إدريس ولد القابلة

Simone de Beauvoir -سيمون دو بوفوار

من فيلسوفة مع إيقاف الاعتراف إلى فيلسوفة كاملة الهوية الفلسفية

كراس الكتروني – منشورات فضاء الحوار

2023

سيمون دو بوفوار

من فيلسوفة مع إيقاف الاعتراف إلى فيلسوفة كاملة الهوية الفلسفية والاعتراف

عرفت سيمون دي بوفوار كأديبة ذات القلم السيال ولم يتم اعتبارها فيلسوفة إلا قبيل وفاتها. وقد وجد البعض أن استبعادها من مجال الفلسفة قبل ذلك يرجع إلى وجهة نظر مدرسية – حكم قيمة مسبق- عن المنهجية الفلسفية تجاه الرواية الميتافيزيقية، والتي تجاهلت الطرق التي دمجت بها بوفوار حججًا وجودية-فينومينولوجية في أعمالها الأدبية. ولذلك ظلت بوفوار فيلسوفة - مع قيد الاعتراف لأولئك الذين لم يقبلوا فهمها للعلاقة بين الأدب والفلسفة، وأولئك الذين فاتتهم البصمة الفلسفية الفريدة لمقالاتها الفلسفية.منذ بداياتها.

جاء الاعتراف بـ دو بوفوار كفيلسوفة متأخرا، وذلك لسببين:

الأول يتعلق بسمة التفكير الجنساني[1] -للمجتمع زمنئذ؛ فقد كانت بوفوار امرأة، ومن الطبيعي أن ينظر المجتمع إلى أعمالها على أنها مجرد انعكاس لسارتر الذي كانت تعيش تحت ظله وليست أفكار أصيلة لها. والثاني يتعلق بحقيقة أنها تناولت قضية ظلم المرأة في كتابها "الجنس

الآخر أو الجنس الثاني "-Le 2 Deuxième Sexe -، علما أنه لم يتم اعتباره كتابا فلسفيا في وقته، – على الرغم من أنه يُعد واحد من أهم مائة عمل في القرن العشرين – ويرجع ذلك إلى أن قضية ظلم المرأة لم يكن يتم النظر إليها على أنها قضية فلسفية محورية –أو هكذا كان سائدا آنذاك-. ومع ذلك، أثبتت العديد من البحوث اللاحقة عن بوفوار في الفكر النسوي أنها تستحق بامتياز لقب فيلسوفة منذ البداية.

1التنميط الجنساني - النمطية الجنسانية والتنميط الجنساني يرتبط بالتمييز ضد النساء في نواحي الحياة واعتماد. ويتطلب هذا الالتزام أن تتخذ الدول إجراءات لمعالجةالقوالب النمطية الجنسانية في الحياة العامة والخاصة على حدٍّ سواء، بالإضافة إلى تجنب التنمي. والقالب النمطي الجنساني هو نظرة معممة أو فكرة

مسبقة عن خصائص أو سمات يملكها أو ينبغي أن يملكها الرجال والنساء، أو عن الأدوار التي يؤدونها أو ينبغي لهم تأديتها. والقالب النمطي الجنساني يكون ضاراً عندما يحد من مقدرة النساء والرجال على تنمية قدراتهم الشخصية، ومواصلة حياتهم المهنية، واتخاذ خيارات بشأن حياتهم.

2 -كتاب الجنس الآخر1949.-مترجم للعربية- هو تحليل مفصل حول تاريخ اضطهاد المرأة. ويعد كتاب فلسفي مهم في نشاة الحركات النسوية الغربية يتضمن تحليلا مفصلا حول تاريخ اضطهاد المراة التي عاشت طويلا في ظل السلطة "الابوية" او ما يعرف "بالبطرياركية" تناقش فيه المؤلفة سؤالين مركزيين: "كيف وصل الحال بالمرأة إلى ماهو عليه وقتئذ (أي أن تكون "الآخر"؟) وماهي الأسباب لعدم تكتل النساء سوية لمواجهة الواقع الذكوري الذي فرض عليهم متتبعة الاسباب المانعة لذلك ومحاولة من خلال هذين السؤالين الوصول بالمراة الى الحصول على حرياتها المسلوبة في المجتمع الذكوري الذي تعيش فيه..

