة الدفاع عن المرأة وحقوقها باعتبارها فردا وجوديا لابد أن يتمتع بحريته، حيث ترى في تحفظات الآباء الرأسمالية سببا يقف دون تحقيق المساواة في كثير من المجتمعات، أين حللت المصير التقليدي للمرأة [3]، وكيف تتدرب على شروط حياتها بعد تلقينها لها، هذا من خلال عرضها لمراحل تكوين المرأة من الطفولة ثم المراهقة، وبعدها تعرض أوضاع المرأة المتزوجة والأم ثم العجوز.

ركزت هنا **سيمون** على أن هذه المراحل والأدوار المرتبة لم تكن هكذا من العدم بل رتبت بطريقة مقصودة لاستمرار عبوديتها، لكن بصورة مشروعة حتى تكون تلقائية وطبيعية لا دخل للجنس الآخر في ترتيبها، تقول **سيمون**: "أنها كائن إنساني وحرية مستقلة وهي...، تصطفي ذاتها في عالم حرص الرجال فيه على أن تلعب دور الجنس الآخر"[4]، لأن الأنثى تدرك أنها في مستوى هذا الرجل المتسلط.

لعبت **سيمون** دورا رياديا في قضية الدعوة لتحرير المرأة، فكان المرتكز الأول لها هو هدف الحرية، خاصة حرية المرأة المقيدة والمسلوبة، ومنه تحرر الفرد الوجودي جسدت أفكار التحرر هذه بالإضافة إلى التزامها الأدبي والفكري[5] في كتابها الشهير **الجنس الآخر**، الذي تحول بعدها من مقال في مجلة "**الأزمنة الحديثة**" إلى كتاب سمي: "**ببيان الأنانية الجنسية**".

ولقبت **سيمون** بالداعية إلى الجنس، صدر عام 1949م، ملأ الدنيا وشغلها بأفكاره وقضاياه حيث يعد من أشهر مؤلفات سيمون داخل فرنسا ، وترجم إلى عدة لغات منها الألمانية عام 1951، والانجليزية واليابانية عام 1953، جاء الكتاب صادما للقارئ والمجتمع ككل، بمقاربته الراديكالية، والاهتمام بالمسائل النسائية، وأصبح فيما بعد إنجيل الحركة النسوية[6]، بعدها تدخل **سيمون دو بوفوار** سياق الحركة النسوية مع ظهورها في

---

[1]:simon de beauvoir، laforce des choses، gallimard، 1963، paris ،France، p393.

Simon de beauvoire[2]،la force de l'age ،gallimard ،1986، paris، France ،p368.

[3]- ينظر:سيمون دو بوفوار،الجنس الآخر،ترجمة مجموعة من الأساتذة،دار أسامة،دمشق،بيروت، دط، 1997، ص10.

[4]- المصدر السابق،ص11.

[5]- ينظر: سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 25.

[6]- ينظر:لاغار وميشال،الوجودية،ترجمة نعمي حبيب، ص 95.

السبعينيات، ليندرج هذا الكتاب "**الجنس الأخر**" ضمن الأدب النسوي[1]، الذي أثار إشكالات كثيرة واختلفت حوله الآراء بيم مؤيد ومعارض، باعتبار الأدب النسوي يكسر جدار الصمت المحيط بالمرأة وعالمها كما انه يكتسب خصوصية من الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها، وتكون كتابة النساء مختلفة لأن تجاربهن مختلفة بطبيعة الحال[2].وأن لهذا الأدب النسوي شروطا لابد من توفرها فيه حتى يحصل على القبول من قبل المناضلات ويرقى إلى الإبداع السنوي أهم هذه الشروط نجد: انه لابد أن نناقش قضايا المرأة ويساعد على نشر ثقافتها ومتطلعاتها ويسمح بالتلاعب الحربين مسميين تقليديين هما **الذكر والأنثى**، والشرط الآخر أن يزود المرأة بنماذج نسويه ايجابية تقتدي بها، كما لابد له من تشجيع تضامن النساء ونشر الوعي النسوي عند المتلقي، هذا ما توفر عليه كتاب **سيمون** وما دعت إليه من خلاله، حيث نجد في مطلعه أن موضوع المرأة أصبح متداولا لكثرة الكتابة عنه، رغم ذلك ترى أن مشكلة المرأة لم تتضح بعد[3]، وهل يمكن أن نطلق هذه التسمية أصلا: وهي مشكلة المرأة، لذا تقر بأنه ليس كل أنثى امرأة، بحسب طبيعتها ودورها في الحضارة وتغيير العالم.

طرحت **سيمون** جملة من التساؤلات تصب كلها في إشكالية علاقة المرأة والرجل، وتسلط الرجل على المرأة، تقول: "الرجل يعتبر جسمه كما لو كان كائنا مستقلا يتصل مع العالم اتصالا خاضعا لإرادته هو، بينما يعتبر جسم المرأة شيئا حافلا بالقيود التي تعرقل حركة صاحبته"[4].

انحصرت هذه التساؤلات في: لماذا تفوق الرجل في فرض ذاته منذ البداية؟ لماذا كان هذا العالم دائما تابعا للرجال دون النساء؟ إذا كان الجنس حدد بيولوجيا ولا يمكن تغييره، فلما المجتمع يظلم جنسا دون غيره؟ كيف ظهرت فكرة النوع ولم تكون المرأة هي الجنس الأخر؟ ما هي الأسباب لذلك...[5]؟، طرحت **سيمون** هذه التساؤلات وغيرها في كتابها، كما حاولت الإجابة عنها، أين عالجت ما أسمته **بالانكسارات الكبرى للمرأة في تاريخ البشرية**[6].

استخدمت **سيمون** مفهوما آخر لتدل به على المرأة، لأن الرجل منذ البداية وصف نفسه بالذات و المرأة هي الأخر، كما أن فكرة الرجل هو السيد والمرأة ليست إلا أداة لإمتاعه ووعاء لإنجاب الأطفال، قد سادت سابقا.

ترى **سيمون** أن مصطلح الأنثى دلالة سلبية تحفيزية في نظام ثنائي غير متكافئ ترك الأنثى أدنى من الذكر، وبما أن **سيمون** وجودية الفكر والتوجه، فهي مؤمنة بان الوجود اسبق للماهية، لذا ترى أن المرأة لا تولد امرأة بل تصبح كذلك وفقا ظروف اجتماعية، اقتصادية، عقائدية[7]، أي أن المرأة توجد فينا أولا، ثم توجد ماهيتها، وان صفات الأنوثة لا

---

[1]:تعرف ماري ايجلتون مصطلح النسويةféminismeعلى انه مصطلح يدل على الحركة النسوية،والفكر النسوي،فهو فكر يعمد إلى دراسة تاريخ المرأة وتأكيد اختلافاتها عن القوالب التقليدية الموضوعة وإبراز صورتها،والمطالبة بإعادة التفكير جذريا في بيان المجتمع السائد،وفي ضوء الشروط الاجتماعية والطبقية والعرقية المتباينة:eaglaton marry، oxford blackwellp33.، critision، working with fiminist،1990

[2]:woolf، virginia،1942، women and writing ،ed ،michelle barrett،(florida hascourt1979).

[3]- المرجع السابق. ص

[4]:سيمون دو بوفوار،الجنس الآخر،ص10.

[5]- من كتاب الجنس الآخر.

[6]- سيمون دو بوفوار، الجنس الآخر، ص 5.

[7]- ينظر:لاغار وميشال،الوجودية،ترجمة نعمي حبيب، ص 96.

تولد مع المرأة، إنما تتكون أثناء تطور الحياة وهي مجبرة على ذلك، والمرأة توجد أولا ثم تتخذ وضعا محددا في الوجود والمجتمع، غير أن هذا الوضع يتحدد من خلال علاقة المرأة بالرجل، لقول سيمون في كتابها: "المرأة ليست واقعا لازما بل هي سيرورة، لذلك يجب مقارنتها مع الرجل في صيرورتها"[1].

إذن، المرأة مفهوم يوجد فقط في علاقتها مع الرجل، كما أن الأديب"**أورزولا شوي**" تشارك **سيمون** الرأي مع أن التفرقة الجسدية واقع حق، لكنها لا تربط بالفروق العقلية أو الانطولوجيا الوجودية، حيث يقول: "نحن لا نولد بنات (أو صبايا) إنما يجعلون منا هكذا يعني أن الأطفال يدفعون اعتبارا من يومهم الأول بصورة منتظمة إلى دور سواء ذكر أو أنثى...، إن الخصائص الأنثوية بالطبيعة ولا فطرية بل مكتسبة ثقافيا"[2].

تؤكد **سيمون** في كتابها على أن المرأة لم تفز بشيء بل تلقت ما وهب لها من قبل الرجل، كما أن هذا الخير يحاول إبقاء المرأة في المكان الذي اختاره لها، مكانها البيت وعملها الأصلي هو الحفاظ على النسل وإزالة متاعب الرجل، انطلاقا من فكرة قديمة مشاعة على هذا الأخر، لأنها ناقصة عقل، وسريعة الانفعال والتهور، أوهم الرجل المرأة بهذه الأفكار وقام بترسيخها عبر الزمن، تقول: "إن نضال المرأة لم يكن قط إلا نضالا رمزيا، ولم تفز إلا بما أراد الرجل التنازل عنه...تسلمت ما أعطي لها"[3].

كما أن الرجل يخشى من تحرر المرأة وإمكانية تفوقها عليه وتمردها على قوانينه وأوهامه، يعود هذا الخوف إلى الطبيعة المتسلطة للرجل وزعمه بأنه الملك وهي العبد لا يمكن الحفاظ على هذه المكانة إلا من خلال قمع حرية المرأة المملوكة ، هذا الخوف جعله يلجأ إلى ألاعيب فكرية خطيرة[4]، كأن يسقط عليها الأخطاء والآفات هي المسئولة عن خروجه من الجنة، وهي المسئولة على انتشار الأمراض في الأساطير الإغريقية، ومسئولة في الحفاظ على شرف العائلة في العادات والتقاليد[5]، أي أن هذه المرأة (الآخر) تمثل آفة وخطأ كونيا لابد من تملكه وتقييد حتى لا يتحرر وينشر الفساد في الأرض وبالتالي الفناء فيفنى الرجل السيد.

كما ترى أن علاقة المرأة بالرجل علاقة دراماتيكية، ينظر إليها كموضوع يستطيع تقديم الحياة ليبقى هو حرا، كما استغل ضعف المرأة ومارس التسلط ضدها،لتبقى مقيدة تحت لوائه لا يمكنها الرفض أو التعبير، بل تمثل دورين لا ثالث لهما: دور الأم ودور الزوجة فقط[6]، وهذين الدورين قدما إليها من قبل الرجل وتشكلت المرأة من خلال إرادته كيفما شاء أن تكون ، لذا وضعت سيمون في كتابها ثلاث خطوات لتتجاوز المرأة حالة القيد إلى التحرر والانطلاق: الخطوة الأولى تتمثل في ضرورة العمل كيفما كان لأنها من خلال العمل تحقق ذاتها وتحصل على حريتها والثانية، ممارسة النشاط الفكري

---

[1]- سيمون دو بوفوار، الجنس الآخر،ص20.

[2]- أورزو لاشوي،أصل الفروق بين الجنسين،ترجمة بوعلي ياسين،دار الحوار، سوريا، ط2، 1995، ص 11.

[3]- المصدر نفسه،ص10.

[4]- ينظر:عدنان حب الله،التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد الى لكان،دار الفرابي، لبنان، ط1، 2004، ص 220.

[5]- المرجع السابق، ص 221.

[6]- ينظر:يمني طريف الخولي،النسوية وفلسفة العلم،شركة الأمل،مصر، دط،2014،ص36.

الذي من خلاله تشارك المجتمع في التغيير، والثالثة هي الحرص على عدم التقيد الاقتصادي بالرجل[1]، بل الحرية المادية عنه لتتمكن من التحرير من سلطة الرجولة.

استطاعت **سيمون** من خلال مؤلفاتها إزالة الغموض حول قضية المرأة ومكانتها مقارنة مع الرجل،كما تمكنت من استقطاب الكثير من الأدبيات الغربيات والعربيات على حد سواء، اندرج أدبها حول الأدب النسوي من خلال خاصة روايتها المذكورة سابقا، كلها تحكي حول نضال المرأة وصراعها الدائم لأجل الحرية والتخلص من القيود الملزمة عليها من قبل الرجل والمجتمع عامة[2]، انعكست أفكار كتابها "**الجنس الأخر**" في كل رواياتها الأدبية، لذا يمكن أن نطلق على أدبها اسم **الأدب النسوي** أو **الإبداع النسوي** الذي يقول عنه الأدب الناقد نزيه أبو نضال: "إن الرواية لا تكون نسوية لمجرد إن كاتبتها امرأة، بل لا بد التي تحمل صفة النسوية أن تكون معنية بصورة جزئية أو كلية بطرح قضية المرأة بالمعنى النسوي أو الجذري، وليس كتصنيف طبيعي لوجود شخصيات من الرجال والنساء داخل النص الروائي..."[3].

أي أن المرأة لا تكتب كما يكتب الرجل، فهي تستخدم لغة في الكتابة بخصائص مميزة، لأنها توظف لغة جسدها، وأن النص النسائي واقعي يسرد من زاوية نظر المرأة يحاول تحطيم النمطية التقليدية للأنوثة، المكرسة من المجتمع الطبقي الأبوي، مما أدى إلى تعرض هذه اللغة الخاصة بالنساء لنقد نسوي لغوي[4]، للوصول إلى أشكال جديدة وعلاقات مغايرة بين الجنس واللغة والأدب من خلال تفكيك السلطة الأبوية والجندية السائدة والمفروضة على هذا الجنس الآخر، ليبقى أسس الأوهام الذكورية، ولا يمكن التفكير في نيل الحرية أو حتى تذوقها في هذا الوجود.

تمكنت **سيمون دو بوفوار** من توصيل الإشكالية النسوية، من خلال فلسفتها الوجودية التحررية والملتزمة بقضايا عصرها خاصة المرأة منها، بلورت أفكارها ونضالها النسوي من خلال أعمالها الأدبية المشحونة بالغضب من الوسط المحيط بالمرأة الظالم والقامع بحريتها[5]، تمكنت من إيصال رسالتها ببساطة رائعة حين أشارت إلى أنها تجلس لتكتب كتابا عن وضع النساء من منظور الفلسفة، لأن وضع الرجل طبيعي وعادي، أما وضعها ـ المرأة ـ فهي الغريب الغامض لابد من تفسيره عبر هذه الفلسفة، نشرت أفكارها التحررية الملتزمة الداعية إلى ضرورة محاربة النساء لهذا الوضع الظالم القاهر لحرية أفكار وأفعال الجنس الآخر- المرأة- ـ

كان **لسيمون** مشوارا حافلا مع كتابة الروايات والكتب، ولتجد لنفسها شكلا جديدا للكتابة تجد من خلاله صلة محدثة، أخرى تجمعها بقرائها وتكون أكثر قوة وقربا بذلك توقفت في تأليف الروايات فترة معينة ولجأت إلى استخدام لغة جديدة أكثر حميمة وثراء من لغة الرواية، توجهت لكتابة المذكرات التي بالنسبة إليها أكثر واقعية ومصداقية من

---

[1]- ينظر: جيوشي بنت الشريف،الفلسفة النسوية من النضال إلىالإبداع،سيمون دو بوفوار نموذجا،كلية العلوم الاجتماعية،قسم الفلسفة،وهران،2015،ص ، ص104،103.

[2]- المرجع نفسه، ص 104.

[3]- نزيه أبو نضال،الشرط الإجتماعي وقصور الوعي في الرواية النسوية العربية في خصوصية الابداع النسوي، وزارة الثقافة، عمان، دط، 1997، ص 215.

[4]- المرجع نفسه، ص 216.

[5]-ينظر: جيوشي بنت الشريف،الفلسفة النسوية من النضال إلىالإبداع،سيمون دو بوفوار نموذجا، ص 73.

الرواية، تقول **سيمون**: "كنت أريد منذ زمن طويل أن أتكلم عن طفولتي وشبابي...كانت لي الرغبة في أن أحدث القارئ من القلب إلى القلب"[1].

قسمت مذكراتها إلى ثلاثة أجزاء توافق مع تطور عمرها من الطفولة إلى الشيخوخة (مذكرات فتاة ملتزمة، قوة العمر ثم قوة الأشياء)، شكلت هذه السير الذاتية التي جاءت في شكل روايات مركز ثقل في إنتاجها الأدبي الغني، حيث شملت هذه المذكرات بالإضافة إلى مراحل عمرها (طفولتها وصباها ثم شبابها ولقائها مع سارتر، وصولا إلى مواقفها من ذاتها والمجتمع والحياة جميعا) فقد شملت إلى حد واسع كل الموضوعات التي عبرت عنها وناهضت لأجلها في أعمالها الأدبية والفلسفية الأخرى[2].

لذا جاءت رواية **مذكرات فتاة ملتزمة- رصينة-** تجسيدا لأفكارها وثوراتها التحررية التي شاركت بها في الحركة النسوية لتحرير المرأة من مجتمع جدري لا يضع لها وزنا أو ثقلا بل همشها وفرض عليها أعمالا وأفكارا تقليدية غاشمة في حقها، فتكون أهداف الروائية الفيلسوفة، الوجودية سيمون من خلال هذه الأعمال هي تطور محل النساء ودرجتهن للمساواة مع الرجل[3]، وإعطاء حق الفرص المتعادلة للتفكير والإبداع والتعبير، وأيضا تحرير المرأة من رابطة البيئة الداخلية الأسرة خاصة والمجتمع عامة.

تدور أحداث **رواية مذكرات فتاة ملتزمة1958**[4]. **لسيمون دو بوفوار** حول طفولة **سيمون** التي عاشتها مع أسرتها البورجوازية المحافظة، إلى غاية فترة الصبي والشباب، أين تمكنت من إيجاد لنفسها مبادئ وتوجهات فكرية خاصة بها انطلاقا من ذهنيتها المتحررة المؤمنة بحق المرأة في الحرية، الحرية الملتزمة مع تحمل مسؤولية تحررها وعدم التراجع أو المخذول في تحقيق أهدافها الوجودية، لنتعرف على أحداث الرواية أكثر نلخص أولا مضمونها.

