

جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية الآداب و اللغات
قسم الآداب و اللغة العربية



مذكرة ماستر

إعداد الطالب: عيسى شاوش

يوم : 2025/06/16

موضوعها: الوجودية في رواية خط رمل

لهاجر قويدري

لجنة المناقشة:

-الأستاذة: سامية آجقو.....جامعة محمد خيضر-بسكرة-.....رئيساً
-الأستاذة: غنية بوضياف.....جامعة محمد خيضر-بسكرة-.....مشرفاً
-الأستاذة: زهية طرشي.....جامعة محمد خيضر-بسكرة-.....مناقشاً

السنة الجامعية: 2024م/2025م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر و عرفان

الحمد لله تعالى و تبارك ربّ السّماوات و الأرض و ربّ العرش العظيم، الّذي أنار دروبنا و أعاننا

و وقّنا على إنجاز هذا العمل

شكرا لكل من سكب فينا شيئا من نوره: لمشرفتي التي صبرت عليّ، و ذلّلت الصّعاب أمامي،

فكانت خير المرشد و السّند.

شكرا للسّادة أعضاء لجنة المناقشة و أساتذة قسم الأدب العربية كافّة ، لهم منا أصدق عبارات

الشّكر و التّقدير.

مقدمة

مقدمة:

في خضم تعقيدات الوجود الإنساني و أزمت القرن العشرين، برزت الفلسفة الوجودية في الغرب كصوت مدوي يتحدى السكونية الفكرية و اليقينية المطلقة، و أصبحت أعنف تيار ضد مادية هذا القرن و لا إنسانيته و انحسار قيمه، أثناء الحرب العالمية الثانية، و ما تلاها من صراعات عادت بالويل و الخراب على العالم، لتصبح إحدى أكثر الحركات الفكرية تأثيراً في تشكيل رؤية الإنسان المعاصر لنفسه و للعالم، أنها تمسك بجذور القلق الإنساني الأصل اتجاء معنى الحياة و ثقل الحرية، و وهم الماهيات الثابتة، و هاوية العبث، و المواجهة المحتومة مع الموت، فلم تكن هذه الفلسفة مجرد فلسفة طارئة و منعزلة أو تنظير مجرد في أبراج عاجية طويلة، بل كانت صرخة وجودية ولدت من رحم الصدمات و الانهيارات اليقينية التقليدية، و هزت أسس التفكير التقليدي، و رسمت خريطة جديدة للوجود الإنساني مثيرة عدّة قضايا، منها: مركزية الحرية، الفرد و مسؤوليته، و القلق الوجودي، و العبث و الموت، و العزلة؛ لكنها ترسم وسط وجود الإنسان المعدم الأمل و التفاؤل، و بلورت الوجودية هويتها الأكثر شهرة و انتشاراً في منتصف القرن العشرين خاصة في فرنسا على يد رموز أضاعوا سماء الفكر و النقد، حين تسربت كدماء حية في شرايين الإبداع العالمي، و لم تبق حبيسة الفلسفة، فولدت أعمالاً روائية و مسرحية و شعرية أصبحت علامة فارقة، تعكس صراع الفرد الباحث عن جوهره في عالم يبدو غالباً بلا معنى مسبق أو هدف واضح، جون بول سارتر، ألبار كامو، سيمون دي بوفوار و غيرهم.

و وصلت أصدااء الوجودية إلى العرب، فلسفة و نقداً و أدباً في الخمسينيات و الستينيات من القرن العشرين متأثرة بالترجمة و الابتعاث، و الصدمات التاريخية و السياسية، و التحولات الاجتماعية، بتأثير من أعمال عبد الرحمان بدوي، و تجلّت الوجودية في الأدب العربية في استلهاام الموضوعات الوجودية نفسها، مثل: الاغتراب، و البحث عن المعنى، و الصراع و الأصالة و التشكيك في المطلق، و التركيز على السوداوية و السخرية، و التشاؤم، و هموم الهوية، و من أبرز الأسماء التي تأثرت بهذه القضايا: غسان كنفاني، و صنع الله إبراهيم، و أدونيس.

و في هذا السياق الفكري و الأدبي تأتي رواية خط رمل للكاتبة الجزائرية هاجر قويدري، لتطرح نفسها كنسيج سردي مكثف يحمل بين طياته أصدااء وجودية عميقة تستدعي القراءة المتأنية و التحليل المستنير عبر عدسة الفكر الوجودي. لهذا ارتأينا أن يكون موضوعنا موسوماً ب: الوجودية في رواية خط رمل. تتأسس هذه الدراسة على قناعة راسخة منا؛ بهدف أهمية استكشاف الأبعاد الفلسفية الكامنة في الخطاب الأدبي، و خصوصاً في الرواية العربية المعاصرة التي تتناول هموم الذات و الهوية و الوجود في ظلّ تحولات اجتماعية و سياسية و ثقافية جارفة، نحاول أن نتقصى في خط رمل، كيف عبّرت هاجر قويدري عن الواقع الوجودي؟ و ما تجليات الأسئلة الوجودية فيها؟

إنّ ثمة أسباب كثيرة دفعتنا لاختيار هذا الموضوع، أهمّها:

عنوان الرواية الذي اختارته الكاتبة ببراعة فنية، و استعارته كرمز قويّ للشاشة و التلاشي، و عدم الثبات، و التحدي في مواجهة الوجود و تحقيقه، أو الضياع فيه جبراً و قسراً. في عالم لا يقدم ضمانات. و وجود تتطلب كينونته بناء مستمراً في مواجهة العدم.

لقد وقع اختيارنا على رواية خط رمل لأنها ليست مجرد حكاية تروى ، بل فضاء وجودي؛ تتجلى فيه أسئلة

الهوية الملحة في مجتمع جزائريّ عربيّ مسلم، مرّ بفترات تحوّل عميقة على مدار أجيال، و تعرّض للعديد من الهزّات التاريخيّة، و السّياسيّة، و الاجتماعيّة و الثقافيّة، محمّل بثقل الاختيارات الفرديّة تحت وطأة الموروث و الواقع و استلاب الاغتراب، و القلق، و التمرّد لمواجهة العبث، و قد تطلّب منّا ذلك إتّباع المنهج الوصفي التحليلي؛ باعتباره المنهج الأمثل على تتبّع حالات الوصف في الرواية إلى جانب تحليل الأحداث و المواقف.

قسمنا البحث إلى مقدّمة و فصلين، تلتتهما خاتمة، اشتمل كل فصل على عناصر، حاولنا من خلالها أن نعالج ما يقتضيه البحث و العرض و ما تستوجبه الدّراسة و التحليل، إذ تضمّن الفصل الأوّل المعنون بـ: تأصيل الفلسفة الوجوديّة و نشأتها و مبادئها، يتناول أربعة مباحث، الأول متعلّق بجذور الفلسفة الوجوديّة عند الغرب، و الثّاني بآثر الوجوديّة في الأدب الغربيّ، و الثّالث بآثر الوجودية عند العرب فلسفةً و أدباً، أمّا الرّابع متعلّق بأهم المبادئ الأساسيّة للفلسفة الوجوديّة. بينما الفصل الثّاني، فقد خصّصناه لدراسة تجلّيات الأسئلة الوجودية في الرواية، و تمّ تقسيمه إلى أربعة مباحث: القلق. و الأصالة و العبث، ثمّ الاغتراب.

و بعد انتهائنا من الدّراسة التطبيقية جمعنا أهمّ الاستنتاجات التي توصلنا إليها في الخاتمة، كما ضمّنا أيضاً بحثنا هذا بملحق خاصّ بتعريف الروائيّ و ملخّص للرواية، تلتهما قائمة المصادر و المراجع التي اعتمدنا عليها لانجاز هذا العمل. و التي من أهمّها: كتابي: الكينونة و العدم لمارتن هايدغر، و الوجوديّة مذهب إنسانيّ لجون بول سارتر. لقد اعترضتنا في سياق تحقيق أهداف هذا البحث بعض الصّعوبات، نذكر منها: قلّة الدّراسات التطبيقية في هذا المجال، و تعقيد المفاهيم، و تداخلها، و إن وجدت فهي تتسم الغموض الفلسفيّ.

و بالرّغم من ذلك فقد شكّل لنا عنوان المذكرة حافزاً في سبيل الخوض في هذه التّجربة، و حاولنا بذل الجهد حسب ما أتيح لنا من إمكانيات.

و في الأخير نحمد الله، و نشكره، أوّلاً و آخرًا، كما نتقدّم بالشّكر و العرفان لكلّ من ساعدنا في إنجاز هذا البحث، خاصّة الأستاذة المشرفة: غنيّة بوضياف. راجين من الله أن يوفّقنا و يسدّد خطانا إلى ما نصبو إليه في هذا البحث.

الفصل الأول

تأصيل الفلسفة الوجودية و نشأتها و مبادئها

المبحث الأول: الجذور الفلسفية للوجودية.

المبحث الثاني: أثر الوجودية في الأدب الغربي.

المبحث الثالث: أثر الوجودية عند العرب فلسفة و أدبًا.

المبحث الرابع: مبادئ الوجودية.

1- الجذور الفلسفية للوجودية:

تعتبر الوجودية من أقدم المذاهب الفلسفية¹ في جذورها منذ محاولات الفلاسفة الأوائل في عصور ما قبل الميلاد، مجسدين تجاربهم الحية في معاني فلسفية عن صراعهم مع الوجود في العالم، ومنهم برميندس و أفلاطون و أفلوطين²، و في العصور الوسطى نجد القديس أوغسطين و توما الأكويني، و عند العرب نجد السهروردي و الحلاج في العصر الوسيط. و لقد ساهمت الوجودية التفكير الإنساني منذ العصر الإغريقي الذي جعل النفس البشرية مدار منهج الفلسفة؛ فمعرفتها أسمى غايات البحث الفلسفي، و هي هدف كل المعارك التي نشبت بين مختلف المذاهب؛ من أجل معرفة حقيقة النفس أو الذات، و قد خاض في هذه الحقيقة عدّة فلاسفة منهم أبيقور، و الرواقيون، هيراقليطس، أفلاطون، و قد ناقشت الفلسفة القديمة الأسئلة الوجودية الجوهرية عن خلاص الإنسان و معنى حياته: حرية الإرادة الفردية، الحقيقة (و السيطرة على الذات رغم الظروف الخارجية)، و مسؤولية الإنسان اتجاه الوجود، و تجربته الذاتية، و البحث عن المعنى من الدّاخل والخارج بطرق غير مفعّصة و لا مشخّصة، و اختيار القيم، و تحرير الإنسان، و فكرة الموت، و القلق الإنساني حتّى يجد الإنسان معناه في الله. و هي تتناول تلك القضايا الوجودية ضمن إطار ميتافيزيقي يعتمد عالم المثل لا يعتمد الوجود الفعلي في العالم المادي.

و هي كلّها نظرات كانت جزءاً من التفكير الفلسفيّ منذ العصور القديمة، يمكن القول إنّها مجرد إرهابات فقط، و ما كان لها لتشكل نشوء ظاهرة فلسفية جديدة ؛ بل إنّها مجرد بذور أفكار وجودية زرعت في الفلسفة القديمة، لكن أصحابها لم يكونوا وجوديين، كي يستطيعوا تأسيس تيار فلسفيّ مستقلّ أو مدرسة فكرية متكاملة التشكل، فظلّوا يعبرون عن تلك الأفكار كموجة فكرية فلسفية عبر مسرحيات التراجيديات و الكوميديا، و الملاحم الشعرية و الغنائية. بدخول القرن التاسع عشر ظهرت البذور الأولى لمرحلة ما قبل التأسيس للمذهب الوجودي؛ ليصبح تياراً رئيسياً بين المدارس و الاتجاهات الفلسفية، حيث ظهر سورين كيركغور 1813-1855 الذي تمرّد على المثالية الهيجلية المنكرة للفردية و للإيمان، و رغم اعتباره أبو الوجودية؛ إلّا أنّه لم يستخدم المصطلح نفسه في أثناء رفضه للأنظمة الفلسفة السائدة المجردة، و التي تهتم بالكون ككل حين ذكر معارضاً في كتابه الحقيقة هي الذاتية فكرة أنّ الحقيقة يمكن اختزالها في نظم عقلانيّ شمولي، بل أكّد على أهمية تجربة الفرد الذاتية، و قلقه الوجودي؛ أي أنّ معنى الحياة يبني من خلال الاختيارات الشخصية و ليس عبر قوانين عامة تقدّم الحقيقة كما تراها هي؛ فهي تكبل الحرية و الحقيقة الشخصية.

كما نجد من أبرز أفكار كيركغور التأسيسية للوجودية فكرة الإيمان و التناقض الذي يتطلّب قفزة (leap of faith) تتجاوز المنطق رغم عدم وجود تناقضات عقلانية، و هو ما أسقطه على قصّة إبراهيم و التضحية بإسحاق في كتابه (الخوف و الارتجاف) .

¹مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقيا. تر: عمر هلال، دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت. 2018. ص: 47
²علي عبد المعطي، سورين كيركغارد. مؤسس الوجودية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 2010. ص130

جعل كيركغور الفلسفة الوجودية تبدأ من الذات؛ باعتبار وجودها أصلاً لكلِّ بحث¹ عكس هيجل الذي كان بناؤه الفلسفي الشامخ عقلياً كلّهُ في إصداره لمفاهيم و تصوّرات مجردة، يضبطها منطقٌ محكمٌ يعرف بالديالكتيك، وتسوده الرّوح المطلقة الكلّية من غير تأثّر بلحظات الزّمان والمكان، وفق (كلّ ما هو موجود عقلي، و كلّ ما هو عقلي موجود) و هو بناءٌ يعرف بروح تفاؤل شاملٍ و طبعه انّزاعٌ لا نظير له؛ فلم يكثرث لما يكابده الإنسان و ما يعانیه و ما يمزّقه من قلق و أسى و ما يهدده من موت.

و انطلاقاً من هذه المعايينة ثار كيركغور في وجه هيجل حين قال: «لا يمكن أن يكون ثمة مذهب في الوجود لأنّ المذهب يستوي حائلاً بين الفيلسوف و الموجودات، و الفلسفة ليست أقوالاً خيالية لموجودات خيالية... بل الخطاب فيها موجّه إلى كائنات موجودة»² فهو يشير إلى أنّ الفلسفة متّصلة بالوجود و الموجودات بشكل مباشر؛ فهي ليست بحثاً و وضعاً لمعايير و مصطلحات؛ بل بحثاً و نظراً في المعاني بوصفها موضوعات يُعانيها و يُعانيها الموجود نفسه، و هو العامل الذي يشكّل سبباً لإيجاد فلسفة الذات بوصفها عالماً قائماً بكلّ إمكانيّاته، في مقابل الغير الذين هم في الواقع جحيم بالنسبة إليه، فلا معنى إذن لوجود الرّوح المطلقة، و كليّاتها المجردة و فرضياتها الخاوية من كلّ معنى واقعيّ فعليّ.

بينما تناول مارتن هايدغر الوجود في كتابه الكينونة و الزّمان وفق مفهوم دزاين (Dasein) الذي يستخدمه للإشارة إلى الإنسان بوصفه الوحيد الذي يسأل عن معنى الوجود و فهمه؛ أي وجوده هو، و يعيشه بوعي، ليس منفصلاً؛ بل مع غيره و وسط العالم و منغمساً فيه، و متفاعلاً معه ضمن شبكة من المعاني و الحركات و العلاقات التي يخلقها ذلك التّأثير الذي ينتج روابط بين تلك الجزئيات ممّا يؤدي إلى تكوين تراتبية زمانية؛ انطلاقاً من ذكريات الماضي، و ما يفعله الآن بتفاعل الحاضر مع العالم و رهانات و أحلام المستقبل، و يحزّره القلق الذي يكشف حقيقة الوجود بين ما يعيشه من روتين و ما يواجهه من عبث، و حين يدرك همّه و عدميّة وجوده هذا ما يدفعه لكسر وهمه لأجل أن يعيش بوعي أكبر لذاته و إمكانيّاته، ممّا يدفعه لاختيار حياة أكثر أصالة، خاصّة إذا علم أنّ وقته محدود، و من هنا كان العدم عنصراً جوهرياً في تركيب الوجود³.

يعتبر جابريل مارسال فيلسوفاً مؤسساً لكنّه ينتمي لتيّار الوجودي المسيحيّة مقابل للوجوديّة الإلحادية، و قد طوّر مفاهيمه منذ يوميات وجوديّة سنة 1927 قبل أن يشيع تيّار الوجوديّة في أوروبا، و كيف ميّز بين الوجود و الامتلاك، و قدّم نماذج على ذلك يوضّح فيها أنّ الإنسان الحديث يعيش أزمة؛ لأنّه يحول كلّ شيء حتّى العلاقات إلى ملكيّة تفقده جوهر وجوده، فالزواج ليس عقد تملّك بل شراكة وجوديّة، و الإيمان ليس ممتلكاً عقائدياً؛ بل لقاء مع غموض مقدّس⁴.

إذا تمثّل وجوديّة جابريل مارسال، وجوديّة الأمل ضد اليأس، و ضد عبثيّة سارتر و كامو، فالشّرّ يواجهه بالأمل لا بالتمرد، و هي فلسفة بمرتبطه بالالتزام الأخلاقي، و بوابة إلى الوجود الحقيقيّ.

¹ جلال فال الفلسفة الوجودية. تر: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت 1958 بيروت لبنان. ص 184

² مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقيا. تر: عمر هلاي، دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت. 2018. ص: 40

³ مارتن هايدغر، الكينونة و الزّمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، بيروت 2012. ص: 109

⁴ دراسات في الفلسفة المعاصرة زكريا إبراهيم. دار مصر للطباعة. ط4، 1975 ص: 456

إنّ جابريال مارسال راح يكتب تأملاته الفلسفية على صور مذكرات و ملاحظات متفرقة و تأملات ميتافيزيقية، ضمّنها في كتابه الكينونة و الملك، قدّم فيه نظرات فينومنولوجية عميقة كانت بمثابة الحلقة الأولى في سلسلة فلسفة الروح، فكان له كتاب، مثل: الإنسان السالك سنة 1944، و شارك بعدها سنة 1947 في دراسة مشتركة بعنوان (الوجودية المسيحية) مع جلسون و تروا فونتين و دانيال دلوم و غيرهم...

لقد كان بحقّ سفيراً حقيقياً للفكر الغربي الفرنسي في ربوع العالم المتحضّر شرقاً و غرباً، مدار فكره أنّ الفكر الحيّ لا يمكن أن يُصاغ في قوالب محكمة و مفاهيم عقلية متحجرة؛ بل لا بدّ من أن يظلّ فكرًا تساؤلياً مفتوحاً، فإذا كان سقراط اليونان قد أنزل الفلسفة من السّماء إلى الأرض؛ فلسفة تدعونا إلى معرفة ذاتنا، فإنّ سقراط العصر الجديد - جابريال مارسال- أراد للفلسفة أن تنزل إلى معترك الخبرة لكي تستحيل فلسفة واقعية تدعونا إلى تعميق تجربتنا من أجل الوقوف على الدلالة الروحية لثنى عواطفنا و نوازعنا و اتّجاهاتنا النفسية¹.

إنّ مارسال لم يكتب شيئاً إلّا و استمدّه من صميم تجربته و ما عاناه في باطن خبرته الشخصية، و هو ما انبثق من طبيعة عمله أثناء الحرب العالمية الثانية عندما عمل في الصليب الأحمر، ليشرف حينها على مكتب المفقودين و قتلى الحرب، و هناك انكشف له معنى الشخص البشري، فأتيج له أن يشهد عن كتب الآم الآخرين أثناء التّواصل بين الدّوات؛ فأدرك كيف أنّ صوت الذات الإنسانية لا يعني مجرد عملية حسابية أو إحصائية، يسقط فيها اسم ليحل مكانه آخر، و هذا ما ترك الأثر العميق في نفسه، فكان مدار اهتمامه يدور بين مشاكل الحبّ و الوفاء و الخيانة، و الأمل و اليأس، و الموت و الخلود.

لقد بدأ جابريال من هيجل ليقضي على هيجل، شأنه شأن كيركغور الذي كان له التأثير الكبير على مارسال، حينما ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشر و يوحد بينه و بين المطلق، و يصل إلى تجريبية صوفية باطنية؛ تتبع من التجربة المباشرة، و تستمدّ قوّته من المعاناة، و من هنا يؤكّد أولوية الوجود، و و يسعى في تحليل الأحوال العينية له². يعتبر نيتشه أحد أبرز المفكرين الذين أثّروا بشكل كبير في تطوّر الوجودية؛ رغم أنّه لم يستخدم هذا المصطلح الذي ظهر لاحقاً في القرن العشرين على يد سارتر و كامو؛ إلّا أنّ أفكاره تحتوي على مبادئ أساسية للوجود، و أشهر مقولاته الله قد مات و هو ما ضمّنه في كتابه (العلم و المسرح) التي ترفض المعاني المطلقة و الغيبية، إذ أنّ القيم المطلقة لم تعد قادرة على توجيه الإنسان ممّا يفرض عليه خلق معانيه الخاصة، و أرد ذلك علاني في كتابه هكذا تكلم زاردشت: على من يطلب المعرفة ألا يتورّط في ما يريده العقل من المعميات³.

كما يرى نيتشه أنّ الحياة سيطرة و صراع للبقاء وفق إرادة القوّة، دون أن يذكر الحرية، و ينتقد القيم الأساسية الضعيفة (التواضع و الرّحمة...) فمعنى الوجود و الحياة عنده هو الصّراع اللانهائي، صراع دون غاية أو معنى خارج ذاته و أنّ ما يسود من أخلاق في كلّ عصر؛ كان نتيجة انتصار قوّة على أخرى، و هذا ما يظهر في تقسيمه للإنسان: فالعاديّ يسعى للبقاء، و الأعلى يسعى لتعظيم قوّته و السيطرة و التّوسّع و الهيمنة و التّجاوز.

