مجلة اللغة العربية وآدابها علمية محكمة
السنة ١٢، العدد ١، ربيع ١٤٣٧ هـ
صفحة ١١٧- ١٤١

Print ISSN:1735-9767
line ISSN:6187-2423
jal-lq.ut.ac.ir

إشكالية القيم وانعكاساتها في الأدب الوجودي العربي المعاصر
دراسة "جيل القدر" و"ثائر محترف" لمطاع صفدي أنموذجا

مجيد محمدي بايزيدي[١]*، خليل پروييني[٢]، كبرى روشنفكر[٣]

١. طالب دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس
٢. أستاذ، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس
٣. أستاذة مشاركة، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس

(تاريخ الاستلام: ٢٠١٦/٤/٤ ؛ تاريخ القبول: ٢٠١٦/٦/٥)

الملخّص

إنّ الوجودية قد شجعت الإنسان على رفض القيم المسبقة بأجمعها، تحقيقا للحرية المطلقة التي تدعو إليها، وحرضته على خلق القيم الجديدة دون تحديد المعيار الذي يميز به القيم الصحيحة عن الزائفة. إنّ مطاع صفدي كأقوي الأصوات المتبنّية للإتجاه الوجودي في الأدب العربي قد دعا من خلال شخصياته الروائية الوجودية إلى الثورة ضد القيم في روايتيه "جيل القدر" و"ثائر محترف". إن هذا المقال ينوي التركيز على دراسة مسألة القيم في هاتين الرواتين دراسة إشكالية معتمدا على المنهج التحليلي-النقدي في ضوء الثقافة الدينية التي تسود المجتمع العربي. فيبدو أنّ صفدي قد نجح في خلق شخصيات وجودية تثور ضد كلّ القيم على أساس أسبقيتها دون النظر إلى إيجابيتها أو سلبيتها. ولكنه لم يتمكّن من حلّ ما تعانيه الوجودية بعد رفض القيم كما أنّ خلق هذه الشخصيات الوجودية ـ ولاسيما النسوية منها ـ التي تعتمد على رفض كلّ شيء في حياتها وتحيا كما تريد، لا يتلاءم المجتمع العربي الذي تسوده الثقافة الدينية.

الكلمات الرئيسة

القيم، الوجودية، الرفض، مطاع صفدي.

---

* الكاتب المسؤول
Email: majidmohammadi1358@yahoo.com

مقدمة

إنّ الأدب الوجودي الذي لجأ إليه الفلاسفة الوجودية لبيان ما اعتمدت عليه هذه الفلسفة من مبادئ، ساعد كثيرا على شيوع الوجودية في أرجاء العالم ولاسيما البلدان العربية. فمهّد الأرضية لكتّاب المجتمع العربي أن يقلّدوه، رغم أنه ما يتلاءم الأجواء الفكرية والاعتقادية التي تسود مجتمعهم.

إنّ الوجودية «من أهمّ التيارات الفكرية التي زحفت إلى الأدب العربي الحديث» (عباس، ١٩٦٢: ١٢) في الخمسينات والستّينات رغم عدم هذا التلاؤم عن طريق الترجمة والاتّصال الثقافي، فجعلته يصطبغ بملامحها حيث «كانت الأفكار الوجودية تحتّل مرحلة الصدارة في قائمة المؤثّرات الأجنبية، ابتداء من الخمسينات وهي تبدو أكثر بريقا من غيرها من المؤثرات» (الخطيب، ١٩٩١: ٩١). فهناك كثير من الأدباء العرب مالوا نحو الوجودية، وعلى رأسهم يمكن الإشارة إلى الأديب الفيلسوف مطاع صفدي الذي يعدّ من أبرز الذين قد ساهموا في انتشار الوجودية في المجتمع العربي عن طريق قصصه ورواياته وتاليفاته وترجماته.

تنوي هذه الدراسة تحليل مسألة القيم ونقدها دراسة إشكالية في روايتي صفدي "جيل القدر" و"ثائر محترف". فتحاول معتمدة على المنهج التحليلي- النقدي في ضوء الثقافة الدينية التي تسود المجتمع العربي، الإجابة عن بعض الأسئلة ك:

- ما هي أهم المعالم الوجودية بالنسبة إلى القيم في روايتي صفدي كروايات عربية تخاطب المجتمع الذي ينتمي إلى الحضارة الإسلامية؟

- ماذا أفادت الوجودية المرأة العربية بعد رفضها القيمَ في هاتين الروايتين؟

- كم نجح صفدي في الإجابة عن أهم الأسئلة النقدية التي توجَّه إلى الوجودية في مسألة القيم؟

فرضيات البحث

- بناء على اعتناق "صفدي" للوجودية، يبدو أنّ مشروع القيم يتّسم بالمواصفات الوجودية في روايتيه. فهذا المشروع يعتمد على ظاهرة الرفض العارم بالنسبة إلى جميع القيم المسبقة ومبدعها الإلهي. ويؤكد على الفردية دون الاهتمام بالثقافة الدينية التي تسود هذا المجتمع.

– إنّ مشروع الرفض الوجودي خلّص المرأة العربية من سيطرة التقاليد والقيم، ولكنه جرّها إلى الإباحية، وسلبها شرفها، وكرامتها، وأهم خصوصيات أنوثتها بذريعة الحرية المشوّهة الموهومة التي يقدّمها إليها.

– إنّ المشاكل التي تواجه الوجودية بالنسبة إلى القيم هي مشاكل أساسية لا يمكن حلّها بسهولة. فيبدو أنّ "صفدي" رغم إلمامه بالفلسفة الوجودية قد عجز عن حلّها.

وأما بالنسبة لخلفية البحث فهناك بعض الدراسات التي قد تناولت آثار صفدي الروائية بالبحث، نشير إلى أهمها دفعا للتطويل. إنّ محمد حيدر في "ثائر محترف وأزمة الجيل العربي"، مجلة الآداب، مايو ١٩٦٢م، السنة العاشرة، العدد٥، يدرس شخصيات هذه الرواية ومشكلة الجيل العربي التي تكون مشكلة وجودية. أورخان ميسّر في "جيل القدر: الرواية السمفونية"، مجلّة الآداب، نوفمبر١٩٦٠م، السنة الثامنة، العدد١١، يشير إلى مستوى النموذجية الوجودية لهذه الرواية فقط دون المبادرة إلى دراسة الملامح الوجودية فيها. حسام الخطيب في كتاب "سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية دراسة تطبيقية في الأدب المقارن" عند دراسة "جيل القدر" يركّز على مسألة القتل بين صفدي وسارتر فيها. ثم يدرس فكرة التوفيق بين الثورة الوجودية والثورة القومية في "ثائر محترف". إبراهيم السعافين في كتاب "تطوّر الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام ١٨٧٠–١٩٦٧م" يبني دراسته على توجيه المآخذ العديدة لرواياته دون الاهتمام بالجوانب الإيجابية. غسان السيد في كتاب "الحرية الوجودية بين الفكر والواقع دراسة في الأدب المقارن" الذي يكون أكثر الدراسات أهمية، يبادر إلى مقارنة الحرية بين صفدي وسارتر مع توجيه بعض النقد إلى الوجودية ولاسيما صعوبة تحقيق حريتها المطلقة في المجتمع العربي الذي تسوده الثقافة الدينية. منير زيبايي وحميدرضا حيدريان شهري في مقال عنوانه: "مفهوم الحرية بين النقد والدراسة دراسة تحليلية مقارنة في كتابات مطاع صفدي وسارتر أنموذجا"، مجلة إضاءات نقدية، شتاء ١٣٩٢ش، السنة الثالثة، العدد الثاني عشر، يقومان بمقارنة الحرية بين صفدي وسارتر حسب منهج غسان السيد.

إن بعض هذه الدراسات ولا سيّما دراسة غسان السيد لا تخلو من بعض الإشارات القيمة إلى مسألة القيم في الوجودية. ونحن قد استفدنا منها حسب ما يقتضيه الموضوع. ولكن كما تبين مما سبق، إنّ الدارسين لم يتطرقوا إلى دراسة مسألة القيم في روايتي صفدي دراسة

نقدية مستقلة، رغم خطورة الدعوة الوجودية إلى الثورة ضد القيم في المجتمعات الدينية. وهذا ما تولّته هذه الدراسة.

القيم في الوجودية

إنّ مسألة الحروب، ولاسيما الحرب العالمية الثانية بوصفها مأساة «قد أدّت إلى اتّجاهين: الأوّل: هو الشك في حقيقة تراث الإنسانية الروحي والثاني: هو إعادة النظر فيما مضى، وفي حقيقة وجود الله، والقيم الأخلاقية الخالدة» (المنصوري، ٢٠٠٠: ١٦٣). فقوّت النزعة الوجودية، حيث إنها وجدت هذا الميدان أرضا خصبة لتحريض الإنسان على الثورة ضد القيم المسبقة؛ لأنّ الخضوع للقيم المسبقة يعني أن الإنسان يمتلك ماهية محددة تسبق وجوده. وهذا ما يتناقض مسألة أسبقية الوجود على الماهية في الوجودية أشد التناقض، كما أنه يقيّد حرية الإنسان المطلقة، إذ يجعله في إطار محدّد قد رُسِم من قبل دون إرادته.