تتمثل شخصيات الرواية في شخصية الفتاة الملتزمة، الرصينة، العاقلة والمطيعة حسب ترجمات العنوان في شخصية الروائية سيمون دو بوفوار، اسمها الكامل: **سيمون ارنستين لوسي ماري برتراند دو بوفوار** ، ولدت في التاسع من شهر كانون الثاني نوفمبر عام 1908م في جادة **"راسباي" بفرنسا**[5]، الشخصية المحورية البطلة، ثم شخصية **الأم** التي كانت بعيدة عنها، وظيفتها أنها وجدت للاعتناء **بسيمون** وبأختها، وتغمرها بمشاعر العشق، تقول: " أما أمي فقد كانت توحي إلي بعواطف الحب والتعلق بالرغم من أنها كانت أبعد علي من **"لويز"** كنت اجلس على ركبتيها وانغمر في عذوبة ذراعيها المعطرتين كانت إذا غضبت تحدق في فأخاف هذا الشعاع العاصف الذي كان يذهب بجمال وجهها،وأشعر إني بحاجة إلى بسمتها"[6].

شخصية **الأب** الذي كان شبه غائب في دوره، لكنه مثل لها الاطمئنان والسعادة مما جعل الترابط والتفاهم الأسري واضح في الرواية لقول: "أما أبي، فكنت قل ما أراه، لم يكن له في حياتي دور محدد، كان إذا عاد في المساء يحمل لأمي بنفسجا فيتعانقان

---

[1]- مادلين غوبيل ،سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، مجلة حوار،العددالثالث عشر،بغداد،1965،ص76.

[2]- ينظر: مرسال حسين ع اللطيف،سيمون دو بوفوار،مواقف في الأدب والفلسفة وقضية المرأة،مجلة أبحاث البصرة،المجلد33،العدد1،الجزء ب، 2008، ص 206.

[3]- ينظر:المرجع نفسه،ص207.

[4]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة،ترجمة دار العلم للملايين،بيروت، ط1، 1959.

[5]- مرسال حسين ع اللطيف،سيمون دو بوفوار، ص 205.

[6]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة،ص08.

ويضحكان، كان أبي يسليني أنا أيضا ويطلب مني أن أغني،و كنت مسرورة حين يهتم بي"[1].

أما الشخصية الأقرب إليها والإحن عليها هي **"لويز"** التي مثلت لها مصدر الاطمئنان والاهتمام لقول سيمون: "وأنا مدينة لـ **"لويز"** باطمئناني اليومي، كانت تلبسني في الصباح،وتنزع ثيابي في المساء وتنام في الغرفة نفسها التي أنام فيها"[2].

مثلت شخصية **"زازا"** الأخت الروحية لها لكثرة تعلقها وحبها بها، وهي شخصية وهمية أوجدتها الكاتبة لتعبر عن أفكارها ومتطلعاتها من خلالها ثم شخصية **بوبيت** أختها التي ولدت بعد ولادة سيمون بعامين: "كان عمري عامين ونصفا حتى ولدت أختي، يبدو إني كنت غيورة وقد كنت فخورة بأني البنت الأكبر".[3]

بالإضافة إلى العائلة الكبيرة المتمثلة في الأجداد، الأخوال، الأعمام، الخالات والعمات وأبنائهم، مثلت هذه الشخصيات كلها وعيا مستقلا وبداية انطلاق لمشوارها الفلسفي والفكري والدراسي، وأن علاقتها بعائلتها مختلفة بعض الشيء عن العلاقات العادية[4]، لأنها كانت تعيش في أسرة بورجوازية الأب يميل إلى حب الأدب والمسرح وأمها تنحدر من أسرة ثرية، كان الاهتمام البالغ بتربية ابنتهم والحرص على نشأتها الدينية والاجتماعية الصحية، لكن هذه العلاقة أوجدت بداخلها اختلاف المشاعر تجاه والديها، غير أنها تشعر بكبت وضغط نفسي كبير، كنتيجة القيود التي تفرضها الأسرة والمجتمع وتشدد الدين، إلى درجة دخولها في الانعزال والوحدة، رغبة منها في تكوين شخصيتها الذاتية، واثبات وجودها بعيدا عن أغلال العائلة التقليدية

تصف **سيمون** من خلال روايتها علاقتها بكل من أمها وأبيها وأختها وكذا **"لويز"** كانت العلاقة مع أمها علاقة نمطية تتمثل في عناية الأم بابنتها تعتني بها دون مبالغة، أما ارتباطها بأبيها كان من نوع خاص، ونظرا لبناء شخصيته المتميزة استطاع لفت انتباه ابنته إليه والتأثير فيها، فقد ترعرع في شارع **"سان جيرمان بباريس"** بورجوازي التفكير والمعيشة، أصبح محاميا بعد دراسته للحقوق، كان يحب المسرح والتمثيل لدرجة أنه في وقت الفراغ يمثل المسرحيات، يحب الأدب والشعر، ويقرأ الكتب كثيرا، هذا ما أثر في بناء شخصية سيمون لأنها كانت له الكلمة الأولى في المنزل ولا تناقش: "كان يقدر المرأة بصفتها أما، ويطلب في الزوجة الأمانة المطلقة وفي الفتيات المهارة...، إن المرأة هي ما يصنع زوجها منها وعليه هو أن يكونها".[5].

تبدأ علاقة **سيمون** بوالدها تكبر وتتطور بعد التحاقها بمعهد **"ديزير"** فأصبحت معجبة به وأكثر تعلقا: "كان يبدو لها من حيث النذر من سائر البشر ولم يكن في الجوار من هو في مثل أهميته وإشراقه ومرحه"[6]، وتواصل حديثها عن العلاقة المتطورة بينها وبين أبيها: "...بل كان يرفعني إليه فأفخر بأن أشعر إني أصبحت شخصا كبيرا".[7].

---

[1]- المصدر نفسه،ص08.
[2]- المصدر نفسه،ص07.
[3]- المصدر نفسه، ص07.
[4]-مادلين غوبيل ،سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، ص 68.
[5]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة،ص13.
[6]- المصدر نفسه، ص11.
[7]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة ،ص13.

غير أن الحرب (1914) لم تترك هذه العلاقة قائمة، فقد التحق الأب بالجبهة، بعدها التحق بوزارة الحربية، وبعدها أصبح يعمل في مصنع بأبرزه يد لتتغير حياتهم من البورجوازية إلى طبقة الفقراء، لم تتغير نظرة **سيمون** لوالدها بل ازدادت إعجابا وتمسكا،وكانت دائما تقر بسيادته على حياتها الفكرية وسعادتها عندما يقول: "**سيمون** لها عقل رجل، **سيمون** رجل"[1].

أما والدتها كانت تمثل لها الحياة الروحية التي تملأها بالعاطفة والحنان، استمر إعجاب **سيمون** بوالدها إلى غاية بلوغها سن المراهقة، أين بدا الانفصال والتراجع العاطفي، حيث صرحت: "واستفضت أن يعتبرني هيكلا عضويا وأحسستني قد سقطت للأبد"[2].

ونظرا لتطور وعيها وتشكل شخصيتها الذاتية بدأت عندها في الخروج عن طوع والديها في معظم الأحيان مما جعل هذا الارتباط يزداد بعدا وانفصالا: " كان طوال أعوام لم يوجه لي إلا المديح ولكني خيبت ظنه حين بلغت سن العقوق"[3].

كما أنها كانت معتمدة كثيرا على أمها الملتزمة بالأصول الدينية والاجتماعية، تنظر فيها صورة المرأة المطيعة لزوجها كل الطاعة، المهتمة بشأن أسرتها كما ينبغي، تقول **سيمون**: "كان الاتفاق السائد بين أمي وأبي يعزز الاحترام الذي كنت أكنه لكل منهما".[4].

عاشت **سيمون** حياة سعيدة هادئة مقتنعة بها،رغم صرامة الأم وأوامر الأب مع أختها، وتكبر سعادتها عند ذهابهم إلى الريف تقضي فيه وقتا ممتعا بتأمل الطبيعة والوجود الواسع ومطالعة الكتب بعيدا عن اختيارات والدتها، لذا بدأت في تكوين شخصيتها الذاتية، عم بلوغها سن المراهقة[5]،ومع بلوغها هذا السن تغيرت نظرتها لامها وأصبحت كمنافسة لها في العلاقات الخاصة حيث تقول عنها: "على أن غنيمتي الحقيقية كانت أمي، لكن حتى في المناسبات النادرة التي كنا نلتقي بها وحدنا-مع أبيها-كنا نتحدث كما لو كانت أمي موجودة معنا".[6].

تغير تفكيرها تجاه والديها، تنظر لأمها نظرة غيرة وحقد، وتنظر لأبيها كأنه حلم بعيد المنال، وفي أحد الأيام تلقت ضربة قوية من أبيها أين فقد في عينيها العصمة المطلقة في الخطأ، وتحطمت تلك الصورة الكاملة في شخصية أبيها، عندما أجابها: "افعلي ما تقوله لك أمك"[7].

بعد نزاع بينها وبين والدتها، تزداد الأحداث تعقيدا مع أسرتها إلى درجة تغير كل العلاقات مع **سيمون**، أمها تغادر هذا الفقير ـ تغير تصرفات **سيمون** ـ الغامض، وأختها لم تعد تحبها كما كانت، أما والدها فقد ازدادت الفجوة عمقا بينهما ولم يصبح يهتم بشأنها كما كان، بل أصبح يتجاهلها ولا يسأل عنها وعن دراستها وأحوالها، تقول: "بدأت أضيق

---

[1]- المصدر نفسه ،ص48.
[2]- المصدر نفسه، ص36.
[3]- المصدر نفسه، ص54.
[4]- المصدر نفسه، ص14.
[5]- مادلين غوبيل ،سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، ص 98.
[6]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة،ص41.
[7]- المصدر نفسه ، ص41.

بأسري في البيت كانت أمي تصلي من أجلي نحو السماء أما أبي فكان جفاؤه يدهشني لم يكن يظهر أي إلا اللامبالاة بل نوعا من العداء الغامض"[1].

شكلت هذه المرحلة في حياة **سيمون** مرحلة الكبت و الانسداد، بعد أن مرت بأحداث أسرية هامة كفقدان الأب لعمله والانتقال والحرب، ثم عند بلوغها سن المراهقة وكثرة الانتقادات لتصرفاتها وكلامها باعتبار البيئة التي تعيش فيها بيئة متدينة محافظة، مما أثر في تشكيل شخصية **سيمون**.[2]وانعكس هذا الأثر في كتاباتها وأسلوبها.

بدأت **سيمون** في التمرد على الحياة الجامدة بالقيود الاجتماعية الفارغة من الأهداف، كنتيجة حتمية لنشأتها، البرجوازية الكاثوليكية المتحفظة ـ التي تميز بين الذكور والإناث، ونظرا لاهتمام والدها بها عندما كانت صغيرة وتشجيعه لها بتوجيهها للقراءة وتفتح عقلها على العالم[3]، كما أن تشبيهه لها بالرجل أثر فيها كثيرا وبقي يلازمها وشكل فيما بعد المنطلق الأول للدفاع عن حقوق المرأة ومطالبة المساواة التامة بين الرجل والمرأة، لكن تأثير الأخلاق المسيحية رافقها في مسرحياتها، أما من ناحية العلاقات الغرامية فهي تؤمن فقط أن الحب لا يكون إلا أفلاطونيا عذريا لا يهتم بالعلاقات الجسمية أكثر من اهتمامه بالروح والعاطفة والأفكار، مما جعلها تخلق شخصية وهمية تعيش معها قصة حب كبيرة وعميقة وهي شخصية ـ ابن عمها **جاك لكان**، الذي ستكتشف معه متعة الأدب وجمال أفكاره بعد أن مدها بمؤلفات ممنوعة في البيت، وتتلقى جراء قراءتها لهذه المؤلفات نوعا لاذعا من والدتها ونقدا كبيرا من والدها[4]، لأنها خارجة عن عادات أسرتهالكنها لا تأبه لذلك وتواصل تعمقها في الاكتشاف والاطلاع مع صديقها "جاك".

عند التحاق **سيمون** بالمعهد تعرفت على صديقة لها كانت تدعوها "زازا" التي مثلت لها كل شيء في الحياة إلى درجة عدم القدرة على الانفصال عنها وتعلقها الشديد بها، كما أنها أصبحت تتأثر بكل حركاتها وكلماتها وتصرفاتها، لأنها ترى فيها الشخصية الحرة الممتعة لها[5]، أصبحتا الفتاتان قريبتان إلى درجة خوف **سيمون** من فقدانها أو موتها والبقاء لوحدها، وتعرفت العائلتان وكبرت العلاقة بينهما، أصبحت ملازمة لها **زازا** مساندة لأفكارها ،مع العلم أن **"زازا"** صديقة افتراضية تعاصرها طوال مشوارها الدراسي والفكري، ترى فيها الفتاة الحرة المقيدة بأغلال المجتمع، مثلت **سيمون** من خلال شخصية **"زازا"** صورة المرأة الراضخة لقيود المجتمع الصارمة، وكيف للمرأة أن تعاني جراء انكسارها وانهزامها أمام كتب حريتها.

عكست **زازا** في الرواية حياة سيمون ذاتها لو أنها رضخت لهذه القيود والرضا بالأمر الواقع، وعدم الكفاح لأخذ الحرية الذاتية، وكأن **سيمون** هنا تتخيل حال حياتها بهذه الصورة المقيدة[6]، لكنها لم تفصح عن هذا الانعكاس إلا في نهاية الرواية عندما صرحت:

---

[1]- المصدر نفسه، ص87.

[2]- ينظر:يوسف ميخائيل أسعد،سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب،الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،دط،1986،ص224.

[3]- المرجع السابق، ص 225.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 225.

[5]-مادلين غوبيل ،سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، 99.

[6]-مادلين غوبيل ،سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، 100.

"لقد ظهرت لي مرارا في الليل، وكانت تنظر إلي بعتاب،لقد كافحنا معا ضد القدر الوحل الذي كان يتربص بنا، ولقد فكرت طويلا بأني اشتريت بموتها حياتي...".[1].

صرحت بذلك بعد وفاة **زازا** بعد أن كانت تلازمها وتخشى غيابها عنها، كانت تحب **زازا** حبا كبيرا إلى درجة أنها تعترف بالتبعية لها والخوف والذعر في حال غياب‌ها عنها، كما أنها تخشى من موتها، تقول: "وكل سعادتي ووجودي كان بين يديها...، ولكني لم أكن أخشى كذلك خشية حقيقية موت **زازا** بل لقد اعترفت بيني وبين نفسي بعلاقة التبعية التي تنشأ من تعلقي بها ولم أكن أجرؤ على أن أواجه كل نتائجها".[2].

كانت الصديقتان تتنافسان على المرتبة الأولى في المعهد لكن **زازا** دائما تحتلها بجدارة، وكانت **سيمون** تقارن بين **زازا** سابقا وما أصبحت عليه، كما أنها تعترف دائما بنقائصها،رغم إعجابها بشخصية زازا غير أنها لا تريد أن تكون مثلها، بل أوجدت مكانة لذاتها في العالم، لان **زازا** كانت مقيدة وراضخة لأحكام وقوانين المجتمع رغم محاولة الكفاح المتعب، لقول سيمون: "كنت أحب **زازا** إلى حد أنها كانت تبدو لي أكثر حقيقة مني...، كنت أرفض على أن تكون **زازا** لو عرض علي ذلك فأنا أفضل أن أملك العالم على أن املك وجها وكنت مقتنعة بأنني وحدي كنت افلح بأن أكتشف الواقع من غير أن أشوهه أو أزينه".[3].

كانت **سيمون** تنظر إلى الزواج على انه علاقة مقيدة للحرية الفردية، أو صفقة بورجوازية لذا وجهت مسارها إلى عبادة المسيح بعد أن أقرت أن لا دخل للعقل بالدين ولا الثقافة أو السياسة أو العادات، تطورت علاقتها بالله إلى درجة أنها عزمت على أن تتزوج، وتقضي بقية حياتها تتأمل وتخدم الله، وان تعيش لوحدها بسلام، وتمارس أفكارها التحررية الذاتية، وحرية مثيلاتها، لكن في إطار الحرية الملتزمة وتحمل كل العواقب الناجمة عن هذا العناق، تقول:"كان الإيمان يحميني من الموت،وكان حبي أن أغمض عيني حتى تحملني أيدي الملائكة إلى السماء".[4]سرعان ما غيرت نظرتها للحياة بعد تعرفها **بزازا** وان الإنسان يمكنه مشاطرة أفكاره وقناعاته مع شخص آخر يفكر مثله ويسعى إلى الأهداف نفسها، كما أنه يمكن لشخصين الاتحاد واكتشاف العالم معا، وإن كل منهما يحتاج الآخر: "وكنت أفكر بأنهما إذ يكتشفان العالم معا، ويستسلم احدهما للآخر...، وقد كان التراجع عن الحب يبدو لي عملا جنونيا لا يعادله إلا أن يهمل المرء خلاصة حين يؤمن بالوجود".[5].

تبدأ **سيمون** في تخيل زوجها الذي سيحتل مكانة في قلبها،و كيف له أن يستولي على فكرها، تصنع فيه صفات وشروط محددة، تنطلق من شخصية والدها، ثم نتساءل عن الطريقة التي يأسرها بها، تقول عن هذا الرجل: "إن الرجل الذي يعدني به القدر كان سوف يضمن لي وجودي دون أن ينتزع عنه سيادتي،...هو من الخارج باعتباره شخصا تاما كاملا".[6].

---

[1]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة،ص272.
[2]:المصدر نفسه، ص27.
[3]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة ، ص41.
[4]- المصدر السابق،ص18.
[5]- المصدر نفسه،ص62.
[6]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة،ص65.