يربط نيتشه الوجودية بالحرية المطلقة و يرفض القيود الخارجية، و أن يتحقّق الإنسان من أصالة اختياراته

¹ مقالات عن الوجودية أنيس منصور. دار نهضة مصر للنشر. الجيزة. الطبعة التاسعة. سبتمبر 2010. ص: 75
² عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية. المؤسسة العربية للدراسات و النّشر. بيروت. ط1. 1980. ص: 245
³ فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زاردشت. تر: فليكس فارس. مؤسسة هندلوي. وندسور المملكة المتّحدة. 2014. ص: 106

(فكرة الخلق الوجودية) فمعنى الوجود عنده يخلق عبر الإرادة والقوة لدى الإنسان الأعلى، لا عبر الحرية والاختراع كما عند سارتر و كامو. و نيتشه لم يرفض جينالوجيا الأخلاق، بل رفض الخرافات و حطّم أو هام الأخلاق السائدة ليصنع مساحةً لقيم جديدة قائمة على إرادة الحياة و تأكيد الذات، فهو يعتبر أنّ السائد منها إنّما عند بحث جذورها نكتشف في أصولها العنيفة و الأنانية و المرضية، و هي متغيرة و تخدم مصالح فئات معينة كاختراع الضّعفاء للرحمة و التواضع قيمًا ثوريةً ضد قيم الأسياد، فهي انعكاس أي الأخلاق لإرادة القوة¹، و ليست عبارة عن أفكار مجردة، كما رفض ادعاء الموضوعية، و رفض الميتافيزيقيا القديمة و الجبرية، التي تبحث عن الحقائق المطلقة خارج التجربة الإنسانية و تلمسها في عالم المثل، فتقدّم المعنى جاهزاً و معطى من الخارج، و هذا ما رآه نيتشه مهزباً من واقع الإنسان الحقيقي المملوء بالقلق و الحرية و الموت، كما تمرّد على اللاوعي الفرويدي، في سياق حديثه عن القوى الخفية التي تحرك الإنسان، و سمّاها الدوافع أو الغرائز، و أنّه لا وجود لصراع بين ما يسميه فرويد الأنواله، و انتقد مفهوم سيء النية عند سارتر لأنّه يجعل الإنسان غير أصيل، و هو ما مهد لتأسيسه للوجودية الإلحادية².

كما قدّم سارتر في كتابه الوجود و العدم تحليلاً وجودياً عميقاً للأنطولوجيا (علم الوجود) لكن بمنظور فينومينولوجي وجودي، متأثراً بفلسفة هوسرل و هايدغر، يتناول فيه منذ البداية فكرة الظاهر و لا يميّز فيها بين مصطلحي الوجود و الظهور؛ بل إنّ كلاهما واحد و إنّ لم يحدث، فيكفي منها الأثر فيها، إذ لا تنبؤ في الواقع مختبأً، فلا وجود وراء الظاهر.

فوجود الظاهر هو نفسه مستعار و شبح زائف، و نسخة أصلية، بل إنّ سارتر يقرّ بأنّ الظاهر ليس مقابلاً للوجود، بل مقياس له، لا ازدواج له، لمن لا يظهر، و هذا ما ينفي فكرة وجود جوهر أو معنى مسبق و محدّد للإنسان قبل وجوده الفعلي في العالم، فالوجودية ترفض وجود طبيعة بشرية ثابتة تحدّد ما هو الإنسان، فكلّ فرد يخلق معناه الخاص باختياراته و أفعاله³. و هو معنى لا وجود وراء الظاهر.

إنّ الظاهرة نسبية على أنّنا يمكننا دراستها، و أنّها بوجودها و كشفها ما هي إلّا سلسلة مترابطة مؤلفة من عدّة تجليات ذلك الوجود، و ما علينا سوى وصف ظاهرة الوجود إلّا كما تتجلّى و إنّ غابت بعض صفاته؛ فهي موجودة هناك.

لقد تعرّض سارتر بالنفي لبرهان القديس أنسيلم (Anselm) و ديكارت على وجود الله (الكائن الذي لا يمكن تصوّر أعظم منه) و ربط تصوّر وجوده صفة يمكن اشتقاقها من المفهوم المجرد، و هذا هو مبدأ فلسفته: الوجود يسبق الماهية. و لقد كان هذا الرفض منطلقاً لتأسيسه للوجودية الإلحادية.

لقد تناول سارتر الوجود و ميّز بين نوعين له، ثمّ تكلم عن الوعي و الحرية المطلقة و المسؤولية. يقول سارتر: «الإنسان هو ما يصنعه لنفسه» كما تحدّث عن الآخر و هو يؤكّد الصراع بينهما، و عن العبث و العدم، و الزمن و الوجود، و سارتر من أبرز ممثلي الوجودية التي تركز على حرية الفرد و مسؤوليته في صنع معناه الخاص في عالم عبثي، وفق فكرة الوجود يسبق الماهية؛ فلا توجد ماهية أو طبيعة بشرية محدّدة سلفاً؛ فالإنسان ليس شيئاً آخر

¹نيتشه، عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات الكويت، ط 5، 1975، ص: 196

²نيتشه، عبد الرحمان بدوي. المرجع السابق، ص: 145

³جورج طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية (المجلد 1) بيروت. لبنان. دار الطليعة، للطباعة و النشر، ص: 278

غير ما يصنعه بنفسه؛ فأنت لست شريراً بالطبيعة؛ بل تصبح كذلك باختياراتك المتكررة، و أنه لا وعي مطلق بل وعي فردي حر.

فكر في كيف قد يكون الخوف ظاهرة سيئة: بالنسبة للجندي في الحرب: الخوف تهديد وجودي، أما بالنسبة لمتفرج على فلم رعب: الخوف تسلية.

المادة واحدة (الخوف) لكن الظاهرة تختلف حسب السياق و الوعي، فلا وجود لمعنى مطلق، فالظاهرة تعرف و تفهم فقط عبر تفاعل الوعي مع العالم، فالظاهر هي الوجود نفسه و ليس هناك حجابي يفصلنا عن الحقيقة المطلقة؛ حينما لا تظهر كل شيء دفع واحدة، بل تدريجياً و من زوايا متعددة؛ فالوعي هو من يمنح الظاهرة المعنى عبر التجاوز، فهي لا تحمل معنى ثابت¹.

-الكروسي حين أنظر إليه، فأني أرى جوانبه الظاهرة، لا كل أجزاءه.

-الصخرة قد يكون عائناً لتسلق الجبل، و قد تكون مقعداً عند الجلوس.

انتقد سارتر في سبيل حديثه عن شيء النية الفصل بين الأنا المتعالي (الذات المفكرة) و الوعي، و أن الظاهرة لا تحتاج إلى أنا خلفها بل إلى وعي، لأن الوعي عدم فهو حر في اختيار معناه و هو فعل دائم التجاوز².

و نخلص مما ذكرنا سابقاً، أن فلاسفة الوجود قد جعلوا الفلسفة ملازم للحياة، و معانقة لها؛ بل إن التفكير الفلسفي اكتسب على أيديهم أهمية حيوية؛ حين أصبح ذلك التفكير عندهم بمثابة الجواب الذي يقدمه الوجود البشري لما توجه له الحياة من أسئلة.

¹الوجود و العدم: جون بول سارتر. تر: عبد الرحمان بدوي. منشورات دار الآداب. بيروت. ط1. 1966. ص: 88

²جون بول سارتر. المرجع السابق. 1966. ص: 117

2- أثر الوجودية في الأدب الغربي:

تجلّت الوجودية في الأدب الغربي، خاصة في الرواية والقصة القصيرة، من خلال استكشافها المركزي لموضوعات العبيئية، والحرية، والمسؤولية، والعزلة والاعتراب، والبحث عن المعنى في عالم يبدو خاليًا من المعنى المسبق، ولقد كان الامتياز في ذلك لرائداه سارتر في بيانه الروائي الأول للوجودية (الغثيان) فقلد أخذ عن هيدغر المعاني الكبرى للوجودية و زاد عليها، ثم ما لبث أن استخرج لنفسه وجهات نظر جديدة، تفوق بها على هايدغر نفسه¹.

تعبّر رواية الغثيان عن الإدراك المفاجئ للوجود وأن الأشياء ليست سوى هي بلا غاية ولا معنى وأن الإنسان ملقى به في عالم عبثي، فعليه إذاً أن يخلق معانيه بنفسه، إذ تدوّن الرواية مذكرات يومية لأنطوان ركونتان خلال إقامته في بوفيل المدينة الخيالية، بطل الرواية مؤرخ أعزب في الثلاثينات، حيث يعمل على كتابة سيرة تاريخية عن الارستقراطي ماركيز دي روليون، لكن مشروعه يتعطل تدريجياً بسبب ظهور نوبات غثيان وجودي تصيبه عند مواجهة حقيقة الوجود، وأول ما شعر بانزعاج غامض عند لمس حصاة على شاطئ البحر، ثم يقفّر الإحساس بالغثيان بدءاً من مقبض الباب أو عند تأمله جذر شجرة كستناء في حديقة عامة يدرك فجأة أن الأشياء موجودة دون سبب أو فائضة عن الحاجة وأن العالم خالٍ من المعنى، فوجودها يفتقد لسبب كامن، وأنه لا وجود لحقيقة مطلقة فتحوّل كتابته إلى رمز لاستحالة فهم الوجود عبر الوقائع، فالماضي الذي سعى لجمعه والبحث فيه وإعادة إحيائه لا معنى له. وهي تدور كذلك حول الحرية والإيمان الرديء، وكل سلوك البرجوازيين، وكذلك مظاهر الإدراك الحسي، وطبيعة التفكير والتذكر والفن².

حتى الشخصيات الثانوية لها دورها في تشكيل تجربة ركونتان وعميق إحساسه بالغثيان والوجودية، وعيه بالحياة التي يعيشها. فإني حبيبته السابقة تعترف بفقدانها لشغفها ولحظاتها المميزة بينهما، وأن كل المعاني انهارت بعده، لأنه صرات من الماضي الذي لا تعترف به، فجّل اهتمامها عيشها مشاعرهما كاملة فقط عندما تؤدي كدور وهم سطحي، وهو ما يرفضه بينما يبحث عن جوهر وجودي، مما يعزّز شعوره بالغثيان تجاه العلاقات الإنسانية، عكسها جامع الطوابع، الرجل العجوز يعيش في الماضي ويهرب من الحاضر، يعيش إحباطاً وجودياً مغلفاً بالروتين، فهو يحاول إضفاء المتعة والمعنى على حياته عبر تلك الهواية، لكن ركونتان يراه شاهداً على فشل البشر في خلق واصطناع معنى لوجودهم، ثم يكتشف سارتر أن الذاتي الذي يعمل بالمكتبة ويريد قراءة كل الكتب ما هو إلا متعجرف، ومتحرش بالأطفال فيفقد ركونتان أمله في الطبيعة البشرية، وهذا فرنسوا صاحب مقهى رايلي يقدم الخدمة بابتسامة زائفة، يجسد بها الالتزام بدوره الذي يختبئ وراءه، هرباً من الحرية، فيتأمل ركونتان في تفاهة وجودهم وعبثيته، ويظلّ البطل يسخر من رفض البرجوازيين الذين يعيشون سوء نية متخفين وراء أدوار اجتماعية ثابتة، لكنها زائفة، مثل رجل الأعمال والأكاديمي، فيراهم كتهديد لذاتيتهم، لأنه مع تفاعله معهم يكشف صراعاً بين هويته وحرية و ضغوط التماهي مع تلك الأدوار المصطنعة. مثل أوديت و مدام كيببييه وهذا ما يدفعه إلى الوعي

¹ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط1. 1980. ص. 261.
² إيربي مردوخ، الغثيان وتجربة اكتشاف الأشياء، ترجمة: صبري حافظ، مجلة الآداب شهرية، منشورات دار الآداب، العدد 3، السنة 11، مارس 1963، ص 85.

بوجوده العدمي و اللامجدي و وعي بالحرية والمسؤولية. على أن الوعي بها يوّد القرف.

لقد وصف روكونتان إحساساً تولّد لديه نتيجة تأملاته العميقة في الحياة والوجود، فيصف أفكاره حول الأشياء و الأشخاص الذين يلتقي بهم، فيكتشف أن الغثيان ليس مجرد شعور جسدي، أو عارض نفسي غير دائم، لكنّه سرعان ما يكتشف أنّه أعمق من ذلك بكثير، فالغثيان في جوهره إدراك حادّ و لا مفرّ منه لوجود الأشياء في العالم دون أيّ سبب أو معنى متأصل، و هو حالة نفسية تتفاقم كلّما تعمّق في التفكير في معنى الحياة، حيث يبدأ برؤية الأشياء من حوله بطريقة مختلفة، و كأنّها فقدت معناها التقليدي و أصبحت مجرد وجود بلا هدف.

يبدأ الغثيان في الظهور لروكونتان بشكل متضخم، بلا قيمة، ممّا يثير فيه شعوراً قوياً بالاشمئزاز و العبثية و القرف، صحيح أنّه حاول مقاومة هذا الشعور من خلال الانغماس في عمله و مهمّته، و مع مرور الوقت بدأ يتقبّله، إلّا أنّه يجد العمل نفسه ينفّر إلى أيّ معنى حقيقي، فيصبح روكونتان منعزلاً بشكل متزايد و لينفذ نفسه، يقرّر التوقّف عن كتابة يومياته، مدركاً أنّ الغثيان أصبح جزءاً من حياته و صار وحشاً يلتهمها كلّ لحظة. يقول روكونتان: إنني أعرف ما كنت أود أن أعرفه، لقد فهمت كلّ ما حدث لي منذ كاتون الثاني، إنّ الغثيان لم يتركني، و لا أحسب أنّه سيتركني بهذه السّعة، و لكنّي لا أكابده بعد، فهو لم يعد مرضاً و لا نوبة عارضة: إنّه أنا¹.

لقد ناقش سارتر من خلال روكونتان و تجاربه عدّة أفكار وجودية؛ أثبتت أن روكونتان ما كان إلا رمزاً أو ترميزاً لمن أدرك الوجود، حقيقة الوجود، بعد دروس و تجارب، و رحلات و مغامرات مضنية و غير مضنية و إمعان في التّاريخ و تأمل في الحاضر و تصوّر للمستقبل، إلى أن انتقلت له عدوى الإدراك التي تسببت له بعدوى الإدراك، ثمّ الغثيان، فلم يصبه الغثيان من مرض و لا من فيروس، و لا من إنسان أو حيوان، بل من صخرة التقطها من السّاحل، نصفها رطب بالطّين، و الآخر جافّ، أراد إلقاءها في البحر، لكنّها سقطت من يده بعد أن أصابته به و بنّت فيه الإحساس بالإدراك المخيف منها و من السّاحل ثم من ذاته، فصار الغثيان ملازماً له، يراوده بين فينة و أخرى، إلى أن استقرّ فيه بشكل كامل و مسامر، فعزّز سلوكه و طريقة تفكيره، و اتّخاذ قراره.

إنّ الإنسان في الفلسفة الوجودية هو محور القيم، لا لأنّه مصدر الكون، و لا لأنّ قوّة ما ترقبه، و لا لأنّه أفضل المخلوقات، كلاًّ بل لأنّه مسؤوليّة و التزامه بها، بلا مقابل، أي أن يعيش قيماً لأجل القيم دون هدف، و بلا غرور، فمركزيّة الإنسان في الوجود هي القضية الكبرى للوجودية، و هو أحوج ما تكون البشرية تتوق إليه بعد عقود من الاستقرار و التقدّم العلمي و التكنولوجي، الذي تسبّب بعود الغرور البشري و تضخّمه.

لا حرية دون مسؤوليّة، و العكس صحيح، فالإنسان وفقاً للفلسفة الوجودية يملأ صفحة العدم بوجوده، عبر اختياراته و قراراته و سلوكه، و أفعاله و أقواله، و هو المسؤول الأوّل و الأخير عن كلّ ما بدر منه، و يعي جيّداً ذلك و يتحمّله بشكل كامل، و هو ما بدى شعوراً نابغاً من ذات روكونتان، لا من خارجها؛ فلم يلق باللوم إلّا على نفسه، لا لشيء إلّا لأنّه كان مدركاً لحرّيته و وعيه بمسؤوليّته، و هو ما أغناه عمّا يعترّيه غيره من نواقص تضطّرهم إلى إشباعها بمكملات خارجية لا أهميّة لها، و هكذا فعل سارتر حين رفض جائزة نوبل لما قدّمت له؛ فالوجوديّ الأصل يواجه العدم و العدم بوعيّ و بشجاعة و مسؤوليّة، دون أن يطلب المقابل، بلا تمنّ أو تباّه بما يقوم به، و لا ينتظر من

¹ جون بول سارتر. الغثيان. تر: سهيل إدريس، دار الآداب بيروت. دط. 2013. ص 177

ذلك تخليدًا كما فعل سارتر.

لقد كان للغثيان الأثر البالغ في كيمياء الفلسفة الوجودية، الأمر الذي خفف قليلاً من الغرور البشري الذي ألهمه التقدم العلمي و التدنّين المقيت من جانب آخر، على أنها رواية تبرز بشكل واضح علاقة الذات بالغير، فروكوتنان تكاد علاقاته تكون محصورة، و يكاد يرفض أغلبها حرصاً ألا يورط نفسه بالإيمان بها: أما أنا فأعيش وحيداً وحيداً كلّ الوحدة و الاعتزال في الكهوف و المغارات، إنّي لا أتحدّث مع أحد أبداً، لا أتلقى شيئاً و لا أعطي شيئاً¹. فهي رواية الذاتيّة و الوحدة إزاء المصير و القدر، مع ضرورة وجود الغير لأجل إدراك الذات، يقول سارتر في الوجود و العدم: أنا في حاجة إلى الغير لأدرك إدراكاً كاملاً كلّ تركيبات وجودي².

كان الغثيان وصفة فلسفية فعالة و آمنة (أكثر أماناً من الحروب على الأقل) تعالج من ابتلي ببرجسيّة ملتهبة و أنانيّة مرضيّة، و تلّكي، عن حمل المسؤولية و التّصلّ منها أو قذفها، لدى إنسان هذا القرن أو القرن الماضي، و المستشعرة بشكل صارخ على سبيل المثال لا الحصر، في بعض قيّمه المتبناة كالاستهلاكيّة المفرطة، أو التهافت على تكديس الثروات دون مراعاة الآخرين، أو ارتفاع حسّ الاستحقاق لديه على حساب الآخرين (ممن يظنون أنّ المؤسّسة التي ينتمي إليها لن تستطيع القيام بشيء من دونه) أو المبالغة في حبّ الظهور، و الحديث عن الذات. و يرى ألبار كامو كلّ ما في الوجود لا معقول، و هو الذي نادى دائماً بالتمرد و الثّورة ضدّه عندما كان يناضل مع إخوانه الحقيقيين ضد بلده الأمّ، مات في حادث سيّارة في باريس، فكان موته غير معقول، و خير دليل على صدق فلسفته³.

قضى ابن المزارع الفرنسيّ مع أمّه الإسبانية حياة الشّقاء و الحرمان بعد وفاة والده، و عاش حياة الفقراء الذين مصيرهم الوحدة والصمت و الاستسلام، فتشكّلت نفسه بأحاسيس الكادحين الأذكياء: الشّعور بالظلم، و مرارة النفاق الاجتماعيّ، و هي مشاعر تقضي عند النفوس الرقيقة إلى الاستسلام و الرضا الحزين و الفرار إلى عوالم خارقة يخلّفها الوهم؛ لكنّها عند النفوس المتحرّرة تؤدّي إلى التمرد و السخط، و أحياناً إلى الرّغبة في التدمير و الانتقام لدى النفوس العنيفة. لهذا فإنّ أفكار كامو لم تكن صادرة عن قراءات أو مبادئ قرأها، بل هي نتائج أعماق الشّعور بالتّجربة الحيّة لما عاناه،

بعد تحرير باريس سطع نجم كامو و أصبح هو و سارتر زميله السّابق في جريدة الكفاح أثناء الاحتلال الألمانيّ- عنوانين بارزين لحركة أدبية جديدة في الأدب و الفكر الفرنسيين؛ لكنّه كان الأعلى صوتاً ضد الظلم و الاستبداد خاصّة الاستعمار الفرنسيّ، و هو ما ضمّنه في قصصه التي دعا فيها إلى العدل و ازدياد القوّة و إلى نشر القيم الإنسانية، فكان أصغر من حصل على جائزة نوبل للأدب سنة 1957.

¹المصدر السابق، ص 12

²جون بول سارتر. الوجود و العدم. تر: عبد الرحمان بدوي. منشورات دار الآداب. بيروت. ط1. 1966. ص 381.

³عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية. المؤسسة العربية للدراسات و النشر. بيروت. ط1. 1980. ص 200

يقوم مذهب ألبار كامو الوجودي على فكرتين: اللامعقول، و الثورة. الأولى عرضها فلسفيًا في كتابه أسطورة سيزيف، اتخذ كامو من تلك الشخصية رمزًا لحال الإنسانية في هذا الوجود، و هو يقضي عقوبته في هذا العالم السفلي (الجحيم) وقضت عليه الآلهة أن يستمر في رفع الصخرة إلى قمة الجبل، لا تلبث تلك الصخرة أن تسقط من تلقاء نفسها؛ فيضطر سيزيف إلى تكرار رفعها كلّ مرّة إلى الأبد. و المولم في هذا العقاب هو الشعور به، منذ اللحظة التي تسقط فيها الصخرة بعد بلوغها القمة، إذ يرى عمله الذي أجهد نفسه فيه كلّ هذا الجهد قد ضاع كلّ عبثًا دون طائل.