ولكن لابدّ من الانتباه أنّ الوجودية لاتنكر أصل وجود القيم، بل ترفض القيم التي لم يبدعها الإنسان باختياره، لمجرد أنها خارجة عن الذات الإنسانية دون النظر إلى إيجابيتها أو سلبيتها. فالوجودية الملحدة بعد إنكار وجود الله كالمبدع القديم للقيم، تطلب من الإنسان الوجودي أن يحلّ محلّه لإبداع قيم جديدة تنبعث عن داخله بملء حريته واختياره، خلافا للقيم المسبقة التي تفرض عليه من الخارج. فتصرح بـ «أنّنا نحن الذين نقدّم باختيارٍ قيمنا، ذلك لأننا مادمنا قد ألغينا وجود الله الأب، وكان هو المبدع القديم للقيم، فلابدّ أن يكون هناك آخر يحلّ محلّه ويبدع القيم. وقد اخترنا نحن أن نبدع قيمنا. ومادمنا نحن الذين نبدعها، فليس من المعقول أن توجد الحياة مسبقة apriori. فالحياة ليست حياة حتّى نحياها» (سارتر، ١٩٦٤: ٦٣).

هناك مشكلة مثيرة للجدل قد زلزلت أركان الوجودية وهي أنّ القيم المبتكرة لابدّ أن تعتمد على ملاك أو معيار، فكيف يمكن تحديد القيم الصحيحة عن غيرها دون امتلاك أي معيار أو مقياس؟

إنّ سارتر لم يقدّم حلّا لهذه المشكلة في كتابه "الوجود والعدم"، إذ يرى «أنّ حريتي هي الأساس الوحيد للقيم، وأنه لا شيء، لا شيء مطلقا، لا يبرر لي أن أتخذ هذه القيمة أو تلك» (سارتر، ١٩٦٦: ١٠٠). كأنه يعتقد بتساوي القيم المختارة. ولكنه في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" حاول أن يطرح أصل «حسن النيّة» باعتباره ملاك كلٍّ من «الخير» و«الشرّ» في

اختيار القيم. فيرى إذا كان الفرد عند اختيار العمل يشعر بأنّه يجب أن يكون هذا الاختيار أسلوباً عاماً ويقتدي به الآخرون أيضاً، فمثل هذا العمل هو خير. وإذا كان يشعر بأنّه فقط يفعل ذلك لوحده، ولايقتدي به الآخرون إذا فهو شرّ (سارتر، ١٩٦٤: ٢١). ويلحّ على فردية هذا المعيار قائلا: «وإذا اعتبرت فعلا ما خيرا، فأنا الوحيد الذي أقرر أنه خير وليس شرّا» (سارتر، ١٩٦٤: ٢١).

إنّ هذا المعيار الفردي لم يعجب كثيرا من الفلاسفة. فعالم الاجتماع الإيراني على شريعتي بعد تطرّقه إلى وجوب تقديم ضابط لتمييز «الخير» و«الشرّ» للإنسان الوجودي المتحرّر من كل شيء، يعتقد أننا لا نجد أي خبر من قوة استدلال سارتر المنطقي في هذا الموضع؛ لأنّ هذا الفيلسوف الوجودي يعتبر ملاك الخير والشرّ شعوراً فردياً أوّلاً، كما يعدّ الموضوع ذهنياً تماماً ثانياً. ثمّ يشير إلى الضعف وتزلزل الأساس في الأخلاق الوجودي وعواقبه الوخيمة، مصرحاً بأنّ سارتر كان عالماً به ولكن لاعلاج آخر للمشكلة (شريعتي، ١٤١١: ٦٦-٦٥).

فقد عجزت الوجودية عن تحديد معيار خاص للقيم المبتدعة؛ لأنّ هذا المعيار يتفاوت عن شخص إلى آخر حسب فرديته، كما أنّ القيم المخترعة تتسم بهذه المواصفة. فهذا أدّى إلى أن يصاحب الإنسان الوجودي القلق دائماً؛ لأنّه غير ملمّ بصحة ما اختار. فـ «الاختيار يجرّ إلى الخطيئة والمخاطرة، والمخاطرة بطبعها تؤدّي إلى القلق. القلق "على" الإمكانيات عامّة، والقلق "من" الوجه الذي اختاره الإنسان منها» (البدوي، ١٩٨٠: ٢٢). فالوجودية تترك الإنسان يعيش حياة قلقة نتيجة عدم امتلاك معيار صالح لتمييز التبر من التراب كما تؤدي إلى فوضى في القيم نتيجة اعتقادها بالفردية، إذ إنّ كل قيمة تختلف عن فرد إلى الآخر، ناهيك عن تناقض بعضها البعضَ الآخر.

مطاع صفدي وإقباله على الوجودية

إنّ مطاع صفدي الذي قد أبصر النور في دمشق عام ١٩٢٩م، ويترأس هذه الأيام مركز الإنماء القومي، «يعتبر أول كاتب قصة قصيرة في سورية، يحاول أن ينظّر للقصة المحلية في المضمون وفي الأدوات التعبيرية سواء بسواء» (عرودكي، ١٩٧١: ٨٤). ولكن باءت آماله بالفشل في هذه المهمة (عرودكي، ١٩٧١: ٨٦)، رغم أنّه يتفرّد في القصة العربية باتجاه خاص «يتجلى في ناحيتين: الأولى: الالتزام بالقضايا القومية العربية والثانية: إدخال الفلسفة إلى الأدب» (حيدر، ١٩٦٢: ٢٢).

إنّ تأكيد صفدي على مواجهة الحضارة الأوروبية بفكر عربي إثر انتمائه إلى حزب البعث العربي لم يمنعه من الإقبال على الفلسفة الوجودية الغربية حيث اعتبره حسام الخطيب من أقوى الأصوات المتبنية لها، سواء في كتاباته النظرية أو قصصه ورواياته (الخطيب، ١٩٩١: ٩٤). فيرد هذا التبني إلى بعض الأسباب، منها:

إنّ صفدي كـ «واحد من أبرز كتّاب التيار القومي في القصة القصيرة» (القنطار، ١٩٩٧: ٢٣٩) قد شعر بأن هذا التيار يعاني افتقارا إلى إيديولوجية مميزة ذات بعد فلسفي يمكن أن تضاهي الإيديولوجية الدينية والماركسية، وفي الوقت نفسه، تتّسع للفكر القومي، فحاول العثور عليها في الفلسفة الوجودية (الخطيب، ١٩٩١: ٩٢)، حيث إنه يمثّل المحور الثالث[١] للاتجاه الوجودي في الأدب الروائي السوري الذي حاول التوفيق بين الأفكار الوجودية والأفكار القومية (عزام، ١٤٢٦: ٢٣٩).

ومن جهة أخرى، إن إقبال هذا الروائي على الوجودية ـ كما يصرّح به في مقابلة صحفية ـ يردّ إلى اشتهار سارتر، وفلسفته في المجتمع العربي كمحرّض حقيقي على أن يتبيّن أبناء شعبه ما هو واقعهم، وإلى حاجة هذا المجتمع إلى مبادئ هذه الفلسفة الإيجابية؛ كالاختيار والحرية والالتزام. فهذا ما قد جعله يرنو إلى الوجودية كأداة ضرورية لبناء شعبه من جديد (www.aljazeera.net/programs/approaches/2006/9/29).

خلاصة جيل القدر وثائر محترف

إن رواية "جيل القدر" رواية طويلة تضم مجموعة زاخرة من أبناء الجيل السوري الذين يقضون جلّ أوقاتهم في المقاهي باحثين عن ذواتهم. ولكنهم يتخلّون عن كل اهتماماتهم الشخصية من أجل التفرغ للنضال باسم الحرية الفردية والجماعية، لما يساهمون في خطة اغتيال الديكتاتور الشيشكلي.

إنّ هذه العملية تفشل قبل البدء بتنفيذها، إذ إنّ جماعة أخرى تسبقهم في إجراءها، ولكن تواجه تلك العملية بالإحباط أيضا. فتبوء جميع آمال المساهمين في الخطة بالفشل، ويسيطر عليهم جوّ من اليأس والتشاؤم، فينتشرون في أرجاء العالم. وينتاب نبيل بطل

---

١. المحور الأوّل يمثله وليد إخلاصي في رواياته التي كتبها في السبعينات. والمحور الثاني يمثّله جورج سالم في روايته "في المنفى" (عزام، ٢٠٠٦: ٢٣٩).

الرواية بعض المشاعر العبثية أيضا، ولكنه يعزم حسب اعتقاده بالالتزام القومي، على الانضمام إلى الثورة الجزائرية، فيبدأ نضاله فيها. وبذلك ينجو من الضياع والعبثية، وتتخذ نهاية الرواية طابعا تفاؤليا.

أمّا أحداث رواية "ثائر محترف" فتدور حول الثورة الشعبية اللبنانية سنة ١٩٥٨م، وتتناول بالتحليل ألوان الفكر السياسي السائدة آنذاك، وحياة الجيل اللبناني، وضياعه بين الخمر، والمخدرات، واللهو، والجنس، والوطنية.

إنّ بطل هذه الرواية كريم الذي ساهم في الثورات العربية ١٥سنة، إذ لقّب بـ "محترف الثورات"، يملّ الثورات، فيغادر دمشق إلى بيروت للاستجمام وإعادة النظر في كلّ شيء. فهو يقاوم تحريض الثوريين إياه للمساهمة في الثورة، ويرجح أن يلعب دور الشاهد المستمع في بحوثهم. وعندما يشعر بأن الثورة اللبنانية تكاد أن تندلع، يعزم على عودته إلى دمشق. ولكن إلحاح بعض الأصدقاء عليه من جهة، واعتقاده بالالتزام القومي من جهة أخرى، يسببان أن يخرج في النهاية عن الشرنقة التي قد نسجها حوله للمساهمة في الثورة التي تواجه بالإخفاق. فيسود نهاية الرواية جو كئيب. وذلك عن طريق تصوير الكسوف الذي يرمز إلى إخفاق الثورة. ولكن يبدو أنّ صفدي لم يرد أن يختم هذه الرواية بالجوّ الكئيب، فجعل فيها بصيص نور يبشّر بالأمل، حيث إن الكسوف غطّى نهائيا قرص الشمس. ولكنه لم يستطع أن يمنع نورها. وبذلك تختم الرواية ختاما شبه تفاؤلي.