دخلت **سيمون** و **زازا** المدرسة العليا للأساتذة الفلسفة بـ(**أكولنور مالسوبراير**)، تلتقي قبل ذلك في "**السوربون**" بـ"**اندريه هيربو**" الذي يذكرها **بجاك** لكنه سرعان ما يختفي من حياتها عند فشله في امتحان "**الاجريكاسيون**" تقول عنه: "كان هيربو يجعلني بطريقة ما أفكر بجاك، هو أيضا يستبدل عبارة ببسمة ويبدو انه يعيش في عالم آخر غير عالم الكتب"[1]، كان "**هيربو**" يشكل مجموعة صغيرة مع: "نيزان وسارتر"، يختفي **هيربو** بعد إخفاقه ويبقى **نيزان** و**سارتر**، تحصلت **سيمون** على شهادة الفلسفة وكان في عمرها 21 عاما، أما **سارتر** عمره 24 عاما احتكر المرتبة الأولى وهي المرتبة الثانية بعد جدل طويل في المفاضلة بينهما.

تعرفت **سيمون** على **سارتر** عام **1929م**، ووجدت فيه صفات الشخص الذي كانت تنتظره، أن يكون صادقا ومحبا ويعمل الأفكار والأحلام نفسها (النضال لأجل الحرية الفردية وتحقيق المساواة والعدل بين أفراد المجتمع)[2]، وجدت في الفيلسوف الوجودي **سارتر** أكثر ما كانت تنتظره، اندمجت أفكارها وروحها وطموحاتها مع أفكار وروح وطموحات سارتر، أصبح الحلم الذي كانت تأمل أن يتحقق، فكان لها واضحا بأنه لا يمكن لها الابتعاد عنه أو هو يبتعد عنها، دامت علاقتهما سنين طويلة إلى غاية مماتهما، تبادلا الأفكار والدعم الثقافي وتداولا على الدور الريادي في النضال الوجودي[3] صمدت علاقتهما في وجه كل الانتقادات الموجهة إليهما باعتبار أن **سيمون** لم تتزوج من سارتر لكنها عاشته ولازمته إلى درجة أنهما دفنا في القبر ذاته، قال لها **سارتر** في أول لقاء: "من هنا سأآخذك تحت رحمة جناحي".[4]وقد وفى بهذا العهد لأنه رجل التزام بالدرجة الأولى ومواقف لا رجعة فيها، كما انه قيل عن علاقتهما: "هي علاقة قد يفهمها البعض عندنا بمقاييس الشرقية، كما لا يفهمها أيضا البعض في أوروبا المحافظة تقوم على أعمق وأصدق ما تقوم عليه العلاقة بين الرجل والمرأة، وقد أعفت الحياة الأدبية والعاطفية الأمر كله".[5]أنساها **سارتر** في علاقتها الحميمة مع ابن عمها "**جاك لكان**" التي أثرت على حياتها في فترة ما كثيرا، سافرت مع سارتر إلى أماكن كثيرة (أوروبا، أمريكا، أفريقيا عام 1947).

أنتجت مقالات عن رحلتها الاجتماعية السياسية (أمريكا يوما بيوم 1948) (المسيرة الطويلة 1957)، كما أنهما شاركا في مؤتمرات دولية تدعو إلى العدالة والاستقلال، وحرية الفرد وحقه في الحياة الكريمة عامة وبالنسبة إليها حرية المرأة والالتزام بقضيتها بصفة خاصة، بعد أن كانت مدرسة في مدينة "**مرسيليا 1931**"، ثم بروفيسور في **السوريون** حتى تفرغت نهائيا للكتابة وتأليف الروايات والمذكرات[6].

عرفت **سيمون** بمواقفها الملتزمة بقضايا المجتمعات انطلاقا من البيئة التي عاشت فيها وصولا إلى القضايا المختلفة في العالم، كما عرفت أعمالها الأدبية بالالتزام الأدبي والسياسي في دفاعها عن قضية المرأة ووجوب تحررها وتخلصها من قيود المجتمع

---

[1]- المصدر نفسه،ص210.
[2]- ينظر:مادلين غوبيل،سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، ص 206.
[3]- ينظر: محمد مهران، محمد محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 128.
[4]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة ،ص142.
[5]- سيد بن حسين العفاني،أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد غيري، السعودية، ج1،دط،2004،ص188.
[6]- ينظر: المرجع نفسه، ص 189.

والدين التقليدية، كما كانت لها وقفات سياسية مع **سارتر**[1]، أهمها المشاركة معه من أجل تحرر الشعب الجزائري. أدانت الأعمال الجرائمية للمستعمر الفرنسي، ووصفت أعماله التعذيبية بأدق تفاصيلها في صورة استنكار واستهزاء من فرنسا العظمى قائلة: "عندئذ نتأكد بأن هناك كالعادة وحصة التعذيب، و كان يسير على وتيرة واحدة طبعا، المعمار الكهربائي، الغطس في البرميل المملوء بالماء، والشنق، اغتصاب حرمات المسلمين، القمع، إعدام الأفراد حرقا، قلع الأظافر، قطع عظام الأشخاص...".[2].

تحدثت في مذكراتها عن مواقفها المختلفة مع **سارتر**، وذكرت قضية **الثورة الجزائرية** وحضرت معه مؤتمر حركة السلام في "هيلسنكي" عام1955، صرحت عن موقفها من هذه الثورة قالت:" لنظر إلى موقفي تجاه الثورة الجزائرية، نحن مثقفون مع جبهة التحرير الوطني لتحقيق الاستقلال في المستقبل القريب".[3].

لعل أهم المؤلفات التي تجسد مواقف **سيمون** الملتزمة بقضايا المرأة خاصة والمجتمعات عامة، هو مؤلفها الهام بمشاركة (**جيزيل حلمي** وهي محامية فرنسية لكنها تونسية الأصل) ألفت كتاب "جميلة بوباشا عام 1962م)، أوضحت من خلاله الأعمال الوحشية التي كانت تقوم بها فرنسا تجاه الشعب الجزائري البسيط، خاصة من جانب المرأة باعتبارها الجنس الضعيف، حيث صورت من خلاله مدى بشاعة وقسوة التعذيب الذي تعرضت له **"جميلة بوباشا"** وأبوها وقريبها، عندما اتهمت عام 1959 بوضع قنبلة في مقهى الجامعة، وتم توقيفها عام 1960م، عذبت طوال ثلاث وثلاثين يوما.[4]لعل أشد العذاب الذي تعرضت له هو اغتصابها بواسطة فم قارورة زجاجية. استنكرت **سيمون** هذا التعذيب البشع والذي انتهك صفاء المرأة وطهارتها خاصة أنها اتهمت **"جميلة"** دون دليل، ودافعت عن حق **الجزائر** في التحرر ووجوب خروج فرنسا منها.

كما شاركت مع **سارتر** في منظمة **بفرنسا** تعرف الرأي العام بممارسات فرنسا الغاشمة والظالمة، كما أسهمت إلى حد كبير بالسلاح والمال داعمة الثورة الجزائرية، مما أدى إلى تعرضهما- **سيمون وسارتر**- إلى ملاحقة السلطات الفرنسية بتهمة المساس بأمن الوطن[5]، و كانت لها مواقف أخرى سياسية مناهضة للقمع والاستغلال، وناضلت لرفع الظلم عن المرأة وتأكيد مساواتها مع الرجل، كما طالب بمشروعية الإجهاض في حملة 1972. أيضا اهتمت بقضايا سياسية شاهدتها الساحة العالمية وقتها، والتزمت بها وأخذت على عاتقها، إيصال صوت الحق في الحرية إلى أسماع العالم، حيث دعت إلى خروج **أمريكا** من **الفيتنام**، وأعربت **للفيتنام** عن موقفها الداعم لها، (1960)[6]، كما زارت **كوبا** مع **سارتر** وقابلا **الرئيس فيدال كاسترو** وأظهرا التزامهما بالمشكلات السياسية والاجتماعية والإنسانية التي كانت تحدث في الساحة السياسية وقتها ولم يغفلا عن تجسيد هذه المواقف لا بالكلام فقط بل حتى بالأفعال.

---

[1]- ينظر:مادلين غوبيل،سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، ص 210.
[2]- عبد المجيد عمراني،جون بول سارتر والثورة الجزائرية،مكتبة مدبولي،مصر، ط1، 2008،ص105.
[3]- المرجع نفسه،ص30.
[4]- ينظر:جيوشي بنت الشريف،الفلسفة النسوية من النضال الى الابداع،ص71.
[5]- ينظر:عبد المجيد عمراني،جون بول سارتر والثورة الجزائرية، ص 99.
[6]- ينظر:جيوشي بنت الشريف،الفلسفة النسوية من النضال الى الابداع، ص 74.

اختارت **سيمون** طريقة المذكرات لتأليف روايتها، باعتبارها الطريقة المناسبة لرصد الأحاسيس الداخلية والأفكار الملازمة **لسيمون**، الموازية للأحداث الخارجية التي تدور من حولها، لتمكنها من نقد الآخرين وتحليل نفسيتهم وردود أفعالهم دون تصنع.
كما تشكلت شخصية **زازا** محورا هاما موازيا لشخصية **سيمون**، كأنها تتصور حياتها كحياة **زازا**، ماذا لو لم تكن بهذه الأفكار المتحررة والملتزمة الثائرة، ماذا لو رضخت للواقعي الاجتماعي والأسري؟ ولم تبدي أي مقاومة[1]، كانت تتصور من جهة أخرى أنها تعيش مثل **زازا** ستكون نهايتها مثلها تماما.
قامت **سيمون** بطرح أفكارها الوجودية الملتزمة والمساواة بين الجنسين، في إطار تأملها الحاد للحياة وتحليلها للوجود، تفصل في نهاية الأمر أن الإنسان يعيش لذاته وبذاته تقول: "لم يكن هناك من يقبلني كما كنت، ولم يكن هناك من يحبني، ولقد عزمت أن أحب نفسي لأعوض هذا الترك،...، تحاورت مع نفسي في مذكراتي...، المنظر والنظر...،لم أكن موجودة الأدبي ومن أجلي،...".[2].

تحدثت من خلال مذكراتها عن طفولتها التي لعبت الأحداث الأسرية والاجتماعية دورا كبيرا في تشكيل شخصيتها ثم مراهقتها المضطربة التي أظهرت من خلالها تمردها على العادات والقيود الاجتماعية والأسرية، ثم شبابها الذي كان مليئا بالنشاط والحيوية خاصة بعد تعرفها بصديقتها **زازا**، وتحقيق النجاح في دراستها، وبعدها لقاؤها مع سارتر الذي أكملت مشوارها العاطفي والفكري والسياسي، خاصة الوجودي وقضية الالتزام بمشاكل عصرها ومجتمعها عامة وقضية المرأة خاصة من جهة ومن جهة أخرى تجسيد هذه المواقف الوجودية الملتزمة في مؤلفاتها الأدبية ونشاطاتها السياسية[3].
وقامت بنشر رواية مهمة تكشف عن الوجود المزيف المليء بالنفاق والأقنعة الخادعة رواية: **الصورة الجميلة** LES BELLES IMAGES1966، صرحت حولها اشمئزازها تجاه عالم الكذب، التلفزيون، الصحافة، الأخبار المتحررة، والأوهام التي يتبناها الإنسان فتغطي العالم الحقيقي، فضحت من خلالها الزيف والكذب الذي تعيشه شخصياتها في عالم قائم على الخداع[4] لا يريد أحد منهم فضحه والكشف عن الصدق والحقيقية فيه، وفي عام 1981 نشرت كتاب **"وداعا سارتر"** بعد وفاة **سارتر** عام 1980، تحدثت فيه عن علاقتهما قبل عشر سنوات من وفاته.

عكست رواية **"مذكرات فتاة رصينة "**حياتها الخاصة ورحلاتها التي قامت بها رفقة صديقها الوجودي سارتر، تسلسلت خلاله الأحداث والأفكار بصياغة عالية المستوى صادقة وبسيطة، مع أحداث غير منتهية وتحليل كثير للحياة والوجود، بدءا من الله إلى تفاصيل صغيرة قي الحياة تشكل وجودنا دون أن نحس بها، كما عكست فترة إنتاجها الوافر للمؤلفات عن حياتها، ثم قل الإنتاج الأدبي بعد انخراطها في العمل السياسي النضالي.

7-2- الالتزام الأدبي و خطاب التمرد في رواية مذكرات طبيبة نوال السعداوي، و مقارنتها مع رواية مذكرات فتاة رصينة لدو بوفوار:

[1]- ينظر:جيوشي بنت الشريف،الفلسفة النسوية من النضال الى الابداع، ص 75.
[2]- سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة،ص 102 .
[3]-ينظر:مادلين غوبيل، سيمون دو بوفوار تتحدث عن فقهها الروائي، ص 211.
[4]-المرجع نفسه، ص ن .

أرست الأديبة الفيلسوفة الفرنسية **سيمون دو بوفوار** أسس الاتجاه النسوي الراديكالي في كتابها (**الجنس الآخر**)، الذي تحدث فيه التوجهات النسوية السابقة، مع افتراضها إلى أنها لم تضع يدها بعد على جذور المشكلة الحقيقية، والتي تعدها **سيمون** البداية الأساسيةِ للحركات النسوية.

كما ناقشت من خلال الكتاب مفهوم الأنوثة والذكورة وقصور الاعتبارات الرجولية في التعامل مع الأنثى باعتبارها تابعة له ومرتبطة بوجوده فقط، كما طرحت فيه قضايا مهمة خاصة اعتبار المرأة جنسا آخر، أو الآخر، أنها حصرت الاختلافات بالأسباب البيولوجية المميزة لمفهومي الذكورة والأنوثة[1]، وأن هذه الأسباب غير كافية لاعتبار المرأة آخرا تابعا وعبدا للرجل، مؤكدة في ذلك أن تحرير المرأة سيحرر الرجل ذاته، لأنه لن يجد مجالا للتعبير عن قوته التي لا يستطيع فرضها إلا على المرأة.[2]يمكن اعتبار هذا الكتاب نقلة كبيرة في طريقة تعبير المرأة عن رفضها للمعاملة التي تعود المجتمع معاملتها بها وأصبح دستورا للحركات والاتجاهات النسوية اللاحقة التي ظهرت في السبعينيات، كما أنها ناقشت رأي **فرويد** حول الأعضاء الجنسية التناسلية وما تسببه من انعكاسات نفسية على الذكر والأنثى الصغار[3]، وناضلت بكل فكرها وأدبها من أجل هذه القضية الحساسة والهامة في المجتمع باعتبار المرأة نصف المجتمع والرجل نصفه الثاني.

والتزمت في أدبها وأعمالها ونشاطاتها السياسية والفلسفية بقضايا عصرها رفقة صديقها **سارتر** الوجودي، انعكست أفكارها الوجودية الملتزمة في كتاباتها الأدبية، ومقالاتها،ومذكراتها، **مذكرات فتاة ملتزمة أو رصينة[4]-** وهذا ما رأينا من خلال تحليلنا للرواية والكشف عن المؤثرات الأسبقية لبناء شخصية سيمون المتحررة الواعية، الوجودية والملتزمة.

كان للنتاج الأدبي الفلسفي النضالي النسائي **لسيمون** انتشارا واسعا في العالم الأوروبي، خاصة وفي العالم العربي عامة، وصل نضال **سيمون** إلى الأدباء العرب وتلقوه بصورة شرهة، وأهم من كان متأثرا به الأدبيات والعربيات من أهمهن: الأدبية والكاتبة الطبيبة **نوال السعداوي** التي تلقب بـ(**سيمون دو بوفوار العرب**)[5]، لتشابه صورة النضال بينهما حول حقوق المرأة في المساواة مع الرجل والتحرر من المعاملات التقليدية لها من قبل المجتمع، كما أن **نوال السعداوي** كانت متأثرة بصورة كبيرة بالأديبة **سيمون** ذلك لأن **نوال** لم تكن أقل التزاما من **سيمون** بقضايا عصرها خاصة قضية المرأة منها ومواقفها السياسية الكثيرة، وكتاباتها الأدبية المتنوعة التي حاولت من خلالها إبراز قضية مهمة وهي قضية الالتزام الوجودي -عند **سارتر**-[6] بالاهتمام لما يحدث في مجتمعه وكذا تجسيد هذا الالتزام من خلال إنتاجها الأدبي الغزير،من خلال المواقف والحركات النسوية التي كانت تقوم بها.

---

[1]- ينظر: يمنى طريف الخولي، النسوية و فلسفة العلم، مؤسسة هنداوي، لبنان، دط، 2017، ص 14.

[2]- سيمون دو بوفوار،الجنس الآخر،ص201.

[3]- ينظر:فرانسيس جانسون،دي بوفوار أو مشروع الحياة،ترجمة ادوارد الخراط،دار الأدب، بيروت، ط1، 1967، ص 134.

[4]- المرجع نفسه، ص 135.

[5]- ينظر: يمنى طريف الخولي، النسوية و فلسفة العلم، 16.

[6]- ينظر: حسين مناصرة، النسوية في الثقافة و الابداع، عالم الكتب الحديث، الأردن، دط، دت، ص 10.

ولدت **نوال السعداوي** عام 1931 **بالقاهرة**، تخرجت من كلية الطب عام 1955 من جامعة القاهرة، مارست مهنة الطب، ولم تشغل عن حبها للأدب والفكر والنشاط الاجتماعي والسياسي، عرفت نوال بنضالها الكبير لأجل تحرر المرأة العربية عامة والمصرية خاصة، باعتبار البيئة التي تعيش فيها بيئة محافظة إلى درجة التزمت[1]، كما أنها وهبت قلبها لمواجهة الإذلال والاستغلال ومصادرة حرية المرأة.