ألبار كامو يشبّه حياة الإنسان في هذا الوجود بسيزيف حين يشقى بلا جدوى و أنّ كلّ ما يقوم به هو عبث لا يبلغ به شيئًا، و لكنّ يا ليت له لم يشعر بالعذاب؛ عذاب مصدره الوعي الذي ينتاب الإنسان في بعض فترات حياته، فتزلزله هذه الحقيقة الأليمة و الرهيبة، عندما ينتبه إلى نفسه و يسألها: ما قيمة هذا؟ يعمل ليقنات، و يقنات ليعمل حتّى الموت، نهاية لا معقولة. و حينما يشعر الإنسان أنّ كلّ ما في الوجود غير معقول، فيحاول التخلّص و الفرار من هذا العالم الذي خلقه بنفسه و بعقله و نظم معانيه، و رتب أجزائه¹.

أنّ الوجود محكوم عند كامو بالعبثية، و هي صراع الإنسان و سعيه لإيجاد و تحقيق المعنى و القبض عليه في عالم بلا معنى و منطق، و هي عبثية لا يمكن تجاوزها بالعقل، لكن وجب مواجهتها و رفضها، و على الإنسان أن يبقى متشبّثًا بالواقع و الإقرار باللامعقول، و أن يتمرد عليه بوعي و استجابة، دون التهرّب منه و التّحايل عليه. و من أجل هذا يقلب وضع المسألة؛ فبد أن كان السؤال عمّا إذا كان لا بدّ أن يكون للحياة معنى حتّى يحياها الإنسان، أصبحت على النحو التالي: كلّما خلت الحياة من المعنى كانت أخلق بأن يحياها الإنسان. و المقصود هو البحث عن هذا المعنى و اختياره دون عنف؛ بل باتّخاذ موقف وجودي، معبر خالٍ من الاستسلام و رفض التبرير و تقبل العبثية. إنّ اللامعقول عند كامو لا يسلب الإنسان حريته؛ بل يدفعه إلى اكتشافها في أعماق صورها من خلال التمرد على العبثية و عيش الحياة بكلّ شغف و بكلّ كثافتها، هذه هي الخطوط الإجمالية للصّور التي يرسمها ألبار كامو للوجود و ذلك هو الموقف الذي يتطلّب من الإنسان أن يعيشه.

تجسّد الوجودية في الأدب الغربي رؤية عميقة لوجود الإنسان، مركز على حرية الفرد، و عبثية الحياة، و غياب المعنى، و مسؤولية الإنسان عن خلق قيمه، فأبطال الروايات الوجودية كلّهم يواجهون العبث في مواجه الشرّ العشوائي كما في الغريب سنة 1942 لألبار كامو، بينما المثقفون سنة 1954 لسيمون دي بوفوار؛ فهي تستكشف فيها صراعات المثقفين الوجوديين مع السياسة و الأخلاق، و العلاقات بينهم في فترة ما بعد الحرب.

إنّ الوجودية ترفض المعتقدات التقليدية و الميتافيزيقيا، و هو ما تجلّى في أدب فرانز كافكا رغم سبقه لها، في قصّتي: المحاكمة سنة 1915 و القلعة سنة 1926 فهي تجسيد لعزلة الإنسان و صراعه مع بيروقراطية لا معنى لها، و في هذا العالم الملقى فيه؛ عالم عبثي لا معنى مسبق فيه، يواجه قلق اختيارياته، و مسؤوليته الكاملة عن صنع معنى لحياته في مواجهة الموت و غياب اليقين المطلق، مع رفض التقليدي الذي يقدّم الإجابات المقولبة الجاهزة. و كلّها عوامل محرّكة للوعي بالحياة.

¹مرجع السابق، ص 206

يتميّز أسلوب الوجوديين بكثرة الحوارات التي تنافس الأفكار الوجودية بشكل مباشر، وتجنّب الزخرفة لصالح التعبير الصريح عن الأفكار والمشاعر المتقدة، إذ يركّز الكاتب الوجودي على الكتابة في اللحظة الحاضرة، والوعي الذاتي، وتيار الوعي، والداعي الذهني، وصف التفاصيل المادية والأحسية، وأهم ما يميّز البنية السردية أنها غير تقليدية، وغير ملتزمة، تفتقر أحياناً للحبكة الدرامية الواضح، لتعكس فوضى وعبثية الوجود، واليأس من العثور على المعنى خارج الذات.

و على العموم فإنّ غرابة الوجوديين تنبع من خلق صور مادية صادمة للقلق والعبث، و جوديتهم أكثر تشاؤمية وجذرية، تركّز على العزلة المطلقة و شرط الإنسان في عالم معادٍ، و هي سمّة الحداثيين أمّا المعاصرون مثل: فيزر و ليجوتي، و كارسون... فغرابتهم تنبع من تشظّي الشكل والهوية، واللغة نفسها، و تعكس جوديتهم تعقيدات العصر: فقدان اليقين، و صعوبة التواصل، و هشاشة الذات في عالم سريع و مائع، فهم أقلّ خطابية و أكثر انغماساً في اللحظة أو التجربة.

إنّ القاسم المشترك بين الوجوديين في العصرين الحديث و المعاصر أنّ جميعهم يرفضون التفسيرات الجاهزة للوجود، و يكشفون الغرابة الكامنة في الواقع اليومي و الذات، و يستخدمون أساليب مبكرة صادمة لتوصيل تجربة الاغتراب و القلق و العبث، ممّا يجعلهم غريبين ضمن تيار الوجودية نفسه.

3- أثر الوجودية عند العرب فلسفة و أدباً:

تتأرجح الرواية العربية منتصف القرن العشرين بين أثر تشكيل النّيار الوجودي الذي فرض نفسه في الحياة العامة العربية منتصف الخمسينات و أوائل الستّينات، الذي شهد تحولات سياسية و ثقافية كبرى بعد الحرب العالمية الثانية، و قبل صعود القومية العربية، و انتشار الأفكار الاشتراكية، و صراعات ما بعد الكولونيالية، و أزمة الهوية، و التحديث السريع، و مع تنامي الوعي بالهزائم السياسية و توالي صراعات الهوية الفردية و الجماعية؛ حتّى تبلورت استبصارات الوجوديين في شكل رؤى فنية، تظهّرت في الكتابة الروائية و المسرحية و الشعرية، فدمجوا الفلسفة في نصوصهم؛ لإيصال أفكارهم بشكلٍ أوسع، و سعوا إلى تفكيك اليقينيّات و مواجهة أسئلة الوجود في عالم عربيّ مضطرب و متغيّر، و دعوا الإنسان إلى رفض واقعه الحقيقيّ، على أنّه ليس قدرًا و قضاءً مبرمًا، و أن يعيش وجوده بوعيّ كما يختاره هو، غير منفصلٍ عنه، بل يواجهه بشجاعة، و يحيا وجوده أصيلاً¹، و يحقّق فيه المعنى بعيداً عن القطيع. مثل: نجيب محفوظ، توفيق الحكيم، غسان كنفاني، حنا ميناء، أدونيس، و جبرا إبراهيم جبرا...

فمن الأعمال الرائدة التي تعبّر عن إحساس الإنسان المعاصر بالقلق و الاغتراب و الحرية و المسؤولية، نجد مسرحية أهل الكهف لتوفيق الحكيم سنة 1933، و هي مسرحية تحتوي على حمولة دينية تربط القارئ بأجواء قصّة أهل الكهف كما وردت في القرآن، أمّا غلاف كتابها فيتصدّره صورة مكبرة لامرأة أنيقة ذات عينين واسعتين زرقاوتين و يظهر على كتفها الجزء العلويّ، و هي تجسّد للأميرة بريسكا و خلفها مجموعة من الأشخاص، و مضمونها: رفض مرموش و مشلينا أن يعودا إلى عالم ليس عالمهم، واقتنعوا بأنّ لا شيء يربطهم بهذا العالم المخيف و المرعب، فقرّروا العودة للكهف مستسلمين لعدم العيش في هذا العالم. و هي مسرحية تعدّ أوّل نص عربيّ يعبّر عن الوجودية بشكلٍ جليّ، عبر صراع الشخصيات مع الزّمن و الموت و البحث عن معنى الوجود.

كما نجد الوجودية الممتزجة بالواقعية النقدية بين كتابات نجيب محفوظ في المعاناة من العبث، و البحث عن الذات و طرح الأسئلة الوجودية حول العدل و السّلطة و صراع الطبقات كما في القاهرة 30 سنة 1945، و اللّص و الكلاب سنة 1961، و ثرثرة فوق النيل سنة 1967.

لقد ركّزت الوجودية العربية على الفرد و صراعاته الداخليّة، بعد أن كان اهتمامها منصباً على القضايا الجماعية و القومية، فبحثت مشكلات وجوده و حيرته و قلقه، العبث، اللّامعنى، التّوقان، العزلة، المعنى، الموت، الالتزام، الرفض، و رفض الموروث، و القوالب الجاهزة، مثل شخصيات عبد الرحمان منيف في النهايات و شرق المتوسط، و شخصيات صنع الله إبراهيم، و غسان كنفاني في رجال في الشّمس.

كما دّفعت الوجودية إلى مواجهة اللّامعنى، و العبث، و تصوير الوجود صراعاً مستمراً ضدّه، بالتمرد و عليه و رفضه، و لا يكون ذلك إلّا من خلال حريته و مسؤوليته، رغم إدراك الإنسان عدم جدوى التّمرّد النهائي في بعض الأحيان، لتعبّر عن الكراهية و الإنسانية، و تصوّر الحياة كصراع ضد عالم غير مبالٍ أو معادٍ و هذا ما ظهر في شخصيات مسرحيات سعد الله ونّوس (الملك هو الملك) و محمد الماغوط و ممدوح عدوان، يوسف إدريس.

¹ زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة. دار مصر للطباعة. ط4، 1975. ص89

أما تأثير سارتر في وجوديته على الرواية العربية؛ فإنه يظهر في التزام الأديب تجاه قضايا المجتمع و الإنسانية، يجب عليه أن يكتب و يتخذ موقفًا و ينحاز للعدالة، و مفهوم الالتزام سمة أساسية للأدب العربي التقدمي في تلك الفترة، مثل كان شعر محمود درويش و سميح القاسم.

إن الوجودية تصوّر الإنسان العربي الحديث كائنًا غريبًا في وطنه و في نفسه، و أسباب ذلك التحول الاجتماعي الرهيب و السريع في بنى المجتمع و كتم الحريات، و الهزائم القومية، و صراع الهوية و التراث، و هي مواضيع أساسية في نصوص حنا ميناء، و الطاهر بن جلون

لقد تطوّرت تقنيات السرد و النظم مع الشكل في الأدب العربي؛ حيث صارت الرواية تستخدم تيار الوعي لاستبطان الشخصيات و كشف صراعاتها الداخلية، مع تفتيت الزمن الخطي، و الاعتماد أكثر على اللحظة الحاضرة، و الإحساس، أما المسرحية فقد استخدمت الرمزية بشكل مكثف للتعبير عن الوجودية المجردة (الموت، العزلة، العبث) و في مقابل الشعر (قصيدة النثر) فقد تحرّر الشكل فيه من القيود التقليدية ليتناسب مع التعبير عن الفوضى الداخلية، و القلق الوجودي مع التركيز على الصورة المكثفة و اللغة اليومية، مثلما جاء في قصائد أدونيس، و أنسي الحاج.

إن المتأمل لطبيعة الكتابات العربية الوجودية في ذلك الوقت، يلمس اختلافًا و بؤًا في طريقة التمثيل و المعالجة لمشاكل الإنسان العربي، و يمكن تقسيم هذا التباين في تلك الأعمال بين عدّة أقسام هي ليست نسخة عن سارتر أو كامو؛ بل هي مزيج فريد من: التأثير بهما و الخصوصية الثقافية العربية و هموم المرحلة التاريخية، فالوجودية العربية نادرًا ما تظهر وجودية ملحدة بشكلها الفلسفي النقي كسارتر، فغالبًا هي ممزجة بالإيمان أو الصوفية و مع تيارات كالأفريقية و الرمزية، و الماركسية، و التراثية، إلا أنه وجودية هي أقل تنظيمًا و أكثر التصاقًا بالواقع و أقرب إلى القلق منه إلى العبث، بينما تؤكد على إرادة الإنسان، و التمرد على القدر، و مواجهة العدم كنتاج للعنف، و الموت و الجمود، مع التفاؤل و الأمل، و البحث عن المعنى في عالم مشوّه؛ أثناء صراع الإنسان مع العبث الاجتماعي، إنها وجودية حوارات فكرية، و وصف دقيق لاغتراب الإنسان العربي، و تشظي هويته، بين واقعية سوداء، و استدعاء لأسطورة لتجاوز مجرد سرد الحكايات القديمة، و تتجاوز الزمان و المكان، لتلامس جوهر التجربة الإنسانية و تعزّز البعد التاريخي و النفسي لأحداث النص، التي تعبّر بحق عن القلق و العبث و ضياع المعنى من شخصيات مشحونة بسرد متقطع.

و رغم أن من يعتبر أن أغلب الوجوديين العرب يصنّفون وجوديين؛ فإن عدّة نقّادًا يرون معظمهم ليسوا وجوديين؛ بل تأثروا لها ضمن سياق الحداثة و الأزمات العربية المثقلة بالتراث و الاستعمار و الهزيمة، و تجاربهم يغيب فيها الالتزام السارترّي الصريح، على أن القول الفصل في الروائي أو المثقف العربي استلزامه رؤيته متأرجحة بين الحاضر و الماضي من أجل رسم خطوط المستقبل بوعي ما تفرزه حركة التاريخ من إشكالات و أزمات و ما يستدعيه الضمير من تساؤلات¹

¹ محمد منور، الأدب و مذهب، مكتبة نهضة مصر و مطبعتها، مصر. الفجالة، ص 147.

أما على مستوى الوجودية من الرواية إلى النقد و التفكير فمنذ الخمسينيات، جاء في طليعة مَن توجَّهوا بجهودهم في تَجَاه تيار هذا العصر الجديد، عبد الرحمان بدوي الذي يعتبر أول من نظَّر للوجودية عبر كتبه مثل (الوجودية و العبيثية) سن 1960، و ترجماته لسارتر و كيركغور، و كذلك ترجمات غنيمي هلال، و مقالات محمد مندور و نقد محمود أمين العالم، و هي كلها جهود بلورت ما كان من المفروض أن ينشأ لدينا نحن العرب بعد الاستعمار و بعد كارثة فلسطين؛ أدبٌ يعكس همومنا و يعبر عن أشواقنا، و يحاول أن يجيب عن مصدر قلقنا و يلملم تمزقنا و ضياعنا، و يجبر كسرنا و يجمع شتاتنا، و هو ما لم يجده ذلك الجيل إلا في الوجودية؛ وجودية جون بول سارتر¹ التي كانت ملجأهم الوحيد للهرب من الاستبداد و الظلم، و التفاؤل بالحرية؛ و لهذا انتشرت فلسفته في الوسط الثقافي و الأكاديمي العربي؛ لأنها كانت توالي طموحات الشعوب العربية للتحرر و الانعتاق²، ممَّا دفعه لزيارة مصر بعد دعوتهم له سنة 1967 بدعوة من جريدة الأهرام باسم توفيق الحكيم، قبل شهرين من النكسة، و كان يزور مختلف المؤسسات الثقافية و المدن المصرية بصحبة محمود أمين العالم، و لطفي الخولي، و سهيل إدريس، و علي السَّمان، و علي شلش و غيرهم، و هي زيارة فقدت أثرها بعد زيارته لإسرائيل، و لم تحقّق النتائج المرجوة سوى دفاع توفيق الحكيم و تيريره المبالغ لسقطات سارتر السياسية.

لقد ساهمت مجلة الآداب البيروتية في لعب دور محوري في تشكيل الحركة الأدبية و الفكرية العربية الحديثة منذ سنة 1953 و كان مؤسسوها أحد أبرز روّاد الحداثة الأدبية في العالم العربي؛ و هم: سهيل إدريس، و بهيج عثمان، و محمد دكروب، إذ شجعت هذه المجلة التجريب في الكتابة، و فتحت نقاشات عن إشكالية الأصالة و المعاصرة، و دعت لتحرير الأدب العربي دون قطيعة مع التراث، و بلغت ذروة تأثيرها كمُنبر للحداثة و التقدّم و الأدب الوجودي بعد نكبة 1948 و نكسة 1967 التي فجّرت أسئلة الهزيمة و الهوية و كانت بحق مشروعًا تنويريًا ساهم في صنع مثقّفٍ عربيٍّ واعٍ بتحدّيات عصره، متفاعلة مع تيارات الغرب الحديثة، و منفتح معها، قائمة على أسس ثلاثة: الحرية، المسؤولية و الالتزام. و قد شكّلت هذه المجلة منصةً لأبرز إبداعات الأدباء و المفكرين العرب و منهم: أدونيس، و غالي شكري، و إلياس خوري...

إنَّ النّواة الأولى للوجودية العربية ولدت في الأدب العربي كتعبير عفوي عن أزمات الإنسان، و لقد كان هذا الأدب الحزن المبكر للوعي الوجودي في الثقافة العربية قبل أن يصبح تيارًا، ثم تحوّلت تلك النّواة إلى حقلٍ نقديٍّ فلسفيٍّ منظرٍ لاحقًا في كتب النّقاد و الأكاديميين و الجامعات، حيث يقول فيصل درّاج: «الوجودية العربية كغيرها من التّيارات الفكرية الحديثة، بدأت في الرواية و المسرح قبل أن تنتقل إلى حقل النّقد» فالأدب حسبه كان رائدًا و النقد تابعًا. حين صاغ الأدباء الأسئلة الوجودية، قبل أن يسمّيها النّقاد³.

¹ أحمد عبد الحليم، سارتر و الفكر العربي، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1 2011 ص 55

² سهيلة بوقرة. مشكلة الوجود عند سارتر، المرجع السابق، ص 11.

³ فيصل درّاج. الرواية و تأويل التاريخ: مقاربات في الرواية العربية. دار الآداب، بيروت، 1992. ط1. ص 173

لقد خلصت جهود الدارسين و النقاد على رأي آخر ينحت في زاوية الاغتراف و المنابع في تقيّمهم للرواية في مشارق الوطن العربيّ و مغاربه، مستلهمين ذلك مقارنةً بهوس المثقف العربي و سعيه الحثيث في الحفاوة بالتيارات الحديثة إلى نتيجة مفادها نفي وجود صلة للرواية بالقصة أو الحكاية العربية القديمة و لا بالرواية الشعبية، و لا بأيّ فن من فنون السرد التي عرفها التراث العربيّ القديم، و ذلك لأنّ الروائي العربيّ كان دائماً يستوحي الآثار الأدبية التي اطلع عليها في الأدب الغربي بلغاتها الأصلية أو مترجمة أو معرّبة¹.

إلا أنّ من يقومون بتأصيل أعمالهم الإبداعية يحرصون على ضرورة ربط حاضر الإنسان بماضيه، من أجل استشراف المستقبل، فلا شك أنّ القصة العربية الحديثة، تستمدّ أصولها من مصدرين أساسيين: التراث الأدبيّ القديم، و الأدب العالميّ الحديث بتجربتيه التي كانت الأقرب للتعبير عن إنسان ما بعد الحرب العالمية الثانية، بما أثارت فيه من أزمت نفسيّة حادة أدت إلى اهتزاز القيم الإنسانية و دفعته إلى التشكيك في عالم المثل العليا و الأخلاق، و عجز الناس عن إيجاد معاني الحياة برغم الرّصيد الضخم من القيم المتوارثة التي لم تتصدّ لانتكاسة الضمير الخلقّي.

¹رياض عصمت (الصوت و الصدى) دراسة في القصة السورية الحديثة. دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. لبنان. ط. 1971. ص7

4-مبادئ الوجودية:

لقد استلهم الوجوديون عدّة مصطلحات و مفاهيم أساسية من الفلسفة القديمة، لكنهم أعادوا صياغتها بشكلٍ جذريّ، و رسم تشكيل تأويلٍ و وجوديةٍ لها، وجعلها أدوات قويّة لتشخيص وضع الإنسان الحديث في عالم فقدت فيه المعاني التقليدية الثّبات، مواجهًا العزلة، و الحرية المطلقة، و البحث عن المعنى، و لعلّ أهمّها:

أ-الوجود: إنّ الوجودية ليست فلسفة الوجود التي تعني بكلّ الموجودات؛ بل فلسف تفسّر الوجود الإنسانيّ فقط، و صنعه لمعناه الخاص رغم غياب المعنى الكونيّ، على أنّ الوجودية استخدمت مفهوم الوجود و اتخذته منصّة لبناء أفكارها فتعيد تشكيل فهمنا له من منظور الذات الإنسانية بشرط تفاعلها معه، و هي تبحث عن ماهيتها وجوهرها، بوعيّ و حرية مدركة لعنيتية العالم الذي تدخل معه في صراع أبديّ.

فالوجود إذاً هو موضوع دراسة في علم الأنطولوجيا الذي هو أحد فروع الفلسفة، و هو موضوع قديم قدم الفلسفة اليونانية قبل الميلاد، و قد تناوله و قسمه الفلاسفة و لكلّ منهم علته في ذلك، على أنّه مفهوم يشمل كلّ الموجودات: الحيوان، الجماد، الفكرة... على أنّ القدماء حكموا على أسبقية الماهية على الوجود كما كان يناهض هيجل بعدهم¹، أمّا الوجودية فهي مدرسة فلسفية نشأت في القرن 19 و 20 تجسّد فكرة سارتر: الإنسان محكوم عليه أن يكون حرّاً. و الحرية هنا ذاتية حين تواجه قيود العالم (موضوعية)

و بالتالي فالفلسفة الوجودية ليست فلسفة وجود أنطولوجية؛ بل هي فلسفة ذات أو ذاتية، و سميت بهذا الاسم نسبة للعبارة المركزية التي قالت أنّ الوجود يسبق الماهية، و ليست الماهية هي التي تسبق الوجود، و هنا يقول سارتر أنّ جميع الكائنات تسبق ماهيتها وجودها إلّا الإنسان الذي يسبق وجوده الماهية، و المقصود أو المعنى من القول أنّ الإنسان الذي هو الذي يصنع وجوده، و مقولة سارتر نقيض للماهوية، إذ كانت الفلسفات الكبرى عبر التاريخ ترى أنّ للإنسان طبيعة سابقة لوجوده، تعطي له معنى و تسكبه في قالب الوجود و من دعائمها كانط، فولتير و غيرهم، و قد ظلّت هذه الفكرة مسيطرة على الفكر الإنسانيّ منذ نشأ الفكر اليونانيّ أيام أرسطو حتّى قلب سارتر ذلك المفهوم من أنّ الإنسان هو أساس الوجود، و قبله عدم، يحدّد ماهيته بالبحث عن معنى لحياته، فيخلقه خلقاً و هو يساءل نفسه و ذاته كلّ مرّة بوعيّ و بحرية، : هل أنا بحق ذلك الموجود الذي يجدر بالإنسانية أن تعمل على هدي أفعاله؟ كيف أتحمّل مسؤولية حريتي في عالم لا معنى له؟²

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي. الجزء 2 دار الكتاب اللبناني، ط. بيروت؟ لبنان، 1982. ص: 565
² أندري لالاند. الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، تعريف: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط. 2001، ص: 504

ب- العبيّة:

يشير هذا المصطلح إلى الفكرة القائلة بأنّ البحث عن معنى مطلق للحياة هو صراع عبثي؛ لأنّ الكون بلا معنى متأصلّ أو هدف واضح، فالعبيّة تركّز على التناقض بين رغبة الإنسان في العثور على معنى و بين صمت الكون و عدم الاكتراث له.