إشكاليات القيم وانعكاساتها في روايتي صفدي الوجوديتين

إنّ الطابع الوجودي لمسألة القيم في هاتين الروايتين يتخذ أهمية بارزة؛ لأنهما قد قدّمتا الشخصيات الوجودية كنماذج جديرة بالاحتذاء للإنسان العربي الذي تربّى في ظل الثقافة الدينية، تحقيقا للحرية التي يبحث عنها. فلابد من تحديد ميزات هذا الطابع الوجودي ونقدها لكي تتبين خطورته في المجتمعات الدينية.

الرفض الوجودي للقيم

إنّ صفدي كروائي وجودي اتباعا لسارتر الذي «كان همه الأوّل، ينحصر في تحرير الفرد من مختلف الأوهام الثقافية والحضارية. ويجعله ينفتح بعقل بريء على رؤية العالم من جديد، في حال من النقاء الكامل، لا تشوبه أية عادة أو عقيدة فكرية أو قيمة سابقة، على هذه الرؤية

بالذات» (صفدي، ١٩٦٤: ٧٣). يعتبر كلّ شيء ـ بغض النظر عن خيرها أو شرّها ـ موانع للحرية المطلقة. فيدعي في كتاباته النظرية أنّ «مجموعة التقاليد الأخلاقية والاعتقادية، وحتى النظريات العلمية، والأنظمة السياسية، والشروط الاقتصادية، والمثل المختلفة عن الإنسان، والشخصية، وحتى مفاهيم الحرية، والخير، والشر،...إنّ جميع هذه الأنظمة هي بعرف الحرية موانع، بصرف النظر عن خيرها وشرّها» (صفدي، ١٩٥٦: ٧٨).

فتتجلى ظاهرة الرفض كشيء طبيعي في روايتيه، نتيجة هذا الاعتقاد. فتثور شخصياته الوجودية ضد كلّ ما تعيق هذه الحرية، وتخرج من سلطة الأسرة والدين والحكومة والمجتمع والطبقة. وتصرح بأنها تريد أن تغتسل من جميع الأشياء بحثا عن الحرية. فتدعي هيفاء في "جيل القدر" أن هذه الحرية لا تعني إلا الثورة هذه، فتخاطب نبيل الوجودي: «يا حبيبي... أعرف الآن ماذا تعني بالحرية.. إنها إعدام لكلّ الزيف في الخارج.. في الوجوه.. في القامات.. في السرائر.. في المنظمات والعلاقات الاجتماعية..في الصيغ المعروفة، الصداقة، الحب، التدين، الإخلاص..البطولة.. الشرف..» (صفدي، ١٩٦٠: ١٦٤).

إنّ هذه الظاهرة تستمر في "ثائر محترف" حيث إنّ مشروع إعادة النظر التي قد خضع لها كريم الوجودي لايعني إلّا رفض القيم التي حالت دون ولادته الجديدة. فيصرح في حديثه مع أندرية بذلك: «أرأيت ماذا كنت أعني من إعادة النظر؟ كنت أنوي أن أغتسل من كل الأوهام، أوهام الآلهة، والجماعات، والأفراد، وأن أولد مجددا» (صفدي،١٩٦١: ٣١١).

فكلّ ما أحاط بهذه الشخصية الوجودية ليس إلا وهما. والولادة الجديدة التي يطمح إليها لا تتحقق إلا عن طريق الاغتسال من هذه الأوهام الذي يعني الانطلاق من الصفر مرّة أخرى، إذ إن الوجودي يعتقد أنّه «لايمكن أن أقررّ وجودي الحاضر إن لم أنح جانباً وجودي الماضي» (الديدي، ١٩٨٥: ٢٠٠).

إنّ شخصيات هاتين الروايتين اعتمادا على ظاهرة الرفض، يفسحون أمامهم مستقبلا جديدا عليهم أن يصنعوه بأيديهم، وعلى أساس خياراتهم أنفسهم لا محاكاة للآخرين. فعلى أساس رؤية صفدي الوجودية، إذا أراد الإنسان العربي تحقيق حياة جديدة تخصّه، فلابد أن يهدّم جميع ما سبقه دون النظر إلى صحته أو عدم صحته، لذلك يؤكد على أنه «يجب أن يعلم كلّ إنسان عربي يعيش في عصر البعث، أنه بطل سلبي بالدرجة الأولى. إنّه رجل فؤوس يقوّض بيته وبيت الآخرين، ... كلّ الأشكال ليست لنا، كل المضامين ليست لنا. يجب أن تعود ترابا، سديما، خاما. ومن هناك نبأ بالبناء الأصيل» (صفدي، ١٩٦٠: ٧٩).

إنّ صفدي قد أدرك خير الإدراك أنّ «أوّل ما يتبادر لأذهاننا من خصائص الحرية، هو الجانب السلبي منها، ألا وهو قدرتنا على الرفض والوقوف أمام الموانع والعقابات التي تقيد اختيار الحرّ، سواء كان هذا الأمر من جانب الأفراد الآخرين أو من سواهم» (نظمي سالم، ١٩٩٦: ١٧٢-١٧١). فدعا شخصياته الوجودية في روايتيه إلى تقويض كلّ شيء؛ لأنّ ظاهرة الرفض العارم عند هذا الروائي الوجودي هي الحل الوحيد بأتم أشكاله لبناء كلّ جديد.

وقد يرد سبب هذا الأمر ـ فضلا عن الوجودية التي قد اعتنقها صفدي ـ إلى الظروف المتدهورة والتعيسة التي كان يعيشها المجتمع العربي، إذ إنّه قد رأى أنّ الإنسان العربي لايستعيد كرامته، وشرفه، وحريته الحقيقية إلا عن طريق الثورة أو الرفض. ويتضح ذلك أكثر لمّا يصف نضالية نبيل، إذ يقول: «ينبغي أن نعيد إلى الفرد العربي كرامته الشخصية، وقدرته على أن يحيا بشرف، أن يحترم نفسه ثانية، ولن يكون ذلك إلّا عندما يثور. إنّ الثورة معناها أن الفرد بدأ يمتلك ذاته...» (نظمي سالم، ١٩٩٦: ٤٨٠).

إنّ امتلاك الذات هذا لا يتحقق إلّا عندما بدأ الإنسان حياته من الصفر رافضا القيم المسبقة التي تجعله في إطار محدد. ف «الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرّف على نفسه. فلم يكن للإنسان صفات محددة؛ إذ بدأ من الصفر، ثم أصبح شيئاً يمتلك حياة ذاتية لها كرامة» (سارتر، ١٩٦٤: ١٤). فالرفض الشامل هو المطلوب الأول من الإنسان الوجودي الذي يطمح إلى حياة جديدة مليئة بالحرية.

يبدو أنّ صفدي قد اكتفى بالتأكيد على هذه الظاهرة كعمل إيجابي يؤدي إلى الانبعاث، حيث إنّ نبيل يستدلّ بأنّ «إرادة الرفض هذه تعني جنينا من الوجود الإيجابي يعمر لنفس، وإن لم يولد بعدُ.. هذا هو شعور الانبعاث» (صفدي، ١٩٦٠: ١١٢). ولكنه تناسى خطورة الدعوة إلى هذه الظاهرة في المجتمع العربي الذي تسوده الثقافة الدينية. إنّ تحقيق هذه الظاهرة يتطلب أن يتخلّى الإنسان العربي عن ماضيه، وقيمه، وتقاليده، والآخرين. وهذا ما لا يتلاءم المجتمع الديني الذي يسوده القيم الإلهية؛ لأنّ هذا الرفض الشامل العارم يجرّد الإنسان العربي مما يكوّن هويته الدينية دون أن يقدّم إليه أي مستمسك يتمسك به لإنقاذ نفسه من الانغماس في العبثية والضياع.

ومن جهة أخرى، ما يلفت الأنظار في روايتي صفدي هو أن شخصياتهما الوجودية قد توقفت في مرحلة الرفض، إذ إنها لا تقدّم القيم الجديدة التي قد أبدعتها، ولا تعيّنها

بالتحديد. فما يبسطه صفدي في هاتين الروايتين هو تحريض شخصياتهما على الرفض فقط، لكي تتجلى كـ "رجل فؤوس" يهدّم كلّ شيء، ويبدّله إلى كومة من التراب، دون التطرق إلى القيم الجديدة التي لا بد من أن تتمسك بها هذه الشخصيات المتمردة. كأنّه قد تناسى أنّ أول ما يجب على الإنسان قبل المبادرة إلى هدم البيت هو أن يفكر فيما يبنيه من جديد. فهذا الروائي يترك شخصياتها الروائية بلا سند ومأوى بعد اللجوء إلى هذا الرفض الشامل. ولاتخفى على أحدٍ الخسارات التي تلحق بالمجتمع الديني من جرّاء هذا المشروع الأبتر.

يتبيّن في الصفحات الأخيرة من رواية "جيل القدر" أن نبيل قد وجد أصالته أخيرا في الجزائر عن الطريق المباشر، محاولا أن يجرّب لأوّل مرّة، حقاً القيم التي استخلصها لذاته (صفدي، ١٩٦٠: ٣٠٤) ولكن صفدي لا ينصّ على هذه القيم، بل يتحدث عن خلقها، وتنفيذها دون تحديدها، في حين كان يجدر به أن يركز على هذه القيم الجديدة مباشرة بالتفصيل لكي يتبين جدوى أو عدم جدوى الفلسفة الوجودية في مسألة رفض القيم.