حيث أثارت مؤلفات **الدكتورة نوال** الروائية منها والفكرية جدلا كبيرا في الحياة العربية والعالمية، حتى أن صحيفة **"سياتل تايمز"** الأمريكية قالت عنها: أنها من ابرز المصريات المتحدثات باسم الحركة النسوية، لذلك تحاول الحكومة إسكاتها، أما المتطرفون يفضلون موتها، لجرأة تصريحاتها وجدة خطاباتها دفاعا عن هذه القضية المهمة ـ المرأة ـ وإعطائها كامل الحقوق المحرومة منها عبر التاريخ، كما أنها تعرضت للسجن عدة مرات بسبب مواقفها السياسية والاجتماعية، وتعرضت للتهديد بالقتل من الجماعات المتطرفة الدينية[2]، عملت في الجامعات الأمريكية والأوروبية لمدة عشر سنوات إلى جانب زوجها الطبيب والروائي شريف، هروبا من التهديدات والضغوطات التي كانت تواجهها في **مصر**[3].حيث تعد الروائية والأديبة **نوال** من المناضلات الأدبيات والسياسيات في الحركة النسوية العربية، متأثرة بكتابات **فيرجينيا وولف، وسيمون دو بوفوار** خاصة.

أديبة التزمت حمل على عاتقها الدفاع عن المظلومين والمقهورين خاصة الجانب النسوي.

تركت **نوال** مجموعة كبيرة من الإنتاج الأدبي المتنوع خاصة جانب الروايات، وأثارت كتاباتها المتنوعة (روايات، قصص، مقالات دراسة) جدلا واسعا لجرأتها المطلقة ونقدها اللاذع والكشف عن الحقائق المستورة، كتب عنها الأديب الكبير:جورج طرابيشي دراسة (عنوانها أنثى ضد الأنوثة) [4]،من أهم أثارها الأدبية التي ترجمت إلى عدة لغات أجنبية نجد: أنها أصدرت حوالي **ثلاثين كتابا** أبرزها: دراسة بعنوان **المرأة والجنس** الذي يعد من أهم وأوضح الكتب لأفكارها ومذهبها الملتزم الدفاعي عن حرية المرأة، وكتاب الأنثى هي الأصل، أما من جانب الروايات نجد أنها الفت أكثر من خمس عشر رواية أهمها: (الغائب 1980، الخيط وعي الحياة1972، الباحث عن الحب1974، امرأتان في امرأة1975، موت الرجل الوحيد على الارض1976، امرأة عند نقطة الصفر 1977).

كما أنها عملت في مجال المذكرات والسير الذاتية مخلفا أثرا أدبيا هاما وهو محط دراستنا الموسوم بـ(رواية مذكرات طبيبة)، الذي رصدت من خلاله أهم محطات حياتها بدءا من طفولتها إلى مرحلة متقدمة من العمر، كما أبرزت أهم العوامل المؤثرة في تكوين شخصيتها الأدبية، الفكرية السياسية والعلمية.

انعكس ضغط البيئة الشرقية وظلمها بالمرأة على الأديبة **نوال** إلى جانب عدد من الكاتبات اللاتي شاركن في الدفاع عن حق المرأة في التعليم وإعادة النظر في وضعها الأسري، والمطالبة بعمل المرأة وإدماجها في مؤسسات المجتمع، نجد من بينهن (ليلى

---

[1]- مية الرحبي، النسوية مفاهيم و قضايا، الرحبة للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا، ط1،2014، ص 20.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 21.

[3]- خديجة زين، ملامح الأدب النسوي بين ولاء الكتابة و هامشية المركز، مجلة علوم اللغة العربية و آدابها، مجلد 13، العدد 1، ص 126.

[4]- ينظر: المرجع السابق، ص 23.

بعلبكي، سميحة خربس، ليلى الأطرش، غدة السمان، كوليت خوري ...) [1]وغيرهن من الأدبيات اللاتي كسرن التقليد في الكتابة والكشف عن المستور للدفاع والنضال لأجل تحرر المرأة وإيصال صوت المعاناة إلى العالم.

تعددت أسباب ظهور وانتشار الحركة النسوية في المشرق العربي مع نهاية القرن التاسع عشر، الفترة التي عرفت بداية عصر النهضة العربية، وهذه الأخيرة- عصر النهضة العربية- بدأت مع ولاية **"محمد علي باشا** 1805م **مصر** وحملة **"نابليون"** عليها، حيث عرفت مصر انفتاحا ثقافيا واسعا مع الغرب، وانهيار الدولة العثمانية، أين ظهرت اتجاهات سياسية واجتماعية، وبعثات علمية إلى الخارج لمزاولة الدراسة الأبحاث[2]، كما قام **"محمد علي"** بالإصلاحات الشاملة للتغيير في المنظومة الاجتماعية وقوانينها السائدة.

حيث تبلورت الحركة النسوية العربية، وانبثقت من صراع الأحزاب السياسية العثمانية التقليدية، وبين المذاهب العلمانية والرأسمالية والأوربية الحديثة، جاءت الحركة كنتيجة حتمية للصراع الثنائي ضد النظام الاقتصادي والاجتماعي والديني القديم من الناحية الداخلية، وضد الاستعمار الأوروبي من الناحية الخارجية[3]، طالبت الحركة في بدايتها بتحرر المرأة ومساواتها مع الرجل وحقها في التعليم، خاصة مجال التعليم الذي كان مطلبا أساسا في الحركة لأن: "المرأة من دون علم شر عظيم في العالم، إذا لم تكن أعظم شر يمكن تصوره".[4].

ظهرت مجموعة من الكاتبات العربيات اللائي خدمن قضية المرأة ودافعن عنها، منذ الفترة الممتدة من أوائل السبعينيات التي تميزت بالنشاط الكبير في هذا المجال، بفضل عامل الترجمة الذي لعب دورا مهما في التعرف على الأعمال اليسارية والماركسية لتحرير المرأة، حيث كانت للكتاب العرب المناضلون لتحرر المرأة أساسا نظريا مهما ولبنة مهمة للنهوض بالفكر والأسلوب، أهم هذه الكتب نجد (كتاب أصل العائلة والملكية الخاصة لانجاز)كتاب **سيمون دو بوفوارالجنس الآخر** الذي تعرضنا إليه فيما سبق،كان لهذا الأخير تأثيرا كبيرا على فكرة مجموعة من الأديبات العربيات المناضلات منهن (أمال رسام، فاطمة المرنيسي، وآسيا جبار، ونوال السعداوي التي هي محط دراستنا)[5]، حاولت كل من الكاتبات مناقشة وضع المرأة باختلاف المنطقة الجغرافية لها (المغرب، الجزائر، مصر)، والكشف عن معاناتها الكبيرة والدائمة من تهميش وإقصاء اجتماعي، ثقافي واقتصادي.

تعد الكاتبة **والروائية الطبيبة نوال السعداوي** من أشد الكاتبات تأثرا بفكر وفلسفة **سيمون دو بوفوار** التي وهبت قلبها لأجل الدفاع عن المرأة والمطالبة بتحررها ومساواتها مع الرجل في الحقوق من خلال **كتابهاالجنس الآخر**[6]الذي تعرضنا له سابقا ـوكشفت عن الفروق الإيديولوجية للمجتمعات والفروق الفيزيولوجية بين الرجل والمرأة وأن هذه الفروق لا تمثل السبب المقنع في التفريق بين مكانتهما أو تسمية المرأة بالآخر،

---

[1]- ينظر:خديجة زين، ملامح الأدب النسوي بين ولاء الكتابة و هامشية المركز، ص 127.

[2]- ينظر: عصام واصل، الرواية النسوية العربية مبادلة الأنساق و تفويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 2018، ص 23.

[3]- المرجع نفسه، ص 24.

[4]- رشيد بن مسعود،المرأة والكاتبة،سؤال الخصوصية،بلاغة الاختلاف، إفريقيا الشرق،المغرب، ط2، 2002، ص30

[5]:جان داية، بطرس البستاني، دراسة ووثائق،منشورات مجلة فكر، بيروت،دط،1981، ص69.

[6]- ينظر: عصام واصل، الرواية النسوية العربية مبادلة الأنساق و تفويض المركزية، ص 30.

نجد **نوال** أيضا قد أصدرت كتابا لها لا يقل أهمية وقيمة عن كتاب **سيمون**، أصدرته عام 1972 تحت عنوان "**المرأة والجنس**" الذي مثل بداية المسيرة الانتقالية في الفكر والممارسة النسائيتين، باعتبار أنه النقطة المفصلية بين الدفاع عن قضية تحرير المرأة وقضايا تحرير المجتمع الشمولي في الفترة العائدة إلى ستينات القرن الماضي، حيث تقاطعت نوال مع سيمون في العديد من المسائل الفكرية المتعلقة بالراديكالية السياسية[1] باعتبارها- **نوال**- تدافع عن حقوق المرأة خاصة وحقوق الإنسان بصفة عامة، وإنها تؤمن بتحرير العقل والجنس البشري ككل،ترى **نوال**:"أن قضية تحرير المرأة قضية سياسية بالدرجة الأولى، لأنها تمس حياة المجتمع كله، أن تخلف المرأة وتكبيلها لا يؤخر النساء فحسب، لكنه ينعكس على الرجال وعلى الأطفال وبالتالي يقود إلى تخلف المجتمع كله".[2].

سنتذكر هنا رأي **سيمون** في أن تحرر المرأة يؤدي بالضرورة إلى تحرر الرجل، أي أن المرأة عند كلتا الكاتبتين هي اللبنة الأساس في بناء المجتمع وأن طريقة معاملتها تنعكس سلبا أو إيجابا على المجتمع كله، باعتبار المرأة تمثل نصف هذا المجتمع.

تطرقت **نوال** في كتابها "**المرأة والجنس**" إلى مجموعة من القضايا المهمة المتعلقة بالمرأة وتحررها ومساواتها، كما أنها تعرضت لموضوعات كانت تعتبر- طابوهات- ومحرمات لا يجب الخوض فيها، وهي قضية الجنس[3]، رافضة من خلال طرحها اعتبار المجتمع المرأة جسدا للمتعة وإزالة الهموم فقط، كما دعت إلى توحيد مقاييس الشرف وعدم حصرها في الأنثى،وأن الرجل والمرأة مسئولين عن المحافظة على شرف المجتمع باعتبار الشرف عندها ليس في المرأة أو الجنس بل هو صدق الأفعال.

تتقاطع هنا أيضا مع **سيمون** في اعتبار طرح قضية المرأة والرجل ومدى تأثير هذه الأعضاء التناسلية أو الجنسية عندها في نظرة المجتمع لكل من الجنسين، تقول: "أن تلك المحظورات والقيود التي فرضها المجتمع على المرأة وبالذات الأعضاء التناسلية قد ساعدت على تشويه معنى العلاقة الجنسية، وارتبطت في الأذهان بالإثم والخطيئة والنجاسة، وغير ذلك من التغيرات المعيبة التي جعلت الناس يخشون الحديث عن الجنس والأعضاء الجنسية"[4]، وأن المرأة أصبحت هاربة مختبئة من الرجل حتى لا تشوه شرفها وشرف مجتمعها، أما الرجل بقي يطاردها ويبحث عنها ولا يؤاخذ في ذلك إطلاقا، مما أدى بها إلى تكذيب النظرية القائلة بأن ما يحل للرجل يحرم على المرأة، من أفعال جنسية مختلفة كتعدد الزوجات والعلاقات الجنسية قبل الزواج[5]، وكل ما يخص قضية التفرقة بين المرأة والرجل، حيث ترجع اضطهاد المرأة وإقصائها في المجتمعات المختلفة الغربية منها والعربية لا يعود إلى الديانات أو المقدسات، بل ذهبت إلى ما ذهبت إليه **سيمون** في كتابها أن التفرقة بين الجنسين تبدأ من العائلة المحيطة أساسا والنظام الأبوي في المجتمع.[6]أين تكون الأشياء المفضلة والجميلة للذكر مع تهميش الأنثى منذ ولادتها وإشعارها أنها مجرد وسيلة راحة للذكر وإنها خلقت لخدمته وتلبية طلباتها بمختلف أنواعها سواء كزوجة أو أخت أو أم.

---

[1]- رشيد بن مسعود،المرأة والكاتبة،سؤال الخصوصية،بلاغة الاختلاف، ص 45.

[2]- خليل احمد خليل،المرأة العربية وقضايا التغيير،دار الطبيعة، بيروت، ط2، 1982، ص100.

[3]- المرجع السابق، ص 46.

[4]- نوال السعداوي،الأنثى هي الأصل،دار المستقبل العربي، مصر، ط4، 1900، ص146.

[5]- ينظر:خليل احمد خليل،المرأة العربية وقضايا التغيير، 103.

[6]- ينظر: نوال السعداوي، المرأة والجنس،المؤسسة العربية، بيروت، ط2، 1900،ص10.

حيث نلاحظ أن في أعمال **السعداوي** الأدبية والمؤلفات الفكرية كلها تطرح من خلالها قضية المساواة ورفع الظلم والتهميش عن المرأة وتردد الأفكار نفسها في ذلك بكتابات **سيمون دو بوفوار**، وان هذه المساواة التي تدعو إليها- **نوال**- شاملة وفي كافة المجالات بين الرجل والمرأة (الاجتماعية، الاقتصادية، التعليم، الجنسية والعاطفية...)[1] تؤكد خاصة في هذه المطالب على حق المرأة في التعليم الذي حرمت منه طوال عصور باعتبار أن التعليم يخرج المرأة من جهلها ويساعدها في رفض وضعها الدوني في الأسرة والمجتمع،و كسر قيود التقاليد القديمة والتحرر لتحقق ذاتها في الوجود.[2].

ولأن **نوال السعداوي** امرأة ملتزمة بقضايا عصرها وقضايا مجتمعها الذي تعيش فيه كانت أكثر المفكرات والأديبات دفاعا عن حقوق المرأة، ومطالبة بتحررها وتحرر الإنسانية جمعاء، كانت تشبه **سيمون** إلى حد كبير في طريقة نضالها وأفكارها ـ كما قلنا أطلق عليها **سيمون العرب**[3]، غير أن **نوال** لم تكتف بتأليف الكتب في هذه القضايا بل جسدت التزامها وثورتها عبر نتاجها الروائي الزاخر، المليء بأطروحات مشاكل روايتها: **عين الحياة**، التي مثلت فيها معاناة المرأة والنظرة الدونية لها من قبل الرجل، أين صورت لنا عذاب أم البطلة "**عين**" في ليلة ولادتها وكيف للأب أن تركها وحدها في غرفة باردة وأستل من تحتها الغطاء وذهب إلى غرفة أخرى لينام وتبقى هي تصارع الحيطة في تجاوب ابنتها "**عين**".

هنا تجسد النظرة الدونية للأنثى عند ولادتها وعدم الفرح بها واستقبالها في العائلة كفرد آخر، لتتأزم الأحداث من خلال معاملة الأب خاصة للبطلة "**عين**" معاملة تهميش وإقصاء هي وأخواتها الخمس وتفضيل الذكر عليهم، وتصور لنا **نوال** قضية مهمة في المجتمع وهي اختيار الزواج أو طريقة زواج المرأة سابقا إلى زمن ليس بعيد[4] أين كان يأتي بها الأب برجل لا على التعيين ويأخذ بإحدى البنات، حتى وصل دور "**عين**" وأعطاها- زوجها- عجوز طاعن في السن أصبحت خادمة له في شكل ممرضة وليست زوجة شابة تتمتع بشبابها وزواجها، إلى أن تتعرف على جارة لها عجوز تدعى (**نون**) كانت تملك منزلا للهو الرجال والقمار والخمر، بدأت "**عين**" أيضا في العمل بهذه الطريقة التي ترى فيها الخلاص والحرية[5]، إلى أن حملت وأنجبت طفلا، ثم قامت بالهروب معه من تلك الحياة الظالمة. أين صورت **نوال** في هذا الجزء من حياة "**عين**" مدى بشاعة واستغلال الرجل لجسد المرأة واعتباره وسيلة متعة لا غير، قررت "**عين**" خوض معركة الحياة وحدها مع صغيرها وتحملت مسؤولية قرارها وحريتها لتبرز قيمة الالتزام الوجودي وان الفرد مهما اتخذ قرارا صائبا أو خاطئا يجب عليه تحمل عواقبه والأخذ على عاتقه مسؤولية أفعاله.

أبرزت **نوال** من خلال رواية "**عين الحياة**" معاناة المرأة منذ الولادة إلى وفاتها، وكيف يعتبرها المجتمع عارا وعبئا عليه، جسدت مواقف الوجودية الملتزمة من خلال هذه الرواية، موقف الالتزام بمسؤولية القرار والاختيار الذي يتخذه الفرد أثناء رغبته في

---

[1]- المرجع السابق، ص 104.

[2]- بنظر:نوال السعداوي،الوجه العربي للمرأة العربية،المؤسسة العربية،بيروت، ط2، 1990، ص04.

[3]- عصام واصل، الرواية النسوية العربية مبادلة الأنساق و تفويض المركزية، ص 36.

[4]- نوال السعداوي، عين الحياة ،دار الآداب، بيروت، ط 5، 1972، ص 56.

[5]- ينظر: المرجع السابق، ص 100.

التحرر من القيود المجبر عليه تحملها ومعايشتها[1]، إلى أن يرى خلاصة في ذلك القرار الحر الذي اتخذه من كامل إرادته ومن قناعة ذاته به ليلتزم بنتائج أفعاله.

تدور أحداث **رواية مذكرات طبيبة لنوال السعداوي** حول البطلة**"نوال"**التي عرفت الصراع الأنثوي منذ أن كانت صغيرة، عاشت الحياة بمعاناتها وآلامها، صورت نوال المصاعب والتهميش الذي تعاني منه المرأة من ولادتها إلى مماتها، ونظرة المجتمع لهذا الجنس الغير ذكوري ، المجتمع الذي من المرأة حبيسة الأعراف والتقاليد القديمة، ويقدس العنصر الذكري، يتمايز بين الجنسين بصورة واضحة لا تحتاج إلى تأويل، بدأت نوال روايتها بالإعلام المسبق عن صراعها وتمردها على جسدها الأنثوي وكونها أنثى في الأصل، تقول: "بدأ الصراع بيني وبين أنوثتي مبكرا جدا، قبل أن تنبت أنوثتي وقبل أن أعرف شيئا عن نفسي وجنسي أصلا، بل قبل أن أعرف أي تجويف يحتويني قبل أن ألفظ إلى هذا العالم الواسع".[2].