و العبيّة تتضمّن معنى انعدام الأخلاقية و العدالة في العالم، و أن تعيش حياة العبيّة؛ يعني أن ترفض الحياة و تبحث عن معنى محدّد لوجود البشر، و طبقاً لألبار كامو الذي يكون أوّل من قدّم مصطلح العبيّة، فإنّه عرّف العبث بأنّه الصّراع بين رغبة الإنسان في البحث عن معنى الحياة و عدم قدرة الكون على تقديم أي معنى منطقيّ، و اعتبر كامو أنّ قبول هذا التناقض و العيش برغم منه هو جوهر التّمرد الإنسانيّ، و هو جوهر الوجود. حين يطرح السؤال التّالي: كيف نعيش برغم هذا العبث؟¹

و البشر عند كامو ليسوا عبثيين في ذاتهم، إنّما ينشأ العبث عند اجتماع اثنين فقط، إذ تصبح الحياة عبثيّة بسبب عدم التّوافق بين البشر. فالعبيّة تنطلق لحظة اختيار البشر أفعالهم بسبب الحرّية؛ لكنّها تعتبر عبثيّة عندما يدركون أنّ اختياراتهم تضعف خارج ذاتهم، و حين تصطدم بلا عقلانيّة العالم المكتنف بالغموض و الغرابة و الذي تنعدم فيه الأوهام²، و يقول كامو في مفهوم تحقيق الذات إنّ وجود الإنسان مع الآخرين يبتلعه في العادة، فهم تجمّع غير أصيل لهمّ و الحزن؛ لذا وجب بل من الصّروريّ التّركيز على الفرد، حتّى يتحرّر من الحشد؛ لكي يحقّق ذاته كاملة، و يتساءل في كلّ هذه الفوضى من الاتّجاهات المتقاربة. أيمن أن نجد شيئاً ذا معنى؟ هل نحكم على الوجود البشريّ بأنّه عبث بصفة إنسانيّة؟

و يبنس الوجوديون المتديّنون و غير المتديّنين من الوضع البشريّ، و يسعون للخلاص منه و تجاوزه و لو جزئياً، إلّا أنّ اليأس حالة يصعب الوقوف عندها، برغم ذلك فالاختلاف بين الفئتين من الوجوديين يكمن في الطّريقة التي يستطيع بواسطتها الإنسان التّغلب على التّيّارات المدمّرة التي تهدّده، و هو ما يحدّده كافكا في تحديده للعبث، قوله: بأنّه الشّعور بأنّ العالم قد خلا من الهدف و الإنسان صار منزوعاً من جذوره الدينيّة و الميتافيزيقية و ضاع الإنسان و أصبحت كلّ أفعاله بلا معنى، عبث بلا جدوى³.

و يستخدم الوجودي بول تيليش مصطلح اللّطف الإلهي للتعبير عن الفكرة التي تقول أنّ هناك قوّة مخلصّة أو مداويّة تأتي من مصدر يجاوز الإنسان و تتغلّب على اغترابه و هجرانه و عزلته، و تحقّق فيه الوفاق و التّكامل، و إن كان كيركغور تحدّث عن العبث في سياق الإيمان الديني و مثّل له بقصّة إبراهيم في الكتاب المقدّس (الإنجيل) إلّا أنّ كامو ركّز على العبث في عالم بلا آلهة، حيث يظهر في مفهوم الصّراع بين الإنسان و العدم، فالإنسان يسعى بفطرته إلى المعنى؛ لكنّ الكون لا يمنحه إجابة، ممّا يخلق شعوراً بالعبث؛ يرفض فيه كامو من أجل التّمرد عليه الاعتماد على أملٍ خارجيّ سواء أكان دينياً أم إيديولوجياً و يرى أنّ التّحدّي يكمن في العيش بوعيّ بهذا العبث دون يأس، بل التّمرد بقبول العبث و العيش بحماسٍ و رغبة في التّجربة، مثل سيزيف الذي يواصل درجة الصّخرة إلى

¹ألبار كامو، أسطورة سيزيف، تر: أنيس زكي حسين، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط. ص: 23

²فرانك إيفرار. ألبيير كامو، تر: الزهر ورميح، النابا للدراسات و النشر، لبنان، ط1. 2014، ص58

³حسن حمادة، مفهوم العبث بين الفلسفة و الفن، مكتبة دار الكلم، دط، مصر، 2002، ص54

الأبد رغم علمه بعدم جدوى الأمر.

إنَّ العبثية في الوجودية، هي فلسفة المواجهة مع فراغ الكون؛ حيث يصبح التمرّد و الوعي باللامعنى مصدرًا للحرية و الكرامة الإنسانية حتّى في غياب اليقين، و دون غايات نهائية؛ فغياب المعنى المطلق يمنح الإنسان صدمة الانفعال التي تهزّه و تجعله يبحث عن الحرية المطلقة في اختيار قيمه و أفعاله¹.

¹محمد زكي العشماوي. دراسات في النقد الأدبي المعاصر. دار الشروق، القاهرة. ط1، 1994، ص64

ج-القلق و الفرع أو الهلع:

أول من تناول هذه الأفكار في الفلسفة الوجودية هو سوربين كيركغور (1813-1855) قدّم في كتابه (مفهوم القلق) هذا المصطلح واصفاً إياه بأنه شعور بالدوار أمام حرية الاختيار والإمكانات، و عدم اليقين المصاحب للوجود الإنساني أمام الفراغ اللامحدود لاختياراته، كما رأى كيركغور أنّ القلق ليس مجرد خوف من شيء محدّد؛ بل هو مواجهة للحرية المطلقة و للاحتمالات اللامتناهية للوجود (الخير/الشرّ. الوجود/العدم)، و عدم وجود معنى مسبق و معدّ أنفًا للحياة، ممّا يخلق شعورًا بالفراغ و المسؤولية تجاه خلق الذات، و هذا الفراغ يسبّب: «دوارًا يشبه وقوفك على حافة جرفٍ عالٍ: ما يخيفك هو إمكانية القفز، لا السقوط» فالقلق يعتبر جوهرًا لفهم الإنسان ككائن حرّ و مسؤول في عالم بلا معنى معلّن. فهو واقع الحرية الحرة كإمكانية مقدّمة للإمكانية، أي رغبة و إغراء في ما يخشاه المرء و نفور عاطف لقوة خارجية لا يستطيع منها فكّاكًا¹.

طوّر هايدغر فكرة القلق في كتابه الكينونة و الزّمن سنة 1927، و ميّز بينه و بين الخوف²، و ربطه بالوجود نحو الموت؛ حيث يكشف القلق عن طبيعة الوجود الإنساني الهشّ و المؤقت و الأصيل. فهو يصيب الإنسان فور تفكيره في الحياة و العالم و المال، حينما يطرح أسئلة تبقى قائمة بذاتها، لم و لن يتمكّن بأدواته الصّارمة من فهمها فما بالك بتفسيرها. كما تقدّم مفهومًا وجوديًا لكينونة الإنسان و يربطها استمرارها أو فقدانها بتماميّة إذا ما ظفر بها أو مات³، كما تبنّى تمييزه بين الخوف و القلق.

و القلق هنا هو شرط ضروريّ للانتقال من الوجود الغريزيّ إلى الوجود الأخلاقيّ و الرّوحيّ، فهو قلق كاشف عند هايدغر و شرط إنسانيّ أصيل يكشف تناقض الوجود، إذ لا يعتمد القلق على المعرفة الأخلاقية، سبق أي فهم للخير و الشرّ و لا ينطلق من فطنة قادرة على التمييز بينهما. فالأشياء و عدم وجود شيء يستحقّ أن نصارع من أجله؛ و هو ما يتولّد عنه القلق؛ فهو علّة الشعور بعدمية الوجود. و هو عند سارتر معلول بالحرية التي لا يدركها إلّا و يصاب بالقلق⁴.

إنّ القلق ليس خوفًا من تهديد خارجيّ كخوفك من الفقر أو الموت و المرض أو من حيوان مفترس؛ بل رعب من الفراغ أمام الاختيار، عالم بلا دليل أخلاقيّ، و لا قيم مطلقة تهديك للصواب فإله مات عند نيتشه و الكون صامت لا يتحرك عند كامو، فأنت وحدك من اخترع المعنى لحياتك، و هذا الفراغ هو من يسبّب دوار الحرية، كما قال سوربين كيركغور في كتابه (مفهوم القلق) و القلق هنا هو فزع و هلع وجوديّ ينبع من مواجهة الحرية نفسها، و هو تمييز جوهريّ طرحه سوربين كيركغور ثمّ طوّره هايدغر و سارتر، هذا الأخير: في القلق سيّشعر الإنسان بحرية أو إذا شئنا القلق هو حال وجود كشعور بالوجود، و في القلق تكون الحرية في وجودها المتسائل عن ذاته⁵.

¹ أسماء منصور، مشكلة القلق الإنساني في فكر كيركغور، دراسة تحليلية في ضوء العقيدة الإسلامية. جامعة الأزهر. المنصورة. 2026، ص: 24

² مارتن هايدغر، الكينونة و الزّمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، بيروت 2012، ص: 352

³ مارتن هايدغر، المرجع نفسه، ص: 430

⁴ مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية في الذاكرة العربية، منتدى سور الأبيّة العدد 4 ط. 2005 ص 166

⁵ جون بول سارتر الوجود و العدم، تر: عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1966، ص87

إنَّ الخوف له موضوع محدّد، تهديد خارجي حيوان مفترس، أو فقدان وظيفة، أمّا القلق الوجودي فلا موضوع له، إذ ينشأ من المواجهة مع الذات و الوجود، فالأول مؤقتة؛ يدفعك للهروب أو المقاومة، و الثاني وجوديٌّ دائمٌ، ملازم لوعي الإنسان، يشلّه و يجبره على مواجهة حريته، و مصدر القلق و عيك بأنّ كلّ خيار يحدّد من أنت، و أنّك لا تستطيع أن لا تختار، فاختيارك ترك وظيفة أمانة لمتابعة شغفك؛ قلق ليس من الفشل، بل من كونك المخترع الوحيد لمسار حياتك، فهو رغبة في ما نخافه، و تناغم بين الخوف و الاشتياق و معناه أنّك تشتهي حريتك لكنك ترتعب من تبعاتها، هذا التناقض هو جوهر الإنسان الوجودي. و هو مفهوم صحيّ عند الوجوديين؛ و ليس مرضاً يجب علاجه، بل إشارة و عي الإنسان بحريته، و قدرته على الاختيار، و ترياق ضدّ الحياة الآليّة، و محرّك للإبداع، و هو علامة على الأصالة.

لقد حافظ سارتر على تمييز كيركغور بين القلق و الخوف و الفزع أو الهلع، حين رفع القلق من مرض إلى ظاهرة وجودية، يقول كيركغور: «القلق هو امتياز الرّوح، أمّا الخوف فهو سجن الجسد» لكنّ كيركغور لم يستخدم مصطلح الهلع صراحة؛ إلّا أنّه صنّف ردود الفعل العنيفة غير العقلانيّة تجاه التهديدات ضمن مفهوم الخوف المرضي، و وصفه كحال فقدان سيطرة غريزي، تشبه الهلع المعاصر، مثل ردة فعل الإنسان عند مواجهة الموت أو الكوارث، أو مثل فوبيا المرتفعات، أو الهلع الناتج عن نوبات فجائيّة¹، بينما يربط سارتر القلق الوجودي بثلاث مسائل: العدميّة، الحرية، الزّمان².

يبدو أن مفهوم الهلع و الفزع المعاصر يختلف عن المفهوم الحديث، حيث ينطوي الهلع تحت مصطلح الخوف، بينما هو عند الوجوديين المعاصرين و أبرزهم فكتور إميل فرانكل و روللو ماي فقد ميّزوا بين أنواع القلق و الهلع، فهو ليس رد فعل للخطر المادي فقط، كما رآه كيركغور و هايدغر و سارتر، إنّما انهياراً أمام العبثيّة و فقدان الغاية من الوجود، و يحدث الهلع عندما يدرك الإنسان أنّ عالمه بلا معنى مسبق؛ فيفقد قيمه كما يفقد الحدود بين ذاته و العالم الخارجي، الّذي يفتقد جوهر قيمه³، فيدمر إحساسه بذاته، و يفتّت كيانه الداخليّ، و يشعره بأنّه يسحق تحت عجالات لا ترحم لقوى مجهولة تجعل من وجوده هشاً و مهدّداً بالفناء، و هو يواجه العدم، فيصيبه اليأس من انعدام التّواصل مع الآخرين و مع العالم، فيصبح له ذلك كابوساً يسيطر على حياته لتسمي غير عقلانيّة تعكس انهيار المعنى فيها⁴.

الهلع إذاً في الفلسفة الوجوديّة كارثة وجوديّة، و انهيار أمام العبث، فهو الوجه المظلم للحرية عندما تفقد بوصلتها، بينما القلق بوابة للتحرّر و شعلتها التي تنير الظلام.

¹ رولو ماي. البحث عن الذات. تر: عبد علي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص96

² عبد علي الجسماني المؤسسة العربية للدراسات و النشر. ساقية، الجزيرة بيروت. ط1. 1993. ص 54

³ عبد علي الجسماني المؤسسة العربية للدراسات و النشر. ساقية الجزيرة. بيروت. ط1. 1993. ص54

⁴ فيكتور إميل فرانكل، إرادة المعنى. تر: إيمان فوزي، طار زهراء الشرق، القاهرة، مصر، 101

د-الأصالة:

يعتبر الوجوديون هذا المصطلح مهماً، خاصة عند مارتن هايدغر الذي تناوله باسم (المعنى المطلق) في كتابه الكينونة والزمان و ترجمته الحرفية هي (الخاصية أو الأصالة) فالذات الأصلية تكون في مواجهه العدم عن طريق القلق، و تحقيق الوجود حسب هايدغر يتسم بالأصالة و لا يقبل التأجيل، أو الاندفاع إلى الهُم و للأصالة¹، فالأصالة؛ وصف حالة الإنسان عندما يعيش بشكل حقيقي وفقاً لذاته، بدلاً من الاستسلام للوجود الزائف المفروض عليه من قبل المجتمع أو العادات. أما كيركغور فقد أكد على أن الإنسان يجب أن (يصبح نفسه) من خلال المواجهة مع القلق و الالتزام باختياراته و ليس تقليداً الجاهزة، بل عليه التحرر من سيطرة الهُم أي القواعد و القيم الموجودة كما قال هايدغر: «أن تكون سيد وجودك» بدلاً من أن تكون نسخة مكررة من الآخرين.

و قد ربط هايدغر الأصالة بالوعي الوجودي بالزمن و الموت، أما سارتر فقد جعل هذه الفكرة (الأصالة) مركزية في الوجودية و ربطها بالحرية و بالمسؤولية في سياق تأكيده على أن الوجود يسبق الماهية.

مثال عملي لفهم الأصالة:

شخص غير أصيل: يعيش وفقاً لتوقعات أسرته (يدرس الهندسة رغم كرهه لها) لأن هذا المسار طبيعي.
شخص أصيل: يواجه قلقه، و يختار أن يصبح فناناً رغم المخاطر؛ لأن هذا يعبر عن حقيقته الداخلية.
الأصالة هي العيش بحرية و خلق لقيمتها مع تحمل المسؤولية، و التصرف كذات، لا كما ينبغي التصرف مع أي شيء كعادة بشرية.

¹مارتن هايدغر، الكينونة و الزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، بيروت 2012، ص 113 و

هـ-الحرية:

يقول سارتر أنّ الإنسان محكوك عليه بالحرية، يرى الوجوديون أنّ الحرية تعدّ قلب فلسفتهم و جوهر إنسانيتهم، و هي ثورية و مقلقة في آن واحد؛ فالإنسان يصنع ماهيته عبر خياراته، دون أن يستند إلى طبيعة و نموذج محدّد سلفاً، بمعنى أنّ الإنسان حرّ و مختار فهو لم يختار أن يوجد و لما كان عليه أن يختار ماهيته بمحض إرادته، يقول سارتر : كلّ شيء في الأشياء مسبّب، و كلّ شيء في الإنسان إرادة¹. فالأشياء المادية قوانين و الإنسان إرادات، فالأولى تخضع لحتميّة القوانين الطّبيعيّة السّببيّة و لا تملك إرادة حرّة، مثل الشّجر؛ أمّا الثّاني فهو لأنّه كائن واعٍ يملك حرّية مطلقة في الاختيار حتّى في أقسى الظروف، و أفعاله نابعة من إرادته لا من قوانين أو عادات أو بشر سابقين. فالإنسان وحده القادر على كسر الحتميّة عبر وعيه، سواء أ تمرد على الظروف أم استسلم لها. و إن استسلم له فذلك خياره و إرادته و ليس عذراً. و قول أحدهم الظروف أجبرتني أو هكذا خلقت هو هروب من الحرية و هو ما يسميه سارتر بالخداع الدّاتي.

صحيح إنّ الإنسان يملك مطلق الحرية في الاختيار بين الممكنات، غير أنّه لا يستطيع أن يختارها كلّها بل يختار اختياراً وحيداً يمثّل ماهيته بعد وجوده لأنّه يصنع ذاته بإرادته، و هنا يظهر النّقص عنده لأنّه لا يملك اختيار الممكنات كلّها، يقول سارتر: لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محدّدة فذلك لأنّه بدأ من الصّفر و لم يكن شيئاً إلّا بعد ذلك و لن يكون إلّا ما قدره لنفسه².

إن الحرية ليست ميزة بل شرط وجود، فحتّى الامتناع عن الاختيار هو خيار، و حرّيتك تجعلك المسؤول الوحيد عن معنى حياتك و تحقيقه و عن أفعالك؛ فدون أن تلقي اللّوم على أحد، و ثمن الحرية هو مواجهة هذه المسؤوليّة الشّاملة و العالم الخالي من المعنى المطلق، و صراع الآخرين الذين سمّاهم سارتر الجحيم، و الحرية تكمن في التمرّد على العبث و كلّ هذا من أجل خلق معنى ذاتي رغم انعدام اليقين كما يؤكّد كامو.

و الحرية عند الوجوديين عبء وجوديّ قبل أن تكون نعمة تستلزم، مواجهة القلق و التمرّد عليه. و تجاوز الغريزة التي تبرّر أفعالك و سحق ظروفك التي تعفيك من المسؤوليّة و طمس القيم المطلقة التي تختفي خلفها، فالإنسان وحيد في مواجهة حرّيته، كما لو ألقي به في محيط بلا قارب، فالحرية ليس معناها التحرّر المطلق، و لا تعني أن أفعل ما أريد بلا قيود؛ بل يشرحها سارتر في أنّها ليست انفلاتاً، بل واجب اختراع ذاتك و قيمك كلّ لحظة.

¹ جون بول سارتر، الوجوديّة مذهب إنسانيّ، تر: عبد المنعم خفاجي، القاهرة، الدّار المصريّة. 1964، ص: 42

² جون بول سارتر، المرجع نفسه، ص: 14

و-الاغتراب:

يعدّ هذا مفهوم حجر الزاوية في الأدب و النقد الوجودي، حيث يعبر عن انفصال الإنسان عن ذاته و عالمه و محيطه، و لقد استمدّه الوجوديون من الفلسفة الهيجليّة؛ في طريق نقده للمسيحيّة و اليهوديّة، لكنّهم ركّزوا على بعده الوجودي الفردي، و هو يمارس حرّيته و وعيه، إذ أنّ الإنسان وفق سارتر ملزّم بالحرية و هذا ما يخلق قلقاً لأنّه يحمل وزر اختياراته في عالم لا معنى مسبقاً له، فهو يدرك أنّه الوحيد المسؤول عن أفعاله و سلوكاته، و الاغتراب هو هروب الإنسان من عبء تحقيق المعنى و التملّص من حرّيته و مسؤوليته؛ عبر إنكار ذاته و التماهي بأدوار اجتماعيّة زائفة، تجعل منه إنساناً أدنى و غير أصيل. على أنّ كيركغور و إن لم يستعمل المصطلح إلّا أنّه أشار إليه حين تعرّض لقضيّة اغتراب الإنسان الحديث من خلال نقده لضياح الفرد داخل الحشد و فقدانه لتفرّده و حرّيته، فهو مغترّب عن ذاته و عن ما حوله، فكيركغور ينظر للاغتراب الإنساني باعتباره ضياعاً، و ربط سببه لسلطة الأنظمة و التكنولوجيا¹؛ بينما مارتن هايدغر في كتابه الكينونة و الزمان يركّز على فكرة أن الوجود الأصيل هو ذلك الوجود الذي يقرّر ذاته و لا تقرّره علاقات المرء بالآخرين، عكس الوجود الزائف الذي يتخلّى عن المسؤوليّة اتّجاه اختياره و يترك لغيره هذه المهمّة، و غير الأصيل يحيا حياة العامّة التي تقضي على الأصالة، و الاغتراب عند هايدغر مرتبط بالوجود الزائف أو السقوط².