وبالطبع لم يكن الاعتراف بكونها فيلسوفة بلا تحديات، وخاصة تحدّي دو بوفوار نفسها، حين أصرت على أن صوتها الفلسفي هو مجرد توضيح لفلسفة سارتر. واعتبارًا من ذلك الحين، تم وضعها في وجهة النظر العامة والفلسفية كشخصية متممة لسارتر بسبب علاقتها الحميمية معه طوال حياته. وكان أمر فصل بوفوار عن سارتر الأولوية الأولى لأولئك الذين اهتموا بإثبات مصداقيتها الفلسفية المستقلة. وأحيانًا تعلق الأمر بالأصالة الفلسفية لسارتر؛ بل أكثر من هذا برزت

تساؤلات من قبيل: هل اغترف كتاب "الوجود والعدم"[3] (1943) من رواية بوفوار "المدعوة" (1943)؟ وأحيانًا تتعلق المسألة بالتأثير والتأثر: ماذا حدث في مناقشاتهما ونقدهما لأعمال بعضهما البعض؟ وفي نهاية المطاف، تلاشت هذه الجدالات وتحول الباحثون من التركيز الحصري على مسألة تأثير سارتر إلى مسألة التأثير الأكثر إثمارًا بالمعنى الأوسع، و شرعوا في تتبع الطرق التي اتبعتها بوفوار، مثل نظرائها الوجوديين – الفينومينولوجيين، في استيعاب تراثهم الفلسفي وإعادة تشكيله، وتحديد الأصالة الفلسفية الفريدة لها ومساهماتها الفلسفية المميزة في فلسفتي الوجودية والفينومينولوجية.

3الوجود والعدم أوالكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique)-كتاب للفيلسوف جان بول

سارتر كتبه في عام 1943. يعتبر الكتاب من الكتب التأسيسية في الفلسفة الوجودية، حتى إنه يعرف بـــإنجيل الوجوديّة- هدف سارتر الرئيسي في الكتاب هو تأكيد المعتقد الرئيسي في الوجودية، وهوأن وجود المرء يسبق ماهيته "الوجود يسبق الماهية "و رغم تأثره- بهايدجر- كان سارتر يشكّ بشدة في أي مقياس يمكّن الإنسان من الوصول إلى الاكتفاء، كما يحصل مع هايدجر عند الالتقاء المزعوم مع الوجود. في سرديّة سارتر، الإنسان كائن مدفوع برؤية للكمال، يسميه سارتر «كائنًا لذاته». عند الولادة في الحقيقة الماديّة التي هي جسد المرء، يجد المرء نفسه موضوعًا في الوجود. للوعي القدرة على تصوير الإمكانيات، وإيجادها، أو إبادتها.

وكشفت دراسة مذكرات ويوميات دو بوفوار تأثيراتها الفلسفية بشكل أكثر وضوحًا: فقد كانت أعمال ديكارت وكانط من الأعمال المألوفة في مفرداتها الفلسفية، وكانت قراءتها للفيلسوف هيجل متأثرة بتفسيرات كوجيف[4] -Kojève- وقد تعرفت بوفوار على فلسفة هوسرل وهيدجر من خلال أستاذها باروزي Baruzi[5]، واستفادت من فلسفة بيرجسون قبل دراستها لأعمال هيجل أو ماركس، ولو كانت أعادت كتابة المجلد الأول من كتابها "الجنس الآخر" لكان وضع الاعتبار الأقوى لماركس أكثر من هيجل في تحليلاتها للآخر، وبعد لقائها بجان واله Jean Walhفي 1939، أصبحت بوفوار منغمسة في دراسة كيركجارد 6 والتي أبعدتها عن الهيجلية وصارت بها نحو الأخلاقيات الوجودية للحرية.

4 أليكساندر كوجيف (Alexandre Kojève) (1902 -1986) كان فيلسوفاً وسياسياً فرنسياً من أصل روسي. كان لندواته الفلسفية تأثير كبير على الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين، وخاصة في مجال دمجه للهيغلية مع الفلسفة القارية. كرجل دولة في الحكومة الفرنسية، كان له دور فعال في إنشاء الاتحاد الأوروبي.

