الجمهـــــورية الجزائـــرية الديمقراطية الشعبيـــــة
وزارة التعليـــم العـــــالي و البحث العلمي
جـــــامعة الإخوة منتوري قسنطينـــــة

كليـــة الآداب و اللغات
قسم الأدب واللغة العربيـــة

رقم الإيداع: .....
الرقم التسلسلي:....

أثر الوجودية الفرنسية في نصوص رشيد بوجدرة

بحث مقدمة لنيل شهادة دكتوراه (L M D، ل م د) في الآداب الأجنبية والأدب مقارن

إعداد:
أسماء بن عاشور

إشراف الأستاذ الدكتور:
رشيد قريبع

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
أ.د ذياب قديد	جامعة الإخوة منتوري/ قسنطينة	رئيسا
أ.د رشيد قريبع	جامعة الإخوة منتوري/ قسنطينة	مشرفا ومقررا
أ.د يوسف لطرش	جامعة عباس لغرور/ خنشلة	عضوا مناقشا
أ.د الطيب بودربالة	جامعة الحاج لخضر/ باتنة	عضوا مناقشا
أ.د ليلى جباري	جامعة الإخوة منتوري/ قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د نواف أبو ساري	جامعة الإخوة منتوري/ قسنطينة	عضوا مناقشا

14 ماي 2017

مقدمة

مقدمة

تعدّ الوجودية من المذاهب الفلسفية والأدبية التي أثرت على الأدب تأثيرا بالغا في القرن العشرين، في أوروبا وفي بلدان أخرى من العالم، تقوم أساسا على البحث في مسائل الوجود البشري، وعلاقته بالوجود الخارجي، وموقف الإنسان من هذا الوجود. والواقع أنّ المذهب الوجودي قد تبلور نتيجة أحداث وظروف عاشتها أوروبا في ذلك العصر، كان للأوضاع السّياسية والاجتماعية نصيبا وافرا منها، وعلى إثر هذه الأوضاع اشتعلت نيران الحربين الكونيتين الأولى ثمّ الثّانية، ممّا أدّى إلى قلب الموازين والتّغيير في طريقة الإبداع والتّفكير، ورفض الأخذ بالتّقاليد الفكرية والنّقدية القديمة، ونجد هذا الاختلاف في المنازع والمقاصد حتى بين أعلام الفكر الوجودي أنفسهم **فكيكغارد (Kierkegaard)** يبدو مرتاحا مع الأفكار المسيحية، التي نادت بها مسيحية المسيح لا رجال الكنيسة المتزمتين، في حين تمسك **جان بول سارتر (Jean Paul Sartre)** بفلسفة الالتزام والحرية الإنسانية، وقد مثّل الفلسفة الوجودية الملحدة مع **ألبير كامي (Albert Camus)**، الذي غرق في الجانب المأساوي للحياة ولا معقولية الأقدار، وحاول إيجاد حلّ لمأساته عن طّريق إدراك الواقع والتّمرد عليه.

تسربت الفلسفة الوجودية إلى الأدب على أيدي هؤلاء الأعلام وغيرهم، لاسيما في مجال المسرحية والرّواية، لأنّ هذين الجنسين باستطاعتهما تحليل الواقع الإنساني الصّعب والكشف عن الضّغوط والتّحديات التي تعصف بإرادة الإنسان وحريته في اختيار مصيره وأفعاله. وقد تبنى هؤلاء الأدباء في القرن العشرين المنحى الوجودي في رسمهم لشخصياتهم وتعبيرهم عن مختلف رؤاهم، وتحليلاتهم لقضايا الإنسان والمجتمع والعصر، وكان من أبرزهم **جان بول سارتر** المعلم الأوّل للفلسفة الوجودية الفرنسية، والذي خلّف عددا كبيرا من القصص والرّوايات والمسرحيات مثل: (الأيدي القذرة/ Les mains sales) و(موتى بلا قبور/Les morts sans sépultures) و(الذّباب/ Les mouches) ومجموعته القصصية الفريدة (الجدار/Le mur) وروايته الأولى (الغثيان/ La nausée). وقد عاصره فيلسوف اللامعقول والتّمرد **ألبير كامي**، الذي أطلق في ذلك الوقت مسرحياته (العادلون/ Les

justes) و(حالة حصار/ L'état de siège) ورواية (الطّاعون/ La peste) و(الموت السعيد/ La mort heureuse) وقصصه التي جمعها في (المنفى والملكوت/ L'exil et royaume le)، بالإضافة إلى رفيقة جان بول سارتر **سيمون دي بوفوار (Simon De Beauvoir)** التي أصدرت أعمالا كثيرة منها: (قوة الأشياء/ La Force des choses) و(الجنس الثاني/ Le Deuxième sexe)، وقد احتفظ كل واحد من هؤلاء الكتّاب بطريقته الخاصّة في التّأليف واختيار المواقف.

لقي هذا الاتجاه المناصر لحرية الإنسان والشّعوب قبولا في معظم أنحاء العالم واعتنقه الكثير من الشّبان الذين وقفوا في وجه كل سلطة أو عُرف يحدّ من حريتهم، وقد شكّل كتاب **سارتر** (عارنا في الجزائر/ Notre honte en Algérie) انعطافا مهما في علاقة الوجودية بالمثقفين التقدميين العرب، وعزّز هذه العلاقة الزّيارة التي قام بها **سارتر** و**بوفوار** إلى المشرق العربي، الأمر الذي أكسبه مكانة خاصّة في الحياة الثّقافية العربية.

يندرج بحثنا الموسوم بـ (أثر الوجودية الفرنسية في نصوص رشيد بوجدرة) في سياق الدّراسات التي تسعى إلى الوقوف على أشكال الحوار الثّقافي، والعلاقات الأدبية التي تدخل ضمن ما يُصطلح عليه بالحوار الحضاري، كما تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن صلة الأدب الجزائري بالآداب الأخرى وموقعه منها.

وقد تبلور هذا الموضوع في ذهني بعد اطلاعي على بعض الكتب والرّسالات الأكاديمية التي تحدثت عن اعتناق العديد من كتاب المشرق العربي المبادئ والأفكار المنبثقة عن المذهب الوجودي، من هنا تشكلت لدي رغبة في معرفة نصيب الأدب المغاربي والأدب الجزائري تحديدا من الموروث الأدبي الذي خلّفه الوجوديون، واخترت الكاتب **رشيد بوجدرة** لأنّني رأيت توافقا كبيرا بين أعمال وأفكار **سارتر** وغيره من الوجوديين، وبين كتابته التي توصف عادة بتجاوز النّواميس والتّقاليد، وتغوص في تعرية الذّات والجسد.

إنّني أروم من خلال هذا البحث كشف سبب ميل **رشيد بوجدرة** لهذا المذهب بالذّات وهل يمكن أن إيعازه إلى افتتان بالمستجدات النّظرية التي طُرحت على السّاحة الأدبية وسط

القرن العشرين، أو إلى عوامل ذاتية واجتماعية دفعت الكاتب إلى السّير تلقائيا نحو هذا التّوجه المساند للقضايا الإنسانية؟ هل تمكّن المجتمع العربي من تقبل هذا المذهب الذي ترعرع وراج في بيئة تختلف عن بيئته من حيث العادات والتّقاليد والدّين ، أم أن السّير على نهجه يعتبر مجازفة حقيقية في مجتمع طالما تحاشى الخوض في المسائل المتعلّقة بالدّين والسّياسة والجنس أو ما يعرف بالثّالوث المحرم؟

يقال إن الأدب الوجودي أدب مواقف أو أدب التزام، فما هي أهم المواقف التي تبنّاها **رشيد بوجدرة**، هل هي مواقف يطغى عليها الطّابع المحلّي المتعلّق بالمجتمع الجزائري أم أن اهتماماته قد تخطت الحدود الجغرافية وتجاوزتها لتعانق مسائل إنسانية؟ وهل ظلّ ملتزما ومقتنعا بها طوال مسيرته الإبداعية؟

إنّ الادعاء بالسّبق في مجال هذه الدّراسة أمر غير مسموح، لأنّ البحوث التي اهتمّت بتمظهرات الوجودية في الأدب الفرنسي لوحده أو في الأدب العربي لوحده، والتي عرّفت به من قريب أو بعيد واستعرضت أشكال تغلغله في الآداب العالمية عديدة، ومنها دراسة (الشّعور بالاغتراب عند أبي العلاء المعري وألبير كامي) **لعبد القادر توزان**، وبحث **شتوح قنية** حول (تأثير سارتر في أدب سهيل إدريس)، والرّسالة التي وسمتها **فريدة غيوة حيرش** بـ (من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل "جان بول سارتر نموذجا")، وما قدّمه **رشيد قريبع** في رسالته (أثر الوجودية في القصّة السّورية بعد الحرب الثّانية).

هي بحوث من ضمن حشد كبير من الدّراسات التي ساعدت كلّ واحدة منها حسب مجال اختصاصها في الكشف عن خصوصية هذا المذهب، والحساسية التي يثيرها الغوص فيه. وقد لاحظت أن هناك تمايزا بين هذه البحوث، وأنّ دراسة علاقة الوجودية بالأدب العربي لا تَعدُ في كثير من الحالات إلّا تطبيقا مسرفا لأحاسيس أو انطباعات سابقة تشكلت نتيجة علاقة عابرة أو هوس متأصل لدى هؤلاء الأدباء.

انصب بحثي على جملة من النّصوص خاصّة لدى **رشيد بوجدرة** الذي تمثّل دراسته مغامرة لا تحمد عقباها في كثير من الحالات. ولعل بحثي هذا يقتضي منذ البداية الانشغال بالجانب المنهجي المتصل بالمدرسة الأمريكية المقارنة، والذي يسمح بملامسة الخصائص

الجمالية والأسلوبية للنّصوص والغوص داخل معانيها ومقاصدها، ويفتح المجال أمام رصد حسناتها ومساوئها، لكنّ آليات الدّراسة البنيوية ليست بعيدة عنه، فقد استعنت بإجراءاتها للكشف عن طبيعة بنية النّص لدى الوجوديين في البداية ولدى **رشيد بوجدرة** أيضا.

هناك بعض المراجع التي تعدّ أساسية في مثل هذه الدّراسة، ومنها : كتاب **عبد الرّحمن بدوي** (دراسات في الفلسفة الوجودية)، ومؤلّف **أحمد عبد الحليم عطية** (سارتر والفكر العربي المعاصر)، و(ألبير كامي وأدب التّمرّد) **لجون كروكشانك**، ترجمة **جلال العشري** وغيرها من الدّراسات والكتب التي عالجت موضوع الوجودية وأشكال تجلياتها في النّصوص الأدبية.

للوصول إلى النّتائج المرجوة يمكن المرور عبر قراءة النّصوص الآتية: (الوجودية نزعة إنسانية) و(ما الأدب؟) و(عارنا في الجزائر) **لجان بول سارتر**، (مذكرات فتاة رصينة) **لسيمون دي بوفوار**، (أسطورة سيزيف) و(المنفى والملكوت) **لألبير كامي**، فهذه النّصوص تفسح لنا المجال لمقارنتها مع أعمال **رشيد بوجدرة** الرّوائية، كونه أنتج العديد من النّصوص الرّوائية المتجاوزة لطرائق السّرد التّقليدية، ومنها: (التّفكك)، (معركة الزّقاق) (تيميمون)، (ليليات امرأة آرق)، (فندق سان جورج)، (يوميات فلسطينية)، وغيرها من النّصوص التي تحمل طابعا متجاوزا للعادات والتّقاليد الاجتماعية والدّينية، تشبه إلى حدّ بعيد نصوص **كامي** و**جان بول سارتر** و**بوفوار**.

تمثل روايات **رشيد بوجدرة** رحلة إبداعية متميزة استطاعت أن تقرب الرواية العربية إلى تيار الرواية الجديدة، وتمزج بين الحداثة وبين الموضوعات المرتبطة بالتاريخ وبمصير النفس البشرية الحائرة والقلقة، الساعية إلى الدفاع عن حريتها وإنسانيتها، لهذا تحتاج إلى دراسة معمّقة ودقيقة، تفضي إلى استجلاء وتمييز مواطن الالتقاء والاختلاف لدى كتّاب المذهب الوجودي الذين حكموا على الإنسان بالحرية والالتزام وبالعبثية أيضا، وهي أحكام أساسية وجوهرية في أعمال **بوجدرة** الرّوائية.

وقد أدّى بي كلّ هذا إلى اعتماد خطّة تعرّضت في بدايتها أي في المدخل الذي اخترت أن يكون معنيا بهاجس الوجودية ضمن التّجربة الإبداعية لدى **رشيد بوجدرة**، من خلال إنارة

بعض الجوانب الفكرية والسّير الذاتية التي يتقارب فيها هذا الكاتب مع ممثلي المذهب الوجودي في فرنسا.

تعرّضت في الفصل الأوّل الذي وسمته بـ (الوجودية) إلى معانيها وأقسامها، ثمّ علاقتها بالمجالات الأخرى مثل علم النّفس والأدب، لأنتقل بعد ذلك إلى (الوجودية الفرنسية) مفصّلة بعض الشّيء في أسباب ظهورها وأهم مبادئها، ثمّ استعرضت أشكال تجلياتها ضمن النّص الفرنسي. انتقلت بعد ذلك للحديث عن علاقة الوجودية بالعرب في المشرق والمغرب وموقفهم منها خاصّة من قضية الالتزام الذي يعدّ أحد أهم بنود هذا المذهب.

وليس بعيدا عنه، حاولت أن أستجلي رأي الوجوديين في القضايا التّحريرية التي تمثل إحدى المشاغل الأساسية لدى العرب، ومنها قضية فلسطين والثورة الجزائرية، عن طريق المقارنة بين موقف الوجوديين وموقف **بوجدرة** ومدى التزامهم بها.

انتقلت في آخر فصل إلى دراسة اللامعقول والتّمرّد اللّذين تكشّفا عن أنماط متباينة من التّمظهرات في نصوص الوجوديين و**رشيد بوجدرة**، وفي الأخير بات واضحا أنّ الوجودية هي قبل كلّ شيء سعي إلى اكتشاف الوجود، وتأكيد الذات ضمنه، وهذا ما حاولت أن أقف عنده وأقارن طريقة التّعبير عنه في الأدبين، لأخلص في النّهاية إلى خاتمة تؤكد أنّ البحث في هذا الأدب لا يزال مفتوحا.

وفي الختام أوجه خالص شكري وامتناني لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور **رشيد قريبع**، الذي ساعدني ووجهني في اختيار الموضوع، وانتقاء المصادر والمراجع، من أجل أن يستقيم هذا البحث، فلك مني أستاذي الفاضل كل الاحترام والتقدير، ودمت تاجا مرصعا بالعلم والنور نضعه فوق رؤوسنا، ونجما منيرا وساطعا في سماء جامعة قسنطينة يقتدي به طلاّبها وطالباتها، كما أوجه شكري لإدارة القسم والكلية والمشرفين عليها الذين وفروا لنا كل ما يحتاجه طالب العلم.

مدخل: الهاجس الوجودي في تجربة رشيد بوجدرة الأدبية

مدخل:

الهاجس الوجودي في تجربة رشيد بوجدرة الأدبية

يعدّ الكاتب الجزائري **رشيد بوجدرة** من أهمّ ممثلي الجيل الثّاني من الرّوائيين الجزائريين باللّغة الفرنسية، وقد عُرف بوصفه كاتبا فرونكوفونيا إلى جانب أسماء جزائرية مهمّة مثل: **محمد ديب** و**مالك حداد** و**كاتب ياسين** و**آسيا جبار**، إلا أنّه تميّز بانتقاله إلى الكتابة باللّغة العربية في الثّمانينيات، واستمرّ إنتاجه بها إلى غاية التّسعينيات؛ أي في الفترة التّي عرفت تصاعد موجة الإرهاب.

وقد تناولت الباحثة الروسية **إيرينا نيكيفوروفا** إبداع الكاتب **رشيد بوجدرة** في بحثها الموسوم بـ (الرّواية الإفريقية) ضمن الظّواهر الهامّة في آداب القارّة الإفريقية فقالت عنه "أعلن بوجدرة عن نفسه في نهاية السّتينيات، وظهر بعد كتّاب بارزين، أمثال **محمد ديب** و**مالك حداد** و**كاتب ياسين** عالجوا موضوعا واحدا، لكنّهم في آن واحد اختلفوا جذريًّا عن بعضهم البعض. ونجح **بوجدرة** في عدم تكرير أحكامهم الفكرية والفنية. وتَجسَّد في رواياته التّي كتبها باسم البطل-المثقف، البغض العنيف والبيولوجي لجمود وقسوة ونفاق الحياة الأبوية التقليدية، التي مازالت تحامي بثبات عن حقوقها."[1]

---

[1]- إيرينا نيكيفوروفا نقلا عن: سفيطلانا برجوغينا، رشيد بوجدرة أو تطليق الماضي، ضمن كتاب: الأدب الجزائري في مرآة استشراقية، تر عبد العزيز بوباكير، دار القصبة للنشر، الجزائر،2002، ص 107.

بدأ **رشيد بوجدرة** حياته الأدبية شاعرا في مستهل السّتينيات، ينشر أشعاره على صفحات الجرائد والمجلاّت، إلى أن أصدر أوّل ديوان له عن المطبوعات الوطنية الجزائرية سنة 1965 (من أجل إغلاق نوافذ الحلم/ Pour Ne Plus Rêver) جمع فيه بين ترانيم "السّكينة والسّلم واستعادة الإيمان في يوم الغد"[1] وبين ترانيم الحزن والألوان القاتمة التي ترسم صور سنوات الحرب والكفاح الصعب.

بعد صدور أوّل ديوان للشّاعر طرحت جريدة (الجزائر-الأحداث) على **بوجدرة** عددا من الأسئلة تضمّنت الإجابة عنها عقيدة الكاتب الجمالية والتزاماته الاجتماعية والسّياسية وركّز بوجدرة على الخصوص على أنّه لا يمكن "للكاتب أن يبقى خارج المجتمع، لأنّه يساهم أيضا في الإنتاج الاجتماعي. ويجب أن نوكل إليه ليس دور المربّي فحسب، بل ودور المؤثّر في عملية الوعي الاجتماعي ومسرّعها. وهو ما يساعده على التّفاعل، بحدّة وبقوّة مع ظواهر الوسط المحيط به."[2]

يبدو **بوجدرة** مدرّكا منذ بواكيره الإبداعية الفتية بأنّ الفنّان شاهد على عصره، وفاعل فيه، لا يمكن فصله عن قضايا شعبه المصيرية، ولا عن النّزعة الإنسانية المتجذّرة فيه، لذا جسّدت أعماله على الخصوص موقف الإنسان الواعي من الحياة المليئة بالتّناقضات، مع احتفاظه الدّائم بحرية الرأيّ و(حق الرّد) على من يعذّبون الإنسانية ويسحقون الابتسامات البريئة والأفكار الجميلة بأحقادهم:

أحقادكم؟

أحوّلها إلى شفرات

تحلق ذقني كل صباح

كلماتكم؟

أحوّلها إلى نفّاخات

أهديها لبنيّات حومتي

---

[1]- المرجع السابق، ص 109.

[2]- رشيد بوجدرة نقلا عن: المرجع نفسه، ص 108.

نظراتكم؟

أحوّلها إلى شموس فاترة

لأمسّكها على الثلوج السيبيرية

بكل بساطة ! [1]

سيكتب فيما بعد دواوين أخرى في فترات متباينة هي: (انطفاء الصّوت/ Extinction de voix) سنة 1981، و(لقاح/ Greffe) سنة 1983، و(المجتزآت الخمس الصحراوية /Cinq Fragments Du Désert) سنة 2007. منطلقا من المبادئ ذاتها الملتحمة بالواقع والغائصة في المشاكل اليومية، المعقّدة والحسّاسة والمفعمة بالهواجس الإنسانية. نصادف عبر هذه القصائد شاعرا مستوعبا لقضايا الإنسان ومؤمنا بالحرية والتّحرر وضرورة السّمو بالكرامة الإنسانية.

شرع **بوجدرة** بعد ديوانه الأوّل (من أجل إغلاق نوافذ الحلم) في كتابة الرّواية، فجاء مساره حافلا بروايات عديدة جسّدت رؤاه المختلفة، ومواقفه الصّريحة والجريئة من حياة شعبه وأوضاع بلده، وتدور كلّها حول الثّالوث المحرّم (الدّين، السّياسة، الجنس)، فأصدر في البداية رواية (الإنكار/La Répudiation) التّي زعزعت الوسط الأدبي والسّلطة السّياسية الجزائرية، لأنّها صوّرت مظاهر القمع السّياسي، وعنف الاستنطاق بعد الاستقلال، كما تحدّثت عن التّصفيات الجسدية في صفوف قيادة جبهة وجيش التحرير أيّام الثورة، الأمر الذي أقلق من هُمْ على هرم السّلطة، فلم يسمح بتوزيع هذه الرّواية داخل الجزائر، كما مُنع صاحبها من الدّخول إلى وطنه إلى غاية الثّمانينيات، بعد تغيير النظام السياسي عقب موت الرئيس هواري بومدين، والتّخلي عن التّوجه الاشتراكي، والدخول في الرأسمالية، فاستُعين بالرّواية في نقد النّظام السّابق[2]، لما تبنّته من انتقادات لاذعة ومعارضات للأساليب القديمة.

---

[1]- رشيد بوجدرة: من أجل إغلاق نوافذ الحلم، تر إنعام بيوض، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص ص 75- 76.

[2]- محمد ساري: هاجس التمرد والحداثة عند رشيد بوجدرة، مجلة الاختلاف، ع 1،ANEP ، الجزائر، 2002 ص 30.

جاء في هذه الرّواية تصوير مفصل للسّلوك الجنسي؛ وقد تمّ هذا التصوير بحرية مطلقة وهي الطّريقة لم يعهدها الأدب العربي ولاسيما الأدب الجزائري، الذي عُنيَ في تلك الفترة عناية كبيرة بمواضيع الثّورة والإصلاح الاجتماعي. يقول **رشيد بوجدرة** عن هذه الرّواية "أنا بدأت الكتابة في فرنسا لأنّني كنت أعيش هناك، كتبت بداية رواية (الإنكار) ونُشرت بالفرنسية عام 1970، لأنّه لم يكن ممكنا لها أن تُنشر في الجزائر أو أيّ بلد عربي. بقيت في فرنسا سنتين ثم ذهبت إلى المغرب حتّى عام 1975، وكنت ممنوعا من دخول الجزائر.[1]

تحدّث الكاتب في هذه الرّواية أيضا عن زنا المحارم، وأفصح عن هذه العلاقة المحرّمة التّي تمارس في الوسط العائلي الجزائري، بكتمان وسريّة شديدتين. يتطّرق **رشيد بوجدرة** لموضوع زنا المحارم في نصوصه بوصفه ضحية وشاهدا على هذا الفعل: "...في البيت كانت علاقات زنا المحارم طبيعيّة وكتبتها لأنّي عشتها رغم أنفي أنا اغتصبت من طرف نساء منهنّ زوجة أبي وأختّي، فلم أستعمل ذلك من أجل الإثارة وإنّما هو الواقع، وكلّ ما عملته هو أنّي وضعتها في قالب تقنيّ روائيّ وفق ما اسمه "عقاقيري". لم تأت محرجة أو جارحة، وإنّما في قالب شعري. "[2]

جاءت بعد ذلك رواية (الرّعن/ L' Insolation) سنة 1972 التّي تابع في خطوطها الرئيسية نفس حلقة المواضيع المعالجة في (الإنكار)[3]، ونفس التّقنيات ولاسيما تقنية التّداعي الحرّ غير المتجانس، والتّي ستصبح فيما بعد ميزة تطغى على جلّ أعمال الكاتب الروائية.

نشر **رشيد بوجدرة** في سنة 1975 رواية (توبوغرافية مثالية لاعتداء موصوف Topographie idéal pour une agression caractérisée)، ثمّ كتب في سنة 1977 (الحلزون العنيد/ L' Escargot entété) التي "ترجمت إلى اثنين وثلاثين لغة عالمية. "[4]

كما أصدر (ألف وعام من الحنين/ 1000 et une année de nostalgie) سنة 1979 المنفردة بغوصها في عوالم السّحر والعجائبية، التي تدعو إلى الانبهار منذ سطورها

---

[1]- رشيد بوجدرة: حاوره أنور بدر، جريدة القدس العربي، ع 6109، دمشق، 2009، ص 10.

[2]- رشيد بوجدرة: حاوره الخير شوار، ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. (سلسلة أدباء جزائريون)، دار الهدى، الجزائر، ص 54.

[3]- سفيطلانا برجوغينا: رشيد بوجدرة أو تطليق الماضي، ص 132.

[4]- رشيد بوجدرة، حاوره أنور بدر، جريدة القدس العربي، ص 10.

الأولى: "بلغ من حذر **محمد** عديم اللّقب أنّه تحايل دائما ألاّ يترك ظلّه منسحبا وراءه، أيّا كان موقع الشّمس وأيّا كانت السّاعة."[1] وقد بدا **رشيد بوجدرة** متأثرا فيها كثيرا بـ (ألف ليلة وليلة) وبعنوان رواية (مئة عام من العزلة) **لغابرييل ماركيز** أشهر ممثليْ الرّواية في أمريكا اللّاتينية.

بعد عامين أصدر روايته (ضربة جزاء/ Le Vainqueur du Coupe) التّي انطلق فيها من حادثة تاريخية وخلفية رياضية بحتة، تتمثل في مباراة نهائي كأس فرنسا بين فريقيْ (تولوز وانجي). هذه الواقعة الرّياضية أتاحت له تقسيم الرّواية على النّحو الذي تقسّم به المباريات من أشواط ووقت مستقطع، ووقت بدل الضّائع... تنمّ هذه الكيفية في تقسيم الفصول وما تضمّنته من تعليقات ومهارات عن ضراعة **بوجدرة** بقوانين كرة القدم وشغفه الكبير بها.

ألّفت جميع هذه الرّوايات باللّغة الفرنسية، وفي سنة 1982 كتب **رشيد بوجدرة** أوّل رواية له باللّغة العربية وهي رواية (التّفكك)، التّي بدأ معها رحلة إبداعية متميّزة، قرّب من خلالها الرّواية العربية إلى تيّار الرّواية الحداثية، وقدّم للقارئ العربي الرّواية الجديدة بلغته وقد كانت هذه الرواية فاتحة لروايات لاحقة وهي: (المرث) 1984 (ليليات امرأة آرق) 1985 (معركة الزّقاق) 1986، (فوضى الأشياء) 1990، (تيميمون) 1994، والتّي عالج من خلالها موضوعات عديدة عن الجزائر وثورتها التّحريرية، ومشاكلها الاجتماعية وعاداتها التّي يصعب على الفرد خرقها أو تجاوزها.

تحدّث "الصحفيون والنّقاد وجمهور القرّاء عن ذلك التّحول، وأعطاه كل واحد البعد الذي يوافق إيديولوجيته، فذهب بعضهم إلى وصف هذا التحوّل بعودة الوعي اللّغوي إلى الكاتب، وشكّك البعض الآخر في حقيقة أن يكتب **بوجدرة** بالعربية مباشرة، وقال بأنّه يترجم من الفرنسية لأغراض خفية مثل البحث عن منصب سياسي في الجزائر. ولكن ما يهمنا هنا هو تفسير الكاتب نفسه لهذا التحول. "[2]

---

[1]- رشيد بوجدرة: ألف وعام من الحنين، تر مرزاق بقطاش، ط2، ج1، منشورات ANEP، الجزائر،2002، ص 5.

[2]- إبراهيم سعدي، رشيد بوجدرة أو المبدع الحر، مجلة الاختلاف، ص31.

وقد حاول الرّوائي تبرير هذا التّحول، والرّد على الانتقادات التّي وجهت إليه، حيث اعتبره البعض انتهازيا، وعدّه آخرون فضوليا متطّفلا. والواقع أن **رشيد بوجدرة** قد فعل ذلك نتيجة قناعة ذاتية وفنية. يقول في حوار له مع (مجلة الهدف):

"عدت للعربية بالغريزة، كنت منذ عام 1969 عندما بدأت الكتابة بالفرنسية أشعر بعقدة ذنب وحنين للعربية، وكانت لي علاقة عشق بالمعنى التّصوفي مع اللّغة العربية، وكان انتقالي للعربية ناتجا عن ضغوط نفسية. وأنا لم أكتب بالعربية لأقاطع الفرنسية أو لأنكر أنّني كتبت بها يوما، أبدا، أنا أعترف للغة الفرنسية بكل مزاياها، وأقصد اللغة الفرنسية وليس النّطاق الفرنسي ولا السّياسة الفرنسية، كنت عندما أكتب بالفرنسية أعيش نوعا من العُصاب بسبب عدم الكتابة بالعربية. في بعض الأحيان كنت تحت وطأة كوابيس، أراني فيها وقد فقدت النّطق بالعربية أمام جمع حاشد. هكذا وجدت نفسي منقادا للكتابة بها، وأنا كنت قد تعلمت الفرنسية وعمري 14 سنة، أي متأخرا بعض الشيء. فضلا عن ذلك فإن العربية تحمل شحنة خاصة، ولأنّ مواضيعي عادة ترتبط بالإنسان الجزائري، العربي المسلم، فكيف يمكن أن أتحدّث عن وضع كهذا بالفرنسية؟ دون زخم اللّغة العربية ودون جنونها لا يمكن لي التّعبير عمّا أريد، فعندما كنت أضع الحوار في فم المتكلّم بالفرنسية، كان الشّيء يأتي متكلّفا متصنّعا الانتقال إلى العربية مكّنني من استخدام اللّغة الشّعبية واللّغة السّوقية تماما كما نستعملها في الحياة. "[1]

يبدو أن **رشيد بوجدرة** قد عاد إلى اللّغة العربية لأنّها تعبّر أكثر عن هويته، وانتمائه إلى الثّقافة الجزائرية التي تربّى في كنفها، والحضارة العربية التي يعشقها: "ما زالت اللّغة الأمّ العربية بالنّسبة لي لغة العشق بالمعنى التّصوفي، ويربطني بها حنين قوي، ومبهور بقوّتها لأنّني أتمكن عبرها من خرق النّص العربيّ عن طريق اللّغة الشّعبية. لأنّها لغة شعرية وجميلة، وفوق ذلك معبّرة تنساب في رقة وعذوبة وتلامس اللّامعقول، ويستحيل في كل هذا أن أوظّف اللّغة الشّعبية الفرنسية، وأعتبر أن اللّغة العربية لغة محدثة ومدهشة في تركيبها

[1]- رشيد بوجدرة: نقلا عن المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فأنا مبهور بها رغم ما تحمله اللّغة الفرنسية من جماليات إلاّ أنني انطلاقا من موقف سياسي أحرص على الإبداع بالعربية، والمستقبل لها. "[1]

من المرجح أيضا أن يكون للعوامل التّاريخية والاجتماعية التّي مرّت بها الجزائر والتّي عايشها الكاتب الدّور الكبير في تغييره للغة الخطاب ولغة الإبداع، لاسيما بعدما عادت للّغة العربية مكانتها، وصارت من المقومات الثّابتة للدّولة الجزائرية، وما يبرّر هذا الطّرح هو تصريح الكاتب في إحدى حواراته في السّنوات التي أعقبت الاستقلال وتحديدا في سنة 1965:

"إن مسألة اختيار اللّغة مرتبطة مباشرة بالقارئ. فحتّى الآن (1965) ثمّة أقلية من الجزائريين تحسن القراءة والكتابة، ووسط هذه الأقلية، فإن الأغلبية منها تقرأ بالفرنسية وشخصيا يمكنني الكتابة بالعربية، لكني أجيد الفرنسية أفضل. لذلك فأنا استعمل السلاح الذي يخدمني بفاعلية أكبر. وحين يخطو التّعريب خطوات معتبرة إلى الأمام، يصبح الكتّاب والقرّاء بالعربية أكثر، لكن الآن يجب النّظر إلى الكاتب المعبر بالفرنسية كحلقة وصل بين الماضي والمستقبل."[2] وهذا ما يفسر تحول **بوجدرة** إلى الكتابة مباشرة باللّغة العربية في رواية (التّفكك) وغيرها، إلا أنه ظلّ ينشر "رواياته بالفرنسية على أساس أنها مترجمة* من

---

[1]- رشيد بوجدرة: حاورته فضيلة بودريش، ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. ص 25.

[2]- رشيد بوجدرة، نقلا عن: سفيطلانا برجوغينا، رشيد بوجدرة أو تطليق الماضي، ص 108.

* قام بنقل نصوص رشيد بوجدرة من اللّغة الفرنسية إلى العربية الكاتب نفسه إلى جانب مجموعة من الشّخصيات المعروفة على السّاحة الأدبية العربية:

- Pour Ne Plus Rêver: ترجمته إنعام بيوض تحت عنوان (من أجل إغلاق نوافذ الحلم).
- La Répudiation: ترجمها التونسي صالح قرمادي تحت عنوان (التطليق) ثم (الإنكار).
- L' Insolation: ترجمها المؤلف تحت عنوان (الرّعن)، وترجمها أيضا جيلالي خلاّص ونشرت تحت عنوان (الإراثة).
- Topographie idéal pour une agression caractérisée: ترجمها جيلالي خلاّص تحت عنوان (توبوغرافية مثالية لاعتداء موصوف).
- L' Escargot entété: ترجمها هشام القروي تحت عنوان (الحلزون العنيد).
- 1000 et une année de nostalgie: ترجمها مرزاق بقطاش بعنوان (ألف وعام من الحنين).
- Le Vainqueur du Coupe: ترجمها مرزاق بقطاش بعنوان (الفائز بالكأس).
- Fascination: ترجمتها إنعام بيوض بعنوان (انبهار).
- Les Funérailles: ترجمها خليل أحمد خليل بعنوان (الجنازة)

العربية وقد قام بها المؤلف نفسه بمساعدة المترجم اللّبناني **أنطوان موسالي**."[1]

تقلّص إنتاج **رشيد بوجدرة** الرّوائي في العشرية الأخيرة، وعاد إلى الكتابة باللّغة الفرنسية، بعدما خُذل من طرف دور النّشر الجزائرية والعربية، التّي امتنعت عن نشر روايته (تيميمون) فاضطر "إلى نشرها في ألمانيا ومن ثمّ تهريب نسخ منها إلى الجزائر وتوزيعها مجانا على الأصدقاء."[2] فأصدر بعدها باللغة الفرنسية مؤلّفه المسرحيّ (ألغام فارغة/ Mines de rien) سنة 1995.

استمرّ نتاج **رشيد بوجدرة** الروائي، بعد تخلي دور النّشر العربية عن إصدار مؤلفاته وعاد إلى الكتابة باللّغة الفرنسية، فأصدر سنة 2000 روايته (انبهار Fascination). التي يمتزج فيها الواقعيّ بالخياليّ، في حياة رجل يملك العديد من الخيول كي يعوّض حرمانه من الإنجاب بسبب العقم، كما يقوم بتبنّي عدد كبير من الأطفال "بعضهم يعرف أصوله والبعض الآخر لا، من جانب، ومن جانب آخر الجياد وهي مطية الانفتاح على العالم والانخراط في مغامرة الحلّ والتّرحال والبحث وتربة الكتابة، إنها تقود الشّخصيات عبر العالم."[3]

وفي سنة 2003 نشر رواية (الجنازة/ Les Funérailles) التي أفصح فيها عن تأثر عميق بإحدى العمليات اللاّإنسانية التي قامت بها الجماعات الإرهابية في منطقة نائية بالجزائر، فموضوع هذه الرّواية كما يقول **رشيد بوجدرة** يدور "حول الإرهاب، حول تلميذ قتله الإرهابيون وهو يغسل منشفة السّبورة في فناء المدرسة بإحدى المناطق النّائية في الجزائر وقد تحدّثت الصّحف آنذاك عن هذه الواقعة وتأثرت بها كثيرا."[4]

- Letters algèriennes: ترجمها محمد ساري بعنوان (رسائل جزائرية).

أما الرواية الأخيرة (ربيع/ Printemps) فقد صدرت في يوم واحد باللّغة العربية عن دار (البرزخ) الجزائرية، وباللّغة الفرنسية عن دار (غراسيه) الفرنسية.

- ينظر: محمد ساري: هاجس التمرد والحداثة عند رشيد بوجدرة، مجلة الاختلاف، ص 31.

[1]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- رشيد بوجدرة، حاوره أنور بدر، جريدة القدس العربي، ص 10.

[3]- إبراهيم جاد الله: الانبهار سفر مع الذات والذاكرة واللغة، ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. ص 197.

[4]- رشيد بوجدرة: حاوره خضير بوقايلة، ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. ، ص 44

ثمّ جاءت مرحلة سادها صمت أدبيّ، أطلّ بعدها **بوجدرة** بروايتين: الأولى (فندق سان جورج/ Hôtel Saint George) سنة 2007، وهي رواية قال عنها صاحبها بأنّها: "واقعية تماما فقد، التقيت منذ سنوات بمواطنة فرنسية منحت لي مذكرات والدها متكونة من مئة صفحة قرأتها ومنها انطلقت لكتابة الرواية. ويتعلّق الأمر هنا بعودة لموضوع حرب التّحرير لكن من زاوية مغايرة."[1]

والثّانية: رواية (الصّبار أو التّين المتوحش/ Les Figuiers de barbarie) سنة 2010 التي تعجّ بتاريخ الجزائر الحديث والمعاصر؛ فهي تروي فترة الاحتلال الفرنسي وتدور حول هاجس الثّورة التّحريرية وسنوات الجمر، وفيها يمنح **رشيد بوجدرة** القارئ "نصا متحرّكا مسكونا بالفزع والألم والانهيار، بفعل اللااستقرار الذي تعيشه شخصيات الرّواية، أحداث الرّواية تحيلنا إلى لقاء قريبين على متن الطائرة المتجهة نحو قسنطينة فرّق بينهما القدر(...) يربطهما الدّم والالتزام السّياسي والصّدمة من التّاريخ، دون أن يغفل تطعيم نصه بالتّجربة الحميمية التي عاشاها."[2]

صرّح **رشيد بوجدرة** في مجلة (الاختلاف) متحدّثا عن إمكانية تخليه عن الكتابة قائلا "أعتقد بأنّني لو توقفت عن الكتابة لفضّلت قبلها الموت، لكن ما يحدث معي الآن هو أنّني أقلل من الكتابة، في السّابق عندما كنت أقرر كتابة رواية بعد أن تكون قد تخمّرت في ذهني أنجز ذلك حسب ما قرّرت، لكن لأوّل مرّة في حياتي أوجل كتابة رواية بسبب أنّها لم تتضح أوّلا وثانيا بسبب هذه العقدة. بعد 15 رواية! كفانا!.. وماذا أزيد؟ هذا السّؤال أنت طرحته عفويا. لكنّه يدور بذهني منذ سنة كاملة، وأنا لا أستطيع تفسير ذلك جيّدا، فقد تكون أزمة شخصية أو طريق مسدود لكن هذا لا يعني بتاتا أنّني لن أكتب هذه الرواية."[3]

بعد عدّة سنوات (حوالي خمس سنوات) من هذا الحوار أصدر بوجدرة رواية (فندق سان جورج) التي تطرّق فيها إلى المخلّفات الجمّة التي تركها الاستعمار الفرنسي على حياة

---

[1]- رشيد بوجدرة: حاوره عبد القادر دريدي، ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. ، ص 98.

[2]- وهيبة منداس: نص اعتراف نادر أمام مرآة التاريخ والذات، جريدة الأحرار، ع 7683، الجزائر، 2010، ص 17.

[3]- رشيد بوجدرة: حاوره بشير مفتي وحيد بن بوعزيز، مجلة الاختلاف، ص 28.

ومستقبل الحَرْكة و الأقدام السوداء، لكنّنا لا ندري إن كانت هي الرّواية التّي طال اختمارها في ذهنه أم أنّه قصد رواية (الصّبار). لكن المؤكد أنه لم يقصد بهذا القول روايته الأخيرة (ربيع/ Printemps) التي صدرت سنة 2014، والتي واكبت أحداث الرّبيع العربي وجاءت لتقييم الواقع العربي الذي عجز عن تقديم البديل.

لا يزال رشيد بوجدرة يحمل في ذهنه مشروعا إبداعيا، يطمح من خلاله إلى تأليف رواية متميّزة وجامعة، يقول عنها: "كتبت كل ما أحببت تقريبا، لكن حاليا أنا أحلم برواية ضخمة بالعربية، أستعمل فيها الدّارجة الجزائرية والشّاوية بطريقة موسعة، رواية ضخمة تكون الرّواية الكل."[1]

قام **بوجدرة** بتأليف أعمال أخرى متنوعة، تختلف في صورتها وأسلوبها ومعانيها عن أعماله الشّعرية والرّوائية، لكنّ مضامينها ظلّت ملتصقة بالفن والحياة، مثل الدّراستين اللّتين قام بهما عام 1971 (ميلاد السينما الجزائرية*/ Naissance du cinéma algérien) و(الحياة اليومية في الجزائر/ La vie quotidienne en Algérie) و(رسم الشرق Peindre de l'Orient) سنة 1996 مستفيدا من تجربته الدّراسية في فرنسا، التّي عرّفته على الفن التّشكيلي، الذي يعكس عراقة الأمم ورقيها، وله أيضا مراسلات، الأولى كتبها سنة 1992 وعنوانها (فيس الحقد/ Le Fis de la haine) والثّانية (رسائل جزائرية/ Lettres algèriennes) سنة 1995، إلى جانب هذا كانت له تجربة فريدة في المذكرات تحمل عنوان (يوميات فلسطينية Journal palestinien) سنة 1972، وهي تجربة تستحق الوقوف عندها.

---

[1]- رشيد بوجدرة: حاورته زهية منصر، ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. ص 108.

* كتب رشيد بوجدرة سيناريوهات حوالي ثلاثة عشر فيلم جزائري، لعل أهمها فيلم (وقائع سنوات الجمر Chronique des années de braise) للمخرج محمد الأخضر حمينة، الحائز على جائزة السّعفة الذهبية (Palme D'or) بمهرجان (كان) عام 1975، يعتبر الفيلم العربي الوحيد لحد الأن الحائز على السعفة الذهبية. وكانا سببا في عودة رشيد بوجدرة إلى الجزائر "فعام 1975 اتصل بي وزير الثقافة الجزائري طالبا مني أن أكتب سيناريو (سنوات الجمر) الذي أخرجه الأخضر حامينا وكانت مناسبة لأن أعود إلى الجزائر."
- ينظر: رشيد بوجدرة، حاوره أنور بدر، جريدة القدس العربي، ص 10.

يمثل الإبداع الأدبي في وعي **رشيد بوجدرة** الحياة والاستمرار في الحياة، لأنه طالما أعانه على تخطّي ألامه وأزماته النّفسية، والإفصاح عنها وعن صداها بداخله، ومدى تأثيرها على أسلوب تفكيره، وأيضا على المنحى الإنساني العميق الذي يميّز فكره، ويوجه **رشيد بوجدرة** في كل رواياته وحواراته أصبع الاتهام إلى والده المتسلّط الفض العنيف، وإلى العادات والتّقاليد التي أعطته الحق في ممارسة العنف على زيجاته وأولاده وعمّاله الفقراء دون أن يلقى أي محاسبة أو تأنيب.

تدور مجمل روايات **رشيد بوجدرة** حول قلق مزمن ورفض لازم الكاتب منذ مرحلة الطفولة وشقاوتها، وأحداثها المقلقة والمبهمة، وذكريات المراهقة الطائشة، التي نغصّتها سلطة الأب الإقطاعي المثقف، وفترة الاحتلال القاسية والتّشبث بالمقاومة والثورة، وإن خرجت مواضيعه في بعض الأحيان عن حدود التّراب الجزائري، لتمتّد إلى أمكنة السّفر والارتحال وتحلق فوق سماء موسكو وبكين وهانوي وبلاد الأندلس، أين نستنشق العبق العربي الأصيل ونلملم شذرات التّاريخ الإسلامي المنسي مع كاتب يهوى الانفتاح على التّاريخ، ولا يأبه بالحدود التي سطرتها أقلام المؤرّخين المتقدمين والمتأخرين.

يرتكز السّرد في مجمل روايات **رشيد بوجدرة** على التّكرار الذي يشمل الشّخصيات والأحداث والمواقف وحتى بعض المقاطع السّردية، ويبدو أن التّكرار من الأمور التّي تروق كثيرا للكاتب الذي يقول عنها: "...هذه تقنية اخترعتها وما زلت أستعملها، فأنا لا أكرّر الشّخصيات، بل أيضا أكرّر المواقف والمشاهد، وفي بعض الأحيان أكرّر الجمل نفسها بإدخال تغيرات طفيفة جدا، فالجملة نفسها آخذها في النّص نفسه وأوظّفها، لكن كل هذه لا تتجاوز عشر بالمائة من مساحة الرّوايات."[1]

تجري هذه الأحداث وفق تقنيات الرّواية الحديثة، لاسيما التّداعي الحر الذي يعرض أزمات نفسية وفكرية وعاطفية، والاسترجاعات المتكرّرة التّي تعود بنا إلى أحداث معقدة ومتشابكة، يزيد من غموضها وكثافتها تفكيك الحبكة وتهشيم الزّمن، وإن كان هذا الضّرب

[1]- رشيد بوجدرة: حاورته جريدة الحقول، ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. ، ص ص 77- 78.

من استحضار الذّكريات الفردية والجمعوية يبعث لذة فنية قد تفتقر إليها الأنواع الأدبية الأخرى.

تتقارب هذه القضايا الذّاتية والوطنية وتتلامس مع الموضوعات التي تناولها وحدّدها الأدب الوجودي، ويكفي أن نتأمّل عناوين هذه الرّوايات حتى تنكشف لنا بعض الملامح التّي تدخل في صميم الفكر الوجودي، وأبعاده المترامية، والمتعلّقة بأفعال الإنسان وقراراته، ففي عنوان رواية (الإنكار) مثلا نلحظ رفضا واضحا للآخر وإخراجا له من دائرة الأنا، وقد توحي أيضا بالتّخلي غير المسؤول عن الآخرين مهما كانت الصّلة التي تجمعهم، أمّا (الرّعن) ففيها تمثيل جليّ لحالة الدّوار أو الغثيان الذي ينتاب الإنسان بعد أن يصاب بضربة شمس، تفضي إلى فقدان الوعي والشّعور بالضّياع.

في رواية (التّفكك)، نشعر أن هناك تلميحا إلى ضرورة تفكيك بنية ما قد تمّ إنشاؤها، قد تكون هذه البنية هي المجتمعات العربية المتمسّكة بالقيود والعادات البالية، التّي آن تمزيقها ورميها. كما يحيلنا عنوان (معركة الزّقاق) إلى الحروب والصّراعات، وهي إطلالة عبر التّاريخ وانفتاح على عوالم تنضوي على خبايا وأبعاد تجاوزتها أقلام المؤرخين، تعمّق فهم الواقع المعاش اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، كما تتيح هذه النّصوص معرفة موقف الكاتب من التّاريخ والحروب والأوضاع الاجتماعية.

يقف **رشيد بوجدرة** وزعماء الوجودية الفرنسية **جان بول سارتر** و**سيمون دي بوفوار** و**ألبير كامي** في مكان وسط بين الرّواية والسّيرة الذّاتية، اللتين تعكسان جوانب واقعية من حياتهم ومن صراع الإنسان خلال سعيه إلى تأكيد ذاته المختلفة عن باقي الذّوات، والمنفصلة عن توجهات المجتمع التّقليدي، الأمر الذي جعلهم يتقاسمون أمورا جوهرية متعدّدة تعزّز وجود وجوه من التّشابه بين نصوصهم الأدبية ومواقفهم الفكرية والإنسانية، مثل ميلهم الكبير إلى الفلسفة الذي يمكن أن نعزوه إلى تكوينهم الفلسفي.

توجد أمور أخرى مشتركة بين هؤلاء الأدباء، متعلّقة بوضعيتهم الأسرية والمتمثلة في غياب الأب عن العائلة، **فسارتر** الذي توفي والده في الهند الصّينية إثر إصابته بالحمّى، أبدى ارتياحا مفرطا اتجاه هذا الغياب لأنّه تخلّص من السّلطة الأبوية، التي وصفها في سيرته فقال

"كانت وفاة **جان باتيست** أكبر حدث في حياتي إذ أعاد أمّي إلى أغلالها ومنحني الحرية لا يوجد أب طيّب، تلك هي القاعدة، ويجب ألّا نلوم الرّجال على ذلك، بل نلوم رباط الأبوّة المتعفن. ليس هناك أفضل من إنجاب الأطفال، ولكن يا له من ظلم حين نُرزق بهم! ولو عاش أبي لرقد علي بكل طوله ولسحقني. لكنه بالصّدفة مات صغير السّن، وأنا في وسط الأبناء الذين يحملون آباءهم، أعبر من ضفة إلى أخرى بمفردي، كارها هؤلاء الآباء المحتجبين الرّاكبين على ظهور أولادهم مدى الحياة. لقد تركت خلفي شابا ميتا لم يمتد به العمر ليكون أبي، وكان من الممكن أن يصبح اليوم ابني. أكان ذلك خيرا أم شرا؟ لست أدري! ولكنّي أتفق مع حكم عالم نفساني كبير فليس عندي العقدة النّفسية المسماة (الأنا العليا)."[1]

عاش **ألبير كامي** في ظروف أسرية مشابهة فقدْ فقدَ والده بعد مولده بعام واحد في إحدى معارك الحرب الكونية الأولى، لكنّه يبدي بعض التّحفظ حيال هذا الغياب، لأنّ عدم معرفته بوالده لم يسمح له بالتّحدث عنه "لا أذكر في الواقع شيئا عن موندوفي البلدة التي ولدت فيها في الجزائر في نوفمبر 1913. ولا أذكر بالطّبع شيئا عن والدي، فقد قتل في أول معارك المارن في الحرب الأولى. كان والدي من العمّال الزّراعيين. "[2]

أمّا **بوجدرة** الذي تربّى في كنف عائلة كبيرة، فقد كان يستنكر وجود والده، لأنّه أب مسفار مزواج، سبّب العديد من الآلام لوالدته، كما تسببت هذه السّلطة الأبوية في خلق معاناة وعقد نفسية لازمت الكاتب طيلة حياته، بعد ممارسات عنيفة غير مبرّرة كانت تصدر عن والده الإقطاعي، والتي يقول عنها في إحدى حواراته "أتذكر أنّه ذات صباح، وأنا في سنّ السّادسة أو السّابعة، دخلت على سبيل اللّعب، إسطبل والدي. هناك وجدت عليّا، وهو من أمهر عمّال والدي، نائما وسط الأحصنة. قال لي بأنه يقضي لياليه هناك لأنه ليس له منزل فور عودتي إلى البيت سألت والدي، وهو تاجر ثري، لماذا لا يملك علي منزلا، كان جوابه ضربا مبرحا كذلك الذي طالما تلقيته منه."[3]

---

[1]- جان بول سارتر: الكلمات، تر خليل صابات، دار شرقيات، القاهرة، 1993، ص 15.

[2]- ألبير كامي: نقلا عن إدوارد الخراط: من الصمت إلى التمرد (دراسات ومحاورات في الأدب العالمي) سلسلة كتابات نقدية، ع25، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص 324.

[3]- إبراهيم سعدي: رشيد بوجدرة أو المبدع الحر، مجلة الاختلاف، ص 22.

في ضوء هذا الغياب الأبوي المعلن، تبرز العلاقة الخاصّة التي تجمع هؤلاء الأدباء بالأمّ، التي تسقط عليها مسؤولية العناية بالأولاد ومواجهة المجتمع بمفردها. وقد حاولوا إبداء موقف المساندة لها بطريقة تختلف من أديب إلى آخر، **فسارتر** مثلا أبدى بعض التّعاطف اتجاه أمّه، لأنه شهد معاناة هذه الأرملة الشّابة والقيود التي فرضها عليها والداها، لذا نجده يواسيها في سيرته بقوله: "إنّي أحبّها، ولكن أنّى لي أن أحترمها في حين أن أحدا لا يحترمها؟ (...) إنها تقصّ عليّ مصائبها وأصغي إليها بشفقة. لقد وعدتها بأن أتزوجها في المستقبل لكي أحميها. "[1]

أما **ألبير كامي** فقد تحدث كثيرا في مؤلفاته عن حنينه إلى البؤس والدّفء العائلي، الذي كان يعيش فيه مع أمه ووسط أسرته البسيطة، يقول عن هذه المرحلة: "أول ما أذكره هو حي بلكور في مدينة الجزائر حين رحلت أمي بي بعد مقتل والدي. كانت امرأة شجاعة صامتة ككل الفقراء، وفي الجزائر عرفت صورة الفقر في الأزقة الضيقة وعرفت أيضا نور الصّيف. "[2]

عُرف **رشيد بوجدرة** بانحيازه الكلّي لوالدته لدرجة تقديسها، والتّركيز في أعماله الأدبية على معاناتها، التي تتقاطع في معظم مناحيها مع معاناة المرأة الجزائرية والعربية أيضا، لاسيما في روايته/ سيرته الأولى (الإنكار) التي يقول فيها عن والدته: "كان عليها أن تلزم الصّمت فأبي لا يسمح بأي قول أو تعبير. ما أتعسك يا أمّاه. "[3]

تختلف الظّروف التي نشأت فيها **سيمون دي بوفوار** كثيرا عن هؤلاء الكتاب، أوجد بداخلها هذا الاختلاف مشاعر اتجاه والديها تناقض ما شعر به الآخرون، لكنّها رغم هذا تشعر بتضايق وضغط نفسي كبيرين، ناجمين عن القيود التي تفرضها الأسرة والمجتمع والدّين، وقد أفضت بها هذه القيود إلى الانعزال، ومحاولة تكوين ذاتها، وتأكيد وجودها بعيدا عن قيود العائلة الكلاسيكية، ورغبات والديها، وهذا ما نعثر عليه بكثير من التّفصيل في (مذكرات فتاة رصينة) التي صوّرت فيها طبيعة علاقتها بعائلتها، فقالت:

---

[1]- جان بول سارتر: الكلمات، ص 16.

[2]- ألبير كامي: نقلا عن إدوارد الخراط: من الصمت إلى التمرد، ص 324.

[3]- رشيد بوجدرة: الإنكار، تر صالح القرمادي، مر المؤلف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 33.

"وكان عنفي يخيف الآخرين، فكانوا يوبخونني دائما، ولكنّهم نادرا ما كانوا يصفعونني وكانت أمّي تقول:

- إذا مسّ أحد سيمون فإنّ لونها يَزْرَّق.

وكان أبي يتسلى بأن يردّد:

- إنّ هذه الطّفلة غير اجتماعية.

كما كانوا يقولون:

- سيمون عنيدة كأنّها بغلة!

فأركب ساعتذاك رأسي، وألجأ إلى العصيان لمجرد رغبتي بألّا أطيع. وأراني في صورة الأسرة أمدّ لساني سخرية، وأولي ظهري النّاس فيضحكون خلفي. وقد شجعتني هذه الانتصارات على أن أعتبر القواعد والمراسيم أشياء يمكن تجاوزها. "[1]

زاد من قرب هؤلاء الكتاب في الرّؤى والتّوجه نشوؤهم في ظروف تاريخية صعبة ومتوترة، تتمثل على وجه الخصوص في الحرب الكونية الثانية، والموجات الاستعمارية التي ميزت القرن العشرين، وقد أفضت هذه الأزمات بالأدباء إلى البحث عن الأسباب المشتركة والهواجس التي تبعث على قلق الفرد، وضياعه وتمرده على سلطة رجل الدّين وقيود الأحكام الجاهزة، التي تعتنقها عادة المجتمعات، والتي تعصف بالفرد خلال سعيه المتواصل إلى تأكيد وجوده الذاتي، وتدفع به إلى الشّعور بالدّوار والعبث والغثيان، والرّغبة في الانتحار، كما ركّزوا على تحليل الأحداث الرّاهنة وإبداء مواقفهم من الحروب والمقاومات التي اجتاحت عصرهم، وهذا ما جعلهم يلجؤون إلى الحزب الشيوعي الذي كان خيارا شائعا في ذلك الوقت، والذي طبق من خلال مبادئه جوانب عديدة من العدالة الاجتماعية، فطعّموا به تجاربهم ونصوصهم.

[1]- سيمون دي بوفوار: مذكرات فتاة رصينة، تر دار العِلم للملايين، ط1، دار العِلم للملايين بيروت، 1959، ص 9.

الفصل الأول: الوجودية

1- الوجودية معناها وأقسامها

أ- معناها

بـ - أقسامها

جـ - علاقة الوجودية بالمجالات الأخرى

2- الوجودية الفرنسية

أ- أسباب ظهورها

بـ - مبادئها

جـ. أشكال تجليات الوجودية في الأدب الفرنسي

الوجودية عند العرب

1. الوجودية معانيها وأقسامها

اتّصل ظهور الوجودية في الآداب الغربية بجملة من الأمور المرتبطة أساسا بتلك المجتمعات، وهي عبارة عن أزمات أخلاقية ونفسية مسّت الفرد، وتجسّدت في ذلك القلق العميق الذي سيطر على الإنسان من جرّاء الحرب الكونية الثّانية، التّي نزعت عن الفلسفات السّائدة مسوّغات وجودها. في خضم هذه الظّروف أحسّ الإنسان الأوروبي بعدمية العالم وانغلاقه من حوله، فانطلق يبحث في فضاء الكون المطلق عن وجوده الإنساني الأصيل ليمضي بعد ذلك في تحقيق ماهيته، وهذا هو الأساس الذي أقامت عليه الفلسفة الوجودية الفرنسية مبادئها في القرن العشرين.

أ. معانيها

قبل الخوض في الحديث عن هذا الاتجاه الفكري وسماته وزعمائه لا بدّ من التعّرض لأصله ولمفهومه اللّغوي حتّى يتحدّد معنى اللّفظة ومراميها في الأذهان:

الوجودية لفظ يقابل العدمية، وهي في اللّغة الفرنسية (Existentialisme) مأخوذة من الفعل (Exister) الذي يعني "الكينونة في الواقع، والحقيقة أنّ (الذي ليس كائنا لا يمكن أن يُخطئ، وأنا موجود يعني أيضا أنني أخطئ.) **القدّيس أوغسطين Saint Augustin** ويقول **فولتير Voltaire** (لو أنّ الله لم يكن موجودا فإنّه علينا اختراعه.)

ومن بين معاني كلمة وجود أيضا:

- يكون (exister): يوجد، الوجود الحالي شيء يؤكّد الكينونة.

- يحيا (vivre): وعكسها الموت؛ أي عدم الوجود.

تعني كلمة الوجود أيضا سريان القوانين وإمكانية تطبيقها في الواقع، كما تعني الحالة الكينونة التّي تطبع مجموعة من المؤسّسات أو الجمعيات، وكيفية وجودها، وأشكال ذلك الوجود أو بدايته ونهايته، ومن الوجود جاءت الوجودية: وهي اسم لمدرسة فلسفية معاصرة أو مجموعة من النّظريات، التّي تشترك في التّحدد في كونها نقطة الانطلاق لأفكار هذه

المجموعة، كما تعني الذي عاشه الفرد أو الإنسان في العالم، وإحساسه بالوجود بوصفه حقيقة (الوجود السعيد، الوجود الصعب).

خاض في مجال الوجود مجموعة من الشّخصيات مثل **القدّيس أوغسطين، وباسكال روسو Pascal Rousseau**، رغم أنّ مرجعها المباشر هو **كيركغارد (Kierkegaard)** الذي يرى أنّه لا يمكن للإنسان أن يخمِّن وجوديته بشكل لا إنساني. وعند **ياسبرس (Jaspers)** تعني الوجودية حالة الخطورة والشّدة والخطأ والجرأة والإيمان. **أما هيدغر (Heidegger)** فقد رفض سمة الوجوديّ، ونظر إليها على أنّها مجموعة فرضيات مثل القلق يعني الضمير والوجود، والعدم يلف الوجود.

أعاد **سارتر (Sartre)** موضوعة الوجود التي تناولها **هيدغر** وطوّرها في مقولة أن الإنسان هو المشروع (Projet) الوحيد الذي يسبق وجوده جوهره " l'existence précède l'essence " يستوجب الوجود ضرورة أن يكون الغثيان (la nausèe) طريقة للوجود وتحوّل الآخر إلى الهو، وإلى الشّيء. كما وُسمت فلسفة **غابرييل مارسيل (G.Marcel)** بالوجودية المسيحية، وزاوج **ميرلو بونتي (Merleau Ponty)** وجوديته بالظّاهراتية (Phenomenologie) والشّخصانية (Personnalisme).[1]

ارتبط معنى الوجود المشتق من الفعل وَجَدَ في اللّغة العربية بالمشاعر الإنسانية الخالصة والمتماهية، ويأتي دائما بوصفه مصطلحا مناقضا للعدم. ومن بين المعاني اللّغوية لهذه الكلمة ما نعثر عليه في المعاجم والقواميس نحو:

الوُجُودُ أضرب، وُجُودٌ بإحدى الحواس الخمس نحو وَجَدْتُ زيدا ووَجَدْتُ طعمه ورائحته وصوته وخشونته، ووُجُودٌ بقوّة الشّهوة نحو وَجَدْتُ الشّبع، ووُجُودٌ أمدّه الغضب كوُجُود الحرب والسّخط، ووُجُودٌ بالعقل أو بواسطة العقل كمعرفة الله تعالى ومعرفة النبوّة وما نسب إلى الله تعالى منزها عن الوصف بالجوارح والآلات نحو قوله تعالى: "وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِين"[2] وكذا المعدوم يقال على ضد هذه الأوجه

---

[1]- voir : Dictionnaire de la langue française (encyclopédie et noms propres), spadem-adgp Paris 1980, p 484.

[2]- سورة الأعراف: الآية 102.

ويعبّر عن التّمكن من الشّيء بالوُجودِ نحو: اقتلوا المشركين حيث وَجَدْتُمُوهُمْ؛ أي حيث رأيتموهم، وقوله تعالى: "إنّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ"[1] وقوله: "وَجَدْتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ"[2] وقوله: "وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ"[3] ووُجُودٌ بالبصيرة وكذا قوله: "وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا"[4] وقوله: "فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا"[5] أي إن لم تقدروا على الماء.

وقال بعضهم المَوْجُودَاتُ ثلاثة أضرب مَوْجُودٌ لا مبدأ له ومنتهى وليس ذّلك إلاّ البارئ تعالى ومَوْجُود له مبتدأ ومنتهى كالجواهر الدنيوية وموجود له مبتدأ وليس له منتهى كالنّاس في النشأة الآخرة.[6]

أمّا في الفلسفة فالوجود مصطلح متداول ترتكز عليه أعقد المسائل التّي تراود الفلاسفة منذ القدم، لهذا تنوعت أضربه وتعدّدت معانيه فكان من بينها:

- وجود بذاته (en soi-même)؛ أي واقع الوجود بمعزل عن المعرفة (سواء المعرفة الحالية أو كل معرفة ممكنة)

- وجود في التّجربة؛ أي واقع الوجود الماثل حاليا في إدراك الأنا أو في وعيه أو الممثول بوصفه موضوع اختيار ضروري، على الرّغم من كونه غير راهن.

الكلمة بهاذين المعنيين تتعارض والجوهر (L'essence) مثلما يتعارض واقع الوجود مع طبيعة الوجود من جانب، ومن جانب آخر تتعارض والعدم (Le néant) مثلما يتعارض الإيجاب والنفيّ.[7] وقد اتّكأ الفلاسفة عليهما في توضيح معنى الوجود حتّى أنّه صار لا يفتأ يذكر لفظ الوجود إلاّ وذكرا في مقابله بوصفهما مصطلحين تربطهما به علاقة تناقض وتداخل.

---

[1]- سورة النّمل: الآية 23.
[2]- سورة النّمل: الآية 24.
[3]- سورة النّور: الآية 39.
[4]- سورة الأعراف: الآية 44.
[5]- سورة النّساء: الآية 43.
[6]- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس (فصل الواو من باب الدال)، م2 ، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ص ص 522-525.
[7]- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد خليل أحمد، م1 (A-G)، منشورات عويدات، بيروت باريس، ص 386.

تفرّعت عن هذه العلاقة آراء ومواقف شتّى، ظاهرها مليء بالجدال والتّناقض وجوهرها يسعى إلى استجلاء الغموض الذي يلفّ الوجود وعلاقته بالماهية، ومكانة العدم في هذه العلاقة، ويعدّ المذهب الوجودي من بين المذاهب التّي أثارت هذه المسائل والتّساؤلات وعالجتها. وقد انطلق أصحابه من "إبراز الأهمية الفلسفية التّي يرتديها الوجود الفردي بمزاياه التّي لا تقبل الخفض، وهو عودة إلى الوجود كما هو مُعطى لنا، شعور متزايد بالعبث الذي يمكنه التّوغل حتّى في مذاهب صارمة، قياس المسافات بين التّجريدات النّظرية العينية باختصار الحاجة إلى مواجهة الوجود، واعتباره كما هو مُعاش، والتّفكير به تفكيرا فعّالا وهذه بالضّبط هي السّمات التي تجتمع في الوجودية أو الفلسفة الوجودية. ينطبق هذا الاسم على الأفكار الفلسفية عند **كيركغارد، ياسبرس، هيدغر، شستوف، برديائف،** وأحيانا عند **نيتشه** أو **أونامونو،** وقد صار شديد التّداول في الفلسفة والأدب وحتّى في الصّحافة منذ سنة 1945.[1] لكن قبل أن تلج أفكار هؤلاء الأعلام عوالم الفلسفة والأدب والصّحافة، كان هنالك من سبقهم وقدّم آراء ونظريات تسعى إلى الكشف عن حقيقة الوجود.

يرجع الحديث حول فلسفة الوجود إلى الجدال العميق الذي وقع بين **برمنديس** الأيّولي **(Permendes)** (504-470 ق.م)، و**هيراقليدس** الأيّوني **(Héraclite)** (550-480 ق.م) ففي حين رأى **هيراقليدس** أنّ العالم في صيرورة دائمة وتغيّر مستمر، وكل ما فيه "في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتّى الأضداد يتحوّل بعضها إلى بعض، وبالجملة لا يوجد إلاّ التّغيير.[2]" أكّد **برمنديس** ثبوت الوجود واستقراره فالتغيّر عنده "متناقض والوجود وحده هو الحقيقيّ والتغيّر هو العدم والوجود واحد وثابت دائما، ذلك أنّه ليس ثمّة إلاّ الوجود، فإلى أي شيء يمكن أن يتغيّر؟ إنّه لن يتغيّر إلاّ إلى وجود أيضا، إنّ الوجود موجود، أمّا العدم فليس بشيء وصفات الوجود هي إذن: أنّه واحد، وأنّه هو هو نفسه وأنّه ضروري (أي لا يمكن أن

[1]- المرجع السابق، ص 386-387.

[2]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ط1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، 1984، ص 626.