و الاغتراب يحدث كذلك عندما يحوّل الآخرون الإنسان إلى موجد في ذواتهم، عبر نظراتهم، يقول سارتر في مسرحي لا مخرج في حديثه الجحيم هم الآخرون : «لأن نظرة الآخر تجمّد حرّيتي و تختزلني إلى صورة أو دور (كجبان، خائن...) فأفقد إنسانيّتي المرنة» و يقول : الغير هو الموت المستور لمكانيّاتي³ لأنّ وجود الإنسان في هذه الفلسفة هو صنعه ماهيته لذاته و للإنسانيّة؛ فجوهر الاغتراب السارتري هو الهروب من الحرّية عبر خداع الذات، فيصبح مغترّباً عنها، بادّعاء أنّه ليس حرّاً أو أنّه محدّد بطبيعته، مثل النادل في الوجود و العدم الذي يلعب دور النادل كما لو كان شيئاً ثابتاً، متناسياً أنّه حرّ.

و من الاغتراب شعور الإنسان بأنّه صار دخيلاً في هذا الوجود الصّامت، بما يفرضه المجتمع أو الدين أو الإيديولوجي عليه من أدوار جاهزة تنكر حرّيته و تخالف مبدأ الوجود يسبق الماهيّة، ممّا يعيق من أصالته، و يقمع ذاته و يشيؤه، و يصيبه بالعزلة؛ و يسقط في الهم كما قال هايدغر، و يفشل في التّواصل و يفقد الإنسانيّة المشتركة، كما في شخصيّة مورشو المنعزلة في رواية الغريب لكامو، فهو لم يحزن لموت أمّه، و قتل عريباً دون سبب، فكان رمزاً لانفصال الإنسان عن القيمّ و العيش في الاغتراب عن الإنسانيّة، لذا يدعو سارتر إلى ضرورة تحقيق الإنسان حرّيته؛ كي لا يخون ذاته التي ترفض مواجهة حرّيتها، و تنغمس في القطيع، و عليه ألاّ ينكرها، و يبتعد عن فكرة تبني هويّات زائفة، و يثور ضدّ كلّ ما يجمّد صورته في هذا العالم.

¹لنهر مساعدية، نظرية الاغتراب من المنظور العربي و الغربي. الجزائر دار الخلدونية. 2013، ص: 37

²حسن حماد، الإنسان المغترّب عند إريك فروم. دار الكلمة، القاهرة 2005، ص: 122

³جون بول سارتر. الوجود و العدم. تر: عبد الرحمان بدوي. منشورات دار الآداب. بيروت. ط1. 1966، ص: 444

الفصل الثاني

تجليات الأسئلة الوجودية في رواية خط رمل لهاجر قويدري

المبحث الأول: القلق.

المبحث الثاني: العبثية.

المبحث الرابع: الأصالة.

المبحث الثاني: الاغتراب.

1-القلق:

يتجلى القلق في الرواية منذ أول عبارة (ما يحدث حدث منذ الأزل ونحن هنا لنرضى) و هي عبارة تمهّد للجوّ و للمواضيع التي سنتناولها رواية خط رمل، حين تشير إلى أنّ شخصياتها ستواجه تحديات و ظروف خارجة عن إرادتها، و أنّ مسار حياتها قد يكون محرّراً مسبقاً بطريقة ما، و هو ما يثير تساؤلات عن مدى حرية الاختيار الإنساني في مواجهة القدر، و هنا ينشأ القلق الذي يولّد حالما يتنبّاه الإنسان صراعاً وجودياً لتحقيق مصيره مع غياب المعنى.¹ فالقلق بوابة للتحرّر من الوجود الزائف.

تحمل العبارة معنى عميق، يتعلّق بالقدر و القبول بالتسليم لما هو كائن و سيكون، و هي عبارة مفتاحية لفهم الفلسفة الكامنة وراء أحداث و شخصيات الرواية؛ حين تتمطّى و تتأرجح روحه و جينة خلف عدة دلالات، بين الخير و الشرّ، و القدر و التسليم و التّقبل في سبيل فهم طبيعة الوجود الإنسانيّ.

تطرح الكاتبة أسئلة وجودية من دون أن تقدّم أجوبة مباشرة في كلّ الأقسام الخمسة؛ بل تترك بطلاتها لمصائر غامضة لا يكمن الجزم في شأنها عبر ترك دلالات تومض بين الماضي و الحاضر.

في خطّ يمينية بنت حوطة، في شتاء 1804، يتجلى القلق في مواجهتها قدراً و مصيراً مرعباً بعد موت زوجها البودالي، و يعتدي عليها ابن عمّها خالد جنسياً، لأنّه يعدّها من حقّه في ظلّ سكوت أمّه و كأنّها توافق على ما يقوم به، و هو ما يظهر من خلال عدم مساعدتها ليمينية التي استنجدت بها، و هي مسألة تعود لمجموعة معقّدة من العوامل الثقافيّة و الاجتماعيّة التي تلعب دوراً مهماً في بناء المجتمع، ما مردّها سوى لتفضيل الابن الأكبر و التمييز الجندي في ثقافة العربي، إذ للذكر مكانة و تفضيلاً على الأنثى؛ قد يؤدي هذا إلى غضّ الطّرف عن أخطائه و التقليل منها، و جعله محصناً بشكلٍ ما من المحاسبة الصّارمة، و قد يرجع ذلك إلى أنّ المرأة نفسها قد تكون نشأت في بيئة تقلّ من أهميّة حقوق المرأة و تعطي الأولويّة للرجال ممّا يؤثر ردّ فعلها، و هو سلوك ليس مبرّراً بأيّ صورة، ما قد يشير إلى مشاكل عميقة في النسيج الاجتماعي القبليّ و العشائري آنذاك، و الذي أدّى إلى تهيش النساء و التقليل من قيمهنّ، بل ويعتبر المرأة ملكيّة ينتقل الاستحواذ عليها بعد وفاة زوجها أو طلاقها إلى أقاربها الذكور، خاصّة إذا لم يكن لها استقلال ماليّ و اجتماعيّ؛ بل تعتمد على الرجال في حمايتها، و هذا ما يجعلها بلا حماية أو سند خارجيّ ممّا يسهل على الذكور من استغلالها، و قد يتطوّر الأمر إلى الاعتداء عليها مع شعوره بأنّه فوق المساءلة نظراً لمكانته الذكوريّة و سلطته، و هو ما حدث مع يمينية.

كلّ تلك العوامل السّابقة ولّدت لدى يمينية الألم و المعاناة ممّا دفعها إلى قتل خالد، و هي تكابد ألا يكون ابن عمّها خالد، و ألا تكون هي من فعلت ذلك. فأول ما يصيبها الخوف و القلق و هي تتوجّس من قبر خالد خارج المنزل، و سعي فريجة في إخبار القبيلة بقتلها لخالد.

¹ مارتن هايدغر، الكينونة و الزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، بيروت 2012. ص 220

تعيش يمينة القهر و العذاب و الحسرة نفسها الذي عاشته جدتها و أذاقته إيّاه فريجة زوجة الحاج عيسى، و هي لم تستوعب ما حدث حولها، إلا على ظهر بغلة من بغال سي الزبوشي، حيث شعرت ببعض الإنفراج؛ لكنّها كانت تنتظر حلاًّ واحداً يفتح لها سماوات الله ؛ حتّى تفكرّ في البدايات الجديدة: عود مولانا البودالي. و هو مصدر قلقها الأول.

لقد كان القلق و الانتظار يقضم صدرها و يأكل كلّ أحلامها، كما يأكل خوف انتقام أولاد بني مسلم قلبها، برغم أنّها كانت تشعر بالرحمة و العفو و الأنس في الجزء التحتاني من الزواية الرحمانية، لقد أصبحت الآن هاربة مطاردة و هائمة لولا سي الزبوشي الذي أنقذها و التجأ بها إلى رجاس للزواية الرحمانية من و عيد القتل:

«لقد حملت إلى هذه الزاوية قاتل مذنب»¹

تواجه يمينة قلقها و خوفها في سبيل الحفاظ على حياتها و شرفها، بخلق معنى لوجودها بالتمرد على عادات قبيلتها، بعد أن تدرك أنّها وحدها من يجب أن تسعى لتحقيق ذلك، من خلال التمسك بالأمل و نزع اليأس عنها، فهي لا تملك خيارات أخرى؛ حين لا تستطيع الفرار من ماضيها أو التغلب على قيود حاضرها، و هي تحاول إيجاد البودالي، إنّما تبحث عن مصيرها الغامض يغذيه عدم فهم سبب الوجود «قال لي البودالي عندما سألته عند سبب وجودنا في هذه الحياة: نحن هنا من أجل فهم أمر عظيم، قطعاً ليس الأمر ذاته لدى الجميع، كل إنسان سيفهم أمره العظيم لوحده.

أنا يمينة بنت حوطة من عرش بني مسلم، لم أفهم شيئاً من حياتي القصيرة، لم أختبر أمراً عظيماً غير العذاب والانتظار»²

و منشأ القلق إذاً هو تساؤل عن جدوى العيش و الكفاح فيه إذا كان المصير محتوماً، و لماذا يحدث كلّ هذا لنا؟ و هل هناك خلاص؟ وهي أسئلة تتكرّر في باقي الأجزاء كما في رمل ماجد شيجاني؛ حيث يبرز سؤال القلق المركزي في قولها: كيف يمكن أن أكون قد أكملت حياتي؟ و كيف يمكنني أن أكون قد فهمت أمراً عظيماً؟ و هو سؤال تتجلى فيه الحيرة القاتلة حول معنى الحياة الممتلئة بالألم و العذاب؛ في الراقوديبيلكور بين مرض أمّها الرسامة و اختفاء والدها العضو في الجماعة الإسلامية، ثمّ موته في بداية العشرية السوداء، و قليل من العلاقات مع سميحة و الجدة دوجة، و بين مغادرة وطنها و عدم الاستمرار فيه؛ هرباً من ياسين و الناس، لأجل بداية جديدة انتهت وسط قاعة انتظار مطار مع مارك.

لقد كانت ماجدة تشعر بالضّياع، و أنّ حياتها بلا معنى في هذا المكان، و هي ماضيها تهرب من ذاتها و من مسؤوليتها تجاه أمّها، حينما أهملتها لأنّها كانت تظنّها عبء لا يحتمل يقف بينها و بين تحقيق وجودها، و لازال ذلك الحال يصيبها رغم سفرها إلى فرنسا «كانت باريس لوحو لكن دخلتها بلا لون»³ 55 و رغم عملها هناك في إحدى المختبرات العلميّة، فقد لجأت لمعالج نفسي لمدة أربع سنوات، إلّا أن القلق يعود و يبيت فيها

¹هاجر قويدري، خطر رمل، دار العين للنشر، ط1، 2024، ص 17

²هاجر قويدري، المصدر السابق، ص 35

³هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 55

صراع التيه اللامفضي لشيء، سوى للفتاة، كصدمة قبول أو رفض ميراث مارك أوستر (المال، و النطف المجددة) بما يدفعها لتكرار الهروب، فيجسد ذلك أزمة وجودية عميقة، تحاصر ماجدة شبحاني بأسئلة الهوية و الحرية و المسؤولية، في ظلّ ماضٍ مثقل بالصدّات و حاضر مبهم.

«كيف وصلنا إلى هذا الحال يا أمي؟ كيف سكت العالم مطولاً من حولي ولم يخبرني عن حالك¹». 39
«الشي الوحيد الذي تغير هو شعوري الآن بأنني على حافة كل شيء، حتى الهرب لابد أن ينتهي يوماً ما، لتبدأ بالتراجع رويداً رويداً إلى داخل نفسك، إننا نهرب من أنفسنا ونعتقد أننا نهرب من الأمكنة²». 39

يظهر القلق في حوارات ماجد النفسية في هلعه و فزعها من صدماتها المتتالية، و ما تلك الحوارات إلا دلالة على انهيارها النفسي عبر حواراتها الصّمتة مع نفسها. التي تظلّ تسترجع فيها ما سبق من ماضيها، الممتلئ بالجراح و الندوب الغائرة في أعماقها؛ نتيجة الإهمال العاطفي و تفكّك علاقاتها، و هي التي نشأت كأنها بلا أب و أم، فالأول اختار مصيراً مؤلماً انتهى بموته داخل السّجن، أمّا الثّانية فهي تنتظر عودتها؛ لتعيش معها معنًى، تفجّر فيه جراحاتها، التي تملأ حياتها، و تتكرّر كرديف لحديث خط يمينة بنت حوطة بين آلام الاغتصاب و الثّار و الهروب.

أمّا في خط دوجة زوجة أحمد فياض، يظهر القلق خوفها على مصير أبنائها بعد تحذير محمد بلهوان لها من انتقام الجبهة من زوجها المنظم لجيش بلونيس، و من مناصري مصالي الحاج، و تستمرّ معاناتها في فرنسا و بلجيكا إلى حين اختطاف أبنائها الثلاثة، و شقاء امرأة تمرّدت على اللامعنى في حياتها؛ في سبيل التّأقلم مع الحياة الجديدة ببلد أجنبيّ، يظهر أنّ الحرب أفقدتها عائلتها كاملة حين قتل أخيها لأنّه اعتقد أنّه جاسوس من جماعة بلونيس.

فلقها من اكتشاف حقيقة خداع زوجها لها عندما كان يوهما بأنّ جيش بلونيس يريد استقلال الجزائر؛ لكنّ الحقيقة أنّه جيش تابع لفرنسا.

إنّ اختطاف أطفالها أصابها بحالة من الانهيار أدخلها المصحّة حتّى موتها، لقد كان ذلك حدثاً مأساوياً و مفارقها لأبنائها دفعها للجنون و البقاء لأيام تبحث في الحقيقة عنهم، و حدث قبلها أنّ فقدت ابنتها سلمى و زوجها أحمد و أخاها خالد، فيصبح اختطاف أبنائها هنا ليس حدثاً فقط، بل كرهائن سيرثون استمرار الآلام و المعاناة و القهر كبنية مجتمعية، هم لم يختاروها لأنفسهم. فكان هروب دوجة هنا ليس خلاصاً؛ بل تأجيلاً للعذاب الأبدي في هذا الوجود و للموت الذي كان هو حتفها في النهاية.

أمّا في خط مراد شحاني:

لقد أرسلت لهم تقريراً مفصلاً عنك، لقد تمت تبرئتك تماماً، كما أنك ابن شهيد.

يا الله، اشتقت إلى هذه الكلمة، هل من فضل يمكنه أن يلحق بي بسبب هذا النسب.

أنا ابن شهيد، أنا ابن شهيد، لماذا ينسى العالم ذلك دائماً؟³

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 39

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 39

³هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 151

إذ أنَّ قلق مراد ابن الشهيد و اليتيم نابع من صراعه من أجل يحقِّق وجوده في هذا العالم العبيثيَّ أراد أن يتمرّد عليه . أن يصبح مثل إيفان يريد أن يزور العالم الكبير، أو مثل بيتر في فلم فرانس شيجيليك، لا يبكي و لا يصرخ، مراد الذي عاش حيا. يريد أن يعيش كرامته ذاته في عالم سرق منه كل معنى و هدف، لكنّه ظلّ قابعا فيه و هو يمارس حرّيته، يتحمّل مسؤوليّته منذ رحل عن رجّاس.

قلقه من غموض جمال و اكتشافه أنّه كان مجاهداً و أنه رغم تهديد بعض زملائه له بضرورة العودة للعمل السياسي لكن قدور القناوي رفض كل شيء حتى المنحة، و طالبهم تركه و شأنه، و تعلق قلبه بمهنته الجديدة كمقدّم عرض في سينما بوحنش وسط جيجل

يصاب مراد بالقلق وهو في كيبف من صورة الجزائريين رشيد من الأغواط، ابن مجاهد معروف، أما عبد الحميد فكان والده في مجلس الثورة، و هما ينعمان بخيرات الوطن، و هو ابن الشهيد الذي لم ينل شيئا، يسأل جمال بقهر و حقد.

«عزيزي جمال:

إنهم في مثل عمري تماماً، يحظون بفرصة جيدة في الحياة، في تعليم متخصص يضمن فيما بعد مساراً مهنيّاً مضموناً، لماذا لم أكن في هذا الاحتمال ، لماذا ينعمون بخيرات الوطن و الحرية التي دفعوا لدي ثمنها، أشعر ببعض القهر، و لكنني سأكون معتداً بنفسي كما نجم سينما، لقد اخترت منذ البداية هذا الضوء، و حتما سوف أقوم بتكبير الأفق إلى الحدود التي أستحقها»¹

اختار مراد الاغتراب كوجهة فآزمة الوي سبيل مواجه آزمة الوجود الإنساني لديه؛ لكنّه لم يكن يعلم أنّ الاغتراب نفسه سيسلبه جوهره و يزيد من قلقه، يخوض صراع الحرّية و يقف مدهوشاً أما صمت الكون، و يكشف له خطأ أخرى غير التي حدّدها، و رغم ذلك يبقى الاغتراب محفّز لخلق الذات عبر مواجهة القلق بشجاعة:

«ما يحدث معي الآن هو خارج السيناريو تماماً، ما يحدث معي الآن يشبه العيب بالنيغاتيف، لم أكن أطمح إلا لاكتشاف العالم، و لم أخطط لتحريك العالم.»²

«سكت كل شيء في رأسي، سكتت أفكار، خواطري، تخميناتي، خيالاتي، أشبّاحي وشياطيني، سكت كل شيء، وبدأت أشعر بأنني لا شيء»³.

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 147

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 149

³هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 150

2-العبيّة:

يبرز هذا المفهوم في الرواية كشعور عميق بالأجدوى و اللامعنى في مواجهه واقع قاسٍ و غير منطقيّ أحياناً، و هو سمة لمواجهة الوعي البشري لغياب المعنى في الوجود ، و ما على الإنسان إلا اختلاق قيمه و غاياته بلا دليل ميتافيزيقي¹ (إنّ ما يحدث منذ الأزل و نحن هنا لنرضى) هي جملة افتتاحيّة لمدخل العبث، إذ توحى بأنّ هذه الأحداث و الصّراعات المؤلمة تتكرّر عبر الأجيال و العصور منذ شتاء 1804، بتكرار لا متناهٍ للظلم و القسوة التي تتعرّض له النّسوة، و كأنّه محكوم عليهنّ بنفس المعاناة، يمارسها فيهنّ أولاً أحداث الزّمان المتداخل عبر حقبة متعدّدة، ليترك بينهنّ صدماتٍ و اضطراباتٍ لا نهائيّة، فيخلق إحساساً بأنّ نهاية القصص قد لا تكون سعيدة، ممّا يولّد شعوراً بالعبيّة الزّمنيّة التّاريخيّة: ما جدوى الوجود؟ هل يجب الكفاح و لو كان المصير يؤول دائماً إلى نفس النّقطة؟

تتجلى العبيّة في التّساؤل عن معنى الحياة و عدم وجود المعنى و إيجاد صعوبة في العثور على هدفٍ في تجارب الشّخصيّات، و لا توافق العالم مع عمل الإنسان على إدراك المعنى.

تتحدّد جميع النّساء رغم تباين أدوارهنّ، و تعدّد بناء مراحل الزّمن في سعيهنّ إلى فهم المعنى العميق للحياة و الهروب من عبثيّتها، لهذا تعالج الأجزاء الخمسة العبيّة كفلسفة وجوديّة تتعلّق بتجربة فرديّة في مواجهة عالم معادٍ بلا قيم، حيث شخصيّاتهنّ تكشف عن رفضهنّ للنّظام الأخلاقيّ و الاجتماعيّ التقليديّ، و تظهرن في مواجهة مباشرة الحياة؛ فيخترن التّمرد، و القبول بعبيّة الوجود و السّعي إلى تغييره، و هذا ما يبدو من ردود أفعالهنّ على ذلك العبث:

تقتل يمينة بنت حوطة ابن عمّها دفاعاً عن شرف البودالي؛ ثمّ تشعر بالذّنب في لحظات ضعفها، فتدعو الله أن يغفر لها، فتظنّ أنّها نجت رغم خوفها من انتقام أولاد مسلم، لكنّها تعيش الضّياع و الشّتات في الرّأويّة الرحمانيّة و تشكّ في استمرار حياتها بعد اختفاء البودالي الذي لم يعد بعد حربه ضد عثمان باي الأعور ف قسنطينة و هو الذي وصف نفسه بالقدرة و أنّ الرصاص سيحوّل إلى ماء في صدور محبّيه، الذين خاب ظنّهم فيه، مثل ما لم ينجد سيدي الزيتوني يمينة من سلطة خالد ابن عمّها.

كما يكمن العبث في التحاق فريجة بيمينة و هي التي قتلت لها ولدها الذي لم تنجبه، تريد العودة لها مثلما كانت معها في جراح في زاوية سيدي زيتوني، لا لشيء سوى لأنّها آخر من بقي لها؛ و هو ما لم يتحقّق لها برغم التحاقها بها؛ إذ دخلت يمين محنة أخرى من العبث حين تكتشف: «ما الذي قد يخيفني ما الذي قد سقط على رأسي أكثر»². لتنتهي القصّ بتساؤلات تثبت عبثيّة حياة يمينة و وفاتها.

في رمل ماجدة شيحاني تهرب الفتاة بعد نيلها للبكالوريا إلى فرنسا بحثاً عن الهويّة؛ فيصبح ذلك فخاً: في باريس كنت أدرّب على محاولة النّوم بكفين مفتوحتين. و هو ما يعبر عن جسد مكبل رغم الحرّيّة الجغرافيّة؛ يهرب من نفسه لا من المكان، و رغم نجاحها الأكاديمي، إلا أنّ ذلك يبقى متناقضاً مع عجز ماجدة عن فهم حياتها غير الواضح: سألني حياة بسيطة مع راجل واضح.