5باروزي (1881 - 1953) مؤرخ الأديان الفرنسي والفيلسوف. متخصص في لايبنيز ، عُيّن أستاذًا في كوليج دو فرانس عام 1933-1934، وتولى رئاسة قسم «تاريخ الأديان »

6 Søren Kierkegaard:1813 - 1855 فيلسوف دنماركي، ولاهوتي، وشاعر، وناقد اجتماعي، ومؤلف ديني، ويُعتبر على نطاق واسع أول فيلسوف وجودي. كتب نصوصاً نقدية حول الدين المنظم، والمسيحية، والأخلاق، وعلم النفس، وفلسفة الدين، مظهرًا في ذلك حبًا للاستعارات والسخرية والأمثال. تتعامل الكثير من أعماله الفلسفية مع القضايا التي تناقش كيف يعيش المرء «كفرد منفرد»، مع إعطاء الأولوية للواقع الإنساني الملموس على التفكير المجرد وإبراز أهمية الاختيار الشخصي والالتزام.

في البداية جاء الاعتراف بـ دي بوفوار كفيلسوفة مترددًا بعض

الشيء، وهذا يعود إلى نقدها لأساليب الفلسفة وتحديها لها. فقد تمادت في نقدها الفينومينولوجي والوجودي للوضع الفلسفي الراهن في مقالها "الأدب والمقالة الميتافيزيقية" الذي نشر في (1946)، وفي مقالاتها الأخرى "ماذا يمكن للأدب أن يفعل؟" و"تجربتي ككاتبة" التي نشرت في عامي (1965) و(1966). وتركز هذا النقد على أهمية التجربة المعيشية وعلى الطرق التي يكشف بها الأدب الحقائق المتعلقة بالوجود في العالم. وقد تأثرت بوفوار بفلسفة هوسرل وهيدجر في هذا النقد بشكل ملحوظ.

ركزت دو بوفوار إلى جانب ألبرت كامو وجان بول سارتر على لغة الرواية والمسرح، حيث استعانوا كلهم بفلسفة هوسرل[7] لتنظير انتقالهم إلى هذه الأساليب،

7 - إدموند هوسرل (Edmund Husserl- 1859 - 1938) فيلسوف ألماني ومؤسس الفيمينولوجيا وكان له تأثير كبير على فلسفة القرن العشرين بأكملها. وفي 1900-1901، نشر أول أعماله الرئيسية: الأبحاث المنطقية Recherches - logiques

وبالتأكيد على ربط تحليلاتهم النظرية بالتفاصيل الواقعية للتجربة

المعيشية، ولجؤوا إلى هيدجر من أجل تحدي المكانة المتميزة للخطابات المجردة، ومن وجهة نظر بوفوار، فإن الانتقال إلى الأدب له آثار أخلاقية وسياسية، إضافة إلى آثاره الفلسفية، إن الأدب هو وسيلة للتغلب على الانفصال الوجودي بين الذات والآخر، للانخراط في الحقائق الأخرى. وقد سمح لها ذلك باستكشاف حدود الجذب واثارة اهتمام الاخرين (نشاط دعوة الآخرين إلى تبني مشاريع سياسية) ؛ لتصوير إغراءات العنف أي إظهار الجوانب المغرية والمؤثرة للعنف في الأفعال الإنسانية من خلال الأدب، وتفعيل أخلاقياتها الوجودية المتمثلة في الحرية والمسؤولية والفرح والكرم، ولفحص العلاقات المعقدة والحميمية مع الآخرين.

وجدت دو بوفوار في الأدب وسيلة لكشف تقلبات العالم والتعرض لأحداث غير متوقعة ومفاجئة، وعدم وجود شيء ثابت في العالم، ويعني هذا أن كل الظروف والأحداث والعلاقات في العالم قد تتغير في أي لحظة، جنبًا إلى جنب مع معانيها المتعددة والمتشابكة، بطرق لا تستطيع الأشكال الفلسفية التقليدية تحقيقها. وعلاوة على ذلك، فإن العديد من أعمال بوفوار تشكلت من

خلال بحوث متعددة التخصصات، مما سمح لها بالتفكير بشكل فعلي وواقعي- على محك البراكسيس-

وليس بشكل مجرد ونظري كما هو الحال في الفلسفة التقليدية.