يكون بخلاف ما هو كائن) وأنّه سرمديّ وأنّه متّصل، ومتجانس، والوجود والفكر شيء واحد."[1]

من هذا المنطلق بدأ الفلاسفة اليونانيون رحلة استكشافهم لسرّ الوجود، حيث أصرّ الفريق الأوّل (الأيّونيون) على البحث في التّناقض السّائد في الكون من خلال إثبات تغيّره فكان لفلسفتهم وقع شديد في عالم الفكر؛ "حيث أثّرت على كثير من الفلسفات اللاّحقة ومهّدت لها السّبيل للكشف عن حقائق كثيرة أفادت الإنسانية في حلّ الكثير من المشكلات التّي كانت تواجهها، وتعدّ الفلسفة الماركسية - مثلا- من أكبر الفلسفات التّي تدين بالفلسفة الهيراقليدية مع إضافة المنهج العلمي الذي لم يعرفه عصر **هيراقليدس**"[2] والالتزام بقضايا المجتمع الذي يختلف في كثير من النّواحي عن المجتمع اليوناني، أمّا الفريق الثّاني (الأيّوليون) فقد رأى في التغيّر تناقضا وفي الوجود ثباتا.*

في غمرة التّناقض الفلسفي الحاصل بين **هيراقليدس** و**برمنديس**، قدّم (**سقراط/ Socrate**) (469-399ق.م) و(**أفلاطون/ Platon**) (427-347 ق.م) موقفين توفيقيين بعد أن استوعبا وألمّا بالآراء والأفكار السّابقة "وذلك بأن قالا إنّ الجزئيّ هو المتغيّر، أمّا الكليّ (أو التّصور) فهو ثابت وقرّر **أفلاطون** أنّ الوجود لا ينبغي أن يكون متحرّكا فقط، ولا واحدا فقط ولا غيرا فقط ولا ماديّا فقط، ولا غير ماديّ فقط، إنّ من الواجب -هكذا يري أفلاطون- أن نقول بوجود مبدئين: مبدأ هوية حقيقية بين كل الموجودات ومبدأ مقابل له هو مبدأ التّنوع والتّغير والوجود يقابله العدم أو اللاّجدوى."[3]

---

[1]- المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

[2]- فريدة غيوة حيرش: من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل (جان بول سارتر أنموذجا)، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ص 6.

* تمكّن نيتشه من حلّ هذا التعارض، حيث يفسح الحضور والثّبات المجال للصيرورة والتحول ويسمح لها أن تحدث. حيث ينتقل الكائن من دقيقة إلى أخرى فيجد أنّه لا يزال باقيا، راسخا، ويكون بذات الوقت قد تبدل وتقدم. يجد أنّه قد صمد وثبت وجوده مرّة أخرى، واستمرّ على حاله، وأنّه بذات الوقت قد خلق من جديد في عملية إبداع وتدمير ذاتية متواصلة. فلكي يكون الشخص خاضعا لمبدأ التغير يجب أوّلا أن يكون قابلا لأن يظل هو ذاته وأن يحافظ على هويته.

- سمير الحاج شاهين: لحظة الأبدية (دراسة الزمان في أدب القرن العشرين)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1980 ص 265.

[3]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 626.

يكمن موقف أفلاطون التوفيقيّ في تقسيمه الوجود إلى قسمين: عالم مثالي أبدي غير متغير، وعالم واقعي ندركه بالحواس، متغيّر ويحتوي على قدر بسيط من الحقيقة، وهذه الحقيقة مستمدّة في الأصل من عالم المثل الذي يمثل الماهية الثّابتة، فالنّفس "كانت تعيش من قبل في عالم المُثل. وهذا أيضا يعني أنّ المُثل هي الماهيات فالمعرفة تقضي أن تكون الماهيات سابقة على الوجود المحسوس. "[1]

أمّا (**أرسطو/ Aristote**) (374-322 ق.م) فقد فسّر الوجود تفسيرا خالف به آراء سابقيه عندما ربطه بالعقل؛ فالوجود الواقعيّ المحسوس لا يمكن معرفته إلاّ عن طريق العقل، كما نجده يهتم كذلك بالتّجريد العقلي، وهو عنده المبدأ والنهاية، وهو تابع للوجود الحسيّ ونتيجة من نتائجه، ولا وجود له إلاّ بوجود العقل.[2] شكّلت آراء **أرسطو** مفارقة نظرية في دنيا الفلسفة والمعرفة، فبعد أن أقام **أفلاطون** الماهيات في عالم المُثل، تمكّن أرسطو من إنزال "هذه المُثل من السّماء إلى الأرض ووضعها في مبادئ تؤسّس الموجودات الحقيقية."[3]

بعد أن أثار الفلاسفة اليونانيون السّابقون **لأفلاطون** و**أرسطو** قضيتي التّغيّر والثّبات جاء هذان الأخيران وعرّفا العالم على ثنائية الماهية والوجود، التي فتحت مجالا فسيحا أمام فلاسفة كثر اهتموا بهذه المسألة وتعمّقوا أكثر في تحليلها. في صميم هذا الاتجاه الماهوي خاض كل من **أفلوطين (Plotini)** (205-270) و**القدّيس أوغسطين (Saint Augustin**) (354-440) "عند أفلوطين يمتزج المعقول بالموجود، فالعقل الأعلى، الذي يتعقّل ذاته يتعقّل ذاته بوصفه وجودا أعلى، ويتعقّل ماهيته بوصفها قابلة للتّحديد في الموجودات المعقولة الجزئية. "[4]

أمّا **القدّيس أوغسطين** الذي تأثر كثيرا بفلسفة **أفلاطون** و**أفلوطين،** فقد قامت فلسفته على الإيقان "بوجود الله والرّوح والإدراك العقلي، لم يخالجه في ذلك شكّ"[5] وإذا شكّ

---

[1]- حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 10.

[2]- فريدة غيوة: ، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، ص 9.

[3]- حبيب الشّاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص 12.

[4]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 626.

[5]- أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة الحديثة، ج1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967 ص 4.

الإنسان في وجوده فمعنى ذلك "أن الشكّ نفسه يتضمّن إثبات وجود الكائن الشّاعر وجودا لا يتطرّق إليه الخطأ، لأنّي إذا كنت شاكّا في كل شيء فلن أخطئ في وجودي إذ لا بدّ لكي أخطأ أن أكون موجودا، وشعور الإنسان بوجوده نفسه دليل على وجود الله." [1]

بهذه الطريقة طعّم **أوغسطين** فلسفته بالدّيانة المسيحية ومنحها "جوانب متعدّدة بحيث يمكن أن نقيم منها فلسفة ماهوية وفلسفة وجودية؛ فهي فلسفة ماهوية من حيث إنّ كل موجود في العالم يشارك في الماهيات ويصدر عنها ويقاس بها ومن حيث إنّ الإدراك ولاسيما إدراك الطّبيعة الإنسانية هو إدراك الماهية والجوهر، وهي فلسفة وجودية من حيث إنّ كائنات هذا العالم هي كائنات حقيقية موجودة." [2]

انتشرت آراء **القدّيس أوغسطين** انتشارا واسعا، فأحبّها العامّة وأجلّها المفكرون، لما فيها من صفاء وإيمان يدفع الإنسان إلى الفضيلة والخير المنبثق من الحب، "حب الله وحب الإنسان؛ فمن حب الإنسان للإنسان ينشأ في قلبه الإحسان، والإحسان أساس الحكمة والشجاعة والعدل، أما حب الله فهو الينبوع الدّافق الذي يستقي منه الإنسان حبّه لنفسه وحبّه للنّاس على السّواء."[3]

سلك **أنسليم (Anselm)** (1033-1109) الطّريق نفسه الذي سلكه **أوغسطين** حتّى أنّه صار يُعرف في عصره بأوغسطين الثّاني، وتأثر بدوره بفلسفة **أفلاطون**، أمّا فلسفته فأساسها هو كشف الحقائق عن طريق العقل، وأوّل ما يحتاجه العقل هو الإيمان بالله، وبرهن "على وجود الله برهانا عقليا ليزيد الأمر يقينا"[4] وموقفه هذا امتداد للمواقف التّي اتخذها جلّ رجال الدّين.

نهل الفلاسفة المسلمون ولاسيما **بن سينا** (370هـ-428هـ/ 980م-1037م) و**بن رشد** (520هـ- 595هـ/ 1126م-1198م) من المعين نفسه الذي أخذ منه أصحاب الاتجاه الفلسفي اللّاهوتي، الذي مثله بصفة خاصّة **القدّيس أوغسطين** و**القدّيس أنسليم**، ونعني بذلك الفلسفة

---

[1]- المرجع السابق: ص 5.

[2]- حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص14.

[3]- أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة الحديثة، ص 8.

[4]- المرجع نفسه: ص 14.

اليونانية التّي انطلقوا منها جميعا مع الاحتفاظ بالخصوصية الدّينيّة، كما اتفقوا في أنّ حقيقة الوجود يمكن استجلاؤها من الكتب المقدسة.

ذهب **ابن سينا** إلى أنّ "كل موجود: إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته"[1] ثُمّ ميّز بين الوجود والماهية تمييزا دقيقا فقال: "الوجود ليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء، أعني الأشياء التّي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها."[2] نفهم من هذا القول أن **ابن سينا** ميّز بين الوجود والماهية، وجعل الماهية غير مشروطة بالوجود وهذا ما سنجده فيما بعد لدى **جان بول ساتر** الذي تحدّث عن الأسبقية بين الوجود والماهية.

أمّا **ابن رشد** فقد وحّد بين الوجود والماهية بطريقة تنسجم مع مراتب الوجود "فالذّات الإلهية، التي هي الصّورة الأولى للعالم، الوجود فيها ليس زائدا على الذّات. إنّها جوهر مفارق للمادة وموجود بذاته أزلا أبدا، فلا تمايز فيه بين ماهيته ووجوده. وكذلك عقول الأفلاك على اختلاف مراتبها، فهي موجودات عقلية مفارقة أزلية لا تمايز فيها بين ماهيتها ووجودها، أمّا العالم فيبدو أنّ فيه تمايزا بين الوجود والماهية. حقيقة أنّ العالم في فلسفة **ابن رشد** قديم لم يخلق من العدم إلاّ أنّ هذا القدم هو من جهة الزّمان فحسب، فإذا نظرنا إلى العالم من جهة الله كان حادثا مخلوقا، وحدوث تمّ منذ الأزل، وبناء على ذلك هناك تساوق بين الوجود والماهية في العلم من جهة الزّمان، أمّا من جهة الله فالوجود حدث لاحق على الماهية. "[3]

يتّضح من هذا العرض الموجز لآراء الفلاسفة المسلمين أنّ أكثر ما يميّزها هو اتّخاذهم موقفا توفيقيا بين الحكمة والشّريعة، لهذا تعتبر فلسفتهم فلسفة ماهية تعتمد اعتمادا مطلقا على العقيدة الإسلامية وتؤمن بأنّ الله يمثل حقيقة الوجود ومصدره الأوّل.

---

[1]- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص 447، نقلا عن عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، ص 262.

[2]- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، الفصل 24، نقلا عن عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص 190.

[3]- حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص ص 15-16.

انتقلت آراء الفلاسفة المسلمين إلى العالم الغربي في مستهلّ القرن الثّالث عشر واطّلع عليها المهتمون والباحثون في هذا المجال، ويعدّ **توما الأكويني Thomas D'Aquin** (1225-1274) من أكبر اللاهوتيين المتأثرين بآراء **ابن رشد** فضلا عن تأثره بالفلسفة الأرسطية. تندرج فلسفته ضمن الفلسفة الماهوية وتَعتَبِر "الجوهر مركّب من ماهية تمنح وجودا. فإن منح الوجود للماهية تحوّل ما كان ممكنا إلى واقعا، وفي حالة الأجسام الطّبيعية تتّخذ الصّورة مادة كي توجد. وهكذا نرى أنّ الوجود والماهية، القوّة والفعل، الصّورة والمادّة، هي تصورات متضايقة ذلك أنّ كل موجود ممكن، والممكن لكي يوجد لا بدّ أن يمنح الوجود، والمانح هو الله وهكذا تتميّز الماهية عن الوجود. والاستثناء الوحيد هو الله، ففيه وحده الوجود هو الماهية."[1]

اشتهر **رينيه ديكارت (René Descartes)** (1596-1650) في القرن السّابع عشر بفلسفته التّي أقامها على الشّك المطلق، الذي يفضي إلى إثبات وجود الذّات، إذ كان يعتقد بأنّ الحواس غالبا ما تخدع الإنسان "فيبعث الشّيء الواحد شتّى الصّور في الظّروف المختلفة ممّا يتعذّر معه معرفة أيّ هذه الصّور الذّهنية صحيح مطابق للواقع، وأيّها خاطئ وباطل فالعقل البشريّ بحكم تكوينه معرّض للخطأ"[2]، لهذا شكّ **ديكارت** في كل شيء ما خلا أنّه يشكّ، ولمّا كان الشكّ نشاطا فكريا يقتضي وجود ذات تقوم به، فقد صاغ مبدأه في العبارة الآتية "أنا أفكر إذن أنا موجود" أمّا عن إثبات وجود الله فقد أقام **ديكارت** برهانا تساءل فيه عن الذي أوجد الإنسان، فالإنسان لم يخلق نفسه بنفسه وإلاّ لوهبها كلّ صنوف الكمال التي تنقصها، وكذلك لم يخلقه خالق ناقص لأنّه لو كان كذلك لقامت أمامه المشكلة عينها؛ أي من ذا الذي أوجد الخالق النّاقص؟ فلم يبق إلاّ أن يكون الخالق إله كامل الصّفات.[3]

انتشرت أفكار **ديكارت** وعظم شأنها في القرن التّاسع عشر، واقتبس منها العديد من الفلاسفة لإثبات ما وصلوا إليه من نظريات، ويعتبر **هيجل (جورج ولهلم فريدريك هيجل George Wilhelm Friedrich Hegel)** (1770-1831) من أشهر ممثلي القرن الذي

---

[1]- عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ص 190-191.

[2]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص67.

[3]- المرجع نفسه: ص70.

عاش فيه. عُرف بفلسفته المثالية المطلقة (Idéalisme Absolue)، والتي يرى فيها أنّ المطلق هو الوجود الواقعيّ*، كما يرى أنّه " لأجل فهم الوجود في مبدئه وتسلسل مظاهره يجب اتّباع منهج منطقي يبيّن هذا التّسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القضية) ينقلب إلى نقيضه ثمّ يأتلف مع هذا النّقيض*"[1] وتسري هذه المراحل الثّلاثة على كلّ مظاهر الوجود ويشكل اتساقها وانسجامها الوحدة العُليا أو الحقيقة العُليا.

رغم تعدّد الفلاسفة الذين خاضوا في البحث عن أصل الوجود ومعناه ومسائله، إلاّ أنّ ما قالوه ليس إلا ومضات خاطفة وإرهاصات تخدم اتجاهاتهم الفلسفية، ولا تشكل مذهبا مستقلا وواضحا، وقد اتّفق جلّ الباحثين على أن الباعث الأوّل للمذهب الوجودي وأبو الوجودية كلّها هو الدّنماركيّ **سورين كيركغارد (Soren Kierkegaard)** (1813-1855) الذي ترك آثارا فلسفية ودينية عديدة أهمّها: (إمّا ..أو) 1843، (مفهوم القلق) 1844 (المرض حتّى الموت) 1849 (مدرسة المسيحية) 1850، (كتاب اليأس) 1849، (شذرات فلسفية) 1844 (الخوف والرّعدة) 1843.

تلتفت كل الفلسفات بشكل عام صوب الفرد والأمور الإيجابية التي تحيط بالفعل الوجودي، لذلك كانت الدراسات ولا تزال منصبة حول جدوى وجود الذات الإنسانية، وفي هذا السّياق يعد **كيركغارد** أحد أهم الفلاسفة الوجوديين، بل إنّه يعد السّباق الذي عارض وظيفة الإنسان التّقليدية، التي يرى النّقاد إنها إمّا إيجابية أو سلبية، وقد رأينا أن كل النّقاد اليونانيين القدامى (**أفلاطون وأرسطو** مثلا) قد ركّزوا على الوظيفة الأخلاقية للفن لكن هذا الدّنماركي يقول "أن أجد حقيقة، حقيقة ولكن بالنسبة إلى نفسي أنا؛ أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت. "[2]

---

* يرى هيجل أنّ المطلق كان "في أوّل أمره فكرة أزلية ثمّ هبط إلى الطّبيعة حيث تحوّل إلى لاشعور، ثمّ عاد فاستيقظ في الإنسان ثمّ أخذ يحقق نفسه فيما ينشأ في العالم من نُظم اجتماعية وفن ودين وعلم، فازداد بذلك ثروة وعلما وكمالا ثمّ عاد إلى نفسه آخر الأمر مرّة ثانية."
ـ المرجع السابق: ص 239.

[1]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة، ص 275.

[2]- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980 ص 8.

ربط **كيركغارد** بين الحقيقة ومعنى وجود الإنسان وهي الفكرة التي أعاد الحديث فيها مجموعة من الكتاب الوجوديين، لأنّ الإنسان يجب عليه في هذه الحياة أن يختار مسيرته دون أن يعود إلى المعايير المتعارف عليها، وهي دعوة تتعارض مع المواضيع التقليدية التي تهتمّ بالأخلاق، وتحكم على الفعل الإنساني بالخير والشّر. ولو شئنا أن نحدّد أهمّ العناصر الفكرية التي أثّرت في هؤلاء الفلاسفة لوجدناها تتمثّل في:

ـ الدّعوة إلى الإشادة بالفردية، وتقويم الشّخصية الإنسانية، واحترام القيم الإنسانية الخالصة.

ـ العناية بتحليل المعاني الأساسية في الوجود الإنساني: من قلق وخوف وخطيئة ويأس وفناء ووحدة فردية لا سبيل إلى تمويهها بالمجموع، وحرية أساسية لا سبيل إلى استلابها.

ـ تمجيد الوجدان والانفعال إلى جانب العقل، بل وفوق العقل، بوصف الوجدان أقدر على أن يحيا الحياة من العقل، الذي يتأمّل الحياة من خارجها، ولا يعيشها من باطنها.[1]

مثّل **كيركغارد** إلى جانب الفيلسوف الفرنسي **غابرييل مارسيل (Gabriel Marcel)** (1889-1973)، والألماني **كارل ياسبرس (Karl Jaspers)** (1883-1969) الجانب المسيحي من الفلسفة الوجودية، التي تهتم بالدّين وبمشكلات الإنسان. وقد تحدث **كارل ياسبرس** في الجزء الثّاني من كتابه (الفلسفة) عن الوعي الوجودي، منطلقا من مبدأ الحرية التي تُمكّن الإنسان من تحقيق وجوده، وتحمّل مسؤولية أفعاله، مستفيدا من دراسته للطّب النّفسي في الغوص في مشكلات الإنسان الباطنية، ومع ذلك فقد ظل موقنا بأنّ "الإنسان في الأساس أكثر ممّا يمكنه أن يعرف عن نفسه. "[2] وهذا الرّأي قريب جدّا من الفكرة التي طرحها **غابرييل مارسيل** في يومياته الميتافيزيقية التي قال فيها: "إنّني على الدّوام وفي كل الأحوال لأكثر من مجموع الصّفات التي يمكن أن يخلعها علي أيّ بحث أقوم به لنفسي أو يتولّاه غيري عنّي. "[3]

اهتم **كارل ياسبرس** بقضايا إنسانية معقّدة كثيرة لم يغفلها الفلاسفة على مرّ التّاريخ مركّزا على المسائل الآتية:

---

[1]- المرجع السابق: ص 32.

[2]- كارل ياسبرس: نقلا عن: المرجع نفسه: ص 8.

[3]- غابرييل مارسيل: نقلا عن: المرجع السابق: ص 8.

ـ المواقف الحَدّية أو المواقف النّهائية: يجد الإنسان نفسه منذ البداية فيما يسمّيه **ياسبرس** المواقف المفروضة على الوجود ولا يملك منها فكاكا، وهي بمثابة سور يصطدم به باستمرار، دون أن يستطيع الخروج منه أو اقتحامه[1]، مثل المسائل المتعلّقة بالولادة والموت والخطأ والألم.

ـ التّواصل: عبر التّواصل مع الغير والعالم يستشعر الإنسان حرية النّهوض بمسؤوليته تجاه نفسه وتجاه الآخر، وفي هذا الموقف الذي يعدّ إمكانية أساسية لتحقيق الكينونة الحقيقية، لا يتّصل فهم بفهم ولا عقل بعقل، بل وجود بوجود آخر، فيه تتحقّق كل حقيقة أخرى، وفيه وحده أكون أنا نفسي، بحيث لا أحيا مجرد حياة وإنّما أحقق حياتي.[2]

ـ التّجربة والإخفاق: في غمرة المواقف والتّواصل الذي يقوم به الإنسان يُعاني من تجارب العذاب والشّعور بالذّنب والإخفاق، وفقد الأعزّاء، ووطأة الصّدفة المباغتة، وضياع الثّقة بالعالم، يحسّ أنه يصطدم بجدار لا سبيل لتخطّيه ومواجهته، ولو استنفذ كلّ ما لديه من قوّة عقلية وقدرة علمية. تعمّق هذه التّصادمات شعوره بالإخفاق، وقد يهز هذا الشّعور الإنسان من جذوره ويهديه إلى طريق وجوده، أين يكون هو ذاته، فيكتشف في داخله بعدا جديدا كان خافيا عليه يمثل جانب الحرية والحكمة، هذا البعد هو الذي يسميه **كارل ياسبرس** العلوّ.[3]

ـ العلوّ أو التّعالي: إنّ الوعي بالعلوّ وعي وجودي من كل ناحية. يتوق الإنسان دائما إلى العثور عليه من أجل معرفة الأساس الذي تقوم عليه حياته، وفيه يشعر بأن حريته ليست مطلبا أساسيا فحسب، بل هي تجربة الوجود غير المحدّد الذي يتّسم بالعلوّ.[4]

عبر هذه المعطيات ذات الطّابع الإنساني والنّفساني الخالص استطاع **كارل ياسبرس** أن يلخص تجربة الوجود الإنساني وأن يجعلها أكثر إيجابية، رغم المعوّقات والتّصادمات التي يواجهها الإنسان طيلة حياته، والتي تزيد من قربه إلى الله.

---

[1]- المرجع السابق: ص 137.

[2]- ينظر : كارل ياسبرس : تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر عبد الغفّار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 1994، ص 9.

[3]- ينظر: المرجع نفسه: ص ص 9-10.

[4]- ينظر: المرجع نفسه: ص 10.

بعيدا عن الأمور المتعلقة بالدّين وبوجود الله رسم **مارتن هيدغر (Martin Heidegger)** (1889-1976) طريقه الخاص في بحثه عن معنى الوجود، الذي نجده في مؤلفاته الفلسفية المتعدّدة: (دروب موصدة) 1950، (ما الذي يسمّى فكرا) 1954، (المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا) 1961، (نداء الحقيقة في ماهية الحرية الإنسانية) 1982، (نيتشه) ولاسيما في مؤلفه الرّئيسي (الكينونة والزّمان) 1927، الذي انشغل فيه بمعنى الكينونة وعلاقتها بالزّمان والأبدية.

انطلق **هيدغر** من حقيقة أن الوجود لا يمكن تفسيره إلا عن طريق الحضور والحضور لا يتّم إلا في الزّمن، وعكوفه على دراسة الزّمن نابع من تأثره بوالده، الذي كان "يصنع في مشغله ساعة وأجراس برجها، والاثنان لهما علاقة بالزّمان والزّمنية، التي ستصبح فيما بعد حجر الزاوية في حياته الفكرية. إنه يسمّي المدينة صحراء المناطق الصّناعية ويشفق على ساكنها، الذي ينسى الحقول وجذوره في الرّيف، ودورة ساعات النّهار واللّيل، ويعيش محروما من الرّجوع إلى مكان انتمائه، إلى الينبوع، إلى ديمومته الذّاتية التي يرتاح إليها لأنّ البقاء والدّوام هو العودة إلى الأصل، حيث تفتح لنا الطّمأنينة والاستقرار النّفسي بابا على الأبدية. "[1]

يتحدّد معنى الوجود عند **هيدغر** إذن من خلال الحضور البشري في الزّمن، ويبدأ هذا الحضور في رأيه من اللّحظة التي يُقذف فيها الإنسان في العالم دون استشارته، وتشكّل هذه العملية ما يعرف بالسّقوط/ La Chute عند الوجوديين لتبدأ بعد ذلك مسيرة الإنسان باتجاه العدم الذي يمثله الموت.

عبر هذه المسيرة الزّمنية تنقسم حياة الإنسان إلى ثلاث مراحل لا يفقد فيها الإنسان هويته وهي: ما انقضى من حياته، أو ما كان، ويُقصد بها الزّمن الماضي، ومرحلة الكينونة أو ما هو كائن الآن أي الحاضر، ثم يأتي المستقبل الذي يمثل ما سيكون عليه الإنسان "فالتّزمن وقف على الإنسان، لا لأنّه موجود منذ الأزل، بل لأن الزّمان مختلف عن الأبدية ولا وجود له بمعزل عن البشر، والوجود هو الزّمان، والإنسان وحده مزوّد بحاسة الزّمان

[1]- سمير الحاج شاهين: لحظة الأبدية، ص 263.

إذن الإنسان وحده هو الذي يضفي صفة الوجود على باقي الكائنات التي يجب أن تبني يقينيتها ويقينية كل حقيقة على وعي الأنا الشّخصي لذاته، الذي تشكّل حالاته الشّعورية المعيار الذي تقاس عليه الأحكام والأشياء. وهكذا يُظهر لنا هيدغر الحياة البشرية على أنها مأساة بطلها الزّمان. "[1] تبدأ بسقوط الإنسان في هذا العالم وتنتهي بموته وفنائه.

وقد أورد **جان بول سارتر** في دراسته (الوجودية مذهب إنساني/ L'existentialisme est humanisme) سنة 1946 عدّة تفاصيل تخصّ السّقوط وتوضّح معناه الفلسفي، يقول فيها: "وعندما نتحدث عن السّقوط وهو تعبير عزيز على هيدغر فإنّما نعني أن الله ليس بموجود، وأنّ علينا أن نستخلص لأنفسنا النّتائج المترتّبة على عدم وجوده، وأن نستمرّ في استخلاصها حتى تمام النّهاية. "[2] معناه أنّ الإنسان هو الذي يحدّد وجوده وهو المسؤول عن هذا التّحديد الذي يمارسه حيال نفسه.

قد يأخذ السّقوط معنى الهروب من الذّات عندما يعتريها القلق "والسّقوط فرار من القلق لأنّ القلق يتهدد وجودنا بأسره، ويعزلنا أمام أنفسنا، بحيث نشعر بهذه العزلة شعورا حادا يختفي معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الإنسان في وجوده وتجثم عليه الوحدة ويحسّ الغربة إحساسا عميقا، وينتابه شعور بعدم الاستقرار، فيجد نفسه مرغما على اختيار ذاته، وأن الوقت قد حان لتحمّل المسؤولية الملقاة على عاتقه. "[3]

يبدو أن الوجوديين قد شعروا بارتياح كبير حيال هذا المصطلح الذي يعبّر أحسن تعبيرا عن الغربة والضّياع، لهذا اختاره **ألبير كامي** عنوانا لإحدى رواياته وهي رواية (السّقوط / La chute) 1956.

انطلق **جان بول سارتر** في بحثه عن الوجود من الكوجيتو الديكارتي، الذي يقرّ بأن الذّات الإنسانية أو الأنا هو المبدأ أو الحقيقة الأولى في الكشف عن الوجود البشري، الذي يلفه الغموض والشّك، ونقطة البداية في فلسفة **سارتر** الوجودية هي "الذّاتية وفي هذه النّقطة لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو: أنا أفكر، فأنا موجود، وهي الحقيقة المطلقة للشّعور

[1]- المرجع السابق: ص ص 267-268.
[2]- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر عبد المنعم الحفني، ط1، الدار المصرية، 1964، ص 23.
[3]- المصدر نفسه، ص 35.

وهو يعي ذاته. "[1] لكن **سارتر** لم يقتنع بكل معطيات الكوجيتو، ورفض القول بجوهر النفس كما فعل **ديكارت**، ورفض الوقوف عند المظهر الوظيفي للكوجيتو، بوصفه مبدأ معرفة ويقين إنه يرفض ذلك، لأن الكوجيتو عنده هو المعرفة الفعلية؛ أي المعرفة بوصفها وجودا.

فليست المعرفة فعلا من أفعال الوعي يتعلق بموضوع، وليست شيئا مختلفا عن الوجود كما هو الأمر في الفلسفة التّقليدية لدى المحدثين، وإنّما هي فعل الوجود من حيث هو وعي ومعرفة. إن الكوجيتو يقرّر الوعي أي الأنا العارف. والوعي عند **سارتر** هو الوجود بالذّات والمظهر الأوّل للوجود. إنه فعل وممارسة وشعور فعلي[2]. هذا هو المبدأ الجديد الذي أطلقه **سارتر** في القرن العشرين، وهو الذي جعل فلسفته تختلف عن باقي الفلسفات في الأساس وفي الأهداف، حيث منح من خلالها للإنسان حرية أكبر في الكشف عن وجوده، وفي تحديد ماهيته، ويتلخص هذا المبدأ في مقولة: "أسبقية الوجود على الماهية."

يبدأ منحى **سارتر** الفلسفي إذن من الوجود في حد ذاته، ثمّ يتحدد بعد ذلك جوهر الإنسان عبر الاختيارات التي تصادفه خلال حياته، وهذا ما أكّد عليه **سارتر** وقاله به في شتّى بحوثه ومقالاته: "والآن ماذا نعني عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية؟ إنّنا نعني أنّ الإنسان يوجد أوّلا ثمّ يتعرف إلى نفسه، ويحتكّ بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدّده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محدّدة، فذلك لأنه قد بدأ من الصّفر. بدأ ولم يكن شيئا. وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك. ولن يكون سوى ما قدّره لنفسه. "[3]

قضى **سارتر** عبر هذا المبدأ على فكرة وجود إله يحدد مصير الإنسان وجوهره، وجعل الإنسان هو الخالق لذاته والمسؤول عنها مسؤولية كاملة، فأعلن بذلك إلحاده وساند مقولة موت الإله التي أطلقها الفيلسوف **نيتشه** من قبل.

---

[1]- المصدر السابق، ص 14.

[2]- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، م12، وزارة الإعلام، الكويت، 1981، ص 106.

[3]- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 14.

ب. أقسامها

إنّ رحابة المسائل الإنسانية، وإشكالية الوجود البشري، ومسوّغات هذا الوجود، جعلت الآراء والبحوث المهتمّة به متنوّعة، تنطلق من نقطة واحدة يمثّلها الإنسان، لكنّها لا تصبّ في مجرى واحد، فبين قضية الإيمان بالله والإلحاد أقوال وأحكام كثيرة متعارضة ومتناقضة وفي الفترة الزّمنية الممتدّة منذ ولادة الإنسان إلى حين وفاته مصادفات وأحداث عديدة، قد تقضي على مقولة الحرية والاختيار، وتطرح أوجها متعددة للعدم والفناء، كل هذه الأمور وغيرها راودت الفلاسفة الوجوديين وجعلتهم ينفذون إلى أعماق هذه المسائل، من أجل تحليلها وإعطاء أجوبة منطقية تفسّر غاية وجود الإنسان، لهذا صار حصرهم وتصنيفهم من أصعب الأمور التي تواجه الباحثين والمهتمين بهذه الفلسفة، إلا أنّه هناك من يقترح التّقسيم الآتي:

ـ التّقسيم الأوّل هو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى اتجاهين: اتجاه الوجودية المؤمنة التي تبدأ بتأملات **كيركغارد** الدّينية وتضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله كما يفعل **كيركغارد** و**ياسبرس** و**مارسيل**. واتجاه الوجودية الملحدة التي تبدأ بإعلان **نيتشه** عن موت الإله وتترك الإنسان وحيدا مهجورا كما يفعل **نيتشه** و**هيدغر** و**سارتر**.

ـ بالإضافة إلى هذا نستطيع أن نضع تقسيما ثانيا؛ يميز بين اتجاه وجودي متأثر بالدّين سواء أكان بالإيمان مثل **كيركغارد** و**مارسيل** أم بالإلحاد مثل **كامي** و**جورج باتاي** واتجاه وجودي آخر بمعزل عن الدّين مثل فلسفة **ميرلو بونتي**.

ـ التّقسيم الثّالث هو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى اتجاهين: اتجاه يقتصر على تحليل التّجربة الإنسانية على نحو ما يفعل بصفة خاصّة **كيركغارد** دون أن يحاول الخروج من الوجود الإنساني كواقعة زمانية إلى مطلق الوجود. فبمقتضى هذا الاتجاه لا تعني الفلسفة ولا ينبغي أن تعني إقامة مذهب في الوجود، لأن المذهب شيء جامد ميّت، وإنما ينبغي أن تكون مهمة الفلسفة مجرد تحليل للوجود، وتحليل الوجود يعني النظر إلى ما فيه من أمور فردية وشخصية. الاتجاه الثاني هو اتجاه الفلسفة نحو إقامة أنطولوجيا أو علم للوجود بما هو موجود كما يفعل بصفة خاصة كل من **هيدغر** و**سارتر**. وبمقتضى هذا الاتجاه لا تقتصر

الفلسفة على تحليل الوجود، وإنما تتّخذ من هذا التّحليل سبيلا إلى بلوغ الكائن فالإشكال الأساسي والوحيد للفلسفة عند **هيدغر** هو إشكال الكائن.

ـ التّقسيم الرّابع هو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فلسفات تؤكّد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطّبائع كما يفعل **سارتر**، وفلسفات تؤكّد أولية الوجود مع إنقاذ الماهيات والطّبائع، فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل **لوي لافيل وجورج جوسدورف**، أما **هيدغر** فلا ينكر الماهية وإنما يقبل ماهية دينامية، إذ يرى أن ماهية الإنسان هي وجوده، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أي وجوده في العالم، ولذلك **فهيدغر** لا يقبل عبارة **سارتر** بأن الوجود سابق على الماهية، باعتبار هذه الكلمات تحتفظ عند **سارتر** بمعانيها التّقليدية، بينما يعني عند **هيدغر** الوجود في العالم، أي الوجود خارج ذاته وليس مجرد الواقع التّجريبي.[1]

حري بنا أن نتفادى مثل هذه التّقسيمات في هذا المذهب بالذّات، لأن أصحابه ما قاموا إلا لتخليص الإنسان من القواعد الجاهزة، والقوالب والعادات التي تسيطر على الإنسان وتعيق حركية واستمرارية الوجود. وحجّتهم في ذلك أن الإنسان يمثل ذاتا مختلفة ومستقلة عن باقي الذّوات، وله حرية مطلقة، لا تحجب حرية الآخرين بل تعترف بها وتقدر قيمتها وهذه الحرية هي السبيل الوحيد لتفعيل عملية الاختيار التي تجعل الإنسان مسؤولا عن كل أفعاله وقراراته.

[1]- حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص ص 19-20.

جـ .علاقة الوجودية بالمجالات الأخرى

رغم الانتشار والتّميز الذي حققه روّاد المذهب الوجودي، إلا أنّهم لم ينكروا جهود سابقيهم، ونجدهم في بعض الأحيان يشتركون معهم في المنطلقات والأهداف، مما أوجد نقاط تماس تجاوزت الحدود الفاصلة بين هذا التّيار وغيره، مثل المذهب الإنساني الذي يتفق مع الوجودية في جعل الإنسان مركزا للكون، وفي تحقيق القيم الإنسانية، وهذا ما أراد **سارتر** التّدليل عليه في محاضرته الشهيرة (الوجودية مذهب إنساني)، ومن بين الفلسفات التي تبدو متاخمة للوجودية الفلسفة العدمية التي تقف في مقابل الوجود وتهدده، وتنتاب الوجوديين عندما يشعرون بلاجدوى الحياة، وتجعلهم يعيشون حالات صعبة مع الدّوار والغثيان والعبث.

يشترك المذهب الوجودي مع المذهب التّجريبي في "اتخاذ موقف مشترك ضد العقلانية التي سادت في عصور سابقة. فهم لا يثقون في جميع المحاولات التي تبذل لإقامة فلسفة قبلية، بل أكثر من ذلك لا تثيرهم أية محاولة لتشييد مذاهب شمولية شامخة، وإنّما يسعون إلى تلك المعرفة المحدودة التي يمكن إقامتها بأمان على أساس من المعطيات التي يمكن الحصول عليها. "[1] توجد علاقة أيضا بين المذهب الوجودي والمذهب المثالي فهما فلسفتان للذّات البشرية أكثر منهما فلسفتين للموضوع، غير أن الفيلسوف المثالي يبدأ من الإنسان بوصفه ذاتا مفكرة في الوقت الذي يبدأ فيه الفيلسوف الوجودي من وجود الإنسان الشّامل في قلب العالم.[2]

تجاوز المذهب الوجودي الحدود النّظرية والآراء الفكرية التي تعوّدت الفلسفات التّقليدية طرحها ليصبح نمطا جديدا في الحياة، يمسّ الحياة اليومية، والحياة الثّقافية التي تعكس رقي الإنسان واهتمامه بغيره، فتسربت أفكار هذا المذهب إلى ميدان الأدب وبرع في

---

[1]- جون ماكوري: الوجودية، تر إمام عبد الفتاح إمام، مر فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ع 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982، ص 30.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 34.

مختلف أجناسه العديد من الفلاسفة مثل: **غابرييل مارسيل** و**جان بول سارتر** و**ألبير كامي**.. الذين تمكّنوا من نشر أفكارهم عبر القنوات التي يفتحها الأدب.

تفاعل مع هذا المذهب الذي أبدى اهتماما كبيرا بالقلق واليأس والضّياع والتّمزق، علم النّفس بوصفه المجال المختص بهذه الظّواهر الباطنية التي تجتاح الإنسان، وعمّق هذا التّفاعل خوض فيلسوفين وجوديين في علم النفس هما: **كارل ياسبرس** الذي "بدأ حياته طبيبا نفسيا، وأول كتاب رئيسي له كان (علم النّفس المرضي العام). ولقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن الوجود البشري لا يمكن أن يتموضع وأن يتحوّل إلى معطيات علمية، بل أنّ ما ينبغي علينا أن ندرسه في هذا الوجود هو شكل السّلوك الدّاخلي، وفهم الذّات، وانتقاء الذّات واستملاك الذّات. "[1]

اهتمّ **جان بول سارتر** أيضا بعلم النفس وبتطبيقه في الحياة اليومية، وفي ميدان الأدب يقول في كتابه (الكينونة والعدم/ L'être et le néant) 1943 في الفصل الأخير الذي تحدّث فيه عن علم النفس الوجودي وأهم الرّكائز التي يقوم عليها: "إنّ المبدأ الذي يرتكز عليه التّحليل النّفسي الوجودي، هو أنّ الإنسان كلّ شامل وليس مجموعة مكوّنات، وبالنّتيجة فهو يعبّر عن نفسه كليّا، ويتجلّى بأكمله في التّصرفات الأكثر تفاهة وسطحية. وبعبارة أخرى، ليس هناك ميل، أو لازمة عصبية أو فعل إنساني لا يكشف هذا الكل. "[2]

ساهمت أيضا البحوث التي قام بها أعلام الوجودية المسيحية أو الوجودية المؤمنة في توطيد علاقة الإنسان بالدّين وبعلم اللاهوت، من أجل التّدبر في الدّين وإعادة بعث مسيحية المسيح الرّحيمة والإنسانية، فعارضوا رجال الدّين المتزمتين الذين سيطروا على الكنيسة وقيّدوا الفرد بقوانينهم، ونظرتهم المتطرّفة للدّين والإنسان والخطيئة والحياة.

---

[1]- المرجع السابق: ص 279.

[2]- جان بول سارتر: الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية)، تر نيقولا متيني، مر عبد العزيز العيادي ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص ص 716-717.

تحدّثت الوجودية ونفذت بصفة خاصة إلى كلّ ما له علاقة بالوجود البشري وكل ما يهدد الوجود وأصالة الإنسانية، وهذا ما يفسر الاختلاف الموجود بين الوجوديين، الذي لم يفض في الأخير سوى إلى التّكامل والنّظر إلى الإنسان بوصفه ذاتا متكاملة، لها حرية مطلقة في التّحديد والاختيار، وعليها مسؤولية كاملة اتجاه هذا الاختيار. لهذا اكتسحت الوجودية ميادين مختلفة وصارت منغمسة في كل يتعلق بالذات البشرية. وضمنت استمراريتها لأن البحث في الوجود هو غاية الإنسان في كلّ زمان ومكان.

2. الوجودية الفرنسية

انطلق الوجوديون في أدبهم من المنطلق ذاته الذي اعتمده الواقعيون في منتصف القرن التّاسع عشر؛ أي أنّهم اهتموا بمصير الفرد وعلاقته بالمجتمع وموقفه منه، غير أنّ دعاة الوجودية تمكّنوا من ترسيخ صورة جديدة عن الفلسفة، بحيث لم تعد معهم اختصاصا ووقفا على نخب، فكانوا أول من ردم الهوة التي ظلّت لوقت غير قصير تفصل الفلسفة عن الأدب وتحبس الأجناس الأدبية داخل أسوار منغلقة.[1] لا ينفذ إليها سوى ذوي الاختصاص والمنشغلين بميادين الفلسفة والأدب.

أذاع الكتاب الوجوديون لاسيما **سارتر** عبر نصوصهم المختلفة، ومواقفهم المخالفة لما كان سائدا تقاليد اجتماعية جديدة لم تكن معهودة من قبل، وما إن انتهت الحرب الكونية الثّانية حتّى كانت شهرة **سارتر** قد تجاوزت الحدود الفرنسية، حتّى إنّ أحد النّقاد كتب في جريدة (مانشستر هارديان) عدد 14 ماي 1947 مقالة ورد فيها أنّ فلسفة الوجودية التي "وضعها سارتر بعد الحرب العالمية الثّانية قسّمت المفكرين إلى قسمين: أولئك الذين يؤكدون اتفاقها مع الديانة المسيحية... والمجموعة الثّانية وقد اتّخذت من السّيد سارتر لنفسها نبيّا يعادل تأثيره على الشّبان المثقفين تأثير فولتير في القرن الثّامن عشر."[2] لهذا صار فهم الحياة الثّقافية والسّياسية والاجتماعية في القرن العشرين في فرنسا منوط بقراءة ما ألّفه هو وباقي الوجوديين حول ذلك العصر.

روّجت الوجودية بعض التّصرفات الجديدة والطّارئة على المجتمع الفرنسي، فقد ظهر في ذلك الوقت جيل جديد من الشّباب الذي وصفه علماء الاجتماع بالطّيش، وتمركز وجود هذا الجيل حول شارع سان جرمان. وكان الاعتقاد السّائد لدى الصّحافة آنذاك أن هذا الطّيش قد نتج من عدم قدرة السّلطة والمجتمع على ردع هذه الحركة الصّاعدة، التي ساندتها شخصيات مثل: **سيمون دي بوفوار** التي تعدّ من المؤسّسين الأوائل، والتي تحدّثت في

[1]- عبد السلام بنعبد العالي: حوار مع الفكر الفرنسي، ط1، دار توقبال للنشر، المغرب، 2008، ص 18.
[2]-عماد حاتم: مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1979، ص 415.

مذكراتها عن تلك الأماكن التي وُسمت بالأسطورية مثل مقهى الطّبيعة، المحرّمات والغرفتين السّريتين. وقد رافقت هذه الحياة حياة فنية أخرى مليئة بالصّخب تسودها موسيقى الجاز ورقصة البيبوب وشكل آخر من الغناء، كما ارتدى الشّبان لباسا عليه علامات الإهمال لأن التّصرفات لم تعد طبيعية بل مثيرة متجاوزة كل أشكال العادات والتّقاليد المألوفة.[1]

لقد ترك المذهب الوجودي إذن أثرا على الحياة الاجتماعية الفرنسية، غير أنّه أثّر في الحياة السّياسية أيضا؛ حيث تناول قضايا عديدة بطريقة لم تكن معهودة من قبل، عبّر عنها الوجوديون من خلال آرائهم ومواقفهم المنشورة في الجرائد مثل صحيفة (كفاح/ Combat) التي كُلّف **ألبير كامي** بإدارتها سنة 1944، في أوجّ تمرد الفرنسيين على الألمان، وزاره في تلك الأيام العاصفة **سارتر** و**بوفوار** في المنشأة التي خصصتها المقاومة لهذه الصحيفة بالإضافة إلى صحيفتين سريتين أخريين، واللّتين ظهرتا إلى العلن بعد رحيل الألمان.[2]

اهتمّت جميع هذه الصّحف بالمقاومة وبالتّطورات والأحداث الحاصلة في فرنسا، أثناء الحرب الكونية الثانية وبعدها، كما أصدر **جان بول سارتر** مجلّته الشّهيرة النّاطقة بأفكاره وأحكامه ومواقفه، وأطلق عليها اسم (الأزمنة الحديثة)، تبنّت هذه المجلة الأفكار الجديدة التي جاء بها أنصار وتلامذة هذا الفيلسوف، والمتعلّقة أساسا بالفرد وقضاياه، فتآلفوا جميعا في (الأزمنة الحديثة) خلال عدّة سنوات، وانشقوا "في بداية الخمسينيات، فانصرف عن سارتر كامي وتبعه ميرلو بونتي[3]"، لكن التيار الوجودي الذي تمخض نتيجة أحداث واجهت الفرد في ذلك العصر ظلّ مستمرا.

---

[1]- voir : Yves Satalloni: Ecoles et courants littéraires, Armond Colin, Paris, 2009, P 157.

[2]- رونالد أرونسون: كامي وسارتر، تر شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع 334، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006، ص ص 37-38.

[3]- عماد حاتم: مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، ص 416.

أ. أسباب ظهورها

مرّت الحياة الفرنسية في القرن العشرين بظروف تاريخية استثنائية، تركت بصمتها في تاريخ فرنسا وتاريخ أوروبا بصفة عامّة، أصيب الفرد من جرّائها بإحباط رهيب في كنف حضارة طالما انتظر منها تحقيق الحرّيات والمساواة بين النّاس، وإعلاء الخير والجمال وبمرور الوقت وتسارع الأحداث اتّسعت دائرة هذا الإخفاق بشكل لافت، فانكبّ معظم الأدباء على تناوله كل حسب وجهة نظره، فتنوّعت المواقف وتعدّدت الآراء، لكن الإخفاق والإحباط والخوف والقلق والعقم واللاجدوى والضّياع تعاضدت جميعها لتشكّل أساس أزمة الإنسان المعاصر وعقدة حياته.

تعود جذور هذه الأزمة إلى الحربين الكونيتين، اللّتين خلّفتا أثرا عنيفا على حياة ومستقبل الإنسان الفرنسي، الذي شهد انتشار العبثية والفوضى وشبح الموت المخيف والمقلق يحدق به ويهتك بحياته. سيطرت هذه الهواجس على نفوس النّاس وجعلتهم يتلهفون وينتظرون زوال هذه المرحلة، معلقين آمالهم على نتائجها، لكن النّهاية خيبت آمالهم وجرّدت حياتهم من كل ما له صلة بالتفاؤل والسّعادة، بعد أن نُفي وقُتل وشُرّد حوالي سبعون مليون ما بين رجل وامرأة وطفل.

انتاب النّاس موجة تشاؤم ويأس شديدين من الواقع الجديد، الذي سيطرت عليه الدّكتاتورية، الوجه الجديد للنّظام الإقطاعي، كما أدّت هذه النّظرة التّشاؤمية للحياة واليأس الذي سكن النّفوس وألمّ بها إلى التّشكيك في الدّين وقدسيته، ونفي وجود حاكم أعلى لهذا الكون، فتبّنوا مقولة "موت الإله" التّي نادى بها **نيتشه** من قبل، ممّا دفع النّاس إلى التّنكر للعادات والتّقاليد المألوفة، والتّخلي عن القواعد الجاهزة والمثل العليا السّائدة.

حملت هذه الظّروف في ثناياها فكرة خلق أدب جديد يُعنى بالوجود الإنسانيّ، ويكون مصير الإنسان فيه وقضاياه لبنته الأولى، لهذا كان مصطلح الوجودية أو الأدب الوجودي أنسب اسم له. التفّ حول هذا المذهب مجموعة من الأسماء المثقّفة، والرّافضة لتلك

الأوضاع، والثّائرة بشدة على المنحى الفلسفي المثالي والمادي الممتّد من **ديكارت** إلى **هيجل** مُمَثّل النّزعة المثالية، لأنّ "نظرية الوجودية هي النّظرية التي تضفي الكرامة على الإنسان ولا تعامله كشيء من الأشياء، وكل النّظريات المادّية تعامل الإنسان كشيء من الأشياء أي أنها تعتبره مجموع ردود أفعال معيّنة، لا تميّز بينها وبين مجموع الكيفيات والظّواهر التّي تدخل في تركيب منضدة أو مقعد أو حجر من الأحجار."[1]

عاب الوجوديون على الأدباء الواقعيين عجزهم وعدم مواكبتهم لبعض أحداث عصرهم، وعدم فعاليتهم فيه، **فسارتر** مثلا أدان موقفهم أثناء الثّورة الفرنسية بشدّة واعتبرهم "مسؤولين عن فترة القمع التي أعقبت الثّورة، إنهم مسؤولون لأنّهم لم يكتبوا سطرا واحدا لمنعها."[2] لكن **سارتر** لم ينس بأنّهم كانوا هم السّباقين في مجال الالتزام، لذلك يشيد بأعمال روائيين من أمثال **بلزاك/ Balzac** و**فلوبير/ Flaubert** و**ملارميه/ Mallarmé** "الذين لم تكن الكتابة بالنّسبة لهم لها أيّ مبرّر أو سبب سوى تكوين صورتهم الخاصّة عن المجتمع وأوضح سارتر أن مثل هؤلاء الكتّاب كانوا (ملتزمين) حقا، لأن الأدب بالنّسبة لهم كان يعني كل شيء، ومن هنا كان للغتهم صدى قوي على كل مستويات الإنسان والمجتمع. "[3]

وهذا ما يثبت استفادة أدباء القرن العشرين من تجارب سابقيهم الذين خاضوا في ميادين تخصّ المجتمع والأفراد، لم يكن يُسمح للأدب بالخوض فيها، كما أثاروا قضية الالتزام التّي تواصلت وتطوّرت ضمن ما كتبه الوجوديون عن عصرهم.

من الواضح إذن أن طريقة التّفكير والتّأليف في فرنسا قد تغيّرت بعد الحربين، فالجيل الطّالع آنذاك كان يخوض في السّياسة والأوضاع الاجتماعية، ويعبّر عن اشمئزازه من الفوضى المنتشرة في وسطه، باحثا عن حلول جديدة تلبّي رغباته وتحقّق وجوده، مواجها المواقف بمسؤولية وحرية مكّنتاه من إدراك ما في الحياة من عبث، ومن التّعبير عن رفضه وسخطه حيال فوضاها.

---

[1]- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص 45.

[2]- جان بول سارتر: نقلا عن ضحى محمد عبد العزيز: الحرية والالتزام في أعمال جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، ص 75.

[3]- أحمد أبو زيد: جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، ص 8.

ب. مبادئها

ارتبطت الوجودية في فرنسا باسم الفيلسوف **جان بول سارتر**، الذي اعترض في البداية على نسبته لهذه التّسمية التي أطلقها الصّحافيون على وجهته في التّفلسف، لأنّه كان يعتبر نفسه أقرب إلى المذهب الفينومنولوجي، الذي أبدى ميله إليه في كتابه الفلسفي الضخم (الكينونة والعدم)، الذي حدّد أسفل عنوانه مقصده منه فوضع هذه المقولة التّوضيحية (مقال في الانطولوجيا الفينومينولوجية)، ومرجع هذا الرّفض هو عدم شيوع مصطلح الوجودية في ذلك الوقت وعدم تحدّد كنهه في الأذهان.

وقد ذكرت **سيمون دي بوفوار** في مذكراتها أنّه حتّى عام 1943 كانت كلمة وجودي غير معروفة بالنّسبة لها، وهذا معناه أن الكلمة لم تكن معروفة لدى **سارتر** أيضا الذي كان على علاقة وطيدة بها، ولكن في عام 1943 قدّم **سارتر** لها **جان غرنييه/ Greunier Jean** في مقهى الطبيعة الذي كان في ذلك الوقت ملتقى المثقّفين الشّبان في باريس.

تحدّث **غرنييه** عن انشغاله في تأليف كتاب عن الفكر الفلسفي المعاصر في فرنسا، ثمّ التفت إلى **سيمون دي بوفوار** وهو يسألها "وأنت سيدتي .. هل أنت وجودية أيضا." وتذكر **بوفوار** أنها شعرت بشيء من الحرج والحيرة إزّاء هذا السّؤال لأنّها لم تكن تعرف حينذاك معنى تلك الكلمة. صحيح أنها كانت قرأت **لهيدغر**، كما كانت تعرف مصطلح وجودي (صفة)/ Existentielle التي كانت تستخدم بكثرة في مناقشة أعماله، ولكن كلمة وجودي (اسم نسبة)/ Existentialiste بالمعنى الجديد لم تكن قد مرّت بها في ذلك الحين.[1]

بدأت كلمة الوجودية تذيع وتنتشر في فرنسا سنة 1914 بفضل **غابرييل مارسيل**، الذي نشر عددا من القضايا والمبادئ التي تعتبر أساس الوجودية عنده في مقالة له بعنوان (الوجود والموضوعية)، ثم انشغل **مارسيل** فيما بعد بالبحث في واقعة التّجسد، التي لا يمكن فيها للإنسان أن يصف علاقته بجسمه لا على أنّها علاقة وجود، ولا على أنّها علاقة تملك إنه جسمه ولكنّه مع ذلك لا يستطيع أن يعتبر أنه هو وجسمه شيء واحد.

[1]- المرجع السابق، ص ص 4-5.

وقد أدّى به بحثه في مسألة التّجسد إلى أن يحدد معنى قضيتين هما: المشكلة والسّر تتعلّق المشكلة بشيء يوجد بكامله خارجا عن الإنسان، ويستطيع أن ينظر إليه نظرة موضوعية بوصفه شاهدا خارجيا، بينما السّر هو أمر يكون فيه الأنا منخرطا، ولا يمكنه بحكم ماهيته أن يوجد خارجا عن الإنسان.

يرى **مارسيل** أن الأسرار وحدها تهمّ الفلسفة، وهي عنده تتمثّل في تلك الحقيقة ذات السّر المتمثّلة في أنا موجود (وليس الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذن أنا موجود)، وهكذا يتمّ الانتصار على المعارضة بين الذّات وبين الموضوع، لأن الحقيقة الإنسانية تكشف عن نفسها لتظهر أنها الإنسان المتنقّل؛ أي الموجود الذي يتحوّل لدى الإنسان الذي يخلق نفسه بنفسه في الحرية.

يعتقد **مارسيل** أن الأمل أو الرّجاء أهمّ من الإخلاص وأكثر أساسية منه لأنّ الإخلاص ينبني على الأمل والأمل ذو طابع أنطولوجي، لأنه يبيّن أن انتصار الموت في العالم ليس إلاّ انتصارا ظاهريا لأنّ الموت ليس هو الواقعة الأخيرة ولا له الكلمة العليا.

أضاف **غابرييل مارسيل** الكثير إلى الفلسفة الوجودية المسيحية أو المؤمنة - مع **سورن كيركغارد** و**كارل ياسبرس**- التي تقبل إلى جانب حوار التّعالي الأفقي نوعا آخرا من التّعالي الرأسي في اتجاه الإله، ويرى **مارسيل** أنه لا يمكن البرهنة على وجود الله عن طريق الوسائل العقلانية، إنما يلتقي الإنسان بالإله في إطار المحبّة والعبادة.

يعتبر الفرنسيون **غابرييل مارسيل** من أهم ممثلي الكاثوليكية في ميدان الفلسفة، رغم اتخاذه موقفا سلبيا إزاء الفلسفة الكاثوليكية التّقليدية، والفلسفة التّوماوية* منها على وجه الخصوص،[1] لأن فكره يقوم على قدر كبير من الإخلاص والحرية والأمل في حياة أخرى

* الفلسفة التّوماوية: نسبة إلى توما الأكويني. يكثر انتشار هذه الفلسفة الدّينية في البلدان الكاثوليكية مثل فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبلجيكا والولايات المتّحدة الأمريكية، وفي بلدان أخرى تعتقد بالبروتستانتية أو الإنجيلية. استطاعت التّوماوية الجديدة أن تجدد نفسها وفقا لمطالب الفكر العلمي المعاصر، بفعل المرونة والديالكتيكية التي أظهرتها في حل المسائل التي تسعى إلى مصالحة الإنسان المعاصر مع الدّين.

- ينظر ت.أ ساخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية، تر أحمد برفاوي، ط1، دار دمشق، لبنان، 1984، ص ص 116-118.

[1]- إ.م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، سلسلة عالم المعرفة، ع 165، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1992، ص ص 239-242.

بعد الموت، ويضفي مسحة تفاؤلية على الفلسفة الوجودية، وهذه الرّؤية الفلسفية هي التي جعلته يبتعد كثيرا عن ما جاء به **هيدغر** و**سارتر** و**كامي**.

يمثل **جان بول سارتر** مع **ألبير كامي** و**سيمون دي بوفوار** الجانب الفلسفي المعارض والمناهض لما جاء به **غابرييل مارسيل**، ونعني به الوجودية الملحدة، وهي وجودية غير مقيّدة، تجاوزت الدّين عن وعي وقصد كي تنعم بالحرية المطلقة، وألغت قيد الجزاء والعقاب الذي تؤمن به كل الدّيانات، فالحرية المطلقة والتّمتع بالحياة في هذا التّوجه الفلسفي هي كل شيء وهي غاية كل فرد وهي غير محدودة وليست حكرا على طبقة معينة، يملكها جميع الأفراد دون استثناء.

يعدّ الإلحاد أبرز مميزات هذه الفلسفة، لأنّه أوّل موقف اتّخذه أصحابها دون مواربة من العالم ككل، الذي لم يحرّك ساكنا في نظرهم أمام الحربين اللّتين اجتاحتا أوروبا في فترة قصيرة، ودفعتا الإنسان إلى اليأس والتّشاؤم، وعدم إيمانه بفكرة وجود حماية إلهية تصون وجود الإنسان، فصار هنالك من لا يأبهون بتعاليم الدّيانة المسيحية ولا يخضعون لها، وهذا ما نجده مثلا عند **ألبير كامي** الذي يقول عن الخطيئة:" ثمّة كلمات لم أفهمها قط حق فهمها ككلمة الخطيئة... ذلك أنّه إن كانت هناك خطيئة ضدّ الحياة، فهي ليست اليأس منها. بقدر ما هي الأمل في حياة أخرى. "[1]

تكتمل صورة الوجودية الملحدة عند **سارتر**، الذي رغم نشوئه في بيت جده لأمّه الذي كان يعتنق أفراده المسيحية، والذي تحدّث عنه في سيرته (الكلمات/ les mots) في قوله "ولمّا كنت حفيد رجل دين، فأنا رجل دين منذ الطّفولة: عليَّ مسحة أمراء الكنيسة، وبشاشة كهنوتية. "[2] إلاّ أنّه أعلن بوضوح تام إلحاده في محاضرته التي وضَّح فيها المعنى الحقيقي للوجودية وفسّر فيها المقولات الأساسية التي يقوم عليها هذا المذهب، ثم نشرها بعد ذلك في هيئة كتاب يحمل عنوان (الوجودية مذهب إنساني).

تطرّق جان بول **سارتر** في هذا المؤَلَّف إلى المعنى الجوهري للإلحاد الوجودي والغاية الأساسية منه فقال: "إن الوجودية ليست إلحادا بمعنى استنفاذها لنفسها في استعراض

---

[1]- ألبير كامي: أعراس، تر جورج طرابيشي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 45.

[2]- جان بول سارتر: الكلمات، ص22.

أوجه عدم وجود الله، وهي تعلن أنّه حتى لو كان الله موجودا فالنّتيجة بالنّسبة لها سواء. وليس المهم أنّنا لا نؤمن بوجود الله، ولكنّ المهم بالنّسبة لنا أو ما نظنه المشكلة الحقيقية، ليس مشكلة وجوده، بل المهمّ هو أنّ الإنسان محتاج لأن يجد نفسه من جديد، ولأن يفهم أنّ لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه ولو برهن على أنّ الله موجود. "[1]

كما تعرّض في هذا الكتاب لمعنى السّقوط الذي يحدث عندما يؤمن الإنسان بأن الله غير موجود، وبأنه هو الذي يقف وراء صنع حياته عن طريق أفعاله لذا يجب أن يتحمل مسؤولية ما يترتب عنها من نتائج، ويوافقه في هذا الرأي سيمون دي بوفوار وألبير كامي الذي وسم إحدى روايته بـ (السقوط).

خرج هؤلاء الوجوديون الملحدون إلى العالم بمقولة زعزعت أركان الفلسفات السّابقة وشككت في ما انتهت إليه من أحكام متعلّقة بأصل الوجود الإنساني، تتمثّل هذه المقولة في "أسبقيّة الوجود على الماهية" التي تعني أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي تواجد قبل أن تتشكل ماهيته؛ أي أنه يوجد أوّلا ثم يبدأ في اكتشاف ذاته والتّعرف عليها من خلال احتكاكه بالعالم الخارجي.

وعبر هذا الاحتكاك يصدر الإنسان أفعاله التي تحدّد ماهيته وصفاته، التي تميّزه عن غيره، وهذه الفكرة منبثقة عن الوجودية الملحدة التي أعلنت "في وضوح وجلاء تامّين، أنّه إذا لم يكن الله موجودا، فإنّه يوجد على الأقل مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تتّحدد معالمه وتبيّن، وهذا المخلوق هو الإنسان أو أنّه كما يقول هيدغر الواقع الإنساني بمعنى أن وجوده كان سابقا على ماهيته"[2] لهذا لا يمكننا أن نتحدّث عن جوهر الإنسان أو نقيّمه حتى يوجد أوّلا.

يتحدّد وجود الإنسان إذن عبر أفعاله، وإذا "لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محدّدة فذلك لأنّه قد بدأ من الصّفر. بدأ ولم يكن شيئا. وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدّره لنفسه"[3] واختاره، ويتمّ هذا الاختيار بحرية مطلقة، وتمنحه قدرة الوعي

---

[1]- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص 67.

[2]- المصدر نفسه، ص 14.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

على أن يقرّر ذاته ويحدّدها ويحرّرها باستمرار، لهذا يؤكّد الوجوديون دائما على أهمية الحرية في الحياة.

يذهب الوجوديون إلى أكثر من ذلك عندما يلّحون بشدة على أنّ الإنسان حر ومحكوم عليه بالحرية، وهو مجبر على الدّفاع عنها، ومحافظة الفرد الوجوديّ على حريته تقتضي منه كذلك اعترافا بحرية الآخرين ودفاعا عنها، لا إلغاءها وتجاوزها، لأنّ الحرية في نظر الوجوديين حالة طبيعية ملازمة لكلّ إنسان ومشروطة في تحقيقه لوجوده.

يترتّب على هذا الشّعور الدّائم بالحرية المطلقة، أن يكون الإنسان مسؤولا عمّا هو عليه مسؤولية كاملة، وملتزما تجاه ما صنع، "وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسؤول فقط عن شخصه، ولكنه مسؤول كذلك عن كل النّاس"[1] لأنّه باختياره لنفسه يكون قد اختار لجميع النّاس، واعتماده على نمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما اختار، وإعلاء لشأنه أيضا، وكأنّه يقول لكلّ النّاس: اختاروا مثلما اخترت، فالإنسان لا يمكن أن يختار الشّر لنفسه وما يختاره دائما خير له، ومن ثمّ فهو خير لكلّ النّاس.[2]

وهذا ما يزيد من مسؤولية الإنسان تجاه قراراته وتصرّفاته، ويجعله أكثر ارتباطا بالنّاس وفاعلا في أحداث عصره، لأنّه مطالب باتخاذ مواقف حرّة ومسؤولة من كل ما يحدث، وعليه أيضا أن يميّز بين الأمور الصّحيحة والزّائفة الموجودة في العالم، وهذا الموقف ذو قيمة مستقبلية لأنّه يدخل في تحديد وتجديد الواقع الإنساني.

عندما يدرك المرء حقيقة هذه المسؤولية وثقلها عليه تنتابه حالة من القلق، ويشعر بوقوعه في مأزق حقيقي، لهذا كثيرا ما يُقال عن المسؤولية إنّها الجانب المظلم للحرية، لأنّ مسؤولية الأفراد تصير أكبر ممّا يعتقدون، فهي لا تعنيهم وحدهم بل تشمل جميع النّاس "وهكذا يجد كل فرد نفسه يُسائل نفسه: هل من حقّي أن أتصرف بهذه الطّريقة التي ستكون المثل الذي تحتذي به الإنسانية، وإذا لم يُسائل الإنسان نفسه هذا السّؤال فإنّه يخدع قلقه

---

[1]- المصدر السابق، ص 16.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 16-17

ويُداريه." [1] من الواضح أنّ القلق الذي تصفه الوجودية وتعنيه هو القلق الإيجابي الذي ينهض بالعمل وليس الذي يؤدّي إلى الاستكانة والرّكود.

استنادا إلى هذه المبادئ التي طرحها **سارتر** في كتابه (الوجودية مذهب إنساني)، أكّدت الوجودية عنايتها بالوجود الإنساني بوصفه كلّا مترابطا، يدعو المرء إلى الخروج من عزلته والاهتمام بذاته دون إعاقة الآخرين، لأنّه هو الكائن الوحيد القادر على خلق تصوّر للحياة الإنسانية، والإنسان كما يرى **ألبير كامي**: "هو غاية الإنسان فإذا أراد شيئا فعليه أن يجده في هذه الحياة، وليس ثمّ إلا ترف واحد هو ترف العلاقات الإنسانية. فكيف لا نفهم أنه في هذا العالم الهشّ المفتوح الذي لا متعة فيه، ليس إنسانيا إلاّ ما يتّخذ معنى محرقا، الوجوه المشدودة والأُخوّات المهدّدة والصّداقات الحَيّيَة القوية بين الرّجال، هذه هي الثّروات الحقيقية، لأنّها هي الثّروات الفانية."[2]

لا يمكن لمقولات الحرية والاختيار والعمل التي نادت بها الوجودية أن تتحقق إلا في مجتمع إنسانيّ منصف لا يتّبع نظام الطّبقات، ولا يعيق تمتع الإنسان بحريته، وهذا المجتمع هو غاية المفكرين الوجوديين، لكن إذا حدث العكس، وصادفت الفرد ظروف تهدد حريته وتمنعه من تحديد واختيار أفعاله، فإنّ العالم يصبح في نظره سخيفا ومعاديا لوجوده، يثير الاشمئزاز والقلق ويتسبّب في الغربة والضّياع، وفي هذه الحالة علينا كما يقول **كامي** ألاّ "نستسلم للعبث أبدا، ولا نخضع له، فليس هناك إلاّ فعل واحد مجد، هو الفعل الذي يربط الإنسان بالأرض والجسد -حتى في ضعفه- هو اليقين الوحيد، وعلى ذلك فإن المقاومة هي المعسكر الذي اختارته العظمة، المقاومة والتّضحية التي لا مستقبل لها، وليس ذلك عن شهوة للهزيمة والانكسار. بل لأن الإنسان لا يمكن أن ينتصر على الأرض، ومع ذلك فليس له إلاّ هذه الأرض، والانتصار النّهائي هو الانتصار الذي يضمن الخلود، ولا خلود في هذا العالم ومن هنا يستمر التّوتر في العمل، هذا التّوتر في التّعاطف الفعّال مع النّاس على الأرض." [3]

---

[1]- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص ص 21-22.

[2]- ألبير كامي: نقلا عن إدوارد الخراط: من الصمت إلى التمرد ، ص 337.

[3]- ألبير كامي، نقلا عن المرجع السابق، ص ص 337-338.

تبرز وظيفة الوجودية في تعبيرها العميق عن سخط الإنسان على العالم وشعوره بالعبث والتّمزق والقلق من الموت الذي يعني العدم، وهي في تصويرها لما يراود الإنسان من هموم تبغي الوصول إلى تفاهم أكبر بين النّاس وإلى وتضامن أعظم، حتى يتسنّى للمرء التّخلص من عجزه عن الحياة.