كانت طفولة **نوال** جدالا وصراعا مع نفسها ومع أنوثتها ومع المجتمع الذي تعيش فيه انطلاقا من أسرتها التي ظهر من خلالها التمييز الجنسي الكبير بين **نوال** وأخيها، فشعرت بالاختلاف بينها وبين هذا الأخ لأنها فتاة وهو ابن، وعليها الالتزام بقوانين في البيت ولم تكن لديها حرية التصرف كما كان لأخيها الحرية التامة في كل شيء، وانه معفي من تلك القوانين والالتزامات، لماذا؟ لأنه ذكر فقط.

سردت لنا **نوال** في روايتها طريقة التمييز بينها وبين أخيها **تقول:** "أخي كان يقص شعره ويتركه حرا لا يمشطه، وأنا شعري يطول ويطول، وتمشطه أمي في اليوم مرتين،وتقيده في ضفائر وتحبس أطرافه بأشرطة،أخي يصحو من نومه ويترك سريره كما هو،وأنا علي أن ارتب سريري وسريره أيضا، أخي يخرج إلى الشارع ليلعب بلا إذن من أمي أو أبي...وأنا لا اخرج إلا بإذن...".[3].

بينت **نوال** أن للذكر كامل الحرية في خياراته وتصرفاته، أما الأنثى فهي المهشمة والخادمة في البيت، وتسهر على راحة هذا الذكر، وإن تصرفاتها وكلامها كل له حساب أما الأخ يعيش في كامل حريته، تقول نوال: "أنا بنت علي أن أراقب حركاتي وسكناتي، علي أن اخفي شهيتي للأكل، وأنا إذ ما جلست وانحسر الرداء عن سنتيمتر من فخذي فان أمي ترشقني بنظرة مخيفة حادة فأخفي عورتي"[4].

حيث كانت **نوال** تقارن بينها كونها البنت وبين أخيها الولد كثيرا مما يوضح نزعتها الأنثوية للمساواة بين الطرفين، وعدم الإجحاف في حقها كونها جنسا بشريا لا يختلف عن الرجل إلا من الناحية **الفيزيولوجية**، هذه الناحية- **الفيزيولوجية**- التي جعلتها تدخل في صراع حاد بينها وبين أنوثتها التي كانت تظهر يوما بعد يوم[5]، وبمظهر جديد.

واجهت هذا التعبير بالرفض والكره، الذي سببه وجدت نفسها مقيدة تحت حماية الأم، لا تلعب ولا تقفز ولا تختار القطعة الكبيرة من اللحم، كل ما عليها الانصياع لأوامر والديها والحفاظ على شرفها.

---

[1]- ينظر: خالدة سعيد، المرأة التحرر الابداع، نشر ألفنك، الدار البيضاء، المغرب، دط، 1991، 88.

[2]- عفيف فراج،الحرية في أدب المرأة،مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، دط، 1980، ص 275.

[3]- نوال السعداوي، مذكرات طبيبة،دار المعارف،كورنيش النيل، القاهرة، ط2، 1985، ص13.

[4]- نوال السعداوي، مذكرات طبيبة، ص13.

[5]- ينظر:عفيف فراج، الحرية في أدب المرأة، ص 276.

عزمت **نوال** على كسر هذه القيود التي تكبلها، والتغلب على الصعاب التي تواجهها كونها أنثى، وجدت طريقة لتخليص ذاتها الأسيرة تحت رحمة العادات والتقاليد والتمييز الأسري الذي يعطي الحقوق للذكر والواجبات للأنثى، عزمت على ذلك من خلال تفوقها الدراسي، كون حب الاطلاع والمعرفة شغفها الوحيد[1]، لتتخذ سلاحها العلم والمعرفة، مكناها من التمرد على تلك القيود القديمة، والتحرر من العادات والتقاليد البالية، نعم، إنه العلم الذي طالما دعت **نوال** إلى إعطاء المرأة حقها في التعليم لأنه مفتاح تحررها ونموها الفكري، أثبتت لعائلتها تفوقها الدراسي على ذلك الابن المدلل وأنها جديرة باهتمام عائلتها، التي كانت تنظر للفتاة على أنها آلة للطبخ، والغسيل والقيام بأمور البيت لا غير، و تمكنت من حصولها على شهادة الطب في العشرين من عمرها، تخرجت من كلية الطب وأصبحت طبيبة عن جدارة، غير أن في حديث **نوال** عن هذا النجاح الذي سعت لتحقيقه منذ بداياتها الناضجة، لم يكن له وقع على أسرتها وكأنها **نوال** الفتاة العادية العاملة في البيت، تصف موقف والدتها وتقول: "جاء التعليم بعد صراع مع الأهل والمجتمع، من خلال مدة التعليم استمر التمييز الجندري".[2].

" إذ لم أحصل على أي كلمة تشجيعية من الأهل عندما كنت آتي بشهادات تفوق من الدراسة، وتطلب مني والدتي اللحاق بها إلى المطبخ للمساعدة في أعمال المطبخ"[3].

مكن **نوال** تخصصها الطبي من اكتشاف أسرار الإنسان، والتأكيد على أن تلك الفروق الوضعية بينها وبين أخيها لم تكن إلا وهما وتلاعبا فكريا ونفسيا لإبقاء المرأة مقيدة ومطيعة للأوامر الأبوية الاجتماعية[4]،استطاعت محو هذه الفروق عندما قامت بتشريح الرأس لمعرفة أين يكمن التمييز أو الفضل في كون الذكر أحسن من الأنثى لتكتشف أنهما يشتركان في عضو ذو شكل بيضاوي يجعل كل منهما يفكر.

و تطرقت إلى أول انتصار لها وهي صغيرة حين قامت بقص شعرها دون معرفة والدتها، وبعد أختها للعقاب تبسمت بسمة نصر وفرحت لتحررها من خوفها[5] وعدم جرأتها سابقا لاتخاذ قراراتها تقول: "هذا الشعر الطويل الثقيل الذي أحمله فوق رأسي في كل مكان، لماذا لا يكون قصيرا حرا كشعر أخي، ولمحت لافتة كتب عليها: حلاق للسيدات....، أهذه الخصلات هي التي تقول عنها أمي أنها تاج المرأة وعرشها؟ أيخرج تاج المرأة هكذا صريعا في لحظة إصرار واحدة؟"[6].

فتحدثت نفسها في استغراب كيف لكل تلك الأقاويل عن هذا الشعر السخيف ولا تصمد أمام عزيمتها وقرارها الحر لقطعه والتخلص منه؟ تكتشف هنا أن كل ما كان يقال لها ويملئ رأسها به كان وهما وضربا من الخرافة لتخويفها تقييدها، تواصل نوال تصف لنا ردة فعل أمها عندما رأتها بخالها الجديد: "صرخت أمي صرخة عالية وناولتني صفعة واحدة على وجهي، ثم تلتها صفعات وصفعات، وأنا أقف كما أنا"[7].

---

[1]- المرجع السابق، ص 276.

[2]*الجندريGENDER:كلمة انجليزية من أصل لاتيني تعني في إطارها اللغوي GENUSأي (الجنس)ولكن حيث الذكورةوالأنوثة،أي النوع الاجتماعي،وليس التقييم البيولوجي الذي خلق عليه الذكر والأنثى،ينظر: JUDITH WORELL، ENCYCLOPEDIA OF WOMEN GENDER ACADEMIC PRESS، 2001. .

[3]- نوال السعداوي،مذكرات طبيبة،ص111.

[4]- ينظر: محمد داود، الكتابة النسوية التلقي الخطاب و التمثلات، ص 59.

[5]- ينظر: محمد داود، الكتابة النسوية التلقي الخطاب و التمثلات، ص 63.

[6]- نوال السعداوي،مذكرات طبيبة،ص19.

[7]- المصدر نفسه،ص18.

كانت ردة فعل الأم هستيرية كأن الفتاة أتت بعار لشرف العائلة، نعم انه عار في نظر والديها كون المرأة سابقا شعرها تاج لرأسها، كيف لنوال القيام بهذا الأمر الشنيع والفظيع، لكن **نوال** لم تتزعزع للأمر شعرة منها، لم تكترث بأمها ولا بشعرها، كأنها حققت انتصارا عظيما، لم يتحرك جسمها، لم تبك، كل ما كانت تفعله النظر إلى عيني أمها في جرأة وقوة، ثم ذهبت إلى غرفتها: "ونظرت في المرآة وابتسمت لشعري القصير ولبريق الانتصار في عيني، عرفت لأول مرة أخرى في حياتي كيف يكون الانتصار، الخوف لا يفعل شيئا إلا الهزيمة، والانتصار لا يكون إلا بالشجاعة".[1].

أصبحت **نوال** بعد هذه الحادثة فتاة شجاعة لا تهاب ولا تخشى عواقب اختياراتها الحرة وتتحمل مسؤولية أفعالها، نعم، إنها فتاة التزام بالدرجة الأولى، أصبحت تنظر إلى والدتها أنها امرأة عادية[2]،لم تعد تلك الصفعات تؤلمها، تحب دراستها ما عدا حصة التدبير المنزلي ويوم الجمعة، لأنها تعيدها إلى المطبخ، بعد أن صارت **نوال** طبيبة صار لها مكانة هامة في المجتمع، كونها المتعلمة المثقفة التي تداوي المرضى رجالا ونساء، عرفت أن الأفكار التي كان الأهل يزرعها في فكرها خاطئة، وان الرجل مجرد رجل ضخم يستعبد المرأة بتلك الخرافات والأوهام، لذا جاءت صورة الرجل في الرواية سلبية إلى حد كبير كان الأخ المتحصل على كل المزايا رغم تفوق **نوال** عليه في الدراسة.

وصفت البواب في صورة بشعة كأنه ذئب كشف عن أسنانه البيضاء ليفترس أنوثة نوال البريئة: "رأيت عيني البواب وأسنانه تلمع وسط وجهه الأسود سواد الفحم....، هذا الرجل الأسود الكريه أيضا يتطلع إلى أنوثتي"[3].

ثم ابن عمها الذي يشكل لها جانبا من طفولتها لا تريد مغادرته، لتتحول تلك الصورة إلى كابوس بعد محاولته التقرب إليها طمعا في أنوثتها التي كانت تقاوم بين الرفض والرغبة وتنتهي بصفعه على وجهه، أما دور والدها في الرواية كان محايدا رمزيا،لم تظهر ملامح التسلط والسيطرة، بل هذه الصفات أسقطتها على أمها التي سيرت أحداث طفولتها لتبين الروائية مدى كرهها للجنس الأنثوي ثم يأتي الزوج الذي كان يعجبها في بره لوالدته، لتصبح هي تمثل له دور الأم الحنون والعطوف.

فتنتهي العلاقة بانتهاء الإعجاب، وتنظر إلى إمضاء عقد زواجها توقيعا على عقد موتها، بعد سقوط القناع عن شخصيته يعود إلى صورته الحقيقية، تقول: "فتحت عيني ونظرت إليه، عيناه باهتتان وكفه قاسية غليظة من هذا الرجل الغريب الذي إلى جواري؟" "ما هذه الكتلة البشرية التي اسمها زوجي؟ وهذا الجسد السميك الذي يحتل نصف السري، هذا الفم الواسع الذي يأكل ويأكل، هذا الأنف الغليظ الذي يؤرقني طوال الليل بالشخير والصفير"[4]، لأن الرجل بالنسبة **لنوال** أصلا هو (رجل له بطن كبير فيه مائدة طعام)، ترى في هذا الرجل الذئب الخائن المترصد فقط لأنوثتها والبحث عن أي طريقة لاصطيادها[5]، رغم كره **نوال** لهذه الأنوثة واعتبارها سبب معاناتها ومشاكلها في قولها: "ما هذا الجسم الغريب الذي يفاجئني كل يوم بعار جديد يزيد ضعفي وانكماشي؟

---

[1]- المصدر السابق،ص19.

[2]- ينظر: خالدة سعيد، المرأة التحرر الإبداع، ص 100.

[3]- نوال السعداوي، مذكرات طبيبة :ص19.

[4]- المصدر السابق، ص ،- ص :60،61.

[5]- ينظر: فضيلة فاروق، التجربة الإبداعية النسائية في الجزائر، مجلة نزوة، عمان، الأردن، عدد 36، 2009/07/27، ص 50.

ترى أي شيء آخر سينبتُ في الغد على جسدي؟ وترى أي ظاهرة جديدة أخرى تتفجر عنها أنوثتي الغاشمة؟".[1].

رغم كرهها ومقتها لهذا الجسم، لم تهبه أو تبعه أي شخص، لأن الرجل يبحث عنه للمتعة والملكية الخاصة دون الحفاظ عليه، شكلت مسألة اضطهاد المرأة سمة ملازمة للمجتمع الذي عاشت فيه **نوال**، المجتمعات الشرقية التي عرفت ثورات خلال القرن التاسع عشر لتحرير المرأة من عبودية الرجل والسلطة الأبوية[2]، انعكست هذه المعاناة في نتاج **نوال**، تبنت الدفاع عن هذه القضية التي هي قضيتها في الأساس من خلال مذكراتها، من خلال تعلمها وحصولها على مكانة محترمة في المجتمع بعد أن أصبحت طبيبة بقدرها.

أثبتت بالعلم أن المرأة والرجل متساويين في التزكية عدا فوارق على مستوى الأعضاء التناسلية الجنسية، مارست هذه المهنة مدة طويلة- الطب- لكنها احتكت بالمرأة أكثر فأكثر،لم تقبل الصمت إزاء هذه المعاناة والظلم المسلط على النساء، كونها متعلمة وتستطيع الفصل بين الحق والباطل، حاولت الدفاع عن حقوق المرأة واسترجاع ما سلب منها وإعادة الاعتبار لها مع إزالة التهميش الجنسي والاجتماعي لها.[3].

التزمت بقضية عصرها ومجتمعها، سردت لنا في روايتها كيف كانت تدافع وتناضل لأجل تحرر المرأة من قيود تقليدية وضعها الرجل لاستعبادها وإبقاء رأسها منحنيا له، بصورة استغلالية ظالمة، دافعت بكل قوتها الفكرية والمتحررة عن هذه القصية من خلال كتاباتها الأدبية الهامة، وسردت لنا مغامراتها مع الرجال الذين تعرفت إليهم خلال مشوارها وكيف كانت تسخر بهم وبحبهم الكاذب، وترى في الطلاق حرية واستقلالا على أن تعيش عبدا وآلة لإرضاء الرجل في أكله ونومه ومتعته، تمردت نوال عن المجتمع وعاداته ومعتقداته، أنشأت لنفسها عالما حرا تمارس من خلاله أعمالها الأدبية الملتزمة والمتحررة[4]، لكنها في نهاية الرواية رغم النجاح الذي حققته ووصلت إليه بمجهودها ونضالها، كان الندم يأكل فكرها حين تتذكر والدتها التي أسقطت عليها الشخصية السلبية من ناحية خضوعها الكلي للتقاليد الغاشمة، والتي عكست الضعف والاستسلام لأوامر الرجل[5]هي وشخصية الجدة.

لأنها عرفت قيمة الأم والحاجة إلى سند وصدر يغمرها بالحنان والعطف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تسرد لنا قصة الفتاة التي كانت ستقع في شباك المجتمع ألذكوري الظالم (الرجل ذئب)، ودفع ثمن غال بمجرد اعتقاد أهلها أنها ضيعت شرفها لان ثمن الخطيئة لا تتحمله وحدها بقدر ما يتحمله الأهل لها، وان هذا النوع من الخطأ لا ينحصر في صاحبه فقط بل هو أمر عام لا ينفرد بالوقوع به شخص دون آخر[6].

لتكتشف في الأخير أن النجاح الحق هو ذلك الذي يشعرنا بالراحة والأمان ويعلمنا العطاء والنضال، تقول في نهاية الرواية بأنها لم تعرف ذاتها قبل معرفة النجاح الحق: "ثلاثون

---

[1]- نوال السعداوي، مذكرات طبيبة ،ص15.

[2]- ينظر: أحمد دوغان، الصوت النسائي في الأدب الجزائري المعاصر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، دط، 1989، ص 9.

[3] - المرجع نفسه، ص 10..

[4]- ينظر:فضيلة فاروق، التجربة الإبداعية النسائية في الجزائر، ص 51.

[5]- نوال السعداوي،مذكرات طبيبة،ص70 .

[6]- فضيلة فاروق، التجربة الإبداعية النسائية في الجزائر، ص 52.

عاما مضت من عمري دون أن اعرف الحقيقة، دون أن افهم الحياة، دون أن أحقق ذاتي، وكيف كنت أحققها وأنا لا أفكر إلا في أن آخذ وآخذ، وتحقيق الذات لا يكون إلا بأن أعطي وأعطي؟ ولكن كيف كان يمكنني أن أعطي شيئا ليس له عندي وجود؟"[1].

كانت تبحث عن شيء تقدمه للمجتمع، ليست الصحة التي كانت تبيعها على حد قولها في عيادتها، بل تبحث عن أمر يقدم للبشرية شيء مختلف:" إنه النضال والكفاح لتحرر المرأة"[2].تصف في هذا الموقف حالة ذلك المريض الذي كاد يفقد حياته، لو لم تسعفه بقنينة دماء وأنقذت حياته، وبعد انتهاء المريض من العلاج ادخل يده النحيلة في جيب سرواله ببطء حتى يعطيها المال حق العلاج، في تلك اللحظة شعرت بالاستياء من نفسها والاشمئزاز من هذا التصرف اللاأخلاقي، رغم بلوغها مكانة جد مرموقة وسط أهلها ومجتمعها من خلال وظيفتها هذه.

غير أنها في تلك اللحظة لم تشعر سوى بالخزي والعار لما كانت تقوم به طوال سنوات وهي تبيع الصحة للناس لأحل المال، تقول: "لآلم أحقق شيئا،فليس الطب هو أن أشخص الداء واصف الدواء وأقيض الثمن، وليس النجاح هو تمتلئ عيادتي بالناس وخزانتي بالذهب ويلمع اسمي كالنجوم، ليس الطب سلعة، وليس النجاح مالا وشهرة"[3].