ومن هنا قد تكون صعوبة اعتبار بوفوار فيلسوفة ترجع إلى نهجها الفلسفي غير التقليدي واستخدامها للأدب والفن كوسيلة للتعبير عن أفكارها ونقدها للواقع. ومع ذلك، فإن نقدها الفلسفي الحاد يعد مساهمة هامة في تطوير الفلسفة وتحديداً في مجالات الفينومينولوجيا والوجودية.

عند كتابة "الجنس الآخر " قامت دو بوفوار بتحدٍ للوضع الأبوي القائم وقتئذ، وقد كان هذا التحدي حدثًا

دراميا ألهم الجدل والاضطراب الاجتماعي حينذاك. فعند نشر الكتاب اعتُبر إهانة للآداب الجنسية للمجتمع أكثر من كونه اتهامًا سياسيًا للنظام الأبوي أو تحقيقًا فينومينولوجيا عن "المرأة"، فقد كانت النساء اللاتي أصبحن معروفات باسم النسويات من الموجة الثانية [8]هن اللواتي فهمن ما فات القراء الأوائل من فهم، فلم يكن المقصود من الكتاب هو مهاجمة الآداب الجنسية المتعارفة، ولكن كان الهدف هو محاكمة النظام الأبوي ومدى فحشه والذي وضعته بوفوار تحت الفحص والتمحيص والمحاكمة.

[8]بدأت الموجة النسوية الثانية في الستينات بأمريكا، وظلت مرتبطة بأصولها الاجتماعية والسياسية. وفي تلك الفترة اشتد عود الليبرالية الامريكية التي تدعو إلى المساواه في الحقوق بعد نجاح تحجيم التفرقة العنصرية والأصوات المناهضة لحرب فيتنام وحركة الطلبة الشهيرة بالمظاهرات لحرب الكعوب العالية ومشدات الصدور، والثورة ضد ملكات الجمال وكافة مايحصر المرأة في مجال أنوثتها فقط. كانت موجةً فلسفية معرفية، اكتسبت طابعاً أكاديمياً جعل من النسوية نخبوية نوعاً ما. وبدأت خلافات التيارات النسوية الرئيسة التي تبلورت في تلك المرحلة (الماركسية، والليبرالية، والاشتراكية والرديكالية). وظهرت منظّرات قدّمن طروحات غنية، مثل سيمون دي بوفوار، بيتي فريدان، كيت ميليت، وأليس ووكر. وفي تلك الفترة التي كانت فيها المرأة الأمريكية في الستينات تدافع من أجل نيل بعض حقوقها، كانت المرأة في بعض الأقطار العربية كمصر وسوريا وتونس، مثل المساواة بين الجنسن للالتحاق بالجامعات، والمساواة في فرص ممارسة العمل المهني والبحث العلمي، والأجر المتساوي للجنسين لقاء العمل نفسة

عَبر كتاب"الجنس الآخر " [9]وعما تعانيه النساء من شعور بالظلم،

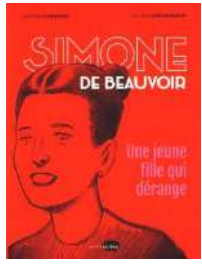
وتركزت مطالبهن على التغيير الاجتماعي والسياسي والشخصي، وحذرن من الصلات بين الممارسات الخاصة والسياسات العامة.