إنّ الفكر الوجودي ليس هو الذي ابتدع هذه المشاكل، لأنّها مشاكل تقليدية عرفها الإنسان منذ القديم وفكّر فيها في جميع العصور، وربطها بإنسانيته لأنّ مدلولاتها تتعلّق بالمعاناة والألم وبمعنى الحياة والموت، إلى جانب قضايا أخرى منصهرة عن المجتمع وظروف العصر، وعليه فالوجودية " ليست فلسفة تأمّل وسكون، لأنّها تحدّد الإنسان طبقا لما يفعل وهي ليست فلسفة متشائمة، لأنّها تضع مصير الإنسان بين يديه، ومن ثَمَّ فهي أكثر الفلسفات تفاؤلا، وهي تدفع الإنسان للعمل، ولا تثنيه عنه، بل إنها لا ترى له أملا إلا في العمل، فالعمل هو سبب استمرار الإنسان في الحياة." [1]

[1]- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص ص 43-44.

جـ. أشكال تجليات الوجودية في الأدب الفرنسي

تسرّبت مبادئ فلسفة الوجودية إلى الوسط الأدبي في القرن العشرين، وصارت من مميّزات الأدب الحديث، الذي ركّز اهتمامه على الوجود الإنساني وحضور الأنا، وأكّد على المقولات التي تؤيّد حرية الفرد ومسؤوليته اتجاه ما يحلّ بالعالم. وقد قدّمت الوجودية نفسها بوصفها نموذجا جديدا يقترح مصطلحات وموضوعات مختلفة، تهدف إلى تطوير نمط الكتابة الذي صار يحمل تعاليم هذا المذهب إلى العديد من الفئات، التي لا تطّلع على البحوث الفلسفية.

ومن بين الموضوعات المتكرّرة في النّصوص الوجودية: الحرية الفردية والقرار والمسؤولية، وهي أمور تحوي قدرا كبيرا من الإيجابية، التي تبدأ في التّقلص عندما تجتاح النّص معان هلامية يطغى عليها الإحساس بالاغتراب، والذنب، والقلق، الذي تفرضه صعوبة الاختيار، والفزع الذي يعتري الإنسان عندما يدرك أنه في كل لحظة تمرّ يسير صوب الموت والفناء.

صاغ محمد زكي العشماوي نظرته حول هذه الحالات التي سادت الأدب في القرن العشرين في كتابه النّقدي (دراسات في النّقد الأدبي المعاصر)، ونعتها بأمراض الفكر في القرن العشرين، ويفسّر هذا الوصف بقوله: "سميناها أمراض الفكر في القرن العشرين لأنّها حالات من انعدام الوزن ينتهي فيها فكر الإنسان إلى أنّ الحقيقة في هذا العالم ليست إلاّ الفوضى وهي حال يتجلّى فيها العالم فجأة لصاحبه على حقيقة كريهة، فلا يرى فيه نظاما ولا معنى ولا يجد فيه مبرّرا لبقائه، إذ يستحيل على المرء أن يكون متحرّكا أو عاملا أو حرّا أو نافعا أو حتّى متقبّلا للحياة في عالم غير حقيقي. "[1]

لكنّ الوجودي باستطاعته قلب الموازين وجعل هذه الأمراض حالات صحية أكثر منها مرضية، عندما يدرك تحديات واقعه، فيواجهه بالتّمرد والثّورة عليه. يأبى الوجودي الحقيقي إذن الرّضوخ للعبث الذي يهدد وجوده، لأنّه يبحث عن السّعادة التي يقول عنها **ألبير كامي** "لكن ما السّعادة إن لم تكن ذلك التّجاوب البسيط بين كائن وبين الوجود الذي يعيشه؟ وأيُّ

[1]- محمد زكي العشماوي: دراسات في النقد الأدبي المعاصر، ط1، دار الشروق، مصر، 1994، ص47.

تجاوب شرعي يمكن أن يقيّم وحدة الإنسان إن لم يكن وعيه المزدوج لرغبته في البقاء ولقضاء الموت المقدّر عليه؟ إنّنا لنتعلّم من ذلك على الأقلّ ألاّ نعتمد على شيء وأن نعتبر الحاضر الحقيقة الوحيدة الممنوحة لنا علاوة. "[1]

انشغل الكتّاب الوجوديون في نصوصهم أيضا بمسألة الموت فحاول كامي خلق (الموت السّعيد/ La mort heureuse) 1939، كما سعوا إلى اكتشاف الوجود عن طريق الشّعور بالحرية وما في العالم والطّبيعة من متعة تبعث نشوة حقيقية في نفس من يبحث عنها، فكانت الرّيادة هنا أنثوية عند **كامي** الذي ابتكر قصة (المرأة الزّانية/La femme adultère) 1957، **وسيمون** التي تناولت في إحدى مذكراتها (مذكرات فتاة رصينة/ Mémoires d'une jeune fille rangée) 1958 إرهاصات التّمرد الأنثوي وفضاءاته الشّاسعة والمتمايزة.

صوّر **كامي** و**سارتر** لا معقولية الحياة ومعاناة الإنسان (الغريب/ L'étranger) 1942 في العالم الهشّ الذي يعيش فيه، لدرجة ينتابه فيها (الغثيان/ La nausée) 1938 ويتعسّر عليه إيجاد (طرق الحرية/ Les chemins de la liberté) 1945، فتصبح الحياة قاسية مثل مرض (الطاعون/ La peste) 1947، وتوصد في وجهه جميع الأبواب ويصعب عليه الاختيار، فيلجأ إلى الاقتناع بضرورة اقتلاع العادات والتّقاليد الاجتماعية السّاكنة من جذورها، وإرساء تقاليد أدبية تخدم هذا التّوجه، وهذا ما نعثر عليه في كتاب **جان بول سارتر** (ما الأدب؟/ Qu'est-ce que la littérature ?) 1948، الذي يوضح منهجية النّصوص الوجودية التي تقوم على الالتزام الأدبي والموقف الإنساني البحت.

رافقت **سيمون دي بوفوار سارتر** في دروبه الإبداعية وحياته الشّخصية، وعُرفت بمساندتها له في مختلف مواقفه ورحلاته الفكرية والسّياسية. تمكّنت هذه المفكّرة من ترك بصمتها الخاصّة في الحياة الثّقافية الفرنسية، وكان لها مسارها الخاص في دنيا الأدب والفلسفة والسّياسة رغم ارتباطها الوثيق **بسارتر**، لأنّ الكتابة في وعي **سيمون** تشكّل هاجسا حقيقيا طالما عبّرت عنه في مقالتها المنشورة في مجلة (الأزمنة الحديثة) أو المجموعة بين

[1]- ألبير كامي: أعراس، ص 59.

دفتي العديد من الكتب الهامة التي تحدثت فيها عن الفلسفة الوجودية وصداها في الواقع والحياة.

تميّزت **سيمون دوبوفوار** عن باقي روّاد الوجودية بانشغالها الكبير بقضايا المجتمع والمرأة تحديدا، فانكبّت على تحرير دراسات تسعى إلى تحليل شخصية المرأة وخبايا الأنثى الأوروبية، محاولة تحريرها من القيود التي فرضها عليها المجتمع على مرّ التّاريخ، ولها في هذا المجال دراسات جادة منها (الجنس الثّاني/ Le deuxième sexe) 1949، كما يمكننا أن نضيف لها مذكراتها التي تنطوي على كثير من المشاهد الخاصّة التي تشترك فيها **سيمون** مع بنات جنسها، كما تحتوي على أهم اللّحظات التي جمعتها بشخصيات أدبية كثيرة لاسيما رفيقها **سارتر**، وفيها تسلّط **سيمون** الأعين على عالم المثقفين المتوهّج.

تتكون هذه المذكرات من عدة أجزاء وهي (مذكرات فتاة رصينة)، (قوّة العمر/ La force de l'âge) 1960 (قوّة الأشياء/La force des choses)1963، (موت هادئ جدّا /Une mort très douce) 1964، (احتفال الوداع la Cérémonie des adieux) 1974، وهذه النّصوص لا تختلف اختلافا جذريا عن رواياتها (المدعوة/ L'Invitée) 1943، (الصّور الجميلة/ Les Belles Images) 1966.

عُرف **كامي** بانجذابه إلى المواضيع التي لها علاقة بثورة الإنسان وصار يعرف بـ (الإنسان المتمرد/ L'homme révolté)1951 ، أو الثّائر، فأصدر "وهو في سنّ الخامسة والعشرين مسرحية (كاليغولا/ Caligula) 1944 وإلى يومنا هذا يعدّها النّقاد أفضل مسرحياته. بالإضافة إلى كونها أكثر إثارة للجدل والشّهرة، نجد فيها عصيانا شيطانيا ضدّ القدر، قدّمه لنا مؤلّفها وهو في الطّريق للبحث عن معالجة لمشكلة الحرية. "[1]

اهتمّ **كامي** أيضا برصد التّفاصيل التّافهة التي يشكل تراكمها في الحياة أساس العبث ومصدر الرّتابة المملّة فيصبح الإنسان "مثل المحكوم عليه بالسّجن المؤبّد، وكل شيء

[1]- ألبير كامي، كاليغولا، تر يوسف إبراهيم الجهماني، حوران للنشر، سوريا، ص 9.

حاضر أمامه. لكن أيضا مثل رجل يعرف أنّ الغد سيكون مشابها وكذلك سائر الأيّام. ذلك أنّ وعي الإنسان حاضره معناه ألاّ يعود ينتظر شيئا. "[1]

وهذه حقيقة يسقط فيها الإنسان عندما يستسلم لحاضره ويكفّ عن حبّ الحياة التي تمنحه اللّذة والتّمتع بما في الطّبيعة من جمال، بعيدا عن القوالب المسطّرة المفروضة على الإنسان منذ الأزل، وهذا ما عبّر عنه **كامي** في كتابه (أعراس) بغنائية متآلفة: "ومن الأرض إلى الشّمس يصعد على كل مدى العالم خمر سخي تترنّح له السّماء تسير إلى لقاء الحبّ والشّهوة. لا نسأل دروسا ولا نبحث عن الفلسفة المريرة التي تُطلب لأجل العظمة. كل شيء يبدو لنا باطلا، ما عدا الشّمس، والقُبَل والعطور الوحشية، أما أنا فلا أسعى إلى أن أكون وحدي لقد أتيت هنا غالبا مع من أحبّهم وكنت أقرأ على أساريرهم الابتسامة الوضاء التي يشرق بها وجه الحبّ. إنّني أترك هنا لغيري النّظام والاعتدال، إنّه فجور الطّبيعة والبحر اللّامحدود الذي يأسر خلاياي كلّها. "[2]

جمعت **سيمون دي بوفوار** و**سارتر** علاقة صداقة مؤقتة انتهت بقطيعة مستديمة مع **ألبير كامي**، الذي كان له مساره الخاص والمميّز الذي اختلف فيه عنهما، رغم توافقهما في الكثير من المبادئ الإنسانية المنصفة، لاسيما تلك المنبثقة عن المذهب الاشتراكي الذي كان رائجا في تلك الفترة الحرجة من تاريخ أوروبا العام، فأذاعوا سوية رغم فُرقتهم مبادئ هذه الفلسفة في الأوساط الأدبية والفكرية والفلسفية في أصقاع كثيرة من العالم، فجاء نتاجهم غزيرا ومتنوعا يتلمس خصائص الفرد الصّعبة وينفذ إلى أعماق كل ما هو ذاتي وإنساني.

ينتقي هؤلاء الكتّاب في كل مرّة الجنس الذي يخدم رؤاهم، وتوجهم لأجل هذا صاروا روائيين وقصصيين وصحفيين وفلاسفة وكتّاب مسرح، وناقدين، ومحللين نفسانيين بالإضافة إلى بعض التّجارب في الإخراج المسرحي والتّمثيل مثلما فعل **كامي** عندما أخرج مسرحية (الأيدي القذرة/ Les mains sales) 1948، **لجان بول سارتر** ومسرحيته

---

[1]- ألبير كامي: أعراس، ص 25.

[2]- المصدر نفسه، ص 14.

(الأبواب المغلقة) "التي كتبها سارتر بالأساس لكامي -المخرج- ومن أجل كامي المفسّر. "[1] كما حاولوا كتابة السّيناريو الذي ارتاده **جان بول سارتر** عندما كتب (الدّوامة) "سنة 1946 وكان عنوانه في الأصل (الأيدي القذرة) والمسرحية التي ورثت اسمه جاءت بعد سنتين وليس لموضوع هذا الكتاب من علاقة مشتركة بموضوع المسرحية. "[2] والجميل في هذه الإبداعات المتنوعة أنّها جاءت ممهّدة ومكمّلة لبعضها البعض، وإن أبدى **سارتر** بعض التّناقضات الفكرية في كتبه ذات المضامين المتعدّدة والممتدّة في الزّمان لفترة كادت أن تناهز نصف قرن.

يعزو الدّارسون هذا التّفاوت الذي يسم أعمال **سارتر** الإبداعية إلى اتّضاح البعد الاجتماعي في فكره بشكل تدريجي، لاسيما في أعقاب الفترة التي سعت فيها فرنسا إلى التّحرر من الاحتلال الألماني، الأمر الذي أدّى إلى ظهور فوارق جوهرية بين أعماله الدّرامية التي وضعها خلال المقاومة، وبين الأعمال التي أنتجها بعد ذلك. ففي مسرحيات (الذّباب/ Les mouches) 1943، و(جلسة سرية/ Huis clos) 1944، و(موتى بالقبور Mort sans sépulture) 1946، التي رغم إصدارها بعد التّحرير، إلاّ أنّها ارتبطت بتجربة المقاومة وما أفرزته من مواقف، ويكاد يكون فيها ماضي الأبطال الاجتماعي والاقتصادي هامشيا.

وعلى العكس من ذلك فإنّ الأعمال التي كُتبت في النّصف الثّاني من الأربعينيات والخمسينيات مثل (العاهر الفاضلة/ La Putain respectueuse)1946، و(الأيدي القذرة) و(الممثل كين/ Kean) 1954، و(نيكراسوف/ Nekrasov) 1955، و(أسرى ألتونا/ Les séquestres d'Altona) 1959، و(الشّيطان والرّحمن/ Le diable et le bon dieu) 1951، يتجلّى فيها البعد الاجتماعي ممتزجا بتناقض ونقد أيديولوجي ومحاولة متعمّدة وغير متعمّدة لإنتاج صور زائفة عن الواقع وتسويغ الذّات بها.[3]

---

[1]- آني كوهن سولال: جان بول سارتر، تر جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008، ص 120.

[2]- جان بول سارتر: الدوامة، تر هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 5.

[3]- ينظر: تقديم رحاب عكاوي لترجمة كتاب جان بول سارتر: أسرى ألتونا، تر ، ط1، دار الحرف العربي، لبنان، 2010، ص ص 22-23.

حاول الكتّاب الوجوديون أن ينقلوا تجاربهم وأفكارهم حول الوجود البشري إلى العالم فانشغلوا بالرّواية وأساليبها، وركّزوا على المسرح الذي يعرض أفكارهم ومواقفهم، كما كانت لهم دراسات حول مسائل إنسانية مصيرية، تدخل جميعها في تركيبة الوجود الإنساني وقضاياه مثل (الوجودية مذهب إنساني) و(عارنا في الجزائر) **لسارتر**، و(المقصلة) و(أسطورة سيزيف) و(صيف) و(أعراس) **لكامي**، و(الجنس الثاني) **لبوفوار**، بالإضافة إلى مذكراتها التي تنقل ظروف ووقائع ذلك العصر، كما تعتبر مصدرا أساسيا في الكشف عن بعض الزوايا المخفية في حياتها و**سارتر**، وقد ظلّت هذه المذكرات مصدرا واقعيا وحيويا لا يستغنى عنه في الدّراسات التي تعنى بذلك المذهب وذلك العصر.

الوجودية عند العرب

ظلّت الوجودية مصطلحا يرادف الإلحاد ونكران قدسية الدّين في البلاد العربية -لاسيما عند أئمتها وبعض مثقفيها*- لفترة طويلة، وهذا راجع لارتباط هذا الضّرب من التّفلسف باسم الفيلسوف **سارتر**، الذي تخطّت شهرته وفلسفته حدود وطنه، عن طريق مقالاته وكتبه التي ترجمت إلى عدّة لغات بما فيها اللّغة العربية، وقد عَزّز **سارتر** هذا الانتشار في الوطن العربي عندما "زار عام 1950 مع سيمون دي بوفوار منطقة المزاب (الجزائر) في ختام رحلة سياحية أكثر منها سياسية"[1] كما قام بزيارة فلسطين وكذلك مصر عام 1967 "بدعوة من دار الأهرام في الفترة من 25 فبراير إلى 13 مارس من ذلك العام." [2]

اكتسب **سارتر** عبر هذه الزيارات مكانة مميزة في الحياة الفكرية والثقافية العربية وترحيبا كبيرا عند مبدعيها على غرار **سهيل إدريس**، الذي أشاد في مجلته (الآداب) بزيارة **سارتر** لمصر فقال: "فهذه الزيارة تثلج صدور جميع المثقفين العرب وتملؤهم شعورا بالاعتزاز والفخر، فقبوله الزيارة مما يوحي بأن الانجازات التي قامت بها جمهورية مصر العربية قد أقنعت المفكر العالمي بأن نضال العرب الذي تعتبر القاهرة قاعدة له. "[3]

في مقابل الموقف الرّافض الذي قُوبل به المذهب الوجودي، تولى مجموعة من الفلاسفة والأدباء العرب مهمة التّعريف به، وإقناع معارضيه بأنّ للوجودية وجهًا آخر يدعو الفرد إلى الالتفات إلى إنسانيته، والعناية بوجوده الذي تكوّنه وتحدّده أفعاله التي يختارها ومن ثَمَّ يصبح مسؤولاً عنها، ولها نوع آخر نشأ بين جدران الكنيسة وانبثق من تعاليم الدّيانة

---

* وقد ثار هؤلاء المعرضون وهاجموا وانتقدوا سارتر والوجودية وعن هذه الصراع يقول لويس عوض: "وأنا أذكر تلك الأيام بوضوح شديد فقد كنت من أعداء الفلسفة الوجودية لأنني كنت أعدها انحرافا مثاليا في الفكر الفلسفي يستخدم لغة اليسار وثورية اليسار لينسف الواقعية والمادية الجدلية ويفصل الفرد عن مجتمعه وكنت أزجر محمود العالم أحيانا لينفض عنه تأثير أستاذه الكبير عبد الرحمن بدوي.. وقد انتهى كل منهما إلى موقعه الفكري الذي يحتله الآن بعد مكابدات شاقة مع النفس ومع الغير عبر عشرات السنين."
- لويس عوض: دراسات أدبية، ط1، دار المستقبل العربي، مصر، 1989، ص 95.

[1]- آني كوهن سولال: جان بول سارتر، ص 111.

[2]- أحمد أبو زيد: جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، ص 14.

[3]- سهيل إدريس: الآداب البيروتية، ع فبراير، 1967، نقلا عن أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي المعاصر ط1، دار الفارابي، لبنان، 2011، ص 12.

المسيحية فكانت هاته النّخبة بمثابة نافذة مضيئة أطلّ من خلالها الفرد العربيّ على هذه الفلسفة وتعرّف على باقي أقطابها لاسيما أولئك الذين مثلوا الاتجاه المؤمن.

خاض بعض الدّارسين في فلسفة **سارتر** الذي تزّعم الوجودية الملحدة، خوضا يحدد الفروق التي يتماهى فيها إلحاد **سارتر** عن المعنى السّائد لهذا المصطلح، الذي تغلغل في الفلسفة منذ القديم، واعتنقه فلاسفة كثيرون أنكروا وجود الله ورفضوه رفضا مطلقا، في حين يقول **سارتر** عن إلحاده الوجودي في كتابه (الوجودية مذهب إنساني): "إن الوجودية ليست إلحادا بمعنى استنفاذها لنفسها في استعراض أوجه عدم وجود الله، وهي تعلن أنّه حتى لو كان الله موجودا فالنّتيجة بالنّسبة لها سواء. وليس المهم أنّنا لا نؤمن بوجود الله، ولكنّ المهم بالنّسبة لنا أو ما نظنه المشكلة الحقيقية، ليس مشكلة وجوده، بل المهم هو أنّ الإنسان محتاج لأن يجد نفسه من جديد، ولأن يفهم أنّ لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه ولو برهن على أنّ الله موجود. "[1]

إنّ ما يرمي إليه **سارتر** هو أنّ الإنسان لا مفرّ له من نفسه، ومن مسؤوليته عن أفعاله التي يحددها ويختارها بحرية تامّة ومطلقة، ووجود الله لا يلغي مطلقا هذه المسؤولية لأنّ الإنسان حسب فلسفة **سارتر** مجبور على أن "يجد نفسه وأن يقنع نفسه بألا شيء يستطيع أن ينقده من نفسه (من حالته الإنسانية). "[2]

يعدّ **عبد الرّحمن بدوي** من الفلاسفة الذين عملوا على التّعريف بماهية الوجودية وتصحيح الأحكام المغلوطة التي أُلصقت بها، وهذا ما قاله في مستهل كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية): "هذه دراسة بسيطة موجزة عن الوجودية، قصدت منها إلى إعطاء القارئ العربي فكرة واضحة عن هذا المذهب الذي اختلط اسمه في ذهنه بمعان ليست لها به أيّة صلة، رغم أنّ الوجودية مذهب في الوجود محدد تمام التحديد، تقوم على مبدأ أساسي سهل بسيط هو أنّ وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكوّنه ولهذا يُقاس الإنسان بأفعاله، فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله - وذلك ضد مذهب القائلين

[1]- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص 67.

[2]- فرنسيس جانسون: سارتر بقلمه، تر خليل صابات، مراجعة ريمون فرنسيس، منشورات نزار قبّاني، بيروت 1967 ص ص 260-261.

بالماهية، أي الذين يفترضون ماهية سابقة على وجود الإنسان وعنها تنشأ أفعاله، ووفقا لها يحكم عليه، وبها يحدد."[1]

كان **لعبد الرّحمن بدوي** إذن دور كبير في نقل أفكار الوجودي إلى الوسط الفلسفي والأدبي العربي، والتّعريف به عن طريق إصدار كتب عديدة تصبّ في هذا المذهب خصوصا في كتبه: (نيتشه) 1939، (الزّمان الوجودي) 1945، (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) 1947، (دراسات في الفلسفة الوجودية) 1961، كما قام بترجمة كتاب (الوجود والعدم) **لجان بول سارتر** سنة 1945.

وقد سار على نهجه وبتشجيع منه **محمد غنيمي هلال**، عندما ترجم المجلّد الثّاني من كتاب (مواقف: ما الأدب؟) **لجان بول سارتر**، وقد أشاد **لويس عوض** بما قام به **عبد الرّحمن بدوي** فقال: "كان الفاعل الأوّل للفكر الوجودي بين المثقفين المصريين أستاذا كبيرا هو عبد الرّحمن بدوي الذي كانت له مدرسة متميّزة بين تلامذته في كلية الآداب بجامعة القاهرة ولاسيما بين دارسي الفلسفة.. وكان أهم مريديه في تلك الفترة أنيس منصور ومحمود العالم اللّذين تشربا الفلسفة الوجودية تشربا كاملا."[2]

وقد صاحب انتشار الوجودية في الوسط الأدبي العربي حركة قوية لترجمة المؤلفات الوجودية، وخصوصا منها مؤلفات **جان بول سارتر وألبير كامي وسيمون دي بوفوار** وكانت هذه الترجمة تتم بسرعة، بسبب تلهف المثقفين وإقبالهم الكبير على تلك الترجمة، وقد أسهمت **عايدة مطرجي إدريس** مع **سهيل إدريس** بنصيب كبير في هذه التّرجمة، كما ساعدت دار الآداب ببيروت على رواج هذه الكتب. ومن أهم هذه التّرجمات:

1. مؤلّفات **جان بول سارتر**:

- (الغرفة/ إيروسترات/ صداقة عجيبة/ الغثيان) مجموعة روايات في كتاب واحد ترجمة **سهيل إدريس**، دار الآداب، بيروت، 1964.
- (الدّوامة) ترجمة **هشام الحسني**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1972.
- (الفوضى والعبقرية)، ترجمة **جورج طرابيشي**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1977.

[1]- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 5.
[2]- لويس عوض: دراسات أدبية، ص 95.

- (الجدار)، ترجمة إشراف **هنري زغيب**، منشورات عويدات، بيروت، 1982.
- (الكلمات)، ترجمة **خليل صابات**، منشورات نزار قباني، بيروت، 1967.

2. مؤلّفات **ألبير كامي**:

- (الغريب/ الزّوجة الخائنة/ الجاحد/ البكم/ الضّيف/ جوناس/ الحجر الذي ينبت) ترجمة **عايدة مطرجي إدريس**، دار الآداب، بيروت، 1964.
- (السّقطة)، ترجمة **أنيس زكي حسين**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1972.
- (الطّاعون)، ترجمة **سهيل إدريس**، دار الآداب، بيروت، 1981.

3. مؤلّفات **سيمون دي بوفوار**:

- (قوّة الأشياء)، ترجمة **عايدة مطرجي إدريس**، دار الآداب، بيروت، 1964.
- (أنا وسارتر والحياة)، ترجمة **عايدة مطرجي إدريس**، دار الآداب، بيروت، 1964.

وقد واكبت هذه الترجمة حركة أخرى موازية ترجمت فيها مؤلّفات المفكرين والنّقاد الغربيين حول الوجودية وكتّابها ومن بينها:

- جون كروكشانك، ألبير كامي وأدب التّمرد، ترجمة جلال العشري، 1978.
- موريس كرانستون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد 1983.

كما أسهمت في توضيح هذا المذهب وتقريبه مؤلفات كتّاب عرب، قاموا بشرح أصول ومبادئ وخصائص المذهب الوجودي، وعرّفوا بزعمائه وأهمّ مؤلّفاتهم الأدبية والفلسفية ومن بين هذه الدّراسات:

- زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في القرن العشرين.
- أمير مطر: الجمال من أفلاطون إلى سارتر.
- عبد المنعم مجاهد: ماذا تبقى من جماليات سارتر.
- رمضان الصباغ: فلسفة الفن عند جان بول سارتر وتأثير الماركسية عليها.

- حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر.[1]

كما ساعد على ذيوع هذا المذهب ورواجه (مجلة عالم الفكر) و(مجلة الموقف الأدبي) و(مجلة الفكر المعاصر) و(مجلة الآداب) البيروتية، من خلال نشر العديد من الدّراسات والتّرجمات الوجودية، وتبنّت ناشئة الأدباء الذين تأثروا بالمذهب الوجودي وشجعتهم في بعض الأحيان عن طريق منحهم الجوائز، وكان **سهيل إدريس** من أشد الأدباء العرب حماسة للفكر الوجودي*، وقد تمثلت هذه الحماسة بصورة خاصة في تبني مجلة (الآداب) التي ترأس تحريرها لمختلف النشاطات التي تتصل بالوجودية، وفي قيامه شخصيا بالتّعريف بها عن طريق عدد من الدّراسات والتّرجمات. ومن الطّبيعي أن تؤديَ هذه الحماسة إلى تبني مبادئ الوجودية في أعماله الرّوائية لاسيما رواية (الحي اللاتيني)[2].

كما تأثّر بهذا المذهب وساهم في التّعريف به في سوريا بعد هزيمة 1848 أمام إسرائيل كل من: **تامر زكريا، ومطاع صفدي، وجورج سالم، وغادة السّمان، حيدر حيدر** وقد صاروا من أهم ممثلي الوجودية في المشرق العربي، والتي "بقيت محصورة بين المثقفين من البرجوازية المتوسطة والصّغيرة."[3]

إذا سرنا إلى المغرب العربي، ووقفنا أمام الظّروف التي عاشتها الجزائر في النّصف الأوّل من القرن العشرين، لوجدناها تختلف في كثير من مناحيها عن دول المشرق العربي ففي تلك الأثناء كانت الجزائر تتقاسم مع جارتيها (تونس والمغرب) سيطرة الاحتلال الفرنسي على أراضيها وشعبها، وإن كان الوضع مختلفا في تونس والمغرب، بسبب قصر

---

[1]- ينظر رشيد قريبع: أثر الوجودية في القصة السورية بعد الحرب العالمية الثانية (بحث مقدم لنيل درجة الماجيستير في الأدب المقارن) إشراف الرشيد بو الشعير، جامعة قسنطينة، 1994، ص ص 63-65.

* ويتضح هذا من خلال "رسالة إلى سارتر التي قدمها في العدد الخامس من الآداب 1965، وهو يرفق بهذه الرسالة نسخة من المجلة صدرت منذ حين، خصصت الصفحات الأولى منها - والتي يحمل غلافها صورة سارتر مع عبارة تحية إلى سارتر- للحديث عنه بمناسبة رفضه جائزة نوبل. يقول له: "إن دار الآداب قد اتخذت على عاتقها تعريف القراء العرب بمؤلفاتكم الحرة أعمق الحرية."

- سهيل إدريس: نقلا عن أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي، ص ص 10-11.

[2]- إبراهيم السعافين: تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام (1870-1967)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراق، 1980، ص ص 441-443.

[3]- بوعلي ياسين، نبيل سليمان: الأدب والأيديولوجيا في سوريا (1967-1971)، ط1، دار ابن خلدون، بيروت 1974، ص 95.

مدّة الاحتلال مقارنة بالجزائر(75 عاما بالنسبة لتونس و44 عاما في المغرب، مقابل 132 عاما في الجزائر) بالإضافة إلى اختلاف طبيعة السيطرة الفرنسية في هذه البلدان، فقد كان الاحتلال في الجزائر احتلالا استيطانيا مباشرا، عمل على القضاء على مقومات الدّولة وأركانها، في حين فرضت الحماية على تونس والمغرب، وهو ما أبقى الهيكل العام للدولة قائما فيهما.

لعبت هذه الظروف التاريخية القمعية في الجزائر دور المحفز القوي في نشدان الحرية والكفاح لأجلها، والأهم من ذلك هو اقتناع الفرد الجزائري بضرورتها في تحقيق وجوده خاصة بعد أحداث 8 ماي 1945، التي سيّرت موقف النخبة الجزائرية وكل من كان يقبل المساواة بين الجزائريين والمستوطنين صوب العمل على استقلال الشّعب الجزائري، مثلما عمل الشعب الفرنسي على تحرير بلاده من الاحتلال النازي.

وقد عبّرت أقلام الكتاب الجزائريين عن مواقفهم المؤمنة بضرورة الاستقلال، وحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره، وهذا الموقف الذي فرضته المستجدات الطارئة على الحياة السياسية، يذكرنا بتكريس المثقفين والأدباء الفرنسيين لمقالاتهم وأعمالهم الفنية من أجل معارضة الاحتلال النّازي، والاحتلال الفرنسي للجزائر أيضا، مثل مقالات **ألبير كامي وسيمون دي بوفوار وجان بول سارتر** ويوضح **رشيد بوجدرة** هذا التوجه في مقطع مطول ضمّنه (رسائله الجزائرية) يقول فيه:

"كان الوضع سهلا مع سارتر. كنت أعرف بالتدقيق من هو لأن خالي كان يقرأ لي مقالات كتبها للتنديد بحرب كوريا والهند الصينية. كما كنت أعرف أن صديقته سيمون دي بوفوار سبق لها أن زارت الجزائر بعد مجازر الثامن ماي 1945 في سطيف وقالمة والتي نددت بها بقوة. وكذا بالبؤس الذي كان سائدا في البلد. كان خالي يحبهما كثيرا. وأنا أيضا. بعد ذلك بسنوات، قرأت (الغثيان) و(الجنس الثاني). من بعيد، من مسقط رأسي، كنت أشعر بأن هذه العقلانية الفرنسية هي فرنسا الحقيقية التي لم تكن ممثلة على المستوى المحلي إلا ببضعة دركيين وكمشة من الاستعماريين لا يمثلون إلا الأقلية.

ومع تقدم العمر وتعمق الدراسة، بدأت الفرز. انبثقت حرب الجزائر في حياتي اليومية وعلى ضوئها رحت أقيس مراهقتي والالتزام الإنساني للمثقفين الفرنسيين. بدأت أتعلم الرمي وأتعلم القراءة. كنت ألصق الإتيكات بمرح على أصنامي. أكسر بعضها وأعيد صيانة البعض الآخر. كنت ألوم أندري مالرو، وزير الدولة الذي بدا لي متناقضا كلية مع شخصية تشان في روايته (الوضع البشري)؛ كما وجدت كامي غامضا حول حرب الجزائر كغموضه في (الغريب). توفي خالي في الجبال ولم يتمكن من إنارة مصباحي."[1]

إلى جانب العامل التّاريخي كانت هنالك عوامل أخرى ممهدة لتقبل المذهب الوجودي في الجزائر، وهي عوامل ترتبط كثيرا بالحياة الثقافية والأدبية، ذات الاتصال الوثيق بالأوضاع الاجتماعية، والتي يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

- في ذلك الوقت كانت اللّغة الفرنسية في الجزائر تزاحم اللّغة العربية، الأمر الذي يمكّن النّخبة المثقفة من التّعرف على الوجودية في نصوصها الأصلية، دون اللّجوء إلى النّصوص المترجمة.

- تأثر بعض الأدباء الجزائريين (كاتب ياسين، ورشيد بوجدرة...) بالرّواية الجديدة وتأثر الرّواية الجزائرية بصفة عامّة في كثير من مناحيها بالرّواية الفرنسية، بسبب العوامل التاريخية المعروفة، وأيضا بسبب استقرار ودراسة مجموعة من الأدباء الجزائريين بفرنسا وتعاملهم مع دور نشر معينة مثل دار النشر الفرنسية (سوي Seuil) و(غراسيه Grasset) وغيرهما.

- لا يمكننا في هذا المقام أن نُغفل دور الشّخصيات الأجنبية المعروفة التي كانت تعيش في الجزائر، لاسيما تواجد **ألبير كامي** أحد أقطاب المذهب الوجودي في الجزائر، وممارسته للفعل السّياسي والنّشاط الثّقافي وصداقاته الكثيرة مع المثقفين الجزائريين.

- يعتبر كتاب (عارنا في الجزائر) **لجان بول سارتر** من أهم الكتب الفاعلة التي من شأنها أن تهيّئ لتقبل الوجودية وتصديقها في الجزائر، رغم ما أثير من شكوك حول صدق نيّة صاحبه.

[1]- رشيد بوجدرة: رسائل جزائرية، تر محمد ساري، ط1، دار أسامة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 24-25.

- كما أن الضياع الذي سيطر على الجزائريين غداة الاستقلال، نتيجة الشعور بانعدام الأمن وعدم الثقة في بعض رموز الحكم آنذاك، وقلة الوظائف، وتجذّر السّيطرة الإسرائيلية على المستوى الإقليمي، كانت كلّها من الأمور التي بإمكانها أن تساهم في ترسّيخ وتجذر هذا المذهب في الجزائر.

رغم هذا التفاعل الواقعي والملموس إلا أننّا نفتقر إلى نصوص أدبية أو تصريحات لكتاب جزائريين، أعلنوا اعتناقهم المذهب الوجودي كما هو الحال بالنّسبة لأدباء المشرق مثلا، وما نصادفه من قلق الشخصيات، أزمة المثقف، الضّياع والتّمرد، ورفض الواقع، قد يكون ناجما عن الظروف القاسية التي عرفتها الجزائر. لهذا يمكن أن نقول بأنّ ظهور بعض السّمات الوجودية في النصوص الجزائرية وترسخها فيها جاء بصورة تلقائية وبدافع من الظّروف الاجتماعية في الأساس، وبتطور الوعي والنّضج لدى الأديب الجزائري، واحتكاكه المباشر بالأدب الفرنسي.

الفصل الثاني: من الموقف إلى الالتزام

1- معنى الموقف والالتزام عند الوجوديين

2- الموقف من الثورات الحروب

أ- موقف الوجوديين من القضية الفلسطينية

بـ - موقف رشيد بوجدرة من القضية الفلسطينية

جـ. مقارنة

د. موقف الوجوديين من الثورة الجزائرية

ه. موقف رشيد بوجدرة من الثورة الجزائرية

و. مقارنة

1. معنى الموقف والالتزام عند الوجوديين

يعدّ كتاب (ما الأدب؟) **لجان بول سارتر** من أهمّ المؤلّفات التي تحدّثت عن الموقف الأدبي، ورسالة الكاتب في القرن العشرين، رغم أنّ الموقف الأدبي فكرة قديمة، نابعة في الأصل من ميل الإنسان واهتمامه بوظيفة الأدب الاجتماعية والأخلاقية والجمالية، الموجّهة لمصلحة الفرد والمجتمع والإنسانية، ويمكن العثور على جذور هذا النّوع من الأدب في أقوال كثيرة متناثرة في العقود الماضية، دوّنتها أقلام الحكماء والفلاسفة العظماء مثل **أفلاطون وأرسطو**، وكذلك النّقاد الذين يؤمنون بوظيفة الكاتب في وسطه وعالمه، بوصفه جزءا منه، وفاعلا فيه. تطوّرت هذه الفكرة ولاقت صدى كبيرا على أيدي دعاة الماركسية وأعلام الواقعية الاشتراكية، الذين استطاعوا أن يقحموا آلام الجماعات المضطهدة وآهاتها في نصوصهم النّثرية وكذا الشّعرية عبر ما أسموه الأدب الهادف.

لم تتوقف هذه الرّؤية عن الاستمرار والذّيوع، خاصّة بعدما أيقن بضرورتها **جان بول سارتر**، وقدّمها للكتّاب والنّقاد والقرّاء بأسلوب بسيط وأمثلة متعدّدة، تنّم عن ثقافته وضلاعته في مجالات فنية عديدة، نعثر على هذه الرّؤية في مقالاته المنشورة في (الأزمنة الحديثة) وفي تصريحاته وكتابه النّقدي (ما الأدب؟).

تقوم نظرية **جان بول سارتر** حول الالتزام على جملة من الأسس والأهداف، التي تسعى إلى معرفة الإنسان، والكشف عن كل ما هو إنساني فيه، لهذا صار معروفا أن الوجودية موقف إنساني، فرضت على نقدها أن يكون إنسانيا أيضا، ما دام الأدب يعبّر عن عمق الوجود البشري، والنّقد يثبت مدى ملاءمته لحقيقة هذا الوجود وموقف الأديب منه يقول **سارتر** في كتابه (ما الأدب؟): "الكاتب اختار لنفسه رسالة الكشف عن سرّ الإنسان لكي يتحمّل النّاس بعد ذلك كل تبعة تنجم عمّا يتخذون من مواقف."[1] فالكون في نظره في حركية دائمة وعلى الأديب أن يواكب كل المستجدات والتّطورات، وبهذا تكون الفلسفة

[1]- جان بول سارتر: ما الأدب، ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة، ص 24.

الوجودية "ليست فلسفة تأمّل وسكون لأنّها تحدّد الإنسان طبقا لما يفعل، وهي ليست فلسفة متشائمة لأنّها تضع مصير الإنسان بين يديه، ومن ثمّ فهي أكثر الفلسفات تفاؤلا، وهي تدفع الإنسان للعمل، ولا تثنيه عنه، بل إنّها لا ترى له أملا إلاّ في العمل، فالعمل هو سبب استمرار الإنسان في الحياة."[1]

والعمل الأدبي أيضا استمرار للإنسان في الحياة، بل هو استمرار لوجود الكاتب بين النّاس حتى بعد موته، لهذا كان اهتمام **سارتر** في كتابه (ما الأدب؟) منصبّا على ثلاثة أسئلة جوهرية هي: ما معنى الكتابة؟ ولماذا نكتب؟ ولمن نكتب؟ وكلّ محور من هذه المحاور يفضي إلى الآخر، عبر سلسلة مفتوحة ومترابطة ترابطا استنباطيا. إن هذه النظرة المتكاملة لم تكن جاهزة في ذهن سارتر، بل تبلورت جرّاء الأحداث العنيفة والكثيفة التي عرفها عصره، والتي دفعته إلى تحليلها وإبداء رأيه فيها: "في أوّل عهدي بالأدب، أنشأت كتبا لا تواجه المشكلات الاجتماعية بصورة مباشرة، ثمّ كان احتلال ألمانيا لفرنسا، فبدأنا نفكر في وجوب العمل."[2]

تبدو رؤية **سارتر** لمفهوم الالتزام ذات طبيعة مميّزة؛ إذ برهن أنّ الكاتب هو وحده المطالب بالخضوع لمبدأ الالتزام، وأخرج الشّعراء من دائرة الالتزام، مثلما طردهم أفلاطون من مدينته الفاضلة ذات يوم، كما أعفى الرّسامين والنّحاتين والموسيقيين من الالتزام بلغة صارمة، لوجود فروق بينهم وبين الأدب في الشّكل والمادة: "لا نريد للرّسم ولا للنّحت والموسيقى أن تكون ملتزمة أو بالأحرى لا نفرض على هذه الفنون أن تكون على قدم المساواة مع الأدب الملتزم."[3]

---

[1]- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص ص 43-44.

[2]- جان بول سارتر: حديث مع جان بول سارتر، ترو تقديم أنور لوقا، مجلة المجلة، ع 124، دار الكاتب العربي القاهرة، 1967 المجلة، ص 73.

[3]- جان بول سارتر: ما الأدب؟ ص 12.

لكن **سارتر** متيقن من أنّ الفنون جميعا تؤثّر فيها العوامل الاجتماعية والثّقافية نفسها وقد تتبادل فيما بينها التّأثير، لكنّ الفروق الموجودة بينها وبين الأدب في الشّكل وفي المادة هي التي أقصتها من الالتزام، فمثلا إذا رسم فنان منزلا فهو "في الواقع يقوم بعمل منزل، أي يخلق في لوحته منزلا خياليا لا علامة تدلّ على منزل. وبذلك يظلّ في المنزل الذي يخلقه الإبهام كلّه بالإضافة إلى المنازل الحقيقية."[1] في حين "يستطيع الكاتب أن يقودك إلى ما يريد وإذا وصف لك كوخا أمكنه أن يُطلعك منه على رمز للظّلم الاجتماعي وأن يثير حميتك أمّا الرّسام فأبكم، فهو يقدّم لك كوخا فحسب؛ ولك حرية تأويله بما تشاء."[2] أمّا بالنّسبة للشّعر والنّثر فهما يتوافقان في قيامهما على أساس الكلمات، لكنّهما لا يستخدمانها بالطّريقة ذاتها "حقا إنّ النّاثر يكتب، وكذلك الشّاعر. ولكن لا تشابه في عمليهما في الكتابة إلاّ في حركة اليد ورسم الحروف. وعالما هما بعد ذلك منفصلان لا صلة بينهما وما يعتدّ به أحدهما قد لا يعتدّ به الآخر. فالنّثر في جوهره نفعي"[3] أما الشّعر فهو وجداني وانفعالي.

بعدما فرّق **سارتر** بين الأدب وباقي الفنون عاد وفرّق بين الشّعر والنّثر، وأكّد عدم التزام الشّعر والرّسم والموسيقى والنّحت، وأن فعل الالتزام يقع على النّثر فقط. وليست المسألة هنا انغلاقا ولا تعصبا، بقدر ما هي حصر وتخصيص اجتهد **سارتر** في وضعه من أجل صياغة أسس نظريته في الالتزام وتحديد أهدافها الخاصّة.

إنّ الأدب بالنّسبة **لسارتر** لا بدّ أن يكون ملتزما، وأن يخوض في كل الأمور بطريقة يلتمّس بها الجمال التماسا عميقا، لأنّ الأدب إذا لم يكن "كلاّ بتمامه، فإنّه أدب لا يستحق منّا عناء ساعة واحدة، هذا ما أعنيه بالالتزام. إنّ الأدب سرعان ما يجفّ إذا اقتصر على البراءة والتّغني بالأوهام، وإذا لم يتردّد صدى العبارة المكتوبة على جميع مستويات الإنسان والمجتمع، فهي عبارة خاوية لا معنى لها. إنّ أدب عصر من العصور هو ذلك العصر وقد استحال أدبا."[4] فمسؤولية الكاتب واضحة ومحدّدة، ولكنّه قبل ذلك حرّ في اختياره، وهاته هي المقولات التي ينهض عليها المذهب الوجودي (الحريّة، الاختيار، المسؤولية) وعن

---

[1]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص 20.

[4]- جان بول سارتر: حديث مع جان بول سارتر، مجلة المجلة، ص 71.

طريقها يتمكّن الكاتب من بعث أثره الأدبي الذي يتطابق مع ما يشغل الجماعة إلى الوجود فيصبح ملهما ومحاورا لكلّ من يقرؤه ، وبهذا يحقّق أحد الدّواعي الأساسية للخلق الفنّي المتمثّلة "في حاجتنا إلى الشّعور بأنّنا ضروريون"[1] في العالم.

يستدعي خروج العمل الأدبي إلى الوجود عملية قراءة، لأنّه لا وجود لأيّ خلق فني إلّا عن طريق الآخرين ومن أجلهم، وفي هذا المقام تبرز أهمية الأسلوب الذي يملك سلطانا على وعي القارئ، ويحرّك عواطفه ويحقّق متعة فنيّة، وبهذه الطّريقة لا يشكّل الالتزام خطرا على فنّ الكتابة، كما لا يجب أن يشكّل الأسلوب خطرا على الموضوع الذي اختار الكاتب أن يلتزم به، يقول **سارتر**: "عندما يتحدّد الموضوع تأتي بعد ذلك طريقة الكتابة وغالبا ما يسير الأمران معا جنبا إلى جنب ولكن لا يسبق الثّاني الأوّل بحال لدى كبار الكتّاب."[2*]

على الكاتب أيضا في عُرف **سارتر** ألاّ يسرف في الكتابة؛ لأنّه يكتب لأناس "عاشوا في نفس الأحداث وواجهوا أو تجنّبوا نفس المسائل، لهم في حلوقهم مذاق واحد وعليهم تبعة مشتركة بعضهم مع بعض وتجمعهم ذكريات موتى واحدة ولذا لا حاجة إلى الإطالة لأنّ تمّ كلمات هي مفاتيح."[3] يبقى العمل الأدبي بعد خروجه إلى الوجود مجرد اقتراح وموقف للكاتب يقدّمه للقارئ، وللقارئ حرّية الاختيار بعد تأمّل العمل واستيعابه، وكلما كان الكاتب مطّلعا على ما يحدث في عصره زاد قربا من قرّائه.

تأسّست بنية النّقد عند **سارتر** إذن عبر توطيد العلاقة الأزلية التي جمعت الكتابة بفعل القراءة، وفي بحثه عن ماهية الأدب يصعب علينا تحديد (معنى الكتابة) إلا إذا عرفنا سبب الكتابة أو (لماذا نكتب؟)، كما نعجز عن صياغة شكل للكتابة حتى نعرف (لمن نكتب؟)، وقد

---

[1]- جان بول سارتر: ما الأدب؟ ص 45.

[2]- المصدر نفسه، ص 26.

* يعارض ألبير كامي سارتر في هذه الرأي، ويميل إلى رفع كفة الأسلوب ولو قليلا على حساب المضمون، لأنّ الشكل أو الأسلوب يستقي أهميته الجوهرية من أهمية المواد التي تروق للكاتب، وهي مواد موجودة في العالم الذي يعيش فيه ويتمّ هذا الاختيار بحرية مطلقة. يركز كامي على فكرة أن المسائل الجمالية لا تعني مجرد البراعة الشّكلية، بل هي التّنظيم الفني للتّجربة الخالية من أيّ نظام ممّا يستلزم العمق والذّكاء ويتطلب البراعة في الكتابة.

- ينظر جون كروكشانك، ألبير كامي وأدب التّمرد، تر جلال العشري، الوطن العربي، ص 188.

[3]- جان بول سارتر: ما الأدب؟ ص 73.

قام على هذا الثّالوث صرح الالتزام الوجودي، وهو أهمّ المبادئ التي أفرزها هذا المذهب لهذا كثيرا ما يطلق على الأدب الوجودي أدب الالتزام أو أدب المواقف، فيه يحدّد الكاتب موقفا من أحداث عصره، ويُقدّم في كتابته تصوّره للمجتمع لأبناء هذا المجتمع، ولا بدّ له في هذه الحالة أن يلتزم بما دوّنه قلمه، ومن ثمّة تصبح الكتابة فعلا مرتبطا بالتّاريخ ومسؤولا عن منحاه.

يرجع حضور **سارتر** المستمرّ وانتشار مواقفه وأعماله، إلى تبنّيه هذه النّظرية، ودفاعه عنها بالكلمات قولا وكتابة، ضدّ كل من عارضها بانتقادات ساخرة أو سطحية، وقد أدرج في مستهل كتابه (ما الأدب؟) نماذج من هذه الانتقادات فقال:

"كتب شاب أحمق يقول عنّي: "إذا كنت تريد أن تلتزم، فماذا تنتظر كي تنظم للحزب الشّيوعي؟" ويقول كاتب كبير التزم في أدبه أحيانا كثيرة، ولم يلتزم كذلك في أكثر الأحيان ولكنّه نسى طابع إنتاجه: "شرّ الفنانين أكثرهم التزاما، انظر مثلا الفنانين السّوفيتين". ويشكو منّي ناقد شيخ؛ هامسا: "إنّما تريد اغتيال الأدب ففي مجلتكم يتبدّى، في وقاحة، احتقار فنون القول والكتابة." ومن ذوي العقول الدّنيا من سمّاني: الرّأس العنيد، وواضح أن هذه أقذع شتيمة لديه، ويلومني أنّي لا أهتم بالخلود... كم من حماقات!! ذلك أنّهم يقرؤون مسرعين دون أن يتدبّروا ويحكمون قبل أن يتثبّتوا. وإذن، لنبدأ من جديد. وليس في الأمر مسلاة، لا لي ولكم؛ ولكن علينا أن نسبر غور المسألة. وما دام النّقاد يدينوني باسم الأدب، دون أن يقولوا أبدأ ما يفهمونه من مدلوله، فخير ما نجيبهم به أن نبحث فنّ الكتابة بدون مزاعم متسائلين: ما الكتابة؟ لماذا نكتب؟ ولمن؟ وحقا يبدو أنّ هذا هو ما لم يسأل قط إنسان نفسه عنه."[1]

يبدو تقييم **سارتر** للعملية الأدبية نابعا من تقيّيمه للذّات الكاتبة، والذّات القارئة وللإنسان ككل، ومثلما نظر **سارتر** إلى الإنسان بوصفه كلّا متكاملا، كذلك رأى أن عناصر الأدب الفنية والمضمونية أيضا متكاملة، وهي التي تمكّن الأدب من القيام بوظيفته الاجتماعية والإنسانية على وجه الخصوص.

[1]- المصدر السابق، ص ص 7-8.

2. الموقف من الثّورات والحروب

استوجبت الموجات الاستعمارية التي اجتاحت العالم العربي في القرن التّاسع عشر والقرن العشرين ظهور دراسات ونصوص متنوّعة، تُعنى بتلك الأحداث، وتعبّر عن رأي أصحابها في مختلف المسائل والقضايا. وقد اتفق العديد من المفكرين على أنّ الصّراع العربي الإسرائيلي هو أعقد الأزمات العربية، لأنّ الفلسطينيين لم يتمكّنوا حتّى الآن من استرجاع أرضهم والحصول على الاستقلال، كما استقطبت الفترة التّاريخية التي نشبت فيها الثّورة الجزائرية ضدّ الاستعمار الفرنسي، العديد من الأدباء، لاسيما الفرنسيين الذين أبدوا آراء مختلفة وأنصفوا أحد الجبهتين، وكان لزعماء الوجودية في تلك الفترة دور ريادي وموقف شجاع حيال هذه القضية.

أ. موقف الوجوديين من القضية الفلسطينية

اشتهر **جان بول سارتر** باهتمامه الكبير بالقضايا العالمية الشّائكة، التي يكثر حولها النّزاع وتحتدّ فيها الآراء، حتى صار يُعرف برجل المواقف والالتزامات. عندما يقتنع **سارتر** بقضية ما فإنه يُسخّر لأجلها شتّى وسائله الإقناعية، وغالبا ما ينطلق من مبادئ الفلسفة الوجودية، التي سمحت له بأن يتخطّى حدود دولته، ويوصل صوته إلى العديد من البلدان بما فيها الدّول العربية، التي كانت تعاني في ذلك العهد من سلب الحريات، ومن مخلّفات الاحتلال، وما زاد من إيمان العرب بنجاح هذا المذهب هو معارضة **سارتر** لحكومة دي غول بسبب انتهاكاتها اللاإنسانية في الجزائر.

لكنّ الأمر الذي أثار حفيظة المثقفين العرب هو موقف **سارتر** المنحاز إلى الإسرائيليين على حساب الشّعب الفلسطيني، الذي أفصح عنه في العديد من المناسبات، ومن خلال قيامه بمجموعة من المبادرات التي تفضي إلى ضرورة قيام دولة إسرائيلية في فلسطين، وهذا ما عارضه الأدباء العرب بشدة. ويمكن إيجاز أهمّ الإجراءات التي قام بها **سارتر** لصالح الإسرائيليين في النّقاط الآتية:

- دعم **جان بول سارتر** إسرائيل قبل الإعلان عن قيام دولتها، وعبّر في محافل عديدة عن تأييده إقامة دولة إسرائيلية في فلسطين، لاسيما في المحاضرة التي خصّصها لهذه القضية والتي ألقاها في مقرّ الجامعة الفرنسية حول (فرانز كافكا كاتب يهودي.)[1]

- نشر **جان بول سارتر** في سنة 1944 دراسة بعنوان (تأمّلات في المسألة اليهودية Réflexions sur la question juive)، تحدّث فيها عن أوضاع اليهود في فرنسا وفي أوروبا بعد الحرب الكونية الثّانية، وعبّر فيها عن تعاطفه مع اليهود الذين تعرّضوا إلى الاضطهاد والعنصرية والإبادة العرقية أثناء الحرب الكونية الثّانية، وفي العصور التي سبقتها أيضا. كما احتفى بمرور سنة على قيام هذه الدّولة.[2] ويتسم موقفه خلال هذه الفترة بالانحياز الكامل لليهود، ولفكرة إنشاء دولة إسرائيل على أرض فلسطين، متجاهلا حقّ الفلسطينيين في السّيادة على بلدهم.

- أيّد **سارتر** الهجرة اليهودية المكثّفة إلى فلسطين، شأنه في ذلك شأن **سيمون دي بوفوار** وغيرهما من اليسار الغربي، ونادى بضرورة تسليح اليهود فقال: "ينبغي أن نمدّ اليهود بالسّلاح هذه هي المهمّة العاجلة للأمم المتّحدة."[3] كما نعت المقاومة العربية بعبارات سلبية ومسيئة، مثل "العصابات العربية تستعد حول حيفا، إن القناصين يعفنون البادية، كل شيء قد هيّئ للمذبحة."[4]

بعد سنة 1965 بدأ **سارتر** يهتمّ بمصير الشّعب الفلسطيني، وهي السّنة التي أعلن فيها عن نيته القيام بزيارة إلى مصر وفلسطين، وتسخير عدد خاص من مجلته (الأزمنة الحديثة) من أجل فتح حوار بنّاء بين اليسار العربي واليسار الإسرائيلي، يوضح أطروحات كل واحد منهما. يتلخص رأي **سارتر** في هذه المرحلة في رؤيته للنّزاع العربي الإسرائيلي على أنّه صراع مضطهدِيْن يصعب حلّه، إذ يستوجب - حسب رأيه - التّسليم بحقيقتين متضاربتين:

---

[1]- ينظر: نور الدين اللموشي: سارتر والصراع العربي ـ الإسرائيلي، ضمن كتاب: أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي، ص 107.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص ص 105-106.

[3]- جان بول سارتر: نقلا عن المرجع نفسه، ص 109.

[4]- جان بول سارتر: نقلا عن المرجع نفسه، ص ص 108-109.

فمن ناحية لا بدّ من كيان وطني لضحايا اللّاسامية القدامى، ومن ناحية أخرى لا بدّ من تمكين الفلسطينيين من حقّهم في الرّجوع إلى الوطن الأمّ وتقرير مصيرهم، وهذا معناه في الوقت نفسه حقّ البقاء والعيش في فلسطين بالنّسبة لليهود والفلسطينيين، وهذا الاعتقاد الذي أفصح عنه **سارتر** هو الذي جعله يقف موقفا محايدا بعد حرب 1967، ويخدم المصالح الإسرائيلية بعد أشهر من نشوبها، عن طريق توقيع عريضة تُحمّل العرب مسؤولية اندلاع الحرب[1]. واجه المثقفون العرب هذا الموقف بكثير من الاستياء والسّخط، لاسيما أثناء الزّيارة التي قام بها **سارتر** إلى القاهرة سنة 1967، والتي توقعوا أن يعلن فيها عن تأييده المباشر للقضية الفلسطينية.

أثناء هذه الزّيارة وجّه أحد الطّلاب السّؤال الآتي إلى **سارتر**: "لقد أبديتم رأيكم في مختلف قضايا العالم التّحريرية. وقد زرتم قطاع غزّة ورأيتم أسوأ وأبشع فظائع الاستعمار والصّهيونية على حقيقتها. ونعلم أنكم ستزورون فيما بعد إسرائيل. فما رأيكم في قضية فلسطين بعد أن رأيتموها على الطّبيعة، ونحن نعلم أنّكم قاسيتم من الاستعمار والنّازية الألمانية عام 1940."[2]

ثمّ جاء ردّ **سارتر** على النّحو الآتي: "الذي أستطيع أن أقوله لكم الآن بعد أن زرت غزّة هو ملاحظتان: الأولى هي أنّي أحسست إحساسا عميقا بمأساة كلّ هؤلاء اللّاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في ظروف بائسة ولا تحتمل في بعض الأحيان (...) الذين يعيشون على حدود البلد الذي كان بلدهم. والملاحظة الثّانية هي أنّي أعتبر أن حقّ الفلسطينيين القومي في العودة إلى البلد الذي كانوا يعيشون فيه حقّ لهم لا تجوز مناقشته إطلاقا. ولن أذهب في حديثي اليوم إلى أبعد من هذا. لأنّه قد يتساءل البعض وكيف يعودون إلى بلدهم، وما هي العلاقة التي يفترض أن توجد بينهم وبين من يوجدون بإسرائيل اليوم الخ؟ أقول لن أذهب إلى أبعد ممّا قلت، وسأقول لكم السّبب: إنّنا نقوم الآن في مجلة (العصور الحديثة) بتحضير عدد خاص عن مشكلة اللّاجئين الفلسطينيين، سنقدم فيه لأوّل مرّة وجهة النّظر العربية بأقلام كتّاب عرب، وسيقدّم هؤلاء الكتّاب كل وجهات نظرهم. ومن بين هؤلاء

---

[1]- ينظر: المرجع السابق، ص ص 111-116.

[2]- أحمد أبوزيد، جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، ص 14.

الكتّاب كتّاب فلسطينيون. ينتمون إلى (منظمة التّحرير، أي إلى الحكومة المؤقتة السّرية) وفي الوقت نفسه سنقدم وجهة نظر معروفة في فرنسا اليوم أكثر من وجهة النّظر العربية وأعني بها وجهة النّظر الإسرائيلية. سنقدم وجهتيْ النّظر وذلك لأنّنا لو أعطينا وجهة نظر واحدة فإن إعلام الجمهور الفرنسي، هذا الجمهور الذي أعرفه تماما سيكون إعلاما ناقصا إنّ الرّأي العام الفرنسي في حاجة إلى وجهتي النّظر لكي يحكم.. ولكي نحصل على وجهتي نظر الجانبيين أعني العرب والإسرائيليين، وهما يرفضان الحوار تماما فيما بينهما، فقد قرّرنا لا أن نكون محايدين وإنّما متغيّبين تماما، أي أن نكون غير ممثلين على الإطلاق في هذا العدد. إن هذا العدد سيتكوّن من جزء سيكتبه الإسرائيليون وجزء آخر منفصل سيكتبه العرب، ولن نضيف أي شيء أكثر من هذا. سنقول ببساطة أنّنا نقدم هذا العدد (...) مفهوم إذن أنّه لن يكون هناك حوار من أي نوع بين العرب والإسرائيليين، كما أنّه ليس هناك أي تدخل من جانبنا. في مثل هذه الظروف لو أنّني ذهبت إلى البحث في أعماق المشكلة فإنّني في مثل هذه اللّحظة سأكون منحازا، وإذا حدث فإنّي أحنث بالعهد الذي قطعته على نفسي في مواجهة هذا العدد الذي أعدّه، إذن فإني أتوقف عند حدّ هذا القول الذي أعلنته."[1]

اقترح سارتر سنة 1969 حلّا مباشرا للقضية الفلسطينية، نادى من خلاله إلى فتح مفاوضات مباشرة بين العرب وإسرائيل، على أساس الاعتراف بوجود إسرائيل، مقابل التّخلي من جانبها عن الأراضي المحتلة بعد حرب 1967، وإيجاد حلّ عادل لمشكلة اللّاجئين الفلسطينيين، يقول في هذا الصّدد: "إن كان لليهودي حق البقاء في وطنه إسرائيل فإنّ هذا المبدأ نفسه يعطي الحقّ للفلسطيني في الرّجوع إلى أرضه."[2] وهذا المبدأ نفسه هو الذي سيضع حدّا للحروب وسينشر السّلم في المنطقة حسب **سارتر** الذي يقول: "أعتقد أنّ السّلم لا يمكن أن يتحقّق إلّا بوسيلة واحدة؛ أي الحوار بين الإسرائيليين والفلسطينيين وبفضل ذلك يمكن أن نصل في يوم من الأيّام إلى حالة سلم حقيقية وعميقة يكون أساسها العدالة. إنّني

[1]- جان بول سارتر: نقلا عن: المرجع السّابق، ص 15.
[2]- جان بول سارتر: نقلا عن المرجع نفسه، ص 116.

عندما أهتمّ هنا بإسرائيل أفكر في الوقت نفسه في مصير الشّعب الفلسطيني الذي عانى الكثير من المتاعب والآلام."[1]

تتابع إسهام **سارتر** وتعدّدت مواقفه من الصّراع العربي الإسرائيلي منذ سنة 1944 حتّى سنة 1979، وهي السّنة التي ختم فيها مبادراته حول هذه المسألة، محاولا التّوفيق بين الطريفين، من خلال تنظيم ملتقى في بيت الفيلسوف الفرنسي **ميشيل فوكو** (Michel Foucault) تحت عنوان (السّلام الآن)، اجتمع فيه مجموعة من المفكرين الفلسطينيين اليساريين مثل **ابراهيم دقاق، وإدوارد سعيد،** والإسرائيليين مثل **إيلي بن غال**[2]، من أجل مناقشة بعض الأمور، التي أغفلت في معظمها الطّرف الأساسي في هذا النّزاع وهو الشّعب الفلسطيني، وصهرت هويته في إطار العالم العربي:

- قيمة معاهدة السّلام بين مصر وإسرائيل.
- السّلام بين إسرائيل والعالم العربي عموما.
- ظروف التّعايش الأعمق التي قد تظهر لاحقا بين إسرائيل وجيرانها.[3]

كان **سارتر** يعاني في هاته الفترة أي قبل بضعة أشهر من وفاته الشّيخوخة والعمى الذي أصابه في السّنوات الأخيرة من حياته، أثّرت حالته الصّحية السّيئة سلبا على منحى هذا الملتقى، الذي لم يشارك فيه إلّا بكلمة وجيزة، بعد إلحاح شديد من **إدوارد سعيد،** الذي علّق على حضور **سارتر** في إحدى مقالاته قائلا: "أمّا حضور سارتر ـ إذا سميناه حضورا ـ فقد كان غريبا في سلبيته وشحوبه وخلوّه من العاطفة، وبقى صامتا تماما ساعات بكاملها. أثناء الغذاء جلس مقابلي وبدا عليه الضّياع واستمرّ في تجنب الكلام (...) حاولت تجاذب الحديث معه لكن فشلت."[4]

---

[1]- جان بول سارتر: نقلا عن المرجع السابق، ص 120.

[2]- إدوارد سعيد، سارتر والعرب: ملاحظات هامشية، ضمن كتاب أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي ص 70.

[3]- المرجع نفسه، ص 73.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تعرّض **سارتر** بعد موقفه من هذه القضية إلى انتقادات كثيرة من طرف العديد من الشّخصيات* التي رأت فيه منافاة للمبادئ التي نادى بها في مسيرته الحافلة، ويعد انتقاد (**جوزي فانون/ Josie Fanon**) أرملة المفكر والكاتب (**فرانتز فانون/ Frantz Fanon**) من أجرأ وأعنف الانتقادات التي وجهت **لسارتر**، لأنّها قامت بحذف تقديمه لكتاب زوجها (معذبو الأرض/ Les Damnés de Terre) من كلّ الطّبعات اللّاحقة، لأنّه لم يعد هنالك أي رابط بين **فانون وسارتر**: "من الآن فصاعدا لم يعد هنالك أي شيء يربطنا بسارتر أي رابط بين فانون وسارتر. إن سارتر الذي كان يحلم في سنة 1961 بمشاركة أولئك الذين يصنعون التّاريخ، تاريخ الإنسان، قد التحق بالصّف الآخر صف السّفاحين، أولئك الذين يقتلون في فيتنام، وفي الشّرق الأوسط وفي إفريقيا وأمريكا اللّاتينية."[1]

شهدت سنة 2005 احتفالا متعدّد الأوجه بمأوية **سارتر**، فأقام المجلس الأعلى للثّقافة بالقاهرة ندوة دولية كبرى حوله، وأصدرت (أخبار الآداب) و(جريدة القاهرة) ملفين مميّزين حول **سارتر**، عنونت (جريدة القاهرة) ملفها بـ (وجوديون، ويساريون وصهاينة) تصدّره حوار مع **محمود أمين العالم** وُسم بـ (هذا تفسيري لخيانة سارتر للعرب وانحيازه لإسرائيل) وقد أرجعه إلى تأثره بأصول **سيمون دي بوفوار ووايزمن** اليهودية، ونجاح الدّعاية الصّهيونية في تسويق المأساة اليهودية. في حين كتب **كامل زهيري** أن تأييد **سارتر** للدّولة العبرية لم يكن أكبر أخطائه، بل كان تصوّره أن اليسار العربي هو الفرصة الوحيدة للصّلح مع إسرائيل أفدح هذه الأخطاء.[2]

---

* وهناك من امتدحه مثل الفيلسوف والمفكر الفرنسي ذي الأصول اليهودية (برنار هنري ليفي/ Bernard-Henry Lévy) الذي قيّم موقف سارتر في قوله "إنّ سجل سارتر اتجاه إسرائيل كان صافيا تماما، إنّه لم ينحرف أبدا وبقي مؤيدا كاملا للدّولة اليهودية."

- برنار هنري ليفي نقلا عن إدوارد سعيد: سارتر والعرب ملاحظات هامشية، ضمن كتاب أحمد عبد الحليم عطية سارتر والفكر العربي، ص 76.

[1]- J. Fanon: A propos de Frantz Fanon, Sartre. Le racisme et les Arabes, El Moujahid, 10 juin 1967, p 6.

نقلا عن: نور الدّين اللموشي، سارتر والصّراع العربي الإسرائيلي، ضمن كتاب أحمد عبد الحليم عطية سارتر والفكر العربي، ص 114.

[2]- أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي، ص 30.

لم يغفر العرب **لسارتر** مساندته للإسرائيليين على حساب الفلسطينيين، ومداومتته على تأييده العميق لهم، على الرّغم من محاولته إظهار عكس ذلك عن طريق إطلاق بعض المبادرات الدّاعية إلى إحلال السّلام، وإنصاف الشّعب الفلسطيني. فكان هذا الموقف هو النّقطة السّوداء التي شوّهت صورته في أعين الطّبقة المثقفة العربية، التي لم تنكر إعجابها وتأثرها بالقيم والمبادئ الفلسفية التي طرحها في القرن العشرين.