إنّ مشروع إعادة النظر الذي قد جعله صفدي نقطة انطلاق لبطله في رواية "ثائر محترف"، يخيل إلى القارئ في بداية الأمر، أن هذا الروائي قد انتبه إلى سوالب ظاهرة الرفض الوجودي في المجتمع العربي، فعزم على تغيير رؤيته تجاه الوجودية، ولاسيما المبادئ التي لا تفيد المجتمع العربي حسب ثقافته الدينية كما نجد ذلك عند عبدالرحمن بدوي الذي قد تبرّأ أخيرا من الوجودية، وتخلّى عن كل ما كتب من آراء تتصادم مع العقيدة والشريعة، ومع الأدب الملتزم بالحق (www.dorar.net/enc/mazahib/655). ولكن صفدي في هذه الرواية، كدأبه في روايته الأولى، قد حرّض أبناء شعبه على الثورة ضد كلّ قيمة لكي يتمتعوا بالحرية المطلقة في مجتمع يتمسك بكل قواه في القيم المتوارثة والمتافيزيقية من دون أن يتطرّق إلى القيم الجديدة التي أبدعتها الشخصيات الوجودية.

رفض المبدع الإلهي للقيم

إنّ الوجودية الملحدة قد تسرّبت إلى الدول العربية أكثر من أختها المؤمنة نتيجة ترجمة آثار سارتر وما يتعلّق بها. وفكرة الإلحاد في هذا النوع من الوجودية التي تنطلق من قول "دستويفسكي": «إنّ الله إذا لم يكن موجوداً فكلّ شيء مباح» (سارتر، ١٩٦٤: ٢٥). قد جاءت لرفض المبدع الإلهي للقيم المسبقة. لذلك ما يهمّ الوجودية هو رفض هذه القيم أكثر من التطرق إلى إثبات وجود الله أو عدم وجوده حيث تعلن «أنّه لو كان الله موجوداً فالنتيجة

بالنسبة لها سواء. ليس المهم أنّنا لا نؤمن بوجود الله،... بل المهم هو أنّ الإنسان محتاج لأن يجد نفسه من جديد!» (سارتر، ١٩٦٤: ٦٧).

تُعدّ روايتا صفدي خير نموذج للوجودية الملحدة حيث إنّ شخصياتهما تهتف بإلحاديتها بصراحة. فعندما يتحدّث الخوري في "جيل القدر" كراهب عن نبيل مع الدكتور رولان، يقارن بين عزلة نبيل وعزلة الراهب. فشتان ما بينهما؛ لأن الراهب يغترب عن الناس لكي يقترب من الله في حين أنّ نبيل قد قطع صلته بالآخرين وأعدم كلّ شيء؛ لأنّه لا يؤمن بشيء. فيقول: «لقد قطع صلته بالعالم كلّه، إنّ راهبا مثلي عندما يستغني عن العالم، فإنّه يلجأ إلى الله، إلى المساعدة والعمل من أجل الإنسانية المعذبة.. أمّا هو فإنّه و.. لأقلها، إنّه رجل ملحد.. أعدم العالم وأعدم العالم السماوي من جهة أخرى.. إنّه لا يؤمن بشيء.. فقدَ كلّ ركيزة» (صفدي، ١٩٦٠: ٢٢٢).

إنّ نبيل كشخصية وجودية ملحدة يجتاز حدود الأرض ويرفض كل قوّة ميتافيزيقية تنشأ من السماء. وبذلك يقطع الحبل الواصل بينهما، ويفقد كلّ ركيزة في حياته. وإنّ هذه الفكرة تجرّه إلى الخضوع للمشاعر العبثية حيث يعتبر كلّ شيء عدما. ويتبين عمق هذه العبثية في الحوار الذي يجري بينه وبين جوليا. فعندما تسأله: «أنت عشت من أجل كلّ شيء، فماذا جنيت؟» يقول نبيل بصراحة: «لا شيء.. كذلك الإنسان يعيش بين عدمين.. عدم السماء وعدم الأرض. ولكن عدم الأرض يقدّم لي ثمة دلائل. إنه يغمر حواسي، إنه يطعمني طعام الذين يمكن أن يموتوا يوما ما، إن الأرض تملك حقيقة، حقيقة صغيرة هي الموت» (صفدي، ١٩٦٠: ٢٣٠).

إنّه لا يترك صغيرة أو كبيرة في العالم السماوي إلا ينكرها، فيعتقد بعدم السماء التي ترمز إلى الأديان الإلهية، ويرى أنها لا تقدّم شيئا من الأساس. ولكنه لا يستطيع أن ينكر في العالم الأرضي حقيقة الموت، إذ إنها حقيقة صغيرة عنده، كما أن الفلاسفة الوجودية ما استطاعوا إنكارها أيضا؛ لأنه يواجهنا في نهاية الطريق، شئنا أم أبينا.

إنّ المشاعر العبثية هي نتيجة طبيعية للإنسان الوجودي الذي ينكر كل عقيدة، وكل حقيقة، ولا يخضع لأية قيمة، ولا يرنو إلى المستقبل، ويقطع صلته مع الغير. ولذلك لا تنتابنا الدهشة عندما يقول هذا البطل: «إنني اليوم باختصار، لا أطمع في شيء، لا أحترم أحدا، لا أعلم حقيقة، لا أعتقد بعقيدة، لا أريد شيئا. هكذا ... مجرّد إنسان يتجوّل، لا يريد مستقبلا، ولا ينصب قيمة فوق رأسه، إنني أعظم من يلتهمه الفراغ» (صفدي، ١٩٦٠: ٦٨).

إنّ ليلي صديقة نبيل تنكر الأزل أيضا، وتدعي أنّها تتمكن أن تعيش دون الاعتقاد بالحياة الأخرى، فتهتف «لست ممن يؤمنون بخرافة الخلود، من يعرف كيف يحيا حقا لن يطمح بخلود» (صفدي، ١٩٦٠: ١٦). ولذلك لا يهمّها أن تندرس دون ذكرى. فالخلود أو الحياة الأخرى عندها ليست إلّا خرافة، ناهيك عن مبادرتها للسخرية ممن يعيش في ظل الاعتقاد بها ويطمح إليها، بل إنها تفضل الاستفادة من هذه الحياة مهما أمكنت؛ لأنها لا تلي هذه الحياة حياة أخرى.

تتسع دائرة الإلحاد في رواية "ثائر محترف" بالنسبة إلى "جيل القدر". فأغلب الشخصيات التي تشتغل حيزا هاما فيها لا تخضع للقيم الإلهية بل تحاول كلّ منها في أي حوار أو حديث، إقناع نفسها أو غيرها بعدم جدوى هذه القيم والاعتقاد بها.

إنّ آليس المومس لا تقبل آلهة أو أنصاف آلهة (صفدي، ١٩٦١: ٣٧٤). وغياث يعتبر اللّه، التاريخ، النظام، الحب و...كلّ ذلك فقاقيع افترستهم طويلا (صفدي، ١٩٦١: ٣٦٢). وأندريه لا يعتقد بمكارم الأخلاق، ويعتبر المجتمع العربي «أكبر ماخور عرفه العالم» (صفدي، ١٩٦١: ٣٧٥) وعلى رأس هذه الشخصيات كريم الوجودي الذي يعتبر القيم «هالات جوفاء» (صفدي، ١٩٦١: ١٩١). ويرفض الطقوس الدينية والقيم الأخلاقية؛ لأنها تتداعى سلطة القدر التي تتناقض الحرية المطلقة التي يبحث عنها. ولذلك يفضل الفرار من كلّ مكان، ومن كل حركة تفوح برائحة القدر.

فعندما يدخل الحي القديم الذي قد نقِشت على جدرانه بعض الشعارات الدينية، ولاسيما الشعار التوحيدي «لا إله إلّا اللّه» (صفدي، ١٩٦١: ١٠٨). يخطو خطوات مسرعة لكي يغادره بسرعة. ويقرّر أن لا يبقى وحيدا، إن سقط على الأرض حتّى تصل سيارة الإسعاف؛ لأنه يخالف هجوم أناس يردّدون المقدسات بحسّ آلي ويكررون الأدعية وراءه. فيقول في نفسه: «لن أبقى وحيدا حتّى تصل سيارة الإسعاف. سوف تمتدّ الآن الأيدي، ووراءها آلاف الألسنة تلهج بالأدعية. ههنا سلطة القدر تقبع وراء كلّ حجر عتيق، وراء كلّ نفس متهيبة، وراء كلّ جبهة متواضعة» (صفدي، ١٩٦١: ١٠٨).

المفلت للنظر أنّ هذه الشخصيات الملحدة لا تكتفي بإنكار اللّه وعدم الخضوع للقيم الدينية، بل تجتاز الحدود، فتسخر من هذه القيم وممن استمسك بها؛ لأنها، كشخصيات وجودية، ترى بأنّ كلّ شيء يتوقّف على إرادتها حيث يصرّح نبيل قائلا: «وكنا نسخر من الناس والآلهة والمعتقدات والعادات.... وحدنا الأبطال والمخلصون، الطيليعون، وكل شيء يتوقف على نقاشنا» (صفدي، ١٩٦٠: ٦٧). كما أنّه في موقف آخر يسخر من المثل الأعلى

متسائلا: «وما هو في الأخير هذا المثل الأعلى الذي سنختلف في تعريفه جميعا،... هو دودة مدسوسة على وجودنا. إنّه يملأ فراغنا وقد يكون شيئا لاصقا بذاتيتنا» (صفدي، ١٩٦٠: ٢٩٤).