¹ جون بول سارتر، الكينونة و العدم. تر: نقولا متيني، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان. 2009، ط1، ص47

² هاجر فويدي، مصدر سابق، ص 31

لقد سقط إفصاح مارك لماجدة بإصابته بالسرطان من الدرجة الرابعة قنبلة عبثية على رأسها، جعلها تعيد ترتيب حياتها، و رغم ذلك تواصل توقّعها في تغيير وجودها، يناكفها الأمل في فرصة أخرى لنتمرد على هذا الكون الصامت، لتتخلّى في الأخير عن كلّ شيء.

يتجلى العبث في حياة ماجدة كفجوة بين توقّع الإنسان و بحثه عن معنى و غاية وجوده و بين واقع الكون الصامت و المحايد؛ فتختزل حياتها في انتظار أمر عظيم كانتظار نساء الجزائر في لوحة دو لاكورا، و عند انتظارهنّ هنّ يذقن كلّ أنواع الآلام و العذاب، في سبيل أن يغيّر ألوانهنّ و ملامحهنّ أو وضعياتهنّ في تلك اللوحة الخالدة، تربطنّ علاقات باردة جدّاً، سمتها النكران و الهجران لما كان بينهنّ ينمو و يستبدّ بهنّ، تنتج الصدمة بين التوقّع و الواقع صدمة وجودية كمن يصرخ في صحراء أو بئر، و برغم هروبها و أنانيّتها لدفع خيباتها المتكرّرة، و إصرارها على خلق معنى لحياتها، في عالم بلا ضمانات، فإنّ ماجدة ترفض إلغاء و دفن ذاكرة شكلها الجميع، و تعيد إحيائها من جديد.

أول العبث في خط دوجة زوجة الشهيد أحمد فياض، هو تركها ابنتها الروحية سلمى؛ من أجل أن تحميها و هي هاربة من انتقام جبهة التحرير، فكان هذا فعلاً تحرّرياً مؤلماً بلا خيارات، ليس لتنجو بأولادها؛ بل كي لا تذيقها عبثية حياتها الممتلئة بالشرّ، و بقاؤها حيّة هو احتجاج صامت ضدّ العدم، و ذلك انتصار عبثي عليه رغم صمته و ظلمه، فرغم ما مرّ به سيزيف. يقول كامو: يجب أن نتخيّله سعيداً.

العبث يكمن في شعورها المتناقض بالضياح و الغموض و هي تتذكّر زوجها بين من كان يؤمن بوطنه و بالحرية و يدعو لها، بينما هو خادم و تابع لمن يسلبنا الحرية الموضوعية: «هذه اللحظات، ابتعدت بمسافة عن خالد أخي الذي حزم حقائبه وذهب لدراسة الطب في فرنسا، واقتربت أكثر من أحمد، لقد أحببت حماسه، وطنيته وأفاق الأمل التي يصنعها في كل لحظة، كان يؤمن بوطنه مستقلاً، ولم يكن يأبه بالصعوبات أبداً في تحقيق ذلك»¹

لقد فجعت دوجة و اضمحلّ تفكيرها و نحلّ مقاسها و هي تتخبّط العشواء بين تصديق رواية زوجها و بين ضمّ أطفالها و السعي إلى إبعادهم عن ما تعيشه من ريبة قاتلة.

«أرى ذلك مجدداً، أراه واضحاً في كحل هذه السيدة المفجوعة، التي تمارس كامل دلالتها مع حزنها، أقول هذا وأنا الأرملة أيضاً، التي لا تعرف قبر زوجها، بل ولا تعرف الرواية الحقيقية لموته، عندما يصبح لموت زوجك رواية، يرويه كل أحد على مقاسه، ولا يفهم أحد منهم مقاس أثوابك الهزيل وقد أصبحت أرملة. أضم أطفالاً مرة أخرى إلى صدري، وأجبر صدري أن يترك لهم مكاناً شاسعاً وحنوناً حتى يركضوا بداخله ويلعبون لعبة الشفاء معي.

أشعر أنني نجوت، قد يكون من الجيد لي ولهم ألا يكبروا أمام عيون الريبة وهي تحقق إليهم ليل نهار»².
أما ما تكشفه رسالة أخيها لها، فهي العبث كلّ، بين الشعور بالألفة في باريس و تذكير أخته بجزائريّتهما:
«وصلت أول أمس إلى برشلونة، ولم يتبق لي غير البرتغال وأعود إلى الديار، أقول الديار؟ لقد أصبحت منسجماً مع العيش في باريس، أصبحت أشعر بالألفة في كل تفاصيل حياتي، في دراستي، في سريري، في المخبزة التي

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 65

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 77

أشرب فيها القهوة بالحليب وأشتري منها الخبز الطويل، في الشوارع وتقاطعات الطرق، في الميٹرو وصوت عجلاته عند الوصول إلى المحطات.

دوجة، لماذا تطرحين عليّ هذه الأسئلة حول سقف ارتباطنا بفرنسا، وهذه الجنسية التي نحملها؟ تذكرين جيداً جواب والدنا رحمه الله عن هذا السؤال، لقد قال لنا هي ورقة نسيّر بها أمورنا، نحن في أعماقنا جزائريون، قد يناسبك جدا جواب كهذا فلماذا تعاودين طرحه عليّ، ماذا يفعل بك أحمد؟ لا تمنحي الأمور حجماً أكثر منها، فرنسا هي بعض الحقيقة، حقيقة هذه الحروف التي أكتب لك بها، هي هذا الطبيب الذي بدأ السنة الماضية مشواره الطويل، هي كل الكتب التي علمتنا البدايات، أتوق لتخبريني عن بدايتك الجديدة أيتها العروس."

أخوك المخلص خالد

2 أوت 1951 - برشلونة¹

ردت دوجة:

«هل يصلح يا أخي أن أسمى ما يحدث لي الآن بداية؟ ... وأنتك أدركت الاستعمار بطريقتك الوجودية الجميلة في فهم العالم والروح، ربما سوف لن أحمل الأمكنة ما لا تفهمه، ولكننا لا نبدأ من جديد يا حبيبي، لقد قلت لي في آخر رسالة، أننا لا نبدأ من جديد، دوماً نبدأ من علو، تجاربنا، أيامنا خبراتنا سلاسل ترفعنا قليلاً في كل مرة عن أرض البداية السابقة، حتى ونحن نشعر بالسقوط، سقوطنا ذاك سيكون من على مرتفع، إنه مرتفع أوجاعنا السابقة»².

إن السقوط هروب من مواجهة القلق؛ نتيجة الانغماس في الهم، و محاولة التماهي مع مكان العيش

الجديد، في زيف و نيسيان الذات مع الشعور باليأس و انعدام الغاية

أما في خط مراد شبحاني فيكمن العبث في الضياع بعد محاولته الخلاص من الوضع البشري، و تحقيق ذاته بعيداً عما عاشه من اليتيم و الشقاء، في فوضى غير مرتّبة، لم تقدّم له شيئاً، فكان يبحث عن نفسه في حياته المعقّدة و المؤلمة: في حسبة الحياة؛ كانت قد تركتني صغيراً جداً، يتيماً، قانطاً على والدي الذي قدم لي اسمه ثم بعد سنتين فقط قدم لي اسماً ثانياً "ابن الشهيد" وأبناء الشهداء ليسوا أيتاماً، إنهم أبناء الوطن، لهذا كان الوطن بالنسبة لي كائناً حقيقياً يعيش معي، كما لو أنه رجلاً وقوراً، أتكئ عليه، أشكو إليه يتمي، أهرب إليه وأجزم أن العصفير والسماء الزرقاء والتربة المنعشة بعد زخات المطر ملكه.

لقد ربته جدّته و ماتت و هو ذو 15 عاماً بعد حصوله على شهادة التعليم المتوسّط، و كأنّ التاريخ يعيد تكرار نفسه، حتى والده ربّته نسوة الزاوية من قبيلة أولاد مسلم، و درس بالمدرسة الفرنسية، و حصل على شهادة الأهلية، و عمل مترجماً لشيخ الزاوية، ثم اشتغل بإدارة الأملاك؛ تزوّج والدتي لمدة عام واحد و فجأة صعد للجبل و استشهد هناك و هو صاحب واحد و عشرين سنة، بعد موت جدّته تشردّ مراد لمدة شهرين، ومات خاله و لم يقدّم العزاء، و كان يلتجأ حينها إلى أمّه ليلاً؛ لكنّ زوجها ابن عمّها اليامين السجاري -الذي تزوّجها سرّاً و بالفتحة فقط- صار يضربه و طرده من أجل ذهب جدّته

«وهكذا لم يعد لي مكان أبيت فيه، لجأت إلى أمي عند آخر الليل، لكن موضوع القطع الذهبية كان هاجسها أيضاً.

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص78

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 78

لم يهملها على الإطلاق أن أخاها كان قد جردني هذا الصباح من ملابسي بالكامل بحثاً عن ما يفترض أنني سرقته من الجدة قبل وفاتها، ربما كانت تعتقد أن مسعود لم يبحث جيداً، وعانقتني وكأنها تفتشني، وعندما جاء زوجها عازماً على انتزاع مكان القطع النقدية من جلدي، نزع حزامه الجلدي وهم بضربي على ظهري، بدى لي الأمر ظلاماً لا يمكن السكوت عنه، كنت أطول منه وكانت أمي صامتة تتابع ما يحدث في هدوء، كانت لفتني تلك نحوها آخر لفظة تتطلب منها شيئاً، وعندما دفعته عني بكل قواي، ووضعت أرجلي على ضلوعه لم أعد أنتمي إطلاقاً إلى رجاس¹.

ثم فرّ مراد إلى مزار يمينه بنت حوطة الذي يظل بجمع كلّ الشّخصيّات: «أشعلت عدداً من أنصاف الشموع التي وجدتها داخل المزار، فصارت خيالات السنة اللهب تتمايل وتتداخل، تخطف قلبي أحياناً؛ أرتجف ولا أعرف أين أهرب، ثم بدأت بالبكاء، كان الخوف حجة مواتية حتى أبكي على كل ما حدث لي، حتى أخبرني أنني وحيد تماماً²»

ثم حصل أنّ ودّع مراد رجّاس هارباً منها إلى جيجل، نحو كلّ الاحتمالات، لا يملك سوى أوراقاً وقطعتي ذهب تركه من جدّته، بعيداً عن هذا الجحيم:

«ودعت رجاس وذهبت نحو الريح البحري، كانت جيجل أكبر من الرجولة التي أراد الجميع أن أكونها، لقد رمت بي في كل التيارات، كابرْتُ حتى العظم وأفلتت مني كل الاحتمالات³».

«حملت معي الكيس الذي وضع فيه المقدم عبد الهادي أوراقي، كان كل ذلك ما أملك، أما قطعنا الذهب فقد جعلتهما تعويذة من قماش أكياس السميد وعلقتها في رقبتني، كنت على يقين أنني لن أعود إلى هذا الجحيم مهما كلفني الأمر⁴».

كما يبرز العبث في حياة جمال مقدم قاعة السينيما بوحنش، من خراطة دون زوجة ولا حبيبة، لقد كان يحب قاعة العرض، حدّ التعلّق، ويصف مراد علاقته بجمال وكيف ذهب معه لمدة ثلاثة سنوات لرجاس؛ دفع هو من أجل ذلك، وكانت آخر صورة لجمال رآها مراد وهو يحمل سلاحاً خلفها مكتوب بشار 1959 قبل المعركة، ويقرأ ما مكتوب خلفها و ردّ جمال بقسوة عليها، بأن يتركه أصدقاء الثورة، وشأنه، وأنه لم يقبل المنحة، فقط أراد أن يعيش ذاته.

ثم تحصّل مراد على البكالوريا وسافر للعاصمة، وبينما هو كذلك إذ يسترجع كلّ ذكرياته، ويتعجّب كيف مرّت كل تلك السنين عليه، دون أن يتذمّر، حتّى وإن رضي وقنع بها فقد عذّها مراد بطولات في سبيل الانتظار الطويل للأمل كما حدث في خد رمل ماجدة ابنته، التي كانت ترى نفسها جزءاً من نساء لوحة دي لاكروا.

أتعجب الآن كيف مرت كل تلك السنوات بهدوء، من دون أن أصرخ ومن دون أن أتذمّر مرة واحدة، لقد كان ينتهي القلم الأزرق الجاف في وسط الامتحان وأتوقف عن الإجابة وأبتسم بلا خنق، أخفي بعض الخبز في جيوبي لينزعا مني مسؤول المرقد في أول قضمه، وأدرس وأجوع ليلاً وأطعم نفسي أملاً، كان سيكون الوضع أصعب

¹ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 122

² هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 125

³ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 125

⁴ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 126

لو لم يرعاني جمال، لو لم يكن يشتري لي كتبتي وأدواتي المدرسية في كل سنة دراسية جديدة، لو لم أكن أقضي معه الأعياد، ونسهر برفقة أعياد العالم، كم أنا مندهش الآن من كل البطولات التي قمت بها، من القناعة والصمت والخنوع وانتظار طويل للأمل¹.

«وفجأة فهمت أن السفر فيلم سينمائي مهم ومهم جداً... زارني خاطر غريب، وقال لي لماذا لا نواصل الرحلة، هل تشعر فعلاً أنه يتوجب علينا التوقف هنا؟ هل أنت مستعد للقناعة والصمت والخنوع وانتظار الأمل مرة أخرى ومن دون جمال وأفلام نهاية الأسبوع؟»²

يستعد جمال للسفر؛ لقد قرّر أن يجمّد تسجيله في الجامعة، ليبدأ حياته التي لم يعيشها، وأن ما عاشه قبلها مجرد قناعة وصمت وخنوع في وجود زائف:

«ولكنني كنت قد قررت السفر، بعث القطع الذهبية وجمدت تسجيلي في الجامعة إلى غاية الموسم القادم، ثم اشتريت تذكرة سفر بالباخرة الجزائر-مارسيليّا، سوف أبدأ حياتي بهذه الرحلة الطويلة إلى أوروبا، ثم سوف أقرر ماذا سأفعل بعدها.

أعرف من أين أتيت بهذا الحلم، أعرف بالضبط متى سقط على رأسي... سأهيم على وجهي في كل هذه البقاع البعيدة قبل أن أبدأ صخب اليوميّات المقفرة»³

لقد كانت رحلة مراد مفتوحة لكافة الاحتمالات، سعيدٌ وهو يمارس لذة الطريق المجهولة، لقد كانت رحلة طويلة جداً، لقد كان من الممكن أن يضيع داخل أي واحد منها، ولكنّها بطريقتنا ما صار ما عليه الآن بعد رحلة دامت عاماً وشهر وسجن دام 300 يوم.

يسأل جمال نفسه وهو يكتب يومياً على أجندته: ماذا سأتعلم من كل هذا؟ هل من الضروري المرور بكل هذه المدن الباردة، وتحمل الجوع والبكاء؟، يعلن مراد امافاء بتقمّص الأدوار وقرب انتهاء هروبه وتنصّله من حياته السابقة:

«هل يمكن أن أتقمص الدور إلى حدّ التنصل من حياتي السابقة؟ ما معنى أن أجد في هذا المكان كل تفاصيل البقاء، الحب والعمل وقوالب الصابون المعطر؟ هل يعني هذا أنني عثرت على احتمال جيد لمراد شيجاني؟ كم من احتمال آخر قد تقدمه لي الحياة؟ لا أعرف ماذا أفعل؟ لم أعد مشدوداً إلى رجاس كما في السابق، ولا إلى الجزائر العاصمة التي لم أحفظ طرقاتها كما فعلت هنا في تريبينش، كيف أفرق يا جمال بيني وبين احتمالي الذي قد ينسج حياته هنا؟»⁴

لكنّ الخوف يستبدّ بجمال؛ يدفعه القلق الوجودي في هذا الجزء من العالم، وبحته عن المعنى الذي هاجر و اغترب من أجله؛ فيعلن أنّه يريد إنهاء هذا الغربة بسرعة، لقد وصل إلى الحدود القصوى، فلم يبق في خاطره قدر على حمل أي شيء: «شعرت بالخوف وهو يبتعد عني، خفت أن أغرق مرة أخرى في قرية صغيرة... ولكن لا أريد

¹ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 135

² هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 135

³ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 136

⁴ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 144

البقاء طويلاً في أي مدينة، أريد أن أنهي هذا الغرب بسرعة»¹
«يبدو أنني اكتفيت، لا شك أن الحياة تشبه الأفلام، ولكنها أطول، من الذي سوف يحرص على الوقوف أمام عدسة الحياة بالحضور نفسه والتركيز نفسه في كل مرة، من الذي سيحفظ السيناريو بالحرف ولا يحيد عنه، لذا أعتقد أنني سوف أستريح، أعود إلى الديار ثم أتابع دراستي»²

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 145

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 146

3-الأصالة:

يتضمّن وجود الأصل فكرة أنّه على الفرد أن يشكّل نفسه ثمّ يعيش بعد ذلك في اتّساق مع ذاته، و تعني الأصالة أنّه عند التّصرّف على المرء أن يتصرّف كذاته و ليس لما يتطلّب أي جوهر و نموذج جاهزٍ آخر. و هي القدر على العيش في توافق مع ذاته و معتقداته و رغباته هو فقط، بعيداً عن توقّعات الآخرين في مواجهة ضغوط و قيود العالم الخارجيّ، فلإنسان القدرة على اختيار طريق حياته و يجب أن يكون هذا الاختيار أصيلاً؛ أي يعكس ذاته الحقيقيّة، و يرفض الانصياع للتوقّعات و القيود الاجتماعيّة و التقليديّة التي تحاول تضيق نطاق حياته، و لكي يستعيد ذاته من ضياعها في (الهُم) عليه القلق على نفسه كما ذكر هايدغر¹.

و الأصالة مرادفة للحرية، فهي تساعد على تعزيز استقلاليته في اتّخاذ قراراته و على تطوير و عي ذاتيّ أعمق؛ لكي يحدّد المعنى في حياته، و في هذا المنوال يتجلّى مفهوم الأصالة في رواية خط رمل بين أقسامها الخمسة؛ عبر عدّة محاور تعكس صراع الشخصيات مع الذات و مساعيهم لخلق معنى وجوديّ في ظلّ ظروف قاسية، إذ تظهر بيمينة بنت حوطة تحدّ كبير في خضم أحداث رهيبية و عنيفة، لكن وسط تلك الأهوال تختار بكلّ حريّة طريقاً آخر عكس المعتقدات و تتمرّد على القهر و ترفض الخضوع لقيم المجتمع التي تبرّر العنف الذكوريّ، حيث تتحمّل مسؤوليّة قرارها رغم ثقله الأخلاقيّ، ففي لحظة غضب تقوم بقتل ابن عمها خالد: «أطلق ضحكات مدوية وهمّ بمغادرة المكان، شعرت بدم ساخن يسري في كامل جسدي، ثم تحسست المنجل المخبأ في صندوق أغراضي، أمسكت به جيداً.. قفزت بكل طولي وغرسته في رقبتّه وأنا أكابد روعي في ألا أكون أنا.. وألا يكون هو ابن عمي خالد»²

و تعلن بيمينة بعدها كيف أصبحت تشعر بالعالم و الوجود من حولها بعد قتلها لخالد، و كأنّها لم تكن قبلها شيئاً، بالفعل هناك شيء دفعها إلى ذلك: «تمكنت بعدها بوقت من الانتباه إلى هذا العالم والسقوط فوق أرضه مرة أخرى»³

تقتله و لا تدري ما الذي أوصلها لهذا الفعل: «لا أعرف كيف وصلت بي الأمور إلى هذا الحد؟ ولا كيف زالت عني تلك الهيبة المريبة؟»⁴

يتمحور سؤال الأصالة واضحاً: كيف تخلق بيمينة بنت حوطة ذاتها الأصيلة في عالم عديم المعنى؟ فهي بجرأة ترفض الأدوار المفروضة كمغتصبة خائفة، و امرأة بلا زوج؛ لتعيش الغموض و الخوف و الضيّاع، لكنّها عندما فرّت إلى حريّتها، لا تزال تعاني نتائج ما بعد الاختيار؛ حيث لم تجد الإجابات في عالمها العدمي و هي تستقبل المحنة بعد الأخرى

لقد قتلت بيمينة خالد و رفضت العيش كضحية لتعيد تشكيل هويّتها و ما قامت به فعل تحرّريّ اختارته تمرّداً على ضياعها و رتابة عيشها، و رغم شعورها بالندم فهي تتحمّل مسؤوليّتها.

¹ مارتن هايدغر، الكينونة و الزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، بيروت 2012، ص 220

² هاجر قويدري، خط رمل، دار العين للنشر، مصر، 2024، ط1، ص5.

³ هاجر قويدري، المصدر السابق، ص5

⁴ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص6

«بعض الألام تأتي عاجلة، مؤلمة جداً، ولكنها عاجلة، فتمكن من تحملها بشكل ما وبطريقة ما، قد تصاب بالدهشة، وتقول كيف تمكنت من تحمل ذلك، لقد تحملت ذلك، وكانت العجلة مخدراً عظيماً»¹.

كما يتجسد الصّراع الوجودي في حياة يمينة بنت حوطة في تخلصها من الحمل، لكنها تسقط في اللاأصالة مجدداً و هذه المرأة بانتظارها السلبي للموت، بعد طريقة إجهاض قاسية و مدمرة، فلحقها نزيه حاد انتهى بموتها، فكانت عملية الأصاله متعثرة حين فشلت يمينة في تحقيق أصالتها كاملة؛ لأنها لم تتحمل حرية اختياراتها حتى النهاية، و لم تواجه قذفها في عالم قاسٍ إلا جزئياً و هربت من القلق الجوهري. فقد تحطمت جميع محاولاتها في التمرّد في هذا المجتمع حينما ماتت، يقول هايدغر : الوجود يصبح أصيلاً فقط في مواجهة الموت، ممّا يؤكد فكرته عن صعوبة العيش الأصل في عالم مشترك مفروض، و لحظة الموت تسائل يمينة بنت حوطة نفسها أسئلة وجودية عن اقتراب الموت و خوفها منه، و الضياع في ما ورائه، تسأل: كيف كانت حياتها؟ و هل هذا هو الوقت المناسب لنهايتها؟

«شدت على إطار الباب الخشبي، وشعرت بنسمة الحياة، سقطت ورقة لبلاب صفراء على وجهي، مسكت بها وبدأت أبتلع ريق بصعوبة، أنظر إلى ضياع لونها الأخضر وأتحقق من نهاية الدماء في عروقي، يتدرج الذبول على الورقة، تبدو صامدة أكثر في الوسط، في منتصفها تماماً، وكنت مثلها أشعر بالبرد في ذات المنتصف وصرت أهوي، أهوي، لا أزال أهوي..