ب. موقف رشيد بوجدرة من القضية الفلسطينية

يعدّ الكاتب **رشيد بوجدرة** واحدا من المؤلّفين العرب الذين اهتموا كثيرا بالقضية الفلسطينية، وأبعادها القومية، وحقوق شعبها الشّرعية في امتلاك الأرض والسّيادة، وقد كشف العديد من جوانب هذه القضية التّاريخية والسّياسية والدّينية عن طريق الأدب والفن بصفة عامّة، فقام سنة 1972 بزيارة ميدانية إلى المخيمات الفلسطينية المتواجدة في البلدان العربية المجاورة لفلسطين، لأنّه وجد صعوبة كبيرة في العبور إليها، حتى يتسنى له معرفة ما يعانيه الفلسطينيون الذين هُجّروا عنوة من بلدهم، واستبدلوا بسكان يهود أتوا من بلدان كثيرة من العالم.

بعد عودته من هذه الرّحلة ألّف **رشيد بوجدرة** كتابا وسمه بـ (يوميات فلسطينية)، دوّن فيه أهم الحقائق والأحداث والتّفاصيل التي كان شاهدا عليها، أو التي تعرّف عليها بعد التّواصل ومناقشة العديد من الأفراد المهتمين بهذه القضية، أو الذين يشكلون أحد أطرافها كما أشار إلى أمور حقيقية وجوهرية اطّلع عليها في كتب ومجلات معروفة وموثّقة.

انطلاقا من هذه الوضعية المتوترة تغلغل **رشيد بوجدرة** في الدّول المتاخمة لفلسطين ليكشف عن رأي شعوبها، ومدى تفاعلهم مع ما يحدث على بعد عدّة كيلومترات من بلدانهم فزار لبنان وسوريا والأردن والعراق ومصر، ليتقصّى الحقائق عن قرب، ويحاور أشخاصا كثرا من مختلف الجنسيات والفئات والدّيانات، يتفاوتون في المستوى العلمي والثّقافي والوظيفي، وقد دفعه إصراره الكبير على إجلاء الحقائق إلى دخول فلسطين بمساعدة أحد القادة الفلسطينيين، يقول: "حين كتبت تلك اليوميات جئت إلى المنطقة، وعشت في سوريا ولبنان وفلسطين لعام كامل، زرت المخيمات الفلسطينية، بل ساعدني صديقي الرّاحل جورج حبش على الخروج من الجزائر والدّخول إلى الأراضي الفلسطينية المحتلّة، فكتبت حول ما شاهدته في فلسطين وفي مخيمات سوريا ولبنان."[1]

---

[1]- حوار مع رشيد بوجدرة، أجراه أنور بدر، جريدة القدس العربي، ص 10.

[2]- Rachid Boudjedra, Journal Palestinien, Société National d'Edition et de Diffusion, Alger, 1982, p 7.

تختلف يوميات **رشيد بوجدرة** عن تلك التي تكتب من أجل البوح بخواطر ومشاعر خاصّة، أو توثيق ذكريات قد يمحوها النّسيان؛ فهي أقرب ما تكون إلى أدب الرّحلة، الذي يسعى فيه الكاتب إلى تسجيل الأحداث وإجلاء بعض المسائل، من خلال نقل تفاصيل رحلته ووصف الأشخاص الذين صادفهم أو حاورهم، وقد راعى الكاتب فيها التّرتيب الكرونولوجي الذي ساعده على تتبع قضيته وتنسيق أحداثها في إطار محكم، يذكرنا هذا التّرتيب بما جاء في مسار شاتوبريان Chateaubriand (1768-1848) من باريس إلى القدس، ورحلة لامارتين Lamartine (1790-1869) إلى المشرق العربي.

اتخذ **رشيد بوجدرة** من اليوميات إطارا لتجربته الرّحلية، حتى يتجنب الشّكل القصصي أو الشّعري الذي يُلزم الكاتب إيراد تفاصيل فنية، وخلق شخصيات أدبية قد تكون واقعية لكنّها لا تلغي احتمال أن يكون فيها جوانب خيالية ابتدعها الكاتب بطريقة تلقائية أو قصدية فهذا النّوع من الكتابة هو الأنسب في التّعبير عن معاناة الفلسطينيين اليومية؛ لأنّه يسمح للكاتب أن يتحدّث بواقعية وموضوعية أكبر تعكس ما رآه من كدمات وخيبات مرسومة على وجوه اللّاجئين الفلسطينيين، وأن يحلّل الأحداث ويعلن عن موقفه بوضوح وجلاء تامّيْن حتى يلغي أي إبهام أو سوء تأويل قد يقع القارئ أو النّاقد فيه.

يصنف كتاب (يوميات فلسطينية) ضمن النّصوص القليلة، التي لم يكتبها صاحبها عن الجزائر، إذ يفصح بوجدرة من خلاله عن شخصية أدبية مختلفة، تميل للمجازفة وتحبذ التّنقيب والبحث عن قرب في حقائق واقعية، وقد كان لزيارته للمشرق العربي دوافع وأهداف، تنمّ عن وجود حسّ إنساني عال، وتمتع بالرّوح القومية، يجلوه الكاتب في غضون حديثه عن كثرة البحوث التي نشرها اليهود عن الصّهيونية والفلسفة اليهودية بكلّ اللّغات تقريبا، حتّى يُوصلوا وجهة نظرهم إلى الرّأي العالمي، مسخرين لأجل هذه الدّعاية الممنهجة وسائل ضخمة جدا، في حين يلتزم المثقف العربي الصّمت، ولا يتطلّع حتّى إلى معرفة ما يُكتب حول هذه المسألة، في وقت كان من المفروض أن تنشأ مقاومة حقيقية، وأبحاث فكرية

ونصوص أدبية، تعكس وتدرس الواقع المرير الذي آلت إليه البلدان العربية، وما يعانيه الفلسطينيون المنفيون واللّاجئون والمحروقون بقنابل النابالم، وإلّا فنحن كما وصفنا الكاتب "متواطئون لأنّنا لا نحمل بندقية في اليد، ولسنا متواجدين في قاعدة متقدّمة، نطلق الخطط من أجل محاربة أولئك الذين يواجهوننا."[1]

يستعين **رشيد بوجدرة** في هذا الكتاب بمصادر كثيرة، منحته معرفة قبلية عن الوضع في فلسطين، ومن الأمور التي كان لها وقعا شديدا على الكاتب هو حذف بعض الجهات الرّسمية اسم فلسطين من خارطة العالم "...عندما أطلقوا عليها اسما آخر، وأخلوها من سكانها واستبدلوهم بمستوطنين آخرين قدموا من بعيد وفي أغلب الأحيان من الحدود الأوروبية."[2] وهذا ما دفع الكاتب إلى العزوف عن زيارة فلسطين، والقيام برحلة بحث عن شعبها الذي تحوّل إن إلى مقاومين أو لاجئين، وعن هذا يقول: "لم يكن باستطاعتي الذّهاب إلى فلسطين... من الأحسن أن أقول أنّي ذهبت إلى البلدان التي يعيش فيها الفلسطينيون، بلدان عربية كثيرة ولاسيما لبنان، سوريا، والأردن. لم أذهب إذن إلى فلسطين لكن إلى لبنان وسوريا والأردن والعراق.. الخ، إلى كل مكان يتواجد فيه لاجئون ومقاومون، أي مكان فيه أثر للقضية الفلسطينية."[3] فاللّاجئون والمقاومون هم البدء والمنتهى في مسار **بوجدرة** الرّحلي، الذي بدا فيه مصدوما من المآسي التّاريخية المتتالية التي ألّمت بالشّعب الفلسطيني.

تتمثل المصادر التي استقى منها **رشيد بوجدرة** معلوماته، في قراءته واستقرائه للتّاريخ الحديث، والذي أبان من خلاله عن وعي كبير وإلمام شامل بالعوامل الخطيرة التي تدير عجلة الأحداث داخليا وخارجيا، وقد ذكر في السّطور الأولى من يومياته انكبابه الحثيث على البحث فقال: "قبل أن أذهب قمت بقراءة العديد من الكتب حول تاريخ الحركة الصّهيونية ولكن ليس هناك ما يكفي من الوثائق -إنّها نادرة !- عن تاريخ المؤامرة الجهنمية التي كان ضحيتها الشعب الفلسطيني."[4] وكلّما انتقلنا بين صفحات اليوميات أدركنا جيّدا مدى اهتمام

---

[1]- Ibid, p 25 .
[2]- Ibid, p 7.
[3]- Ibid, p 8.
[4] - Ibid, p 7.

الكاتب بالقضية الفلسطينية، واطّلاعه على أهم الكتب والوثائق التي كُتبت حولها وحول الحركة الصهيونية.

تمكّن **رشيد بوجدرة** بعد اطّلاعه على هذه الوثائق التّاريخية من أن يفتتح يومياته بعرض تاريخي وسياسي وديني شامل للقضية الفلسطينية، وللمحطّات الرّئيسية الأولى التي تمَّ وفقها تسهيل دخول اليهود، الذين كانوا مشتتين في أنحاء العالم لاسيما في أوروبا، إلى فلسطين، ومن ثمّ تسليمهم الأراضي الفلسطينية، بعدما أخلوها من سكانها الذين رُحّلوا عُنوة إلى دول مجاورة، فرحل معهم اسم فلسطين، وكان ذلك في 12 من ماي 1948، هذا اليوم الذي صار يوصف في التّاريخ العربي الحديث بيوم النّكبة، لأنّه اليوم الذي أعلن فيه عن قيام دولة إسرائيل. يقول **رشيد بوجدرة** عن تغيير اسم فلسطين، واستحالة عبور حدودها: "كنت متأخّرا في التّاريخ... لم يتجرأ شخص على تذكيري بالأمر. بأنّه من الأفضل تسمية الأشياء بأسمائها، بالفعل ليس باستطاعتي الذّهاب إلى فلسطين لأنّها محتلة، وهذا لم يحدث هكذا فجأة، لا! عبر مراحل عديدة"[1] وتخطيط محكم ومؤامرات تحاك في الخفاء، ساهم في إنجاحها العديد من الرّؤساء الأوروبيين، والأمراء العرب المتواطئين الذين يقول عنهم الكاتب "دول أوروبية وأمراء عرب كثر مُدانون بتواطئهم، كما سهّلت كل من بريطانيا العظمى وفرنسا الأمور لصالح اليهود عندما وقعتا سنة 1916 معاهدة سايكس- بيكو/ Sykes-Picot"[2]

أفضت معاهدة (سايكس- بيكو) إلى بسط فرنسا وبريطانيا نفوذهما على عدّة مناطق عربية، بما فيها سوريا التي استولت عليها فرنسا، والجنوب الفلسطيني الذي تُرك تحت إدارة دولية تشرف عليه بريطانيا، وهذا ما كان يحلم به المسؤول عن الحركة الصهيونية، وأوّل رئيس لدولة إسرائيل (**حاييم وايزمن/ Haïm Weismann**) الذي كتب في سنة 1914 أي سنتين قبل توقيع معاهدة سايكس- بيكو: "نستطيع القول بعقلانية إنّه في حالة ما إذا دخلت فلسطين تحت قبّة السّيطرة البريطانية، وإذا شجعت بريطانيا الاستيطان فيما يمكن أن يكون من تباعياتها، يمكننا الحصول على مليون يهودي هناك قبل عشرين أو ثلاثين سنة، يمكنهم

---

[1]- Ibid, pp 7-8.

[2]- Ibid, p 8.

أن يصنعوا قيمة جديدة لهذه البلاد، ويوفروا الحماية الفعّالة في قناة السويس."[1] (التّجربة والخطأ/ Trial and error، لندن 1930، ص 191.)

كتب أيضا الصّحفي النّمساوي (**اليهودي ثيودور هرتزل/ Théodor Herzl**) في مؤلّفه (الدّولة اليهودية/ der judenstaat) سنة 1896 في الصفحة 39 عن الفقر الذي سيعاني منه الفلسطينيون بعد دخول اليهود، الذين سيسعون إلى احتكار المهن المهمّة التي تعود بالفائدة عليهم "نحن نقترح أن نتخلّص خلسة من الفقراء، الذين سيعثرون على عمل على الجانب الآخر، في بلدان العبور ونحن سنحرمهم من كل عمل على أرضنا"[2] وهذا بالفعل ما وقع للفلسطينيين الذين صاروا لاجئين في البلدان العربية، يمتهنون أصعب الأعمال ويعانون من التّمييز وعدم الاستقرار.

يشير **رشيد بوجدرة** أيضا إلى الوازع الدّيني، الذي يدعم هذا التّوجه وينصف الإسرائيليين، بل ويحرضهم على خرق الدّول الأخرى المجاورة طبقا لتعاليم وثيقة العهد "كل مكان تصله أقدامكم، فأنا أهبكم إياه كما قلت لموسى. من الصّحراء ولبنان إلى النّهر العظيم، الفرات، وحتى البحر الكبير، باتجاه مغيب الشّمس، هذا هو وطنكم."[3] (يسوع السفر3،1-4) ففي هذه التّعليمة إشارة وتذكير بأنّ المدّ الصّهيوني لا ينوي التّوقف عند الحدود الفلسطينية، بل سيسعى إلى توسيع الرّقعة الجغرافية و الاستيلاء على بلدان عربية أخرى.

لم يتوقف **بوجدرة** عن الاطلاع على المراجع المتعلّقة بالقضية الفلسطينية، حتى بعد وصوله إلى لبنان، أين قام بزيارة مكتبة ضخمة، يوجد فوق رفوفها العديد من النّصوص التّاريخية المهمّة التي تحكي عن جذور الصّراع الفلسطيني الإسرائيلي وآفاقه، "يجتمع فيها باحثون من مختلف أنحاء العالم يشتغلون على مختلف النّصوص ومختلف النّظريات."[4] عثر فيها الكاتب على رسالة من الملك فيصل إلى صديقه الزّعيم الصّهيوني فرانكفورتر/

---

[1]- Ibid, p p 7-8.

[2]- Ibid, p 12.

[3]- Ibid, p p 8-9.

[4]- Ibid, p 24.

Frankfurter مسجلة بتاريخ 3 مارس 1919، جاء فيها تحديد لطبيعة العلاقة التي تجمع بين العرب واليهود، يقول فيها الملك فيصل:

"إنّنا نأمل أن يتقبّل اليهود والعرب وجهة النّظر التي تقول بأنّنا أقرباء، أبناء عمومة فنحن لطالما تعرّضنا للاضطهاد نفسه من قبل الدّول العظمى،... نحن العرب من جهتنا ننظر للحركة الصّهيونية بمنتهى التّعاطف، أبلغنا وفدنا في باريس بدقّة عن الاقتراحات المقدّمة أمس في ملتقى السّلام الذي قامت به المنظمة الصّهيونية التي اقترحت حلولا معتدلة وملائمة فيما يخصّنا سنعمل ما بوسعنا من أجل أن يصادق عليها. ونتمنى من أعماق قلبنا عودة اليهود ونرحب بهم... مع زعماء تياركم لاسيما الدكتور حاييم وايزمن لقد قمنا بمشاورات وسنقوم بمشاورات أخرى لتجسيد علاقات قريبة. سندعم وايزمن كما دعمنا من قبل عن طريق إرجاعه إلى اليهود، وسنعمل سويا من أجل بناء وإحياء الشّرق الأوسط وسنكمل بعضنا البعض. إن الحركة الصّهيونية وطنية وليست إمبريالية، فالمكان يكفينا نحن الاثنين في سوريا، ولا أعتقد أن أي أحد منّا بإمكانه أن ينجح دون مساعدة الآخر..."[1]

ينبّه الكاتب بعد إيراد هذه الرّسالة التي تبرز موقف الأمير فيصل المساند للصّهيونية إلى إمكانية أن تكون هذه الرّسالة مجرد وثيقة دستها الجهات الإسرائيلية، حتى تأثّر على الرّأي العام العربي والعالمي، لكن وجود اتفاقية وقّعها الأمير فيصل مع الزّعيم الصّهيوني حاييم وايزمن سنة 1919، جاء فيها ترخيص لليهود بالاستيطان وتسهيلات في إنشاء وطن لهم في فلسطين تثير الشّكوك حول هذا الأمير، ودفعت الكاتب إلى التّساؤل: "هل خان الأمير فيصل أم أنّه استهان بالعدوّ الصّهيوني؟ هو الذي طالما لعب دورا كارثيا في القضية الفلسطينية، إلّا أنّه لم يكن الوحيد ، فقد جاء من بعده مسؤولون عرب آخرون سيّروا مصالح عدوّهم."[2]

يفضل **بوجدرة** دائما العودة إلى التّاريخ؛ لأنّ الحاضر ما هو إلا نتيجة لما وقع في الماضي، كما يقترح قراءة جديدة للتّاريخ العربي، تختلف عن تلك التي يرويها المرشد السّياحي لزوّار المناطق الأثرية. ينمّ هذا الاهتمام عن عناية كبيرة يوليها الكاتب للتّاريخ

---

[1]- Ibid, p 27.

[2]- Ibid, p 28.

وحبّ للمواجهة والصّرامة، فيقول: "هناك ألف طريقة يمكن أن نتحدث بها عن التّاريخ لكن طريقتي تقتضي الوضوح والصّرامة، وإلّا فإنّنا نوشك أن نقع مرة أخرى في الأسطورة، لقد أشفق أسلافنا أن يرونا نتخبّط في مشاكل التّخلف، وكذلك في متطلبات حرب التّحرير، وإنّه يتوجب علينا أن نبني كل شيء من الصّفر وأن نعيد النّظر في كل شيء ونتمسّك بعقلانية بدل كلّ هذه الأوهام، ذلك شيء مؤلم دون شك لكنّه ضروري لنا أكثر من الشّعارات الجوفاء."[1]

يظلّ أهم مصدر استقى منه الكاتب معلوماته حول الواقع الفلسطيني الزّيارات الميدانية التي قادته إلى المخيمات، التي يقطن فيها اللّاجئون تحت رقابة أمنية من قبل الجيش في كلّ من لبنان وسوريا والأردن. لكن قبل وصوله إلى المخيمات كان لا بد له من أن يمرّ على الجهة المسؤولة عن إغاثة اللّاجئين وهي منظمة (الأونروا/L'U.N.R.W.A) ، التي أفادته بمعلومات دقيقة، وإحصائيات مهمة عن أوضاع اللّاجئين وحالتهم الاجتماعية.

يتّبع **بوجدرة** في يومياته طريقة منطقية في محاورة الأشخاص، ومساءلة المقتطفات النّصية، تدفع القارئ إلى الاقتناع، وتمكّنه من تميّيز الصّحيح من الزّائف. تقترب هذه الطّريقة كثيرا من محاورات الفلاسفة التي تقوم على الحجج والبراهين الواقعية والمنطقية بغية الوصول إلى الحقيقة وجوهر الأشياء، لكنّها في هذا النّص تتّسم بالتّلقائية والمباشرة وتدلّ على اقتناع الكاتب بأفكاره، وإتقانه فن الحديث مع الآخرين وعن الآخرين، فينقل لنا مثلا قولا للكاتبة الفرنسية (**ناتالي ساروت/ Nathalie Sarraute**)، نُشر في جريدة (Le Monde) الفرنسية عقب عودتها من زيارة الأراضي المحتلّة في 11 نوفمبر 1969 تقول فيه ـ بسذاجة وحماس-: "لكن أين هو الغزوّ الاستعماري؟ أين هو العنف؟ إلى غاية 1948 هؤلاء المهاجرون المسالمون وفدوا إلى بلد كان يخضع للسّيادة التّركية، ثم تحت الانتداب البريطاني، يشترون بأثمان باهظة وبموجب القوانين المنفّذة الأراضي من أناس جاهلين. إنّهم لا يستغلون اليد العاملة للسّكان الأصليين، ولا ثرواتها الطّبيعية، مثل الرّمل والأحجار."[2]

[1]- Ibid, p 48.
[2]- Ibid, p 11.

في رأي هذه الكاتبة، ليست فلسطين سوى منطقة تعاقب عليها الاستعمار (سيادة تركية وانتداب بريطاني)، وقدوم اليهود إليها لم يزد من معاناة شعبها، ولم يغير شيئا مادام الفلسطينيون يبيعون الأراضي واليهود يشترون، فهم ليسوا استعمارا.

يرد **بوجدرة** على هذا القول بدعوة الكاتبة إلى زيارة لبنان، فهناك ستجد الفلسطينيين وهم يتجرّعون الشقاء يكافحون كل يوم من أجل العيش ويُستغلّون، بعدما اقتلعوا وطردوا من بلدهم ومدنهم التي لا تزال تحمل أسماء عربية مثل حيفا، عكا، بيت لحم...، يتعبون طوال النّهار ليعودوا في المساء إلى مخيمات شاتيلا وتقواني كي يناموا.[1]

يشاطر الكاتبة في هذا الرأي أحد اللّبنانيين، يدعى جوزيف ويبلغ من العمر أربعين سنة، والذي قال بأنّه "لا يحبّ الفلسطينيين (...) لأنّهم شيوعيين يريدون الثّورة على الله وعلى العباد (...) وأنّهم باعوا أرضهم لليهود وعليهم تقبل خروجهم منها."[2]

بعد عرض هذا الموقف المعادي للفلسطينيين يُدرج بوجدرة مجموعة من الإحصائيات الموثّقة لدى (اللّجنة المسيحية الدّولية من أجل فلسطين) والتي جاء فيها أن "ملّاك الأراضي الكبار، والوجهاء والمشايخ هم الذين باعوا بالفعل أراضيهم للإسرائيليين، أما المزارعين البسطاء فهم متعلّقون جدّا بأراضيهم ولم يريدوا أبدا قبول هذه الصّفقة. ففي سنة 1944 كانت المنظمات الإسرائيلية قد ترسخت جيّدا في فلسطين وقامت بكلّ المحاولات من أجل شراء أراضي المزارعين البسطاء. في ذلك الوقت كانت 70% من المساحة الصّالحة للزّراعة لا تزال بين أيدي الفلسطينيين و20% من الأراضي كان يملكها الوجهاء وهي التي بيعت بالفعل و10% المتبقية يمتلكها في الأصل يهود فلسطين الذين قدموا منذ آلاف السنين وتعايشوا في سلام مع العرب المسلمين والمسيحيين. إذن 20% فقط من الأرض اشتراها المستوطنون الإسرائيليون، والأرض المتبقية نُهبت تحت التّهديد وبالقوة."[3]

يمكننا أن نستحضر هنا حكاية نزوح واقعية، يرويها الفلسطيني أبو إبراهيم، الذي كان يملك حقولا من البرتقال في حيفا إلى الكاتب، يقول: "طلب جندي إسرائيلي من جميع سكّان

---

[1]- voir : Ibid, p p 11-12.
[2]- Ibid, p 14.
[3]- Ibid, p 15.

القرية أن يذهبوا مؤقتا لمدّة أسبوعين. فقبلوا تحت التّهديد. بعد مرور اثني عشر يوما عادوا ليجدوا بيوتهم وقطع أراضيهم محتلّة من طرف المستوطنين اليهود، فطُردوا وقتل الذين أصرّوا على البقاء بالبندقية الآلية، كان الرّجل يحكي ملحمته وهو في حالة ذهول، ولكنّه كان يقاوم انسياب الحكاية، وأقفل راجعا لأنه شعر بحياء بعد أن ترك لنفسه العنان."[1]

يدرج **بوجدرة** آراء أخرى معادية للفلسطينيين، لا لشيء سوى لأنّهم عرب مسلمون يمثل هذا الموقف خادمة الفندق ذات الأصول الآشورية - كما تدّعي- وصاحبة الاسم الأوروبي (سيسيل/Cécile)، التي استغربت أن يخصّص الكاتب هذه الرّحلة من أجل التحّقيق في القضية الفلسطينية، واقترحت أن يقوم بجولة سياحية في بلد لبنان الجميل.[2]

يخالف هذا الطرح رأي الطّالبة منتهى، ذات الاثنين والعشرين ربيعا، الذي أبدت فيه كثيرا من الوعي والموضوعية، وتحدّثت فيه عن الواقع العربي وخصوصية المقاومة الفلسطينية مثل قولها "المقاومة الفلسطينية في مأزق، لأنّها لم تتمكن من تنظيم نفسها بطريقة فعّالة."[3]

تتباين المواقف التي يوردها الكاتب في يومياته الفلسطينية حسب الاعتقادات الدّينية والانتماءات الأيديولوجية؛ فمنها من ينطلق فيها أصحابها من مصالح شخصية أو سياسية مثل رسالة الملك فيصل وقول حاييم وايزمن، ومنها ما ينتج في الغالب عن قناعة ذاتية وفكرية تعبر عن الرّأي، مثل شهادات أبو إبراهيم وسيسيل ومنتهى، كما نعثر على مواقف أدبية يستعرضها الكاتب ضمن عملية إحصائية لمواقف مجموعة من المبدعين حول قضية فلسطين، أو حول قضايا حساسة أخرى.

توزّعت هذه المواقف على الإنتاج المسرحي والشّعري وغيرهما، وجاءت لتصوّر الواقع الذي آل إليه الوطن العربي غداة الهزيمة، جسّد ذلك كتّاب وفنّانون من لبنان خاصّة حيث اغتنموا الفرصة لفضح الآلام والأمراض التي يعاني منها المجتمع العربي، هذه الحرية

---

[1]- Ibid, p 58.
[2]- voir: Ibid, p p 19-20.
[3] - Ibid, p 15.

التي طرأت على السّاحة الفنية لم تكن معهودة قبل الهزيمة،[1] وقد وزّع الكاتب حوصلته لهذه الآراء على النّحو الآتي:

يركّز **رشيد بوجدرة** على مواقف ثلاثة شعراء عرب معاصرين ومهمين؛ لأنّهم حظوا بشهرة وشعبية كبيرة، وخطوا بالشّعر العربي الحديث إلى مرافئ الإبداع والتّجديد في الشّكل والمضمون، كما نجحوا في تفعيل دوره داخل المجتمعات العربية، وإيصال أفكارهم وآرائهم حول القضايا الهامّة إلى مختلف الفئات والمستويات (السّياسية والاجتماعية والأدبية). أحد هؤلاء الأدباء هو الشّاعر **نزار قباني**، الذي تخلّى عقب هزيمة 1967 على موضوعة الحب ليصبح أكثر انسجاما مع القضايا السّياسية والقومية، والتي ظلّت ماثلة في ذهنه ووجدانه الشّعري لاسيما في قصيدته (هوامش على دفتر النّكبة)، التي وجه فيها نقدا لاذعا للتّقصير العربي اتجاه القضية الفلسطينية، كما لم يتردد في شعره الذي وسم بالرّفض والمقاومة عن الحديث عن "العقلية العربية بأنّها ظلّت ترزخ داخل الحدود الإيديولوجية الإسلامية وقد آن الأوان للتّخلص منها. (مقتطع من قصيدة طويلة: هوامش على دفتر النكبة، ص 7، دار قباني، بيروت، 1971.)"[2]

يذهب **أدونيس** إلى أبعد من هذا في قصائده السّياسية الجريئة حول وطنه (العالم العربي)، والتي كان ينشرها في تلك المرحلة الحرجة في مجلة (مواقف). تكشف هذه الأشعار عن حقيقة المجتمعات العربية، وواقعها المرير من وجهة نظر هذا الشّاعر، الذي أفصح عن تحليلاته وموقفه من القضايا العربية في لقاء له مع **بوجدرة** في مساء يوم الخميس 9 من شهر مارس 1972 ببيروت، أين تهكّم بلباقة عن نفسه وعن شعراء آخرين وتحدّث عن الثّورة العربية الكبرى المقبلة، التي ستسهم في تأجيجها المقاومة الفلسطينية ويرى **أدونيس** أنّه يجب على كلّ فرد عربي أن يضع نفسه مكان الفلسطيني، ليس لأنّ أرضه سلبت فحسب، لكن لأنّ مصيره لم يتغيّر فالاستلاب القديم عوّضه استلاب جديد.

---

[1] - voir: Ibid, p p 30-31.

[2] - Ibid, p 31.

يفرّق **أدونيس** في هذا اللّقاء بين الثّورة العربية والسّلطة الإصلاحية، التي تسعى إلى الحفاظ على امتيازاتها وحكمها المستبد، الذي لا يسمح ببناء تطوّري وديمقراطي، فالمواطن العربي صار يعلم أن قيام دولته ليس مرهونا بمجهوده الإبداعي، لهذا أصبح مرتابا فاقدا للثّقة في نفسه وفي قدراته، وهذا ما خلق في نفسيته أنانية ونوعا من الفردية والاضطراب، زاد من اتساع الهوّة الموجودة بينه وبين السّلطة المركزية، التي لم تقدّم له سوى الإحباط منذ الأزل.

عجزت هذه القوّة الإصلاحية الموجودة في الأنظمة العربية عن تغيير المفاهيم المتعلّقة بالتّسيير الاقتصادي والسّياسي، لهذا يمكن القول إن التّغيرات الرّسمية والسّياسية والاقتصادية لم تنجح إطلاقا، والدّليل هو ركود المجتمع العربي، الذي كان يكافح لاسترجاع الأراضي الفلسطينية فلم يزدها إلا توترا وتأزّما. فلا بدّ أوّلا من تغيير النّية والعقلية والمبادئ الأخلاقية والثّقافية، لأنّ تاريخ العرب لن يكون له معنا إلا إذا كان من صنعهم، أو بالأحرى عندما تكون حياتهم مليئة بالثّورة. يشير أدونيس أيضا إلى أن الفن ضروري وفعّال، وبإمكانه الارتقاء بالوعي الثّوري، بشرط أن تكون له إعادة قراءة دائمة ومتجددة لكل ما يحدث وتطوير يمسّ الشّكل والمضمون.[1]

تمكّن **محمود درويش** صاحب القصائد الوطنية الحزينة المعبّرة عن معاناة كلّ الفلسطينيين والمنفيّين، من إيصال كلمته وعمق جرحه عن طريق إلقاء أشعاره في القاعة الكبرى للهيئة العالمية لحقوق الإنسان (اليونسكو/ L'U.N.E.S.C.O) سنة 1970، أمام جمع من الطّلبة والمثقفين، جاؤوا من أجل سماع أشعاره، وطلب توضيحات حول انضمامه إلى صفوف المنظمات اليهودية المعارضة للتّوسع الإسرائيلي على حساب الأراضي العربية، وهذا ما أثار حفيظة هذا الشّاعر وغضبه، لاسيما حين طُلب منه أن ينتقد هذا التّصرف الذي اعتبره الكثيرون زلّة سياسية فادحة، لكن **محمود درويش** اكتفى بقوله "كتاباتي فقط تشهد لي، عودوا إلى أشعاري."[2] ثم صرّح عن موقفه من المقاومة الأدبية

[1] - voir: Ibid, p p 38-40.
[2] -Ibid, p 22.

بقوله: "لا يجب أن نبقى حبيسي الوهم! لم نر يوما قلما يتحوّل إلى بندقية..."[1] فلا بد من المقاومة بالسّلاح لأنّ الكلمات لوحدها عاجزة عن مقاومة العدوّ، واسترجاع الأراضي الفلسطينية.

ترك المسرح اللّبناني أيضا بصمته حول ما ساد في العالم العربي من احتلال واختلال مسّ النّواحي السّياسية والاجتماعية والثّقافية، جسّده بصفة خاصة المخرج اللّبناني **جلال خوري**، الذي اختار أن يروّج للمسرح السّياسي في مساره الفني، مستعينا في مسرحيتين سياسيتين له بشخصية شعبية مشهورة هي جحا، الأولى وسمها بـ (جحا في فلسطين) فيها نقد لاذع للاحتلال الإسرائيلي من وجهة نظر هذه الشّخصية الشّعبية، والمسرحية الثّانية (جحا في الهزيمة)، تطرّق فيها للموضوع ذاته، وتعمّق في وضعية الإنسان العربي، الذي لم يستطع تجاوز صدمة نكبة الجيش في جوان 1967 وظلّ يعارضها بشدة.[2]

لم يُغفل الكاتب الأبحاث العربية والمقالات التي نشرت على صفحات الجرائد والمجلات في تلك الحقبة الحرجة، والتي تحدّثت عن القضية الفلسطينية وعن الثّورة العربية من زوايا مختلفة، وبكثير من الوعي والحرية، وقد رأى الكاتب أنّه من الضّروري ذكرها وهي:

- (دراسات عربية)، متأثرة بالنزّعة الماركسية واللّينينية، وقريبة جدّا من الجبهة الدّيمقراطية لتحرير فلسطين للدّكتور **نايف حواتمه**.

- (الحرية) قريبة من الجبهة الشّعبية لتحرير فلسطين للدّكتور **جورج حبش**.

- (دراسات فلسطينية) تشرف عليها حركة فتح.

- (مواقف) يرأس تحريرها الشاعر اللبناني **أدونيس**. وقد كرّست هذه المجلة مقالاتها وأشعارها في تلك الفترة للحديث عن الهزيمة وأسبابها، ومُنعت في العديد من الدّول العربية.[3]

---

[1] -Ibid, p p 22-23.
[2] -voir : Ibid, p p 31-32.
[3] -voir: Ibid, p 21.

تحوّلت السّينما اللّبنانية كذلك إلى وسيلة تعكس الصّراع الموجود في المنطقة، فبعدما كانت قائمة على عرض الأفلام التّجارية والوضيعة التي تُجلب من أوروبا وأمريكا، صارت تدرج في قاعاتها أفلام لها علاقة بالواقع العربي، لكنّ الأمر الذي أثار استغراب الكاتب هو رؤيته لفيلم مصري مقتبس من رواية (ثرثرة فوق النيل) للرّوائي **نجيب محفوظ**، التي أثارت ضجّة كبيرة، وأغضبت بعض الجهات المسؤولة، وقد أراد **نجيب محفوظ** من خلالها أن يحلّل سلوك البرجوازيين والأنتلجنسيا (المثقفين) عقب الهزيمة سنة 1967،[1] لكن هذه الرّواية لم تقرأ سوى من طرف الأقلية المثقفة.

إن إيراد مواقف هؤلاء المبدعين وإيضاحها أمر تقتضيه هذه القضية، لأنّ آراءهم هي الأسرع في الانتشار، وستلقى حتما صدى عاليا، لاسيما وأنّها تسعى في جملتها إلى نصرة الإنسان العربي، والحفاظ على حريته وكرامته.

ختم **رشيد بوجدرة** سلسلة هذه المواقف الأدبية العربية بتساؤل حول موقف الكتّاب المستوطنين من السّكان الأصليين، ويستشهد في هذا المقام برواية (الموت السعيد/ La mort heureuse) **لألبير كامي**، يقول عنها: "في غرفتي بالفندق، كنت أتسلى بقراءة (الموت السعيد) لكامي، عثرت عليها بالدّرج ما شدّ انتباهي هو غياب الشّخصية الجزائرية في الرّواية، لم يساهموا حتى في الشّكل الخارجي كما في الأفلام السّيئة الدّخيلة التي صوّرها المخرجون الفرنسيون في الجزائر في الثّلاثينيات، فجزائر كامي، وبلكور كامي، وحافلات كامي في هذا الكتاب مملوءة بجمال وسمرة ورجولة الأقدام السّوداء، لكن ليس هناك جزائري رسخته عقليته الكولونيالية فقد قضت عليه سحرية الكلمات والخيال.

يا لها من زلّة سياسية كبيرة !

هل حرّك الكتّاب الإسرائيليون في كتاباتهم الفلسطينيين القلائل المتبقين في بلدهم، أم أنهم صنعوا صنيع كامي صوب الجزائريين؟ رغم أن التّاريخ قد أثبت خطأ صاحب كتاب الغريب!؟"[2]

---

[1] -voir: Ibid, p 33.

[2] - Ibid, p p 51-52.

تفتح هذ التساؤلات آفاقا من التّأمل والتفكير أمام القارئ، وتنبهه إلى خطورة التّجاهل الذي يبديه الكتّاب المستوطنون غالبا اتجاه السّكان الأصليين، والذي من شأنه أن يطمس وجود وهوية الشّعوب، وينشر صورا مزيّفة منافية لما يحدث على أرض الواقع.

يركز **رشيد بوجدرة** في (يوميات فلسطينية) على ما قام به في الأيّام التي أمضاها متنقلا بين المخيمات المتواجدة في لبنان وسوريا والأردن، وعندما تكون الفرصة سانحة يفتح الكاتب نصّه على أمور عديدة ومتفاوتة، قد تكون مواقف تعرّض إليها الكاتب شخصيا أو قضايا متعلّقة بسياسة الدّول العربية المتاخمة لفلسطين، كما ينقل لنا أخبار تلك المرحلة الصّعبة من التّاريخ العربي؛ إن مروية من طرفه بعد أن شهدها، أو محكية من طرف اللّاجئين الذين قابلهم، أو مكتوبة في جرائد البلدان التي زارها، وفي قليل من الأحيان مسموعة في إذاعة القاهرة، التي كانت توصل اللّاجئين بأهاليهم الذين ظلّوا في فلسطين. كما يذكر مقارنات بين المقاومة الفلسطينية، وبين مقاومات أخرى توّجت بالنجاح مثل الثّورة الفيتنامية والثّورة الجزائرية وثورة الزّنوج، وفي خضم ذلك تنساب قصص وآراء مختلف الأشخاص الذين قابلهم وحاورهم، سواء كانوا لاجئين أو مقاومين، ولكل شخص منهم موقف يهدف من خلاله إلى تحرير بلده بغضّ النّظر عن سنه ودينه وانتمائه الأيديولوجي.

كانت البداية من لبنان، البلد الذي يحد فلسطين من الجهة الشّمالية، والذي عانى كثيرا من تحرّشات الإسرائيليين، لاسيما القسم الجنوبي منه الذي تعرض للاجتياح والتّدمير والقصف. مكث فيه **بوجدرة** أطول فترة، واحتلّت إقامته فيه معظم صفحات (اليوميات)، لأنّه عايش فيه العديد من الأحداث وحاور أشخاصا كثرا، ولأنّه حظي بتسهيلات سمحت له بولوج المناطق التي يقطن فيها اللّاجئون، كما منحته منظمة الأونروا العديد من المعلومات والإحصائيات التي تخدم رحلته، وهذا ما لم يعثر عليه في باقي البلدان خاصة في الأردن.

يفصح الكاتب في الفترة التي مكث فيها في لبنان عن فوارق واضحة بين حياة سكّانها واللّاجئين الفلسطينيين؛ ففي أرقى الأحياء مثل منطقة الرّوشة الواقعة ببيروت، هنالك "المكان هادئ وجميل جدّا. البحر أزرق. الشّمس في أعين الأطفال الصّغار الممتلئين يرافقهم خادمات، حركة السّير بطيئة حتّى لا تفزع العصافير المتواجدة في الحدائق. حلم لبناني أم

جنّة اصطناعية؟"[1] أما اللّاجئون فهم يعيشون في مناطق شعبية غير مؤهلة، ولا يملكون حقّ ممارسة غالبية الأعمال، فهم إمّا حمّالون أو بائعو سجائر، مهددون ومهمشون ومحتقرون من طرف القانون اللّبناني.[2]

يشير الكاتب إلى ظاهرة أخرى تخصّ توزع اللّاجئين الفلسطينيين وفق انتمائهم الديني والغرض من ذلك تسهيل ممارسة التّعاليم المسيحية مثل ارتياد الكنائس وتدريس التّربية الدّينية. تختلف وضعية المخيمات التي يقطن فيها اللّاجئون؛ فالمسلمون بشاتيلا وتقواني يعيشون في بيوت هشّة، بينما يملك المسيحيون بيوتا أفضل بمخيم ماري إلياس، الذي يصفه الكاتب بقوله:" ما أثار انتباهي في هذا المكان هو اختلافه عن باقي المخيمات التي زرتها من قبل لأنّه يبدو مزدهرا ومريحا أكثر من غيره. الشّوارع محدّدة، البيوت ليست مهدمة كثيرا محلّات صغيرة مميّزة... غير بعيد عن هذا المكان يتجلّى بوضوح اختلاف هذا المخيم عن باقي المخيمات التي يتكدّس فيها العديد من المسلمين وبعض المسيحيين والدّروز؟"[3] يفسّر اللّاجئون تباين المستوى المعيشي بين الفئتين بوجود أقلية مسيحية مقابل عدد أكبر من المسلمين، ووجود هيئات وجمعيات مسيحية عالمية تدعم هؤلاء اللّاجئين وتوفر لهم ما يحتاجون إليه،[4] لكن على الرّغم من وجود هذا التّمايز بين الفئتين، فهناك تكافل وتعاون يجمع بينهما منبثق من الوحدة الوطنية والمصير المشترك، يؤكده عيش بعض المسلمين إلى جانب المسيحيين، وعدم ممانعتهم زواج فتاة مسيحية من شاب مسلم.[5]

تقرّب الكاتب أيضا من الأطفال الذين يعيشون في المخيمات اللّبنانية، من أجل محاورتهم، وكشف ما يجول في أذهانهم ومخيلتهم جرّاء تكتل العديد من مشاهد الدّمار والدّماء وفقدان الأهل، وتعوّدهم على مظاهر العنف والقصف اللّذين صارا جزءا لا يتجزأ من حياتهم اليومية، حتّى أنهم صاروا ينقبّون بين الأنقاض عن قذائف كي يلعبوا بها.[6]

---

[1]- Ibid, p 13-14.
[2]- voir: Ibid, p13.
[3]- Ibid, p 76.
[4]- voir: Ibid, p 77.
[5]- voir : Ibid, p 78.
[6]- voir : Ibid p 92.

في إحدى لقاءاته بتلاميذ فلسطينيين اختيروا اعتباطيا، اقترح الكاتب رسم الدّيك من أجل تحليل الجانب النفسي من شخصيتهم، وأهم ما لاحظه هو طغيان الألوان العنيفة جدّا مثل البنفسجي، والأحمر القاني، والأصفر العنيف، والأشكال الضّخمة والحادة على هذه الرّسومات. قامت طفلة صغيرة من بين هؤلاء التّلاميذ برسم عيون الدّيك على شكل كريات ثم عبّرت عمّا صوّرته قائلة: "هو ديكي، يتنزه معي، هو يحميني، عيناه تقذفان النّار كالرّصاص، وجانباه مدرّعان. لا تستطيع الطّائرات الإسرائيلية بلوغه بما أنّه ديكي، ومنه لا يستطيعون بلوغي أنا أيضا."[1] رسم طفل آخر يدعى سامي ديكا له حراشف خضراء لامعة بدلا من الرّيش، وعندما سأله الكاتب عن سبب ذلك أجابه بقوله: "إنّه ديك تنين، مثل الذي يوجد في الفيتنام."[2]

اقترح **رشيد بوجدرة** على الأطفال تغيّير هذه اللّعبة بأخرى، يجيبون فيها على سؤاله المتمثل في: من هو الرّجل الأكثر شرّا على وجه الأرض؟ فجاءت إجابة التّلاميذ كالآتي:

- ملك الأردن **الملك حسين** 37%
- **موش ديان** 32%
- **غولدا مايير** 17%، رغم أن الكاتب قد قال الرجل الأكثر شرا.
- إجابات متنوّعة: 14%، من بينها مرّة واحدة ماو، ولا يدري الكاتب إن كانت مزحة أو مجرد خلط، أو أنّها اختيار مقصود.

طرح الكاتب سؤالا آخر وهو: من الرّجل الأكثر لطفا في العالم؟

- 68 % من الأطفال أجابوا لا أحد!
- 5% لم يكن لديهم وقت كاف لاتخاذ القرار.
- 27% المتبقية سجّلوا أسماء مختلفة؛ **عرفات** (أربع مرّات)، **ناصر** (ست مرّات) أمي (ثلاث مرات)، أبي (مرّة واحدة).[3]

---

[1]- Ibid, p 61.
[2]- Ibid, p 61.
[3] - voir : Ibid, p p 61-62.

لا تختلف حالة اللّاجئين والمخيمات في باقي الدّول التي زارها **رشيد بوجدرة** عمّا رآه في لبنان، ففي سوريا مثلا يواجه الفلسطينيون المشاكل ذاتها، يضاف إليها عزلهم وإبعادهم عن السّكان والزّائرين، لكن هذه العزلة تبدو في صورة أشد في الأردن، خاصة بعد أحداث سبتمبر الأسود 1970 التي أرعبت اللّاجئين، وراح ضحيتها العديد من المدنيين الفلسطينيين برصاص الجيش الأردني، ويعدّ مخيم البقع من أفقر المخيمات وأسوئها حالا، لوقوعه في قلب الصّحراء الأردنية؛ يعاني فيه اللّاجئون من قساوة الطّبيعة صيفا وشتاء، ونقص لكلّ ما يحتاجه الإنسان من مأوى وغذاء وعمل، وفيه "يحرم اللّاجئون من أي اتصال مع العالم الخارجي، ما جعلهم مستائين أكثر من إخوانهم القاطنين في المخيمات اللّبنانية والسّورية."[1]

عرقلت هذه العزلة التي تحاصر اللّاجئين، وتقيّد حريتهم في التّنقل، واحتكاكهم مع الآخرين مسار الكاتب، ولم تمكّنه من الحصول على ترخيص دخول المخيمات التي يعاني فيها الفلسطينيون، والمناطق التي يسودها التّوتر ويحتدّ فيها الصّراع إلّا بعد جهد مضن، لكنّه لم يكن مرتاحا بسبب ضيق الوقت وشدّة الرّقابة على اللّاجئين. عن حالة اللّاجئين المزرية في سوريا والتي تتشابه كثيرا مع حالتهم في باقي المخيمات يتساءل **رشيد بوجدرة** "ما الفرق بين مخيّم اللّاجئين في لبنان ومخيّم اللّاجئين في سوريا! لا شيء أو تقريبا لا شيء، قد يكون بؤس المخيمات الفلسطينية في سوريا وتفاقم البطالة بها راجع إلى أنّ الاقتصاد السّوري أقلّ تطورا من الاقتصاد اللّبناني؟ لكن من الصّعب أن نضع حدا فاصلا لمستوى الفقر..."[2] في المخيمات الفلسطينية المشتّتة في البلدان العربية.

سافر الكاتب إلى العراق بعد مكوثه في سوريا ثمّ الأردن عدّة أسابيع، سالكا الطّريق الذي يربط دمشق ببغداد، لكنّه لم يُطل إقامته فيها، لأنّ هذا البلد ليس لديه حدودا مع فلسطين ولا يوجد على أراضيه لاجئين، ولم يشارك في حرب السّتة أيّام، التي لم تكن بعيدة عن إقليمه الجغرافي. كلّ ما أراده الكاتب من هذه الزّيارة هو معرفة صدى القضية الفلسطينية وموقف الشّعب العراقي منها، ومن الهزيمة العربية من جهة، ومن جهة أخرى حضور مهرجان الشّعر العربي الذي أُقيم في البصرة، والذي يشارك فيه عدد كبير من الشّعراء

---

[1]- Ibid, p 132.

[2]- voir : Ibid, p 114.

الفلسطينيين، من بينهم الشّاعر رشيد الحسين، الذي أثّر في الكاتب بشعره الفائض بالمرارة والاستهزاء المؤلم. لم يتوصل الكاتب في نهاية هذه الزّيارة إلى إضافة مضامين جديدة للموضوع الأساسي الذي جاء من أجله.[1]

اختتم الكاتب رحلته التي انتقل فيها بين أهمّ بلدان المشرق العربي بزيارة مصر، وهو يستذكر في ذهنه مشاركة مصر في حرب السّتة أيّام ضدّ الجيش الإسرائيلي، لكن بمجرد وصوله إليها، وجد عاصمتها تتأهب للحدث الأكبر المتمثل في حفل أم كلثوم، حيث سُخرت الإذاعة من أجل بثّ الأخبار الصّحية للعملاقة التي أصبحت أسطورة الشّرق والغرب وتناولت الجرائد هذا الحفل مثل حدث سياسي، نفذت كل التّذاكر وشهدت القاهرة قدوم العديد من الأمراء الأثرياء من الخليج، وأقوى التيكنوقراطيين المتواجدين في البلدان العربية.[2] يقول **رشيد بوجدرة** عمّا تبادر إلى ذهنه في تلك اللّحظة: "لم أفهم شيئا، أنا الذي ظننت أنّي سأجد القاهرة تتأهّب للحرب، ما وجدته كان عكس هذا تماما، الأغنية الوحيدة التي تسمع هنا ليست لها أية علاقة بالمحاربين، في المقاهي وفي الطّرقات أم كلثوم نجمة الشّرق تردد أغاني الحب... بعد دمشق المليئة بالإخوان الملتحين والدّبابات والبنادق، تبدو القاهرة كأنّ الحرب هي آخر همّ شعبها المعروف بمسالمته وحبّه للفكاهة."[3]

يتطرّق الكاتب خلال هذه الزّيارة إلى الطّبقية التي يعاني منها المجتمع المصري، والتي جعلت الشّعب يثور على السّياسة الدّاخلية، التي لم تعد عليه سوى بالفقر وانتشار الفساد ورجوع البرجوازية، التي قضى عليها الرّئيس جمال عبد الناصر، الأمر الذي جعل الشّباب المتحمّس المدفوع بجو الحرب والهزيمة يخرج في مظاهرات سلمية، تهدف إلى الضّغط على حكومة السّادات، من أجل استرجاع حقها في حرية التّعبير والعيش الكريم. التحق الكاتب بالمظاهرات التي خرج فيها العديد من الطّلاب والعمّال، حتّى يفهم أكثر المشاكل والقضايا التي تؤرق الفرد المصري البسيط، ويعرف نصيب القضية الفلسطينية من انشغالاته وطموحاته المستقبلية.

---

[1]- Ibid, p 153.
[2]- voir : Ibid, p 157.
[3]- Ibid, p 157.

بعد احتكاك طويل بالمتظاهرين، عثر الكاتب على جندي سابق شارك في حرب السّتة أيّام، احتجز في تلك الفترة من طرف الجيش الإسرائيلي إلى جانب مائتين وخمسين جندي آخر. يقول هذا المحارب بأنّ الجيش الإسرائيلي قام بنزع أحذية الجنود في منطقة صحراوية معزولة وتحت درجة حرارة لا تطاق، وطلب منهم العودة إلى بلدهم مشيا على الأقدام. يؤكّد هذا الجندي بأنّ ستة وعشرين جنديا فقط تمكّنوا من الوصول إلى بيوتهم بعدما احترقت أجسامهم حروقا من الدّرجة الثّالثة، أمّا هذا الجندي فقد انتهى به الأمر إلى بتر قدميه، ما جعله يحقد على الإسرائيليين الذين لم يكن وجودهم يعني له شيئا، ويقول بأنّه بعد هذه الحادثة يستطيع قتل أي إسرائيلي بكلّ برودة.[1] أما باقي المتظاهرين فلم يكونوا منشغلين بالقضية الفلسطينية ومصير الفلسطينيين، كلّ مطالبهم كانت تنحصر في الشّؤون الدّاخلية للبلاد وأزمة فلسطين في رأي أحد العمّال لن تتوّج بالنّصر إلّا في حالة توحّد المقاومة العربية[2] وهذا أمر مستبعد، لأنّ المقاومة الفلسطينية لم تتمكن من تنسيق مطالبها، وتحقيق الوحدة فيما بينها.

كلّما تنقل الكاتب بين مخيّمات البلدان التي زارها، كان يطرح تساؤلات عميقة حول العقبة الأساسية التي يمكن أن تعطّل جدية وفعالية العمل التحرّري، مستوحيا ذلك من حالة الجزائر، التي تشكّلت فيها خلال حرب التّحرير الوطنية جبهة واحدة متوحدة، تحكمها إيديولوجيا ووطنيا، نجحت في تسيير قتالها ضد الغاصبين. أمّا الفلسطينيون فإن جبهتهم تتشكل من منظمات مختلفة، تتمسك كل واحدة منها بإيديولوجيتها الخاصّة، وعلى الرّغم من أنّ المظاهر توحي بوجود انسجام بين هذه الفصائل، إلّا أنّ المنضوين تحتها ينطلقون من رؤى فلسفية مختلفة، فهناك على سبيل المثال الشّيوعيون في منطقة فتح، والوطنيون في الجبهة الوطنية لتحرير فلسطين واليساريون في الصّاعقة، والنّاصريون في منظمة التّحرير الفلسطينية، لهذا يبدو أنه هناك خلافات مضمرة، تبرّر الأزمات التي تطفوا على السّاحة بين الفترة والأخرى، ينجم عنها صدام مسلّح في أغلب الفترات.[3] يحاول المشرفون على هذه الفصائل أن يبيّنوا للنّاس الانسجام والتّواصل الذي يميّز فعلهم العسكري، لكن ذلك يعدّ في

[1]- voir : Ibid, p p 165-168.
[2]- voir : Ibid, p 172.
[3]- voir : Ibid, p 78-79.

نظر **بوجدرة** نوعا من التّغطية على الواقع المرير، الذي تعاني منه المقاومة الفلسطينية بسبب المشاكل والاختلافات المتفشية بين المنظمات، والتي قد تطبع حياة المنظمة الواحدة في بعض الأحيان.[1]

خرج **رشيد بوجدرة** بعد رحلته هذه مستنكرا لطبيعة هذا الاستعمار الاستيطاني العنيف مستاء من تخلي العرب عن قضية الفلسطينيين، ومقتنعا بضرورة المقاومة المسلحة ضدّ الاستعمار الإسرائيلي مثلما حدث في الجزائر، إلّا أنه يرى أن الوضع يختلف كثيرا في فلسطين؛ لأنّها تعيش انقساما دينيا داخليا بين المسيحية واليهودية والإسلام، وسياسيا فرضته الفصائل المتعدّدة التي تسيطر على الأوضاع وتسيرها محليا وخارجيا. هناك عامل آخر يكمن في تخلي الحكومات العربية عن فلسطين ولاجئيها، وعدم تمكنهم من الوصول إلى حلول تراعي ظرفهم الصّعب وتخدم مصالحهم، ومن بين أشكال التّخلي السّلبي الذي يتسم به الموقف العربي، ما فعله الملك فيصل في الرّسالة والاتفاقية الموقعة من طرفه التي عثر عليها **بوجدرة**، ومن أعنف المواقف العربية ضدّ اللاجئين قصف الجيش الأردني لهم وعرقلته للمقاومة، وإرعابه للاجئين العزّل، وزرع الرّعب في قلوب الأطفال الصغار.

أبدى **رشيد بوجدرة** في هذا النّص موقفا واقعيا من الاستعمار والاستيطان اللّذين تعرّضت إليهما الدّولة الفلسطينية من قبل الإسرائيليين، وهذا الموقف لا ينطوي على أي صفة للعنصرية، وتظهر عليه ملامح الجدية والموضوعية، لأنّه انطلق فيه من حقائق واقعية، روى فيها مأساة الشّعب الفلسطيني وعجز العرب عن الدّفاع عنه، كما ركّز على سياسة التّهجير والعنف التي مورست ضد الفلسطينيين منذ سنة 1948، ومحاولة تجريدهم من هويتهم العربية، واجتثاثهم من جذورهم التّاريخية والحضارية، والقضاء على انتماءهم الوطني، عن طريق محو اسم فلسطين من خارطة العالم. يشاطره في هذا الموقف أغلبية الفلسطينيين الذين يأبون الخلط بين الدّيانة اليهودية والتّيار الإسرائيلي الإمبريالي. وهذا ما عبّرت عنه فتاة تدعى هدى، شهدت مذبحة دير ياسين في قولها بحزم أنّه: "في يوم ما ستنتهي القضية الفلسطينية بالانتصار ليس ضد اليهود وإنّما ضدّ الصّهاينة الذين يرفضون

[1]- voir : Ibid, p 79.

قبول رجوع الفلسطينيين إلى وطنهم وإنشاء دولة علمانية يتعايش فيها كافة الأجناس وجميع الدّيانات.[1]"

ما يؤكّد خلو هذه (اليوميات) من صفة العنصرية هي شخصية الكاتب المنفتحة والمتقبلة للتّعايش مع الآخر؛ فالكاتب يملك صداقات يهودية، وهو لا يخفي شعوره بالحنين للفترة التي كان يعيش فيها اليهود في الجزائر وفي قسنطينة تحديدا، كما تتكرّر الشّخصية اليهودية في رواياته، ويتعامل معها داخل النّصوص بطريقة عادية، لأنّه ألف وجودها في حياته الخاصّة من خلال زوجة أبيه اليهودية. إلى جانب هذا الموقف المعارض للاستعمار الإسرائيلي لم يبد الكاتب أي تواطئ اتجاه العرب، وكشف عن تقصيرهم اتجاه هذه القضية وفشلهم السّياسي، وعن أمور أخرى تاريخية موثقة، تثبت تمرير بعض الجهات العربية مسائل تخدم الغرب وإسرائيل.

يقدم نص (يوميات فلسطينية) صورة جديدة للعالم حول واقع القضية الفلسطينية، وفيه نعثر على دفاع واضح عن كرامة الإنسان، وحقّه في الحرية والحياة والسّيادة الوطنية وتصوير لمعاناة الشّعب الفلسطيني، في وطنه وداخل الدّول العربية. يتميّز هذا النّص عن باقي كتابات **بوجدرة**، التي تطغى عليها المعاني المبهمة، والمضامين غير المباشرة والتّركيز على حضور المرأة، ما يعني أنّه قد تخلّى هنا على بعض أساسيات الكتابة عنده الأمر الذي سمح له بإجلاء جوانب وتحديات كثيرة تعرقل مسار القضية الفلسطينية بشفافية ووضوح تاميْن، لكن هذا المسلك المباشر في التّقصي لم يمنعه من التّعبير عن بعض المضامين الفنية، التي تنمّ عن رقيه وتذوقه لشتى الفنون الأصيلة، وحبّه للآثار العربية الإسلامية المتواجدة في المشرق العربي، والتي حاول رسم ملامحها بريشة الكلمات.

لا نلبث أن ننهي قراءة يوميات **بوجدرة** الفلسطينية حتّى تتبدى لنا ثقافته التّاريخية وقدرته على تحليل المسائل الثّورية، مستفيدا من تجربته الواقعية مع الثّورة الجزائرية، يفرّق بوجدرة في هذا الكتاب أيضا بين الحركة الصّهيونية واليهودية بوصفها دينا، كما يبرز التّعايش والتّلاحم الموجودين بين المسلمين والمسيحيين في المخيّمات، الأمر الذي يدلّ على

[1]- Ibid, p 122.

وجود مجال لتحاور الأديان في المنطقة، ويثبت أن الحركة الصهيونية هي سبب هذا التّوتر والصّراع السّائد.

إنّ ما يضفي مسحة الجدية والموضوعية، ويعطي قيمة مضمونية وفنيّة لهذه اليوميات هو الموقف الإنساني المنصف المناصر للإنسان العربي، والمحافظ على حريته وكرامته الذي اتخذه **بوجدرة** حيال القضية الفلسطينية، رغم التّشابك الذي يعتريها بسبب اختلاط العوامل الإيديولوجية والسّياسية بالدّينية، والتي جعلت من المنطقة مرتعا للنّزاع من أجل البقاء يصعب الفصل فيها ميدانيا.

جـ. مقارنة

أبدى **جان بول سارتر ورشيد بوجدرة** اهتماما واسعا بالقضية الفلسطينية، وقاما بتكريس جزء من نتاجهم من أجل المشاركة في الفصل في هذه القضية، التي تناولاها من وجهتي نظر متباينتين، حيث سيطرت على الأوّل الرّوح الاستعمارية التي طالما عارضها مثل معارضته الاستعمار الألماني النّازي لفرنسا، في حين تبدو وجهة النّظر الثّانية مدفوعة بالرّوح القومية العربية وبالإيمان بالعدالة الإنسانية.

يتجلّى اختلاف هذين الأديبين في رؤيتهما لهذه القضية بوضوح، فكلّ واحد منهما اختار الزّاوية أو الجهة التي ينطلق منها ويمثّلها، ويبدو هذا من خلال كتابيهما: (يوميات فلسطينية) **لرشيد بوجدرة** و(تأمّلات في المسألة اليهودية) **لجان بول سارتر**، والنّقاط الآتية تبيّن أهمّ الفروق التي ميّزت موقف كل واحد منهما:

- ألّف **جان بول سارتر** سنة 1944 كتاب (تأمّلات في المسألة اليهودية) أفصح من خلاله عن تصوراته النّظرية لوضعية اليهود في العالم.

- كتب **رشيد بوجدرة** سنة 1972 (يوميات فلسطينية) بعد زيارة ميدانية للمخيمات الفلسطينية، وأبدى من خلاله تعاطفا كبيرا مع اللّاجئين الفلسطينيين.

- دعّم **جان بول سارتر** ما جاء في كتابه عن طريق المشاركة السّياسية والملتقيات والمقالات المنشورة في مجلته (الأزمنة الحديثة).

- بالإضافة إلى اليوميات التي كتبها **بوجدرة**، قام أيضا بكتابة سيناريو فيلم للمخرج **فاروق بالوفة** عنوانه (نهلة) المرأة التي ترمز إلى فلسطين المغتصبة.[1] كما شارك في العديد من النّدوات التي تهتم بهذه القضية.

- زار **سارتر** سنة 1967 الأراضي المحتلّة ومكث فيها عدّة أيّام، لكنّه لم يركّز كثيرا على معاناة السّكان، بل اكتفى بالحديث عن حقّ اللّاجئين في العودة، وحقّ اليهود في البقاء على أرض فلسطين. أثناء هذه الزّيارة كانت له لقاءات مع قيادات إسرائيلية.

[1]- ابراهيم سعدي: رشيد بوجدرة أو المبدع الحر، مجلة الاختلاف، ص 24.

- زار **بوجدرة** الشّعوب ولم يتعامل مع الأنظمة، ونقل معاناة اللّاجئين الفلسطينيين كما أشار إلى قضايا حسّاسة، مثل حق الفلسطينيين في استرجاع الأرض والسّيادة، وقد دامت زيارته سنة كاملة.

- يتحدّث **سارتر** عن المحرقة اليهودية والعنصرية والعداء الذي عانى منه اليهود في أوروبا، ويركز على الوضع الحالي بعد استيطانهم في فلسطين على حساب شعبها.

- انطلق **بوجدرة** في موقفه من الوقائع التّاريخية ومن النّصوص الدّينية والمعاهدات والدّراسات التي قام بها الإسرائيليون قبل احتلال فلسطين.

- دعا **سارتر** إلى ضرورة قيام دولة إسرائيلية في فلسطين، واحتفى بمرور عام على قيامها

- بدا **رشيد بوجدرة** مستاء من إلغاء اسم فلسطين من خارطة العالم، وتعويضه باسم إسرائيل.

- عجز **سارتر** عن تقديم حلّ لهذه المسألة، واكتفى باقتراح قيام دولة إسرائيلية لا تتوسع على حساب العرب، والاعتماد على الحوار بين العرب وإسرائيل من أجل إحلال السّلم.

- يكمن الحلّ بالنّسبة **لبوجدرة** في اتحاد الفصائل الفلسطينية في كفاحها المسلح من أجل استرداد الأرض والسّيادة الوطنية.

لا يتفق **جان بول سارتر ورشيد بوجدرة** سوى في كونهما خاضا في القضية نفسها وتحدّثا عن أرض واحدة، وعن الصّراع القائم حولها بين العرب والإسرائيليين، وعلى الرّغم من استخدامهما للوسائل ذاتها وهي: التّأليف، والزّيارات الميدانية، والملتقيات، والتّصريحات إلّا أنّ لكلّ واحد منهما وجهة نظر تختلف في كلّ الجزيئات والتّفاصيل عن وجهة الآخر؛ فما يراه **بوجدرة** نكبة وهزيمة يحتفي به **سارتر**، والتّاريخ الذي ركّز عليه **بوجدرة** وانطلق منه لم يذكر منه **سارتر** سوى العداء والمحرقة اليهودية، والعنصرية النّازية والأوروبية اتجاههم لكنّه يغضّ الطّرف عن المعاملات اللّاإنسانية والوحشية الإسرائيلية صوب الفلسطينيين وهو فوق هذا يسعى إلى إحلال السّلم بين الطّرفين، في حين يطمح **بوجدرة** إلى استقلال فلسطين.

اتخذ **سارتر** اتجاه هذا الصّراع عدّة مواقف، يبدو بعضها مزدوجا والآخر متناقضا وتقبل عدّة قراءات، وقد تميّز موقفه في البداية بالمساندة التّامة لإسرائيل، ثمّ تراجع عنه عندما فتح مجالا للحوار بين الطّرفين، لكن ليس من وجهة نظر أنّهما متكافئان، وبدا حياديا في آخر مبادرة قام بها والتي حكى عن تفاصيلها **إدوارد سعيد**. فموقفه انتقائي يتأرجح بين المساندة والمعارضة والحياد، وهذا ما ينفي مبدأ الالتزام الذي ظلّ يدافع عنه باستمرار.

أبدى **رشيد بوجدرة** موقفا ثابتا وواحدا يتمثل في المساندة التّامة للشّعب الفلسطيني وهو لا يزال مصرّا على موقفه هذا، ولم يتوقف عن إدانة المحارق التي يمارسها الإسرائيليون ضدّ الشّعب الفلسطيني، كما وعد بإصدار جديد حول القضية الفلسطينية في قوله: "الآن ماذا أقول تجاه ما جرى في غزّة، أعتقد أن علينا استعارة تعبير المحرقة فهم يمارسون الآن المحرقة ضدّ أهالي غزّة. وبالطّبع أرغب في الكتابة حول هذا الموضوع لكنّي أحتاج إلى وقت طويل، فأنا لا أحب أن أكتب بتأثير الحدث المباشر."[1]

لاقى موقف **سارتر** اهتمام العديد من المفكرين والدّارسين العرب والغربيين مثل **إدوارد سعيد، وجوزي فانون،** وتلميذه الوجودي الصهيوني (**روبرت مزراحي/ Robert Misrahi)**، الذي رأى في موقف معلّمه انزياحا عن المبادئ التي يؤمن بها، فقال عنه: "إنّ الواجب كان يملي على سارتر أن يكون إلى جانب إسرائيل ولكن ضدّ قناعته العميقة."[2] أمّا موقف **بوجدرة** فلم يلاق الصّدى ذاته في الأوساط العربية، فلا تثار هذه المسألة سوى في الحوارات الصحفية أو التّلفزيونية، أمّا على الصّعيد الغربي فقد اتّهمته بعض الجهات الفرنسية بالعنصرية، ومعاداة اليهود والتّواطؤ مع العرب، كما رفضت دور النّشر الفرنسية في البداية نشر كتابه (يوميات فلسطينية)؛ أي أنّها كانت تصطفي من الكتب التي تنشرها له تلك التي تروق لها أو التي تنتصر لبعض القضايا التي تدخل في سياق المدّ اللّغوي الفرنسي أو الإيديولوجية المماحقة لمسيرة الحضارة الأوروبية.

---

[1]- رشيد بوجدرة: حاوره أنور بدر،جريدة القدس العربي، ص 10.

[2]- Robert Misrahi: Sartre et les juifs une histoire étonnante (Les Nouveaux Cahiers), Paris, 1980, vol 16, n 61, p p 2 12.

نقلا عن نور الدين اللموشي: سارتر والصراع العربي ـ الإسرائيلي، ضمن كتاب: أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي، ص 123.