فضلا عن ذلك، إنه يوبّخ من استمسك بالدين ويسخر منه ويدعم من رفض القيم وحاول تحرير نفسه من أسرها. ولذلك يهاجم جوليا أشدّ الهجوم لمّا تتحدث عن مسألة الإيمان والكفر قائلا: «دعكِ من يسوعكِ وطهره الصامت» (صفدي، ١٩٦٠: ٣١٥). ولكنه يفتح حسابا خاصا لصديقته هيفاء في علاقاتهما؛ لأنها قد تجاوزت كلّ الحدود في علاقتها معه، فتزورها دون أن تربطها به أي صفة اجتماعية مقبولة.

إنّ كريم بطل "ثائر محترف"، كنبيل الوجودي، يسخر من القيم وما يتعلق بالدين كوجود الإله والإيمان بالغيب والخلود. فيبتسم ابتسامة ساخرة لما تسأله مينو عن الإيمان بحس الخطيئة أو وجود الإله ومسألة الخلود (صفدي، ١٩٦١: ١٥٥). كما أن زارة كشخصية متصوفة لاجئة إلى الدير تحذّره من أن يسخر منها عندما تتحدث معه عن الإيمان بالغيب: «حذار أن تسخر منّي إن قلت لك أن هناك.. ثمّة غيبا» (صفدي، ١٩٦١: ٢٠).

إنّ كثرة هذه النماذج الإلحادية في روايتي هذا الروائي الوجودي تدلّ على أن طابع الإلحاد لم تكن فكرة عابرة خاطفة فيهما، بل أنها تعدّ من أهم الثيمات التي قد تجلّت فيهما. فيبدو أنّ صفدي قد تعمّد في هذه المسألة، إذ جعل مهمة الدعوة إلى الإلحاد والسخرية ممن يخضع للعقيدة الدينية، على عاتق كثير من شخصياته.

إنّ الدعوة إلى الإلحاد وإحلال الإنسان محل الربّ قد سبّب أن لا يتمكن صفدي من تقديم معيار صالح لتمييز القيم الصحيحة عن الزائفة؛ لأنّ هذه الدعوة «تفتح أبواب الصراع والاختلاف والفوضي على مصاريعها. فالناس لا يمكن أن يتفقوا على معايير موحّدة، لابدّ من تشريع سماوي ينظم لهم شؤون حياتهم» (قصاب، ٢٠٠٥: ١٤٦). في حين أن الشخصيات الوجودية الملحدة في روايتي هذا الروائي تهدف إلى تهديم هذا التشريع السماوي، ولاسيما أهم الركن من أركان المجتمع الديني، وبالتالى ما يتفرع عن الاعتقاد بهذا الركن كمسألة الغيب والخلود والحياة الأخرى و...، الأمر الذي يؤدّي إلى أن يفتقد المجتمع العربي هويته الدينية، فيسوده الفوضى في جميع مرافق حياته.

فكأنّ صفدي كمقلد ويفّ للفلسفة الوجودية الملحدة التي قد انطلقت من قول دستويفسكي: «إذا لم يكن الله موجودا فكلّ شيء مباح» ما أدرك فحوى هذا القول الذي يعني «عند ما قام

أحد بإنكار الله، لا يستطيع تأكيد الأعمال بأنها "ذات قيمة" أو "ضد القيمة". وفي عكسه، عند اعتقاده بالله يمكنه أن يؤكد على هذه المسألة» (جمالبور، ١٣٦٧: ٥٧-٥٦) بل إنّه في "جيل القدر" قد جاوز نظرية سارتر حول أصل«حسن النيّة». فبدأ كوجودي إفراطي يسخر من كلّ مقياس ومعيار حيث إنّ نبيل الذي قد فقد كلّ ركيزة في حياته بعد ثورته على القيم، ينكر كلّ مقياس على خلاف بعض الشخصيات كحسان الذي يعتقد بوجود بعض المقاييس، فتخاطبه هيفاء: «فلقد عيّنت أنت الحدود وأقمت الفاصل بين ما هو خطأ وما هو صواب. إنك تمسك المقياس بيدك بشدّة، بيد أنّ نبيل يهزأ حتّى بهذا المقياس. فلا شيء عنده بمثل هذا الوضوح والتعين» (صفدي، ١٩٦٠: ٨٤). ولذلك إنّ هذه الشخصيات تعاني القلق الوجودي بعد ثورتها ضد القيم. فمع أنّ نبيل كان بإمكانه أن يقلقل من كلّ ثابت، وأن يزحزح من كلّ مستقر، وأن يكشف عيب كلّ هندسة، ومسكنة كل ترتيب، وضلال كلّ نظام، وانحراف كل عقيدة، ولكن «لم يكن كلّ ذلك إلا ليزيد في شعوره بالتعارض في كلّ شيء ويؤثّر حساسيته بأزمته الشخصية والأبعاد التي تنطلق من هذه الشخصية إلى أطراف العالم» (صفدي، ١٩٦٠: ١٠٨).

يبدو أنّ صفدي قد أصاب في أنّ المجتمع العربي بحاجة ماسّة إلى بناء ذاته من جديد، ولكنه قد أخطأ في تقديم الحلّ لمّا دعا إلى الرفض الوجودي الشامل للقيم بجميع أنواعها دون النظر إلى إيجابية بعضها وصحّتها. وزاد التين بلّة لمّا دعا إلى الإلحاد ورفض القيم الإلهية، كأنّه ظنّ أنّ الدين الإلهي هو العامل الرئيس في تخلّف المجتمع العربي وما يعانيه كما أنه اعتبر الخضوع لفكرة وجود الله نوعا من القدرية التي قد سلبت الشعب العربي حريته، في حين أنّ الله قد خلق الإنسان حرّا يمتلك مقدرة الاختيار. فبإمكانه أن يحدد مصيره بيده.

فردية القيم

إنّ الوجودية تصرّ على الذاتية وتعتبرها نقطة البداية التي تنطلق منها (سارتر، ١٩٦٤: ٤٤) لكي يبتكر الإنسان الوجودي قيمه الخاصة التي تنبعث عن داخله اعتمادا على فرديته ف «يصبح الإلزام داخلياً ليس من الخارج وتبعاً لإرادة نبيّ أو قبيلة ... بل من الذات التي تواجه وتكشف وتقي بدون أن تلتفت إلى حافظ يسنَد أو إشارة تؤيَّد» (محيي الدين، ١٩٥٨: ٥٦).

إنّ الشخصيات الوجودية في روايتي صفدي بعد تمرّدهم على القيم المفروضة عليها من الخارج، تصرّ على ابتكار قيم جديدة تنبعث من داخلها على أساس ذاتيتها حيث إن الذاتية لا تفارق نبيل، فتصبح من أبرز مواصفات حياته. فهو «لا يحيا إلا ضمن فورته الذاتية» (صفدي،

١٩٦٠: ٨٤). ويعتقد بأسبقية التجربة الفردية في معاناة البعث على التجربة العامة (صفدي، ١٩٦٠: ١١٢). ويرى أن «التجربة الفردية تعني محاولة لتصفية وجود الفرد تصفية إلى حدّ التعرية حتّى تزول عنه كثافة، وينتفخ ضيقه، ويشفّ هكذا عما هو أعمق منه» (صفدي، ١٩٦٠: ١١٢). فيؤكّد على هذه التصفية «تصفية إلى حدّ تعرية» عن كلّ ما هو خارج عنه حيث إنه «لا يكتسب شيئا من خارج على الإطلاق» (صفدي، ١٩٦٠: ٩٣)، بل كان يحاول أن يخلق حقائقه، ويؤمن بها بعد أن يحيلها إلى وجوده تدريجيا، ويمنحها نفس التقديس الذاتي (صفدي، ١٩٦٠: ٩٤). فهو كان يطمح إلى أن يبتكر قيمه حسب إرادته دون أي تدخّل خارجي؛ لأنه يرى «أن الإنسان هو نفسه بدون إله أو شيطان» (صفدي، ١٩٦٠: ٣١٤). ويصرّ على أنه «ينبغي أن يعيش الإنسان لا وفق قاعدة ما. ولكن وفق الإرادة التي تخلق القواعد في ساعات ضعفها وجبنها. هذه الإرادة هي التي تقذف بنا إلى حمأة الوجود الحقيقي» (صفدي، ١٩٦٠: ٣١٤). وإنه نتيجة اعتقاده بالفردية، يرى الدين أمرا فرديا دون الخضوع للمصدر الإلهي للأديان حيث إنّ كلّ فرد حسب فرديته يستطيع من إبداع دينه الخاص دون الخضوع لما يفرض عليه من الأعلى، فيخاطب صديقته الراهبة جوليا: «يمكن لكلّ إنسان أن يخترع له دينا» (صفدي، ١٩٦٠: ٣١٥).

إنّ هذا البطل الوجودي الملحد لا يتحدّث في هذه العبارة الوجيزة الخطيرة عن تعدّد التفاسير والانطباعات عن الدين؛ لأنه كما تبين في قسم الإلحاد، يرفض المبدع الإلهي للقيم، بل يتجاوز الحدّ فيدّعي أن كلّ إنسان حسب فرديته يستطيع أن "يخترع" دينه الخاص. مما لا شك فيه أن هذا الادعاء يكون من أخطر الأشياء وأضرها للمجتمع الديني الذي يخضع أبناء شعبه للدين الذي قد صُدر عن مصدر واحد.