أشعر بجسدي ينسحب مني، يألمني عنقي، ولا أتمكن من الرؤية، ما هذا الضباب الكثيف، أريد أن أحتفظ بوجهه، ولكنني صدقاً لا أرى شيئاً، هل انتهى كل شيء؟ هل توقف القلب عن الخفقان؟ لمن تركت طفلي من بعدي؟ من الذي قد يطعمه ويغويه؟ لماذا أنتهي هكذا وبهذه السرعة؟

كيف يمكن أن أكون قد أكملت حياتي؟ وكيف يمكنني أن أكون قد فهمت أمراً عظيماً؟»²

تظهر شخصية سيء النية في شخصية يمينة أثناء هروبها من خالد إلى مقام سيدي الزيتوني لاجئة و طالبة النجدة و باحثة عن الحماية، و هو ما يسميه سارتر الكذب على الذات و الهرب من مواجهة الحرية، حيث تظهر لا أصالة يمينة حينما اتجهت إلى ذلك المزار لكي ينقذها: «لقد لجأت إليك... حتى أنت يا سيدي الزيتوني!»³ في رمل ماجدة شيحاني و انطلاقاً من وعيها بمعاناتها و التمرّد عليها قرّرت ماجدة الهرب من حياة الرّاقودي الباردة و الخائفة، في بلكور، و قطعها كاملة مع هذا المكان:

«لا أريد العودة أبداً إلى ذلك الزمن، لقد قضيت ليلتي الأخيرة هنا على الفراش الأصفر وحدي باكية، مختنقة و مصدومة، و لا أحد يعرف ما الذي قد حلّ بي. لقد كتبت كلّ شيء»⁴.

و وثيقة بأحداث حبل تتكرّر و كأنها موروثة فما حدث في الماضي يحدث في الحاضر الآن و يقع لاحقاً مع شخصية أخرى لبطلات ضحايا نظام اجتماعي يوقع عليهنّ عقوبات، ما عدا ماجدة التي قرّرت كسر تلك السلسلة، و التّحكّم في مسار قدرها عبر رفض نطف رجل ميّت و التبرّع بماله الذي تركه لها، أراد أن تحمل منه،

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص34

²هاجر قويدري: مصدر سابق، 35

³هاجر قويدري: مصدر سابق، 5

⁴هاجر قويدري: مصدر سابق، ص 40

و كأنّها عبر هذا الاختيار تقدّم تضحيةً لتحصل على حريّتها كاملة، إذ تستعيد ماجدة ذاتها، و تتصالح مع أمّها و مع وطنها، و تفتح نافذة جديدة لحياتها، و هنا نلمس الاختلاف بين مصير يمينة و اختيار ماجدة.

تشعر ماجدة بعدم أصالة حياتها منذ صغرها عندما كانت تتعذّب باسم تاريخ والدها الإرهابي، فتقصّ شعرها كولد و تجعله قناعاً ترتديه؛ بسبب ظروفها التي تشعرها بالعجز وسط هذا المجتمع الذكوري، و قصّة شعرها قفزة وجودية نحو الأصالة؛ إذ تتمرّد على الهوية المفروضة، و ترفض الصّورة النمطية، حين تعلن أنّها لم تعد مستعدة للعيش وفق توقّعات الآخرين، فهي اختارت فعلاً و هي مسؤولة عليه، ففي قصّة شعرها فعل متعمّد و مقصود لاستعارة جزء من السيطرة على حياتها، و السعي وراء تحقيق ذاتها الحقيقية (الإنسان صنع نفسه) و قصّ الشعر ليس مجرد تعبير خارجي؛ بل هو بداية لعملية إعادة صياغة الذات، و خلق هوية جديدة من أجل التحرّر من المشكلات؛ بعد وعي عميق برغبة ماجدة في العيش بشكل أكثر صدق بدلاً من الانجراف مع تيّار الظروف و الناس.

«أتذكر الآن تلك الأيام وأرى شعري المجعد الذي كنت أرفض تسريحه قبل أن أقرر اعتماد تسريحة الولد. لقد توقفت عن الدراسة النظامية في الصف الثامن، ودخلت غرفتي وعزّلتني لسنوات طويلة، لقد عشت العزلة التامة بسبب ياسين، كان شعري منكوشاً وكنت مستاءة ومتشنجة إلى غاية حصولي على بكالوريا رياضيات، شخصت حالتي بالتوخّد من طرف الجيران ومعارفنا على قتلهم، وكنت أرى في ذلك إنصافاً حتى لا أضطر لشرح ممل لأسباب انطوائي على شخصي.¹»

تكمن الأصالة في رمل ماجدة شبحاني في مواجهة حادثة اغتصابها، و قد تذكّرت ياسين و خنقتها الذكريات و أرادت الانتقام منه:

«وضعت محفظة فارغة فوق السرير... جمعت كل شيء في أكياس الزباله السوداء، شعرت بأنني أصفع الذكريات، أصفع الأشياء، وأنجو بخاطري، غير أن شيئاً واحداً صفعني، تمكن من جعلني أسقط أرضاً وأنتحب حد الخنق.

لم تتوقف ذاكرتي ولم يتوقف اختناقي، ثم شعرت وكأن ريحاً عصفواً تقلعني وتحملني إلى الطابق الأول، لا أعرف كيف وصلت إلى باب جارنا ياسين، لقد أضافوا باباً حديدياً فجاء الوقع شديداً.. ضربت الباب بكل قوتي لوقت طويل، حتى خرج كل الجيران كما نزلت أُمّي التي سارعت في إبعادي عن الباب وهي تقول.

-لا أحد هنا، لا أحد هنا لقد غادروا الراقودي منذ زمن.

كيف سأأخلص من وجعي، أريد أن أصعد سفينتي، أريد أن أتخلص من وجع ياسين.

-هل تريد أن تعرفي ماذا فعل بي ياسين؟²

تريد الانتقام من المجتمع الذي لا زال يمجّد الذكورة منذ زمن يمينة بنت حوطة، و تتكرّر مأساتها و ابن عمّها خالد مع ماجدة شبحاني و ياسين بن علجية، فما قامت به أمّه علجية مثل فعل فريجة مع يمينة التي لم تعبّه لتوسّلها لها و تركت

¹هاجر قويدري: مصدر سابق، ص 50

²هاجر قويدري: مصدر سابق، ص 51

خالدًا يطؤها ويهتك شرفها، و هو الشيء الذي لم تستطع نسيانه، و تتذكّره و في كشفها الحقيقة لأمتها حملًا لمسؤوليّة رواية تاريخها و فعل تحرّريّ من سجن الماضي و أنّها ليست موضوعًا للعار، فياسين كان جحيماً و مواجهتها له و ضربها للباب بعنف يحرّرها من سجن نظرة الآخرين

«ما فعله بي ياسين يا أمي كان كبيراً مستعصياً على الفهم وعلى الانتقام، لكن ما قامت به والدته العلجية هو ما لا يزال صاحباً في ذاكرتي... هل تعرفين أن ياسين اعترض طريقي ودفعني بقسوة إلى بيت الصابون وسرق مني شرفي، لقد صرخت طويلاً ولم يسعفني أحد... وفي لحظة لا أعرف كيف تمكنت من خطف قوامي من بين يديه والتوجه صوب السلالم بسرعة خاطفة، لكنني وجدتها عند أول السلم يا أمي، لقد رفعتني وأعادتنني إليه، لم يخطر ببالي أبداً أن تكون والدته العلجية عند أول السلم تحرس المكان له.

يا خالتي العلجية. يا خالتي.

لقد استعطفتها وشدت على ثوبها، ثم تمسكت بأرجلها ولم تكن تنظر إليّ، ظلت تنتظر إلى شبح ما كانت تراه وحدها، جمعت الغسيل ونزلت إليك بعد ذلك يا أمي لكنك كنت نائمة...»¹

إنّ هروب ماجدة لفرنسا كان لأجل محو هويّتها و تبديد صدمات حياتها المتتالية و همومها الثقيلة التي تزرع و تجثم فوق روحها، و خلق ذاتها من جديد، فهي تطلب الشفاء في مكان آخر -تغرب فيه- غير وطنها الأم: «شعرت بغياب سميحة الكبير في تلك اللحظة من حياتي، شعرت بغياب أبي، بغيابك، من أجل هذا يا أمي حملت نزيقي الصغير وتركت المكان بلا رجعة... لعلني نمت بالفعل داخلها (الحقيقية) حتى الصباح، لقد حملتني بعد ذلك إلى حيث يوجد بعض الشفاء، لا أعرف إن كنت قد فكرت في حلول أخرى حينها، وربما كنت عاقلة، فمن تراه سيقف مع ابنة الإرهابي ضد ابن الضحية؟»²

فقد كانت باريس لوحة؛ لكنّها دخلتها بلا لون و بلا روح، لأنّها مازالت في حالة سقوط، ورغم قصدها معالجا نفسياً لمدة أربع سنوات، و عملها في مختبر الفيزياء الحاسوبية؛ و مشاركتها في المؤتمرات التي كانت تسرق عمرها إلّا أنّها لم تشف، فروحها صارت منفصلة عن جسدها، و انغماسها في العمل كان هروباً من ذاتها، و هو الضياع و الاستلاب المتوحش الذي استبدّ بها:

«كنت في باريس مشدودة الأعصاب، متشنجة، غائرة العيون، أمشي كما العرجاء خلف البنات المزهوات بنجاحهن وبحريتهن في بلد الحرية... وكنت حبيسة غرفتي أتدرب على أمر واحد فقط وهو محاولة النوم بكفين مفتوحتين، مذ ليلة الريفودي الأخيرة وأنا أنام مضمومة الكفين، إلى حدود التشنج العصبي المؤلم»³

لتعلن في الأخير، عند صدمة سماع مارك يكشف لها خبر إصابته بالسرطان في المرحلة الرابعة، الرّحيل عن باريس و العودة إلى وطنها و هو ما أدخلها في محنة جديدة، سقطت على رأسها فجأة، مرّقت تلافيفها و أرجعتها لحالة

الفرع الأولى التي جاءت بها إلى فرنسا لتشفى منها:

¹ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 52

² هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 52

³ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 59

«قطعت تذكرة إلى فرنسا لمدة 48 ساعة، لابد من تصفية بعض الأمور في باريس، سوف أمدد إجازة غير محددة الأجل في العمل، وسأجمع أغراضي وأعيد الشقة إلى الوكالة العقارية.

لم يكن صعباً عليّ كل هذا، لقد انتهت باريس تماماً من رأسي قبل وصول الإيميل، في تلك اللحظة التي شعرت فيها بخداع مارك.

جلست فوق الحقيبة التي لم يستجب سحبها للغلق، وضغطت بكل قوتي، انتبهت أنني كنت أعيش في قاعة انتظار، تباً للمينماليست الذي لا يستهلك مساحاته.

غادرت باريس بسلام، لم يتبعني أي ضجيج، نحن لا نحمل قاعات الانتظار أي وزر، مهما يحدث فيها، أغادر المطار الذي دخلته مفزوعة ونازفة أول مرة، أشعر وكأنني أجمع تلافيفي من المكان وأجمعني»¹

و الأصالة هنا هي العودة إلى وطنها و إلى جروح الماضي و إعادة تشكيل ذاتها؛ حيث تتحول من سيئة النية و هاربة من مجتمعها القاسي و المعادي إلى مواجهة قذفها في المأساة و المعاناة، و تجد معنى في التزامها بأمها و العيش معها في الرأقودي موقع الصدمة و فضاء التحرر في آن واحد، تستعيد ذاتها و تسترجعها من الجحيم الذي حددها ماهية مسبقاً (مغتصبة و ابنة إرهابي) فتعيد اختراع ماهيتها عبر الفعل بالتمرّد و الالتزام و القلق و جملتها الأخيرة «سأستعجل ما فاتني ببطء» تلخص الأصالة بالإسراع نحو المستقبل بوعي ثقل الماضي دون إنكاره أو الهروب منه.

أما غير الأصالة فتكمن في أنانية ماجدة و قطعها كلّ ما يصلها و يجمعها مع كلّ شيء أمها، و عائلتها و وطنها، و ماضيها لا شيء سوى؛ للاستمرار في عزلتها و عجزها لفشل أولئك في حمايتها:

«أنا من بين هؤلاء الذين يقطعون التواصل مع أهلهم عندما يكونون بخير، عندما ينشغلون وتكبر انشغالاتهم، من بين هؤلاء الذين ينكبون على الحياة بمفردهم، لا يريدون ضجيجاً ولا مشاعر ماتت على أرصفة الغربية، أنا من بين الهاربين الذين لا ينظرون خلفهم، هل يمكنك مساعدتي في إيجاد الخالة سميحة، سوف يكون أمر إيجاد عنوانها سهلاً لأنها زوجة السياسي المرحوم السي الطاهر ملياني وتعيش في إسبانيا حسب آخر المعلومات التي أملك»².

و هي أنانية يكشفها فيها طبيب الأعصاب المعالج لأمها:

«تسارع الوقت من حولي، وأصبح كل شيء يتحرك نحو نهاية محتملة، أخبرت بروفيسور الأعصاب بإمكانية رحيلنا، فأبدى غضباً شديداً، وعبر لي مجدداً عن صفة الأنانية المتجذرة بداخلي»³

في خطّ مراد شيجاني، نشأ مراد منذ الصّغر يواجه الوجود الزائف بشكل حقيقي وفقاً لذاته، بدلاً من الاستسلام للوجود المفروض عليه من قبل مجتمعه. واجهه بقلق و ملتزماً باختياراته لأجل التقلّت من سيطرة الهمّ أيّ القواعد و القيم المقولبة، و كان معتدّاً بحريته و بمسؤوليته عن أفعاله، و هو ما يؤكّد فكرة: الوجود يسبق الماهية.

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 67

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 64

³هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 64

و تظهر الأصالة في خطه بصراعه مع العبث و مسؤوليته في خلق المعنى، و وعيه لغيابه في حياته، و سعيه لتحقيق ذاته فمنذ أن تحصّل على شهادة التعليم المتوسّط و إدراكه لانفصال أمّه عنهبزواجها من ابن عمّها، اندفع في ممارسة وجوده بحريّة كما يريد هو كفعل أصيل؛ حتّى يقف ضد اللامعنى الذي يعيشه، و يتمرّد عليه، ثمّ يتمسّك بالالتزام كقيمة في ذاته، و هو ما يتوافق مع كامو في أسطورة سيزيف: التمرّد هو رفض للاستسلام للعبث، حتّى لو كان الفعل بلا نتائج ملموسة. و لكي يبدّد ما فرضه عليه الاجتماعيّ و الثقافيّ من حوله، ليتحمّل تبعات ما اختار القيام به بعد ذلك دون هروب، حين غادر رجاس إلى جيجل ثم إلى العاصمة ثم إلى أوروبا؛ ليعود كما عادت ماجدة ابنته.

«أنا مراد مزراق، هارب من رجاس، ابن شهيد أعادوا رفاته في صندوق لا يتعدى طوله 60 سنتمترا، أنا هنا في جيجل منذ شهرين، لقد خرجت اليوم من القرن لأول مرة، ولن أعود إليه، سأكون رجلاً ولن أسمح باستعبادي أبداً¹».

لقد كان مراد مثل أوجين دو راستيناك في رواية الأب غوريو للكاتب بلزاك، التي قرأها لما كان في جيجل، حين كان حالماً في ولوج عوالم باريس المخملية، فلم تكن في النهاية سوى زيفاً ونفاقاً يخفي وجوهاً قاسية لا تهمها غير الماديات. و لقد وجد في إيفان عندما كان مع جمال في قاعة سينيمابونش وسط جيجل خير سند و هو يشاهد فلم طفولة إيفان فمسح دموعه و احتضنه بقوة، و هو يقول له: الأبناء سيجدون طريقهم دوماً. كان لمراد تطع كبير للتغيير و لرسم خارطة طريق جديدة في حياته بعيداً عن رجاس و جيجل، بعيداً عن الآلام و المعاناة التي كانت تخنقه طيلة حياته:

«أتعجب الآن كيف مرت كل تلك السنوات بهدوء، من دون أن أصرخ ومن دون أن أذمر مرة واحدة، لقد كان ينتهي القلم الأزرق الجاف في وسط الامتحان وأتوقف عن الإجابة وأبتسم بلا خنق، أخفي بعض الخبز في جيوبي لينز عها مني مسؤول المرقد في أول قضمه، وأدرس وأجوع ليلاً وأطعم نفسي أملاً، كان سيكون الوضع أصعب لو لم يرعاني جمال، لو لم يكن يشتري لي كتيبي وأدواتي المدرسية في كل سنة دراسية جديدة، لو لم أكن أقضي معه الأعياد، ونسهر برفقة أعياد العالم، كم أنا مندهش الآن من كل البطولات التي قمت بها، من القناعة والصمت والخنوع وانتظار طويل للأمل²».

و حالما وصل مراد إلى العاصمة انفجر كلّ شيء، لقد أراد السفر و الجولان في العالم، يريد أن يبدأ من جديد، قبل أن ينغمس مرّة أخرى في عبثيّة الوجود التي بدأ بها حياته الشقيّة و ستنتهي بها حياته و بين شقاء أول العمر و ونهايته، قرّر فجأة أن يهيم على وجهه في أوروبا بحثاً عن معنى لحياته فيها؛ تخيّل في ممارسة شغف الهروب من ذلك العبث، و الققص الاجتماعيّ القاهر و التحرّر من التوقعات، و اكتشاف ذاته بعيداً عن وصاية الآخر، و بحثاً عن الأصالة :

«كانت الإقامة الجامعية للذكور بمنطقة الرويسو ثم اشتريت تذكرة سفر بالباخرة الجزائر-مارسيليا، سوف أبدأ حياتي بهذه الرحلة الطويلة إلى أوروبا، ثم سوف أقرر ماذا سأفعل بعدها.

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 126

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 135

أعرف من أين أتيت بهذا الحلم، أعرف بالضبط متى سقط على رأسي، لقد رأيت أحدهم يقوم بالأمر ذاته في أحد أفلام جمال، أتذكر أنه قال بالحرف الواحد.

سأهيم على وجهي في كل هذه البقاع البعيدة قبل أن أبدأ صخب اليوميات المقفرة¹.

يسخر مراد من خطاب البطولة و الوطنية كأقنعة زائفة و الأصالة تكمن في رفض الأدوار المفروضة و خلق قيمه الخاصة و يرفض المعنى الجمعي و يواجه حريته مطلقاً، مفككا الأوهام التي لا تصنع المعنى الذاتي. مثله كذلك جمال الذي تنصل من كل شيء، و استغنى عن تاريخه و رفض أخذ دور أراد أصدقاء السلاح بالأمس أن يوكله له بعد الاستقلال؛ لكنه أبى و ترجاهم أن يكفوا عنه و أنه لا يريد أن يكون له دور في مرحلة البناء و التشييد في هذا الوطن؛ بل إنه ترجاهم أن يتركوه و حاله.

«أرجوك أتركني أنهي أيامي بسلام، لا قدرة لي على مجارة ما تصبون إليه، ولا أريد المشاركة في معركة التشييد كما تقول، اسمعني جيداً يا عبد القادر لقد أنهيت معركتي في بشار وانتهى الأمر بالنسبة لي، أنت تعرف ما رأيت؟ وما هي الدسائس التي وقفت عليها، لذا أنا هنا في جيجل، وبالضبط في سينما بوحنش لا أريد شيئاً منكم، ولا أريدك حتى تسجلي في وزارة المجاهدين، لقد تمنيت أن أكون شهيداً، أما المجاهد فقد كنته وانتهى أمره.

و على ظهر الورقة كتب أحدهم بخط رديء جداً "ستندم يا قدور القتلاوي"².

كما تكمن الأصالة في تحدي مراد لسي الطاهر في سبيل الزواج بسلمى و هو ما حدث سرّاً «طرديني السي الطاهر عندما جئت خاطباً له في سلمى... لن تفلت مني سلمى أبداً، حتى أنها أبدت رغبة كاملة في الهروب من البيت والعيش معي.

استبعدت الأمر في البداية خوفاً من بطش السي الطاهر، ولكن قلبي خانني في المنتصف وتزوجتها بلا موافقة السي الطاهر³»

تظهر الأصالة أنها تتضمن فكرة تشكّل الإنسان نفسه؛ لكي يعيش في انساق و توافق مع ذاته و رغباته هو في مواجهة الجحيم، و هذا ما يعني التصرف كذاته و ليس كتصرفاته السابقة، أو لما يتطلب أي جوهر و نموذج جاهز آخر، فهو حرّ في اختياراته على أن يكون ذلك أصيلاً؛ أي يعكس ذاته الحقيقية، و يتحمل مسؤولية ذلك الاختيار بوعي لما يعانيه؛ حتى يخلق المعنى في حياته، و في خط دوجة زوجة الشهيد أحمد فياض يتجلى مفهوم الأصالة واضحاً، في صراعها بين الالتزام الأخلاقي و الاستسلام لضغوط الواقع السياسي القاسي الذي يهدد وجودها.