د. موقف الوجوديين من الثّورة الجزائرية

تقوم فلسفة **سارتر** على فكرة الحرية، التي ضمّنها جميع نصوصه وآرائه الفلسفية وحاول تأكيدها عن طريق مساندته لجلّ الثّورات التي قامت ضدّ الاستعمار في القرن العشرين، مثل الثّورة الفيتنامية والجزائرية وغيرهما، لأنّه أنكر أساليب الاستعمار الزّائفة وتبريراته المخادعة، التي يطمح من خلالها إلى إضفاء نوع من الإيجابية والمشروعية على أعماله، كي يقنع شعبه بأنّه مستعمر منصف، وفي هذا إشارة منه إلى السياسة التي تتبعها فرنسا مع شعبها، وقد رفض **سارتر** هذه السّياسة بشدّة، لأنّه متيقن من أن الاستعمار سلبي وسيبقى سلبيا مهما كانت أهدافه ومبرّراته، وعن هذا يقول: "أريد أن أحذركم ممّا يمكن أن يسمّى (خداع الاستعمار الجديد) إن الاستعماريين الجدد يذهبون إلى أن هناك مستعمرين صالحين ومستعمرين أشرارا، وأن حالة المستعمرات إنّما ساءت بسبب هؤلاء الأشرار."[1]

ركّز **سارتر** في الفترة التي وقف فيها إلى جانب الثّورة الجزائرية، على القيام بإجراءات عديدة، تمثلت على الخصوص في مشاركاته الميدانية المتنوّعة، التي أعلن من خلالها عن عصيانه وتمرّده على الحكومة الفرنسية، والوقوف إلى جانب الثّورة الجزائرية ومن أبرز إسهاماته:

- في نوفمبر 1961 شارك **سارتر** في مظاهرة سلمية احتجاجا ضدّ القمع والقتل الجماعي للعمّال الجزائريين المتظاهرين في 17 أكتوبر في باريس، وقد حقّقت هذه المظاهرة نجاحا سياسيا للثّورة الجزائرية.
- في 13 ديسمبر حضر في جمعية واسعة نظمها ممثل جبهة التّحرير الوطني **الطّيب بولحروف** وممثلين من اليسار الإيطالي حول استقلال الجزائر.
- كان أحد المثقفين اليساريين الموقعين على بيان رسمي أصبح يدعى (بيان Le /121 manifeste des 121) في سبتمبر 1960، والذي يدافع عن الحقوق الشّرعية

[1]- جان بول سارتر: عارنا... في الجزائر، تر عايدة وسهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، 1975، ص 5.

للشّعب الجزائري، وقد أطلقت عليه الأحزاب والجمعيات السّياسية اليمينية تنديدات عنيفة.[1]

- في 18 نوفمبر 1961 قامت مجموعة من الشّيوعيين بتنظيم مسيرة تكوّنت من ثمانية آلاف شخص تطالب وتنادي بالسّلام في الجزائر، ضدّ الفاشية والعنصرية في فرنسا وقد شارك فيها **سارتر وسيمون دي بوفوار**.
- في 8 فيفري 1962 قامت مظاهرة ضدّ المنظمة السّرية الإرهابية، التي أقمعت وتسبّبت في عدّة خسائر منها حوالي ثمانية قتلى ومائة جريح.[2]

وكان من نتائج هذا العصيان نجاة **سارتر** مرّتين من موت كاد أن يكون محققا في شقته، "بعد إلقاء القنابل عليها المرّة الأولى في 19 يوليو عام 1961 والثّانية 1 يناير 1962، من مؤيدي القول بأنّ الجزائر ينبغي أن تظلّ فرنسية. والذين يعارضون اشتراك سارتر في حملة استقلالها."[3]

بذل **سارتر** كل ما كان في استطاعته لكي يعدّ الرّأي العام الفرنسي لقبول فكرة أنّ "الجزائر فرنسية" ما هي إلا أسطورة، وقد كتب لأجل هذا عدّة مقالات في عدد خاص من مجلّته (الأزمنة الحديثة)، ومن أكثرها أهمية (الاستعمار نظام/ Le colonialisme est système) عام 1957، وهو تفسير كلاسيكي من منظور نظرية (**لينين**) عن الإمبريالية وللكيفية التي استغلّت بها فرنسا الجزائر لدوافع تجارية خالصة، منذ أن غزتها لأوّل مرّة عام 1830.[4] ونادى فيه بالاعتراف بدولة الجزائر، والدّخول في مفاوضات مع جبهة تحرير الوطني الممثّل الشّرعي للشّعب الجزائري.[5]

ركّز **سارتر** في كتابه (عارنا في الجزائر)على فضح المخططات الفرنسية القائمة على الاستغلال الاقتصادي، وحجّته في ذلك هو أن الاستعمار الفرنسي قد جرّد

---

[1]- ينظر: عبد المجيد عمراني: جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، ص ص 143-148.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص ص 167-169.

[3]- فيليب تودي، هوارد ريد: سارتر (سلسلة أقدم لك)، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002، ص 116.

[4]- المرجع نفسه، ص 115.

[5]- عبد المجيد عمراني: سارتر والثورة الجزائرية، ص 76.

الجزائريين من أراضيهم ومنحها لمتسكعين أوروبيين، حتّى يجعل من الجزائر سوقا مفتوحا للإنتاج الفرنسي، وهذا ما سيدعم اقتصاده وينعشه، فألغى لأجل ذلك نظام القبيلة الذي كان يقوم عليه المجتمع الجزائري، واستبدل قوّته الكامنة في الجماعة بضعف الفرد الذي صار يدا عاملة في الأرض التي كان يملكها في ما مضى. يقول **سارتر** في (عارنا في الجزائر) واصفا تقهقر حال الفرد الجزائري بعد الاستعمار: "...نعم، إنّ الفلاح يموت جوعا، نعم، إنّه بحاجة إلى كل شيء إلى الأرض والعمل والعلم، نعم إن الأمراض ترهقه."[1]

انطلق **جان بول سارتر** في موقفه من الثّورة الجزائرية من تجربة عايشها وتركت أثرا بالغا على حياته وفكره ومواقفه، وتتمثل في مشاركته في الحرب الكونية الثّانية ومعرفته العميقة لما نتج عنها مخلفات جسيمة على الفرنسيين، الذين كانوا ضحايا في ذلك الوقت، وصاروا بعد ذلك جلّادين عندما عذّبوا الجزائريين بوحشية وهمجية في المحتشدات المملوءة بالمواطنين الأبرياء.

أدان **سارتر** هذه الممارسات في مناسبات عديدة وفي نصوصه أيضا فقال: "في عام 1953 في شارع (لوريستن) كان فرنسيون يصرخون من القلق والألم، وكانت فرنسا كلّها تسمعهم آنذاك، ولم يكن مصير الحرب أكيدا ولم نكن نودّ أن نفكر في المستقبل، ومع ذلك فإنّ شيئا واحدا كان يبدو لنا مستحيلا. أن يكون باستطاعتنا أن نجعل رجالا يصرخون يوما ما بسببنا."[2]

في عام 1959 كتب **سارتر** آخر مسرحية له وهي (أسرى ألتونا) ليبيّن للفرنسيين مدى ضرر التّمسك بسياسة (الجزائر فرنسية) من زوايا سياسية ومالية وأخلاقية،[3] وقد رمز لهذه القضية المعقدة بما حدث للفرنسيين على يد الألمان أثناء الحرب الكونية الثانية، كما كتب مقدمة رواية (معذبو الأرض) **لفرانتز فانون**، فجاءت هذه المقدمة "عنيفة وشديدة

---

[1]- جان بول سارتر: عارنا في الجزائر، ص 24.

[2]- المصدر نفسه، ص 46.

[3]- فيليب تودي، هوارد ريد: سارتر (سلسلة أقدم لك)، ص 118.

اللّهجة للاستعمار الفرنسي في الجزائر، وصرّح معلنا مساندته وتأييده لا لنضال الشّعب الجزائري فقط بل أعلن تأييده أيضا للحركات التّحريرية في العالم الثّالث."[1]

مرّ موقف **جان بول سارتر** من الثّورة الجزائرية بمراحل عديدة، وشهد تطورا تاريخيا يتوافق ويتطابق بصورة كلية مع الأفكار التي طالما سعى لنشرها وإرسائها في العالم، وهذا الموقف يستحق الاحترام لأنّه وضع صاحبه في مواجهة مباشرة مع الموت ومع حكومة بلده، جمع **سارتر** في هذا الموقف بين الموقف الأدبي والسّياسي، وإن علا الثّاني على الأوّل، ومع ذلك فقد حقّق مكاسب كبيرة للثّورة الجزائرية، وعرّف العالم بحقيقة الاستعمار الفرنسي لاسيما البلدان التي خصّها بزياراته ومحاضراته.

لكن هذا الاهتمام المفرط الذي أولاه **سارتر** للقضية الجزائرية، وجعله يقف موقف العدوّ من فرنسا، ويتهم بالخيانة، يبدو أن له دوافعا وأهدافا أخرى، تثير بعض التّساؤلات لاسيما بعدما خذل الدّول العربية وفلسطين تحديدا بموقفه حيال قضيتها.

وقد أبدى **إدوارد سعيد** خيبته وصدمته من موقف **سارتر** اتجاه قضية بلاده، التي تشبه كثيرا الثّورة الجزائرية، فقال إن **سارتر** لم: "يجد إزّاء فلسطين، القضية الملحة أخلاقيا وسياسيا في شكل لا يقلّ عن الفيتنام أو الجزائر، غير تعابير صحافية مبتذلة يمتدح فيها زعيما مصريا كان قد نال ما يكفي ويزيد من المديح."[2] ويقصد الرّئيس **أنور السّادات**، كما علّق على موقف **سارتر** من القضية الفلسطينية الذي في آخر ندوة أقامها من أجل الصّراع العربي الإسرائيلي في باريس بقوله: "واعتقدت أن سارتر يستحق الجهد بسبب موقفه من الجزائر الذي لا بد أنّه كان أصعب عليه. بصفته فرنسيّا، من اتخاذ موقفه من إسرائيل. وكنت مخطئا."[3]

وما يثير الشّكوك أكثر حول هذا الموقف هو عدم تخليد **سارتر** لأحداث الثّورة الجزائرية في عمل أدبي، يكسبها تعاطفا ومساندة أكثر، ويضمن خلودها وخلود موقفه منها وعندما أراد أن يشير إلى لاإنسانية الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وتعذيبه الشّديد

---

[1]- عبد المجيد عمراني، جان يول سارتر والثورة الجزائرية، ص 143.

[2]- إدوارد سعيد: سارتر والعرب: ملاحظات هامشية، ضمن كتاب أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي المعاصر، ص 75.

[3]- المرجع نفسه، ص 74.

للجزائريين، نمذج له، أو رمز له بممارسات ألمانيا الوحشية على الفرنسيين في الحرب الكونية الثّانية في مسرحية (أسرى ألتونا)، فأرّخ بذلك لبلاده ومعاناتها من الاحتلال الألماني.

من خلال هذه القراءة لموقف **سارتر** يمكننا القول إنّه أراد من خلال مساندة الثورة الجزائرية أن:

- يطبّق مبادئه الفلسفية حول الحرية والإنسانية اللّذين يمثلان دعائم الفلسفة الوجودية.
- ينتقد حكومة **ديغول*** لأنّه لم يكن يرى فيه ما يخوّله لرئاسة فرنسا، وأن يعلن التّمرد والعصيان على قراراته وسياسته، التي أساءت إلى فرنسا التّاريخية، وشوّهت صورتها أمام العالم وأمام شعبها، وجلبت لها العار، وهذا ما يؤكده قوله: "نحن فرنسيو العاصمة (...) ليس لنا سوى استخلاص درس واحد من هذه الأحداث: إن الاستعمار هو على وشك القضاء على نفسه بنفسه. إلا أنّه ما زال يعكر الأجواء برائحة عفنة: إنّه خجلنا إنّه يسخر من قوانيننا ويقزّمها؛ إنّه يعدينا بعنصريته..."[1]
- يمكنّه موقفه من الثّورة الجزائرية من استكمال مناظرته التّاريخية مع غريمه **كامي** وإعطائها أبعادا فكرية جديدة، والواقع أن حرب الجزائر هي "أرض كل التّناقضات بين سارتر وكامي."[2]
- انتظر **جان بول سارتر** أن يحتفي به العالم بحربه الشرسة على حكومة بلده وعلى المؤيّدين لفكرة "الجزائر فرنسية" عن طريق منحه جائزة نوبل للآداب، إلّا أنّها جاءت متأخرة؛ أي بعد استقلال الجزائر وأثناء الحرب الباردة، فرفضها*، الأمر الذي

***** أصبح سارتر عند نهاية الجمهورية ضدّ سياسة دي غول تجاه حرب الجزائر، على الرّغم من أنّه كتب مقالا لصالحه في عام 1945، عندما زار دي غول الولايات المتحدة الأمريكية لأوّل مرّة، ولكن عند عودته للحكم سنة 1958 بدأ سارتر في هجومه العنيف عليه، في مقال نشره بعنوان (المتظاهر/ Le Prétendent) في مجلة (l'Express) إذ كتب يقول: "وإذا كان لشارل دي غول هذه القدرات الفائقة ماذا سيفعل؟ وما هي مشاريعه؟... هذا الرجل المنطوي في عظمته فوحدته تمنعه تماما من أن يصبح رئيسا لدولة جمهورية."

- عبد المجيد عمراني: جان بول سارتر والثورة الجزائرية، ص 171.

[1]- آني كوهن سولال: جان بول سارتر، ص 115.

[2]- المرجع نفسه، ص 111.

* ذكر سارتر سببا آخر دفعه إلى رفض جائزة نوبل يكمن في أنّه كان يريد أن يبقى مستقلّا وملتزما بمبادئه ومواقفه، فقال "الكاتب يجب أن يرفض أن يحوّل إلى مؤسسة..." لأنّه يرى بأنّ الكاتب يجب أن يعيش لحقيقته.

- عبد المجيد عمراني: جان بول سارتر والثورة الجزائرية، ص ص 177-178.

حقّق له شهرة أكبر. يقول **سارتر** عن منحه هذه الجائزة: "أثناء حرب الجزائر حينما وقّعْنا البيان 121، كان بإمكاني قبول الجائزة باستحقاق، لأنّها لم تكن لتشرفني أنا فقط ولكنّها كانت تشرف الحرية التي نكافح من أجلها، ولكن ذلك لم يكن إلا بعد نهاية القتال حينما منحت لي الجائزة."[1]

حثّ **سارتر** فرنسا طيلة فترة الحرب على أن تعترف بهزيمتها التّاريخية في الجزائر كما دعاها إلى العودة إلى مبادئها وعدم تشويه صورتها أكثر، ساعيا إلى الحفاظ على تاريخها العتيق. وقد عاد موقفه هذا على الثّورة بالكثير من الفائدة، ومنحها دعم جبهة ثقافية واسعة في فرنسا وفي بلدان عديدة، لاسيما تلك التي زارها **سارتر**، مثل: والبرازيل والاتحاد السوفيتي، كما تضمّن هذا الموقف اعترافا صريحا بحقّ الجزائريين في الحرية والعيش بسلام في موطنهم. وما قام به **سارتر** وأنصاره يستحق الاحترام والاعتراف بالفضل.

كانت **سيمون دي بوفوار** من المساندين والملازمين **لسارتر** في موقفه من قضية الجزائريين، وكذلك في مظاهراته ونشاطاته وأسفاره، كما تحدّثت عن موقفها من الثّورة الجزائرية في مذكراتها ورسائلها، لاسيما رسائلها (لنلسون ألجرين/ Nelson Algren) التي فضحت فيها أعمال العنف الفرنسية في الجزائر، وقد كانت **سيمون** من القليلين الذين رفضوا حوادث 8 ماي 1945، مستوحية موقفها هذا من تعريف **إدوارد سعيد** للمثقف ودوره، والذي يرى فيه أن المثقف: "هو الشّخص القادر على معارضة فرقته."[2] وهو الذي "يفضّل النّقد على التّضامن."[3]

أفصحت كتابات **سيمون دي بوفوار** خلال سنوات السّتينيات عن معاناة الجزائريين التي يقف وراءها تسلّط الاحتلال الفرنسي وهمجيته، وعن هذا تقول: "سننغمس في حرب أكثر دموية من حرب الهند الصّينية، حرب سنخسرها، لأنّ هناك أمّة كاملة ستقف في

---

[1]- المرجع السابق، ص177.

[2]- Simon de Beauvoir: Lettres à Nelson Algren, (texte établi, traduit de l'anglais et annoté par , Gallimard, Paris, 1997, p 4.)Sylvie Le Bon de Beauvoir

[3]- Ibid, même page.

مواجهتنا فالخسارة حينئذ لا مفرّ منها، ولكن قبل هذا، فإن هناك دماء تسيل، دماء كثيرة سنسعى للوقوف دون سيلانها، ولكن أي قدرة نملك لفعل ذلك."[1]

من بين الأحداث التي أثرت في **سيمون** المناضلة و**سيمون** المرأة، التّعذيب والاغتصاب اللّذان تعرّضت إليهما **جميلة بوباشا** في المعتقلات الاستعمارية، وقد كتبت مقالا وسمته بـ (من أجل جميلة بوباشا/ Pour Djamila Boupacha) في جريدة (Le Monde) في 3 جوان 1960، وقد لاقى هذا المقال صدى كبيرا ليس في فرنسا فقط، وإنّما في العالم برمّته، مستمدة فكرته من اللّجنة التي أُسِّست (من أجل جميلة بوباشا) التي كانت ترأسها **سيمون دي بوفوار** إلى **جانب حليم جيزال**.[2]

استطاعت **سيمون دي بوفوار** أن تنقل اهتمامها ومساندتها للقضية الجزائرية إلى المحيطين بها، وإلى الذين تتلمذوا على يدها، ومن بينهم السّيدة **(جاكلين غاروج Jacqueline Gueroudj)**، إحدى طالبات **سيمون** الممتازات، التّي جاءت إلى الجزائر لتعمل معلّمة، فتزوّجت بأحد أعضاء جبهة التّحرير الوطنية، وتعذّبت مثلما تعذّب الجزائريون.[3] وبهذا تكون **سيمون** قد وُفّقت في نضالها من أجل قضية الجزائريين، وفي إيصال هذه القضية العديد من الأشخاص.

يختلف موقف **ألبير كامي** عن موقف **جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار** من حيث المبدأ والأهداف والمبرّرات، كونه ولد وشبّ في الجزائر، ولا يملك موطنا آخر غير هذا البلد الذي ربطته به علاقة وجدانية متميّزة، وكان له بمثابة مملكة لطالما أشار إليها في نصوصه، لاسيما كتاباته الأولى (الوجه والقفا) و(أعراس)، فكلاهما "مدين بأصالته الظّاهرة لرغبته الجامحة في تصوير الصّفات الفذّة التي رآها في وطنه، في أهله ومشاهده، لقد وهبته فرنسا لغتها، غير أن الجزائر وهبت هذه اللّغة نفسا جديدا، وبريقا جديدا، وتوترا بيّنا ووضوحا صارما، هي بحد ذاتها كافية لتفريق كامي عن الكتّاب الفرنسيين. ولذا فإنّ كامي بفكره وتعبيره، بقي مغروس الجذور كليا في تجربته الجزائرية حتى 2 يوليو 1939 عندما

---

[1]- Ibid, même page.

[2]- voir: Ibid, même page.

[3]- ينظر عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، ص 79.

وُجد باندلاع الحرب العالمية الثّانية، إنّ عليه أن يتفاهم مع الظّلام ويطلع نفسه على المدن الأوروبية مدن الدّم والحديد."[1]

أبدى **كامي** في سنة 1939 أيضا تعاطفا مع سكان منطقة القبائل الجزائرية، عن طريق إنجاز سلسلة من التّقارير عن المجاعة والفقر اللّذين يعيش فيهما سكان هذه المنطقة، "وتعتبر هذه من بين أولى المقالات التّفصيلية التي كتبها أوروبي جزائري يصف فيها ظروف الحياة البائسة للسّكان الأصليين. وطالب كامي الإدارة الاستعمارية بوضع حد أدنى للأجور وبناء المدارس وتوزيع الأغذية."[2] وقد عاد هذا الموقف عليه بنتائج سلبية فدفع "ثمن هذا التّحقيق وظيفته الصّغيرة ببلدية الجزائر، كما كسب عداء المستوطنين الذين أرغموا الحاكم العام لمدينة الجزائر على طرده منها وترحيله إلى باريس."[3]

بعد هذه المحطّة الرّئيسية التّي أبرزت إنسانية **كامي** اتجاه السّكان الأصليين للجزائر والذين تقاسم معهم هو وبعض الأقدام السّوداء الوجع والبؤس والفقر، لأنّه "يصرّ على أنّ الغالبية العظمى من الفرنسيين الجزائريين لم يكونوا من المستعمرين النّمطيين، لكنّهم كانوا من الطّبقة العادية واستطاع معظمهم أن يعيشوا - وقد عاشوا بالفعل- في وئام مع السّكان المسلمين."[4]

يبدي **كامي** في تجاهلا محيرا اتجاه الفرد الجزائري، وذلك من خلال تجريده من اسمه وصوته في نصوصه الأدبية، التي كتبها في فترة لاحقة، الأمر الذي أدّى إلى التأثير على المضامين؛ لأنّه لم يعد يحتفي بالسّكان الأصليين كما في كتاباته الأولى:

كشف **كامي** في رواية (الغريب) مثلا عن أمور كامنة في قرارة نفسه، تتمثل في اعترافه بأنّه لا سبيل للتّعايش بين الأهالي العرب والمستوطنين، وقد أجلى هذا التّوتر في هذه الرّواية من خلالها أحداثها التي تقوم على تعدّ وحشيّ على العشيقة العربية من طرف إحدى

---

[1]- جرمين بري: ألبير كامي، تر جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت،1981، ص ص 24-25.

[2]- رونالد أرونسون: كامي وسارتر، ص 40.

[3]- جون كروكشانك: ألبير كامي وأدب التمرد، ص ص 24-25.

[4]- ديفيد زين ميروقتس، آلن كوركوس: كامي (سلسلة أقدم لك)، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثّقافة القاهرة 2002، ص 149.

شخصيات الرّواية (**ريمون**)، وأيضا من خلال إقدام الشّخصية البطلة (**مورسو**) على قتل عربي. وقد ساعد إظهاره للشّخصية العربية صامتة وجامدة على الإقرار ضمنيا بهمجية فئة من المستوطنين، وتعاملهم مع العرب دون تفكير في العواقب.

في قصة (المرأة الزّانية) تُرغم الزّوجة (**جانين**) على المضي رفقة زوجها إلى الصّحراء في حافلة تغطيها الرّمال، ويشغل مقاعدها رعاة غلاظ وكئيبين يثيرون في نفسها الملل والضّجر، على الرّغم من صفات الكبرياء التّي تعلو وجوههم. وفي إحدى اللّيالي الباردة والمرصّعة بالنّجوم، يتجلى العالم لهذه المرأة بجمال منقطع النّظير، فيفتنها ويكشف لها عن وجه جديد للكون والوجود كانت تجهله من قبل. من خلال وصف البطلة للحالة التّي عاشتها في تلك الليلة. يُحاول **كامي** إبراز شخصية المستوطن العاشق لجمال الجزائر وروعتها، التي تختلف عن نظرة المعمِّرين الذين يعتبرون الجزائر بلدا للرّبح السّريع، يقطنه أشخاص يتحلّون بصفات الغباء والبلاهة والتّخلف. يمثل هذا الزّعم زوج البطلة الذي يدعى (**مارسيل**).

يضفي **كامي** في قصة (الضّيف) على الشّخصية الجزائرية الفاقدة للاسم والعمل واللّغة صفات الحيوانية "فم الحيوان"[1] ويدعّم هذا الرأي عبر نعوت وعبارات تدّل على الهمجية والبلاهة مثل قوله: لا " يبدو عليه الفهم."[2] وقوله: "في نظرته وحشية واستغراب."[3] وصفات أخرى يغلب عليها العبوس والخضوع والخوف، وهذه الصّفات الملصقة بشخصية العربي تظهره عكس الشّخصية الفرنسية المتعلّمة والمعطاءة والمحبة للعرب ومانحة الحرية يمثل هذه الشّخصية (**دارو**)، الذي أبى أن يسلّم عربيا أقدم على قتل ابن عمّه إلى الشّرطة لأنّه رأى في هذا التّصرف نوعا من الإذلال لذاته، فقام بإطلاق سراحه ومنحه حرية مطلقة في اختيار مصيره، فاختار هذا العربي الذي لا يعرف الحرية، وليست لديه رغبة أو إرادة في معرفتها أن يسير بقدميه إلى السّجون الفرنسية.

---

[1]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، تر خيري حماد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 97.

[2]- المصدر نفسه، ص 102.

[3]- المصدر نفسه، ص 100.

بعيدا عن النّصوص الأدبية، كان **لكامي** مبادرات ميدانية، وحلول وسطية، ومساعدات سرّية للثّوار الجزائريين، سعى من خلالها إلى التّوفيق بين الجبهتين. وتمثّلت آخر مبادرة قام بها في تنظيم اجتماع شعبي بالجزائر، على الرّغم من تلقيه تهديدات بالقتل، وقد تولّى حمايته وشارك في تنظيم الاجتماع أعضاء من جبهة التّحرير الوطنية، كانوا يعلمون أنّ المشروع معرّض للفشل، ورغم ذلك شاركوا فيه على أمل الحصول على مكاسب سياسية.[1]

لم يتوقّف **كامي** عن انتقاد التّطورات العنيفة التي اجتاحت البلاد، والتي كان من المرجح أن تمسّ أمّه وأفراد أسرته المقيمين بالجزائر، الأمر الذي شجعه على الإعلان عن انحيازه الكلّي إلى الجماعة التي ينتمي إليها فقال: "إذا استمرّ العنف، فإن واجب إنسان أن يعود إلى جماعته، لأنّه سيكون من المستحيل أن يظلّ محايدا."[2]

يفتقر موقف **ألبير كامي** حيال الثّورة الجزائرية إلى الوضوح والصّرامة، وتحديد الجبهة التي ينصفها، الأمر الذي عرّضه إلى انتقاد لاذع، واتهام بالخيانة من طرف الاستعمار، لأنّ موقفه لم يكن مساندا تماما للسّياسة الفرنسية، كما نظر إليه بعض الجزائريين واليسار الفرنسي على أنّه مقصّر وغير عادل، لأنّهم عجزوا عن تَفهم ظرفه، ووجهة نظره الممزقة القائلة بأنّ: "الجزائر ليست فرنسا، وليست أيضا الجزائر، إنّها الأرض المجهولة مع مواطنين يتعذّر فهمهم، وجنود مزعجين، وفرنسيين دخلاء ضاعوا في ضباب الدّماء."[3]

---

[1]- ديفيد زين ميروفيتس، ألن كوركوس: كامي، ص ص 153-154.

[2]- ألبير كامي: نقلا عن المرجع نفسه، ص 149.

[3]- ألبير كامي: نقلا عن المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

هـ. موقف رشيد بوجدرة من الثورة الجزائرية

يشكل فعل استحضار الماضي وقراءة الآني ركيزتين أساسيتين في بنية الحدث الرّوائي وفضاءاته المتشابكة في رواية (التّفكك)، التي تسرد تفاصيل مرحلة انتقالية من حياة بطلها **الطّاهر الغمري**، وتعرض ليلياته التي يروم من خلالها تحليل التّاريخ، وتقييم المنجز الثّوري الجزائري من منظور إيديولوجي، يمثّله هو ورفاقه المنضوين تحت راية الحزب الشيوعي والذين ظلّوا حاضرين باستمرار في وعيه، وفي جيبه الذي يخبّئ فيه صورة جمعتهم ذات يوم، صورة "قديمة بالية مستطيلة الشّكل بنيّة اللّون، ورقها من النّوع القديم المحبحب وقد تجعّد تحت تأثير الزّمن وقد تشقّق في بعض الأماكن حتّى أن بعض الوجوه الملتقطة ظهرت وكأنّها تحمل شجبا أو ندبة (...) على الخد أو على الجبين أو على الذّقن."[1]

يحاول **الطّاهر الغمري** عبثا تجاهل هذه الصّورة التي أفناها الزّمن، وأبلتها العقبات والعراقيل، التي واجهها الشّيوعيون في خضم ممارستهم نشاطهم النّضالي، وسعيهم إلى التّجذر واقتحام المسار الإيديولوجي الجزائري، لكنّها تبقى الوثيقة الوحيدة التي يحملها لأنّه "راح يستغني عن الأوراق الإدارية فلا بطاقة الهوية يحمل ولا شيئا آخر يمتلك ما عدا تلك الصّورة الملعونة المشققة الذّابلة المجروحة."[2] استحالت هذه الصورة بفعل الأحداث التّاريخية ذاكرة عميقة وغائرة، وانتماء حقيقيا، وهوية ضائعة ومغيبة، يتعمّد البطل إقصاءها فـ "يحدق فيها برهة، أهو هو؟ أم لا؟ وهذا الذي بجانبه؟ وذاك الذي على يساره؟ فمن هما يا ترى؟ وأولئك من ورائه وكأنّ المصوّر التقطهم وقد أصابتهم نوبة من الضّحك."[3]

تحوّلت هذه الصّورة في ذهن **الطّاهر الغمري** إلى هاجس محيّر، ومرتع ينضح بهم وجودي وهشاشة مربكة "فيعتريه الخوف ويرتبك ويأبى الرّجوع إلى بيته خشية الانفراد بالصّورة دون سواها في رهبة العزلة."[4] فيودّ تحطيمها وإزالتها من الوجود، ومن التّاريخ الرّسمي للبلاد "ولا بدّ من تحطيمها أليست وثيقة فاضحة تعبر أكثر من أية ورقة رسمية

---

[1]- رشيد بوجدرة: التّفكك، ط 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 36.
[2]- المصدر نفسه، ص 11.
[3]- المصدر نفسه ، 6.
[4]- المصدر نفسه ، ص 9.

أخرى. المزركشة بالطّوابع والملوّنة بألوان القزح السّبعة تعبّر أحسن تعبير عمّا حدث في الحقيقة؟"[1]

يكشف **الطّاهر الغمري** اللّثام عن الشّخصيات المتواجدة في الصّورة بعد ضغط الشّخصية المحورية الثّانية **سالمة** عليه بغية استنطاقه، وإفشال سياسة الكتمان التي يأبى التّخلي عنها، فيدخل في حالة من الدّوار هربا من كشف الحقائق "لنعد إلى الصّورة: بعض الأسماء فاه بها في غيبوبة: بوعلي طالب والألماني والدّكتور كنيون و...أحمد إينال من أين أتى بهذا الاسم جديدة! سمعته يهجيه وهو نائم... هل هؤلاء الأشخاص هم الموجودون على الصّورة؟ لكنّك تحدثت عن جمع أكبر... أربعة أشخاص وهو خامسهم."[2]

غدت هذه الصّورة واسطة رمزية بين **الطّاهر الغمري وسالمة**، تحفّز على إجراء حوارات مطوّلة بينهما، وتبرز في كل مرة انتماء **الطّاهر الغمري** إلى الحزب الشّيوعي وفي الوقت الذي كان هو "يعتبر الخروج من الحزب وجها من أوجه الخيانة العظمى وقد كان ذلك نتيجة شعور بالذّنب تجاه الآخرين هؤلاء الذين ماتوا كلّهم فيما نجا هو من الموت آنذاك..."[3] كانت سالمة التي تمثل البرجوازية الصّغيرة تسعى لإخراجه من عقد الماضي والعزلة والانطواء، ليندمج في جوّ المدينة والحياة الجديدة، ولينبذ الأفكار العقيمة والتّقاليد البالية وهذا ما يتحقق لها بالفعل عندما تبعث به إلى الحمّام فينظف جسمه من أدران الماضي ويلبس ثوبا جديدا.[4]

بالإضافة إلى الوظيفة التّاريخية التي تقوم بها الصورة في كل مرّة تحاول فيها **سالمة** حثّ **الطّاهر الغمري** على كتابة ما حدث له ولرفاقه، تتكرّر لازمة أخرى على لسان **الطّاهر الغمري** على مدار الرّواية، وهي المثل العربي القائل: وهل يستقيم الظّل والعود أعوج؟ "بنيّتي! بنيّتي! هل يستقيم الظّل والعود أعوج؟ تنزل الجملة عليها كالصاعقة. تدهش

---

[1]- المصدر السابق، ص ص 11-12.

[2]- المصدر نفسه، ص 35.

[3] - المصدر نفسه ، ص 266.

[4]- مخلوف عامر: الرّواية والتّحولات في الجزائر (دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية)، دار الأديب للنشر، منشورات مديرية الثقافة، معسكر، ص 61.

تصمت."[1] وهو في الواقع "لا يعرف إلّا هذا المثال، يقول ويعيد: "هل يستقيم الظّل والعود أعوج؟" طبعا لا! لكن... لكن ماذا؟ لا أدري..."[2] تدلّ هذه اللّازمة في النّسق الجزائري الشّعبي على اعوجاج السّلطة العليا التي تقابلها الانحناءة الموجودة في أعلى العصا.

يريد **الطّاهر الغمري** من خلال هذا المثل وصف اعوجاج المجتمع الجزائري وهشاشته عقب نيل الاستقلال، وضياع التّاريخ بين تعدّد الرّؤى وتباين التّوجهات الإيديولوجية "هل يستقيم الظّل والعود أعوج؟ لا، لا طبعا... لكن التّاريخ يصنعه الرّجال بعملهم وكدّهم ونضالهم ودمائهم وأعمالهم وأيديهم... وإلا فاستقامة الظّل تصبح قهرية وحتمية ويستقيم العود إذ ذاك ويصبح الخطّ باستقامته واضحا فأين الوضوح ونحن نرى الشّعوب المقهورة تمشي وتتحسس طريقها بعصيها البيضاء، على غير هدى فلا تعرف أين الخطّ الواصل وأين وضوحه؟"[3]

تشكّل عملية قراءة ما همّش من التّاريخ الجزائري أو تاريخ الجزائر غير الرّسمي مسألة ذات شأن كبير في حياة **الطّاهر الغمري وسالمة،** ينطلقان من خلاله من أجل مساءلة حساسيات الرّاهن التي ما هي إلا نتائج لما وقع في الماضي من اختلال وتباين، ووسط تلك الاختلالات والتّباينات تطفو على السّطح الأزمات التي يعاني منها الجيل الجديد "جيل جديد أجل ولكنّه معذّب ، مرهق، متعب ... أكثر منّا نحن الكبار."[4] وسالمة جزء من هذا الجيل "وهي في كل ما تقوم به تنتسب إلى الحاضر وتشير إليه أكثر ممّا تنتسب إلى الماضي."[5] وإلى التّاريخ الذي يغوص فيه الطاهر الغمري ويأبى الانعتاق منه.

يتطرّق بطل هذه الرّواية إلى بعض المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تعاني منها البلاد، وتعجز السّلطة الحاكمة أو الحزب الحاكم عن إيجاد حلول جذرية لها، ما زاد من تفاقمها تفشي البطالة والجهل والشّعوذة، وهذا ما جعل بطل الرّواية يقول: "سأعمل رمّالا أو مشعوذا أو مهرّب سلع على الحدود الصّحراوية أو. تتغير الأمور حولي... هذه الحداثة بعينها

---

[1]- رشيد بوجدرة: التّفكك، ص 29.
[2]- المصدر نفسه ، ص 34.
[3]- المصدر نفسه ، ص 229.
[4]- المصدر نفسه ، ص 28.
[5]- مخلوف عامر: الرواية والتحولات في الجزائر، ص 59.

لهفي على الحرف العربي راح سدى وهباء في مباغي الاستهلاك ونحن لا نصنع ابرة ولا مساكا ولا مسمارا واحدا... لكن ندقّ على الآلة الرّاقنة. (وأني لا بأس والخدمة مليحة والصّحة بخير...) ونكذب ونتنافخ."[1]

مسّت هذه المشاكل مختلف القطاعات وأثّرت سلبا على مظهر المدينة التي صارت مشوّهة وفاقدة لأيّ ناحية جمالية، بعدما "تشقّقت مبانيها وتصدّعت محلّاتها وبقيت القضبان الحديدية ثابتة من حواليها واعوجت الأشجار النّحيفة اعوجاجا مخيفا أمّا الأرض فتفكّكت تربتها وتلاشت أمعاؤها والجذام راح ينهش المواد الخام بعد أن فترت وقد غطى الزّنجار الطّرق زاحفا عليها زحفا إلى حد أنّه لم يعد يعرف شارع من شوارعها ومن أزقّتها وسلالمها ومن جسورها."[2] وما تراكم هذه الأوصاف إلا إسقاط لحالة الفرد الجزائري المتردية وتحليل لواقعه الهش المتلاشي، والماشي صوب الانحلال والتّخلف.

تعزو بطلة (التّفكك) أسباب تفاقم المشاكل وتأزّم الأوضاع الاجتماعية إلى تقاعص الحزب الشّيوعي، وتخليه عن قيادة الثّورة التي جاءت بالاستقلال، بطريقة تنبّئ بأنّها تعرف القراءة بين الأسطر، وكشف ما هو مخفي، فتتساءل داخل النّص تساؤلا يتبعه عتب على كتّاب التّاريخ، ونقد لاذع وإدراك مستقبلي للنّتائج الوخيمة التي ستصحب الاستقلال: "لماذا لم يأخذ الحزب الشّيوعي بزمام الأمور ويدمج الثّورة التّحريرية مع الثّورة الاجتماعية (...) فاتك القطار عمّي الطّاهر، أعلم أنّك ركبته فيما بعد (...) والمشكل يقبع في هذه النّقطة بالذّات، أعلم أنّهم من ماتوا كثيرون وعددهم لا يحصى، لا يعلم بذلك أحد ولا شارع يحمل اسم أحد منهم ولا كلمة سطّرت في كتب التّاريخ تبجيلا وتعظيما. لكن المهم هنا: زمام المبادرة أفلت من أيديكم وهو خطأ تاريخي سوف نعاني منه طويلا."[3]

يحاول **الطّاهر الغمري** أن يعيد قراءة الأحداث التي وقعت أثناء اندلاع الثورة فيحاكمها من وجهة نظره الشّيوعية ويدين التّصفية الجسدية التي قامت بها جبهة التّحرير الوطنية، فيقول: "فمنهم من مات مذبوحا ومنهم من مات مخنوقا ومنهم من مات رميا بالرّصاص

---

[1]- رشيد بوجدرة: التّفكك، ص 76.

[2]- المصدر نفسه ، ص 10.

[3]- المصدر نفسه ، ص ص 100-101.

وكلّها تصفية حسابات."[1] لكن هذا لم يصرفه عنه المأزق والتّناقض الدّاخلي اللّذين أوقع ذاته فيهما، الأمر الذي جعله يلقي باللّائمة على نفسه وعلى رفاقه: "حسبنا التّاريخ قاطرة تقف في محطات حدّدت لها مسبقا، وعند الطّلب... كان هذا خطأنا بالضّبط ونعترف بذلك (...) لكنّهم ذبحوهم ونزاهتهم هي مادّة خام، لا تعرف المساومة ولا المماطلة ذبحوهم! ويخرج من متاهات الدّم ويدخل في دوّامات المطر المتقاطر على غلايته المنفتحة وقد نفختها ضربات الدّهر وصدمات الفقر."[2] قال **الطّاهر الغمري** قولته هذه بصوت خافت قبل أن ينام، لكنّه في حوار سابق مع سالمة أنكر حقيقة أن تضع **سالمة** وزر ما حدث على أكتاف الشيوعيين.

يتغيّر الخطاب التّاريخي والثّوري في رواية (معركة الزّقاق) التي تلت رواية (التّفكك) من حيث زمن الكتابة، لكنّها تسبقها من حيث زمن الرّواية، الذي يُركز فيه الكاتب على سنوات ما قبل الاستقلال؛ أي أثناء الثّورة التّحريرية، ويستمر إلى ما بعد نيل الاستقلال عن طريق العودة بالسّرد إلى ماضي الشّخصية الرّئيسية (**طارق**)، الذي ربطه اسمه بتاريخ وبطولات الفاتح **طارق بن زياد**. فصارت حياته عتيقة عتاقة معركة خليج الزّقاق، وانتصار الفتوحات الإسلامية، تتنازعها أطراف الزّمان الماضي البعيد أيّام فتح الأندلس وماضي قريب حافل بأحداث الثّورة ومغامرات الصّبا والمراهقة، والحاضر الآني الذي يجسّد فيه طارق صراعاته الدّاخلية، وحيرته الوجودية، اللّتين تطرحهما تداعياته حول الماضي وشكوكه في مدى صحته.

يشتغل **رشيد بوجدرة** في متن هذه الرّواية على تباين الهويات السّياسية، ليس داخل البلد الواحد كما في رواية (التّفكك)؛ وإنّما على مستوى الأسرة الواحدة التي يسلك أفرادها طرقا مختلفة في إبداء موقفهم من الثّورة، يمثل هذه المواقف الشّخصيات الآتية: **طارق** وابن عمّه **شمس الدّين**، و**حسان** (أب طارق)، **وحسين** (والد شمس الدّين)، و**باية** (أم طارق). ترمز كلّ شخصية من هاته الشّخصيات إلى فئة معينة وموقف محدّد من الاستعمار والثّورة التي تقودها جبهة التّحرير الوطنية.

---

[1]- المصدر السابق، ص 160.

[2]- المصدر نفسه ، ص 103.

يولي الكاتب في هذه الرّواية اهتماما بارزا لتعلق الأطفال بالنّضال ومشاركتهم في تحرير البلاد، يمثل هذا الموقف بصفة خاصة **طارق وشمس الدّين**، اللّذان راحا يكتبان على سطح البيت شعارات منتقاة بعناية، وبلغة العدوّ، أثارت هذه العبارات سخط الجنود الفرنسيين لأنّها مناهضة للاستعمار ومحرّضة على الثّورة "Abas* la France[1]" وواعية "F.L.N [2] Vaincra" ومستفزة "W Le peuple algérien[3]" اطّلع عليها الجنود بمحض الصّدفة حين جاؤوا إلى البيت من أجل القبض على والد طارق، وعندما رأوها "شمس الدّين تفل على الضّابط. وصفعه هذا يمنة ويسرة. كان شمس الدّين متعودا على الضّرب المبرح العمّ حسين تفنن في تعذيبه. أمّا صفعة الضّابط فلم تؤلمه قط. حدّق فترة طويلة من الزّمن قال العسكري لو لم تكن طفلا صغيرا لقتلتك شرّ قتلة. أشهر مسدسه. لم يحرّك ابن عمي ساكنا. يقول شمس الدّين: كيف يصاب المرء بمرض الخوف يا ترى؟ لو أصاب به أنا فأتخلص من هذه الشّجاعة الخانقة (...) فأستريح شوية..."[4]

لكن هذه الحادثة التي جعلت العمّ **حسين** "يرتعد خوفا. يتلعثم في كلامه"[5] لم تؤثّر سلبا ولم تثن الطفلين عن إعادة الكرّة "سرّا بعد أن نامت العشيرة جميعا. استعملنا هذه المرّة طباشير حمراء، مضيفين إلى العنف عنفا آخر. أضفنا على الشّعارات شعارات جديدة ما كنّا لنجرأ على كتابتها من قبل."[6] يوحي تصرّف الولدين بأنّ الثّورة كانت في أوجها وأنّ الشّعب قد ملّ الضّغوط الاستعمارية المتسلّطة على كافة الشّعب في مختلف الأماكن.

يعانق هذان الطفلان الحسّ الثّوري مرّة أخرى مع أقرانهم في المدرسة، من خلال دروس التّاريخ التي كان يلقيها الأستاذ **بن عاشور** حول شخصية **طارق بن زياد**، وانجازاته البطولية في الأندلس، وخطبته الحماسية الشّهيرة، وقد تزامن إلقاء وشرح وحفظ هذه الخطبة

---

* كُتب الفعل هنا بطريقة خاطئة لأن الشخصية لا تجيد اللغة الفرنسية.

[1]- رشيد بوجدرة: معركة الزقاق، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 32.

[2]- المصدر نفسه ، ص 26.

[3]- المصدر نفسه ، ص 31.

[4]- المصدر نفسه ، ص 31.

[5]- المصدر نفسه ، ص 31.

[6]- المصدر نفسه ، ص 32.

مع الثّورة التّحريرية، الأمر الذي منح الأطفال قوّة وعزيمة وأملا أكبر في الانتصار على العدوّ.

طرح هذا الأستاذ على تلاميذه دون ممهدات فرضية ابن خلدون المشكّكة في نسبة هذه الخطبة **لابن زياد،** نظرا لفصاحة لغتها، وروعة أسلوبها، اللّذين لا يتماشيان مع بربري حديث العهد بالإسلام، يضاف إلى هذا أن المصادر الأندلسية ورواة الفتوحات الإسلامية المتقدمين لم يشيروا إلى هذه الخطبة. هذا الطّرح المفاجئ جعل أحد التّلاميذ يقول: "ولماذا حفظناها إن هي مزعزمة؟ قال الأستاذ: اخرس يا بليد. إنّما لجمالها وروعة بلاغتها وأسطوريتها لا تزيدها إلا قوّة وأهمية."[1]

لكن هذه التّبريرات لم تقنع التّلاميذ وأحبطت عزيمتهم "كيف يجرؤ الرّجل على مثل هذه الأقوال والحرب دائرة رحاها في البلاد ونحن في حاجة إلى مواد فكرية مثل هذه الخطبة لتغذية أرواحنا وتعزية أنفسنا وتقوية أذهاننا."[2] تركهم الأستاذ بعد "هذا الافتراض حول نسبة خطبة طارق بن زياد أيتاما والحرب تدور رحاها."[3]

يحضر في هذه النّص موقف آخر يطغى عليه الحسّ الثّوري لدى الأطفال، هذه المرّة بين التّلاميذ وأستاذ التّرجمة، الذي طلب منهم ترجمة هذه الجملة " Laudate Pueri Nulla In Mundo Pax Sincera In Furore/ ابتهجوا يا أطفال ليس هنا أبدا في العالم سلم نزيه تحت الغضب."[4] فجاءت الثّورة هذه المرّة لغوية على ألسنتهم، التي استبدلت كلمة (سلم) بـ (حرب) ليؤكّدوا تمسّكهم بالثّورة، التي صارت ضرورية ضدّ هذا المستعمر.

ومثلما عجزت فرنسا عن إقناع هؤلاء الأطفال بالتّراجع عن ثورتهم، فشل أستاذ التّرجمة في غرس مبادئ السّلمية في نفوس التّلاميذ "لكنّه لم يقنعنا نظرا لما كان عليه من أفكار إنسانية ونزعات سلمية في يوم راحت الحرب تستعر وتشتد أوزارها. حرّفنا مقولته المشهورة التي كثيرا ما ترجمناها Laudate pueri nulla in mundo Pax sincera in

---

[1]- المصدر السابق، ص 92.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص 99.

[4]- المصدر نفسه ، ص 27.

furore شطبنا كلمة pax (سلم) فعوضناها بكلمة bellum (حرب)، فجاءت الجملة المبتدعة كالآتي Laudate pueri nullum in mundo bellum sincerum suie furorem ابتهجوا يا أطفال ليس هناك أبدا حرب نزيهة دون غضب وصخب وتمرّد."[1] لكن على ما يبدو أن الأستاذ أيضا لم يكن مقتنعا بمبادئ السّلمية، لأنّ الأطفال اكتشفوا أنّه كان ينضوي تحت جبهة التّحرير الوطنية "أنت أبله ! إنّه يرأس خلية الأساتذة. وهو من أعضاء الجبهة المرموقين، فقط يتظاهر ويتمظهر بعداوته لها، يا فاطن."[2]

يتطوّر الحدث الثّوري وينمو مع نمو هؤلاء الأطفال الذين صاروا شبّانا، وأدركوا جيّدا أنّه لا بدّ من الثّورة والكفاح المسلح. ويجسّد هذا الموقف على وجه الخصوص **شمس الدّين** الذي يُقْدم إلى جانب بعض الرّفاق على ذبح جنود فرنسيين، دون استشارة القيادة المعنية بذلك "يقول دون تبجح ولا غطرسة لقد قرّرنا ذبحهم بدون استشارة أحد. ما كنّا لنعرف كيف نتصل بالمسؤولين. دخلنا الحانة. كانت غاصّة بجنود اللّفيف الأجنبي. تفاعلنا السّكر. كنّا جالسين قرب المرحاض لكثرة ما ازدحمت الحانة بالزّبائن. دخلت عدّة مرّات للتّقيؤ، تحاشيا أن يؤثّر الخمر في. (...) كان أكبرنا لا يتجاوز العشرين. لم تبق إلا الجزيئات التي لا غنى لها ولا أهمية لها. كيف ذبحناهم؟ كيف توصلنا إلى إخراجهم من الحانة؟ نسيت التّفاصيل كان عددهم أربعة أو خمسة. فكيف تمكنّا من ذلك ونحن لا نعرف من أمور الثّورة شيئا؟"[3]

يتكرّر هذا الحدث عدّة مرّات في الرّواية، ويرد مرّات باللّغة العربية وأحيانا مفصلا باللّهجة الجزائرية. يحكيه **شمس الدّين** وملؤه الفخر والاعتزاز والحماس وكأنه يعيش الواقعة من جديد، على الرّغم من أنّه قد مرّ عليها ما يناهز عشرين عاما، عندما حاولوا التّقرب من الجنود "ندعوهم إلى مائدتنا فيرفضون، ممّا جعلنا نفهم أن السّكر لم يأخذ منهم بعد مأخذه فنصبر وننظر إليهم خلسة وهم يتقارعون الكؤوس فنستمع إلى محادثتهم وهي عبارة عن خليط من اللّغات المختلفة؛ وإذا بأحدهم يمرّ بجانب مائدتنا في طريقه إلى دورة المياه (...) فنربت عل كتفه دلالة منّا على مودتنا ولكنّه يبقى على الرّغم من ذلك متحذّرا

---

[1]- المصدر السابق، ص 157.

[2]- المصدر نفسه ، ص 182.

[3]- المصدر نفسه ، ص ص 32-33.

وعلى استعداد لإشهار مسدسه كالبرق، وذلك على الرّغم من السّكر الذي راح يغشى عينيه، فيطلق النّار علينا، بدون تردّد أو ندم أو شعور بالذّنب أو أي شيء آخر من هذا القبيل."[1]

يتعرّض **شمس الدّين** جرّاء هذا الفعل إلى التّعذيب بعد القبض عليه والاشتباه به، لكنّ هذا الشّاب الذي لم يعرف معنى الخوف من قبل، يصمد في وجه المعذّبين صمودا خارقا وبطوليا، يجعل الاستعمار يعجز عن استنطاقه وعن فهمه، فلم "يفسح لهم المجال ليوّجهوا شتائمهم البغيضة له ولرفع الكلفة بينهم وبينه، فبدا هادئا أكثر منهم خاصّة وأنّه لم يعرف للخوف معنى وقد كان يجابه قساوة العمّ حسين أيّام طفولته، جابههم فواجههم وجها لوجه بكبرياء وعنفوان والعرق يسيل منه سيلانا فينز من خلال مسامه. فرفض أن يتفوّه ولو بكلمة واحدة وظلّ متشبثا بموقفه لا يحيد عليه قيد أنملة."[2] يمثل **شمس الدّين** من خلال هذا التّصرف الشّجاع موقف الشعب الجزائري البطولي من الاستعمار، وصمود **شمس الدّين** وثباته ما هو إلّا صمود الجزائريين في وجه الممارسات العنيفة، والتّعذيبات اللّاإنسانية التي مورست ضدّهم.

يصاحب موقف الشّبان الثّوري مساندة فعلية وواضحة من طرف أم **طارق**، مثال المرأة الجزائرية المضحية والحنون والصّلدة والقاسية في الوقت ذاته، يبيّنه حديث **شمس الدّين** الذي لجأ إليها بعدما شارك في ذبح الجنود الفرنسيين: "خالتي بايه الله يرحمها في الأوّل أعطتني كف وقالتلي يا مجنون يا بو الدباير روح شوف صحابك يسلكوك ذركة... أنا ما نخبيكش. تحب نباصيو كلنا؟ قلتلها ما عليش ندبر راسي وجيت خارج.. عند ذاك تلاحت علي وعنقتني وابدات تبكي... كيفاش يا كبدي، وين تروح؟ كيفاش يا كبدي... كان تخرج منا باصيت، اقعد..."[3]

إلى جانب هذا الموقف المسؤول الذي أبدته والدة **طارق**، يرد في النّص فعل ثوري وتمردي آخر قامت به هي ونسوة الحي، اللّاتي خرجن جميعا في مظاهرات، وواجهن

---

[1]- المصدر السابق، ص 21.

[2]- المصدر نفسه ، ص 63.

[3]- المصدر نفسه، ص 78.

الجنود الفرنسيين، وقذفن فوق رؤوسهم قففهن المليئة خضروات متعفنة "خرجت أمّي يوما في إحدى المظاهرات ضدّ الحكام الأجانب (...) غصّت المدينة ذاك النّهار بالمتظاهرات."[1]

يتنكر العمّ **حسين** لمجهودات جميع هؤلاء الأشخاص الذين ساندوا الثّورة، وأيّدوا فكرة الاستقلال بالقول والفعل، ويواجه هذه المواقف البطولية بسخرية دنيئة، وجبن مقزز، وخيانة لا تغتفر. استفز العمّ **حسين** من خلال هذه التّصرفات **طارق**، الذي قرّر في إحدى لقاءاته به أن يصدمه ويصارحه بمدى احتقاره له وفرط إعجابه بابنه **شمس الدّين**: "وفجأة أقرّر أن أصمد في وجهه، أن أردّ له الصّاع صاعين، قلت: شمس الدّين يشرب باش ينسى الي أبوه خاين... ألم توقع اتفاقا مع ضابط المخابرات الفرنسي للإفشاء له بكلّ ما يسقط في أذنيك ونحن نخوض حربا جهنمية؟ بهت الذي تنافق. كفّ لتوه عن الضّحك. أصبح أبكم."[2]

تناقض أفعال العمّ **حسين** ما يقوم به أخوه **حسان**، الذي يبدو من خلال السّرد مؤمنا وممارسا للثّورة، ويمثل حضوره داخل النّص قيما تتجاوز ما هو وطني، وتتغلغل وتفخر بكلّ ما له علاقة بالانتصارات التي تُحسب للأمة الإسلامية، وما يؤكد ولعه بالتّاريخ الإسلامي هو إعجابه الشّديد بالمنمنمة التي تصوّر الجيش الذي كان يقوده **طارق بن زياد** وقد وصفه ابنه **طارق** في قوله: "جذبت هذه المنمنمة لبّ الوالد وهبلت قلبه وأشغلت روحه فعلقها على جدار المكتب، وأرادها نموذجا لبطش العرب والمسلمين ورمز الشجاعة؛ أي شجاعته هو نفسه ونفاذ بصيرته وحدّة إرادته."[3] لكن طارق لا يسلّط الضّوء كثيرا على مساندة والده للثّورة، لأنه لم ينس الجرح الدّفين الذي يقبع خلفه هذا الوالد "كان أبي قد أقصاني من عتبات حنانه لكثرة زوجاته وتكاثر نسله."[4]

لم يحد **بوجدرة** عن موضوعة الثّورة في رواية (الصّبار) التي كتبها ردا على المشكّكين في جدوى الحرب التّحريرية والاستقلال، وصوّر فيها جانبا مخفيا من التّاريخ المأساوي الجزائري، عن طريق الحفر في ذاكرة شخصين قدّما نقدا واقعيا للثّورة وللانتهاكات التي تخللتها وأعقبتها من طرف الذين عيّنوا أنفسهم أوصياء على الجزائر. ومن

---

[1]- المرجع السابق، ص 162.
[2]- المصدر نفسه، ص 141.
[3]- المصدر نفسه ، ص 74.
[4]- المصدر نفسه ، ص 138.

أبرز الأحداث التي ركّز عليها الكاتب جرائم الاستعمار منذ دخوله إلى الجزائر، وعلى الاغتيالات التي طالت المناضلين، مثل إعدام **عبّان رمضان** على يد رفاق السّلاح والاغتيالات التي طالت مئات الطّلبة، ممّن نجحت الاستخبارات الفرنسية في تصويرهم لبعض كبار ضباط جبهة التّحرير على أنّهم جواسيس مندسّين، كما أفصح عن أمور منسية مثل استشهاد المناضلين الشّيوعيين (**فرناند إيفوتون وهنري مايو**)، وأقرّ بأنّ دوافع حمل السّلاح لم تكن دائما مثالية محضة، فمن بين الثّوار من وجد في الجبال مهربا من أسرة ملأى بالعملاء، مثل **عمر** الذي آلمه كثيرا تعاون والده الذي كان محافظ شرطة في ذلك الوقت وانخراط أخيه في منظمة الجيش الفرنسي.[1]

يزيح **رشيد بوجدرة** قليلا في رواية (فندق سان جورج) عن الموضوعات التي تُعنى بالحديث عن تفاصيل الحرب، ومقاومة الجزائريين، ومشروعية الثّورة، إلى وجهة جديدة جعلته ينظر لما حدث في الجزائر من زاوية أخرى، أو من زاوية أشخاص أخرجهم التّاريخ من بوتقته، ونقمت عليهم الذاكرة الشّعبية الجزائرية والتّاريخ الوطني، وهم الحَرْكَة، وأولئك الجنود الفرنسيون الذين هجّروا بالغصب إلى الجزائر، وشاركوا في حرب أنكروا مبادئها الجائرة.

يتطرّق **رشيد بوجدرة** في هذه الرّواية أيضا إلى الممارسات العنيفة والوحشية التي قام بها الاستعمار الفرنسي ضدّ الشّعب الجزائري، من خلال قصة مأساوية لفنان فرنسي حوّلته دوامة الحرب القاسية من نجار موهوب للأثاث الفاخر، إلى صانع توابيت لقتلى الجيش الفرنسي. يكتشف هذا الرّجل الذي يدعى (**جان/ Jean**) أثناء قيامه بوظيفته الانتهاك والتّعذيب اللّذين يمارسهما الجيش الاستعماري على الشّعب الجزائري، وفي ظلّ هذه الظروف الصّعبة يجد جان عزاءه في فندق (سان جورج) بالعاصمة، وهو المكان الذي كان يلتقي فيه المعذّبون والضّائعون، ليتبادلوا الأسرار ويفصحوا عن المآسي التي ألمّت بهم.

[1]- ياسين تملالي: رشيد بوجدرة.. يفكك التاريخ الرسمي لثورة التحرير (الصبار) أدمت نفسها وهي تدمي يد الاستعمار ضمن كتاب زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب..، ص ص 134-135.

يتعرّف جان في فندق (سان جورج) على **نبيلة**، طالبة جزائرية في الطّب، وتعمل نادلة في نادي الفندق، وهناك يتبادلان الحديث عن حياتهما ومآسيهما، ليعودا ويلتقيا بعد عدّة سنوات، بمحض الصّدفة في أحد محلّات باريس. تقول نبيلة عن هذا اللّقاء غير المتوقّع الذي يدلّ على أنّهما لم ينسيا أبدا الأوقات التي أمضياها معا في الفندق "رأيت صورته منعكسة على زجاج المحلّ. فتعرفت عليه للتوّ (...) مرّ على لقائنا الأخير أربعون عاما. كنت متيقنة من أنّه هو. هو، كان خلفي ينظر إلى السّلع المعروضة في الواجهة. توهّجت عينه اليسرى حين انعكس شعاع الشّمس عليها. فتوهّج الفضاء منها لحظة: زرقة. عرفت حينها أنّه هو. أمّا هو فلم يكن ينظر إلي. لكنّني لم أكن أرى سواه؛ القامة نفسها، الوجه نفسه، الملامح الهيفاء نفسها، وكذلك الشّعر المتجعّد مع ذلك الخطّ اللّعين المرسوم بين عينيه الزّرقاوين. حين استدار وواجهني بادرته: جان؟ !أجابني بسرعة: نبيلة؟ ! قلت: نعم. مدّ يده اليمنى مباشرة صافحني قائلا: ماذا تفعلين هنا."[1]

يورد الكاتب إلى جانب **جان ونبيلة** شخصيات أخرى جزائرية وفرنسية، تربطهم علاقة صداقة أو قرابة، ومن أهم الشخصيات (**راك/Rac**، **جين/ Jeanne**، **قادر**، **كمال**، **ياسمينة ميك/Mic**، **سيدي محمد**، **ليلى**، **حميد**، **زيقوطو/Zigoto**). يحكي كل واحد منها عن نفسه أو عن الآخرين بصدق وإخلاص كبيرين، ينسي القارئ وجود خلافات فكرية وثقافية فيما بينها وهذه الخاصية التي اعتمدها الكاتب جعلت الشّخصيات مكمّلة لبعضها البعض، ومترابطة فيما بينها.

من بين الشّخصيات الرّئيسية التي تمكّنت من بعث الصّلات من جديد، وفتح ملفات الماضي (**جين**)، ابنة جان التي جاءت إلى الجزائر، متتبعة خطى والدها بإلحاح شديد منه وهو على فراش الموت. تلتقي (**جين**) خلال زيارتها للجزائر بمعظم شخصيات الرّواية لاسيما (**راك**)، الذي لم يكن ينظر إليها على أنّها امرأة عادية، وهذا ما يوضحه قوله: "كانت جين تحمل معها ذكريات حرب الجزائر، والتّعذيب، والمقصلة، والحركة، والأقدام السّوداء

[1]-Rachid Boudjedra : Hotel Saint Georges, Dar El Gharb, Oran, 2007, p 15.

ومنظمة الجيش السّري. وكانت تستحضر المعاناة غير المحتملة التي تعرّض لها والدها جان، في نفسيتها آلام وعذابات العالم، معها إحساس دائم بالفراغ!"[1]

تعدّ رسائل **جان** إلى ابنته التي تتخلل صفحات الرّواية صدى حقيقيا للمأساة الكامنة في لبّ هذا الرّجل. يحكي فيها حبّه الكبير للحياة، عندما كان فنّانا يعيش وسط عائلته السّعيدة مع زوجته (**ماتيلد/ Matilde**) وابنته الوحيدة **جين**، إلى أن نودي إلى الالتحاق بالجيش الفرنسي في الجزائر، من أجل صنع توابيت لقتلى الاحتلال، ففي رسالة إلى **جين** ذات يوم أربعاء 26 من شهر أفريل يقول: "التجأت إلى الصّمت وإلى القراءة والخمرة، لم أكن أعرف قبل ذلك هذا الوطن (الجزائر) كنت أعلم فقط أنّه في مكان ما في إفريقيا، في أعلى إفريقيا. وفي المكان السّري الذي كنت أمارس فيه مهنة معدّ الموتى، كانت هناك مصلحة لحفظ الجثث والأمور المتعلّقة بإعداد الموتى وتحضيرهم للدّفن وكان عجيبا أن هناك مكتبة. فيها مؤلفات تتحدّث بصفة خاصّة عن الأمور العسكرية كتبها رجال من العسكر. ولم أكن مخيّرا فقد كنت ألتهم الكتب (طريقة للحياة) كي أنسى النّجارة القبيحة ومصلحة حفظ الجثث."[2]

يعدّ حدث التحاق **جان** بالجيش الفرنسي مرحلة انعطافية من حياته، تبدأ مأساته الحقيقية معها، عندما يرى القتلى الفرنسيين، ويسمع عن فظائع الحرب والجرائم اللاإنسانية، التي تقترف يوميا في حق الجزائريين المدنيين والمناضلين، إن عن طريق القادة والجنود الفرنسيين، أو عبر أصدقائه الجزائريين، لاسيما **نبيلة**، و(**راك**) الذي تعرّف عليه في السّجن وقد حكى عن هذه الانتهاكات في رسائله **لجين**، التي أثبتت من خلالها للجميع نزاهة والدها وعدم مشاركته في تعذيب الجزائريين.

لم يتمكّن **جان** من نسيان ما عاشه في الجزائر المحتلّة من صدمات ونكبات، حكى عنها في رسائل أخرى تركها لابنته، والتي أوضح فيها أسباب شقائه وبعده عنها وأمّها، وما كان يتمناه لهما، وغيرها من المشاعر الصّادقة النّابعة من قلب أب حنون، ورجل مسالم، أرغم

---

[1]-Ibid, p 93.
[2]- Ibid, p 48.

على معايشة حرب قاسية، دفعته إلى التّغلغل والتعلّق تلقائيا بشعب غارق في المأساة والحرمان.

كانت **نبيلة** تجهل أن (**جان**) تابع لجيش الاحتلال بحكم وظيفته، وفوجئت بهذا الخبر الذي أعلمها به (**راك**)، في الفترة التي زارت فيها (**جين**) الجزائر: "لم أكن أعلم على الإطلاق ما هي وظيفة جان حتى حدّثني (**راك**) عن ابنته (**جين**) وعن زيارتها للجزائر صعقت، جان قبّار ومعدّ للموتى؟ لم أتمكن من الاستيعاب. جان، رقيب في الجيش الفرنسي خلال الحرب! هذا غير ممكن، لا أعتقد."[1] أخبرها (**راك**) أيضا أن (**جان**) قد رفض المقابل الذي خصّصته له الهيئة الاستعمارية، وأنّه كان يعيش من ثروته الخاصّة، وهذا ما أغضب القادة الفرنسيين، فقاموا بزجه في السّجن لعدّة أسابيع، لاسيما بعد أن علموا بمعارضته للاستعمار، لكنّهم احتفظوا به، فقد كانوا بحاجة إليه.[2]

اعترف (**جان**) لابنته قبل وفاته بأنّ حرب الجزائر لم تبدأ سنة 1954 التي يركز عليها الجميع وإنّما سنة 1830 "لا تنسي هذا بنيّتي ! الحرب الجزائرية دامت 132 سنة، إنّها أفظع من حرب المائة عام. أفظع من حروب نابوليون. ومن الحربين العالميتين حتّى. لأنّها حروب دامت أقل منها بكثير."[3]

تطرّق الكاتب في هذا النّص أيضا إلى مصير الحرْكة، الذين كانت لهم سمعة غير طيّبة ووظيفة ذات تأثير سلبي على مسار الثّورة التّحريرية، ويمثل هذه الموالاة إلى الجهة الاستعمارية، والاعتزاز بها في ما مضى؛ أي قبل الاستقلال، والنّدم الشّديد في ما بعد **قادر** الحرْكي، الذي قام بأعمال وحشية يستنكرها العرف والدّين، ضدّ الجزائريين بأمر من قادة الاحتلال.

وجد **قادر** نفسه في نهاية المطاف رجلا ينكر ذاته وينكره الجميع، يعيش غربته خارج بلاده في فرنسا، التي لم يتمكّن من إتقان لغتها، ولا التّأقلم مع طبيعة مجتمعها، بعد أن تيقن بأنّه قد أقدم على القيام بأعمال يحرّمها الإسلام مثل الخيانة والاغتصاب.

---

[1]- Ibid, p 58.
[2]- voir : ibid, p 59.
[3]-Ibid, p 94.

تعدّ رواية (فندق سان جورج) معايشة حقيقية للحظات مؤلمة زعزعت كيان (**جان**) وجعلته يتخذ موقفا عادلا من القضية الجزائرية، فجاءت تجربته هذه مثالا صادقا عن الفرنسيين الذين شاركوا مرغمين إلى جانب الاحتلال الفرنسي. وما يميز هذا النّص أيضا هو التّطرق إلى الثّورة التّحريرية الجزائرية من خلال التّركيز على نظرة فئة معينة من الفرنسيين، الأمر الذي يجعلها قراءة جديدة من زاوية مغايرة تخرجها من تمجيد الذّات والتّقوقع عليها.

و. مقارنة

أولى زعماء الوجودية الفرنسية **ورشيد بوجدرة** اهتماما مميّزا للثورة الجزائرية، إلّا أنّ نظرتهم إليها جاءت متباينة ومرتبكة، غير خالية من التّوافق في بعض الأمور الجوهرية لاسيما ما تعلّق منها بالبعد الإنساني. انطلق كل واحد من هؤلاء الكتّاب من مبادئ ومسبّبات تبرّر موقفه وتدعّمه، وقد مكّنهم هذا الاختلاف من أن يحقّوا هذه القضية من جوانب متعدّدة ويغوصوا في أعماقها بالتّحليل والتّقييم والنّقد أيضا، ويظلّ **جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار** من ذوي المواقف المتطابقة، التي تتقارب كثيرا مع ما قال به **رشيد بوجدرة**، الذي يشترك بدوره مع **ألبير كامي** في التّواجد على أرض الجزائر والاحتكاك المباشر، والمعايشة الفعلية، لما كان يحدث عليها قبل الاستقلال.