إنّ هذه الفردية تتطلب أن يكون الإنسان مبدع قيمه الخاصة عن ملء حريته واختياره حيث إنّ ليلى التي تشعر بالتمزق والضياع إثر سلطة القيم والتقاليد عليها في "جيل القدر"، تودّ كفتاة شرقية مثقّفة انهيار النموذج الوحشي من المثل الأعلى الذي نصبه أبوها منذ القديم على سارية حياتها، فتؤكد على أن الإنسان ذاته هو مبدع القيم، فتقول لحسّان: «ألسنا جميعا فوق المجتمع، ألا نريد أن نهدمه وأن نبعثه جديدا... ألسنا بالتالي فوق أخلاقة وقواعده.. نحن نبدع القيم.. نبدع الحياة الجديدة» (صفدي، ١٩٦٠: ١٣٨).

إنّ الوجودية تفسح المجال أمام الإنسان لكي يفكر في نفسه، ويرجع إلى ذاته، ويحتكم إلى رأيه الخاص في كلّ مشكلة تعرض له. وهي تؤكد على أنّ الإنسان كفرد له شخصيته

وتصرّفاته نتيجة مجابهته لظروف الحياة في أوقات معينة. ولذلك قد عرفت هذه الفلسفة بالفلسفة الذاتية حيث أُعتبرت «محاولة أساسية لتأكيد الخصائص الذاتية للفرد، تأكيدا يلغي إزاءه المجموع» (العشماوي، دون تا: ٩٩).

يبدو أنّ "ليلى" التي تظنّ أن الحالة الخاصة التي تتميز بها لا يمكن تصنيفها في تصنيف مجرد معروف من قبل، فكانت تعين فرديتها بطريقة شاذة حسب تعبيرها (صفدي، ١٩٦٠: ٩). تكون خير مصداق لهذه العبارة؛ لأن هذه الفردية المسرفة عندها تؤدّي إلى إعطاء الفرد قيمة فوق المجتمع كما يسبب إسقاط الآخرين أمامها. ولذلك تنفصل ليلى عن الآخرين وتنهمك في عزلتها حيث إنّ رفيقتها هيفاء تعتبرها متصوفة قد اخترعت لنفسها آمالا وقيما خاصة قد سمحت فرديتها بإبداعها بعد الخروج عن قيم الناس العامة. فهي لا تثق بقيم المجتمع، ناهيك عن الخضوع لها حيث تخاطب خطيبها هانيء: «لا تتجاهل.. أنت أعلم الناس بأنني لم أكن يوما أثق بأخلاقهم وقيمهم، ولكني مخلصة لقيمي الخاصة» (صفدي، ١٩٦٠: ٤٠).

إنّ هيفاء كفتاة متمردة ضد القيم الدينية والاجتماعية التي تتمثل في السلطات الثلاثة عليها: الأبوة والله والمجتمع (صفدي، ١٩٦٠: ١٠٤) تودّ أن ينبعث كلّ شيء من داخلها حسب خضوعها للذاتية، فتخاطب نبيل: «إسمع يا نبيل! ...أن تجربتي معك هذه لأصدق دليل على أنني أستطيع أن أكون أنا، ولا أكون طبقتي، أن تكون لي ميزاتي الخاصة، فضائلي وعيوبي وآرائي ولهجتي في حياتي ووجودي وتفكيري، وألّا أستقي كلّ ذلك من شيء أعمّ منّي، خارجي عنّي» (صفدي، ١٩٦٠: ١٠٤).

إنها تكثر من استخدام ضمير المتكلم في هذه العبارة الذي يبوح عن شدة ميلها إلى إبداع قيمها الخاصة من داخلها رافضة ذلك الإطار الممقوت الذي أحاط بها إثر انتمائها إلى طبقة خاصة. وكان نبيل يفرح لحبيبته، إذ إنّها نجحت نجاحا باهرا في تحطيمها لقيم طبقتها قيمة بعد قيمة، وإنّها اندفعت معه في تجربتها الجديدة إلى أقصاها.

إنّ هذه الفردية المطلقة تبدّل هذه الشخصيات إلى صدى ما كان يدّعيه سارتر في فلسفته: «أنّنا نحن الذين نقدّم باختيارٍ قيمنا،... وقد اخترنا نحن أن نبدع قيمنا... فالحياة ليست حياة حتّى نحياها. وأنت وحدك الذي تعطي للحياة معنى وقيمة. الحياة ليست إلّا المعني الذي تختاره أنت لها» (سارتر، ١٩٦٤: ٦٣). كما تؤدّي إلى أن تشعر هذه الشخصيات بـ «النرجسية التي ترتد في كلّ أمر إلى ذاتها، وتؤدّي إلى تغليب حقوق الفرد على حقوق المجتمع، فتكون الحياة الخاصة راجحة على الحياة العامة» (عبد النور، ١٩٨٤: ١٩٠).

إنّ إصرار صفدي على الفردية في خلق القيم يرتبط بمسألة الحرية أشد الإرتباط؛ لأن القيم التي لا تنبعث عن ذات الإنسان حسب إرادته، تجعله يشعر بإلزام خارجي، في حين أن الوجودية كانت تطلب منه أن يكون هذا الإلزام داخليا. وذلك يتبيّن بوضوح في حديث كريم بطل "ثائر محترف" عن الفردية حيث إنه يصرّ على أن محض انضمام إنسان إلى حركة لا يغيّر من مستقبلها شيئا، بل المهم أن يجد الإنسان معنى خاصا به من وراء هذا الانضمام (صفدي، ١٩٦١: ٢٨٠). وعلى هذا الأساس لابدّ أن يدعم هذا الانضمام معنى فرديّ يخصّ كل ثوريّ، وإلا لا تؤدّي هذه الثورة إلى نتيجة مطلوبة؛ لأنّ المنضمين إليها كقطيع يقودهم الزعماء دون أي اختيار أو تدبير لهم (صفدي، ١٩٦١: ٢٨١).

إنّ هذه الفردية قد سببّت أن تنفصل الشخصيات الوجودية في هاتين الروايتين عن المجتمع وقيمه المتوارثة، ولا تخضع للزواج وإنجاب الأولاد كقيمة دينية اجتماعية من جهة، وتسعى كل شخصية إلى خلق قيمها الخاصة دون أن تفسح مجالا للآخرين لكي يحتجوا على أسلوبها في الحياة؛ لأنه يخصّها وحدها دونهم. فيبدو أن صفدي قد تناسى أن هذه الشخصيات نماذج من الجيل العربي الذي يعتنق بقوانين دينية خاصة، فكيف يمكن للجيل العربي أن يدّعي الفردية ويتفرّد في قيمه في حين أنه يحترم تقاليد العائلة ويعيش في ظل الثقافة الدينية؟ أو كيف يمكن له أن يكون خالقا مستقلا وهو يعتنق لقوانين اللّه الخالق؟

يعتقد غسان السيد أن «صفدي يعرف أنه من المستحيل على الإنسان العربي أن يمارس حريته، ويخلق قيمه، وهو مازال يناضل ضد التجزئة والتخلف والجهل. ولكن في المقابل فإنّ بطل صفدي مجبر على أن يكون حرّا بالنسبة إلى التراث والدين والسياسة التي تعيق مشروعه في التأثير على العالم» (السيد، ٢٠٠١: ١١٥).

إنّ غسان السيد لا يشير إلى سرّ هذا الإجبار، ولكن يبدو أنه يكمن في الوجودية التي قد خضعت لها هذه الشخصيات، إذ إنها ترى أن «الإنسان محكوم عليه بالحرّية» (سارتر، ١٩٦٤: ٢٦). فلابدّ له أن «يظلّ حرّاً حرية مطلقة، حتّى وهو في أشدّ المواقف قهراً وجبراً وتعيّناً» (الكومي، ٢٠٠٩: ١٦٥).

فضلا عن ذلك كله، إنّ كلّا من هذه الشخصيات تصر على قيمها الخاصة حسب فرديتها، كأنّ جميع القيم تبدو متساوية عندها، ولكن كيف يمكن لكلّ فرد أن يبدع قيمه الخاصة دون أن يطمس القيم المتناقضة معها؟

إنّ صفدي كفيلسوف وجودي قد انتبه إلى هذه المشكلة حيث يجعل حنان كشخصية مخالفة للوجودية أن تسأل نبيل الوجودي الذي يسعى إلى خلق القيم الخاصة له هذا السؤال: «قل لي كيف يمكنك تحقيق قيمك البطولية إن لم تعمل على القضاء على القيم الأخرى التي تتناقضها؟» (صفدي، ١٩٦١: ٢٤٦). ولكن هذا السؤال لا يجد إجابة مقنعة عند صفدي. فهنا يتبين سرّ عدم دخول صفدي في مرحلة ما بعد رفض القيم التي تختص بإبداعها. إنّ توقّف هذه الشخصيات يرد إلى أنّ صفدي نفسه قد أدرك أنه لا يمكن الدخول في المرحلة الثانية من المشروع الوجودي للقيم؛ لأنّه ما من أحدٍ يستطيع أن يدافع عن قيمة مقابل قيمة أخرى، حسب الفردية التي يلحّ عليها.

المرأة ورفض القيم

تشتدّ خطورة رفض القيم والتمرّد عليها عند المرأة العربية في هاتين الروايتين، إذ إنّ مادلينا «لا تتمسك بأخلاقية قد حطّمتها بلادها وعصرها. فهي تحيا كما تريد... إنّه لا شيء يهمّها من عالم القيم الخارجية» (صفدي، ١٩٦١: ٣٠٢). كما أن الشعار الوحيد الذي تلتزم به آليس المومس طيلة حياتها هو:«أنا لا أدبّر شيئا، هكذا أعيش» (صفدي، ١٩٦١: ٢٤٤). وهيفاء التي ترى نفسها في عالم موحش نتيجة لجوئها إلى ظاهرة الرفض التام، حيث تقول: «أنا لا أقيم لشيء.. لأية علاقة.. لأي إنسان.. لأي حادثة.. كتاب.. معني.. شارع.. لا أقيم لأي موجود خارجي أية قيمة.. أنني بدون قيمة.. أوّاه بدون مقياس، بدون الآخرين..» (صفدي، ١٩٦٠: ١٦٧)، لا تتمكن من تحمّل «حياة الشك والوحشة والعذاب اللانهاية» (صفدي، ١٩٦٠: ١٦٧). فتودّ الرجوع منها إلى حياتها المسبقة، ولكن تشعر بالإخفاق فتقبل على الانتحار.