تحدثت بهذه اللهجة الساخرة من فعلها عند قبضها للمال حق علاجها،وبلهجة الندم والعقاب لأنها لم تحقق ما كانت تصبو إليه، كانت تطمح في تحقيق السلم والأمان للمرأة وتحررها من الأغلال الموثقة بها،كانت تطمح في النضال القوي لانحلال المساواة والعدل بين الرجل والمرأة وإعادة الاعتبار لكرامتها المقصية منذ أزمنة غابرة، اكتشفت أن النجاح الحقيقي في مهنتها عندما تمنح الصحة للمحتاج، والنجاح هو العطاء والبذل دون شروط أو مقابل: "الطب هو أن امنح الصحة لكل من يحتاج الصحة بلا قيود ولا شروط، والنجاح هو أن أمنح من عندي للآخرين"[4].

أرادت- **نوال**- من خلال نضالها وثورتها على العادات والتقاليد المثقلة لكاهل المرأة أن تكشف حقيقة الأسباب التي من اجلها وضع المجتمع المرأة في مرتبة اقل من الرجل، وفرض عليها قيودا ليست مفروضة على الرجل، كما حدد لها دورها في الحياة المنحصر أساسا على الخدمة والخضوع في البيت ورعاية الزوج والأطفال[5]، هي فروق ضخمة وضعها المجتمع بين الرجل والمرأة، وادعى أن الطبيعة هي التي وضعتها.[6]

كما تجاهل أن هذه الفروق من صنع المجتمع ألذكوري، في تهميش وإقصاء لشخصية وذات الأنثى.

لا تقل رواية **نوال السعداوي"مذكرات طبية"**أهمية في قيمتها الأدبية عن رواية **سيمون دو بوفوار: "مذكرات فتاة رصينة"** لا من حيث مضمونها الذي يعالج قصة معاناة المرأة فحسب، بل في قيمتها الفنية وقيمة كاتبتها **نوال** كونها كاتبة، أديبة، مناضلة وطبيبة،صورت من خلال روايتها الصراع الداخلي بينها وبين ذاتها التي كرهتها كونها

---

[1] ينظر : نوال السعداوي ، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط2 ، 1990 ،بيروت ، ص50

[2]- خالدة سعيد، المرأة التحرر الإبداع، ص 90.

[3] - نوال السعداوي ، مذكرات طبية ، ص 25.

[4] - المصدر نفسه ، ص 64.

[5]- ينظر: يمنى طريف الخولي، النسوية و فلسفة العلم، ص 10.

[6]- المصدر نفسه ، ص 70.

أنثى[1]، وكل مرة تفاجأ بأمر جديد في جسدها يبرز إلى العلن ويضعها في موقف محرج أمام أخيها وأبيها، وأن هذا الجسد الأنثوي حرمها من ممارسة أمور عدة في حرية واختيار ذاتي مقارنة بالأخ الولد،من جهة أخرى صورت الصراع الخارجي بين ذاتها الأنثوية ويلن المجتمع المهمش لهذه الذات،الذي يقصي ويصادر حرية المرأة منذ نعومة أظافرها،

هذا ما وجدناه عند **سيمون** في مذكراتها عندما شعرت باشياء كونها فتاة لا يحق لها التصرف بكامل حريتها، وعندما يناديها والدها بالرجل، ويشبهها بالرجل، أملا منه لو كانت **سيمون** ولدا أفضل من أن تكن أنثى بنتا، وأن **سيمون** أبدت هذا الاستياء من جسدها الأنثوي عندما وصلت سن البلوغ وشعرت بالإحراج والكره لذاتها وأثرت عليها هذه الظاهرة البيولوجية سلبا وأسقطتها أرضا في علاقتها بوالدها الذي كانت تنظر فيه الشخصية القوية المحبة التي تأخذ منها شجاعتها تقول: "على ذلك بت خجلا،حين عدنا في المساء إلى البيت فالتقينا بأبي الذي أشار إلى حالتي إشارة ضاحكة، فقد كنت تخيلت أن المجتمع النسائي كان يحرص على أن يخفي عن الرجال عاهته الخفية،وكنت أحسن إزاء أبي روحا صافية"[2].وصفت هذه الظاهرة بالعاصفة كما وصفتها **نوال** بالعورة. فكانت الأديبتين تصارعان الذات الأنثوية من خلال جسدهما الغني عن الذكر[3].

تتقاطع رواية **نوال** رواية **سيمون** في الكثير من الجوانب الفنية والموضوعية، تشدّد الروائيتان على مفهوم خاصو هو **الحرية**، وليست حرية عبثية، بل حرية وجودية ملتزمة،تكشف أسلوب التغيير في المواقف المعتادة و محاولة الانقلاب عن القيود والفوارق التي وضعتها العائلة والمجتمع بين الذكر والأنثى في مراحل العمر المبكرة غير أن **نوال السعداوي** في روايتها كانت أكثر واقعية من حيث **الشخصيات** من **سيمون**،حيث استطاعت هذه الأخيرة-**سيمون**-بناء مبنى روائي ملأ مساحة الرواية بالتفاصيل و افتراضية مثلت نمطا راقيا من أنماط الكتابة الروائية في زمنها،ساعدها في ذلك عنصر الخيال الخلاق والافتراض أين افترضت لنفسها صديقة اسمها**"زاز"**مثلت الشخصية العكسية لها،مثلت الرضوخ والاستسلام التام للقيود العائلة الاجتماعية القديمة،عكس **سيمون** المتحررة المناضلة والأدبية، بذلك اشتركت الروايتين في كونها مذكرات للمؤلفتين اتسمتا بالتقرير والسذاجة وبساطة السرد في كثير من المواقف.

يقوم كلا النصان على محور العمل الأدبي،على إبراز مشكلة قهر المرأة اجتماعيا،اقتصاديا وعقائديا، حيث مثلت البيئة فيهما رغم اختلافهما(الغرب،العرب)مثلت في تفاصيلها بيئة سلبية ،محبطة لعزيمة المرأة،تزرع في ذهنها منذ النشأة الهزيمة والاستسلام لمطالب الرجل[4]،وأن أي عمل مخالف للعادات يعتبر عار وجريمة،أما من حيث الشخصيات،فقد كانت الشخصية النسائية مرتكز الأحداث[5]،حيث رسمت **سيمون** في روايتها شخصيتها القوية و العنيدة الصلبة.تعمل بقناعتها انطلاقا من اختيارها الذاتي رغم المصاعب التي واجهتها.

---

[1]- فضيلة فاروق، التجربة الإبداعية النسائية في الجزائر، ص 52.
[2]- سيمون دو بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، ص 87.
[3]- ينظر: محمد داود، الكتابة النسوية التلقي الخطاب التمثلات، ص 61.
[4]- ينظر: زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية، ص 110.
[5]-سيمون دو بوفوار،مذكرات فتاة رصينة، ص 36.

والأمر نفسه في رواية **نوال**، فقد أعطت لنا صورة المرأة المناضلة المكافحة المتحررة بدءا من طفولتها حين شعرت بأول انتصار لها على خوفها عندما قصت ضفائرها،ثم حققت انتصارات متتالية في دراستها وكفاحها في الحياة،هاتان الشخصيتان الايجابيتان في الروايتين،لكن تظهر شخصية النساء بهما سلبية وضعيفة انطلاقا من الأم التي كانت خاضعة لأوامر زوجها وتقاليد العائلة المتعارف عليها عندما أفنت حياتها في الاهتمام بالأسرة وتلبية حاجات الزوج والأطفال من مأكل وشرب وعناية.

تمثلت الشخصية الضعيفة في"**زازا**" عند **سيمون** باعتبارها الفتاة المهذبة التي لا تخرج عن طاعة عائلتها ولا تناقش قرارات أسرتها رغم رفضها لها في داخلها،وأما عند **نوال** فقد ظهرت هذه الشخصية النسائية الضعيفة المغلوب على أمرها في جدتها وأمها، ثم الفتاة التي زارتها في عيادتها. مثلت المرأة الجانب الضعيف المنهزم الذي لا حيلة له أمام ما يقدمه الرجل من مزايا وواجبات،لأن الانتصارات التي حققتها المرأة ليست إلا ما قدمه الرجل لها[1]-على حد رأي **سيمون**-.

أما جانب القوة والسيطرة والظلم فقد ظهر عند الرجل، انطلاقا من نظرة الروائيتين للزواج والزوج الذي اعتبرته **سيمون** قيدا مكبلا لحريتها الشخصية التي اعتادت عليها، تصف الزواج في قولها:"أن الزوج شيء آخر، والواقع أني كنت أنظر الزواج باستياء،...ولكن الذي كان ينفرني منه هو هذا الاختلاط، فقد كنت أحدث نفسي بذعر:"أن أحدنا لا يستطيع في سريره مساء أن يبكي بهدوء إذا كان راغبا في ذلك...،فإذا اضطررت إلى أن أكتب هذه الدموع فان ذلك يعني أن أحرم نفسي هذا القدر الضئيل من الحرية الذي كنت أنعم به"[2]،رفضت الزواج ومقاسمة حياتها الخاصة مع شخص آخر إلى أن وقعت في حب قريبها، ثم وجدت الشخص الملائم والمناسب لأفكارها وشخصيتها،شخصية وجودية متحررة تؤمن بتساوي الحقوق والواجبات تدافع عن حرية الإنسانية جمعاء،انه **سارتر** الفيلسوف الوجودي الذي مثل لها الجانب المشرق الايجابي في حياتها الفكرية والعاطفية، لأنها رأت فيه الشخص السوي العادل المكافح والمناضل[3].

لا يختلف الأمر بالنسبة **لنوال** فقد ظهرت شخصية الرجل سلبية في كثير من المواقف انطلاقا من والدها المسيطر والعنصري في المفارقة بينها وبين أخيها ،ثم ابن عمها الذي أغرمت به، وبعدها زوجها الأول الذي رأت فيه الرجل الوفي البار لوالدته لكن بعد موتها انكشف وجهه الحقيقي فالرجل عموما عندها(رجل له بطن كبير فيه مائدة طعام)، أي أن هذا الجنس ألذكوري لا يشغل همه سوى معدته وتلبية رغبته الجنسية[4]تصف الرجال في قولها:"هربت من تلك المخلوقات الغريبة ذات الأصوات الغليظة والشوارب التي يسمونها رجالا...،جعلت من نفسي الآلهة وجعلت من الرجال مخلوقات عاجزة غبية تقوم على خدمتي"[5]،كما كرهت **نوال** الزواج منذ فتوتها بسبب والدتها التي كانت دائمة الإلحاح عليها بتعلم أعمال المطبخ والبيت ولا يجب الاهتمام

---

[1]- ينظر: مفقودة صالح، نصوص و أسئلة و دراسات في الأدب الجزائري، منشورا اتحاد الكتاب الجزائريين، ط1، 2002، ص 128.

[2]- سيمون دو بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، ص 110.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 165.

[4]- ينظر: نصرة أحميد جدوع الزبيدي، ولهى جاسم محمد الديمي ، ملامح (النسوية) في أدب المرأة ومشكلاتها الإجتماعية : مع دراسة لمؤلفين مختارين لفرجينا وولف ونوال السعداوي ، مجلة الآداب ، العدد الخامس ، 2011.

[5]- نوال السعداوي، مذكرات طبيبة، ص، ص 16،17.

بأشياء أخرى بذلك تشعرها بالغضب والقلق من الوضع الذي تعيشه:"لم أكن أهرب إلى عالمي الصغير حتى تجرجرني أمي إلى المطبخ وهي تقول:مصيرك إلى الزواج،يجب أن تتعلمي الطبخ،مصيرك إلى الزواج،تلك الكلمة البغيضة التي كانت ترددها أمي كل يوم حتى كرهتها،وثم...ارتبطت في ذهني رائحة المطبخ برائحة الزواج، وكرهت اسم الزوج،وكرهت رائحة الأكل"[1].

رفضت **نوال** الزواج لعدم تحقق الشروط التي تبحث عنها في الرجل،وباء زواجها الأول بالفشل والطلاق الذي رأت فيه خلاصها وحريتها،لتجد في نهاية المطاف هي الأخرى الرجل المناسب لها من حيث الفكر والاتجاه والنضال،وجدت الزوج الذي توفرت فيه شروطها التي رسمتها له[2]. قابلت **شريف حتاتة** عندما أصبحت المدير المسؤول عن الصحة العامة في وزارة الصحة،زوجها الثالث الطبيب والروائي الماركسي الذي شاركها العمل في الوزارة،تزوجت به عام 1964، اعتقل ثلاثة عشر(13) عاما في عهد الرئيس "**جمال عبد الناصر**" غير أن زواجها هذا انتهى بالطلاق المحتم،صرحت عنه:"الزوج الثالث هو شريف حتاتة والد ابني،كان رجلا حرا جدا، **ماركسي** تم سجنه عاشت معه 43 عاما، وأخبرت الجميع، هذا هو الرجل"النسوي" الوحيد على وجه الأرض، ثم بعد ذلك اضطررت للطلاق أيضا، كان كاذبا، كان على علاقة بامرأة أخرى"[3]،حيث كتب في المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات،فتحول موقفها تجاهه وتبخرت مطامعها معه،هذا التحول القاسي في شخصية الرجل عند **نوال** نابع من موقف شخصي برز في معظم أعمالها الأدبية وحياتها الواقعية الخاصة.

قامت كل من **سيمون ونوال** تشخيص المشكلات التي واجهتها من جهة نظرتهما للواقع بصورة مجردة،غير أن سيمون كانت أكثر تحفظا في رسم الشخصيات،تطور الأحداث إلى بناء الأفكار وطرحها، أظهرت في كتابتها جانبا نقديا عميقا،ونوال أظهرت جانب الجرأة الذي عرفت به في أعمالها الأدبية[4]،لم تقدم الكاتبتان حلولا جذرية للازمة النسوية التي عاشتها كل منهما،بوصفهما يقدمان صورة عن حياتهما الذاتية.

اهتمت **سيمون** بوصف الأماكن في صورة باهتة وكانت خلفية الأحداث غير واضحة الملامح جيدا،فقد اهتمت بوصف **الشخصيات** على غرار **الأماكن**،هذا ما نجده عند **نوال** حين ركزت اهتمامها **بالشخصيات** وملامحها وسماتها وأهملت التدقيق في وصف مواقع الأحداث إلا ما أتى عن قصد منها[5].كما أن نقطة الالتقاء الأكثر بروزا في هاتين الكاتبتين كونهما روائيتين، كاتبتين و أديبتين، مناضلتين وملتزمتين بقضية تحرير المرأة، رغم اختلاف مجال دراستهما(**سيمون أستاذة فلسفة،نوال طبيبة**).

كان العامل الأساس في بناء شخصية وفكر **سيمون** أولا هو والدها الذي زرع فيها بذرة الكفاح، الشجاعة،ثم قراءتها واطلاعها على الروايات والكتب التي كان يحضرها لها ابن عمها، أما **نوال** اختارت العلم للتسلح به وتثبت وجودها من خلال تفوقها الدراسي

---

[1]- المرجع نفسه، ص 16.

[2]- ينظر: نصرة أحميد جدوع الزبيدي، ولهى جاسم محمد الديمي ، ملامح (النسوية) في أدب المرأة ومشكلاتها الإجتماعية : مع دراسة لمؤلفين مختارين لفرجينا وولف ونوال السعداوي .

[3] - نوال السعداوي، مذكرات طبيبة ، ص19.

[4]- ينظر: نصرة أحميد جدوع الزبيدي، ولهى جاسم محمد الديمي ، ملامح (النسوية) في أدب المرأة ومشكلاتها الإجتماعية : مع دراسة لمؤلفين مختارين لفرجينا وولف ونوال السعداوي .

[5]نوال السعداوي ، مذكرات طبية ، ص 64.

والتحاقها بكلية الطب،توسعت أفكار الكاتبتين ونهلا من كل العلوم ما يمكنهما ذلك، اكتشفتا الحقيقة التي كانت مخفية طوال زمن بعيد،هي أن المرأة والرجل جنس واحد لا اختلاف بينهما إلا من الجانب الفيزيولوجية[1]، وأن تلك العادات والتقاليد ضرب من الوهم لا محل لها من الواقع وصفها المجتمع لإبقاء المرأة تحت رحمة الرجل تلبية لحاجاته وراحته.

خاتمة الفصل الرابع:

عرفت قضية الالتزام انتشارا واسعا لما حققته من نجاحات وبلوغ أعلى مستوى من التلقي،وكانت أهم القضايا التي حاول **سارتر** إلى جانب قضية الحرية جاهدا أن يبرز الوجودية،من خلال أعماله الفلسفية القائمة على الحرية والمسؤولية،التي أصبح من خلالها الفرد يقوم باختياره انطلاقا من إرادته الحرة. فكان دافع **سارتر** من وراء هذه الفكرة جعل كل الشعوب التي كانت تحت وطأة الاستعمار والاستغلال لتحقيق استقلالها ونيل حريتها.

كما أن هذه القضية-الالتزام-قديمة في الأدب، التصقت بجذور عميقة في حياه الشعوب و آدابها،و أن أصحاب الدعوة إلى الالتزام يوجبون التقيد بمبادئ خاصة وأفكار معينة من قبل الأدباء يلتزمون بالتعبير عنها وحمل قضاياها،كما يقربونها إلى الجماهير من خلال الدعوة إليها و تقديمها لهم، غير أن هذا الالتزام الوجودي الذي دعا إليه **سارتر** ليس نقيض الحرية كما يفهمه البعض ،وانه مكبل لإبداعهم وحرياتهم بل هو نظام يستوجب إتباعه في الحياة من الجماعة والفرد حتى تسير في استقامة،لان الأديب مسؤول بحكم التزامه عن كل الذي يكتبه وعن القضايا التي تحدث في عصره فهو أمر لابد منه في الأدب،حتى يحقق أهدافا عجزت المحافل الكبرى تقديمها.