اتّفق **سارتر وسيمون** على التّمسك بالموقف المساند لاستقلال الجزائر، حتى صارت هذه القضية جزءا هامّا من حياتهما اليومية والثّقافية، ومن نتاجهم الفكري المتنوّع، الذي خلّدا فيه تصوّراتهما وآرائهما، مثل مقالات **جان بول سارتر** وكتابه الهام (عارنا في الجزائر) وفي يوميات ورسائل **سيمون دي بوفوار** التي تقول في إحداها: "شعرت بأنّ موقفي الخاص وعلاقاتي الشّخصية الذّاتية ومع الآخرين قد أصابها الاضطراب. لقد التزمت بصورة كلية بالتّضامن مع الشّعب الجزائري في كفاحه."[1]

وهذا ما فعله **رشيد بوجدرة** أيضا حين رأى في الثّورة والكفاح المسلّح والصّمود حلّا في نص (معركة الزّقاق)، ونقد تقاعص الحزب الشيوعي وتخلّيه عن الدّور الرّيادي أثناء اندلاع الثّورة، غير مشكّك في ضرورتها في (التّفكك)، كما دافع عن جدوى الاستقلال ومشروعية الثّورة في رواية (الصّبار)، وأعاد في (فندق سان جورج) تقيّيم الحرب التي شنّتها فرنسا على الجزائر، من خلال شعور شخصياته بالشّفقة على الفرنسيين الذين أرغموا على المشاركة في الحرب، والحرْكة الذين تنكّروا لشعبهم في تلك المرحلة التّاريخية وندموا على ما قاموا به.

[1]- Simon de Beauvoir: Lettres à Nelson Algren, p 4.

تختلف الطّريقة التي نادى من خلالها **رشيد بوجدرة** إلى الاستقلال على ما قام به **سارتر وسيمون**، اللّذان اعتمدا كثيرا المقاومة السّياسية، عن طريق اللّجوء إلى المظاهرات والاعتصامات والكتابة الحرّة بدل المقاومة المسلحة، والتّعريف بالقضية الجزائرية في مختلف المحافل الدّولية، فاعتمدوا بهذه الطّريقة على نوع آخر من المقاومة تجنح إلى السّلم والمفاوضات والإقناع وتحفظ كرامة فرنسا.

استنكر هؤلاء الكتاب الثّلاثة ما كان يتعرّض له الجزائريون من تعذيب، واجتهدوا في تصوير الطّرق البشعة التي روّع بها الاحتلال السّكان، يقول **رشيد بوجدرة** في هذا الشأن على لسان طارق في (معركة الزّقاق): "... كان على دراية بالمطاردات التي حدثت منذ اندلاع الثّورة، وبالجثث الملقاة في نهر الرّمال، وبالرّصاص الذي صوّب على الأحياء الفقيرة، وبالاعتداءات القاتلة على أبناء بلده من قبل بعض المضللين الذين يلقون بهم بين أيدي جلّاديهم وذلك تحت وازع الطّمع واللّهفة؛ خاصّة وأنّ هؤلاء الجلّادين قادرون على إخراج أسلحة نارية بسرعة فائقة، وأسلحة للتّرهيب، ومطارق، وقبضات حديدية وسكاكين لذلك انطلقوا بكلّ شراسة يوّجهون طعناتهم بسرعة فائقة وحقد يمحق الأعصاب ويسحق العظام ويغطي البشرات بجروح فاغرة ينبجس الدّم منها إذا ما مزقوا الأوردة بضربات قاطعة."[1]

أمّا **سيمون دي بوفوار** فقد آلمها كثيرا ما تعرّضت له **جميلة بوباشا** على أيدي الاستعمار، فقالت "فتاة جزائرية في ربيعها العشرين... عضو في جبهة التحرير الوطني... قبض عليها وأودعت غياهب السّجن... واعتدى رجال البوليس الفرنسي على عفافها بواسطة عنق زجاجة... هل في هذا الأمر شيء من الغرابة والعجب! ... لا طبعا... إنّه شيء طبيعي جدّا فنحن معشر الفرنسيين شركاء منذ عام 1954 في ارتكاب جرائم القتل البشعة... منذ ذلك الحين. قتل أكثر من مليون ضحية تحت ستار غاشم خادع اسمه: مقاومة الثورة أو قمع التّمرد..."[2]

---

[1]- رشيد بوجدرة: معركة الزّقاق، ص 132.

[2]- سيمون دي بوفوار، جيزيل حليمي: مأساة تعذيب جميلة بوباشا، تعريب فاطمة عبد الله محمود، الدار القومية للطباعة والنّشر، ص 3.

يبدو موقف هؤلاء الكتاب الثّلاثة مختلفا كثيرا عن موقف **كامي**، الذي مثّل عبره فئة الأقدام السّوداء التي ينتمي إليها، والتي وجدت نفسها في مأزق حقيقي عقب ثورة التحرير ومطالبتهم بالاستقلال، يترقبها خطر الموت، وفقدان الموطن الذي نشأت فيه، وخسارة الامتيازات التي منحتها إيّاها الهيئة الاستعمارية، لهذا عارض **كامي** الاستقلال التّام للجزائر و"راح يحاول المصالحة بين الجماعتين: (نتحد لنحدّ من الخسائر) أمّا سارتر فقد اتّهم المستعمرين الفرنسيين معلنا عليهم الحرب المفتوحة، متهما النّظام الاستعماري القائم في الجزائر (إنّ دورنا هو أن نساعده ليموت)."[1]

وضع **كامي** نفسه عبر هذا الموقف موضع الانتقاد والاستهزاء من قبل اليسار الفرنسي الذي ينتمي إليه **سارتر**، لاسيما بعد نشوب عمليات العنف بين الجبهتين، ففي هذه المرحلة "كان كل من سارتر وكامي قد دخلا في هذه الأدوار العامّة، حيث كانا إخوانا أعداء وقد بات عليهما أن يعملا من أجل الأفضل. لقد انغلقا في منطق غريب، في حركات متقابلة ومتوازية كامي الأهلي، الحسّاس، الممزّق، الواعي كلية للواقع الجزائري، لكنّه سرعان ما صار الصّامت الغائب. سارتر العالمي، الغريب، المنظّر سيصبح منظّر اليسار الرّمزي، ونبي حرب الجزائر."[2]

صرّح **كامي** في العديد من المناسبات عن اختلافه الكلي عن الفرنسيين المنتمين إلى اليسار، والذين رأوا أنّ فكرة الجزائر المستقلة هي الخيار الوحيد المطروح، هذا القول أثار **كامي** ودفعه إلى قول: "من السّهل أن تكون عدوّا للاستعمار في حانات مرسيليا أو باريس."[3] فقد كان من الصّعب عليه هو أن يتجاهل التّفكير في الخطر الذي يهدد أسرته في الجزائر وهذا الخطر الفعلي هو الذي جعله يتخلّى عن أولوية العدالة الإنسانية، التي كان يصرّ على مناصرتها، ويؤكد هذا التّخلي قوله: "أنا أؤمن بالعدالة، لكنّي سوف أدافع عن أمّي قبل دفاعي عن العدالة!"[4]

---

[1]- آني كوهن سولال، جان بول سارتر، ص 115.

[2]- المرجع نفسه: ص 114.

[3]- ألبير كامي: نقلا عن ديفيد زين ميروفيتس، ألن كوركوس ، كامي، ص 150.

[4]- ألبير كامي: نقلا عن المرجع نفسه، ص 172.

جاءت مواقف هؤلاء الكتّاب مكملة لبعضها البعض وإن بدت متناقضة، لأنّهم انتهجوا أساليب مختلفة تقوم على العمل السّياسي والتّعريف بالقضية، وقد برز في ذلك كل من **سارتر وسيمون**، ومساندة العمل الثّوري المسلح والمنتظم الذي آمن بضرورته **رشيد بوجدرة** والوقوف إلى جانب الأقدام السّوداء الذين همّشوا أثناء الثّورة، وبات مصيرهم مرهون بمصير الاحتلال، وقد تولّى هذه المهمّة **ألبير كامي**.

لم يتخلّ هؤلاء الكتاب عن الارتكاز على إنسانيتهم في تحديد مواقفهم، واعتماد الجرأة فيها، لاسيما عندما رفض **جان بول سارتر** جائزة نوبل، لأنّها لم تواكب مبادئه التي من بينها دفاعه عن الجزائريين، ودعّمت **سيمون دي بوفوار** جميلة بوباشا عن طريق مقالها (من أجل جميلة بوباشا)، وفي مقابل ذلك أحسّ **رشيد بوجدرة** بالشّفقة على الحرْكة وعلى الفرنسيين الذين أرغموا على المشاركة في الحرب في (فندق سان جورج)، ودافع **كامي** عن سكان القبائل في مقالاته الأولى التي خصّصها لهم.

حققت هذه المواقف مكاسب عديدة للثورة الجزائرية، ومنحت شهرة **سارتر وسيمون** في ذلك الوقت الجزائريين تعاطف العديد من الشّعوب ومساندتها، لاسيما التي زاراها وتحدّثا فيها عن الثّورة الجزائرية، كما عرّف **كامي** بالجزائر ورسم صورا جميلة لمناظرها وخصوصيتها في نصوصه، ولكن يبقى **رشيد بوجدرة** هو الممثل الحقيقي للقضية الجزائرية وشعبها حين تحدث عن آلامه وجراحه ومعاناته من الاستعمار، فهو العارف بسلبياته وتأثيره على البنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثّقافية ومستقبل الجزائر.

الفصل الثالث: من العبث إلى التمرد

معنى العبث والتمرد عند الوجوديين

تجلياتهما

الرفض

التمرد

جـ. مقارنة

د. اكتشاف الوجود

ه. السعي إلى تأكيد الوجود الذاتي

و. مقارنة

1. معنى العبث والتّمرد عند الوجوديين

يعدّ العبث من أهم المبادئ التي تطرّق إليها الفلاسفة الوجوديون، وهو ينتج عادة عن "التّناقض الموجود بين إرادتنا الدّاخلية التي تتطلّب حياة ذات قيمة، وعالما عقلانيا، وبين الواقع الخارجي لعالم وحياة لا يستجيبان لهذا التّطلب."[1] يصحب الشّعور بانعدام التّوافق والانسجام، شعور آخر بالانزلاق خارج الذّات، فيصبح الإنسان غريبا ليس عن العالم الخارجي فحسب بل عن ذاته أيضا، تسيّره لامبالاته المفرطة وحيرته إزاء الوجود.

ركّز **كامي** كثيرا على هذه المسائل في (أسطورة سيزيف)، وذهب إلى أنّه "على الرّغم من وجود هذا العبث، تظلّ هناك حياة ممكنة، بل أيضا أخلاقية ممكنة. لكن هذه الأخلاقية تبقى بلا معنى إن هي تنكرت للمعطى الأساسي الذي هو العبث، وإن هي لم ترفض الحلول الحذفية: كالانتحار والاعتقاد الدّيني والأمل. إن القيمة العظمى هي الوعي يوجد ثمّة بطولة في احتمال الحياة على علاتها، وفي النّضال ضدّ العبث المحتوم. مع ذلك فإن (أسطورة سيزيف) لا تفضي إلى أخلاقية مأساوية، بل إلى أخلاقية كثيفة: بما أن الأشياء لا معنى لها، فالقيمة الوحيدة هي الأكثر لا الأحسن."[2]

وحتى لو سلم الإنسان بأن العبث لا حد له، تظل الحياة البشرية ممكنة حسب صاحب (أسطورة سيزيف) لأن الحياة "تعاش بصورة أفضل إذا لم يكن لها معنى. فعيش تجربة حياة معيّنة، هو قبولها."[3] والعبث أحد التّجارب العاطفية والإنسانية واسعة الانتشار، التي لا بدّ من قبولها، وهو ينشأ في الغالب من أسباب متعلّقة بالطّبيعة الآلية للحياة التي تثير الضّجر "الضّجر يأتي في نهاية الأفعال الميكانيكية"[4]، والتي تشبه إلى حد كبير مصير سيزيف وهو يدفع الحجر إلى أعلى الجبل، وإلى سقوط هذا الحجر قبل أن يصل به إلى القمة، وهذا

---

[1]- غايتان بيكون : الأدب الفرنسي الجديد (دراسة، منتخبات، وثائق)، تر نبيه صقر والأب أنطوان الشمالي، مر أحمد عويدات، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1963، ص 121.

[2]- المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3]- ألبير كامي: أسطورة سيزيف، تر أنيس زكي حسين، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، 1983، ص 62.

[4]- ألبير كامي: المصدر نفسه، ص 21.

التّكرار المتواصل الذي يطغى على حياة البشر هو ما يطلق عليه **كامي** عبارة "نعاس الحياة اليومي." تؤدي هذه الطبيعة الآلية بالنّاس إلى التّساؤل "عن قيمة وجودهم وغايته، وفي ذلك إيحاء بالعبثية."[1]

ينبثق العبث أيضا من شعور الإنسان بمرور الزّمن، أو من "الإدراك بأن الزّمن قوة تدمير."[2] ويزداد كثافة عند الإحساس باللاانتماء والعزلة عن العالم والموجودات الأخرى فيغرق الإنسان في الاغتراب والعبث "وهذا الطّلاق بين الإنسان وحياته (...) هو بالضّبط الشعور باللاجدوى."[3]

ينتج عن العبث الذي يعتري الإنسان عندما يشعر بعدم "وجود أي سبب عميق للعيش"[4] رغبة في التّخلص من وجوده؛ إن عن طريق القضاء على وجوده البدني وهذا ما يسميه **كامي** الانتحار الجسدي، أو من خلال الانتحار الفلسفي الذي يقوم على إلغاء القدرة الإدراكية، لكن **كامي** رغم كلّ هذا يصرّ على قول: "أنا أرفض الانتحار."[5]

والواقع أن **كامي** يرفض أيضا حتمية الانتهاء أو الموت، الذي راودت حقيقته معظم المفكرين والأدباء، وقدّمه العديدون على أنّه مشكلة وجودية تثير القلق والفزع، وتجعل الحياة مهدّدة باستمرار، ويتسبب هذا الشعور في دخول الفرد في حالة عبثية لا مجدية. ينجم عنها في بعض الأحيان تفكير في الفرار من الذّات، وانسحاب صوب الانتحار، وقد يتمكّن الإنسان من تجاوزه وتلافيه عن طريق محاولة إدراكه بصورة أكثر جدية وإيجابية، تفتح أمامه آفاقا لاكتشاف الذّات واكتشاف الآخر أيضا والحياة "إن يقظة المرء لحياته، لثورته لحريته إلى أبعد مدى، هو العيش، إلى أبعد مدى."[6]

لكن هذا لا يلغي حقيقة أنّ الوجوديين الملحدين يشعرون أكثر من غيرهم بالقلق الشّديد من الموت، لأنّهم يصرّون على أنّه لا توجد حياة أو بعث للإنسان بعد موته، فصار الموت

---

[1]- موسوعة المصطلح النّقدي (اللامعقول، الهجاء، التّصور والخيال، الوزن والقافية والشّعر) تر عبد الواحد لؤلؤة، ط1، م2، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، ص 72.

[2]- المرجع نفسه، ص 72.

[3]- ألبير كامي: أسطورة سيزيف، ص 14.

[4]- المصدر نفسه ، ص14.

[5]- المصدر نفسه ، ص 74.

[6]- المصدر نفسه، ص 73.

عندهم عدما وفناء جسديا وروحيا، ومن بين الأمور الجوهرية التي تزعجهم هي انتفاء الاختيار عند الموت؛ أي أنّ الإنسان يموت "بدون رضاه وبدون أن يكون ذلك بإرادته."[1]

تعود أسباب هذا التّوجه عندهم إلى ظروف عصرهم التي تسبّبت في ضعف العقيدة والإيمان والافتقار إلى الوازع الدّيني عند الأفراد، ومن ثمّ تبني مقولة الإلحاد التي لا تعترف سوى بالإنسان وبأنّ مستقبل الإنسان "شيء لم يصنع بعد، وأنّه هو صانعه ومبدعه."[2] وهاته المقولة هي التي انطلق منها البطل **باتريس مورسو** في رواية (الموت السّعيد) **لألبير كامي** خلال بحثه العنيد والحثيث عن سبل السّعادة قبل أن يحول الزّمن بينه وبينها، لأنّه موقن بأنّ "مهمّة الإنسان الوحيدة تكمن في أن يعيش وأن يكون سعيدا."[3]

ربط **كامي** الموت بالسّعادة في هذه الرّواية حتى يخفف من هوله وشدّته، على الرّغم من إيمانه وإدراكه أن لا شيء في الموت يدعو إلى السّعادة. وتبقى هذه الثّنائية (الموت/السّعادة) غريبة عن النّظرة التّشاؤمية التي قدّمها الوجوديون الملحدون حول الموت المفروض على الواقع البشري، يقول **كامي** في (أعراس): "لا يعجبني أن أؤمن بأن الموت يفضي إلى حياة أخرى إنّه بالنّسبة لي باب مغلق لا أقول إنّه خطوة يجب أن نخطوها: بل إنّه مغامرة فظيعة وقذرة."[4]

يتعرّض **كامي** في أعماله إلى نوع آخر من أشكال الموت، ويصوّره على أنّه الأفظع وأنّه "نقيض الانتحار"[5] ويعني بذلك البشر المحكوم عليهم بالموت، البشر الذين "يموتون رغم أنفهم.."[6] تنبثق هذه الحقيقة من وعي الإنسان لحقيقة الجسد وإمكاناته في تحقيق السّعادة قبل بلوغ نهاية الحياة "ولا أحقر من المرض في هذا الصدد. إنّه دواء ضدّ الموت. إنّه يمهد له."[7]

---

[1]- المصدر السابق، ص65.
[2]- جان بول سارتر: الوجودية نزعة إنسانية، ص 27.
[3]- ألبير كامي: الموت السعيد، تر عايدة مطرجي إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، 1983، ص 12.
[4]- ألبير كامي: أعراس، ص ص 25-26.
[5]- ألبير كامي: أسطورة سيزيف، ص 64.
[6]- ألبير كامي: أعراس، ص 28.
[7]- المصدر نفسه ، ص27.

ينبع تفكير **كامي** الدّائم في الموت والبحث عن معناه من غيرته الشّديدة من الأحياء وعلى الحياة التي يحبّها ويعشق ما فيها من شهوات "(...) وأفهم أن كلّ رعبي من الموت يكمن في غيرتي على الحياة، إنّني غيور ممّن سيعيشون وممّن سيكون للأزهار والشّهوات إلى امرأة معنى لحم ودم بالنّسبة لهم. إنّني حسود لأنّني أحبّ الحياة حبّا جمّا لا أستطيع معه إلّا أن أكون أنانيا."[1]

تعدّ رواية (الغريب) أشهر روايات **كامي**، ومن أكثرها تعبيرا عن عبث العصر الذي كتبت فيه، خُلقت هذه الرّواية من رحم (الموت السعيد) فكانت " كمتطفلة موحى بها تستمد أفضل مكاسب هذا العمل الذي أعطى، أخيرا، بدلا من رواية مزيفة، قصة حقيقية."[2] فيها تصوير متقن لشعور الإنسان باللاانتماء والغربة، رغم أن **سارتر** قد عاب عبثيتها ولا مبالاة بطلها، وأخذ على **كامي** نقطتين أساسيتين، حاول من خلالهما إظهار جوانب الضعف الكامنة فيها، وهما:

- اللّامبالاة البلهاء السّعيدة للمتمرّد الغريب.
- الإطلاق الوهمي للعبث مع أنّه لا يوجد سوى عبث نسبي يستند إلى معقول مطلق.[3]

أبدى **سارتر** إعجابا أكبر برواية (السّقوط) **لكامي** التي قال عنها "ربما أجمل كتب كامي وأقلها قابلية للفهم لدى النّاس، كتابه (السّقوط)."[4] لأنّ هذا المصطلح أو الفعل الفلسفي يشغل حيّزا كبيرا في فكر الوجوديين الملحدين.

يرى **كامي** في لامبالاة (الغريب) عكس ما رآه **سارتر**، ويؤكّد في كتابه (المقصلة) أنّ هناك أفرادا واقعيين قد اقترفوا جرائم أفظع بلامبالاة أكبر، نسوق في هذا السّياق قصّة شاب وُسمت حياته بالغربة والعبثية:

"فمنذ عهد قريب، في باريس، اعترض شاب، ضعيف الشّخصية، لكنّه وديع ومحبّ شديد التّعلق بذويه، بأنّه وجد نفسه مغتاظا من أبيه إثر ملاحظة أبداها له بسبب عودته

---

[1]- المصدر السابق، ص 27.
[2]- ألبير كامي: الموت السعيد، ص ص 181-182.
[3]- إسماعيل المهدوي: فلسفة جان بول سارتر في الوجود والعدم، مجلة المجلة، ص 20.
[4]- جان بول سارتر: نقلا عن المرجع السابق، ص 17.

متأخّرا. كان الأب يقرأ، جالسا أمام مائدة غرفة الطّعام. ويتناول الشّاب فأسا، ويضرب أباه من الخلف عدّة ضربات مميتة. ثم انهال ضربا، بالطّريقة نفسها، على أمّه التي كانت في المطبخ. وخلع ثيابه، وخبّأ سرواله الملطخ بالدّم في الخزانة، وذهب ليقوم بزيارة لأهل خطيبته، دون أن يترك شيئا يبدو عليه، ثم عاد إلى بيته وأخبر البوليس بأنّه وجد ذويه مقتولين. وسرعان ما اكتشف البوليس السّروال الدّامي، وحصل، دونما صعوبة، على الاعترافات الهادئة لقاتل والديه. واستنتج الأطباء النّفسانيون مسؤولية هذا القاتل من اغتياظه بيد أنّ لامبالاته الغريبة التي أظهرها في السّجن (قال لمحاميه، مهنئا نفسه على أنّ كثيرا من النّاس ساروا في جنازة والديه: "لقد كانا محبوبين جدّا") لا يمكن أن تعتبر طبيعية. لكنّ قواه العقلية كانت سليمة، على ما يظهر."[1]

يعدّ الغثيان من الحالات التي تصاحب العبث، ويرى **كامي** أنّه يكون ناجما عن الضّجر "الضّجر يحتوي في نفسه على شيء يبعث على الغثيان."[2] وقد أولى **سارتر** هذه الحالة اهتماما كثيرا، ووافق لأجلها تغيير عنوان روايته الأولى من (الكآبة) إلى (الغثيان)، بطلب من النّاشر **غاستون غاليمار** "وهو عنوان رائع. من الصّعب على القارئ أن يتخيّل اسما غيره للرّواية."[3] صار الغثيان بعد صدور هذه الرّواية سمة بارزة للوجودية، وصارت هذه الرّواية "الدم النقي للرواية الوجودية."[4] وقد امتدح **كامي** كثيرا "أوصاف سارتر للعبث والشّعور بالغم الذي ينبثق مع انهيار الهياكل العادية المفروضة على الوجود في حياة أنطوان روكنتان، وما استتبع هذا من غثيان."[5]

استطاع **سارتر** على مهل وعلى مدى السّنوات الخمس الفاصلة بين (الغثيان) و(الوجود والعدم) أن يكتشف كيف يؤلّف النّشاط البشري عالما ذا معنى من الوجود الفج الذي لا معنى

---

[1]- ألبير كامي: المقصلة، تر جورج طرابيشي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 64.

[2]- ألبير كامي، أسطورة سيزيف، ص 24.

[3]- موريس كرانستون، سارتر بين الفلسفة والأدب، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981 ص 10.

[4]- المرجع نفسه، ص 23.

[5]- رونالد أونسون، كامي وسارتر، ص 22.

له. كما أنشأ هذا الروائي المتفلسف نظرة شاملة إلى العالم، تقوم على فهم أن العبث معطى لا سبيل إلى تجاوزه في الخبرة الإنسانية.[1]

تتوضح نظرة **سارتر** أكثر للعبث في قوله: "العبث (...) ليس كامنا في الإنسان ولا في العالم إذا ما فكرنا في كلّ منهما بمعزل عن الآخر ولكن حيث إنّ الخاصية المهيمنة للإنسان هي الوجود في العالم فإن العبث في النّهاية جزء لا انفصام له عن الظّرف البشري."[2] وهي رؤية تقترب كثيرا من قول **كامي**: "لا يمكن أن تكون هنالك لا جدوى خارج الذهن البشري. وهكذا، وككل شيء آخر، تنتهي اللاجدوى بالموت. ولكن لا يمكن أن تكون هنالك لا جدوى خارج العالم أيضا."[3]

يدفع العبث الإنسان في الغالب إلى التّمرد، بعد أن يعي المعنى الحقيقي للعبث، ففي (الطّاعون) مثلا "يكافحون الوباء الذي أطبق عليهم: إنّهم يعيشون ضدّ هذا العبث، ولا يستسلمون إليه."[4] وهذا ما يؤكّده **كامي** الذي تمكّن بعد إدراكه عبثية الوجود في (أسطورة سيزيف) من أن يبرهن في (الإنسان المتمرّد) أن العبث ما هو إلّا مرحلة تمهيدية لتجربة التّمرّد التي تستند على التّحدي والرّفض، والتّمكن من قول "نعم و كلا" بعد شعور "المرء بأنّه على حقّ بصورة ما، وفي مجال ما."[5] وقد يكون هذا المجال ميتافيزقيا أو تاريخيا أو فنيا.

تحمل (أسطورة سيزيف) ارهاصات التّمرد عند **كامي** الذي يقرّ فيها على أنّ "الثّورة تهب الحياة قيمتها، وحين تنتشر لتشمل طول الحياة كلّه، فإنّها تهب تلك الحياة روعتها."[6] والمهمّ في ذلك هو أنّ حركة التّمرّد لا تكون مبنية في جوهرها على الأنانية، لأن المتمرّد عندما يثور ضدّ الكذب أو الاضطهاد يكون قد طالب بالاحترام من أجل ذاته، ومن أجل الجماعة كذلك.

---

[1]- المرجع السابق، ص ص 28-29.
[2]- المرجع نفسه، ص 24.
[3]- ألبير كامي: أسطورة سيزيف، ص 40.
[4]- غايتان بيكون: الأدب الفرنسي الجديد، ص 122.
[5]- ألبير كامي: الإنسان المتمرّد، تر نهاد رضا، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص 18.
[6]- أسطورة سيزيف، ص 64.

لا ينشأ التمرّد لدى الإنسان المضطهد فقط، بل قد ينشأ أيضا عند مشاهدة الاضطهاد الذي يتعرّض إليه شخص آخر، وهنا يظهر التّوحد الذّاتي مع إنسان آخر، لأنّ الفرد يحسّ في داخله أن الإهانة موجهة إليه أيضا، وقد يحدث أن لا يتحمّل الإنسان رؤية إهانات تطال الآخرين، مع العلم أنه سبق له أن تحمّلها دون تمرّد عندما طالته، ويؤكّد صحة هذا الطّرح "الانتحارات الاحتجاجية في السّجون، وهي الانتحارات التي كان الارهابيون الرّوس يلجؤون إليها عندما كان رفاقهم يجلدون بالسّياط، (...) وليست المسألة أيضا مسألة الإحساس بوحدة المصالح. فنحن قد نجد في الحقيقة أن الظّلم اللّاحق بأناس نعتبرهم من أخصامنا، ظلما مثيرا. هناك فقط توحد ذاتي في المصائر وتحزّب. فالفرد وحده لا يشكل إذن هذه القيمة التي يريد الدّفاع عنها، لا بدّ على الأقل، من جميع البشر لتشكيلها. في التّمرّد، يجاوز الإنسان ذاته في الآخرين، ومن وجهة النّظر هذه، يعتبر التّضامن البشري تضامنا ماورائيا."[1]

الإنسان المتمرّد عند الوجوديين إذن هو الذي يعيش إنسانيته، وهو الذي يقابل تمزق العالم وهشاشته بالرّفض والتّحدي وعدم الانصياع التّام لعبثيته، وهو الذي بإمكانه أن يتمرّد على ما في الوجود من ظلم واستبداد، من خلال قول: نعم وكلا في آن واحد لأنّ "رفض وضع من الأوضاع يعني الموافقة على وضع آخر يخالفه."[2] بهذه الطّريقة يكون الإنسان قد مثّل عصره وعبّر عن تفهمه للطّبيعة الإنسانية وموضعه في العالم.

[1]- ألبير كامي: الإنسان المتمرّد، ص ص 22- 23.

[2]- جون كروكشانك: ألبير كامي وأدب التمرد، ص 128.

2. تجلياتهما

أ. الرّفض

تُجسّد مذكرات **سيمون دي بوفوار** تجربة وجودية حقيقية، منبعثة من ذات ضائعة دافعت طيلة حياتها عن الجوانب الإنسانية، لاسيما ما تعلّق منها بالمرأة، سعيا منها إلى الإجابة عن الأسئلة التي تخالجها هي وبقية نساء العالم، وقد رفعت لأجل هذا شعارها الذي صار معروفا في الأوساط الثّقافية: "المرأة لا تولد امرأة وإنّما تصبح كذلك/ On ne naît pas femme on le devient" وفي هذا الشّعار إشارة واضحة إلى الطّريق العسير الذي تسير فيه كلّ امرأة وهي تسعى إلى المحافظة على أنوثتها الخالصة، والقائمة في الأساس على التّمرد والرّفض، والسّير في مسار ثوري يضمن لها حرية واستقلالية وتمتّعا عادلا بالحقوق والحياة.

تتطرّق **سيمون دي بوفوار** في (مذكرات فتاة رصينة) إلى الحديث عن أسرار طفولتها ومراهقتها، وعن أهم المحطّات التي تمرّ بها المرأة الفرنسية في حياتها كيْ تتحوّل من فتاة عاقلة ورصينة إلى إنسانة متمرّسة للتّمرد، ورافضة لكلّ القيود والحواجز التي تقيمها العائلة ويتبنّاها المجتمع، ويرخصها رجال الدّين، فيحرمونها من العديد من الأفعال والتّصرفات التي يتّفقون في كونها غير لائقة، فقد كان من غير اللّائق في محيط سيمون مثلا "أن تعرّي المرأة ذراعيها أو أن تلبس لباسا قصيرا يكشف عن ساقيها أو أن تصبغ شعرها أو أن تقصّه أو أن تتزيّن أو تضطجع على ديوان أو أن تعانق زوجها في ممرّات الميترو... فإذا خالفت هذه القواعد فإنها سيّئة الخلق. ولم يكن عدم اللّياقة يختلط مع الإثم، ولكنّه يستدعي مع ذلك توبيخا وتقريعا."[1]

[1]- سيمون دي بوفوار: مذكرات فتاة رصينة، ص21.

توجد أمور وتفاصيل كثيرة محرّمة في محيط **سيمون دي بوفوار** الاجتماعي، وهي متعلّقة في مجملها بجسد المرأة وتصرّفاتها وعلاقتها بالرّجل، حتّى ولو كانت هذه العلاقة مشروعة. يتّفق المجتمع على تحريم هذه التّصرفات من دون الارتكاز على الدّين، وتسانده العائلة في فرضها، لاسيما إذا كانت هذه العائلة تقوم على أمّ محافظة ومتدينة مثل والدة **سيمون**، وأب متمسّك بالتّقاليد وبطهارة بناته، على الرّغم من ثقافته وتفتحه وولعه بالمسرح والأدب مثل والد **سيمون**.

تبرز في هذه المذكرات شخصية **سيمون** العاشقة للتّعلم وتكوين ذاتها بذاتها، وتحقيق استقلاليتها عن أسرتها، وملامح الرّفض والتّمرد بادية على عليها منذ صغرها الذي طغت عليه صفة العند وعقوق الوالدين، والتي أججت الخلافات بينها وبينهما، الأمر الذي جعلها تنفر منهما، وتخطط للفرار من البيت الذي يسيطران عليه بمعتقداتهما "وكانا لا ينفكّان يتّهمانني بالعقوق (...) وأدركت أنّه لا مفرّ لي، إذا أردت أن أفهم العالم، وأن أجد نفسي من أن أهرب منهما."[1]

لم تتوقف صاحبة المذكرات عند رفض الأساليب الجاهزة التي تسعى العائلة إلى ترسيخها في ذهنها، والاحتكام بها في كل تصرفاتها، بل امتدت إلى الجانب العقائدي الذي مثّل في مراحل مبكرة من حياتها محورا أساسيا؛ فقد كانت فتاة تقيّة جدّا، تمارس الطّقوس الدّينية بإتقان ورعاية شديدتين، تعترف مرّتين في الشّهر للأب **مرتان** وتتناول القربان ثلاث مرّات في الأسبوع وتقرأ كل صباح فصلا من (الاقتداء) وتصلّي طويلا.[2]

ظلّت **سيمون دي بوفوار** تعيش حياتها على هذه الوتيرة إلى أن فقدت إيمانها بالله بعدما علا حبّها للمسرّات الأرضية على المعتقدات السّماوية، فأعلنت عن إلحادها أمام الجميع: "وأدركت أن شيئا لم يكن يستطيع أن يصرفني عن المباهج الأرضية، وقلت في نفسي: "لم أعد أومن بالله" قلت ذلك من غير دهشة كبيرة، وكان هذا بديهيا. فلو كنت قد آمنت به، لما ارتضيت بهذه السّهولة أن أجرحه.[3]"

---

[1]- المصدر السابق، ص 98.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، ص 18.

[3] - المصدر نفسه ، ص 56.

انتبهت **سيمون** إلى الملل الذي تبعته الرّتابة في حياة الإنسان، وتجبره على الانصياع والخضوع لأحكامها العبثية "كان استعباد الكبار يخيفني، ولم يكن يحدث لهم شيء غير منتظر، وكانوا خاضعين لحياة قرّر لهم فيها كلّ شيء مسبقا، من غير أن يقرّر أحدهم شيئا."[1] وازداد اضطرابها عندما أدركت أن هذا التّكرار اليومي سيلف حياتها في المستقبل "وكانت رتابة حياة الكبار تثير شفقتي دائما: وحين أدركت أنّ هذه الحياة ستصبح عمّا قريب من نصيبي استولى علي الضّيق."[2]

كانت **سيمون** تعتقد بمساواة الجنسين، وتنظر لنفسها على أنها تتحلى بصفات رجولية تجعل منها مكافئة وموازية للرّجل "ولم أكن أتصورني رفيقة رجل: بل سنكون رفيقين."[3] دون أن يفقدها هذا التّصور أي شيء من أنوثتها "وكان يغرّني أن أجمع في نفسي قلب امرأة وعقل رجل وهكذا كنت أسترّد إيماني بأنّي فريدة وفذّة."[4] كما كان يروق لها أن تشعر باختلافها وتميّز شكلها عن غيرها: "كانوا قد قالوا لي إن السّمراوات ذوات العيون الزّرقاء لسن شيئا عاديا، وهذا ما كان يروقني فيّ."[5] وفي فكرها الذي جعلها لا تبدو كالآخرين "وإنّ ما كان يُنفّر منّي (الأصدقاء) هو ما كان عندي من عناد: رفضي للحياة العادية التي كانوا يقرّونها بصورة أو بأخرى، وجهودي اللّامنتظمة للخروج منها."[6]

وكان من نتائج هذا العناد والرّفض للحياة العادية، اقبال هذه الفتاة على ارتياد المقاهي اللّيلية والسّهر وشرب الخمر، والقيام بتصرفات أخرى طائشة تعتبرها عائلتها غير لائقة على الإطلاق "وكان مصدر السّحر في المشارب والمراقص أنّها محظورة، وأنّ أمّي ما كانت لتقبل قط أن تضع فيها قدميها. وأنّ أبي كان يثور غضبا لو رآني فيها، وأن براديل نفسه كان يحزن لذلك. لقد كنت أشعر برضى غامر أن أعرف أنّي خارج القانون."[7]

---

[1] - المصدر السابق، ص 63.
[2] - المصدر نفسه ، ص 38.
[3] - المصدر نفسه ، ص 65.
[4] - المصدر نفسه ، ص 192.
[5] - المصدر نفسه ، ص 9.
[6] - المصدر نفسه ، ص 150.
[7] - المصدر نفسه ، ص 163.

يوجد هذا النّوع من التّمرد على الأهل عند **سيمون** منذ صغرها، الذي حرمت فيه مطالعة ما لم يكن يروق لوالديها، فواجهت هذا التّحكم المبالغ فيه بالاطّلاع خفية على الكتب المحرّمة عليها "في أثناء العطل، أستغرق في المطالعة، وأسمح لنفسي بأن أقرأ بعض الكتب التي كانا يمنعانها عليّ، وهكذا غامرت في دخول الميادين المحرّمة في المطالعة (...) ولقد أتممت هذه الكتب تربيتي الجنسية."[1]

وفي مقابل هذا الولع بالرّفض والتّمرد والمجازفة عن طريق فعل ما لا يرضاه الوالدان نجد **سيمون** تمقت التّقاليد التي تعارف أفراد المجتمع على وضعها وتطبيقها بقداسة مطلقة وهذا التّقيد المبالغ فيه هو الذي أزعج **سيمون** "كنت أجهل كل شيء تقريبا عن الواقع فقد كان هذا الواقع، في وسطي، مقنعا بالمواضعات والطّقوس، وكانت هذه المواضعات تبعث فيّ الضّجر، ولكنّي لم أكن أحاول أن أدرك الحياة في جذورها."[2]

ومن بين التّقاليد المتعارف عليها في ذلك الوقت اعتبار الزّواج مصيرا بديهيا للمرأة وجعله معيارا هامّا في تقييمها واحترامها، وهذا ما كشف عنه أحد الأصدقاء **لسيمون** فقابلت قوله بموقف تطغى عليه اللامبالاة، والتّصميم على التّمتع بحقها الكامل في الحرية والخيار والقرار "(...) وكرّر إليّ أنّ مجتمعنا لا يحترم إلّا النّساء المتزوجات، أمّا أنا فلم يكن يهمّني أن أكون محترمة."[3] والواقع أن **سيمون** لم تكن ترغب لا في الزّواج ولا في الانجاب، وقد ظلّت متمسّكة بهذا الموقف طيلة حياتها "لقد كنت أنفر من الزّواج والأمومة ولم أكن أشعر أنّي معنية بهما."[4]

ومرجع هذا النّفور من الزّواج والانجاب هو السّيطرة الذكورية التي تميّز هذه العلاقة والتي تُفرض عليها، عن طريق ما يمنحه المجتمع للرجل من صلاحيات وقوانين غير عادلة تسمح له مثلا بإقام علاقات نسائية وجنسية خارجة عن إطار الزّواج، تبعث في نفسه التّسلية وروح المغامرة في انتظار الزّواج من فتاة تنتمي إلى عالمه وتؤمن بتقاليده، وهذا ما كان

---

[1]- المصدر السابق، ص 41-42.
[2]- المصدر نفسه ، ص 186.
[3]- المصدر نفسه ، ص 227.
[4]- المصدر نفسه، ص 27.

يثير اشمئزاز سيمون "... وهكذا كنت أصرّ، على رغم الرّأي العام على أن أطلب من الجنسين طهارة مماثلة."[1] وكان هذا الموقف بداية تحدي ومواجهة **سيمون** لعالم الرّجال.

ظلّت **سيمون** تمقت هذا النّوع من الرّجال، وتفضّل نوعا محدداّ، يضيف على الثّقافة التي وجدتها في والدها موهبة وذكاء، وقد صادف وأن تعرفت على شبّان كثر في شبابها إلا أنّ علاقتها **بجان بول سارتر** هي التي ستجلي أمامها العالم على حقيقته، وتزيل عنها الأوهام والاضطرابات، لتصبح معه إنسانة أكثر صلابة ونضجا وواقعية، بعدما تحقّقت من توفر المواصفات التي كانت تتمناها فيه "إنّني سوف أحب، يوم يستولي علي رجل بذكائه وثقافته وسلطانه."[2]

سلّطت **سيمون دي بوفوار** في (مذكرات فتاة رصينة) الضّوء على الآمال التي تبهج المرأة وتدفعها عاليا، لاسيما عندما تمنح الثّقة والحب الذين يرفعان من قيمتها، والاهتمام العائلي الذي يجعلها فاعلة في مجتمعها، ويعطيها طاقة عظيمة في تحقيق وجودها، كما أفصحت عبر هذا النّص عن الخيبات والهواجس التي عايشتها هي في ظل العلاقة الصّعبة مع العائلة والمجتمع، والتي تزداد تفاقما وتأزما كلّما ازدادت مطالب **سيمون** واحتياجاتها وحبّها للنّجاح والحياة والتّميز.

عبّرت **سيمون دي بوفوار** في هذا النّص أيضا عن المراحل المبكرة لتمرّدها الذي لم ينضج بعد، ولم ينتظم تحت منهج فلسفي معين، غير أنّ هذه المرحلة تعدّ الأصعب والأعقد لأنّها تميّزت بالاعتماد كليا على فعل الرّفض، وهو الأساس الذي سيحدد مصيرها وما ستؤول إليه حياتها في المستقبل، ولأنّ فيها قرارات غير مألوفة، أجرؤها هو تخليها عن عقيدتها الدّينية والرّوحية، وقرارها في عدم الزّواج وإنجاب أولاد، وأعمقها هو انفكاكها وانعتاقها من السّلطة الأسرية والاجتماعية بصفة عامّة.

---

[1]- المصدر السابق، ص 79.

[2] - المصدر نفسه ، ص 64.

ب. التّمرد

يشتغل **رشيد بوجدرة** في معظم أعماله الرّوائية على موضوعة المرأة، بوصفها محورا أساسيا وحيويا في المجتمعات، وملجأ عاطفيا طالما أعانه على تخطّي الأزمات، ونعني بهذا العلاقة الخاصّة والمتميّزة التي جمعته بوالدته، والتي لا تخلو رواياته من تصويرها بكثير من الحميمية والحنين، يقول عنها: إن "العلاقة المفقودة مع الأب دفعتني إلى الأمّ، التي كانت علاقتي معها شبه جسدية، فلقد نمت في فراش أمي حتّى سنّ الرّابعة عشر، ومن الجهتين لم تكن القضية واعية إلى أن فهمت أنّي كبرت ويجب أن أخرج من فراشها الأمر الذي خلق عقدة كبيرة."[1] أفصح الكاتب عن مخلفاتها وترسباتها في أعمال كثيرة لاسيما في روايته الأولى (الإنكار).

تتفرّد رواية (ليليات امرأة آرق) بأنّ كاتبها قد وهبها لتعرِض الباطن الفكري والنّفسي والجنسي للمرأة الجزائرية، وتصوّر الأواصر شبه المقطوعة التي تصلها بالعائلة مرتع الألم والعقد النفسية، والمجتمع بوصفه الحيّز المتّسع والعميق الذي يضاعف أوجاعها ويفاقم مشاكلها، ويكثّف انعزالها وازدواجيتها بين عالمين؛ عالم داخلي باطني مجروح وشفاف وآخر خارجي ظاهري متلوّن وضبابي، تصطنع فيه تصرفاتها وحركاتها وعباراتها وحتّى ابتسامتها.

كشفت البطلة عن هذا التّناقض الذّاتي الذي تعاني منه في الصّفحات الأولى من ليلياتها فقالت: "ما عدت لأنظر في المرآة. وتطغى علي نزعة الانفساخ. الإمّحاء. لقد أصبحت الآن كهلا. امرأة شابّة أنا. فتاة أنا. في عنفوان الشّباب أنا. ومهزلة أنا. ومسخرة. فما علي إلّا الانعزال فانعزلت بعيدة عن الأنظار. انزويت. الازدواجية. ازدوجت. فهناك الدّاخل وهناك الخارج. إظهار وإخفاء. والتّلون. أتلوّن تبعا للظّروف.. فهناك الدّاخل وهناك الخارج. ترتسم

[1]- رشيد بوجدرة: حاوره بشير مفتي ، وحيد بن بوعزيز، مجلة الاختلاف، ص 26.

الابتسامة على وجهي بارزة هذا في النّهار. أمّا في اللّيل. فقد كان القرطاس ملجئي."[1] وهي تعتقد أن الجميع مثلها يعانون ويشاطرونها المآسي والتّعاسة "خرجت فنظرت إلى النّاس والأشياء، فكأنّني أكتشفها للمرّة الأولى، أقزام. مساكين هم النّاس. تعساء هم النّاس مجروحون هم النّاس. مثلي. مثلي. أنا."[2]

يبدو هذا النّص اللّيلي الذي وسمه **رشيد بوجدرة** بـ (ليليات امرأة آرق) كأنّه بُتِر من ليالي (ألف ليلة وليلة)، تحكيه شهرزاد من العصر الحديث بنفسها ولنفسها، بعدما آثرت العيش دون رجل أو دون ذكر. يستعير الكاتب في روايته هذه شخصية المرأة كيْ يعرض أفكاره ويعبّر عن سخطه حيال المجتمع، الذي أنهكته الأرواح الذّكورية الفاسدة المتمركزة وسط العائلة وفي الشّارع ومكان الدّراسة والعمل وفي كل مكان، لهذا نرى البطلة في مواطن عديدة تنطق بلسانه وتفكّر بعقله، تخوض في العديد من الظّواهر الإباحية وترسم عن طريق الكلمات بألوان قاتمة تمتزج فيها برودة الأزرق وحيادية الرّمادي، صور الانحلال والحرمان والتّحرش الجنسي دون خجل، كما تتحدث عن جسمها وتتلمّسه بمنتهى الحرّية والطّلاقة "انفطحت أنوثتي. انتشرت في هواء الغرفة وفضاءها. تلمست جسدي. طرفا. طرفا. فرسخا. فرسخا (...) عرفت مرة أخرى أنني وحيدة. وأنني متعلقة بها (عزلتي) كما لم أكن من ذي قبل عليه مع أية حاجة أخرى."[3]

لا يركّز الكاتب في هذه الرّواية سوى على شخصية المرأة المثقفة ـ الطّبيبة المختصّة في الجهاز التّناسلي- القادرة على فرز الأمور وتحليلها، وعلى ممارسة فعل الرّفض أيضا والإفصاح عن موقفها حيال المجتمع والعادات والتّقاليد، التي تحكمه وتسيّره لصالح الرّجل في معظم الأوقات. يتحاشى الكاتب ذكر اسم هذه الفتاة داخل النّص الأمر الذي يجعل كل امرأة تجد نفسها بداخله، فهذه الرواية تصلح أن تكون حياة أي امرأة وفي أي زمان تتوافق أحواله مع ظروف هذه الفتاة. يقول بوجدرة عن شمولية هذا النص: "ترجمت هذه الرّواية في

[1]- رشيد بوجدرة، ليليات امرأة آرق، منشورات البرزخ، الجزائر، 2012، ص ص 10-11
[2]- المصدر نفسه، ص 10.
[3]- المصدر نفسه ، ص 132.

الدّنمارك ووصلتني عبر الإيميل رسائل عديدة حول ذلك، إحداهن تقول: هذه المرأة ليست جزائرية، هي امرأة فقط."[1]

يرجع سبب اختيار بوجدرة للمرأة المثقّفة أيضا إلى قناعة ذاتية تتملكه، تتمثل في اعتقاده أن المرأة أكثر ثقافة من الرّجل فيقول: "أعتقد أن المرأة مثقّفة أكثر من الرّجل في مجتمعاتنا تقرأ وتذهب إلى المسرح والسّينما أكثر من الرّجل."[2] لهذا يهيمن عالم المرأة المثقّفة والمتعلّمة على معظم أعمال الكاتب، ويشكّل موضوعة حيوية في تصويره للبنية الدّاخلية والخارجية للمرأة العربية، والعلاقة المتوترة والمرتبكة التي تجمعها بالرّجال. يبدو الكاتب مهتما بجوهر هذه العلاقة، ومدركا لطبيعة وخصوصية المرأة، لأنّ محيطه وحياته يعجّان بالنّساء "أنا عرفت أمّي وزوجتي وابنتي وحفيدتي وأغلب صداقاتي في الجزائر نسوية. لم أعرف كثيرا من الرّجال"[3] وهذا ما يجعل استغرابنا من تقمصه الدّقيق واندماجه اللّامحدود مع بطلة الرّواية يزول، وهذه الظّاهرة ليست غريبة على الأدب العالمي الذي شهد في القرن التّاسع عشر تولستوي وهو يحكي حياة (أنا كارنينا)، وفلوبير الذي دافع بشدّة عن رائعته (مدام بوفاري) وكان يقول مدام بوفاري هي أنا.

تروي (ليليات امرأة آرق) سيرة ذاتية لفتاة جزائرية، تعتزم الانتحار بعد شعورها بعبثية الحياة ولا جدواها، لكن قبل أن تُنهي حياتها تقرّر أن تنسج خيوط الخيبات التي عاشتها في الماضي في هيئة ليليات، تتراكم فيها تفاصيل كثيرة، تتشابك وتتداخل بطريقة لولبية فتذكر مثلا مشاهد من طفولتها رفقة أخيها الأكبر، وأخرى عن السّهرات الرّمضانية بضوضائها وصخبها، وتفصح عن أزمة نفسية راودتها منذ بلوغها، وتبوح أيضا بمعاناتها النفسية والجنسية في مرحلة الشّباب، بعدما تعرّفت على شاب (طالب) عندما كانت تدرس الطّب جمعتها به علاقة جنسية خارج الإطار الشّرعي، لكنّ هذه العلاقة تبدو من خلال توصيفها لها اغتصابا، لما تخللها من عنف وهمجية وما أعقبها من تذمر وغثيان، وهي في الواقع "نوع من الاغتصاب الذكوري[4]" كما وصفها الكاتب. أما باقي الشّخصيات الموجودة

---

[1]- رشيد بوجدرة، حاوره أنور بدر، جريدة القدس العربي، ص 10.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

في الرّواية، فهي شخصيات عابرة، تتجلى وتضمحل حسب الحالة النفسية التي تنتاب البطلة عدا شخصية الأمّ، التي ترافق ابنتها بحميمية وتلقائية في أغلب الأوقات.

قرّرت هذه الفتاة أن تكتب معاناتها في هيئة ليليات، حتى تهرب من ضياء النّهار والضّجيج والفوضى، اللذين يحدثهما الأشخاص. ففي اللّيل بإمكانها أن تخلو بنفسها، وتكون منعزلة وبعيدة عن أي رقابة رجالية، وفي صمت اللّيل وعتمته بإمكانها أن تسترجع وتستبطن وتسخط وتنتقد. وهدفها من كتابة هذه اللّيليات هو البوح وإفراغ ما يعجّ به باطنها وما يتعارض مع فكرها وتفكيرها، وتبرير انتحارها لنفسها، وأيضا من أجل ترقب يوم الانتحار، وفي الوقت ذاته تمكّنها الكتابة من الإحساس بقيمة الأيام المتبقية من حياتها ومعناها وإثبات وجودها المؤقت في العالم.

تشكّل اللّيالي الستّ التي دونتها هذه المرأة عدا عكسيا باتجاه الموت، فصارت في نظرها عبارة عن "فيلم حياتي متعرّج يعرض بصورة عكسية...مثل التّعداد التّنازلي العكسي...1.2.3.4.5.6 (إنه اليوم الذي اخترته لأنفذ عملية الانتحار)..."[1] تطول هذه الليليات وتقصر حسب فيض الهواجس الذي يباغت البطلة، ويحاصرها في عتمة الليل وبرودته، إلّا أنّ أوّل ليلة تظل هي الأطول والأعنف، تأرجحت فيها الكاتبة بين خيبات الماضي وما آلت إليه في الوقت الحالي، عكس آخر ليلة التي جاءت في إحدى عشر سطرا أفصحت فيها عن عدولها نهائيا عن فكرة الانتحار، وعن تدوين ليلياتها، وعن إصرارها على العودة إلى الحياة من أجل تأكيد وجودها، وتجديده نكاية في الرّجال. فانتقلت عبر هذا القرار من الرّفض غير المباشر إلى فعل التّجاوز القصدي.

تقول البطلة في آخر ليلة: "قرّرت أن لا أنتحر! نكلة في الرّجال. نكلة في الرّجال نكلة...في...الرّجال...وحبّا لأمّي ورأفة بفأرتي البيضاء يسمينة إذن لن أنتحر! علي بإلغاء هذا الهوس نهائيا...لن أنتحر نكلة في الحلازن...في الخنازير...في المؤذّن. في الرّجال...في

[1]- رشيد بوجدرة: ليليات امرأة آرق، ص 32.

الفحول...في الرّجال...نكلة في الرّجال إذن...نكلة...نكلة...كذلك قرّرت أن أتوقف عن مواصلة تدوين ليلياتي، في هذه اللّحظة بالضّبط...لم يعد لها معنى ولا ضرورة...نكلة! نكلة في أخي الأصغر. نكلة في عشيقي الأوّل. نكلة في العشاق الآخرين. نكلة! نكاية!"[1] وفي هذا بتر لعملية الاستبطان الذّاتية، وتمرّد على الرّجل وعلى ذاتها . وفي هذا القرار تحقيق للوجود واختيار لطريقة جديدة في صياغة معنى هذا الوجود.

توصلت هذه البطلة إلى قرارها هذا بعد أن باحت بما كان يضايقها، منذ يوم بلوغها الذي افتتحت به اللّيلة الأولى بقولها: "يوم فاجئني الطّمث ظننتني لا محالة بعد لحظات قاضية ترقبت النّهار، سحابته متيقظة، بدون ما جدوى. لم أمت يومها. ولا الأيام التّالية. خيبة الأمل شعرت إذ ذاك بلوعة الأنوثة تغلبني. تعقدت. توغلت في متاهات التهزيم والتأثيم."[2] وقد ظلّ هذا اليوم عالقا بذاكرتها لارتباطه الوثيق بأول اصطدام ذكوري عنيف واجهته وهي في الثّانية عشر ربيعا، يتمثّل هذا الاصطدام في صفع أخيها لها، لأنّها سألته عمّا إذا جاءه الطّمث هو أيضا.

ظلّت البطلة تذكر هذه الحادثة وتعلّق عليها بكم من الأوصاف والعبارات، مثل قولها "والرّمادي، بين الألوان، يدل على الحياد. إنه اللّون المحايد. الكلمات الوجيزة. الرّمادية التّفاهة. عودني الرّجال على الرّماديات. ابتداء من أبي. وأخي. ألم يصفعني أخي إذ سألته عمّا إذا جاءه الطّمث هو أيضا؟ صفعني أخي."[3] وفي قولها "لمّا سألت أخي الأصغر عما إذا جاءه الطّمث الأوّل مثلما داهمني الطّوفان. صفعني ثم صمت. ولحد الآن لا أزال أشعر بآثار الصفعة هذه على خذي اليمنى. صفعة عبقة. دبقة. قذرة. لذقة."[4]

---

[1]- المصدر السابق، ص 143.
[2]- المصدر نفسه ، ص 9.
[3]- المصدر نفسه ، ص 16-17.
[4]- المصدر نفسه ، ص 99.

تصرُّف أخيها المسيء لها، كان هو السّبب القابع خلف تعقيدها، ولجوئها إلى الكبت والكتمان، ويعدّ هذا التّصرف أيضا من أهمّ المحفزات التي حرّضتها على كتابة اللّيليات، بعد أن تيقنت من أنّه لم يعد بإمكانها الكلام "كنت متيقنة أنّ للذّكور مثل الإناث عادتهم الشهرية أشرت إلى ذلك أمام أمي. فقطبت جبينها. لمّحت عن هذه المصيبة لأخي فصفعني وغاص في الضّحك. بقيت مشدودة كالمسعورة. رافضة متنكرة."[1] لقد كان اعتقادها هذا مستمدا من فكرة قناعتها بمساواة الرّجل والمرأة في كل الأمور.

أبدى أخو البطلة انزعاجه من بقاء أخته دون زواج، لأنّه يريد أن يطمئن على عرضه فمارس بهذا التّصرف ضغطا نفسيا مضاعفا عليها، أمّا أمّها فقد كانت ترغب في تزويجها كي تطمئن عليها "أمي تحدثني عن الزواج بدون إلحاح. مجرد تلميح فقط. لا أعاكسها أبتسم. أصمت. هل أقص عليها قصّة غرامي الأول؟ أو قصة هذا الشاب الذي كان يتعسل بكلمات الحب والغرام والزّواج وإنجاب الأطفال وتكوين أسرة سعيدة؟ هل أبوح لها بما قاله لي؟ بعد ممارستي وإيّاه الحب تلقائيا بثقة وبراءة؟ هل أطلعها على التّفاصيل؟ هل أقول لها ما تفوّه به بعد أن نال مراده؟ (الثّغرة. الثّغرة) النّساء الشّريفات... لا... لا فائدة من الاستطراد أخي الأصغر هو أيضا قلق. عزوبتي تزعجه. إنه حريص على سمعته."[2]

ألف أخو البطلة ابتزازها واستغلالها ماليا "كان ينقطع عني سنوات. وفجأة كان يأتيني هشاشا. وقبل أن ينصرف كان يطلب مني إعارته مبلغا من المال مرموقا. كنت أعطيه كل ما أملك. كل ما كنت قد ادخرته لمشروع معين (...) ثم كان يغيب. ويعيد الكرة. (...) وفي فترات المصالحة كان يصرخ في. ماذا تفعلين بمالك؟ بلاك ... تموتي وتخليهم من وراءك."[3] إلى أن ثارت عليه في إحدى الأيّام، وأوقفته عند حدّه، عن طريق رفض إقراضه المال فاشتكاها بدوره لوالدهما المتوفي، الذي كان يذهب لزيارته فى المقبرة كل يوم جمعة "وإذا بي في إحدى الأيام أرفض الاستمرار في هذه اللّعبة السخيفة. فلم أعره ولا مليما واحدا. فإذا

---

[1]- المصدر السابق، ص 14.

[2]- المصدر نفسه ، ص ص 106-107.

[3]- المصدر نفسه ، ص 18.

به على ما أعلمتني زوجته يذهب، من بعد، إلى المقبرة يشتكي لأبي، أمام قبره، سوء تصرفي."[1]

تزدري هذه البطلة أخاها وتنظر إليه نظرة يشوبها احتقار بسبب استغلاله لها ماديا وتعدّيه النّفسي والجسدي عليها، ولأنّه كان يثبت في كل مرّة ضعفه أمام مطبّات الحياة ومصاعبها، يلجأ إلى قبر أبيه كلّما واجهته المشاكل، ويبقى عنده ساعات يبكي ويشتكي "يا للسّخافة. الرّجال أكثر عويلا من النّساء كان يبكي أخي. بدون سبب يبكي."[2] عكسها هي التي قالت عن نفسها "أنا لم أبك قط، ولا أعرف للبكاء معنى تركت الدّموع ملكا لأخي"[3]

تعبّر البطلة أيضا عن سخطها حيال والدها الذي لم يكن له أي معنى ولا فائدة في حياة عائلته، فعمدت إلى نزع القناع عنه وكشفت حقيقته، "وللوهلة الأولى. فهمت. عن فطرة فهمت، لا جدوى منه (أبي) البتّة. لقد كان الرّجل أنانيا. متغطرسا. مصابا بمرض التّنقل من مكان إلى مكان. لا يعرف للاستقرار معنى (الهروب إلى الأمام؟)"[4] وبما أنّ والدها قد توفي فقد كانت ثورتها عليه بعدم زيارتها لقبره "كان كل يوم جمعة يزور قبر أبي. يقضي أمام القبر الساعات الطوال. أما خطاي فما وطأت الجبّانة قط. أنا رفضت وطأها. ولطالما غضب أخي ولم يفهم لماذا."[5]

بعدما روت البطلة تفاصيل علاقتها مع عشيقها الأوّل الذي خدعها، على الرّغم من أنّها أحبّته وتحمّلت بلاهته، وتركها بحجة أنّ "المرأة الشريفة لا تضاجع الرّجال بمثل هذه السهولة..."[6] فخان بهذا التّصرف الثّقة التي منحته إيّاها، وأثبت اعتماده على غريزته في تسيير حياته أحبط هذا العشيق المرأة التي وهبته نفسها، واغتال حبّها للحياة وأملها في المستقبل "ورغم طلاء الندى والرطوبة في فصل الصّيف. أظلّ جافة. لكنّ مسامي لا تفرز ولا قطرة عرق واحدة. جافة أنا. وقلبي جاف أيضا، هذا ما علّمني الرّجال إيّاه علّموني أن أقهر قلبي. ألّا أتركه يتعصّر. هم يسبحون في ورديانهم الرّديئة وكلثومياتهم المطفطفة (الحب

---

[1]- المصدر السابق، ص ص 18-19.
[2]- المصدر نفسه ، ص 17.
[3]- المصدر نفسه ، ص 19.
[4]- المصدر نفسه ، ص 20.
[5] - المصدر نفسه ، ص 17.
[6]- المصدر نفسه ، ص 31.

كده...) أما عيناي فتبرعتا بدموعهما كلّها منذ الصّغر أهديتها أقربائي، أصدقائي، عشّاقي أمّي أيضا."[1] أما عشيقها فكانت تقهره بالشّتائم وتعيّره بفحولة الحلازن والخنازير كلّما أتيحت لها الفرصة.

دفعتها هذه الحادثة أثناء ممارسة مهنتها إلى أن تهزأ من عورات الرّجال، الذين صدموا عندما رأوا أن طبيبة جهازهم التّناسلي امرأة "لقد بهتوا بهتانا. لم يكونوا على علم بأنّ الطّبيبة امرأة."[2] وعلّقوا بقولهم "ما بقى والوا حتّى الطّبة ولاو انساء..."[3] أمّا هي فقد "أشعلت سجارة عمدا. أشعلتها عمدا. أشعلتها عند مدخل العيادة. لتلقينهم درسا."[4] رامية بذلك إلى الانتقام رمزيا من رجولتهم وذكورتهم. والاستمتاع بتخويفهم وتذليلهم واحتقارهم "... بداية العصاب. اختيار المهنة... وموهبة وهبتها: تذليل الرّجال واحتقارهم إذا ما تفحّصت أجهزتهم التّناسلية. المتعفنة. المتفلجة. المتصرطنة. المتقيحة. المتلاشية. وإذا بهم يطرحون علي السّؤال نفسه: هل من رجاء أو أمل يا دكتورة؟ فأبتسم ابتسامة الازدراء تكاد تذهب بحياتهم فلا أجيب. أسكت. أصمت. أبكم... كما علّموني هم أنفسهم أن أفعل. هم أولئك الصّناديد (...) الرّجال؟ مآلهم: المشرط ! المبضع !"[5]

تراكمت في ذهن البطلة أشكال عديدة من مظاهر المضايقات والتّحرشات الجنسية التي يتعمّد الرّجال ممارستها، دون خجل في الأماكن العمومية التي تعجّ بالنّاس، مثل الحافلات والشّوارع، متخفّين وسط الزّحمة، كما تذكر بعض المعاكسات والعبارات الإباحية التي تنطق بها أفواه هؤلاء الرّجال، الذين يعانون الكبت والحرمان والهوس الجنسي "إنه الهوس الجنسي وأعرف أنّه ناجم عن الحرمان."[6]

تذكر كاتبة اللّيليات بعض التّصرفات السّلبية التي يبيحها المجتمع للرّجل ويمنع المرأة عن ممارستها مثل التّدخين: "الضّغط الاجتماعي! هو الذي جعلني أمتنع عن التّدخين. في

---

[1]- المصدر السابق، ص 19.
[2]- المصدر نفسه، ص 70.
[3]- المصدر نفسه، ص 70.
[4]- المصدر نفسه ، ص 71.
[5]- المصدر نفسه، ص 139.
[6]- المصدر نفسه، ص 105.

الشّارع والمكتب والورشات."[1] وهذه تبريرات تراها غير منطقية، وفيها تخفّ وراء كلمة عيب، وما زاد من سخطها موقف زميلها الذي ربط فعل التّدخين بالتّمتع، أو بالوظيفة التي يحصر فيها الرّجل وجود المرأة "قال لي أحد الزّملاء أنّه عيب على المرأة أن تدخن. مضيفا أن السّيجارة مفقدة للمرأة أنوثتها. وإنّها تخلف في فمها مذاقا رديئا يتأفّف من يقبّلها من طعمه، يا للثّرثار ويشعل -هو- السّيجار تلو الأخرى."[2] وهنا تبدي البطلة بعضا من الخضوع للأحكام التي يفرضها المجتمع على المرأة "إذن أنا لا أدخن خارج البيت. حرام أن تدخن المرأة. فيتلوث مذاق فمها ولذا فقد انزلقت في سياق المجتمع وحرمت نفسي عن التّدخين.[3]

من بين الأحداث التي ظلت عالّقة في ذهن البطلة والتي تنصف الرّجل على حساب المرأة انصافا غير عادل ولا إنساني، هي لجوء عروس في ليلة زفافها إلى الانتحار، جرّاء الممارسات الهمجية التي مورست عليها من قبل العريس، الذي مزّق أحشاءها ودفعها إلى إنهاء حياتها، من أجل أن يثبت فحولته أمام سكّان قريته. روت صاحبة اللّيليات تفاصيل هذه الحادثة في هذا المقطع:

"... حبر يجف بسرعة فائقة مثل دم تلك الفتاة التي مازلت أذكرها وقد أثارت فضيحة كبيرة ليلة عرسها. لقد انتحرت بعد أن شرّح العريس أنوثتها بهمجية ليس من بعدها. فاضطررت إلى تخييط فرجها بأكثر من عشرين غرزة. قضت المسكينة ليلتها وأحشاؤها تتمزّق تمزّقا وعروقها تلتهب التهابا فيما راح العريس بعد عمله البطولي، راضيا مرضيا وموضع إعجاب ورضا الأهالي والجيران والأصدقاء فوجدوها في الصّباح ميّتة ملتفة بكفن الهلع والرّهبة وفهمت أن أحدا بعد التّحقيق لم يجرؤ على رفع إزار العذرية لما تعسّر التّمييز بين دم الشّرايين المتقطعة بالسّكين ودم الفرج المهشم بالقضيب. ولقد تنكّر والد العريس لابنته وغضبت الأمّ من نفسها فخجلت على نفسها دخول الحمام المجاور. لم تستطع العروس أن تحيط نفسها بأي هالة فماتت ميتة العار والفضيحة والكفر المذل. دفنوها خفية في مقبرة محدبة محدودبة منحدرة نحو البحر وذلك بفضل طيبة قلب حفار القبور ورأفته بالعباد. أمّا

[1]- المصدر السابق، ص 12.
[2]- المصدر نفسه ، ص 12.
[3]- المصدر نفسه ، ص 13.

الإمام فقد رفض التّرحم على روحها فتنهّد متأوّها من الكفر وعصيان الخالق أمّا الزّوج فلا ندامة ساورته ولا حزن يمسسه. فعلى ما يندم وممّ يحزن؟ جلّ ما فعله أنّه سارع إلى تحرير رسالة إلى شيخ القرية مصرّحا عن أنّه باحث عن امرأة أخرى تتناسب وأذواقه."[1]

تعدّ هذه الحادثة نموذجا واقعيا للمشاكل اليومية التي تعاني منها المرأة في المجتمعات المتخلفة. وهو مشكل مرتبط بصورة مباشرة وعميقة بالرّجل، وانحطاط الواقع الاجتماعي وقد تطرّق إليه الكاتب هنا عبر رؤية نقدية صارمة، كشفت عن صور تعسّفية للزّواج تقترب كثيرا من الاغتصاب، ورصدت جملة من المشاكل المتعلقة بالتّخلف والعنف والجهل وانعكاساتها السّلبية على واقع المرأة، التي ينظر إليها على أنّها هي المذنبة والمخطئة.

من بين صور الانحلال المتفشية في المجتمع حوادث الاغتصاب، التي كثيرا ما تتغاضى عنها الهيئات المعنية، وهذا ما تعرّضت إليه الممرضة التي كانت تساعد البطلة في المستشفى من طرف أحد المرضى، الذي باغتها في دورة المياه، ما اضطر الممرضة إلى تقديم استقالتها مباشرة. دافعت صاحبة اللّيليات عن هذا الرّجل على الرّغم من إساءته وتعديه على المرأة "أزمعت الشّرطة على توقيفه. فشرحت لها أن مثل هذه التّصرفات عادية جدّا في كلّ بلدان العالم وأنّ الرّجل قد فقد وعيه. فاقتنع الشّرطي وانصرف."[2]

أمّا زوج الممرّضة فقد أتى يطالب بتعويض بعدما أجهضت زوجته بسبب حادثة الاغتصاب، وعندما أفهمته البطلة بأنه ليس لها علاقة بالموضوع، أخبرها بأنّ لديه أمور حميمة يود مصارحتها بها، فقالت في نفسها: "الدّعارة بعينها. امرأة تجهض من جراء محاولة اغتصاب وهو يجيء إلى منزلي تغزلا. يا للدّعارة! [3]"

من بين الأمور التي أزعجت البطلة هو صوت المؤذن: "صوت المؤذن الذي ينقض كالصاعقة، فجأة. فأرتي البيضاء ياسمينة تنتفض ذعرا في قفصها."[4] لأنّ هذا الصوت هو

---

[1]- المصدر السابق، ص ص 45-46.
[2]- المصدر نفسه ، ص 99.
[3]- المصدر نفسه ، ص 113.
[4]- المصدر نفسه ، ص 24.