إنّ صفدي في هاتين الروايتين يركز على جانب واحد من شخصية المرأة وهو الجسد، ويجعل من الجنس نقطة اللقاء الوحيدة بين الرجل وبينها، فيبدّل المرأة خلال هذه العلاقة إلى أداة لخدمة ملذات الرجل وأهوائه حيث إن نبيل بعد إنكار الحب، يدّعي أنّ «كلّ ما هنالك أنّ أحدا يشتهي أن يتحدث إلى آخرَ لساعة ما، أن يهمس في أذنه وأن يحتكّ بلحمه.. وأن يمضي في طريقه فيما بعد» (صفدي، ١٩٦٠: ٢٤١). كما أن المرأة في قاموس كريم الوجودي لا تجد مكانة إلا على أساس ما يمتلك من اللحم والجمال. فهو لا يرى في الأنثى إلّا جسدها (صفدي، ١٩٦١: ٣٨٠). ويعتقد بأن «كلّ حقيقة المرأة، معناها، كرامتها، وحريتها في جسدها» (صفدي، ١٩٦١: ٣٢٠). ولذلك لا نعثر في هاتين الروايتين على ما يدلّ على مكانة المرأة بوصفها شريكة في الحياة أو أمّ الأولاد.

ويبالغ صفدي أحيانا، في اختزال جسد المرأة إلى جنس حيث إنّ فؤاد أحد شخصيات رواية "ثائر محترف" يفكّر أن علاقة الزواج لاتتجاوز مسألة الجنس فيقول: «... مرّتين أو ثلاثا خلال الأسبوع، أزور فيها السوق كافية لأن تلغى من عالمي المرأة نهائيا. كيف يستطيع الزوج أن يتحمل امرأته بعد المجامعة؟ إنني ما إن أنتهي من المرأة حتّى أهرول خارجا، كي لا تقع حواسي عليها ثانية، وأصاب بالتقيّؤ. يا لهذا المخلوق المسكين الذي تكبر قيمته في عيوننا بقدر ما ينتفخ عرق ذلك السائل القذر في ظهرنا» (صفدي، ١٩٦١: ٢٤٨-٢٤٧).

تأسيسا عل ذلك، تسود الإباحية العلاقات التي تربط بين الرجال وبين النساء في هاتين الرواتين حيث إنّ هذه الشخصيات الإباحية تتّصف حسب الفلسفة الوجودية بصفات "رجل الجمال" الذي ينتهب اللذات ويسرف في الأخذ منها ولايرتبط بشيء؛ لأنّ كلّ ارتباط أو واجب يقيّده. وشعاره يمكن أن يصاغ في تلك العبارة المشهورة: «تمتّع بيومك» (البدوي، ١٩٨٠: ٤٧-٤٦). ولا تكتفي بالانغماس فيما يسلبها شرفها، بل تسخر من الشخصيات الملتزمة بالقيم كحنان التي تؤمن بالشرف، وتثق بسلطة كلّ رجل في البيت أو الحي أو المدينة، وتعتقد بأن الأنثى ينبغي أن تظلّ تحت حماية الرجال لكي تنجب أطفالا فتخدم الوطن (صفدي، ١٩٦١: ٢٤٣-٢٤٢). حيث إنّ آليس ترى في حنان نموذج الفتاة الشرقية القديمة المصنوعة بيد الآخرين (صفدي، ١٩٦١: ٢٤١).

إنّ ظهور هذه الشخصيات الإباحية في الأدب الوجودي العربي كروايتي صفدي قد جعل بعض الدارسين يعتقد بأن الحرية الجنسية وعدم الدخول في مؤسسة الزواج غالبا ما تكون صدى لقناعات غربية التي بلورتها فلسفات "سارتر" و"كيركجارد" (قرانيا، ٢٠٠٤: ٣٤١). كما أنّ البعض الآخر قد اعتبر هذه الفلسفة منطلقاً لجميع أشكال السقوط الأخلاقي الروحي (فجر رسلان، ١٩٩٥: ٢٥). ويدّعي البعض الآخر بأن الوجودية لم تقصد من الحرية إلّا الحرية الفردية الجنسية (السكريي، ١٣٧٠: ١٣٩٢). ولكن «ليست الوجودية... انحلالا وإباحية جنسية... وإنما هي فلسفة جادة تؤمن بأن المسؤولية قرين الحرية. وإنّ الإنسان مسؤول لا عن نفسه فحسب، وإنما عن الإنسانية كلّها» (فريد، ١٩٧٤: ٤٢). فهي لا تعني من الحرية المطلقة أن يتصرف الشخص على هواه، بعد رفضه أية قيم مسبقة؛ بل تؤكد على الاختيار الأخلاقي (سارتر، ١٩٦٤: ٥٣). حيث يقول سارتر: «ولا بد أيضا أن نحدد ضد الإدراك العام أنّ العبارة "يكون حرّا" لا تعني "أن يحصل على ما يريد"، بل تعني يصمم على أن يريد (بالمعني الواسع للاختيار) بواسطة ذاته» (سارتر، ١٩٦٦: ٧٦٨).

فالوجودية لا تقصد من الحرية المطلقة أن يعيش الإنسان عيشة متحرّرة من كلّ شيء بلا مسؤولية، بل هي «تعني فقط أن الإنسان يختار بذاته، وأنّه هو الأصل في وجوده. فالحرّية تعني استقلال الاختيار وقيامه بذاته» (إبراهيم، دون تا: ٢١٩).

إنّ صدور هذه الأحكام على الوجودية قد جاء عن الإساءة في فهم ما دعا إليه الأدب الوجودي من الحرية المطلقة حيث إنّ عبدالرحمن بدوي الذي حاول بناء «المذهب الوجودي العربي» (البدوي، ١٩٨٢: ١٠٦). ويعدّ «رائد الوجودية العربية ومعلّمها الأوّل» (ميخائيل، ١٤٠٤: ١٣). يعتقد أن الأدب الوجودي أفاد الوجودية في الذيوع، ولكنه «أساء إليها أبلغ الإساءة في أنّه جعل الناس أو بعضهم يسيء فهمها إساءة مقصودة أحيانا، وغير مقصودة في معظم الأحيان» (البدوي، ١٩٨٠: ٢٥).

جدير بالانتباه بأن شخصية حنان -إذ إنها لا تشغل مساحة واسعة في "ثائر محترف"- تتجلى كشخصية مخالفة للوجودية إلى جانب هذه الشخصيات الإباحية. فصفدي قد وجّه بعض النقد إلى الوجودية من خلال الأسئلة الهامة التي تطرحها هذه الشخصية، منها: «لست أدري ما يحدث لنا؟ إننا لم نعد نحترم إلا الانحرافات، ألسنا بذلك نفقد شخصياتنا؟ من سنكون إذن بدون قيمنا وتقاليدنا؟!» (صفدي، ١٩٦١: ٣٠٠).

فقد أدركت حنان أنّ القيم التي يلتزم بها كلّ شعب، تشكلّ الهوية التي تميز أبناء هذا الشعب عن غيرهم. فهوية الإنسان تتشكل حسب تقاليده وقيمه. وإنه لو ثار عليها لفقد شخصيته وهويته وانغمس في الفراغ والضياع، فلا يبقى له شيء يستمسك به كما نشاهد في الشخصيات النسوية الوجودية.

كان ينبغي لصفدي عند طرح هذه الأسئلة الخطيرة أن يبدّلها إلى نقاش بين هذه الشخصية الملتزمة وبين الشخصيات الوجودية لكي يتبين مدى قوة استدلال الوجودية أو ضعفها في هذا المجال. ولكنه قد اكتفى بتقديم هذه الأسئلة في هذه الرواية دون أن تجد إجابة مقنعة.

إنّ صفدي لم يركز على مسألة المسؤولية في الوجودية التي تعد صماما للحرية الوجودية المطلقة بقدر ما أصرّ على هذه الحرية التي تتلخص في الإباحية الفوضى في هاتين الروايتين. وبذلك قد أضرّ الوجودية، إذ إنه قد قدّم صورة مشوّهة عن الحرية الوجودية في روايتيه بالنسبة إلى العلاقات التي تربط بين الرجل والمرأة كما أنه ما أخدم مجتمعه العربي.

فظاهرة الرفض الوجودي ما أفاد المرأة العربية شيئا؛ لأنّ هذه الظاهرة جرّت المرأة العربية إلى العلاقات الإباحية دون أن تسودها المشاعر الغرامية والعاطفية التي تضمن استمرار هذه العلاقات داخل مؤسسة الزواج. وأخرجتها عن دائرة الشرف والأخلاق حيث إن أكثر الشرقيات في هاتين الروايتين تقبل على معاقرة الخمر، وممارسة الدعارة، وتعاطي المخدرات باحثات عن حريتهن المطلقة التي ما فهمن منها إلا الإباحية والفوضى في الأخلاق. وفقد عزمن على أن يعشن دون أي تدبير أو تفكير. فهذه النماذج النسوية ليست صالحة للاحتذاء في المجتمع العربي الذي يحرص على حفظ مكانة المرأة وشرفها؛ لأن هذا الاحتذاء يهدّد كيان الأسرة العربية وتبعد المرأة عن دورها الرئيس الذي يتجلى في الزواج والأمومة.