لقد أجبرت الحرب دوجة على اختيارات مستحيلة، فكانت ضحية لها، مما يظهر أن الإنسان مجبرٌ على صنع معنى في عالم لا يقدم ضمانات و يمارس بشكل أو بآخر نفس الضغوط، فتهرب دوجة إلى فرنسا؛ حيث تفقد هويتها و تصارع وحدتها، فتعيش فيها غريبة، تحاول الحفاظ على هويتها، بينما أطفالها يذوبون في الثقافة الفرنسية، و هنا يكمن الصراع حين يتجسد في محاولة تربيتهم على التعلّق بالوطن الأم و حبّه فكان الصراع بين

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 136

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 137

³هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 155

الوجود و العدم.

ما قيمة البقاء إذا كان الثمن هو فقدان الذات و الذاكرة؟ هو تساؤل يعبر عن الأصالة كاملة، فهي تعني عدم الخضوع لأي تعريف خارجي، سواء أكان دينياً أو اجتماعياً، أو ثقافياً أو إيديولوجياً، فتجربها ملاحقة الجبهة أطفالها بسبب انتماء زوجها لجماعة بلونيس على التخلي على سلمى، و تحت وطأة الخوف تتركها عند ابنة خالتها سميحة لتحميها من مصير أبنائها إثر تبعات انتقام الثوار، فمان ذلك ليس هروباً سلبياً بل فعلاً وجودياً أصيلاً:

«كانت تبدو وكأنها ابنتي تماماً، لون البشرة ذاته ونفس العيون العسلية الصافية والواجب الكثيفة، فقط شعرها كان أسود مفحم منسدل خلفاً لشعري المجعد، لقد أحببتها بشدة، تابعت تفاصيلها وهي تكبر، ولم التفت لباقي الصبية، كنت أشعر وكأنها صاحبة الفضل علينا جميعاً، وكانت بالفعل صاحبة الفضل، رغم كل ما حدث، من أجل هذا سوف لن آخذها معي، حتى لا يلحق بها ألم ما لا دخل لها فيه. أدرك الآن وأنا أتأملها وهي نائمة وسط أطفالي أنها رشيدة شخي ومن العدل أن أحملها ظروف لا تخصها، أما أنا وأطفالي فعذاب الاسم يخصنا¹».

تجسد هذه العبارة أصالة دوجة: ترفض أن تفرض على سلمى عبء هوية لم تختارها، حتى لو اضطرتها إلى تمزيق هويتها الأمومية، و الاختيار هنا ليس تنازلاً عن الذات، بل إعادة تشكيلها في مواجهة اللامعنى؛ لكنها تظل مخلصاً لقيمتها و حبها لسلمى وسط عالم يجبرها على خيانتها، فكان ذلك اختياراً حرّاً مسؤولاً حتى في ظل العيب.

كما إن رفض دوجة منحة زوجها من قبل السلطات الفرنسية و عدم قبولها؛ يعدّ نموذجاً صارخاً للأصالة الوجودية كما تصوّرها الفلسفة الوجودية لجان بول سارتر، فرفضها للمنح هو تأكيد على حريتها في اختيار مصيرها رغم الضغوط المادية و الاجتماعية، لقد رفضت أن تكون ضحية لزوجها و لفرنسا، أو أن تختزل ذاتها و قيمتها في تعويض مادي لفقدان زوجها، مفضلّ تحمّل مسؤولية اختيارها بوعي.

ترفض دوجة أن تعامل كحالة إنسانية تستحقّ الشفقة أو التعويض، بل تصرّ على تعريف ذاتها بطريقتها الخاصة، و هي فكرة يشرحها سارتر وفق مبدأ سيء النية الذي يهرب من حريته عبر الاختباء وراء أدوار محدّد سلفاً. فدوجة تتشبّه بالمعنى الذي تمنحها لها تجربتها، لا المعنى المفروض عليها، فتمردت على ظروفها التي كانت ستمنحها اللامعنى، و سعت لخلق معناها الخاص بها، بتحويل مأساتها إلى فعل كرامة و نضال و إصرار على الوجود بحرية و كرامة حسب قيمها هي فقط، و ما كان رفضها للمنحة إلا لحظة حاسمة في بناء هويتها و صنعها لمصيرها.

«عادت مليكة بعد قليل وهي تحمل لي علبة أسبرين، وكتاباً صغيراً من أجل لونيس، قلت لها بأنني لا أريد المنحة، ولا أريد الالتزام بهذه الإجراءات، كل ما أريده هو الذهاب إلى بروكسل في أسرع وقت²».

«شعرت بسلام طوال فترة الصيف، وقبلت تسجيل أطفالي لدى الإدارة الفرنسية على الأقل من أجل الدراسة،

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 70

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 86

لكنني لم أقبل المنحة أبداً¹.

«كتبت إلى سميحة، وأخبرتها بعودتي إلى فرنسا، أخبرتها أنني لم أقبل تسجيل نفسي كأرملة حركي، فقط سجلت اقامتي من أجل دراسة لونييس»²

و من بين مرتكزات الأصالة التي تظهر في خط دوجة زوجة الشهيد أحمد فياض هو الاعتراف الكامل بالحرية و تحمل المسؤولية عنها و عن خيارتك و أفعالك، فالأصيل لا يتهرب منها و لا ينكرها، و لا يلقي باللوم على الظروف أو البشر أو الله لتبرير أفعاله، أو كأن يدعي أنه مجبر أو أن له طبيعة ثابتة تحدّد أفعاله، شرط الوعي و الالتزام حين يمارسها و أن ما يختاره مؤقت و ليس ثابت، فالإنسان مشروع مفتوح و ليس كياناً مغلقاً، يسجنه ماضيه أو يعتبره قدره المحتوم، فالماضي ما كان و ليس ما يجب أن يكون، فيقف ضد إغراءات المجتمع و ضغوطه، و يرفضها، و يعيش الصدق مع ذاته و القلق مع نفسه دون أن يهرب منه، و يرفض استلابه، مثلما رفضت دوجة في وسط أزمتها المالية و هي هاربة هائمة على وجهها مع أولادها بين فرنسا و بلجيكا أن تقابل الزعيم مصالي الحاج:

«قالت روز ماري زوجة هنري:

لقد جننا إليك حتى نحتفل، لم تكن نعرف أن الزعيم لم يقابلك بعد.

-ولا أريد مقابلته، سوف أجد طريقي لوحدي»³

¹هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 91

²هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 92

³هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 91

4-الاغتراب:

يعرف الوجوديون اغتراب الإنسان على أنه انفصاله عن حقيقته الوجودية مع الله و ذاته، و هروب من الحرية باتباع القطيع كما رآه كيركغور¹، و تبني أدوار زائفة بدل الاختيار الأصيل، فيعيش الإنسان في يأس صامت، لأنه يرفض مواجهة حريته.

بينما نيتشه يركز في تحديده لمفهوم الاغتراب على خضوع الإنسان لأخلاق الضعفاء و انصياعه لقيم الدين و المجتمع؛ بدل خلق قيمه الخاصة عبر إرادة القوة و الخلق عنده، فهو إنسان سلبي يخشى المخاطرة و يطلب الراحة، فاقد لإنسانيته مدعناً و مسلوباً منها بسبب سيادة أخلاق الآخرين و المجتمع

أما جون بول سارتر فهو يرى أن الإنسان يعيش الاغتراب بسبب نظرات الآخرين إليه، و علاقاته بهم، أو بسبب أنه يتقمص دوراً ثابتاً يهرب به من مسؤوليته، فيصاب بسبب نظراتهم بالنشوء، في حين ربط هايدغر الاغتراب بالأصالة إذ في غيابها يصبح الإنسان غير أصيل؛ بل مجرد متبوع و مقلد².

فالوجوديون يرون الاغتراب ليس مجرد ظاهرة بل أزمة وجودية يفقد فيها الإنسان المعنى، إذ لا يستطيع العيش في عالم لا يفهم غاية وجوده فيه، فينفصل عن ذاته بسبب الضغوط الاجتماعية و الأدوار المصطنعة، لينتهي به الأمر بالشعور بالعزلة مواجهة الاختيار و غياب اليقين، و الإنسان حسب كيركغور يغترب عندما يختار حياة القطيع بدلا من مواجهة حريته في الإيمان.

يتجلى الاغتراب في خط رمل واضحاً، إذ تعيش يمينه بنت حوطة اغترابات كثيرة، مادياً بهروبها من قبيلتها إلى رجاس خوافا من الانتقام، وفتحول إلى مطاردة هاربة، و اغتراباً وجودياً يكمن في تساؤلاتها الدائمة عن معنى الحياة: «لم اعتبر أمراً عظيماً غير العذاب و الانتظار» و اغتراباً اجتماعياً يعكس الاغتراب الأنثوي في النظام الأبوي الذكوري، مقابل صمت مجتمعهما، بينما دوجة تواجه نفس مصير يمينه؛ تغترب بين فرنسا و بلجيكا، فتعاني القهر و الجوع و الحرمان و الشتات و الوحدة، لتواجه ما إن هنأت و استقرت في وظيفة جديدة بدوام كامل اغتراباً جديداً أقسى و أشدّ همّاً (اختطاف أطفالها) لينتهي بها المطاف في مصحة عقلية ثم الموت.

و الأمر نفسه الذي حدث ليمينه يقع لماجدة التي تطرح أسئلة وجودية عميقة تعكس الاغتراب في ظل الصدمات المجتمعية، و العنف الجندي، مستندة إلى مفاهيم الفلسفة الوجودية خاصة بعد موت والدها و ما عانته جزاء انضمامه للحركات الإسلامية أثناء العشرية السوداء و نظرات الآخرين لها، فتطرح العديدة من الأسئلة الوجودية الدائمة: «كنت أعرف كل تلك الروايات، ولكنني لا أعرفها بالترتيب الذي أخبرتني به، كانت حكاياتها في رأسي قصاصات مشنتة، لم أجمعها يوماً معاً» و يخونها المجتمع، حين يغاصبها ياسين، فتتساؤل ماجدة عن انفصال هويتها عن جسدها حيث تتحول إلى ضحية ثم إلى شيء لا تشعر بروحها في ذلك المكان و في ذلك الجسد، فتتغرب عن كينونتها، شعرت ماجدة بالصدمة و العبثية و هي تتألم لما أصابها من ذلك العالم الصمت، و بين فرنسا، و إسبانيا، تهرب بأنانيته من المكان و الإنسان، تترك أعز الأشياء و أسوء الذكريات، من أجل البدء

¹ فيصل عباس: الاغتراب، الإنسان المعاصر و شفاء الوعي، دار المنهل اللبناني، لبنان 2008، ص16

² ماكوري جون: الوجودية، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، رقم 58، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1982، ص 117

³ هاجر فويدري، مصدر سابق، ص 47

من جديد في مكان آخر قد يحقّق لها وجودها، لكنّها في الأخير تختار رفض مصير مفروض عليها يتمثّل في تركة حبيبها مارك و العودة إلى الجزائر و مواجهة ماضيها مؤمنة بأنّ ما بدّأته يمينه بنت حوطة يجب أن لا يبدأ من جديد إلا في موطنها، فحلّها الوجودي يتجلّى في التمرّد عبر العودة إلى جذورها، كي تحوّل الألم إلى فعل يخلق معنًى جديد: «الشيء الوحيد الذي تغير هو شعوري الآن بأنني على حافة كل شيء، حتى الهرب لا بد أن ينتهي يوماً ما، لتبدأ بالتراجع رويداً رويداً إلى داخل نفسك، إننا نهرب من أنفسنا ونعتقد أننا نهرب من الأمكنة»⁴² و بين سؤال هل الانتماء إلى الوطن اختيار أصيل أم هروب من المواجه؟ تؤكد ماجدة في الأخير أن الاغتراب يهزم بالفعل بالتّمسك بالذّات لا بالهروب من المكان

أما في خط مراد شيحاني، فقصّته تمثّل اغتراب الذّكر في مجتمع يربط قيمته بالقوّة، و حكايته نقد مريّر للأدوار الجندرية و تأكيد على أنّ الاغتراب لا جنس له، و لقد كان مراد عاجزاً عن ممارسته ذكورته، في مجتمع ذكوريّ يستبدّ للأقوى، و اغترابه يختلف اختلافاً جذرياً عن اغتراب النّساء، حين يشعر أنّه كائن ضعيف منفصل عن ذاته و هو يعيش بقيم و معانيمجتمع لا طاقة له به، لكنّه في الأخير يستفيق، و يلجأ إلى مقام يمينه طلباً للبركة و الشّفاء، و يظل يعود إليه عودة المقهور إلى رمز القوّة الأنثويّة التي طالما قهرها المجتمع، حيث يرفض الخوف و أن يحوّل ذاته للأشياء، فرفض العيش كـ (الهُم) كما أعلنها هايدغر، أولئك الجحيم كما سمّاهم سارتر، لينغمس في رحلة طويلة في سبيل أن يخلق معنًى لوجوده و يصنع نفسه بذاته:

«كانت الطريق طويلة، والخضرة ممتدة، لقد تخيلت كل ذلك بالأبيض والأسود، كانت رؤية العابرين وهم يقومون بأشغالهم مقاطع سينمائية مثيرة، لقد تابعت الطريق والأحجار والعابرين ونسمات الهواء وكأنّها شخص فيلم حقيقي، وفجأة فهمت أن السفر فيلم سينمائي مهم ومهم جداً، تمنيت لو أن تلك الرحلة الممتدة على مدار ثمان ساعات كانت أطول، وهنا زارني خاطر غريب، وقال لي لماذا لا نواصل الرحلة، هل تشعر فعلاً أنه يتوجب علينا التوقف هنا؟ هل أنت مستعد للقناعة و الصمت و الخنوع و انتظار الأمل مرة أخرى و من دون جمال و أفلام نهاية الأسبوع؟¹»

¹ هاجر قويدري، مصدر سابق، ص 135

خاتمة

في ختام هذه الدراسة يمكننا أن نستخلص جملة من النتائج نوردها على النحو التالي:

-إنّ الفلسفة الوجودية هي ثورة ضد المنظومات الفكرية و السياسية و الاجتماعية السائدة؛ ضد العقلانية و الميتافيزيقيا اللذين يجعلان الإنسان كائنًا عاقلًا، له ماهية ثابتة و حقيقة مطلقة، و ضد المعاني المطلقة، و الأخلاق الجمعية، و الأدب الكلاسيكي، و التحليل النفسي الذي يختزل الإنسان في الغريزة لا غير. يعود الفضل لذويوع الفلسفة الوجودية لثلة من الفلاسفة الأدباء، مثل: كيركغور، و هايدغر، و سارتر، و كامو، سيمون دي بوفوار.

-لقد سبقت الجذور الفلسفية للوجودية على صداها في الأدب الغربي؛ عكس الوجودية عند العرب؛ فلم تكن وجوديتهم مثل ما كانت لدى الغرب، على أنّ أسبقيتها كانت عندهم في الأدب ثم انتشرت في الفلسفة. تتركز الوجودية على ثلاث ركائز: الحرية، و المسؤولية، و الالتزام.

-تتسم الوجودية بالذاتية في مواجهة العزلة، و التنوع و التناقض الداخلي، في تيارين: ديني مؤمن بفكرة القفزة، يمثل كيركغور، و ياسبرز، و ملحد يدعو لخلق المعنى في عالم بلا إله، يمثل كل من سارتر و كامو، و الوجودية النسوية في سيمون دي بوفوار، التي تدعو إلى تحرير المرأة كفعل وجودي.

-إنّ رواية خط رمل هي رواية المصير الغامض لمجموعة من النساء؛ يتكرّر العذاب فيهنّ و كأنهنّ يتوارثنه عبر الأجيال، تجمعهنّ قصة يمينه بنت حوطة، و يجذبهنّ مكان واحد هو رجاس و مقام يمينه، كلهنّ يغتربن و يهاجرن في سبيل بدايات جديدة. و هي حكايات خط ثمّ رمل، متتالية، و رغم تداخل الأزمنة و اختلاف الأحداث و الشخصيات إلا أنّها تبدو تنمّة لعذاب واحد مستمرّ برغم اختلاف الزمان.

-تظهر رواية خط رمل كمرثية وجودية لنساء جزائريات يشبهن نساء دو لاكروا و هن في الانتظار، في مواجهة العدم و الضياع و القهر، و الاغتراب مقابل صمت الكون، تتفكّك الذات و هي تصاب بالدّعر و الهشاشة لخبيتها في الوجود، فلا تستقرّ لا في الماضي و لا في الحاضر، بدءًا من العهد العثماني، مرورًا بـ زمن الاستعمار، ثمّ بين مخاض الاستقلال، وصولاً إلى العشرية السوداء.

قائمة المصادر و المراجع

أولاً-المصادر:

1-رواية خط رمل لهاجر قويدري، دار العين للنشر، مصر، سنة 2024

ثانياً-المراجع:

أ-الكتب العربية:

- 1-أحمد عبد الحليم ، سارتر و الفكر العربي، دار الفرابي، بيروت لبنان ط1 2011.
- 2-أسماء منصور، مشكلة القلق الإنساني في فكر كيركغارد، دراسة تحليلية في ضوء العقيدة الإسلامية. جامعة الأزهر. المنصورة. 2026.
- 3-أنيس منصور، مقالات عن الوجودية. دار نهضة مصر للنشر. الجيزة. الطبعة 9. سبتمبر 2010.
- 4-جورج طرابيشي، عقدة أوديب في الرواية العربية (المجلد 1) بيروت. لبنان. دار الطليعة، للطباعة و النشر..ط.2.1987.
- 5-حسن حماد، مفهوم العبث بين الفلسفة و الفن، مكتبة دار الكلمة، د.ط، مصر، 2002.
- 6-حسن حماد، الإنسان المغترب عند إريك فروم. دار الكلمة، القاهرة. 2005
- 7-رياض عصمت (الصوت و الصدى) دراسة في القصة السورية الحديثة. دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. لبنان.ط..1971
- 8-زكرياء ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة. دار مصر للطباعة. ط.1975، 4
- 9-سهيلة بوقرة. مشكلة الوجود عند سارتر.
- 10-عبد الرحمان بدوي. نيتشه، وكالة المطبوعات الكويت. ط5، 1975.
- 11-عبد الرحمان بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية. المؤسسة العربية للدراسات و النشر. بيروت.ط1. 1980.
- 12-عبد علي الجسماني المؤسس العربية للدراسات و النشر. ساقية الجنزير.بيروت.ط.1993.
- 13-علي عبد المعطي، سورين كيركغارد. مؤسس الوجودية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 2010.
- 14-فيصل دراج. الرواية و تأويل التاريخ: مقاربات في الرواية العربية. دار الآداب، بيروت، ط1. 1992.
- 15-فيصل عباس: الاغتراب، الإنسان المعاصر و شقاء الوعي، دار المنهل اللبناني، لبنان 2008، ص16
- 16-لرهر مساعدية، نظرية الاغتراب من المنظور العربي و الغربي. الجزائر دار الخلدونية. 2013،
- 17-محمد زكي العشماوي. دراسات في النقد الأدبي المعاصر. دار الشروق، القاهرة. ط1، 1994،
- 18-محمد منور الأدب و مذاهبه مكتبة نهضة مصر و مطبعتها مصر الفجالة.
- 18-مراد وهبة، سارتر بين الوجوديين، أوراق فلسفية في الذاكرة العربية، منتدى سور الأزيكية العدد 4 دط. 2005.

ب-الكتب المترجمة:

- 1-ألبار كامو، أسطورة سيزيف، تر: أنيس زكي حسين، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دط.
- 2-جلال فال الفلسفة الوجودية. تر: تيسير شيخ الارض، دار بيروت 1958 بيروت لبنان.
- 3-جون بول سارتر. الوجود و العدم.تر: عبد الرحمان بدوي. منشورات دار الآداب. بيروت. ط1. 1966.
- 4-جون بول سارتر الغثيان. تر: سهيل إدريس، دار الآداب بيروت.دط. 2013.
- 5-جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم خفاجي، القاهرة، الدار المصرية. 1964
- 6-فرانك إيفرار. ألبير كامو، تر: لزهو رميح، النايا للدراسات و النشر، لبنان، ط1. 2014.
- 7-فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت.تر: فليكس فارس. مؤسسة هندايوي. وندسور. المملكة المتحدة.2014.
- 8-رولو ماي. البحث عن الذات. تر: عبد علي الجسماني، المؤسسة العربية للنشر، ط1، 1993
- 9-فيكتور اميل فرانكل، إرادة المعنى، تر: إيمان فوزي، دار زهراء الشرق، القاهرة مصر، دط.
- 10-مارتن هايدغر، مدخل الى الميتافيزيقيا. تر: عمر هلال، دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت. 2018.
- 11-مارتن هايدغر، الكينونة و الزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، بيروت 2012.
- 12-مارتن هيدغر. الفلسفة الوجودية
- 13-ماكوري جون: الوجودية، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، رقم 58، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1982،

ثالثاً-المعاجم و القواميس و الموسوعات:

- 1-جميل صليبا ، المعجم الفلسفي. الجزء 2 دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت؟ لبنان، 1982.
- 2-أندريلا لاند. الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، تعريف: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2. 2001

رابعاً-المجلات:

- 1-ايريي مردوخ، الغثيان وتجربة اكتشاف الأشياء،تر: صبري حافظ، مجلة الآداب شهرية، منشورات دار الآداب، العدد3، السنة11، مارس 1963.

الفهرس

فهرس الموضوعات

الموضوعات	الصفحة
مقدمة.....	أب
الفصل الأول: تأصيل الفلسفة الوجودية و نشأتها و مبادئها.....	29-7
1- جذور الفلسفة الوجودية عند الغرب.....	12-8
2- أثر الوجودية في الأدب الغربي.....	17-13
3- أثر الوجودية عند العرب فلسفةً و أدباً.....	21-18
4- أهم المبادئ الأساسية للفلسفة الوجودية.....	29-22
الفصل الثاني: تجليات الأسئلة الوجودية في رواية خط رمل.....	50-29
1- القلق.....	34-30
2- العبث.....	40-35
3- الأصالة.....	49-41
4- الاغتراب.....	51-50
خاتمة.....	53-52
قائمة المصادر و المراجع.....	56-54
فهرس الموضوعات.....	57