الوحيد الذي يخرق الصّمت الموجود في غرفتها، وهو وحده من ينفذ إليها، ويوقظ حواسها فيخرجها من العدمية إلى الشّعور بالزّمانية.

يقوم صوت المؤذن بوظيفة فنية زمانية أخرى، تمكّن القارئ من معرفة الوقت الذي تكتب فيه البطلة لياليها، ما إذا كان الليل في أوّله، أو أن الصّبح قد اقترب "وإذا صوت المؤذن يزعق. مناديا لصلاة العشاء. فأتقزّز له لشدة ما ترّن أذني من قوّة الصّوت وجهارته."[1] تحيل هذه الوظيفة الزّمانية لصوت المؤذن إلى صوت الدّيك في (ألف ليلة وليلة) وهذا ما يؤكّد إصرار رشيد بوجدرة على النّهل من الخصائص الفنية لهذا النّص القديم وتطويعها وفق مبادئه الخاصّة.

لا تتوافق شخصية هذه المرأة سوى مع رجلين، يمثلان في وعيها الجانب الرّجولي الإنساني الحقيقي، الذي ينسجم مع ذاتها، ويمنحها اهتماما بريئا خاليا من أي مصلحة يصحبه احترام ومراعاة مفعمة بروح المداعبة والمودّة، وتقترحهما بوصفهما حلّا بديلا للمشاكل التي واجهتها مع باقي الرّجال. أوّل هذين الرّجلين هو أخوها الأكبر، الذي كان يصطحبها خفية إلى السّهرات الرّمضانية في صغرها، وتبدو معجبة بثقافته وآرائه واهتمامه بالفنون والزّخارف، لذا قرّرت أن تصبح طبيبة مثله: "صمّمت آنذاك أن أكون طبيبة مثلما فعل هو."[2]

أمّا الرّجل الثّاني، فهو العمّ سعيد الشّيوعي بواب المستشفى الذي تعمل فيه، والذي كان يعاملها بمنتهى الإنسانية والصّفاء: "كنت أكنّ لهذا البواب كلّ الاحترام. كان إنسانا طيّبا. كان أميّا وسنحت له عقيدته الرّاسخة فيه أن يتوغل في صميم القضايا السّياسية والاجتماعية. يا له من إنسان طيّب![3]" وما يؤكد طيبة هذا البواب هو أنّه كان "في آخر النّهار يأتيني بفنجان قهوة. كأنّه يعطف عليَّ هذا الرّجل. كان رقيق العواطف. متهوّسا للسّياسة. يهجّي الجريدة

[1]- المصدر السابق، ص 37.
[2]- المصدر نفسه ص 34.
[3]- المصدر نفسه ، ص ص 100-101.

تهجية. له حسّ بالغ الكرامة والضّيافة. يعرف عن حدس متى يجب التّدخل في مشاكلي لإغاثتي. ومتى لا يجب."[1]

عبّرت رواية (ليليات امرأة آرق) أكثر من غيرها عن تمرد ورفض **بوجدرة** لوضع المرأة في المجتمع الجزائري، كما كشفت عن التّجاوزات التي يمارسها الغير ضدها، والتي تضايق حريتها باستمرار. يصرخ **رشيد بوجدرة** على لسان الأنثى في (ليليات امرأة آرق) ويعرّي المجتمع الجزائري الذّكوري المريض، الذي تعاني فيه المرأة حيثما حلّت والمتّهم الوحيد هو "الواقع العربي المرير، الذي يمارس ضغوطه اليومية ضد المرأة بالضّرب والمضايقات في الشّارع وفي العمل، وبالممارسات الجنسية الهمجية، تسييجها بالمحظور واختصار وجودها بكامله في ثقبة يتنافس عليها المتنافسون"[2] والمحظور على المرأة هو دائما مباح للرّجل.

تغوص هذه الرّواية إذن في هذه الأمور الجوهرية والواقعية، المتمثلة على الخصوص في السّيطرة الذّكورية الكلية المتفشية في المجتمعات العربية، التي تميز بين الذّكر والأنثى في الحقوق والواجبات، وتستغل الدّين كي تضفي نوعا من الشّرعية على انتهاكاتها وأحكامها المتعلقة بأفضلية الرّجل على المرأة: "إن الرّجال يلقون نظرة طفيفة على هذا الطّيف وتزوّر لهم أنظارهم في حدود البهتان والنّفاق والتّفاني في مراوغة المحرّمات الدّينية مثل الزّنى والسّكر والميسر"[3]، وهذا ما فجّر داخل بطلة اللّيليات التي عانت كثيرا من هذه الممارسات تمرّدا على التّسلط الذّكوري الدّوغمائي النّفعي، ورفضا للعنف الجنسي والنّفسي، الذي ترك عاهات مستديمة في حياتها، وأثّر على مستقبلها وقراراتها وتصرفاتها حيال المجتمع برمّته جرّاء عقد دفينة في الأعماق لا يعلمها سواها ويقبع الرجل دائما وراءها.

---

[1]- المصدر السابق، ص ص 104-105.

[2]- عامر مخلوف: الرواية والتحولات في الجزائر، ص 32.

[3]- رشيد بوجدرة: ليليات امرأة آرق، ص 88.

جـ. مقارنة

تروي (ليليات امرأة آرق) هواجس فتاة جزائرية، عانت ضغوطات ومضايقات أسرية واجتماعية كثيرة، لكن وعلى الرّغم من أن بطلة الرّواية امرأة إلّا أنّ قصّتها قريبة كثيرا من حياة الكاتب الشّخصية، تتكرّر فيها علاقته المتميّزة مع والدته ووالده، كما يتحدّث فيها عن أخيه الأكبر ووفاته المبكّرة، وغيرها من الأمور التي تتطابق مع ما عاشه **رشيد بوجدرة** في حياته ومع عائلته.

أمّا (مذكرات فتاة رصينة) فهي مرحلة هامّة من حياة الكاتبة الوجودية **سيمون دي بوفوار**، حاولت أن تعالج فيها هواجسها الذّاتية، ومشاكلها النّفسية والوجودية والشّخصية مع العائلة والمجتمع، مدافعة على وجه الخصوص على حريتها، ومشروعية حقّها في أن تنعم باستقلالية وانفرادية متميّزة هي وباقي نساء العالم.

انطلاقا من تقارب النّصين الشّكلي والمضموني (ليليات ومذكرات) سيتم إجراء مقارنة بينهما، تتيح معرفة أساليب الرّفض والتّمرد التي حاول من خلالها الكاتبتان تصوير الحياة الدّفينة، والعراقيل والصّعوبات التي تواجه المرأة أثناء مضيّها في تحقيق ذاتها، والتّملص من كلّ ماله صلة بالعادات والتّقاليد والقوانين المسطرة مسبقا. يتمّ فعل هذا عبر ممارسة طقوس المواجهة والخرق، وتكريس جاد لفعل الكتابة.

تعيش **سيمون دي بوفوار** في يومياتها حياة تختلف كثيرا عن التي تعيشها بطلة (ليليات امرأة آرق) من حيث الدّين والوسط وبعض العادات والتّقاليد، لكن هذا لم يمنع وجود تقاربات فكرية ومواقف مشتركة، حاولت من خلالهما بطلتا النّصين أن تحققا ذاتيهما، وتنتصرا على الضّغوطات التي واجهتهما داخل العائلة، والعراقيل التي يفرضها المجتمع عادة.

وأوّل ما حاولت البطلتان أن تختلفا عنه هو تمثيل دور الأمّ التّقليدية، التي تنحصر وظيفتها في الأمومة، والتي كثيرا ما تختار الصّمت في قضايا تحتاج إلى شرح وتوضيح وتوعية، **فسيمون** مثلا تلوم أمّها على هذا الصّمت الذي جعل الأمور الطّبيعية تبدو غامض

في نظرها: "وقد كانت أمي تنفر من القضايا الجسدية ولم تحاول يوما أن تفاتحني في أي منها بل إنها لم تنذرني بما ينتظرني من مفاجآت على عتبة البلوغ."[1] أما بطلة (ليليات امرأة آرق) فقد دفعت ثمن هذا الصّمت صفعة "عبقة. دبقة. قذرة. لذقة"[2] من طرف أخيها، ظلّت عالقة في ذهنها، ولم تكفّ عن الشّعور بآثارها على خدها.

هنا وفي هذه المرحلة بالذّات من حياة الفتاتين يبدو التّمايز بين المجتمع الأوروبي والعربي في التّعامل مع المرأة أثناء العلم ببلوغها، ففي محيط **سيمون** تبدو الأمور أقل غرابة وحساسية مقارنة مع ما تعرّضت إليه صاحبة اللّيليات من احتقار وازدراء من طرف أخيها يصحب هذه المعاملة السّيئة التي تعرضت لها هذه البطلة خوف وضغط نفسي شديدان وإحساس بأن الموت يهدد حياتها، وهذه الحادثة هي التي غيّرت مسار حياتها إلى الأسوأ حسب اعتقادها: "لو لم يصفعني وأنا لم أتجاوز الثّانية عشر بعد لعل الأمور كانت قد أخذت مجرى آخر. فالعقدة النّفسية أتحمل ثقلها وأعتبر نفسي مسؤولة عنها أنا الأولى."[3]

يتكرّر إحساس الخوف من مشهد البلوغ عند **سيمون،** التي لم تجد حرجا كبيرا في الأمر فاختارت أن تلجأ إلى والدتها، التي شرحت لها هذا التّحول الذي طرأ على حياتها والذي سينقلها من مرحلة الطّفولة إلى الشّباب، وهنا يظهر موقف أبيها السّاخر منها: "حين استيقظت صباح يوم من أيّام تموز، مذعورة: كان قميصي ملطّخا، وأسرعت وغسلته ولكنّ ثيابي ما لبثت أن تلطّخت من جديد وكنت قد نسيت تنبّؤات مادلين الغامضة فأخذت أتساءل عن أي مرض خبيث أصبت به. واستبدّ بي القلق، وأخذني شعور مبهم بأنّي كنت مخطئة فهرعت إلى أمّي فشرحت لي أنّي أصبحت (فتاة كبيرة) ثم ربطت بعض الخرق بين ساقي بطريقة مزعجة (...) ذبت خجلا حين عدنا في المساء إلى البيت فالتقينا بأبي الذي أشار إلى حالتي إشارة ضاحكة فقد كنت تخيلت أن المجتمع النّسائي كان يحرص على أن يخفي على

---

[1]- سيمون دي بوفوار: مذكرات فتاة رصينة، ص 13.

[2]- رشيد بوجدرة: ليليات امرأة آرق، ص 99.

[3]- المصدر نفسه، ص 107.

الرّجال عاهته الخفية وكنت أحسبني إزّاء أبي روحا صافية، واستفظعت أن يعتبرني فجأة هيكلا عضويا وأحسستني قد سقطت إلى الأبد."[1]

تخلّصت البطلتان من الوظيفة التّقليدية المرماة على عاتق المرأة عن طريق الامتناع عن الزّواج، كما فعلت بطلة (ليليات امرأة آرق) التي طعّمها عشيقها ضدّ الزّواج، وعدم الرّغبة في الزّواج والانجاب كما قرّرت **سيمون** في قولها: "ولست أذكر أنّي اجتررت بعد ذلك قضايا الحبل والولادة أو أدخلتهما في برنامج مستقبلي، لقد كنت أنفر من الزّواج والأمومة ولم أكن أشعر أنّي معنية بهما."[2] إلّا أنّها غيّرت موقفها صوب الزّواج بعدما بدأت تنضج وتحتك بعالم الرّجال "وجعلت أفكر بالزّواج من غير نفور. على أنّ فكرة الأمومة ظلّت غريبة علي."[3]

تبدو شخصية الوالد في هذين النّصين فاقدة لوظيفتها، فارغة من محتواها، وإن أظهرت **سيمون** جانبا من الاهتمام لوالدها، إلّا أنّ هذا الاهتمام لم يكسبه أيّ دور في حياتها: "وكان أبي يسلّيني أنا أيضا ويطلب منّي أن أغني وكنت مسرورة حين كان يهتم بي، ولكن لم يكن له في حياتي دور محدّد."[4] أمّا بطلة (ليليات امرأة آرق) فقد أصرت على أن تجرد والدها من أي دور، وأن تجعل حضوره لا يمثل أي معنى بالنسبة لها.

دفع فقدان الثّقة بالأهل البطلتين إلى التّستر، وإضمار ما كانتا تشعران به، ويدور في فكرهما الثّائر والمحبّ للاكتشاف والتّجديد، وهذا ما دفع ببطلة (ليليات امرأة آرق) إلى تدوين يومياتها سرّا والمضي صوب الانتحار، عكس **سيمون** التي لم يدب اليأس والاحباط في نفسيتها لأنّها كانت تثق في نفسها، وهذه الثّقة مستمدة من ثقتها بالمرأة بوصفها كائنا حرّا ومستقلا: "أمّا أنا، فقد حشروني في غرفة ضيّقة، غير أنّني لم أيأس، فقد كنت واثقة من مستقبلي. كانت هناك نساء قد شققن لأنفسهن طريقا في عالم الرّجال، إمّا بالمعرفة أو بالموهبة، ولكنّي كنت نافذة الّصبر بسبب ما يفرضونه عليّ من قيود تؤخرني."[5]

---

[1]- سيمون دي بوفوار : مذكرات فتاة رصينة، ص 36.
[2]- المصدر نفسه ، ص 27.
[3]- المصدر نفسه ، ص 63.
[4]- المصدر نفسه ، ص 8.
[5]- المصدر نفسه ، ص 48.

تملك **سيمون** أختا صغرى وأقارب ومعارف كثر وصديقة مقربة تدعى زازا "لقد كنت أتبادل مع زازا أحاديث لم أكن أتبادل مثلها مع أي إنسان آخر."[1] ساعدتها هذه العلاقات على التّفتح والتّغير واكتساب معارف وخبرات أكثر. تبدو هذه الوضعية الاجتماعية منافية لما كانت تعيشه بطلة (ليليات امرأة آرق) من وحدة في محيطها الخالي من الأصدقاء والمعارف عدا والدتها، وفأرتها ياسمينة التي كانت تسهر معها في ليالها الحالكة، والعمّ سعيد بواب المستشفى، الذي كان يحنو عليها في لحظات ضجرها واستيائها من المجتمع المختل الذي تشعر بالغربة فيه.

ضاقت **سيمون** ذرعا بالسّلطة الدّينية، التي تفرض تعاليمها على الأفراد، وتعجز عن استيعاب كل مشاكل الأفراد، وعن الإجابة عن بعض التّساؤلات، فوجدت نفسها بعد فترة من التّعبد والإيمان تعلن إلحادها أمام الجميع. أما بطلة الليليات فقد كانت تنفر من رجل الدّين الذي مارس ضغطا عليها وجعلها تتوقف عن كتابة مذكراتها اللّيلية "ويجبرني الآذان قهرا على الانقطاع عن الكتابة والتّوقف برهة من الزّمن."[2] وهي لا ترى أي منفعة لصومعة المسجد القبيحة، ما دام الآذان ينبعث من أسطوانة سجل عليها مسبقا: "لكنها (الصّومعة والدّرج) غير مجديين إذ أن مضخم الصّوت الكهربائي هو الذي يبعث صوت الأسطوانة المسجلة مسبقا. ما زالت الجماهير تفتقر إلى الدّين الذي هو وسيلة وقائية تقيها من الآفات الطّبيعية والمشاكل الدّنيوية. لكن التّطير سبّاق في مثل هذه الأمور."[3] وهذا ما يعني أن موقفها ليس مضادا للدّين في حدّ ذاته، وإنّما هي تعارض اختصار المعنى الحقيقي والعميق للدّين في آذان مسجل على أسطوانة، ومسجد رديء البنيان ومتكلّف في الهندسة، في حين أن أفراد المجتمع يغرقون في التّطير، ويسقطون في متاهات الانحلال والانفلات.

اتكأت البطلتان على الازدواجية في تسيير حياتهما، في مجتمع لا يتفهم أفراده ما يساورهما من هواجس، وما يطمحان إليه من تمتع بالحرية والاستقلالية، والانعتاق من وصاية العائلة والرّجل تحديدا، تقول صاحبة الليليات: "ما عدت لأنظر في المرآة. وتطغى علي نزعة الانفساخ. الإمّحاء. لقد أصبحت الآن كهلا. امرأة شابّة أنا. فتاة أنا. في عنفوان

---

[1]- المصدر السابق، ص 27.

[2]- رشيد بوجدرة: ليليات امرأة آرق، ص 37.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 37-38.

الشّباب أنا. ومهزلة أنا. ومسخرة. فما علي إلّا الانعزال فانعزلت بعيدة عن الأنظار. انزويت. الازدواجية. ازدوجت. فهناك الدّاخل وهناك الخارج. إظهار وإخفاء. والتّلون. أتلوّن تبعا للظّروف.. فهناك الدّاخل وهناك الخارج. ترتسم الابتسامة على وجهي بارزة هذا في النّهار. أمّا في اللّيل. فقد كان القرطاس ملجئي."[1]

يشوب هذه الازدواجية شعور بالتقوقع "أتقوقع. يرادني الخوف الطفولي من جديد. شعور بالتفاهة والغرابة والغربة يستولي علي. مما يجعل جسمي يتصبب عرقا. مياه معفنة دماء مهدورة مني. مدفوق عرق مصبوب. لماذا؟ لماذا؟ ولذا لا مفرّ لي سوى التقوقع والانطواء على الذات. اللون الرمادي يطغى على الأشياء والأفكار والانطباعات التي تداهمني. والرمادي، بين الألوان، يدل على الحياد. إنّه اللون المحايد. الكلمات الوجيزة. الرمادية. التافهة. عودني الرجال على الرماديات. ابتداء من أبي. وأخي. ألم يصفعني أخي إذ سألته عما إذا جاءه الطمث هو أيضا؟ صفعني أخي."[2]

كما تمتزج هذه الازدواجية بانكماش يداهم البطلة "وأنكمش على نفسي فأكاد أفقد الشعور بالإستدارات المرتعشة على الورق المصقول، أي على سندي الوحيد الذي يمكنني من العيش في هذا المحيط البشري المريع. إنها حاشية الذكريات الناضلة اللزوجة التي تغرق جو الغرفة في رطوبة هذا الربيع الممطر."[3]

وجدت **سيمون** حلّا مؤقتا لمشاكلها العائلية، واحتياجاتها الضرورية في ازدواجيتها السّعيدة، غير مستغنية عن حقها في الاهتمام والمحبّة والرّعاية، عن طريق الانشطار "لم يكن هناك من يقبلني كما كنت، ولم يكن هناك من يحبني: ولقد عزت على أن أحب نفسي لأعوّض هذا التّرك. سوف أزدوج، وأنظر إلى نفسي وأرصد ذاتي. وقد تحاورت مع نفسي في "مذكراتي" وتعلّمت الشّكوك والتّردد وتمتمة الأمل الخفية. وكنت المنظر والنظر، ولم أكن موجودة إلا بي ومن أجلي. ولقد سعدت بمنفى أبعدني إلى مثل هذه المباهج الرفيعة

---

[1]- المصدر السابق، ص ص 10-11

[2]- المصدر نفسه، ص ص 16-17.

[3]- المصدر نفسه ، ص 50.

وكنت أحتقر أولئك الذين كانوا يجهلون هذه المباهج وتأخذني الدّهشة أن أكون قد قضيت هذا الوقت الطّويل دونها."[1]

عبرت البطلتان عن تمردهما في رحاب الكتابة الحرة؛ وإن اختلفتا في أهداف الكتابة فبطلة الليليات عكفت على كتابة كل جروحها، والمضايقات اليومية التي تتعرض لها منذ صغرها، حتى تبوح بالأسباب التي دفعتها إلى الانتحار، فكان لهذه الكتابة وظيفة تنفيسية شفتها من محنتها النّفسية، ومنحتها قوة المواجهة وقدرة على التّجاوز، لهذا أحجمت عن الكتابة وفضلت الاستمرار في العيش من دونها، وأخرجتها من الدائرة التي حصرها فيها الرجال ابتداء من: "أبي المفقود، أخي البكر المقتول، أخي الأصغر المعصوب"[2] وصولا إلى عشيقها الموهوم.

أمّا **سيمون** فبالإضافة إلى اعتمادها على الوظيفة التّنفيسية للكتابة، التي تظهر في قولها "على أن ملجئي الوحيد ظلّ دفتر مذكراتي، فإذا أفرغت في ضجري وحزني، استولى علي الضجر بحزن مرّة أخرى."[3] وقولها: "وكنت قد استعدت توازني إلى حد أني انقطعت عن كتابة مذكراتي."[4] فقد كانت تحلم بأن تكون كاتبة مشهورة لأنها رأت في هذا الفعل مغزى إنسانيا عميقا، وإثباتا وتبريرا لوجودها "وإني إذا أكتب كتابا يتغذى من قصتي. فإنّي سوف أخلق نفسي من جديد وسأبرّر وجودي. وسأخدم البشرية في الوقت نفسه."[5] ذلك أن سيمون قد فهمت منذ مراهقتها أن الكتابة قوّة وأسلوب راق في التّعبير، تقترب كثيرا من الحياة "كنت في الخامسة عشر أحب المراسلات والمذكرات التي تجهد في إمساك الزّمن. وكنت قد فهمت كذلك أن الرّوايات والقصص والحكايات ليست بالأشياء الغريبة عن الحياة، بل هي تعبّر عنها على طريقتها."[6]

---

[1]- سيمون دي بوفوار: مذكرات فتاة رصينة، ص 97.
[2]- رشيد بوجدرة: ليليات امرأة آرق، ص 49.
[3]- سيمون دي بوفوار: مذكرات فتاة رصينة، ص ص 107- 108.
[4]- المصدر نفسه ، ص 166.
[5]- المصدر نفسه ، ص 61.
[6]- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

تمكّنت البطلتان من ممارسة فعل التّنوير والتّثوير من خلال الكتابة، وعن طريقها تمكنتا أيضا من تجاوز الرّجل/المجتمع مرتع المرجعيات الخانقة، ومواجهته بمختلف الوسائل، غرض تحطيم القيم التّقليدية التي تقوم عليها المجتمعات، والسّلطة التّاريخية التي ترسخ القيود الاجتماعية والدّينية والرّجولية، وتطبّق سياسية تهميش ونفي المرأة، وتمنعها من خوض تجارب ذاتية مع الوجود.

ظهرت البطلتان في هاذين النصين وكأنّهما مكملتان لبعضهما البعض؛ فما تجحم الأولى عن قوله تبعثه الأخرى إلى الوجود، والتّفاصيل التي تكتمها الثّانية تعمد الأولى إلى الإفصاح عنها عن قصد. إلا أنّهما تتفقان في تعرضهما لمضايقات وضغوطات أسرية وذكورية واجتماعية ودينية، وفي فكرة أن ما يقوم به الرّجال هو فعل حلال دائما، وما تقوم به النّساء يشوبه في معظم الأحيان حكم التّحريم أو التّهميش. وتختلفان في طريقة التأثر بهذه المضايقات والضغوطات **فسيمون** ساعدها جو البيت على أن تكون فتاة واعية ورافضة، أمّا بطلة (ليليات امرأة آرق) فقد دفعاتها العائلة دفعا شديدا إلى ممارسة فعل التّمرد.

أفصحت هاتان المرأتان عن أسئلة تجوب خواطرهما، وتبدو علامات الاستفهام في يومياتهما واضحة، فحياتهما مليئة بصور من العبث والتّشظي والضّياع والتّمزق الوجداني والإقصاء، ولم تفضلا سوى نوعا من الرّجال يتميز بالمصالحة مع ذاته ومع الآخر. وقد تمكّنتا في الأخير من تغيير ملامح الواقع الذي تعيشان فيه بطريقة تنمّ عن وعي وتحمّل للمسؤولية، كما نجحتا في التّملص من مصير المرأة التّقليدية الذي يحتمه ويفرضه المجتمع ومن عمق هاتين التّجربتين المختلفتين اللّتين خاضتاهما مع وضدّ الوجود، ولد أو بعث إلى الوجود امرأتان جديدتان متميزتان ومتمايزتان.

د. اكتشاف الوجود

تعدّ قصّة (المرأة الزّانية) من النّصوص النّادرة التي وهبها **ألبير كامي** للتّعبير عن الجوانب الداخلية للمرأة، وطريقة تفكيرها، ونظرتها للوجود والحياة والزواج، وهي فاتحة مجموعته القصصية الفريدة (المنفى والملكوت L'exil et le royaume) 1957 التي أدرج فيها أربعة قصص أخرى هي: (المارق، الرجال الصامتون، الضيف، الفنان يعمل الحجر النامي). تتمحور مواضيع هذه النصوص كلها حول الحرية والقيم الإنسانية، والضجر والملل والخيبة التي تنتاب الإنسان، بفعل الاضطرابات الاجتماعية والقيود الدينية، وجميع هذه القضايا متعلقة بمسألة الوجود ومعناه عند **ألبير كامي**.

أطلق **ألبير كامي** على بطلة قصّته (المرأة الزّانية) اسم **جانين**، وهي فتاة فرنسية تعيش في الجزائر، أنهت دراستها الجامعية وقبلت الزواج من زميل لها يدعى **مارسيل**، بعد تردد وحيرة بين الزواج من هذا الرجل، الذي لم تشعر اتجاهه بالحب أو البقاء وحيدة ، على الرغم من أنها كانت قلقة من "مجرد تخيل الوصول إلى سن الشيخوخة وهي وحيدة لا يرعاها إنسان (...) وكانت فوق هذا كله تريد أن تشعر بأنها محبوبة، وقد أبدى لها كل اهتمام وحب وجعلها تحس دائما أنها موجودة بالنسبة إليه، وهذا ما حفزها على الإحساس بالوجود."[1] إلا أن هذا الزّواج لم يطمس الصوت القلق الذي كان يسكن **جانين**، وينبعث من قلبها الذي ينبض بالحياة، لأن القلق كما يقول **كامي** "يلد من قلب الأحياء. لكن الهدوء سيحجب هذا القلب الحي."[2]

تقتصر هذه القصة على فترة وجيزة ومصيرية من حياة **جانين** وزوجها، اللذان كانا يعيشان حياة تتكرر فيها الأفعال ذاتها، حتى صار الملل يغطي كل جوانبها، لاسيما وأنهما لم ينجبا أطفالا، فمرت الأيام رتيبة تغلفها الكآبة ويعتريها الملل والضجر "تقضيها جانين وراء

---

[1]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، ص ص 15-16.
[2]- ألبير كامي: أعراس، ص 25.

النوافذ المغلقة ويقضيها زوجها في متجره المليء بمختلف السلع. أما الصيف والشواطئ والرحلات ومشهد السماء بزرقتها، فقد غدت كلها من أمور الماضي البعيد بعدما صار مارسيل لا يهتم إلا بتجارته، واكتشفت جانين، أن حبه الحقيقي إنما ينحصر في المال فلم يعجبها ذلك، دون أن تدري لإحساسها سببا أو علة، رغم يقينها بأن المال الذي يسعى مارسيل إلى كسبه إنما هو لأجلها، لأنه لم يبخل عليها قط بشيء بل كان كريما سخيا لاسيما بالنسبة إلى الأمور المتعلقة بها."[1]

بدأت حياة **جانين** تتغير يوم أن قرر زوجها أن يسافر إلى الصحراء، لأهداف تجارية لكنها لم ترغب في هذه الرّحلة، لأنّها تعلم مسبقا بأنها ستكون مملة شأنها شأن حياتها، وأصرّ **مارسيل** أن ترافقه، فكان قبولها بهذه الرّحلة شبيها بقبولها بالزّواج منه، ولم يحدث في بداية الرحلة أي أمر مميز كما توقعت، فانشغلت بالمناظر الطبيعية وشساعة الصحراء وهيئة الأعراب، وعلى الرّغم من شعورها بالوحدة وبالبرد القارص ينفذ إلى جسدها إلا أنها استسلمت "لذلك الصوت الذي يشبه هدير النهر، قادما من النافذة، وناجما عن ارتطام الرياح بأشجار النخيل، التي بدت الآن قريبة منها. وبدا لها أزيز الرياح يشتد، وأن الهدير قد أصبح موجا صاخبا. وتخيلت وراء الجدران التي تحيط بها، بحرا من أشجار النّخيل، الفارعة العود، المرنة القوام، تتأرجح مع الرّياح. وعلى الرغم من أن كل ما رأته لم يكن متفقا مع ما توقعته، لكن هذه الأمواج، غير المرئية، بعثت في عينيها التّعبتين، شعورا من الارتياح."[2]

لم يدم هذا الارتياح الذي شعرت به **جانين**، لأنّ الملل طغى عليه في اليوم التّالي، عندما رافقت زوجها في جولته التجارية المتعبة، بين الشّوارع الضّيقة والأحياء التي تنتشر فيها "رائحة الغبار والقهوة، وسحب الدّخان المتصاعدة من نيران الحطب المشتعل مختلطة مع روائح الماشية."[3] وما زاد من تعاستها هو تفكيرها في عودتها إلى الفندق، ومكوثها في غرفتها المتجمدة بجدرانها العارية، "وتذكرت فجأة أن مدير الفندق نصحها بالصعود إلى الشّرفة المحيطة بالقلعة، لترى الصحراء منها. واقترحت هذه الفكرة على مارسيل، ذاكرة أن

---

[1]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، ص 17.

[2]- المصدر نفسه ، ص 22.

[3]- المصدر نفسه ، ص 26.

بوسعه ترك الحقيبة في الفندق، ولكنه كان تعبا، وقد أراد أن ينام قليلا قبل العشاء. وقالت جانين "أرجوك". فتطلع إليها وكله اهتمام وقال "طبعا يا عزيزتي."[1]

تصعد **جانين** صعودا قويا إلى الشرفة المحيطة بالقلعة، بطريقة توحي بارتقاء وانعتاق من كل ما كان يحاصر حريتها ويربطها بزوجها، وتطل عبر شرفة القلعة على وجود مغاير لما ألفته طيلة حياتها، فيحدث ما لم تكن تتوقعه؛ فجهلها لسحر الصحراء وغموضها جعلها تعيش تجربة جديدة مع الوجود، كشفت لها جوهر كينونتها الذي لم تكن تعرف معناه قبل ذلك اليوم، وشعرت بأنه لم يعد هنالك شيء يحصر وجودها "واتكأت جانين بجميع جسمها على جدار الشرفة، صامتة، لا تستطيع أن تفصل نفسها عن هذا الفراغ البعيد الممتد أمامها. ووقف إلى جانبها مارسيل، وقد بدأ يشعر بفروغ الصبر، ويحس بالبرد، تواقا إلى الهبوط والعودة، ولم يدر ما الذي يستهويها في هذا المكان. ولكنها لا تستطيع أن تعود ببصرها على الأفق البعيد، وبدا لها أن هناك في الأفق ناحية الجنوب، حيث تلتقي السماء بالأرض في خط واضح، شيئا ينتظرها، كانت تعتقده دائما، ولم تحس به إلا في هذه اللحظة."[2]

كانت **جانين** تعتقد أن الوجود مرهون بوجود الآخرين، لكن سرعان ما أخذت هذه الفكرة تتبدد بعد أن أبصرت في جوف الصحراء أناسا لا يملكون شيئا، يعيشون منذ الأزل بكبرياء متمتعين بحرية مطلقة، ورغم صعوبة الحياة وقساوة الطبيعة وجفاف الأرض التي لا حدود لها، إلا أنهم يسيطرون على ملكوت غريب، وهذا ما بعث في نفس **جانين** إحساسا غريبا أحالها إلى ذاتها التي لم تنتبه قبل ذلك اليوم إلى إمكانية انفكاكها عن الآخر "ولم تدري جانين لماذا بعثت فيها هذه الفكرة إحساسا من الحزن العميق العذب، حتى أنها أغلقت عينيها وعرفت أنه منذ الأزل قد وعدت بهذا الملكوت الغريب الذي لن يكون لها فيما بعد، إلا في هذه اللحظة العابرة الطائرة."[3] لكن **مارسيل** عكر عليها صفو هذه اللحظات التأملية للوجود وأعادها إلى حياتها العادية، مفصحا عن نظرته النفعية للوجود، في حين كشفت **جانين** عن جوهرها الذي يفيض بالتّأمل، وعشق الوجود وإغراءاته الغامضة في قوله: "لا ريب في أننا

---

[1]- المصدر السابق، ص 26.

[2]- المصدر نفسه ، ص 29.

[3]- المصدر نفسه ، ص 30.

سنموت من شدة البرد، لا تكون حمقاء، دعينا نعود." وأمسك بيدها بصورة غريبة. وغدت الآن طيّعة، فأدارت وجهها عن الحاجز وتبعته."[1]

عادت **جانين** رفقة زوجها إلى الفندق، وبعد أن نام **مارسيل** كان عليها "أيضا أن تنام بدورها، فهذا أمر جوهري."[2] تعودت جانين القيام به بحكم العادة والمصير المشترك الذي يجمعها وزوجها، الذي لم تكن ترى فيه سوى ملجأ دافئا وأمينا، "وها قد مضت عليها أكثر من عشرين عاما، وهي تحس بهذا الدفء منه كل ليلة، وهما وحيدان، حتى ولو كانت مريضة أو على سفر، كما هو شأنها هذه الليلة. ثم ماذا كان بوسعها أن تعمل وحيدة في البيت، لو لم تكن معه؟ لا طفل يؤنسها؟ أليس هذا ما تفتقر إليه؟ إنها لا تدري. إنها تتبع مارسيل مسرورة لمجرد أنها تعرف بأن ثمة شخص يحتاج إليها. هذه هي المسرة الوحيدة التي يمنحها إياها وهي أن يجعلها تشعر بضرورتها له."[3]

تفصح **جانين** لنفسها في عتمة تلك اللّيلة عن خوف آخر يسكنها، وهو الخوف من الموت، وهيئ لها أنها ستصبح سعيدة لو تمكنت من التّغلب على هذا الخوف، ثم عاودها على الفور الشّعور بالحزن "إنّها ليست سعيدة، وستموت، دون أن تتحرر في الحقيقة. وأحسّت بالألم في فؤادها، وأنها تقع تحت عبء ثقيل اكتشفته الآن، بعد أن ناءت بحمله عشرين عاما. وها هي ذي تجاهد، والعبء يعلوها، بكل ما لديها من قوة. إنها تريد أن تتحرّر، حق ولو لم يتحرّر مارسيل أو يتحرّر الآخرون."[4] تريد أن تفصل وجودها عن وجود زوجها، وأن تستجيب لهذا الصوت الذي يناديها حتى تفهم معنى الوجود الحقيقي.

خرجت **جانين** من الغرفة بحرص وهدوء تامين، حتي لا يراها **مارسيل**، من أجل تكرار تلك الحالة التي عاشتها في المساء رفقته، وهذه أول خطوة تقودها صوب الانفصال من أجل اكتشاف وجودها وإثباته، فمضت راكضة في عتمة الليل وعيناها تكاد تكون مغمضتين ثم فتحتهما على مدى فسيح يختلط فيه الواقعي بالماورائي "وخيل إليها بعد لحظة أن السماء فوقها تتحرك في نوع من الدوران, وكانت ألوف الكواكب تبدو في جنبات ذلك

---

[1]- المصدر السابق، ص 31.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص 32.

[4]- المصدر نفسه، ص ص 33-34.

الليل البهيم البارد الجاف، وأخذت مذنباتها البراقة عند انفلاتها تنزلق تدريجيا نحو الأفق. ولم تستطع جانين أن تبعد نفسها عن تصور هذه الأشعة المتمايلة. فقد أحست أنها تتمايل معها، وتراءى لها أنها قد أدركت مع تقدمها التدريجي، أساس وجودها، حيث يلتقي البرد والشهوة، فيتباريان في التأثير عليها. وخيل إليها أنها ترى النجوم تتساقط واحدا إثر أخرى لتضيع بين صخور الصحراء، وفي كل مرة كانت جانين تفتح نفسها لليل. وبدأت تتنفس تنفسا عميقا وقد نسيت البرد، وهموم الآخرين، وجنون الحياة وبلادتها، والألم الطويل للحياة والموت. فبعد هذه السنوات من الفرار الجنوني الذي لا هدف له من الخوف، توقفت أخيرا. وبدا لها في الوقت نفسه أنها استعادت جذورها، وسرت العصارة ثانية في جسدها الذي توقف عن الارتجاف. وضغطت ببطنها على حاجز الشرفة، بينما كانت تجهد أعصابها متطلعة إلى السماء المتحركة، وكانت تنتظر من قلبها الخافق أن يهدأ، وأن يعيد السكون إلى نفسها وألقت المجموعات الأخيرة من النجوم بأضوائها، على مكان أشد انخفاضا في أفق الصحراء ثم هدأت. وآنذاك، بنعومة لا يمكن احتمالها، بدأ ماء الليل يملأ جانين، فيغرق بردها وانبعثت من أحاسيسها الخفية، في مركز وجودها، انطلاقات متموجة من اللذة، موجة تتبع أخرى متصاعدة إلى فمها الذي امتلأ بالتأوهات. وامتدت السماء في اللحظة التالية فوقها، إذ سقطت على ظهرها، فوق أديم الأرض الباردة."[1]

امتزج جسد **جانين** مع الطبيعة وتعلقت روحها بها، فانبثق عنه شعور بوجود الذات وهذا الموقف صوره **كامي** بطريقة تتطابق مع الممارسات الحميمة التي تحدث بين المرأة والرجل، لهذا جعل من بطلته امرأة الزانية. وقد أحست فعلا بأنها زانية، لأن **مارسيل** كان يُشعرها بأنها موجودة بالنسبة له، وعندما مارست وجودها مع الطبيعة، انتابها شعور بأن خروجها عن الاعتيادي، ومعانقتها للعالم في عزلة تامة، ودون علم زوجها يعتبر فعلا غير لائق. هذا ما يفسر الاحتياطات التي قامت بها عند خروجها وعند عودتها إلى الغرفة، كي لا يعلم زوجها، الذي لم يفهم شيئا عندما رآها بجانبه "تبكي بحرقة، وهي عاجزة عن كبت دموعها وعواطفها. ثم سمعها تقول له: لا شيء، يا عزيزي، لا شيء."[2]

---

[1] - المصدر السابق، ص ص 36-37.

[2] - المصدر نفسه ، ص 37.

يحتاج الإنسان في عرف **كامي** إلى المغامرة والاكتشاف، واستغلال الفرصة التي يهبها له القدر، حتى يوقن بأنه لا وجود لحدود لكينونته، وإلى ارتياد المجهول، حتى يمكنه من معرفة جوهره، وما كان يجهله عن ذاته. إنها قصة اكتشاف **جانين** للعالم والذات، والمجازفة في اختيار المصير، دونما تفكير في عواقب هذا الاختيار، يتفوق فيها الوجود المعنوي في على المال والمنفعة والماديات. وفيها دعوة إلى العودة إلى الأنا؛ لأن البحث عن الوجود يبدأ من داخل الإنسان.

هـ. السّعي إلى تأكيد الوجود الذّاتي:

تشترك رواية (تيميمون) مع باقي نصوص **رشيد بوجدرة** في كونها تتقاطع مع سيرته الذاتية، يكرّر فيها مواقفه من طفولته الشائكة مع أمه المنكرة، وكراهيته المبرّرة لوالده الذي يغيب باستمرار، وإن عاد فإنه لا يتهاون في معاملة أولاده وزيجاته بعنف وقساوة. تندرج هذه الأمور ضمن التّناص الداخلي الذي يعتمده الكاتب دائما في نصوصه، مع الخوض في مواضيع أخرى، تهم الفرد الجزائري وتدخل في صميم حياته ومصيره. لكن ما يميز هذه الرواية بالإضافة إلى ظهورها في أعنف فترات الإرهاب* وانتشار الفوضى في البلاد هو رفض دور النشر الجزائرية إخراجها إلى النور، ووضعها بين أيدي القراء، ما اضطره إلى "إلى نشرها في ألمانيا ومن ثمّ تهريب نسخ منها إلى الجزائر وتوزيعها مجانا على الأصدقاء."[1]

يعيش بطل (تيميمون) متنقلا بين الطريق الرابط بين الجزائر العاصمة وتيميمون يسوق حافلته العتيقة (شطط)، التي تحمل العديد من السياح الجزائريين والأجانب الذين يمضي معهم البطل جل أوقاته، لكن حضوره الجسدي معهم لم يمنعه من العودة بذهنه إلى ماضيه المليء بالأحداث، التي تقرع ذاكرته باستمرار وتحثه على الاسترجاع، وعلى هذا

---

* كرّس رشيد بوجدرة جزءا من رواياته لمعالجة موضوعة الإرهاب، وعلى الرغم من أن العامل السياسي كان على العموم ضعيفا في أعماله خاصة السابقة منها على الإرهاب ...فإن السياسة ظلت تمثل هاجسا رئيسيا في حياته كمواطن، وقد كانت السبب في نهاية علاقات الصداقة التي كانت تربطه بالكثير من الكتاب أمثال جمال الغيطاني وإلياس خوري والطاهر بن جلول بسبب الموقف الذي أعلنوا عنه في تصريح مشترك في جريدة "لومند" حول الوضع في الجزائر. كما كان واحدا من الكتاب البارزين الذين تصدوا للرد على اتهامات المثقفين الفرنسيين: بيار بورديو وفيدال ناكي وآلان جوكس وفرانسوا جيز في تصريح لهم بجريدة "لومند" حول ما صار يعرف اليوم بمسألة "من يقتل من" وكذلك لكتاب الذي نشره الملازم السابق حبيب سوايدية حول نفي الموضوع وإلى جانب ذلك نشر سنة 1992 كتاب (فيس الحقد) يتهجم فيه على الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

لم يكتف رشيد بوجدرة بهذا القدر من الرفض والقطيعة بل عارض أيضا المصالحة الوطنية في إحدى تصريحاته التي يقول فيها: "كتبت أربع روايات حول الإرهاب، وليس عندي مشروع للكتابة عما يسمى المصالحة الوطنية، وأنا ضد هذه المصالحة ولست معها، أنا كنت مع المقاومة في المدن ضد الإرهاب، وهم فشلوا عسكريا فشلا ذريعا لأنهم حاولوا اغتيال الشعب، واغتيال المثقفين.

- إبراهيم سعدي، رشيد بوجدرة أو المبدع الحر، مجلة الاختلاف، ص ص 23-24.
- حوار مع رشيد بوجدرة أجراه، أنور بدر، جريدة القدس، ص 10.

[1]- حوار مع رشيد بوجدرة، أجراه أنور بدر، جريدة القدس العربي، ص 10.

الأساس يبني السارد/ البطل مجريات هذه الرواية على "بنية زمانية مركبة من الحاضر والماضي، يمثل الحاضر الصحراء التي تشمل آن السارد وقد بلغ الأربعين، في حين يمثل الماضي القبل الذي يحيل على الصبا والعلاقات المحدودة للبطل مع الشخصيات: الأم، الأب الأخ، كمال رايس وهنري كوهن..."[1]

يركز البطل في استرجاعه الذاتي على الأوقات المميزة التي قضاها رفقة صديقيه كمال رايس وهنري كوهن: "هكذا وأنا أقود (شطط) الحافلة الضخمة التي كنت أفتخر بمحركها الرائع وأتضايق من إطارها الخارجي، القديم المنظر والقبيح الشكل، كانت تداهمني الذكريات النابعة من طفولتي ومراهقتي فكم قضينا من أيام وليال، كمال رايس وهنري كوهن وأنا في الحديث عن النساء ومشاكل الجنس وقضايا الحب والغرام[2]!" والمسائل الرياضية.

يهتم البطل كثيرا بإيراد تفاصيل رحلته وخصوصية المناظر الطبيعية الصحراوية، لكن **بوجدرة** الذي يبدو منبهرا برهبة الصحراء، وبالنجوم ومواقعها، غير أنه لم يول الاهتمام ذاته للقمر، بل وصفه وصفا عابرا كونه أحد المكونات الفلكية لا غير، لأنه يعلم جيدا أن القمر له أبعاد دلالية وأسطورية في المخيال الصحراوي، ويحمل معنى الأب والابن الذي يكرر سيرة أبيه، ويتم هذا عبر حركة زمان دائري مغلق، وهذا ما يرفضه **رشيد بوجدرة** بشدة؛ لأنه لا يريد أن يكون نسخة من أبيه الإقطاعي.[3]

يفرز هذا النص العديد من المشاعر والأحاسيس الوجدانية المتلائمة والمتناغمة والمتناقضة في بعض الأحيان، وهي مزيج من الحب والغيرة والحقد والكره، الذي تتصاعد وتيرته وتعلو بفعل التخيل، تحيل هذه الأحاسيس البطل إلى قلق حقيقي وهم وجودي يصعب تجاوزه، يقبع خلف هذا المأزق وقوع البطل في حب فتاة في سن العشرين، تجلس خلفه في

---

[1]- السعيد بوطاجين، السرد ووهم المرجع مقاربات في النص السردي الجزائري الحديث، ط1، منشورات الاختلاف، 2005، 27.

[2]- رشيد بوجدرة، تيميمون، ط2، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP)، الجزائر، 2002، ص 29.

[3]- الحبيب السائح وآخرون، رشيد بوجدرة وإنتاجية النص، تنسيق محمد داود، منشورات CRASC الجزائر،2006، ص 21

الحافلة ويعتقد أن اسمها **صرّاء**، لكن هذه الفتاة لم تعره الاهتمام ذاته، ثم يكتشف في طريق العودة إلى العاصمة أنها صورة أنثوية لصديقه الوسيم **كمال رايس**.

يعتبر الحب غير المتكافئ الذي يكنه البطل **لصراء** من الأمور التي زادت من تضايقه وتقززه من شكله ووجهه، كما سببت له إحراجا عميقا مع ذاته ومع صديقيْه، فلم يجرؤ على الاتصال بهما وإخبارهما عن تعلقه لأول مرة في حياته بامرأة، رغم عقدته من النساء وعقدته الجنسية (خنثى) التي يكشف عنها داخل النص، من خلال التركيز على المناظر الجنسية، مثل الحديث عن الأعضاء الجنسية بطريقة تهكمية، ووصف نزيف أمه وأثوابها الملطخة بالدم واستحضار مشاهد جنسية من سن الطفولة، والملاحظ أن الراوي/البطل يتقزز من الجنس ويعتبره شيئا سخيفا لا ينبغي له أن يمارسه، وبالفعل فهو لم يخض أي تجربة من هذا النوع.[1]

يعرض الكاتب هذه الحالات عن طريق اللجوء إلى "التراكمات الصورية ورصف النعوت الدالة على حالة نفسية معقدة"[2] تشكلت لدى البطل بعد معاناته الطويلة في بيته منذ مراحل الطفولة بسبب والده وانتحار أخيه الأكبر، وخلقت بداخله مشاعر الخوف والقلق والرعب التي "تميت التهيج الجنسي ولو كان واقعا، كما تمنع حدوث هذا التهييج ولو اشتد التنشيط الوضعي، وإذا قويت هذه المشاعر المأساوية فإن الإرادة الواعية تنصرف عن النشاط الجنسي بل تقوم بكف الرغبة الجنسية، وكما هو مؤكد أن العقد العقلية والعاطفية تؤثر تأثيرا محدودا في الدافع الجنسي إما أنها تهيجه أو تكبته."[3]

يعيق الوصف المسترسل وفيض الاسترجاعات والحوارات الداخلية التي يقوم بها البطل ثمانية أنباء مأساوية، حول الاغتيالات التي قامت بها الجماعات الإرهابية، والتي تصل إلى البطل وركابه إن مسموعة عن طريق فلاشات الإذاعة، أو مكتوبة في مانشيتات الصحافة، وقد جاءت هذه الأنباء مرتبة على مدار الرواية على النحو الآتي:

---

[1]- المرجع السابق، ص 70.

[2]- السعيد بوطاجين، السرد ووهم المرجع، ص 28.

[3] - الحبيب السائح وآخرون، رشيد بوجدرة وإنتاجية النص، ص 72.

النبأ الأول: "اغتيل الأستاذ ابن سعيد هذا الصباح على الساعة الثامنة بمنزله من طرف عصابة إرهابية من الإسلاميين وقد حدث ذلك بمرأى ابنته البالغة عشرين عاما."[1]

النبأ الثاني: "الأستاذ ابن سعيد يغتال هذا الصباح في بيته، على الساعة الثامنة والنصف بمشهد ابنته البكر..."[2]

النبأ الثالث: "صحافي فرنسي يغتال من طرف إرهابيين إسلاميين بالقصبة، في الجزائر العاصمة."[3]

النبأ الرابع: "تسبب انفجار قنبلة وضعها الأصوليون في مطار الجزائر العاصمة في مجزرة خلفت تسعة قتلى وأكثر من مئة جريح جلهم في حالة خطيرة..."[4]

النبأ الخامس: "شغالة منزلية في السادسة والأربعين من عمرها وأم لتسعة أطفال تغتال رميا بالرصاص وهي عائدة إلى بيتها..."[5]

النبأ السادس: "الكاتب الكبير طاهر جعوط يغتال برصاصتين في رأسه من طرف ثلاثة إرهابيين وهو يقود ابنتيه إلى المدرسة."[6]

النبأ السابع: "اثنا عشر كرواتيا يذبحون بطريقة وحشية بالقرب من مدينة المدية"[7]

النبأ الأخير: "الإرهابيون الإسلاميون يضرمون النار في مدرسة ابتدائية بمدينة البليدة..."[8]

تبرز قيم التضامن في هذه الرواية عبر القلق والتأثر والتأزم الذي انتاب الشخصيات عند سماعهم بالعمليات الإرهابية، التي انتهكت في حق الناس، وتزداد فظاعة هذه العمليات عندما تصرح الجهات الإعلامية بأنها مورست أمام أطفال، هم في الحقيقة أبناء الضحايا كما تترسخ المعاني الإنسانية المأساوية أيضا في هذا العمل، عندما تتسع دائرة الإجرام وتمتد

---

[1]- رشيد بوجدرة، تيميمون، ص 20.
[2]- المصدر نفسه ، ص 25.
[3]- المصدر نفسه ، ص 54.
[4]- المصدر نفسه ، ص 64.
[5]- المصدر نفسه ، ص 70.
[6]- المصدر نفسه ، ص 74.
[7]- المصدر نفسه ، ص 88.
[8]- المصدر نفسه ، ص 101.

إلى شخصيات أجنبية (صحافي فرنسي وسياح من أوكرانيا) وأخرى مثقفة تعمل على تنوير وتثقيف الأفراد، يقرن بطل الرواية سبب اغتيالها بتقهقر الأوضاع الداخلية في قوله "وأصبحت حياتي لا تطاق، فأرفض كل هذا العنف المخيف وهذا الإرهاب المتوحش. كما تضيق نفسي بكل هذه المناورات السياسية والسرقات المالية والمعاملات "المافيوية". فيما كانت عصابات الحشاشين تفرض وجودها من خلال العنف فلا تقتل إلا المثقفين الأبرياء والمواطنين البسطاء، بطريقة عشوائية وعمياء."[1]

لا يرى **بوجدرة** في الإرهاب أزمة محلية تهدد حياة شعبه فحسب، بل هي أزمة عالمية من شأنها أن تضع كل إنسان في مواجهة مباشرة مع الموت بأبشع الطرق، هذا الحس الإنساني والتضامني ساكن في أعماق البطل الذي يقول في بداية الرواية: "أشعر أنني أحمل على متن الحافلة خليطا من الأقدار الإنسانية تثير الشفقة في نفسي."[2]

تبدو المبادئ التي دأبت البشرية على إرسائها في هذه الرواية تهتز، وتتوارى خلف همج الإرهاب الذي يمارس فعل التخويف والتهديم ، ويبعث رائحة الموت في كل مكان تطؤه الأقدام، هذه الرائحة التي اعتاد البطل عليها من خلال محاولته التخلص من حياته، لكن عندما ألغى الإرهاب شرط الاختيار والقرار، وفرض الموت على الناس أنكر البطل هذا التعدي على الحريات، وهذا الوجه العبثي للموت الذي يزرع الخوف ويمارس الضغط ويُشعر بالغثيان: "صعدت إلى غرفتي بسرعة. تقيأت كل الفودكا التي شربتها البارحة. أخذني الغثيان أمام المجزرة الشنيعة."[3]

والواقع أن فكرة الانتحار تراود البطل منذ مراهقته حتى بلوغه الأربعين، ويقبع خلف هذا الإقبال واللجوء إلى الانتحار ماضيه المتأزم بأحداثه والمعقدة شخصياته، يُنبأ عنها عبر تداعياته المسترسلة، ومساءلته لنفسه، التي تفسر الأمور التي جعلت منه شخصية ضائعة تعيش الاغتراب في كنف عائلة لم تعرف الاستقرار، بسبب معاملة الوالد وتسلطه وإقدام الابن الأكبر على الانتحار: "وتشعبت الأمور من أول وهلة بالنسبة لي وتعقدت إلى حد أنني

---

[1]- المصدر السابق، ص 70.

[2]- المصدر نفسه ، ص 11.

[3]- المصدر نفسه ، ص 64.

شعرت، منذ المراهقة الأولى، بالضياع والهلاك من خلال هذه العائلة وهذه المدينة بمتاهاتها ومنعرجاتها وأزقتها"[1]

يحاول البطل الهروب من ذاته "لكنني منذ الطفولة أهرب دائما من شيء ما أو بالأحرى أحاول ذلك."[2] لكن دون جدوى، يغوص في ذاته من أجل معرفة كنه هذا الفراغ والضياع فلا يجد لبحثه معنى، فانتهى به الأمر إلى إدمان الفودكا، فأغرق حياته البائسة في عبثية مطلقة وضياع أكبر وقلق مزمن يراوده "منذ البداية ومنذ الأبد"[3] ينغص عليه عيشه ويحرمه من ملذات الحياة، فيلجأ إلى "أنأى صحراء في العالم"[4] لأنها الوحيدة التي تنسجم مع واقعه، فيلقي بنفسه بين كثبان رملها، وسحر واحاتها، وعتمة ليلها، فهي في نظره مرادفة لذاته ومرادفة لمعنى "الألم والوجع."[5]

أخفق بطل (تيميمون) في خلق أمور تكفي لاستمرار حياته، وإيجاد علاقات إنسانية تنزع عنه شعوره بالغربة، واعترافه بوجود العبث، وهذا الشعور والاعتراف انتهى به إلى نشدان الانتحار بطرق عديدة توضحها الأقوال الآتية:

- "...وحاولت كل جهدي من خلال المناورات البهلوانية التي كنت أقوم بها على متن الميغ 21، أن أسقط الطائرة وأنتحر وأنتهي هكذا وأتخلص من هذا العصر اللعين. أردت أن أقلد أخي فأموت انتحارا مثله، لكن لم أجرؤ على ذلك[6]!"
- "...كما اخترت وجربت كل المغامرات الخطيرة وأنا أشتغل كدليل في الصحراء فسلكت الدروب الوعرة أملا في التيه والتلاف والضياع في قعر الصحراء. ولم يسعفني الحظ في محاولتي هذه، كذلك[7]!" وقد استعمل في هذه المحاولات الحافلة على الرغم من أنه أبدى في البداية تضامنه مع الركاب في قوله: "علي أن أبقى

---

[1]- المصدر السابق، ص 20.
[2]- المصدر نفسه ، ص 10.
[3]- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
[4]- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
[5]- المصدر نفسه ، ص 33.
[6]- المصدر نفسه ، ص ص 62-63.
[7]- المصدر نفسه، ص 95.

واعيا"[1] أثناء السياقة، وفي قوله: "أشعر أنني أحمل على متن الحافلة خليطا من الأقدار الإنسانية تثير الشفقة في نفسي."[2]

- يحاول البطل إفناء جسده من خلال الإدمان على شرب الفودكا: "ولما بلغت السادسة من عمري خالفت الطقوس الدينية وشربت كأس فودكا"[3] لا زال الخوف يداهمني ينقض علي ويمزق أحشائي، ينخرها، لأنه رهيب لا يتركني أبدا. أحاول مقاومته بكؤوس الفودكا..."[4] "أعود إلى الحافلة وإلى السياقة وإلى الصحراء. كل هذه الذكريات أردتني كئيبا فشعرت بحاجة ملحة إلى شرب كأس فودكا مصقعة."[5]
- "منذ الأبد وأنا أعاني من عقدة الانتحار، فأحمل دائما معي خمس برشمات من السيانور لهذا الغرض وأنا على استعداد كامل للتخلص من هذه الحياة البشعة."[6]
- "أصبحت مهووسا بضرورة بتر قضيبي. أقصه وأرتاح! أقصه وأتخلص منه! وأنا لا حاجة لي به ولا أية مصلحة ولا أية صلاحية! طريقة أخرى في ممارسة الانتحار..."[7]

باءت كل هذه المحاولات بالفشل لأن البطل لم يجرؤ على التخلص من حياته وما تسببه له من معاناة: "لكن كنت أعلم علم اليقين أنني غير قادر على الانتحار من كثر جبني فيأخذني الأمل الجارف كلما أوشكت على الهلاك وكلما اقتربت من الموت. فأترقب بعدها أن تنزل عليّ معجزة من السماء!"[8]

التمس البطل العشق الذي تتحد فيه ذات العاشق مع ذات المعشوق وسيلة للانتحار، من خلال هوسه بالفتاة التي يعتقد أن اسمها صراء، هذا الاسم الذي يوحي بوجود علاقة بين شخصية وشكل هذه الفتاة وبين نظرة سائق شطط للصحراء "صعدت إلى أحشائي الغيرة.

---

[1]- المصدر السابق، ص 9.
[2]- المصدر نفسه ، ص 11.
[3]- المصدر نفسه ، ص 49.
[4]- المصدر نفسه ، ص 10.
[5]- المصدر نفسه ، ص 20.
[6]- المصدر نفسه ، ص 32.
[7]- المصدر نفسه ، ص 77.
[8]- المصدر نفسه، ص 101.

فغمرتني. لأول مرة في حياتي أحس بهذا الانطباع وأعاني منه. كأنني سقطت في مطبة العشق والشهوة الجنسية. إعصار جارف يهزني يتسلط فجأة ويحطم كل هذا الخوف والتذنيب والغثيان الذي كنت أشعر به كلما اتصل الأمر بالمرأة. كنت أخاف النساء. كنت خنثى وها قد تغير الحال عليّ، فأصبحت أموت عنفا وحبّا أكنهما لفتاة لم تتجاوز بعد العشرين."[1]

يقوم هذا النوع من الانتحار على إلغاء التفكير في الذات، والتوجه إلى التفكير في المحبوب، والقيام بكل ما يحبه والابتعاد عن كل ما لا يرغب فيه، بغية إرضاءه: "أشعر الآن أنني فوت أمرا أساسيا في حياتي. والأساسي بالنسبة لي الآن هو صراء. كنت أبذل كل جهد حتى أنال رضاها وإعجابها وهكذا كنت أهمل شيئا ما زبائني الآخرين أثناء هذه الرّحلة المشهودة أتركهم وآخذ صرّاء معي لنزور سوق الجمال في "تيماسين" أو قرية "فاتيس" الغارقة في الرمال النازحة، أو أحد أصدقائي..."[2]

ينتهي الأمر ببطل الرواية إلى اللجوء إلى انتحار ذهني يسميه **كامي** الانتحار الفلسفي Le suicide philosophique، ويقوم على القضاء على العقل والفرار من الواقع، جسّده من خلال ملاذه إلى الصحراء: "بالنسبة لي تمثل المكان المثالي للتلوع والشعور بالعذاب والمقت والتعاسة. وفي الصحراء تعلمت اللوعة والوجع. وفيها كدت أموت بردا وقساوة. لذا اخترت أن آتي إليها."[3]

يحيلنا هذا الفرار إلى مقولة السقوط التي أشار إليها الوجوديون، والتي تعني أن الإنسان قد رمي به أو أسقط في هذا العالم، لكن الاختلاف بينهما يكمن في أن بطل تيميمون وسائق شطط هو الذي ألقى بنفسه في الصحراء، وعاش فيها مواجهة عنيفة مع شساعة الصحراء وتبعثر معاني الوجود والفناء في كل أنحائها "قررت آنذاك أن أدفن نفسي في الصحراء وأترقب فيها منيتي لأنها كانت تبهرني وترعبني في آن. اخترت الصحراء لأنها صعبة المنال، أفضل من المدن المتضخمة، المزدحمة والمتورمة."[4] كما قرّر "أن تكون الصحراء

---

[1]- المصدر السابق، ص 61.
[2]- المصدر نفسه ، ص 50.
[3]- المصدر نفسه ، ص 33.
[4]- المصدر نفسه، ص 42.

طريقة الموت والانتحار."[1] لكن اختياره السقوط في الصحراء جاء مؤقتا، ينتهي مع كل عودة إلى الجزائر العاصمة، ويبدأ مع كل رحلة جديدة في جوف الصحراء، تصرف يتكرر باستمرار ويحيل إلى سعي سيزيف المستديم من أجل إيصال صخرته إلى قمة الجبل على الرغم من سقوطها في كل مرة.

تظهر علاقة البطل بالصحراء في محطات كثر، تحددها الظروف النفسية المتأججة بداخله، والتي تتأرجح حسب مجريات الأحداث وفيض الاسترجاعات، فيصفها بأنها مرتع الألم والوجع تارة، ويتّحد معها عبر شطحات وجذبات صوفية ووجدانية تارة أخرى، لكنه في كل مرة يعود ويلبسها ثوب الموت والفناء، ويجعل منها مكانا يحرض على الانتحار والموت: "وكل هذه الانطباعات الصحراوية لا تني تتراكم في رأسي منذ عشر سنوات تقريبا، فتساعدني على العيش وتبعث فيّ الأمل. ذلك أنني أموت ابتهاجا أمام أي منظر صحراوي لأن الصحراء هي أحسن مكان يمكن أن يموت فيه الإنسان بلا ندم."[2]

يطغى الموت في هذه الرواية بوصفه مشكلة وجودية ناجمة عن دوافع نفسية وتجارب اجتماعية فاشلة، تتمثل في طفولة الراوي المتوترة، وشبابه البائس، واضطراباته العملية ثم الإرهاب، كل هذه الأمور أفضت به إلى الرغبة في الانتحار الحقيقي ثم الانتحار الوجودي عن طريق اللجوء إلى العدم ،الذي تمثله الصحراء في أصفى صور التحرش بحدود الموت والهلاك. ينطوي هذا الفعل على عزم على التمرد وتحطيم مجموعة من المفاهيم التي أفرزها العبث المتفشي في كل مكان، وهذا التمرد يعني قبل كل شيء اكتشاف الذات من جديد وبعثها إلى الوجود مرة أخرى، وإعراضه عن الانتحار الجسدي هو في العمق محافظة على الذات وتأكيد لسعيها الحثيث من أجل إثبات وجودها.

---

[1]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه ، ص 96.

و. مقارنة

يغوص **رشيد بوجدرة وألبير كامي** في الصّحراء ذاتها، وهي صحراء الجزائر، يختار الأوّل لبطله مدينة (تيميمون)، في حين لا يعير **كامي** اهتماما لاسم المكان، وهذا يتوافق مع عبثية الشّخصية الرّئيسية في قصّة (المرأة الزّانية)، التي لم يكن يعني لها المكان والزّمان أي شيء، من فرط لا مبالاتها وضجرها ومللها المستدبّ من الحياة "آه ! لا شكّ أنّ وقتا طويلا قد مرّ على ذلك، خمسة وعشرين عاما. لكن هذه الأعوام الخمسة والعشرين لا تعني شيئا."[1] لكن على الرّغم من ذلك إلاّ أنّ هذه البطلة تحمل اسما وهو (**جانين**)، في حين ظلّ بطل **بوجدرة** الذي جاءت الرّواية على لسانه، يعيش دون اسم وسط جوّ الصّحراء المهيب.

لقد جعل **بوجدرة وكامي** من الصّحراء مكانا وموضوعا لنصيهما، فعبرا الدّروب الوعرة ذاتها، تلك الدّروب الرّابطة بين المدن السّاحلية والصّحراء، فوضعا القارئ في الأجواء نفسها، عن طريق تكرار بعض المشاهد المتقاربة؛ فالسّائق مثلا هو الذي يصلح الحافلة عند تعطّلها في (المرأة الزّانية)، بصورة تشتمل على ثقة وهدوء كبيرين: "ضحك السّائق بمرح زائد، وطمأنه بأنّ المشكلة بسيطة للغاية، وأنّه سيزيل ما علق بالأنبوب من تراب ثمّ يستأنف السّير (...) وبكلّ هدوء وتؤدة أخرج بعض المعدّات والآلات من سيارته ثمّ خرج ثانية إلى الضّباب، دون أن يغلق الباب."[2] والأمر ذاته يتكرّر في رواية (تيميمون) التي يجيد بطلها تصليح الحافلة على الرّغم من قدمها: "وصرّحت له عن قدراتي الهائلة في ميدان الميكانيك ووعدته بتصليح المحرّك والإطار ذي الشّكل المربع والمكوّر في آن واحد من طراز الأربعينيات."[3]

---

[1]- ألبيركامي: المنفى والملكوت، ص 15.

[2]- المصدر نفسه ، ص 19.

[3]- رشيد بوجدرة: تيميمون، ص 7.

تتراصف العديد من الأوصاف وتتطابق في مدلولاتها داخل هاذين النّصين، لأنّ الكاتبين لم يتمكّنا من غضّ بصرهما عمّا رأياه من مناظر طبيعية، قد لا توجد في مكان آخر وقد أخضعت هذه المناظر حواسّهما، فلم يقاوما مثلا الرّوائح المنبعثة المتداخلة التي تعبق بها الصّحراء مثل "رائحة الشّاي المعطّر بالنّعناع"[1] المختلطة بـ "رائحة الصّوف والتّوابل."[2] وروائح أخرى مختلفة "من تمر مسحوق وأكل متبول وقشور البرتقال الفائحة."[3]

لا يتحدّث **بوجدرة** في رحلته عن الصّحراء فقط، بل يعطي لمحة عن آثارها التّاريخية وتكوينها الجغرافي، وينقل صورا تبدو واقعية عن تفكير السّواح، وافتتانهم بالجوّ الصّحراوي كما يبدو في قوله: " السّواح الذين كنت أقودهم في زيارة الصّحراء، كان قد أصابهم مسّ من الهلع والدّهشة والتّخذر أمام جمال الصّحراء وروعتها."[4] كما يتهكّم من استحواذ بعض الرّسومات المبتذلة على إعجابهم، وذلك في قوله عن حافلته شطط: "رسمت على جانبيها نخيلا ضخما ومتشابكا بألوان قبيحة: (وردي مثل البنبون وأخضر مثل الفستق). أكره هذا النّوع السّاذج لكن أصدقائي أكّدوا علي أنّ السّواح يحبّون كثيرا مثل هذه الرّسومات المتميّعة والمترهلة."[5] وهذا ما يؤكده **كامي** في قصته، عندما تلفت الرّسومات الموجودة على جدران الفندق نظره، فيصفها ببساطته المعهودة في قوله: "وكان على الجدران صور أشجار النّخيل والإبل وقد ضاعت في محيط غامر من الأزاهير القرمزية والخزامى."[6]

تشتمل نظرة البطلين للعالم على كثير من العبثية، **فجانين** تشعر أن الحياة قد تجمّدت وتجمّد معها "الزّمن وماذا بوسعها أن تعمل هنا بعد الآن إلّا أن تجرّ نفسها إلى النّوم وإلى الموت[7]" هي التي "تخشى الموت"[8] كثيرا. يخشى بطل (تيميمون) أيضا الموت خشية تفوق

---

[1]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، ص 24.
[2]- المصدر نفسه ، ص 25.
[3]- رشيد بوجدرة: تيميمون، ص 6.
[4]- المصدر نفسه ، ص 16.
[5]- المصدر نفسه ، ص 72.
[6]- ألبير كامي : المنفى والملكوت، ص 23.
[7]- المصدر نفسه ، ص 31.
[8]- المصدر نفسه ، ص 34.