باعتبار أن هذا الأديب الملتزم لا يكتب لنفسه فقط بل للمجتمع الذي يعيش فيه،وهو الواقع والكشف عن عيوبه ونقائصه ،لإحداث التغيير السياسي والاجتماعي والالتزام بقضايا عصره بكل صدق في رؤيته وبالتالي ينتج أدبا صادقا لتحقيق قيم جديدة مبنية على المساواة والعدل وتمتع الفرد بكامل حريته،حرية المسؤولية الملتزمة، فالأدب قضية إنسانية واجتماعية،يدافع من خلالها الأديب عن المحرومين والمظلومين،لان هذا الالتزام في الأدب انفتاح على الحياة وتطلع المحدثات فيها،ولا يمكن التفكير خارج واقعها تمثل التزام سارتر في تاجه الأدبي،خاصة رواية الذباب،كما جسدت أعماله الأدبية فلسفة الالتزام والدعوة إليها، أثرت في العديد من الأدباء الغرب منهم والعرب.

رأينا تأثر **الطاهر وطار** بوجودية **سارتر** والتزامه في روايته"**الحوات والقصر** التي كان الهدف منها إسقاط النظام الحاكم الظالم وتغييره بإبراز ظلمه وأعمال الخيانة التي تحيط من حوله.

كما أن قضية الالتزام لم تقتصر على الرجال فقط بل نجدها عند المرأة أيضا، فأحسن مثاليين لذلك (**فيرجينيا وولف و سيمون دوبوفوار**)، جسدت **سيمون** نزعتها الملتزمة لقضايا عصرها-خاصة قضية المرأة وتحررها –من خلال مؤلفاتها الأدبية-مذكرات فتاة رصينة خاصة-ومواقفها السياسية مع **سارتر** ضد الظلم،القمع والتهميش.

[1]- ينظر:ينظر: نصرة أحميد جدوع الزبيدي، ولهى جاسم محمد الديمي ، ملامح (النسوية) في أدب المرأة ومشكلاتها الإجتماعية : مع دراسة لمؤلفين مختارين لفرجينا وولف ونوال السعداوي.

أثرت هي الأخرى بفكرها الفلسفي الوجودي الملتزم بأدبيات عربيات أهمهن: **نوال السعداوي** التي عرفت بكفاحها ونضالها المستمر لحقوق المرأة ومنحها حريتها و مساواتها مع الرجل، جسدت نزعتها الملتزمة بقضايا عصرها من خلال أعمالها الأدبية- مذكرات طبيبة-التي بينت الصراع الدائم بين الجنسين منذ بداية الرواية،وكانت نهاية المذكرتين مفارقتين حيث انتهت الأولى-**لسيمون**-بوفاة الشخصية الثانية **لسيمون** – **زازا** -المنهزمة الخاضعة وتحرر **سيمون** من القيود والخوف. والثانية **لنوال** انتهت روايتها باكتشافها أن النجاح الحقيقي يكمن في العطاء الدائم دون مقابل والنضال لتحقيق العدالة واثبات الوجود النسوي مع الجنس ألذكوري.

الخاتمة

نتجت فلسفة **سارتر** الوجودية من الظروف والأوضاع السائدة وقتها في **أوروبا**،ومن تيارات مختلفة كالماركسية والفينومينولوجيا والفكر الوجودي،حيث كان يؤمن بوجود الإنسان السابق للماهية وبحرية الفرد والمجتمع ،أين كانت فلسفته فلسفة الحرية وهي أساس لكل القيم السائدة والتي بها يحقق الإنسان وجوده،وبعد سرد تاريخ الفلسفة الوجودية وانتقالها إلى الأدب العربي ثم تأثيرها في عليه توصلت إلى النتائج التالية:

-كتب **سارتر** أدبا فلسفيا مشبعا بمعالم الوجودية من الخصائص البارزة في أعماله التي تمنحها أصالة وإبداعا هي تمكنه من نقل موضوع الفكر الأساس الذي اتسم به الأدب في القرن العشرين خاصة حالة القلق الوجودي التي سيطرت على الإنسان المعاصر له،بعد تخلصه من العقائد القديمة المعروفة ولم يعد يؤمن بها وكذا شعوره بالوحدة والعزلة والاغتراب، لكن هذا الشعور لم يمنعه من اكتشاف أنه فرد مسئول لذا تولدت لديه حالة من التوتر والقلق بسبب ممارسته للحرية التي طالما ناشدها، كما أن الشعور بالمسؤولية منعه من قبول أي مرشد أو موجة خارجية تشكل لديه القلق الوجودي لتكون أعماله الأدبية منفذا وتجسيدا لفلسفته الوجودية وتعبيرا عن الحرية يفترض أن يتحلى بها هذا الفرد وسط مأساته الإنسانية حاملا بذلك مبدأ الالتزام الوجودي.

- نبذ **سارتر البورجوازية** التي تعرف عليها في صغره، رغم التربية الدينية التي تلقاها في وسط عائلته، إلا أنه دعم الحرية المطلقة وكسر كل القيود العقائدية والعادات التقاليد القديمة.

- إنتشرت الوجودية عقب أحداث **الحرب العالمية الثانية** بصورة كبيرة، وأضحت فلسفة العصر كما أن الوجودية لم تبق حبيسة الفلسفة والمجال الفكري فقط بل امتد انعكاسها إلى الوسط الأدبي بذالك عرفت طريقها إلى الرواية والقصة والشعر والمسرحية وحتى أدب السيرة الذاتية، والفضل كله يعود إلى رائدها الوجودي **جان بول سارتر**.

- تبنى الفكر الفلسفي الوجودي مجموعة من الأدباء الغرب والعرب على المستوى التنظيري والإبداعي من أهم الأدباء و الفلاسفة الغرب الذين أسهموا في ذيوع وانتشار هذا الفكر : **سارتر وكامو وسيمون دو بوفوار**.ما عند العرب نجد: **عبد الرحمان بدوي،حسام الخطيب ، نبيل سليمان ،سهيل إدريس و نوال السعداوي ، غادة السمان ....**

-ارتكزت الوجودية على ثلاث دعائم أساسية لابد في توفرها وغياب أحدها يؤدي إلى الإخلال بمفهوم الفلسفة الوجودية السارترية، هذه الدعائم على الترتيب محصلة ومكملة لبعضها وجوبا: **الحرية، القلق والالتزام الوجودي**.

- ترى الوجودية أن الإنسان هو الذي يصنع طريقه أو مصيره بيده انطلاقا من اختياراته الحرة والملتزمة في الوقت ذاته أنها فلسفة تتمتع ببعد إنساني تحرري بالدرجة الأولى، يقول **سارتر** في روايته **الذباب** مؤكدا على حرية المرء في الاختيار وتحمل مسؤوليته هذا الاختيار والالتزام به دون تراجع أو نكران فلا يريد أن يتبع إلا طريقه وعلى كل إنسان أن يخلق طريقه على لسان بطله **أرست** ، لذا يؤكد **سارتر** أن على الفرد

التخلي عن كل مطلق وجبر خارجا عن ذاته إذا سعى إلى الحرية ويتحمل المسؤولية ويلتزم بقراراته الحرة، فهذا الالتزام لا يقتصر فقط على تحمل المسؤولية، بل الدفاع عن الموقف الذي يتبناه.

- كما تدعو الوجودية الفرد أن يعيش واقعه بوعي والمشاركة في تغيير الوضع السائد من السيئ إلى الأحسن بقراراته وفكره ونضاله وعدم تقيده بالأوهام والعادات والتقاليد المفروضة سلفا غير المسايرة للتطورات والمستجدات الحاصلة في العصر.

- تمجد الوجودية الفرد والحرية والوجود الذاتي كما أنها ترى "عند **سارتر** خاصة" الآخر هو الجحيم لكن بصورة فكرية وجودية عقلانية، لأن هذه المبادئ أوجبت لها الوجودية قيما أخلاقية تهذبها تكسب الإنسان معنى المسؤولية والتفكير في الآخر والتعاون لتحرير البشرية ورفع الظلم عن المستضعفين، لذا إن الإنسان لا يوجد ماهيته بنفسه بل ثمة علة الوجود كله فتكون بذالك الفلسفة الوجودية السارترية ثورة فكرية غرف منها الكثير لتظهر إشكاليات فلسفية كثيرة .

- كان الفضل **لفرنسا** في انتشار هذا المذهب بمساعدة **ألمانيا وإنجلترا** ليصل صيته إلى العالم كله، اتخذ **سارتر** الأدب بشتى أجناسه ليجسد وينشر هذا الفكر من خلاله ونجح في ذالك أيما نجاح باعتبار الأدب موجه لعامة وخاصة الناس على حد سواء.

- خلدت **سيمون دو بوفوار** بمعظم أعمالها الأدبية سيرة حياتها واللحظات والمواقف التي أثرت في إنسانيتها وأنوثتها جسدت وجوديتها وحركتها النسوية عبر هذه الأعمال ، ومن خلال مواقفها السياسية البارزة رفقة صديقها **سارتر** في كثير من المحافل الدولية والحروب والاستعمار.

- طرح **سارتر** قضية الالتزام الوجودي عبر كتابه **ما هو الأدب** وضع فروق واضحة ودقيقة بين الأدب وباقي الفنون، خص النثر الأدبي دون الشعر وأوضح معنى الالتزام الوجودي و وظيفة الكاتب وما يجب أن يكتب ولمن يكتب، كما وضح قضية الالتزام في اتخاذ القرارات والاختيارات الحرة التي تفرض على الفرد سواء عاديا أو كاتبا أن يلتزم بقضية ما في عصره ويدافع عنها ويسهم في إيجاد الحلول للمشاكل الواقعة في مجتمعه، ومنه الإسهام في التغيير لأن **الوجودية السارترية** أصلا هي مشروع تغيير وبناء مجتمع يقوم على العدل والمساواة والتمتع الكلي بالحرية لجميع الأفراد.

- يعود فضل انتقال هذا الفكر الفلسفي و ذيوعه بين أفراد المجتمع العربي إلى طلاب الدراسات العليا الذين اتجهوا إلى بلاد الغرب في إطار بعثات علمية خاصة، لمزاولة دراستهم والاحتكاك بفلاسفة وأدباء المذهب الوجودي، أو عبر قراءتهم وإطلاعهم على أعمالهم الأدبية والفلسفية.

- عاش العالم العربي ظروفا سياسية واجتماعية واقتصادية لا تختلف عن الظروف التي عانى منها الغرب وقتها، أو أسوء من ذالك لذا كانت هذه الفلسفة بابا مفتوحا للتعبير عن يأسهم و سأمهم من الأوضاع القائمة،مناشدتهم ومطالبتهم للحرية المطلقة على جميع الأصعدة، كما كان للمرأة العربية جانبا وفيرا من هذه الفلسفة بإطلاعها وتأثرها بالحركة

النسوية الغربية المنادية والمناضلة لحرية المرأة والرفع من قيمتها ومساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات، كما أكدت الحركة على أن المرأة ليست جنسا آخركما زعمه الرجل والمجتمع بل هي النصف المساوي للمجتمع كما يشكل الرجل النصف الآخر له، نادت المرأة العربية بتحررها وعتقها من القيود والعادات القديمة التي وضعها المجتمع وأوهمها أن المرأة كلها عورة وشرف يجب الحفاظ على نفسها بحرمانها أبسط حقوق الحياة والتمتع بها حتى تبقى حبيسة الأفكار التقليدية وتنحصر مهمتها فقط في المطبخ والحفاظ على النسل وترابط الأسرة والسهر على راحة الأبناء والمتعة والترفيه على الزوج،

لكن المرأة المتعلمة والمثقفة حاولت النضال والثورة على هذه الأعراف الوضعية والبرهان على أن المرأة والرجل سواسية في كل شيء يملك كل منهما العقل ليفكر على حد قول **"نوال السعداوي"** في مذكرتها لكن الفرق بينهما إلا من حيث الجسد أو الفارق الفيزيولوجية، نجد أهم الأدبيات العربيات : **"غادة السمان ونوال السعداوي اللتين أخذتهما كنموذج للدراسة"**.

- إن الروايات العربية المأخوذة في هذا البحث للدراسة، تنتمي إلى صنف الكتابة الجديدة حيث تداخل الحاضر مع الماضي لتكون الأحداث واقعة على محور دائري، وتكون بدايتها نهايتها أو العكس في أغلب الأحيان.

- الشخصيات في الروايات المدروسة "الغربية منها والعربية" ثائرة متمردة تبحث في قلق دائم عن معنى لوجودها في هذا الكون وتبحث عن تحررها والخلاص من القيود المفروضة عليها سواء اجتماعية أو عقائدية أو تقليدية، تسعى إلى الحرية وعتقها من المكبلات المحيطة بها، وفي بحث دائم عن إثبات وجودها وتحقيق ذاتها عن طريق خلاصها وحريتها من خلال رفضها للواقع المأساوي والأليم الذي تعيشه ويعيشه مجتمعها، حيث كان اختيار كل واحد منها طريقة للفرار والهروب منه (الانتحار،الغثيان أو النضال ، الثورة والالتزام).

- وجدت من خلال دراسة الروايات المطروحة في البحث أنها تبرز حقيقة الواقع الذي يعيشه البطل (الراوي أو الكاتب ذاته)، وسوء المجتمع وضعفه، كذا هشاشة البنية التحتية لهذا المجتمع والكشف عن القضايا ومواطن السوء والفساد التي تشوه القيم الأخلاقية والإنسانية وتزعزعها.

- تسعى الروايات المدروسة من خلال شخصياتها إلى تصوير مظاهر الواقع المعاش وكشف المستور فيه والنفاق والكذب السائدين، كما نجدها مفعمة بالرسوم المجسدة لمواطن التحرير والتمرد تعكس في أعماقها أشكال القلق والسأم واليأس والتحرر وكسر القيود للتخلص من أسر التقاليد والعادات البالية كما دافعت المرأة عن مكانتها وأهميتها في المجتمع ، فأثبتت دورها الفكري و الاقتصادي به، كما أكدت أن الرجل ليس سوى كتلة من العضلات يستقوى بها عليها لتبقى راضخة ومستسلمة له وأنه من دونها لا يمكن له الاستمرار لأنها تسهر على توفير حوائجه المختلفة وتلبي جميع احتياجاته.

- كما أن هذه الروايات عبارة عن مرآة عاكسة لوجه مجتمع مزيف ومتذبذب تحفه المخاوف ويسوده اليأس في تطلع إلى مستقبل أفضل يعمه الأمن والعدل والتحرر، كما أن الفرد سيفقد إنسانيته إذا تخلى عن حريته وأحلامه وتطلعاته.

- ساندت الفلسفة الوجودية الأدبية كل الشعوب الخاضعة للاستعمار التي عانت من سيطرته وظلمه والسعي إلى مطالبة الحرية ومناشدتها، أن هذا السعي والتوجه يعتبر مصدر قوة مواقفهم وتميز أعمالهم، تحت إطار قضية الالتزام الوجودي.

- الاهتمام بقضايا المرأة والخوض في احتياجاتها، الدفاع عن حقوقها الإنسانية، لا يتعلق الأمر بمكافحة المرأة وحدها بل نجد من الرجال الذين أخذوا على عاتقهم الدفاع عن قضية المرأة باعتبارهم مفكرين وجوديين بالدرجة الأولى نجد مثلا (**ألبير كامو في روايته المرأة الزانية، رشيد بوجدرة في ليليات امرأة آرق).**

ومنه فإن البحث في العلاقة بين الآداب الأجنبية والعربية يجب أن يكون مؤسسا بنزاهة وموضوعية في الطرح، وذلك يتطلب الدقة العلمية وبالإضافة إلى ذلك هو رحلة شيقة تؤطر لخطوات أولى في طريق العلاقات بين الأمم وتوليد الرغبة في اكتشاف المزيد عنها اكتشاف أنواع هذه الروابط، لذالك كانت هذه أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا الجهد المتواضع، أتمنى أن أكون قد وفقت إلى حد ما في معالجة هذا الطرح وتبقى فلسفة سارتر ثروة فكرية كبيرة أخذ منها الكثير من الأدباء والفلاسفة على المستوى الغربي أو العربي الأمر الذي يجعلنا نطرح سؤالا أخر وإشكالية جديدة: ماذا بعد الفلسفة الوجودية السارترية؟ و ماذا حققت في أرض الواقع؟.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1-المصادر العربية:

1. الطاهر وطار،الحوات والقصر،المؤسسة الوطنية للكتاب،شارع زيروت يوسف ، الجزائر، ط2، 1984.
2. غادة السمان، بيروت 75، منشورات غادة السمان، بيروت، ط6، 1975.
3. غادة السمان، بيروت 75، منشورات غادة السمان، بيروت، ط6، 1975.
4. غازي عبد الرحمان القصيبي، شقة الحرية، رياض الريس للكتب والنشر الكويت، ط5، 1999م.
5. غازي عبد الرحمان القصيبي، شقة الحرية، رياض الريس للكتب والنشر الكويت، ط5، 1999م.
6. نجيب محفوظ، الشحاذ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
7. نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990.

2- المصادر المترجمة:

1. ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، د.ط، 1983.
2. ألبير كامو، الغريب، ترجمة: عايدة مطرجي إدريس، دار الآداب، بيروت، ط1، دت.
3. جان بول سارتر، أسرى ألتونا، ترجمة: رحاب عكاوي، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.
4. جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة: نيقولا مينيتى، مراجعة عبد العزيز العبادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003.
5. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ت عبد النعم الحنفي، مطبعة القاهرة المصرية، ط1، 1964.
6. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، مكتبة المنار المصرية، القاهرة، ط1، 1964.
7. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، مكتبة المنار المصرية، القاهرة، ط1، 1964.
8. جان بول سارتر، الوجودية، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، 1973.