النتائج

إن صفدي كتلميذ مخلص للوجودية الملحدة قد نجح في خلق شخصيات وجودية قد وفت بما جاء في هذه الفلسفة بالنسبة للقيم. فيتجلى الرفض الوجودي في روايتيه كظاهرة طبيعية وكحلّ وحيد للتخلص من أركام القيم المسبقة، حيث إنّ شخصياتهما الوجودية تنكر وجود الله بوصفه المبدع القديم للقيم؛ لأنّ وجوده يدل على القدرية، كما إنها تنكر الحياة الأخرى، ومسألة الخلود، والمثل الأعلى وتعتقد بعدمية السماء والأرض، وتدعي أن الإنسان ذاته هو مبدع القيم اعتمادا على فرديته. فتصاب هذه الشخصيات بالنرجسية إذ ترتدّ في كلّ شيء إلى ذاتها كما أنها تسخر من القيم الدينية وممن استمسك بها. فنبيل كبطل وجودي نتيجة اعتقاده بالفردية، يرى الدين أمرا فرديا يستطيع كلّ فرد إبداع دينه الخاص حسب فرديته دون الخضوع لما يفرض عليه من الأعلى. وتنتاب هذه الشخصيات المشاعر العبثية بعد أن تنكر كل عقيدة وكل حقيقة، ولا تخضع لأية قيمة، ولا ترنو إلى المستقبل، وتقطع صلتها مع الغير كما أنها تعاني القلق الوجودي نتيجة عدم امتلاك المعيار وافتقاد كلّ ركيزة في الحياة.

يبدو أنّ صفدي قد اكتفى بالتأكيد على ظاهرة الرفض الشامل العارم أو تقويض كلّ شيء كعمل إيجابي يؤدي إلى الانبعاث في روايتيه، ولكنه تناسى خطورة الدعوة إلى هذه الظاهرة في المجتمع العربي الذي تسوده الثقافة الدينية. ومع أنه قد نحج في خلق هذه الشخصيات المتمردة ولكنه ما نجح في حلّ ما تعانيه الوجودية بعد رفض القيم. فهذه الشخصيات قد توقفت في مرحلة الرفض. ولذلك لا تواجهنا قيم جديدة قد تمكنت من

خلقها على وجه التحديد، كما أنه لم يتمكن من تحديد معيار صالح لتمييز القيم الصحيحة عن الزائفة في هاتين الروايتين نتيجة إلحاح هذه الشخصيات على الإلحاد والفردية، بل إنّ بعض هذه الشخصيات كبطل "جيل القدر" تنكر وجود أي مقياس. وبذلك قد جاوز صفدي نظرية سارتر في مسألة حسن النية.

إنّ ظهور شخصية ملتزمة بالقيم كحنان التي توجّة إلى الشخصيات الوجودية أسئلة هامة بالنسبة إلى افتقاد الهوية نتيجة الثورة ضد القيم وتساوي القيم نتيجة التمسك بالفردية، يدلّنا على أن صفدي قد انتبه إلى ما تعانيه الوجودية، ولكننا لا نجد أية إجابة مقنعة عن هذه الأسئلة، كأنه لم يتمكن من الإجابة عنها أو حلّها.

تشتد خطورة ظاهرة الرفض الوجودي بالنسبة إلى الشخصيات النسوية، إذ جرّت المرأة العربية التي قد تربّت في ظل ثقافته الدينية إلى العلاقات الإباحية دون أن تسودها المشاعر الغرامية والعاطفية التي تضمن استمرار هذه العلاقات داخل مؤسسة الزواج. فبدّلتها إلى سلعة تباع وتشترى، وحطّت من شأنها، وسبّبت اختزالها في الجنس. والإساءة في فهم الحرية المطلقة قد لعبت دورها الخاص في هذه الصيرورة؛ لأنّ هذا الروائي جرّدها عن قرينها الهامّ يعني المسؤولية. وبذلك أضر الوجودية والمجتمع العربي.

إنّ الوجودية التي قد حذاها صفدي النعل بالنعل في مسألة القيم، لا تفيد المجتمعات الدينية شيئا؛ لأن ظاهرة الرفض الشامل التي قد دعت إليها الوجودية، سبّبت افتقاد الهوية الدينية نتيجة إنكار القيم الدينية والمبدع الإلهي لها كما أدّت إلى دخول أبناء هذه المجتمعات في المتاهات والشعور بالضياع والضلال وسط عالم موحش قد أحاطه العدم. فهم لا يرون فيه ما يستمسكون به بعد قطع الحبل الواصل بين السماء والأرض.

المصادر والمراجع

١. إبراهيم، زكريا (دون تا). *مشكلة الحرية*. ط٢، مصر: دار الطباعة الحديثة.

٢. بدوي، عبدالرحمن (١٩٨٠م). *دراسات في الفلسفة الوجودية*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٣. ـــــــــــــ (١٩٨٢م). *الإنسانية والوجودية في الفكر العربي*. بيروت: دار القلم ووكالة المطبوعات في الكويت.

٤. جمالبور، على (١٣٧٦هـ). ***چهار مقاله: مباني التزام در ادبيات ماترياليستي، نگاهي به جهان بيني صادق هدايت***. طهران: انتشارات برگ.

٥. حيدر، محمد (١٩٥٩م). *دراسات في القصة العربية "أشباح أبطال"*. مجلة الآداب، بيروت، العدد٦، حزيران.

٦. الخطيب، حسام (١٩٨٣م). *روايات تحت المجهر دراسة نهوض الرواية في سورية*. دمشق: اتحاد الكتّاب العرب.

٧. ـــــــــــــ (١٩٩١م). *سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية*. ط٥، دمشق: مطابع الإدارة السياسية.

٨. الديدي، عبدالفتاح (١٩٨٥م). *الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة*. ط٢، القاهرة: هيئة المصرية العامة للكتاب.

٩. سارتر، جان بول (١٩٦٤م). *الوجودية مذهب إنساني*. ترجمة عبدالمنعم الحفني.

١٠. ـــــــــــــ (١٩٦٦م). *العدم والوجود*. ترجمة عبدالرحمن بدوي، بيروت: منشورات دار الآداب.

١١. السيد، غسان (٢٠٠١م). *الحرية الوجودية بين الفكر والواقع دراسة في الأدب المقارن*. ط٢، بيروت: دار الرحاب.

١٢. السكري، شاكر (١٣٧٠ق). *فلسفة الوجودية*. مجلة الرسالة، مصر، العدد ٩١٠.

١٣. شريعتي، على، (١٤١١ق). *الإنسان، الإسلام ومدارس الغرب*. ترجمة عباس الترجمان، طهران: دار الصحف للنشر.

١٤. صفدي، مطاع (١٩٦٠م). *جيل القدر*. بيروت: مركز الإنماء القومي.

١٥. ـــــــــــــ (١٩٦١م). *ثائر محترف*. بيروت: دار الطليعة.

١٦. ـــــــــــــ (١٩٦٤م). *سارتر بين الوجودية والماركسية*. مجلة الآداب، بيروت، العدد ١٢، ديسمبر.

١٧. ـــــــــــــ (١٩٥٦م). *الأدب بين الحرية والاقتصاد*. مجلة الآداب، بيروت، العدد ٩، سبتمبر.

١٨. عبدالنور، جبور (١٩٨٤م). *المعجم الأدبي*. ط٢، بيروت: دار الملايين للنشر.

١٩. عباس، إحسان (١٩٦٢م). *الاتجاهات الفلسفية في الأدب العربي المعاصر*. مجلة الآداب، بيروت، العدد ٣، مارس.

٢٠. عرودكي، بدرالدين (١٩٧١م). *البحث عن هوية للقصة القصيرة في سورية*. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة في سوريا، العدد ١٠٨، فبراير.

٢١. عزام، محمد (١٤٢٦ق). *فضاء المدينة في الرواية الحلبية*. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة في سوريا، العدد ٥٠٨، ذي الحجة.

٢٢. العشماوي، محمد سعيد (دون تا). تاريخ الوجودية في الفكر البشري. بيروت: الدار القومية للطباعة والنشر.

٢٣. فجر رسلان، يوسف (١٩٩٥م). *الوجودية في التنظير والسلوك*. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة في سوريا، العدد ٣٧٨، آذار.

٢٤. قصاب، وليد (٢٠٠٥م). *المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية وفنية*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

٢٥. قرانيا، محمد (٢٠٠٤م). *الستائر المخملية في الرواية السورية حتّى عام ٢٠٠٠*. دمشق: اتحاد الكتّاب العرب.

٢٦. القنطار، سيف الدين (١٩٩٧م). *الأدب العربي السوري بعد الاستقلال*. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

٢٧. قناة الجزيرة (٢٠٠٦/٩/٢٩م). «*مطاع صفدي... التجربة الفلسفية العروبية*»، *ج١* www.aljazeera.net/programs/approaches

٢٨. الكومي، محمد شبل (٢٠١٠م). *الوجودية والحرية بين الفلسفة والأدب*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٩. المنصوري، علي جابر (٢٠٠٠م). *النقد الأدبي الحديث*. عمان: دار عمار.

٣٠. ميخاييل، منى (١٤٠٤ق). *الوجودية في الفكر العربي*. ترجمه حسين اللبودي، مجلة إبداع، وزارة الثقافة في مصر، العدد ٤، جمادي الثانية.

٣١. مجلة الحرس الوطني (٢٠٠٢م). «*تبرؤ عبد الرحمن بدوي من الوجودية*». العدد ٢٤٤: www.dorar.net/enc/mazahib/655

٣٢. نظمي سالم، محمد عزيز (١٩٩٦م). *الإسلام في مواجهة المذاهب الغربية*. الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.