خوفه من الوجود، على الرّغم من إقباله المتكرّر على الانتحار الذي كان يفشل فيه في كل مرّة، وذلك بسبب جبنه الذي يقرّ به لنفسه في قوله: "أعلم أنّني جبان وأخاف من الموت."[1]

يبرّر تطابق هذه الرّؤيا تقارب الحالة النّفسية لدى البطلين، وتشابه مواقفهما من ذاتهما

فجانين ترى أن اسمها لا يتناسب مع ضخامة جسدها، لاسيما وقد "خيّل إليها من جديد أنّ هذا الاسم لا يتفق مع شخصية امرأة لها مثل طولها وصلابتها."[2] أمّا بطل تيميمون فلم يكن يستحسن وجهه القبيح ولا جسمه النّحيل، الذي جعله يبدو أكبر من سنّه، إنّه يمقت هذا الوجه الذي يحمله منذ السّادسة عشرة، الوجه نفسه "وقد شاخ قبل أوانه، وأحمل كذلك هذا الرّأس الصّغير المحطوط على جسدي الطّويل، اللاّمتناهي إلى حد أنّني لا أعرف أين وكيف أتصرّف معه. جسمي مبراد وهزيل ودبق ومضحك، فلا يتسنى لأحد وصفه بدقة. أربعون سنة وأنا أتعامل معه، هذا الجسم المخيف! [3]" وهذا الشّعور الذي استولى على البطلين ما هو إلّا اسقاط للحالة النّفسية والوجودية التي يعاني منها كلاهما على المحيط الصحراوي، الذي يتواجدان فيه.

تضاعفت عقدة **جانين** من شكلها عند زيارتها للصّحراء التي جعلتها تكتشف غرابتها في غمرة محيطها المختلف عمّا عهدته "وتخلى عنها ذلك الإحساس بالعظمة ليحلّ محلّه إحساس آخر بأنّها أكثر طولا وبدانة وبياضا ممّا يتفق مع هذا العالم الذي دخلته."[4] وقد أحسّ بهذا أيضا بطل (تيميمون) الذي لاحظ انعكاس الصّحراء على وجهه وكامل جسمه في قوله "أمّا عن الصّحراء، فلا تحدّث. فهي تجفّف البشرة وتعطي صبغة الشّيخوخة لكلّ من أقام فيها وعمّر. الصّحراء تقلّص القامة وترهل السّمات وتجعّد البشرة. فأظهر بمظهر مدعوك مفروك بقامتي الطّويلة ورأسي الصّغير ووجهي الشّاحب تحت تأثير الزّوابع الرّملية."[5]

---

[1]- رشيد بوجدرة: تيميمون، 32.
[2]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، ص 15.
[3]- رشيد بوجدرة: تيميمون، ص 32.
[4]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، ص 31.
[5]- رشيد بوجدرة: تيميمون، ص 73.

زاد خجل بطل (تيميمون) من شكله عندما هيّئ إليه أن **صرّاء** تلاحقه في المرآة الداخلية للحافلة: " أمّا صرّاء فكنت أشعر بها تراقبني من الخلف فيما أنا أقود العربة جالسا في مقعدي. فهي لا تنام ولا تغفو. لست أدري بالضبط إذا كان صرّاء هو اسمها. أحس، إذن أنّها تراقبني بعينيها الثّاقبتين القادرتين على فسخ حزمات المصابيح وكأنّها طليت بالجير الأبيض. كلّما أدرك أنّها ورائي، صامتة، لابدة، لا حراك فيها، أفقد سعتي وأرتبك ارتباكا لم أتعوّد عليه من ذي قبل. آنذاك يعتريني الخجل وتنهال علي رغبة رهيبة في تناول كأس فودكا مثلجة."[1]

مثلما أحسّ بطل (تيميمون) بعيني **صرّاء** تلاحقانه، حصل ذلك مع **جانين** أيضا، إلا أنّ هذا الرّجل الذي حاصرها بنظراته في الحافلة سرعان ما اختفى، ويبدو أنّ دوره في القصة يحمل صفة تمويهية، تجعل القارئ يعتقد أنّه هو من ستقيم معه **جانين** علاقة غير شرعية تجعل منها امرأة زانية، لاسيما بعد قراءة هذا المقطع "وسحبت معطفها، فغطّت به ركبتيها إنّها تعرف أنّها ليست بالبدينة، وإنّما هي ممشوقة القد، ملفوفة البدن، وهذا الالتفاف يجعلها محط رغبات الرّجال التي تحسّ بها، عندما تراهم ينظرون إليها، وإلى وجهها الذي تبدو عليها براءة الطّفولة، وتتألّق فيه عينان تنطقان بالسّذاجة، لا تنسجمان مع ذلك الجسم الضّخم الذي تعرف هي ما فيه من دفء وإغراء."[2]

يتصل الزّمان والمكان في هذين النّصين بطريقة حسّية غير مرئية، تبعث على التّفكير وتوحي بالنفور البطل من عالمه في رواية (تيميمون) التي يعدّ فيها الماضي "الموضوع المركزي للسّرد في حين يبدو الحاضر ثانويا من حيث إنه لا يعمل سوى على دفع الشخصية الرئيسية إلى التذكار ونقل عالم الطّفولة والعلاقات المعقدة بين الشخصيات في مكان مغلق تمثله مدينة قسنطينة."[3] كما يمنحه الحاضر والصّحراء فرصة تجاوز عقدتيْ الجنس والانتحار. في حين يمثل الزّمان الحاضر والمكان الصحراوي في تجربة **جانين** انطلاقة

---

[1]- المصدر السابق، ص 14.

[2]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، ص 16-17.

[3]- السعيد بوطاجين: السّرد ووهم المرجع، ص 28.

جديدة وإعادة تدبر في المستقبل وأفق الحياة غير المحدود، وطاقة بوسعها محو ما جرى في الماضي، وما رسخ في ذهنها من أحكام حول الوجود.

تقترن الصحراء في رواية (تيميمون) كثيرا بالفناء والتّعب والموت والعدم، إلا أنها تحمل أحيانا معاني اللّذة والمغامرة والمجازفة ومواجهة الوجود. تغمر هذه المعاني قصة (المرأة الزّانية) لاسيما عندما تتّحد البطلة مع أجواء الليل الصحراوي، عبر شطحات صوفية أخاذة، و"بنعومة لا يمكن احتمالها، بدأ ماء الليل يملأ جانين، فيغرق بردها، وانبعثت من أحاسيسها الخفية، في مركز وجودها، انطلاقات متموجة من اللذة، موجة تتبع أخرى متصاعدة إلى فمها الذي امتلأ بالتأوهات. وامتدت السّماء في اللّحظة التّالية فوقها، إذ سقطت على ظهرها، فوق أديم الأرض الباردة."[1]

تتماهى الأسباب التي رمت بهاذين البطلين في جوف الصحراء، بطلة **كامي** تبحث عن الوجود في سحر الصحراء، بعدما أرغمت على القيام بهذه الرحلة. أمّا بطل **بوجدرة** فقد خاض في تلك الفترة حالة من الفرار من المدينة إلى غموض وصعوبة الصحراء. حاولت **جانين** تأكيد الوجود من خلال المتخيل ومحاولة الانبعاث من جديد، وقد مكّنت هذه القصّة **كامي** من تجسيد الفكرة التي ألّف لأجلها (أسطورة سيزيف) والمتمثلة في قوله إنّ "هذا الكتاب دعوة سهلة إلى العيش والخلق حتى وسط الصحراء."[2] أمّا عن رواية (تيميمون) فقد نفى بطلها حقيقة الوجود عندما غاص في العدم ولجأ إلى الانتحار الجسدي ثم الفلسفي.

تختلف طبيعة المرأة عادة عن الرّجل في الأمور الفكرية والنّفسية ورؤية العالم، وما يعزّز هذا الاختلاف في نص (تيميمون) و(المرأة الزانية) هو انتماء **جانين** إلى فرنسا ثقافيا على الرّغم من عيشها في الجزائر، التي تعد الموطن الأصلي لبطل (تيميمون)، يزيد من التمايز المضموني بين النصّين الفرق الزمني الذي جرت فيه الأحداث؛ فجانين زارت الصّحراء في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر، أمّا بطل **بوجدرة** فقد عمل بها في فترة الإرهاب. يوجد اختلاف آخر يخصّ الحالة الاجتماعية للبطلين، حيث يبدو الاستقرار الذي يميل إلى الاستكانة والجمود واضحا في حياة **جانين**، أمّا بطل (تيميمون) فقد عانى كثيرا من

---

[1]- ألبير كامي: المنفى والملكوت، ص ص 36-37.

[2]- ألبير كامي: أسطورة سيزيف، ص 7.

عقدة جنسية حجبت عنه التّعرف على عالم النساء إلى حين تعلّقه **بصرّاء**: "ومهما يكن فلأوّل مرة يأخذني الشّوق نحو امرأة."[1]

خاض كلا البطلين مواجهة صعبة مع الوجود، يزيد من تعقدها الجو الصحراوي ذو الأفق الشاسع والمناخ القاسي، الذي يسمح بمعانقة المحسوس والإحساس بقرب ما هو بعيد واكتشاف لا جدوى الحياة، كما تجلى أمامهما المعنى الحقيقي للوجود الذي كان مخفيا عنهما وقد برهنا من خلاله على تعلقهما الكبير بالحياة، رغم ما تطرحه من أزمات، وما تنشره من عبث يداهم الأفراد ويحجب عنهم المسرات.

تناول **رشيد بوجدرة وألبير كامي** في نصيهما ظاهرة الوجود وسط الصحراء عند آحاد من النّاس، عبر مواقف خاصّة ووفق رؤية محدّدة مسبقا عند بطل (تيميمون) لأن الصحراء لديه جزء من بيئته المحلية، إنه ينتمي إليها ولا يجهل مكنوناتها وأخطارها وقساوتها التي لا ترحم، عكس نظرة **جانين** التي يفصح انبهارها عن جهلها لطبيعة الصّحراء وخصوصيتها وقد أدّى بهما تغيير المكان إلى تغيير طبيعتهما الدّاخلية؛ فبطل (تيميمون) تجاوز عقدته الجنسية عندما أحبّ **صرّاء**، و**جانين** وضعت حدا للملل والضّجر اللّذين أنسياها ما في الوجود من جمال ومجازفة واختلاف.

انتهت هاتان التجربتان بتصالح بطل (تيميمون) مع ذاته والعالم، وتخلّصه من الفزع والخوف من الوجود "لكنّ المفيد أنّني فقدت تلك الطّريقة الهجينة في النّظر إلى العالم! استرجعت عفويتي."[2] أمّا **جانين** فقد نجحت في تصيير الصّحراء إلى فضاء للتأمّل وفرصة لمعانقة الوجود وتجاوز ربقة الزمان والمكان، فارتفعا بهذه الظاهرة إلى تجربة عامرة بالأحاسيس الإنسانية ومعاني الوجودية.

---

[1]- رشيد بوجدرة : تيميمون، ص 30.

[2]- المصدر نفسه ، ص 106.

خاتمة

خاتمة

تنضوي المواضيع الأساسية التي اتخذها رشيد بوجدرة وزعماء الوجودية مادة لأعمالهم ضمن ملامح ذات طابع شمولي وإنساني، وفي الوقت ذاته لا تخرج عن حياتهم الخاصّة والمحيط الذي نشئوا فيه. تسمح هذه الخصائص للقارئ التّعرف على جوانب من حياة الكتّاب وظروف عصرهم:

- كتب رشيد بوجدرة عن حياته الدّاخلية العميقة ومعاناته الذّاتية مع عائلته الإقطاعية.
- نلمح في نصوص ألبير كامي حنينا إلى طفولته البائسة، واهتماما واضحا بالبساطة، كما ترك مرضه بصمة في أعماله عبر انشغاله الدّائم بالجسد ومسألة الموت، اللّذين يعدّان ميزة لفلسفته، ودافعا له للتّلذذ بالحياة قدر الإمكان، عن طريق اكتساب اللّون الذّهبي بفعل الشّمس والبحر رفقة الأصحاب والنّساء.
- نبذ جان بول سارتر بشدّة البرجوازية التي تعرّف عليها في منزل جدّه لأمّه الذي نشأ فيه وأعلن عن إلحاده على الرّغم من التّربية الدّينية التي تلقّاها في كنف عائلته.
- خلّدت سيمون دي بوفوار في معظم أعمالها سيرة حياتها، والمواقف واللّحظات التي هزّت إنسانيتها وأنوثتها، وجمعتها بمثقفي جيلها.

اجتمع هؤلاء الأدباء تحت مظلّة العصيان والتّمرد وانحازوا - إمّا تلقائيا مثل رشيد بوجدرة، أو مرغمين مثلما حدث مع ألبير كامي الذي ظلّ ينكر أن يكون وجوديا أو متعمّدين ومثّل هذا الاتجاه جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار- إلى المذهب الوجودي ذي الخصائص المترامية، التي تحاول أن تحفّ الإنسان من كل النّواحي، والتي مكّنت هؤلاء الكتّاب من إخراج أعمال لم تحد عن:

- تكريس فكرة مركزية الذّات وحريتها في المبادرة والاختيار.

- النّظرة إلى الإنسان على أنّه كل متكامل يستحيل وضع فواصل نهائية بين معارفه وخبراته ونفسيته وظروف عصره.
- لا يمكن للذّات الإنسانية أن تنفك عن باقي الذّوات مهما حاولت، وهي في تفاعل دائم مع الكون.
- يفقد الفرد إنسانيته إذا تخلّى عن حريته التي لا تخضع سوى لمعايير الفردية.
- يرفض هؤلاء الكتاب كلّ ما يتعلّق بالأحكام القبلية لأنّ هذه الأحكام تعيق حرية الفرد.
- ساند هؤلاء الأدباء معظم الشّعوب التي كانت تعاني من السّيطرة الاستعمارية، وسعى كلّ واحد منهم إلى نشدان حرية بلاده، وهذا التّوجه هو مصدر قوّة مواقفهم وخصوصية نصوصهم، وهو الذي حدّد هوية هذه المواقف والنّصوص.
- انشغل سارتر ورشيد بوجدرة بالقضية الفلسطينية، وقد انطلق كل واحد منهما من وجهة نظر تعارض وتناقض وجهة الآخر، ففي الوقت الذي حافظ رشيد بوجدرة على موقفه المساند لاستقلال فلسطين والمناهض للاحتلال الإسرائيلي، ظلّ سارتر يتأرجح بين عدّة مواقف يغلب عليها الانحياز إلى جانب الإسرائيليين.
- انطلق جميع هؤلاء الكتاب في موقفهم حيال القضية الجزائرية من مبدأ إنساني، يتمثل في استنكار العنف، فسارتر وسيمون وبوجدرة ناهضوا عنف الاستعمار، أمّا كامي فقد وقف ضد عنف الاستعمار والثّورة أيضا، وظلّ يطمح إلا إخمادها وفتح مجال للحوار والإصلاح والمساواة بين الطّرفين.
- دافع سارتر وبوفوار عن الجزائر حسب ما يقتضيه المذهب الوجودي، دفاعا يفتقد إلى الانتماء الذي انطلق منه كامي وبوجدرة في موقفهما وإصدار أحكامهما حول ما كان يحصل في ذلك الوقت.
- ترك رشيد بوجدرة في نصوصه كل ما يمجد الثّوار والمجاهدين، واختار الكتابة الحرّة المنفتحة التي تلامس تطور الفرد والمجتمع، وتغوص في جدلية التّاريخ والفرد.
- يعتبر هؤلاء الكتّاب العبث حلقة ومرحلة أوّلية وأساسية لبلوغ أعلى درجات التّمرد.

- تعد مشكلة الموت من الأمور التي توقع الفرد في العبث، كما يحفز وجود الآخر هذا الإحساس ويكثّفه.
- ينظر هؤلاء الكتّاب إلى التّمرد على أنّه مشروط بتحقيق الذّات.
- تحقيق الذّات هو مطلب جميع هؤلاء الأدباء.
- الاهتمام بالمرأة، والخوض في احتياجاتها، والدّفاع عن حقوقها الإنسانية، والتّغلغل في أعماقها الأنثوية -لاسيما في رواية رشيد بوجدرة (ليليات امرأة آرق) ونص سيمون دي بوفوار (مذكرات فتاة رصينة) و(المرأة الزانية) لألبير كامي- يعدّ ركيزة أساسية لا غنا عنها.
- يساعد الوجود الخارجي الفرد كثيرا على تحقيق وجوده وتجاوز معاناته أو مضاعفتها.
- انشغل هؤلاء الأدباء أيضا بالبحث عن سبل السّعادة البشرية وعن جدوى الإنسان في هذا العالم.
- المذهب الوجودي بهذا المعنى هو مطلب كل إنسان مهما تغير الزّمان والمكان.
- تميّز رشيد بوجدرة بالاعتماد على حياته الخاصّة أكثر من غيره، وعلى أساليب الرّواية الحديثة (تيار الوعي)، الأمر الذي مكّنه من التّعبير جيّدا عن قلقه إزاء العالم وارتباكه وضياعه فيه، وعن حريته المطلقة في طرح وتناول القضايا التي تهمه وتستفزه.
- يراعي بوجدرة في تأثره بفحوى الوجودية خصوصيته وانتماءه، ويأخذ ما يتماشى مع طبيعة ومعنى الكتابة عنده، فتأثره جزئي يعتمد على ما هو مضموني فقط لأن طريقة الكتابة عنده تعتمد أساليب الحداثة، كما أن اتفاقه مع ما جاء به الوجوديون وتمثله لمبادئهم يختلف عن الكيفية التي تأثر بها كتاب المشرق العربي بهذا المذهب .

إن البحث في العلاقة بين الآداب العالمية يجب أن يكون مؤطرا بنزاهة ودقة علمية وهو فوق كل ذلك رحلة شيّقة تؤسّس لبداية في طريق العلاقات بين الشّعوب، وقد ولّد هذا البحث لدي رغبة في استكشاف أنواع هذه الرّوابط. ويبقى الشّعور بأنّ موضوعي لا يزال يحتاج إلى البحث يراودني؛ لأنّه يرتبط بمذهب أسال الكثير من الحبر، وأشعل فتيل العديد من الحوارات ، وأرجو أن أكون قد أضأت بعض عتماته، والله من وراء القصد.

ملحق خاص بالأعلام

ملحق خاص بالأعلام

ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فيلسوف عربي، ولد في قرطبة سنة 520هـ/ 1126م، وتوفي سنة 595هـ/ 1198م في مراكش، كان أبوه وجدّه قضاة الشّرع في قرطبة، فحظي ابن رشد في طفولته بتربية ممتازة أتاحت له أن يصير قاضيا لإشبيليا ثمّ لمدينة قرطبة. قدّمه فيما بعد ابن طّفيل للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف، فطلب إليه أن يقوم بتحليل مؤلّفات أرسطو، ثمّ صار طبيب الخليفة الخاص. غيّر الخليفة سياسته فيم بعد وحبس ابن رشد لمدة سنتين بسبب ضغط العناصر السّلفية المناوئة لكل فلسفة. ترك ابن رشد جملة من الآثار الفلسفية أهمها: الشّرح الأكبر والأوسط، في سعادة النّفس، فصل المقال فيما بين الشّريعة والحكمة والاتصال.[1]

ابن سينا

أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في قرية أفشنة قرب بخارى سنة 370هـ 980م، وتوفي في همذان سنة 428هـ/ 1037م، أثار ابن سينا لمّا بلغ العاشرة إعجاب الناس بحفظه القرآن والأدب العربي، ثمّ انشغل بمبادئ الفلسفة اليونانية والهندسة والحساب والمنطق والموسيقى والفقه القرآني والطّب، وصار وهو لم يجاوز السّادسة عشر يعالج المرضى.

[1]- ينظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلّمون- اللّاهوتيون- المتصوّفون) ط3، دار الطليعة بيروت، 2006، ص ص 23-24.

ألّف ابن سينا عددا كبيرا من التّصانيف، وقد تضمّن ثبت مؤلّفات ابن سينا الذي نشره في القاهرة سنة 1950 الأب قنواتي في 276 عنوانا، لا يزال كثير منها مخطوطا، ومنها الحاصل والمحصول، القانون في الطّب، كتاب الشّفاء[1].

أرسطو

ولد أرسطو سنة 384 ق.م، وتوفي سنة 322 ق.م، يمكن القول عن أرسطو إنّه كان من أعظم نوابغ النّظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني. يعد رحيله إلى أثينا الحدث الفاصل، حيث انتسب إلى أكاديمية أفلاطون. كان أرسطو من أكثر مريدي هذا المعلّم حماسة، فكتب عدّة محاورات على منواله قبل أن ينتقد مذهبه، ويكتب فيم بعد كتابه (السّياسة) الذي يقابل المثالية الأخلاقية لأفلاطون في (الجمهورية)، كما ألّف أيضا كتاب (مسائل هوميرية) و(الخطابة) و(في النّفس) وغيرها.[2]

أفلاطون

يعدّ أفلاطون من أعظم فلاسفة العصور القديمة، ولد نحو 427 ق.م، وتوفي نحو عام 347 ق.م، من أسرة أرستقراطية أثينية، رشحت نبالة الأصل ووشائج القربى أفلاطون للعمل في مضمار السّياسة والفنون، وكان على وشك الاشتراك في مسابقة للتراجيديا عندما تحوّل إلى الفلسفة التي أخذ مبادئها عن أقراطيلس، ثمّ صار تلميذا لسقراط، الذي كان يفضح جهل من يدّعي الكفاءة من النّاس، ويشيد بالقيمة الأساسية للفعل الخلقي، كما علّمه أنّ الفضيلة معرفة والرّذيلة جهل، وأنّ السّياسة تقتضي مثلها مثل كلّ نشاط آخر تحضيرا وإعدادا. معظم

[1]- ينظر: المرجع السّابق، ص ص 26.
[2]- ينظر : المرجع نفسه، ص ص 52- 55.

مؤلّفات أفلاطون عبارة عن محاورات، غايتها في غالب الأحوال إحياء تعليم سقراط، مثلما فهمه وتابعه، من أطولها الجمهورية، السّياسي، القوانين.

عندما بلغ أفلاطون من العمر أربعين عاما، أسّس في أثينا مدرسته التي عرفت باسم الأكاديمية نسبة إلى اسم البستان الذي شيّدها فيه، وكانت تجرى فيها مباحث علمية، وكان تعليم العلوم الصحيحة يهيئ التّلاميذ لدراسة الفلسفة وتطبيقاتها على السّياسة، وقد تخرّج من الأكاديمية فلاسفة من أمثال أرسطو الذي أمضى فيها عشرين سنة وكثيرون من رجالات الدّولة.[1]

أفلوطين

فيلسوف يوناني، ولد على الأرجح سنة 203، وتوفي سنة 269 أو 270. يعدّ أفلوطين من أشهر ممثلي القرن الثّالث؛ لأنّه جمع في شخصه أرفع تقاليد العالم القديم؛ فقد كان مصريا بدمه، إسكندريا بتربيته الفلسفية، ورومانيا بمدرسته التي ازدهرت حسب تعبير القديس أوغوسطينوس - الذي كان يقدمه على سائر اليونانيين- في روما من سنة 244 إلى غاية 269، ولكنّه ظلّ يونانيا بصبواته؛ إذ لم يقع تحت تأثير الثّقافة الشّرقية رغم انفتاحه عليها.[2]

أوغسطينيوس (أورليوس)

علم من أعلام آباء الكنيسة اللّاتينية، ولد في طاغسطا (سوق هراس) في شمال إفريقيا سنة 353. كان أبوه وثنيا وأمّه مسيحية تلتهب حماسة دينية. بدأ أوغسطينيوس حياته وثنيا مثل أبيه، ثم فتح قلبه للدّين المسيحي وهو في سنّ الرّابعة والثّلاثين، ثمّ أنفق ما بقى من حياته

[1]- ينظر: المرجع السّابق، ص ص 71-72.
[2]- المرجع نفسه، ص 76.

في نشر المسيحية والدّفاع عنها إلى غاية وفاته سنة 430. من بين مؤلفاته: الاعترافات مناجاة النّفس، في نفع الاعتقاد.[1]

أونامونو (ميغل دي)

كاتب وشاعر وفيلسوف إسباني، ولد في بلباو في 29 سبتمبر 1864، وتوفي في 31 ديسمبر 1926 في سلمنقة، كانت دراسته الأولى في مسقط رأسه، وفي سنة 1880 قدم إلى مدريد، وتابع في الجامعة دروس الفلسفة والآداب. تسبّبت المعارضات الكثيرة التي أثارتها أفكاره، وعدم قدرته على الانصياع لدراسة المناهج الجامعية، في جعل حياته الجامعية عسيرة. كان والدا لعدد كبير من الأطفال، فاضطر إلى الكفاح من أجل العيش، وقد زاد عسر حياته العداء الذي لاقاه في وطنه من طرف الكنيسة وأهل الحكم، إضافة إلى مزاجه الصّعب المحبّ للجدال والمشاكسة والمتمحور حول ذاته.

كان لأونامونو تأثير كبير على الثّقافة والحياة الاجتماعية والسّياسية لبلاده، وفضل كبير في نشر الأفكار الإصلاحية، ومعارضة الفلسفات القديمة البالية، عبر آثاره التي كان فيها صاحب مزاج فلسفي أكثر منه فيلسوفا، لاسيما في: ماهية إسبانيا، حسّ الحياة المأساوي.[2]

[1]- ينظر أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ج1، ص 4.
[2]- ينظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص ص 124-125.

بارمنيدس

فيلسوف يوناني ومشترع لإيليا (إيطاليا)، المستوطنة الإيونية في اليونان الكبرى. عاش في أرجح الظن في نهاية القرن السادس ق.م أو في النصف الأوّل من القرن الخامس. قدره أفلاطون عالي التقدير، وأهداه واحدة من محاوراته، وجعلها باسمه، وسمّاه الموقر.[1]

بدوي (عبد الرّحمن)

فيلسوف مصري (1917-2002)، من أسرة ريفية ميسورة. درس في كلية الآداب بجامعة القاهرة، وتخرج من قسم الفلسفة عام 1938، أعدّ رسالة ماجستير تحت عنوان (مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية) 1942، ثم رسالة دكتوراه بعنوان (الزّمان الوجودي) 1944، وتولّى تدريس المنطق والفلسفة، ثم أنشأ قسم الفلسفة في جامعة عين شمس وحاضر في السّوربون في العام الدّراسي 1967، ومارس التّعليم بعد ذلك في جامعات بنغازي وطهران والكويت. وكان عضوا في حزب مصر الفتاة، ثم في الحزب الوطني الجديد.

نشط عبد الرّحمن بدوي في حقل التّأليف، وضع وحقّق وترجم نحوا من 120 مؤلّفا خمسة منها بالفرنسية، ومن أبرز أعماله: (التّراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) سنة 1940، (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) سنة 1945، (شخصيات قلقة في الإسلام) سنة 1947، (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) سنة 1957، (مذاهب الإسلاميين) 1971 (موسوعة الفلسفة) سنة 1983.[2]

[1]- ينظر: المرجع السّابق، ص 138.
[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 156.

بردیائیف (نیقولا الكسندرروفتس)

فیلسوف روسي ینحدر من أسرة روسیة نبیلة، ولد في كییف (أوكرانیا) في 9 مارس 1874، وتوفي في كلامار (فرنسا) في 23 مارس 1948. بعد أن أنهى دراسته الثّانویة في مدرسة لتلامیذ الضّباط، درس في جامعة كییف أین تعرّف على المفاهیم الثّوریة، وجد نفسه سنة 1898 متورّطا في مؤامرة، فحوكم وأبعد عن الجامعة، ونفي إلى بلدة صغیرة في شمال روسیا. هاجر سنة 1922 إلى برلین، ثمّ إلى كلامار 1934، من أهم إصداراته: روح دوستویفسكي، معنى التّاریخ، فلسفة اللّامساواة، عصر وسیط جدید.[1]

بوجدرة (رشید)

ولد رشید بوجدرة یوم 5 سبتمبر 1941 بعین البیضاء، شرق الجزائر، ودرس فیها الابتدائیة، أجرى الدّراسة الثّانویة في تونس بمعهد الصّادقیة مزدوج اللّغة (العربیة والفرنسیة) واللّغات الیونانیة واللّاتینیة القدیمة، كما كانت تُدرس الرّیاضیات لكافة الفروع دون تخصیص، الأمر الذي یفسر جمعه بین الثّقافتین العربیة والغربیة، وإتقانه الكتابة والتّألیف بالعربیة والفرنسیة. عن أهمیة هذه الثّانویة التّونسیة یقول رشید بوجدرة: "إنّها كانت تُدرّس كل المواد باللّغتین العربیة والفرنسیة، كما كانت تدرس الرّیاضیات حتّى للفرع الأدبي، وتُعلّم إضافة إلى ذلك اللّغات الیونانیة واللّاتینیة القدیمة، وهذا أعطانا خطوة زائدة في حقل التواصل المعرفي."

إلى جانب معهد الصّادقیة كان لمكتبة والده دور هام في تكوینه الثّقافي خاصّة في مجال التّراث والتّاریخ، ومن ثمّة في تحدید عالمه الرّوائي الزّاخر بالشّخصیات التّاریخیة كطارق بن زیاد، ابن خلدون، الجاحظ، ابن بطوطة وغیرهم، وفي اتخاذ التّراث العربي الإسلامي مادّة لتأمّلاته حول التّاریخ في روایاته.

[1]- ینظر: المرجع السابق، ص ص 159-160.

خلال الثّورة التّحريرية كلّفته جبهة التّحرير الوطني سنة 1959 بمهمة في الحدود الشّرقية ثمّ بأخرى في موسكو والصّين والفيتنام، وبعد ذلك في إسبانيا بحثا عن السّلاح. هذه الخلفية النّضالية تفسر لماذا خلت أعماله على الرّغم من أنّ جلها كتب بالفرنسية من أي تضمينات خليقة بدغدغة مشاعر بعض الأوساط الأدبية الفرنسية الفاعلة، ولماذا أيضا كانت أهمّ الجوائز التي نالها حصل عليها خارج فرنسا، حيث يعتبر "غير لائق سياسيا" على حد تعبيره. وفي سنة 1965 تحصّل على ليسانس الفلسفة من جامعة السّوربون، وبعدها شهادة الدّراسات المعمّقة حول موضوع "الإبداع والكاتارسيس في أعمال لوي-فرديناند سيلين".

يعتبر رشيد بوجدرة من الأدباء الذين أثير حولهم جدال صاخب تواصل لسنوات طويلة داخل الجزائر والوطن العربي، ولا نجانب الحقيقة إذا قلنا بأنّ الجدال الصّحافي والأدبي والأخلاقي والسّجالي الذي دار ومايزال يدور حول رواياته هو أشبه بالجدال الذي دار حول المتنبي وشعره في القرن الرّابع، وكذا الجدال الذي دار حول طه حسين في حياته وبعدها، إنّ ميزة الصّراع الذي دار حول الرّجال الثلاثة هو أنّه صراع متعدد الجوانب ومتواصل ومتشابك، لكلّ واحد منهم مريدون إلى درجة التّقديس، ورافضون إلى درجة الإنكار الكلي.[1]

بوفوار (سيمون دي)

كاتبة ومفكرة فرنسية، وناشطة سياسية واجتماعية مهتمة بالقضايا النسائية، ولدت في باريس سنة 1908 وتوفيت فيها أيضا سنة 1986، أصبحت أستاذة للفلسفة في مرسيليا سنة 1931 وفي روان بين عامي (1932-1937) وبعدها في باريس. تركت التعليم نهائيا عام 1943 عندما نشرت روايتها الأولى (المدعوّة/ L'invitée). قامت بعد ذلك بعدة أسفار فنشرت (أمريكا يوم بيوم) 1948، (المسيرة الطويلة/ La longue marche) 1957. كتبت

[1]- ينظر: ينظر: إبراهيم سعدي: رشيد بوجدرة أو المبدع الحر، مجلة الاختلاف، ص 22. وكذلك: محمد ساري هاجس التمرد والحداثة عند رشيد بوجدرة، مجلة الاختلاف، ص 30. وكذلك: حوار مع رشيد بوجدرة، أجراه أنور بدر، جريدة القدس العربي، ص 10.

سيمون دي بوفوار العديد من الروايات والمقالات والسير ذاتية ودراسات حول الفلسفة والسياسة والقضايا الاجتماعية، زات شهرتها بعد كتابتها (الجنس الثاني) 1949، كما حازت عن روايتها (المثقفون) 1954 جائزة غونكور، وتشاركت مع سارتر تحرير مجلة (الأزمنة الحديثة).[1]

توما (الأكويني)

فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، كتب باللاتينية، ولد بين نهاية 1224 وبداية 1225 في قصر روكازيكا على مقربة من آكوينو (إيطاليا الجنوبية)، وتوفي في فوسانوفا في 8 مارس 1284. لقب بالمعلم الجامع للكنيسة، وكذلك بالمعلم الملائكي. نذره والده للخدمة في دير مونتي- كاسينو في 1230، ثمّ درس في مدارس نابولي في 1239، وتدرّج في المراحل الإلزامية للحياة الجامعية المتبعة في ذلك الوقت، ومنح درجة الأستاذية في اللاهوت عام 1256. ومنذ ذلك الوقت انصرف إلى التّعليم إلى نهاية حياته.[2]

ديكارت (رينيه)

ولد في تورين سنة 1596، وتوفي سنة 1650، كان أهله ميسورين فأدخلوه مدرسة اليسوعيين، لكنه غادرها كارها وناقما من عجز الفلاسفة عن حل المسائل التي أخذوا أنفسهم بحلها، فأخذ يجول في البلاد واستقر في هولندة عندما بلغ الثالثة والثلاثين ولبث فيها عشرين سنة، اعتزل خلالها الناس وأخفى عنهم محل إقامته حتى لا يزعجه في وحدته الهادئة.

وفي سنة 1649 أرسلت في طلبه الملكة كرستينا (ملكة السويد) فلبى دعوتها، وكانت هذه الزيارة سببا في موته، بسبب برد الصباح الذي كان بقاسيه في طريقه إلى القصر

[1]- ينظر موريس حنا شربل: موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، جروس برس، لبنان، 1996، ص 127.
[2]- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 241.

فأصابه برد الشتاء بعلة في رئتيه. من أشهر مؤلفاته: (العالم)، (مقالات فلسفية) 1638، (تأملات في الفلسفة الأولى) 1641، (المبادئ الفلسفية).[1]

سارتر (جان بول)

ولد جان بول سارتر بباريس في 21 يونيه 1905، وتوفي في 15 أفريل 1980، نشأ في أسرة برجوازية محترمة ونال جائزة نوبل. وفقد سارتر أباه وهو في الثانية من عمره فكفله جده الذي كان يشتغل بالتدريس, وفي قاعات ثانوية لاروشيل ثم ثانوية هنري الرابع بباريس، بدأ نفوره من مواد الرياضة وتفوقه في مواد الأدب. ودخل مدرسة المعلمين العليا سنة 1924، وبعد حصوله على الليسانس حاز درجة الاجريجاسيون سنة 1929 وكان ترتيبه الأول. وعين سارتر مدرسا في ثانوية الهافر ومن هذه المدينة يستعير إطارا لروايته (الغثيان La Nausée)

نشر سارتر بحثا في (التخيل L'imagination)، وآخر عنوانه (تخطيط لنظرية في الانفعالات Esquisse d'une théorie des émotions). ولمّا نشبت الحرب ألحقه الجيش بفرق الإسعاف ولم يلبث أن وقع في الأسر سنة ولكن الألمان أطلقوا سراحه في العام التالي لأسباب صحية، أسس بعد ذلك مجلة (العصور الحديثة/ Les Temps Modernes) وقد جمعت في أعدادها الأولى أسماء المجددين من شباب الأدباء والمفكرين. وتتابعت منذ ذلك الحين محاضراته ورحلاته وأبحاثه وقصصه ومسرحياته. ووقفت إلى جانبه في جهاد العقل والقلم شريكة عمره وفلسفته ومجده سيمون دي بوفوار منذ التقيا طالبين في رحاب الجامعة، من أبرز آثاره: (دروب الحرية Les chemins de la liberté)

[1]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ج1، ص ص 65-67.

و(الوجودية نزعة إنسانية L'Existentialisme est un Humanisme) و(بودلير Baudlaire) و(سان جينيه Saint Genét)[1].

سقراط

فيلسوف يوناني، ولد في ألبوكية بأتيكا نحو عام 470 ق.م ومات في أثينا عام 399 ق.م لم يكتب سقراط شيئا، لكن بعد موته راج في الحال أدب المحاورات السقراطية. كان هذا الفيلسوف يتواجد حيثما وجد الإنسان، في الساحات العامة والملاعب والجالس، وكان يصطنع سيماء من لا يعرف شيئا، فيسائل الآثينيين، خاصة الشبان، فيستنطقهم ليهدم التربية السائدة التي يقتدون بها دون إعمال فكر، ليحفزهم على التفكير الشخصي.

كان سقراط يبغي بهذه المحاورات أن يهدم المعرفة الظاهرة، المنسوجة من ظنون وأحكام مسبقة، ليحل محلها معرفة بالنفس مسمدة من الذات. جلب له هذا الأسلوب الفلسفي الحكم عليه بالموت بحجة أنه يزعزع التقاليد ويوقر آلهة أخرى غير آلهة المدينة ويحاول أن يفسد الشبان بتعليمه. فتجرّع السم وهو يتكلم، ومات في سكينة.

عُدّ سقراط في أزمنة لاحقة من قبل كانط مثال العقل، ومن قبل هيغل بلا من أبطال الإنسانية، وفيلسوفا حقيقيا عاش فلسفته بدلا من أن يكتبه، ومن قبل نيتشه مسخا، وإنسانا محروما تماما من غريزة الحياة، لأنه لم يعرف خوف الموت، ولأنه مات كعقل خالص لا كإنسان حي.[2]

[1]- حديث مع جان بول سارتر: مجلة المجلة، ص 67-68.

[2]- ينظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص ص 365-366.

كامي (ألبير)

روائي وفيلسوف فرنسي (1913-1960)، ولد ونشأ في الجزائر وفيها عاش طفولة تلونت بألوان اليتم البؤس والحرمان والفقر، كما أصيب عام 1930 بمرض السل، وبالرغم من أصله الفرنسي فإنه لم يكن ينتمي إلى الصفوة المحظوظة من المستوطنين الفرنسيين المستمتعين بالثراء والنفوذ والسلطة في الجزائر.

تخلّص كامي من الفقر عندما بلغ سن الرشد، إلا أنه ظل يعاني عناء شديدا من مرض السل، وعلى الرغم من ذلك واصل دراسته الفلسفية بكلية الآداب بجامعة الجزائر، وأنهاه سنة 1936 بحصوله على إجازة الدراسات العليا التي قدمها عن (العلاقات بين الهلينية والمسيحية عند أفلوطين والقديس أوغسطين).

كان ألبير كامي متعدد المواهب، فقد كتب روايات ومسرحيات ومقالات، واشتغل بالتمثيل في فرقة إذاعة الجزائر المسرحية، وأسس (مسرح العمل)، كما عمل بالصحافة، وكان له نشاط سياسي، فعندما استولى هتلر على السلطة في ألمانيا عام 1933، اشترك كامي في الحركة المناهضة للنازية. وفي نهاية عام 1934 انضم إلى الحزب الشيوعي، ولكنه انفصل عنه بعد ثلاثة أعوام، ثم شارك في حركة المقاومة الفرنسية لتحرير بلاده من الألمان أثناء الحرب العالمية الثانية.

جلبت رواية (الغريب) 1942 لكامي شهرة واسعة، وقد أصدر إلى جانبها العديد من المؤلفات الأدبية والفلسفية أهمها: (كاليغولا) 1937، (أسطورة سيزيف) 1943، (الإنسان المتمرّد) 1951، وفي عام 1957 حاز على جائزة نوبل في الأدب، وكان أصغر من هذه الجائزة من الكتاب الفرنسيين.[1]

[1]- ينظر: أنيس فهمي إقلاديوس ، أدباء فازو بجائزة نوبل، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1999 ص ص 117-120.

كيركغارد (سورين آبي)

فيلسوف لاهوتي كان له تأثير بالغ على الفلسفات اللاحقة لاسيما الفلسفة الوجودية، ولد في الدنمارك في مدينة في كوبنهاغن في 1813، وتوفي سنة 1855، وقد ظلت حياته الينبوع الدافق لفلسفته على الرغم من قصرها، كما كان الإنسان محور فلسفته، الإنسان الحي بقلقه وهمومه ومخاطراته وتجاربه وآلامه، الإنسان الذي يحمل الخطيئة في جوهره، ويحيط به على مصيره والخوف ممّا يتهدده ويترصده الموت ليقضي على وجوده، ولا يستطيع أن يعيش إلا في الخطر والمخاطرة. من أهم مؤلفاته: (إما... أو) سنة 1843، (مفهوم القلق) سنة 1844، (المرض حتى الموت) سنة 1849، (مدرسة المسيحية) سنة 1850، (كتاب اليـأس) سنة 1849، (شذرات فلسفية) سنة 1844، (الخوف والرعدة) سنة 1843[1].

مارسيل (غابرييل)

ولد الفيلسوف والأديب الفرنسي غابرييل مارسيل في باريس سنة 1889، وتوفي بها في 1973، وهو أوّل الفلاسفة الذين مثلوا المذهب الوجودي في القرن العشرين من حيث الزمان، لأنه قرّر منذ سنة 1914 أن يخوض في عدد من القضايا الوجودية في مقالة له بعنوان (الوجود والموضوعية).

طلب منه سنة 1949 القيام بإلقاء دروس في مجموعة محاضرات جيفورد، فحصل بها على أعظم تقدير إنجليزي فلسفي، لم يمنح إلا لعدد محدود من مفكري القارة الأوروبية، كما كان له تأثيرا ضخما على الفكر الفرنسي لأنه كان كثير الاتصال مع الشباب.

[1]- ينظر عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 27.

ترك غابرييل مارسيل عدة مؤلفات فلسفية، منها: (يوميات ميتافيزيقية) 1928 (الوجود والملك) 1935، كما كتب عددا من المسرحيات أبرزها: (رجل الله) 1929، (درب الذروة) 1936، (روما لم تعد روما) 1951.[1]

نيتشه (فردريك)

ولد في بروسيا سنة 1844، يوم ملك فردريك وليام الرابع، فسمي باسمه، وتوفي سنة 1900. وعلى الرغم من انحداره من أب قسيس وسلسلة متتابعة من الأجداد القسيسين، إلا أنه فقد الإيمان في الله لما بلغ سن الثامنة عشرة.

عثر نيتشه سنة 1865 على كتاب شوبنهور (العلم كإرادة وفكر) فكان بمثابة مرآة طالع فيها العالم والحياة وطبيعة نفسه. أعدّ بعد ذلك رسالة نال بها إجازة الدكتوراه، ولما بلغ الخمسة والعشرين عين أستاذا لأصول اللغة القديمة في جامعة بال، كما أرغم في تلك الفترة من حياته بالموسيقى، وأخذ في تأليف أول كتبه في الفن، بدأه بالدراما اليونانية، وصعد إلى قمة الألب ليكتب مؤلفه في هدوء بعيد عن الحياة الصاخبة، إلى أن أخرجه نبأ نشوب الحرب بين ألمانيا وفرنسا سنة 1870 من عزلته.

من أبرز آثاره: (ميلاد المأساة أو الحضارة الهيلينية والتشؤم) 1871، (إنساني، نساني أكثر مما ينبغي) 1878، (المسافر وظله) 1880، (الفجر) 1881، (هكذا تكلّم زرادشت).[2]

[1]- ينظر: إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 240.

[2]- ينظر أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص ص 334-337.

هايدغر (مارتن)

فيلسوف ألماني، من أهم فلاسفة القرن العشرين. ولد سنة 1889، وتوفي سنة 1976. عمل أستاذا في جامعة ماربورغ، ثمّ في جامعة فرايبورغ حيث خلف هوسرل بعد أن كان مساعده. وقد تولى عمادة هذه الجامعة عام 1933، ثمّ استقال من منصبه في العام التّالي لاختلافه مع السّياسة الثّقافية للوطنيين الاشتراكيين.

بدأ مشروع هايدغر مع نشره (الوجود والزمان) في 1927، وفي محاضرته (ما الميتافيزيقا؟) 1929 بدأ الانعطاف في تفكيره من خلال التركيز على الوجود، وتميزت هذه المرحلة بإصدار النصوص الآتية: (دروب لا تفضي إلى أي مكان) 1950، (مدخل إلى الميتافيزيقا) 1953، (ما المقصود بالتفكير؟) 1954، (مقالات ومحاضرات) 1954، (مبدأ العقل) 1957، (المسار نحو الكلام) 1959، (نيتشه) 1961، بالإضافة إلى الدروس التي أعطاها عن كانط وشيلينغ، وكذلك الندوات مثل التي عقدها حول هراقليدس 1970.[1]

هيراقليدس

فيلسوف يوناني، ولد نحو عام 550 ق.م، وتوفي نحو 480 ق.م، أقام فلسفته حول فكرة التغير الدّائم والمستمر للوجود، وآمن بفكرة أن الانسجام نتاج المتقابلات وأن الحقيقة الأساسية في العالم هي الكفاح، لم يصل من فلسفته إلا الشيء القليل.[2]

هيغل

[1]- ينظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص ص 694-695.

[2]- Le Petit Larousse Illustré 2002, Maury imprimeur, Paris, 2001, p 1393.

ولد في ألمانيا (ستتغارت) سنة 1770، وتوفي في 1831. عاش هيغل في عصر شديد الاضطراب، غير أن حياته الخاصة سارت في طريق هادئ. درس في جامعة توبنغن ولكنه لم يتميز فيها، ثم قصد برن وفرانكفورت وقضى بهما ستة أعوام يشتغل بالتدريس ويغترف العلم لاسيما تاريخ الفكر اليوناني.

ذهب سنة 1801 إلى ييبنا ليقف إلى جانب صديقه شلنج مدافعا عن وجهة نظره، حتى إنه نشر كتابا أطلق عليه اسم (الفرق بين فلسفتي فختة وشلنج) دافع فيه عن رأي شلنج ودحض فلسفة فختة. وفي عام 1805 عُيّن هيغل أستاذا في ييبنا، لكنّه فقد منصبه بسبب كارثة سياسية عصفت بألمانيا، وفي ذلك الحين أكمل هيغل كتابه المسمى (علم تجسد الروح)، ولا بد أن صدور هذا الكتاب قد ساء شلنج وآلمه لأن هيغل أخذ يسخر منه في مقدمته سخرا رقيقا أدى إلى انفصال هذين الرفيقين.

عُيّن هيغل سنة 1816 أستاذا في هيدلبرج، ثم دعي إلى برلين بعد ذلك بعامين، فأخذ يفد إليه أفواج من الطلاب، وقد أخرج في سنة 1816 كتبه في المنطق، ثم أصدر سنة 1817 (موسوعة العلوم الفلسفية) التي بسّط فيها فلسفته. كان هيغل أثناء إقامته ببرلين يحاضر في كل فروع الفلسفة (تاريخ الفلسفة، فلسفة التاريخ، فلسفة الحقوق، فلسفتي الفن والدين) وقد نشرت محاضراته بعد موته مأخوذة من مذكرات طلابه، وجمعت مؤلفاته كلها في ثمان عشر مجلدا.[1]

ياسبرس (كارل)

[1]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ج 1، ص ص 235-237.

طبيب وعالم نفسي، وفيلسوف وجودي ألماني، ولد في مدينة أولدنبورغ سنة 1883 ودرس فيها، وتوفي سنة 1969، أمضى طفولة هادئة، مقيما معظم الوقت في الريف أو على شواطئ بحر الشمال، رباه والداه على حب الحق والإخلاص في العمل، دون الارتباط بمراسيم دينية عدا القليل من الطقوس البروتستنتية. دخل الجامعة وتخصص في الطب، ثم تحصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس.

كان كارل ياسبرس منشغلا بمسائل الفلسفة، غير مهتم بالسياسة والأحوال الاجتماعية إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى، فأدرك أهمية المشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية في حياة الإنسان لاسيما في عمليْه: (الشرط الروحي للعصر) 1931 و(مسألة الإحساس بالذنب عند الألمان) 1946. ومن أبرز أعماله النفسية والفلسفية (علم النفس العام) 1913 و(سيكولوجية النظرات في العالم) سنة 1919 (الفلسفة) في ثلاثة مجلدات سنة 1932 (العقل والوجود) (1935) و(فلسفة الوجود) سنة 1938.[1]

[1]- ينظر عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص 132- 134.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم، رواية حفص.

قائمة المصادر والمراجع

أولا- المصادر

أ- العربية

- بوجدرة (رشيد)
1- التّفكك، ط 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.
2- معركة الزقاق، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
3- تيميمون، ط2، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP)، الجزائر، 2002.
4- ليليات امرأة آرق، منشورات البرزخ، الجزائر، 2012.

ب - المترجمة

1- بوجدرة (رشيد)
5- من أجل إغلاق نوافذ الحلم، تر إنعام بيوض، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
6- الإنكار، تر صالح القرمادي، مر المؤلف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
7- ألف وعام من الحنين، تر مرزاق بقطاش، ط2، ج1، منشورات ANEP، الجزائر،2002.
8- رسائل جزائرية، تر محمد ساري، ط1، دار أسامة للطباعة

والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

ـ بوفوار (سيمون دي)
9- وحليمي (جيزيل): مأساة تعذيب جميلة بوباشا، تعريب فاطمة عبد الله محمود، الدار القومية للطباعة والنّشر.
10- مذكرات فتاة رصينة، تر دار العِلم للملايين، ط1، دار العِلم للملايين، بيروت، 1959.

ـ سارتر (جان بول)
11- أسرى ألتونا، تر رحاب عكاوي، ط1، دار الحرف العربي، لبنان 2010.
12- الدّوامة، تر هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
13- عارنا... في الجزائر، تر عايدة وسهيل إدريس، دار الآداب بيروت، 1975.
14- الكلمات، تر خليل صابات، دار شرقيات، القاهرة، 1993.
15- الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية)، تر نيقولا متيني، مر عبد العزيز العيادي ط1، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2009.
16- ما الأدب، ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة.
17- الوجودية مذهب إنساني، تر عبد المنعم الحفني، ط1، الدار المصرية، 1964.

ـ كامي (ألبير)
18- أعراس، تر جورج طرابيشي، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.
19- أسطورة سيزيف، تر أنيس زكي حسين، منشورات دار مكتبة

الحياة، لبنان، 1983.
20- الإنسان المتمرّد، تر نهاد رضا، ط3، منشورات عويدات بيروت، 1983.
21- كاليغولا، تر يوسف إبراهيم الجهماني، حوران للنشر، سوريا.
22- المقصلة، تر جورج طرابيشي، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.
23- المنفى والملكوت، تر خيري حماد، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.
24- الموت السعيد، تر عايدة مطرجي إدريس، ط1، منشورات دار الآداب، بيروت، 1983.

ب ـ الفرنسية

1- Boudjedra (Rachid): 25- Journal Palestinien, Société National d'Edition et de Diffusion, Alger, 1982

26 - Hôtel Saint George, Dar El-Gharb, Oran, 2007.

2- Beauvoir (Simone De):27- Lettres à Nelson Algren, (texte établi, traduit de l'anglais et annoté par Sylvie Le Bon de Beauvoir Gallimard, Paris, 1997.

ثانيا- المراجع

أـ العربية

28- أمين (أحمد) ، نجيب محفوظ (زكي): قصة الفلسفة الحديثة، ج1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967.

29- بدوي (عبد الرحمن): ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت 1975.

30- دراسات في الفلسفة الوجودية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980

31- بنعبد العالي (عبد السلام): حوار مع الفكر الفرنسي، ط1، دار توقبال للنشر، المغرب 2008.

32- بوطاجين (السعيد) ، السرد ووهم المرجع مقاربات في النص السردي الجزائري الحديث ط1، منشورات الاختلاف، 2005.

33- بوعلي (ياسين)، سليمان (نبيل)، الأدب والأيديولوجيا في سوريا (1967-1971)، ط1 دار ابن خلدون، بيروت، 1974.

34- السائح (الحبيب) وآخرون، رشيد بوجدرة وإنتاجية النص، تنسيق محمد داود، منشورات CRASC، الجزائر، 2006.

35- حاتم (عماد):مدخل إلى تاريخ الآداب الأوروبية، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس 1979.

36- الحاج شاهين (سمير): لحظة الأبدية (دراسة الزمان في أدب القرن العشرين)، ط1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1980.

37- الخراط (إدوارد): من الصمت إلى التمرد (دراسات ومحاورات في الأدب العالمي) سلسلة كتابات نقدية، ع25، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

38- زكي العشماوي (محمد): دراسات في النقد الأدبي المعاصر، ط1، دار الشروق، مصر 1994.

39- زهرة ديك: رشيد بوجدرة هكذا تكلم.. هكذا كتب.. (سلسلة أدباء جزائريون)، دار الهدى، الجزائر.

40- السعافين (إبراهيم): تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام (1870-1967) منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراق، 1980.

41- الشاروني (حبيب): فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية.

42- عامر (مخلوف): الرّواية والتّحولات في الجزائر (دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية)، دار الأديب للنشر، منشورات مديرية الثقافة، معسكر.

43- عبد الحليم عطية (أحمد): سارتر والفكر العربي المعاصر ط1، دار الفارابي، لبنان 2011.

44- عمراني (عبد المجيد): جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي.

45- عوض (لويس): دراسات أدبية، ط1، دار المستقبل العربي، مصر، 1989

46- غيوة حيرش (فريدة): من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل (جان بول سارتر أنموذجا)، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر.

47- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة.

ب ـ المترجمة

48- الأدب الجزائري في مرآة استشراقية، تر عبد العزيز بوباكير، دار القصبة للنشر الجزائر،2002

49- أرونسون (رونالد): كامي وسارتر، تر شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع 334 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006.

50- أساخاروفا (ت.): من فلسفة الوجود إلى البنيوية، تر أحمد برفاوي، ط1، دار دمشق لبنان، 1984.

51- أنطون الشمالي، مر أحمد عويدات، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1963.

52- بري (جرمين): ألبير كامي، تر جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر بيروت،1981.

53- بوشنسكي (إ.م.): الفلسفة المعاصرة في أوروبا، سلسلة عالم المعرفة، ع 165، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت.

54- بيكون (غايتان)، الأدب الفرنسي الجديد (دراسة، منتخبات، وثائق)، تر نبيه صقر والأب أنطون الشمالي، مر أحمد عويدات، ط1، بيروت، 1963.

55- تودي (فيليب) ، ريد (هوارد): سارتر (سلسلة أقدم لك)، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

56- جانسون (فرنسيس): سارتر بقلمه، تر خليل صابات، مراجعة ريمون فرنسيس منشورات نزار قبّاني، بيروت، 1967.

57- زين ميروقتس (ديفيد) ، كوركوس (آلن): كامي (سلسلة أقدم لك)، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة 2002.

58- كرانستون (موريس) ، سارتر بين الفلسفة والأدب، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

59- كروكشانك (جون): ألبير كامي وأدب التّمرد، تر جلال العشري، الوطن العربي.

60- كوهن سولال (آني): جان بول سارتر، تر جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008.

61- ماكوري (جون): الوجودية، تر إمام عبد الفتاح إمام، مر فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ع 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982.

62- ياسبرس (كارل) : تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر عبد الغفّار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1994.

جـ - الفرنسية

63- Satalloni (Yves) : Ecoles et courants littéraires, Armond Colin, Paris, 2009.

مجلات ودوريات

64- جريدة القدس العربي،ع 6109، دمشق، 2009.

65- مجلة الاختلاف، ع 1،ANEP ، الجزائر، 2002.

66- مجلة عالم الفكر، م12، وزارة الإعلام، الكويت، 1981.

67- مجلة المجلة، ع 132، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967.

معاجم وقواميس وموسوعات

أـ العربية

68- بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ج2، ط1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر بيروت، 1984.

69- فهمي إقلاديوس (أنيس)، أدباء فازو بجائزة نوبل، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر القاهرة، 1999.

70- طرابيشي (جورج): معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلّمون- اللّاهوتيون المتصوّفون) ط3، دار الطليعة بيروت، 2006

71- مرتضى الزبيدي (محمد): تاج العروس (فصل الواو من باب الدال)، م2 ، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

72- موريس حنا شربل: موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب، جروس برس، لبنان، 1996

ب ـ المترجمة

73- لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد خليل أحمد، م1 (A-G)، منشورات عويدات، بيروت- باريس

74- موسوعة المصطلح النقدي (اللامعقول، الهجاء، التصور والخيال، الوزن والقافية والشعر) تر عبد الواحد لؤلؤة، ط1، م2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

جـ ـ الفرنسية

75- Dictionnaire de la langue française (encyclopédie et noms propres), spadem-adgp , Paris 1980

76- Le Petit Larousse Illustré 2002, Maury imprimeur , Paris, 2001.

رسائل جامعية

77- قريبع (رشيد): أثر الوجودية في القصة السورية بعد الحرب العالمية الثانية (بحث مقدم لنيل درجة الماجيستير في الأدب المقارن) إشراف الرشيد بو الشعير، جامعة قسنطينة 1994.

الفهرس

الفهرس

مقدمة 3

مدخل: 9

الهاجس الوجودي في تجربة رشيد بوجدرة الأدبية 9

1. الوجودية معانيها وأقسامها 25

أ. معانيها 25

ب. أقسامها 40

جـ .علاقة الوجودية بالمجالات الأخرى 42

2. الوجودية الفرنسية 45

أ. أسباب ظهورها 47

ب. مبادئها 49

جـ. أشكال تجليات الوجودية في الأدب الفرنسي 56

الوجودية عند العرب 62

1. معنى الموقف والالتزام عند الوجوديين 71

2. الموقف من الثّورات والحروب 76

أ. موقف الوجوديين من القضية الفلسطينية 76

ب. موقف رشيد بوجدرة من القضية الفلسطينية 83

جـ. مقارنة 105

د. موقف الوجوديين من الثّورة الجزائرية 108
هـ. موقف رشيد بوجدرة من الثورة الجزائرية 118
و. مقارنة..... 133
1. معنى العبث والتّمرد عند الوجوديين..... 138
2. تجلياتهما 145
أ. الرّفض 145
ب. التّمرد..... 150
جـ. مقارنة 162
د. اكتشاف الوجود 169
هـ. السّعي إلى تأكيد الوجود الذّاتي: 175
و. مقارنة..... 184
خاتمة 191
ملحق خاص بالأعلام 195
الفهرس..... 222

ملخص

يندرج بحثنا الموسوم بـ (أثر الوجودية الفرنسية في نصوص رشيد بوجدرة) في سياق الدراسات المقارنة التي تبحث في أشكال الحوار الثقافي والعلاقات الأدبية. والوجودية بوصفها فلسفة تغوص في الذات وتبحث في متاهاتها وكيفية وجودها فلسفة ذاتية لأن **جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار** يريان أن الآخر هو الجحيم وقد ساندهما **ألبير كامي وأونامونو وهيدغر** في ذلك.

تقوم الفلسفة الوجودية إذن على البحث في مسألة الوجود الإنساني، وعلاقته بالوجود الخارجي وموقف الإنسان من هذا الوجود، وقد اتفق جميع رواد هذا المذهب في التركيز على الموضوعات الآتية:

ـ الحرية والاختيار والموقف الإرادي والمسؤولية، وقد قعّد لها **جان بول سارتر** في كتابه (الوجودية نزعة إنسانية) وربطها بالأدب في مؤلّفه (ما الأدب؟).

ـ الاغتراب والضياع والتمزق واليأس والخيبة والقلق والعبث والموت والانتحار وقد ركّز على هذه المفاهيم **ألبير كامي** في مقالته المطوّلة (أسطورة سيزيف) وروايته (الغريب).

ـ الرفض والتمرد وإثبات الوجود وتأكيده، وقد نادى بهذه المفاهيم **ألبير كامي** في دراسته حول فلسفة (التمرد).

ـ حرية المرأة ومساواتها مع الرجل في المسؤوليات والحريات، وقد تمسك بهذه الأفكار ودافع عنها **سيمون دي بوفوار** لاسيما في عملها الجاد (الجنس الثاني) ومذكراتها الخالدة.

لاقى هذا المذهب ترحابا كبيرا في الوسط الثقافي العربي، واقتنع بمبادئه العديد من كتاب المشرق، ويعد **رشيد بوجدرة** واحدا من كتاب المغرب العربي الذين تضمنت نصوصهم مفاهيم تقترب كثيرا من ما قال به الوجوديون الفرنسيون. وإذا حاولنا أن نتلمس خطوط هذه المفاهيم الوجودية سنجدها مترسخة في كل ما كتبه **رشيد بوجدرة**، ومن أبرز القضايا التي جمعته بالوجوديين:

ـ الموقف والالتزام: عن طريق التركيز على القضايا التحررية مثل القضية الفلسطينية التي كرّس لها **جان بول سارتر** في دراسته (تأمّلات في المسألة اليهودية) **ورشيد بوجدرة** في (يوميات فلسطينية) غير أن مواقفهم جاءت متباينة؛ إذ انحاز **سارتر** إلى جانب الإسرائيليين انحيازا لم يخل في بعض الأحيان من التعاطف مع الفلسطينيين، في حين ظل **بوجدرة** مؤمنا بضرورة تحرير فلسطين وإنصاف شعبها، وموقفه هذا مستمد من تجربته النضالية والأدبية مع الثورة الجزائرية، التي رسّخ حولها الوجوديون مواقف إنسانية متكاملة على الرغم من التّعارض الذي يشوبها.

ـ التمرد: الذي يصبو الإنسان من خلاله إلى تحقيق الذات بعد مواجهة مخاطر الحياة وغيرها من الأمور التي تعيق وجود الإنسان المعاصر. وقد شغل تمرد المرأة **رشيد بوجدرة** في روايته (ليليات امرأة آرق) التي يتفق فيها في رؤيته للمرأة وعالمها الأنثوي مع **سيمون دي بوفورا**، التي وهبت قلمها لتحرير المرأة من القيود التي فرضها عليها التاريخ والمجتمع والرجل والدين.

ـ العبث: الذي لا يمكننا الحديث عنه إلا إذا أشرنا إلى مشكلة الموت التي أرّقت هؤلاء الأدباء وجعلتهم يتفطنون إلى لاجدوى الحياة، إذ نشعر ونحن نقرأ رواياتهم بغربة شخصياتها وضياعها من خلال الهذيان والهلوسات المحمومة والتساؤلات المطروحة وقلقها المزمن من كل ما يعيقها، وهذا ما نعثر عليه في التجربة الوجودية الصوفية التي خاضها **بوجدرة** في أنأى صحراء في العالم وهي صحراء (تيميمون)، وهذه الرواية عبارة عن جولة طويلة في الطريق الرابط بين العاصمة وتيميمون، يتعرف فيه البطل على معنى العبث وسط شساعة وقساوة الصحراء، يتطابق هذا الجو الصحراوي الغامض المليء بالمخاطر مع ما جاء في قصة (المرأة الزانية) **لألبير كامي** التي تدور عجلة أحداثها بين كثبان الصحراء الجزائرية أين تعيش هذه المرأة تجربة وجودية فريدة وحميمة مع الصحراء تجعلها تكتشف عبث وجودها الذي كان مرهونا بوجود الآخرين.

يمكن القول إن الوجودية التي عدّها الدارسون في البداية فلسفة إلحاد وكفر قد تحولت إلى نوع من الإيديولوجية ولا شكّ أن وجودها في بداية الأمر في الوطن العربي كان موازيا لظهور المدّ القومي، الذي حاول إلغاء الحدود بين الأوطان العربية وتعويضها بمحفزات

وجودية تلمّ الشّمل وتجمع المتفريقين، وانطلاقا من أن الكل معني بمنتجات الحرب الكونية ومخلّفاتها فإنّ الحلول التي اقترحت للطفاوة والأمراض العقلية والنفسية يجب أن تكون مشتركة، وهو الأمر الذي جمع الدول العربية حول فكرة واحدة.

إن هذه الفكرة قد تتجاوز حدود القومية الواحدة لأن الوجودية قد توسعت بالتدرج وشملت أوطانا كثيرة وتحول مسعاها من البحث عن حلول للإنسان القلق إلى البحث عن تفسير وحلّ جذري للاستعمار والظلم كما أنّ بعض مفكريها قد توجهوا وجهات تصوفية.

الكلمات المفتاحية

رشيد بوجدرة، الوجودية، الموقف، التمرد، العبث.

Résumé

Le thème de notre étude s'intègre dans le domaine des études comparées qui ont pour but la recherche des relations et des dialogues littéraires et culturels. Ceci-dit l'Existentialisme comme courant littéraire et philosophique du 20 éme siècle, qui se base sur des données précises parmi lesquelles :

- Dans ce monde on est libre de choisir notre existence et notre sort, ceci est bien précis dans le livre (L'Existentialisme est un Humanisme) de **Sartre**
- L'étrangeté, l'absurdité, et toutes autres sortes de formes de refus sont des choses que l'on cherche et l'on vit.
- L'égalité de la Femmes avec l'Homme est une chose indiscutable, comme inscrit dans les mémoires de **Simone De Beauvoir** (Le Deuxième sexe)

Dans la littérature algérienne l'Existentialisme a pris une place remarquable, surtout dans le milieu culturel, et son influence se voit chez des écrivains comme : **Boudjedra Rachid** qui insiste dans ses livres et ses romans sur :

- L’engagement et les situations, et surtout quand il évoque la question palestinienne dans (Journal palestinien) qui fait allusion aux écrits de **Sartre** notamment (à propos de la question juive)
- La révolution comme domaine de discussion parait surtout dans (Les Nuits d’une femme insomnie)
- L’absurdité dans (Timimoune) nous donne envie de revoir le livre **Camus** (La Femme adultère)

L’Existentialisme est considéré au début comme une philosophie qui a une relation rapprochée avec les pensées liées avec la citoyenneté et la révolution contre les nouvelles formes de colonisation.

Les mots clé

Rachid Boudjedra, l’Existentialisme, L’engagement, La révolution, L’absurdité.

Summary

The aim of this study, which be longs to the area of comparative studies, is to examine cultural and literary relations and dialogues. Existentialism, as a literary and philosophical trend of the 20 th century is based on the following

In this world, we are free to choose our existence and our destiny. -This has been clearly stated in the book of **Sartre**: The Existentialism is Humanism.

-What is strange and absurd are things we live and we search for.

-Equality of Women and Men is obvious as **Simon de Beauvoir** insists in her research: Second Sex.

In the Algerian literature, Existentialism has occupied remarkable position, notably in the cultural milieu this beet con be reflected through the writings of **Rachid Boudjedra** who insists in his books and novels:

-Engagement and situations, especially when it is related to the Palestinian issue which makes allusion to the writings of **Sartre** notably: concerning the Jewish issue.

-Revolution, as a domain of discussion, appears mainly in: Nights of sleepless women.

-Absurdity in: Timimoune, gives us the need to go through **Camus:** The Adulthood women.

In the beginning, Existentialism was considered as a philosophy which is firmly chose to thoughts related to citizenship and revolution against the new forms of colonism.

Key words

Rachid Boudjedra, Existentialism, Engagement, Revolution, Absurdity.