9. جان بول سارتر، جلسة سرية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار هلا للنشر والتوزيع، مصر، ط1، دت.
10. جان بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة محمد غنيمي هلال، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000.
11. جان بول سارتر، نظرية الانفعال _دراسة في الانفعال الفينومينولوجي، ترجمة: هاشم الحبشي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، د.ت.
12. جان بول سارتر، نقد العقل الجدلي، ترجمة رامز فؤاد، الهيئة المصرية العامة للتوزيع والنشر،ط1، دت.
13. سيمون دي بوفوار، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، دط، 1983.
14. سيمون دي بوفوار، الكل يهم فعلا، ترجمة: محمد علي شرف الدين، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 1979م.
15. فرجينيا وولف، السيدة دالاوي، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة العربية الثانية، ط1، 1998.

3- المصادر الأجنبية:

1. simone de beauvoir, The Second Sex, Facts and Myths, Translated by Nada Haddad, Baghdad Library, Damascus, Vol
2. f،virginia،1942، women and writing ،ed ،michellebarrett،(florida hascourt1979).
3. Johnson Francis ،"Sartre By Himself :"Khalil Sabat ،Nizar Qabbani..1967 ، بيروت،
4. Le Lavalle : "Introduction a L’ontologie" ،P.C.C.E Paris،1947 .
5. Sartre, Jean-Paul, Nausea, Translated by: Suheil Idris, Publications of Dar Al-Adab, 2nd edition, Beirut, 1962.

4-المراجع العربية:

1. إبراهيم زكريا، "شكلة الحرية ، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، دت.

2. إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار النشر للملايين، ج1، ط1، دت.
3. إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، 1969،.
4. أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية، الكويت، ط1، 1997.
5. أروخي الدراجي، المذاهب الفلسفية الكبرى: من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار الملايين للنشر و التوزيع، لبنان، ط1، 2006.
6. الأزرق بن علو، كيف تتغلب على القلق وتنعم بالحياة، دار قباء، القاهرة، ط1، 2003.
7. أمل مبروك، فلسفة الموت، مؤسسة ديمو بريس للطباعة والتجارة، بيروت، لبنان، د.ط، 2011.
8. أمية الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2014.
9. جميل صليب، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني، دط، لبنان، 1982.
10. جورج كتورة، جان بول سارتر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008.
11. حبيب الشاروني، أزمة الحرية برغسون وسارتر، دار المعارف، كورنيش، النيل، القاهرة، دط، 1963.
12. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الاسكندرية، دط، دت.
13. حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، دط، 1992.
14. حسن بن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، مكتبة الناشر، السعودية، ط1، دت.
15. حليم بركات، الرواية العربية ورؤية الواقع الاجتماعي، المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين، دار العلم للملايين، دار الفرابي، دار ابن خلدون، ط1، 1979.
16. حليم بركات، الرواية العربية ورؤية الواقع الاجتماعي، المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين، دار العلم للملايين، دار الفرابي، دار ابن خلدون، ط1، 1979.
17. خالدة سعيد، المرأة التحرر الإبداع، نشر ألفنك، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1991.
18. خالدة سعيد، المرأة التحرر الإبداع، نشر ألفنك، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1991.
19. زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، 1969.
20. سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي، ط1، 1994.

21.سوزان عبد الله إدريس، مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، دط، 2017.
22.سيد حامد النساج، بانوراما الرواية العربية الحديثة، دار المعارف، ط1، 1980.
23.شكري عزيز، أنماط الرواية العربية الجديدة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 335، سبتمبر 2008.
24.شير معمرية، دراسات نفسية في الذكاء الوجداني، الاكتئاب، اليأس، قلق الموت، السلوك العدواني، الانتحار، المكتبة المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ج3، دط، 2009.
25.عاشور رضوان، "الكتابة والحرية"، مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة، دط، أوت 1995.
26.عاشور رضوان، الكتابة والحرية، مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة، دط، أوت 1995.
27.عبد الجبار الرافعي، بحث بداهة مفهوم الوجود، دار الكتب للملايين، مصر، دط، دت.
28.عبد الجبار الرفاعي، بحث بداهة مفهوم الوجود، دار الملايين، دمشق، دط، دت.
29.عبد الجبار الرفاعي، بحث بداهة مفهوم الوجود، مكتبة المنار للتوزيع و النشر، بيروت، ط1، دت.
30.عبد الرحمان بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، دط، 1982، ص 66.
31.عبد الرحمان بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، 1973.
32.عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980.
33.عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مصر، دط، 1999.
34.عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مطبوعات الكويت، دط، 1975.
35.عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب مع ترجمات ونصوص لأبرز أعلامها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 1999.
36.عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب، منشورات اتحاد كتاب العرب، بيروت، دط، 1999.
37.عبد العزيز شبيل، "الفن الروائي عند غادة السمان"، دار المعارف، بيروت، ط1، 1987.
38.عبد الغفار مكاوي، ألبير كامو، محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف بمصر، دط، 1964.
39.عبد الكريم غلاب، مع الأدب والأدباء، دار الكتاب، مصر، ط1، دت.

40. عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 1990.
41. عثمان أمين، ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1980.
42. عثمان أمين، ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1980.
43. علي الراعي، رواية في الوطن العربي، في الرواية والحرية، مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة، دط، 1998.
44. علي حنيفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، ط1، 1996.
45. غازي الأحمدي، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ط، 1999.
46. غالب عواجة، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات، المكتبة العصرية الذهبية، ط1، 1999.
47. غانم البعواجه، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، المكتبة العصرية الذهبية ، ط1، 2006.
48. فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، دط، دت.
49. فؤاد كامل، المغير في فلسفة سارتر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، بيروت، دط، دت.
50. فؤاد كامل، المغير في فلسفة سارتر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، بيروت، دط، دت.
51. كامل محمد عويضة، سارتر والثورة الجزائرية، دار الكتب العلمية، لبنان، دط، 1993.
52. كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دت.
53. لويس عوض، دراسات أوروبية، دار الهدى للنشر، مصر، دط، دت.
54. محمد إبراهيم الفيومي، القلق الإنساني: مصادره وتياراته وعلاج الدين له، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1975.
55. محمد الناردي، الرواية العربية والحداثة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ج1، ط1، 1993.
56. محمد جمال، أحمد سلمان، الوجود والموجود: مارتن هيدجر، دار التنوير، بيروت، د.ط، 2009.

57.محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994.
58.محمد مهران، محمد محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012.
59.محمد مهران، محمد محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار الميزة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012.
60.محمود عباس العقاد، يوميات، ج 1، القاهرة، دار المعارف، دط، 1963.
61.مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي (مادة العبث)، دار أسامة، عمان، ط1، 2009.
62.مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي مادة انطولوجيا، دار أسامة، عمان، ط1، 2009.
63.مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، دت.
64.مناصرة حسين، المرأة وعلاقتها بالآخر، الجامعة العربية، القاهرة، ط1، د.ت،.
65.موسى شمس الدين، تأملات في إبداعات الكاتبة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط،1997.
66.نبيل سليمان وبوعلي ياسين، الأدب والايديولوجيا في سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، ط2، 1985.
67.نبيل سليمان وياسين بوعلي، الأدب والإيديولوجية في سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 1985.
68.نبيلة فايز السيوف، قضايا المرأة بين الصمت والكلام في الرواية النسوية العربية، دار المعارف، الكويت، ط1، دت.
69.هادي الفضل، مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم، بيروت، لبنان، دط، 2002.
70.يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، مصر، دط، دت.
71.يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1993.
72.يحيى الهويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1993.
73. يحيى الهويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1993.
74. يوحنا بيدا بيدا، الفلسفة الوجودية وروادها، دار الشرق، بيروت، لبنان، دط، دت.

5- المراجع المترجمة:

1. أريس موردوخ، سارتر عاصفة على العصر، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار الآداب، بيروت، 1965، ص 15.
2. أريس موردوخ، سارتر عاصفة على العصر، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار الآداب، بيروت، 1965، ص 15.

3. أريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د.ط، 1972.
4. أريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د.ط، 1972.
5. أطلس الفلسفة: ترجمة المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، دط،1899.
6. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، المجلد A-G، ط2، 2008.
7. بيير سي لوبوك، صنعة الرواية، ترجمة: عبد الستار جواد، دار مجدلاون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، دت.
8. جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، دط، دت.
9. جان بول سارتر، الجدار، تر هاشم الحسني، دار الحياة، بيروت، 1993.
10. جان بول سارتر، الغثيان، ترجمة سهيل إدريس، منشورات دار الآداب البيروتية، لبنان، ط1، دت.
11. -جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
12. جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1966م.
13. جان بول سارتر، دفاتر الحرب الغربية، ترجمة عبد الوهاب الملوح، دار صفحة سبعة للتوزيع والنشر، السعودية، دط، دت.
14. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة والتوزيع، القاهرة، دط، دت.
15. جرمين بري، ألبير كامو، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981.
16. جوزيف بوخيسلي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1996.
17. جون كروكشانك، ألبير كامو وأدب التمرد، ترجمة هلال العشيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1986.
18. جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، عالم المعرفة،دط،1987.
19. جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة المنار المصرية، القاهرة، دط، دت.

20. دافيد شيهان، مرض القلق، ترجمة عزت شعلان، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998.
21. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1980.
22. سرين كيركجارد، حاشية ختامية غير علمية، ترجمة د.ف. سونيسن، د.ط، برنستون 1941.
23. سيغموند فرويد، الكف والعوض والقلق، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشرق، القاهرة، ط4، 1989.
24. فيليب هامون، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة: محمد أمين، القاهرة، مصر، ط1، دت.
25. كوام مكنزي، القلق ونوبات الذعر، تر:هلا أمان الدين، دار المؤلف، الرياض، ط1، 2013.
26. كوام مكنزي، القلق ونوبات الذعر، ترجمة هلا أمان الدين، دار المؤلف، الرياض، ط1، 2013.
27. موريس كران ستون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، دط، 1981.
28. نيقولا متي، جون بول سارتر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، دط، 2009.

6-الدوريات:

1. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 335، سبتمبر 2008.
2. مجلة الأقلام، العدد 7، 1980.
3. مجلة التواصل، العدد 7، 17-03-2017.
4. مجلة جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، العدد16، 2002.
5. مجلة الحوادث، لندن، العدد 14، 1999.
6. مجلة الطريق الجديد، بيروت، عدد جويلية، 1993م.
7. مجلة الطريق الجديد، بيروت، عدد جويلية، 1993م.
8. المجلة العلمية الوفد، العدد 37، 2010.
9. المجلة العلمية الوفد، الكويت ، ع 14، 2005.
10. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والإرشاد، العدد 146، نيسان 1974.
11. مجلة دلتا نون، ع1، جويلية 2014.
12. مجلة دلتا نون، ع1، جويلية 2014.
13. مجلة سوار الأزبكية، ع44، دط، 2005.

14. مجلة شرف البيان، التاريخ 27 أغسطس (أوت) 2007.
15. مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد 1، أوت 2009.
16. مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد 1، أوت 2009.
17. مجلة كلية التربية، عين شمس، العدد 26، الجزء 4، 2016.
18. مجلة كلية التربية، عين شمس، العدد 26، الجزء 4، 2016.
19. مجلة كلية التربية، عين شمس، العدد 26، ج 4، 2016.
20. مجلة ناشرون، عدد 14، مجلد 5، 2008.
21. مجلة وجهات، العدد 10 ، 29-04-2011.
22. جريدة الأيام البحرينية، العدد 3، 2000.
23. جريدة الأيام البحرينية، العدد 3، 2000.
24. جريدة الأيام البحرينية، العدد 3، 2000.
25. جريدة الأيام، البحرين، العدد 56، 1999.
26. جريدة الحياة، لندن، العدد 14، 1999.
27. جريدة الحياة، لندن، العدد 14، 1999.
28. جريدة عمان، تاريخ: 31 جانفي 2012.
29. صحيفة الشرق المطبوعة، العدد 83، 25-02-2012،.
30. ملحق شروفات، جريدة عمان، تاريخ: 31 جانفي 2012.

7- المخطوطات:

1. أريج خليل محمد القيق، قلق الموت وعلاقته بالصحة النفسية لدى عينة من المسنين، أطروحة الدكتوراه، كلية التربية برنامج علم النفس، الصحة النفسية والمجتمعية، الجامعة الإسلامية غزة، 2016.
2. آمنة رباح، القلق الوجودي في رواية تلامس للكاتبة لنا عبد الرحمن، أطروحة في مجال الأدب الحديث والمعاصر، جامعة محمد بوضياف، لمسيلة، 2019، 2020.
3. جلولي فاطمة، القلق الوجودي بين عيشة الحياة وحتمية الموت، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2019-2020.
4. عبد القادر الفوزان، الشعور بالاغتراب عند أبي العلاء المعري وألبير كامو، أطروحة دكتوراه، عام 2005-2006.

الفهرس

فهرس الموضوعات

الإهداء

الشكر والعرفان

مقدمة ..... أ-ز

الفصل الأول: مفهوم الفكر الوجودي وانتقاله للأدب

1- مفهوم الوجود: 8

2- مفهوم الوجود عند اليونان ثم المحدثين: 10

2-1 الوجود لذاته:l'être pour soi: 14

2-2 **الوجود في ذاته l'être en soi**: 17

2-3. الوجود للغيرl'être pour autrui:..... 17

-3فكرة الوجود : 15

3-1-الوجود والماهية : 15

2.3- نقاط الاشتراك بين فلسفات الوجود: 16

4- مفهوم الفلسفة الوجودية و نشأتها: 17

الوجودية في مفهومها العام 18

5- أفكار ومعتقدات الوجوديون: 19

6-الوجودية في الأدب الحديث: 22

7-موقف سارتر من الماركسية: 29

8- موقف سارتر من الكوجيتو الديكارتي: 30

9- فلسفة سارتر لمعرفة الآخر: 31

10- موقف سارتر من الهوية: 33

11- نضال سارتر وموقفه من الاستعمار: 34

الفصل الثاني: الحرية الوجودية

1- الحرية و المسؤولية: 55

1-1- **الحرية الأخلاقية:** 59
1-2-العلية السيكولوجيةcausalité acyclique 59
1-3-**حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة:** 60
1-4- حرية الحكيم: liberté du sagou 60
2- الحرية و الوجود الإنساني: 61
3- الحرية و الخطيئة: 66
4- الحرية و الفعل: 67
5-الرواية الوجودية لسارتر الغثيان 69
1-5 "شغف الحرية": الحرية الغير مسئولة بين رواية سن الرشد لسارتر وشقة الحرية لغازي القصبي ملخص رواية سن الرشد: 69
2-5 تجلي حرية الخطيئة في رواية شقة الحرية لغازي القصيبي والتعلق الفكري مع رواية سن الرشد: 74
6- تمرد امرأة... الحرية و الفعل...بين روايتي: السيدة دالاي لفرجينيا وولف ورواية بيروت 75 لغادة السمان: 81

الفصل الثالث: القلق الوجودي

1-مفهوم القلق الوجودي: 115
2- **القلق الوجودي:** 117
3-1- **مفهوم ملازم لحالة البراءة :** 120
3-2- **يرتبط القلق بالحرية:**.....120
4- القلق الوجودي نتيجة وجودية حتمية: 121
5- علاقة القلق الوجودي بالسقوط في الهاوية: 123
6- ارتباط القلق الوجودي بالعدم: 125
7-علاقة القلق الوجودي بمفهوم العبث: 126
8-**التعلق الفكري بين القلق الوجودي وحقيقة الموت:** 130
9- غثيان الوجود... دوار لا منتهي: بين روايتي الغثيان لسارتر و الشحاذ لنجيب محفوظ 133

9-1-تجلي قلق العبث في رواية الغثيان لسارتر: 133

9-2- تمظهر قلق العدم في رواية الشحاذ لنجيب محفوظ و تعالقها مع رواية الغثيان: 136

10- إغتراب القلق الوجودي: بين روايتي: الغريب لكامو وموسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح. 143

10-1- قلق العبث الوجودي في رواية الغريب l'étranger لألبير كامو: 143

الفصل الرابع: الإلتزام الوجودي

1- مفهوم الالتزام الوجودي في العصر الحديث: 175

2- الالتزام والحرية: 177

3- الالتزام والأدب عند سارتر: 178

4- ما الأدب عند"سارتر"؟: 179

4-1 قضية الكاتب والالتزام: 181

5- قضية الالتزام بين المذهب الاشتراكي والمذهب الوجودي: 185

6- التزام رجل: بين روايتي الذباب لسارتر والحواة والقصر للطاهر وطار: ...190

6-1- تجلي قضية الالتزام في فعل الحرية من خلال رواية الذباب لسارتر:.....190

6-2 – تقصي قضية الالتزام و الفعل في رواية الحواة والقصر للطاهر وطار: والمقارنة مع رواية الذباب: 194

7- التزام امرأة: بين روايتي مذكرات فتاة ملتزمة لسيمون دو بوفوار ومذكرات طبيبة لنوال السعداوي: 205

7-1- الالتزام المسؤول من خلال رواية مذكرات فتاة ملتزمة لسيمون دو بوفوار: 205

7-2- الالتزام الأدبي و خطاب التمرد في رواية مذكرات طبيبة نوال السعداوي، و مقارنتها مع رواية مذكرات فتاة رصينة لدو بوفوار: 218

المصادر: .....**Error! Bookmark not defined.**

الفهرس: 294

الملخص:

Abstract

This work seeks clues to existentialism in modern Arab authors' novels, since they have contributed the most to Arab novels through their existentialist themes, making them an exception in the field of .novels and criticism in the Arab world

With this work, I aimed to study Sarter's existentialism in carefully selected Arab novels and compare them with other Western novels .that share the same existentialist theme

I began with the definition of existentialism, and the Western novel and its influence on the Arab novel. I then addressed the problem: ?why were Arab authors influenced by existentialism

After a critical theoretical study of Sarter's existential philosophy and its presence in Western novels, especially in Sarter, I moved on to a practical analysis through a comparative study between the novels of Arab and Western writers. This study takes a closer look at Western existentialist thought and its influence on Arabic novels, with a theoretical, practical, and comparative study of a set of Western novels, especially those by Sarter, and various modern Arabic novels .that address the subject of existentialism

Keywords: existentialism – Sarter – Western novel – Arabic novel – influence