- 9الجنس الآخر أو الجنس الثاني Le Deuxième Sexe- : هو كتاب مهم في نشأة الحركات النسوية الغربية من تأليف الفيلسوفة الوجودية الفرنسية سيمون دي بوفوار ويعد أحد أفضل كتبها المعروفة، صدر لأول مرة بالفرنسية عام 1949. تطرح الفيلسوفة في الكتاب معاملة النساء على مر التاريخ، وغالباً ما يعتبر هذا الكتاب العمل الرئيسي للفلسفة النسوية، ونقطة انطلاق لموجة ثانية من النسوية. بوفوار أنهت بحثها وكتبت هذا الكتاب في حوالي 14 شهرا عندما كان عمرها 38 سنة. نشرته في مجلدين وظهرت بعض الفصول الأولى في صحيفة لي تون مودرن وضع هذا الكتاب مسبقاً في الفاتيكان على قائمة الكتب المحرّمة، حيث ألغيت هذه القائمة عام 1966. كتاب الجنس الآخر لبوفوار هو تحليل مفصل حول تاريخ اضطهاد المرأة. حيث في هذا الكتاب تناقش المؤلفة سؤالين مركزيين: "كيف وصل الحال بالمرأة إلى ماهو عليه زمنئذ (أي أن تكون "الآخر"؟) وماهي الأسباب لعدم تكتل النساء سوية ومواجهة الواقع الذكوري الذي فرض عليهن.

فقد تعرضت كتابات دو بوفوار إلى مشكلات عديدة وقت ترجمتها، من تحريف لتضليل على بعض أفكارها، مما أدي إلى المزيد من التعتيم حول مكانتها كفيلسوفة واراءها السياسية بالتحديد، فنجد مثلا الترجمة الإنجليزية الأولى لكتاب " الجنس الآخر" قام بها هوارد بارشلي وهو خبير في علم الحيوان وليس لديه خلفية فلسفية على الاطلاق، وربما تكون هذه الترجمة مثالا صارخا على التشوهات المظللة التى لاحقت ترجمة أعمال بوفوار ، والتي حذف

منها حوالي خمسة عشر بالمائة من النص الأصلي ، وترجم بارشلي المفاهيم الفلسفية المركزية بشكل غير دقيق، ونزع الطابع السياسي عن الحركة النسوية لبوفوار.

فكلاهما متصل – كل ما هو سياسي فهو خاص- وبعد أن تمت إزالة وصمة التعدي على الحياء الجنسي عن الكتاب استمرت تحليلات بوفوار للأبوية وظلم المرأة والحلول المقترحة للتخلص من الهيمنة على المرأة محل للنقاش إلى وقتنا الحالي.



عند نشر كتاب "أمريكا يومًا بيوم" (1953)، للجمهور الأميركي، عانى الكتاب أيضًا من حذف جدير بالتنديد، حيث تركزت العديد منها على اعتبارتها للعلاقات العرقية في الولايات المتحدة. وتم إفراغ

التعليقات السياسية عن العديد من روايات بوفوار في الترجمة الإنجليزية أيضًا.

ورغم ذلك، فإن إنتاج دو بوفوار قد تجاوز حدود الفصل بين الفلسفة والأدب، وقد أسقط حواجز الفصل بين الأسس الشخصية والسياسية والفلسفية. ومنذ وفاتها، تم تأكيد مكانتها كفيلسوفة أصيلة، وهذا يعود بشكل كبير إلى المفكرين النسويين الذين تحدوا القيود الأبوية لتخصص الفلسفة المجرد، وأعادوا التفكير في إطار بوفوار الخاص بحياتها وعملها، ومكانتها الفلسفية الحالية التي تعكس فهمنا المتغير لمجال الفلسفة، والتغيرات النسوية الراهنة. هذا لأن فكرتها تؤكد فكرة الحرية الموضوعية – أي قدرتنا على التحرك والمسؤولية لا تتأثر بوضعنا رغم أنها غير محددة به – وستقدر أيضًا حقيقة أن أعمالها كانت مؤثرة في تحقيق هذه التغييرات، وأن تأثيرها الدائم يعد عربونًا على

الطرق التي يتبعها الآخرون لحمل تراثها الفلسفي والنسوي. فإحدى مساهماتها الحاسمة في مفرداتنا الأخلاقية والسياسية هي مفهوم الحشد والذي ينطلق من فرضية أن نجاح مشاريعنا يتوقف على مدى اعتمادها من قبل الآخرين.

وعلى الرغم من أن أول مقال فلسفي لـ دو بوفوار كان "بايروس وسينيز"[9] *Pyrrhus and Cinéas* (1944)، إلا أن الكثير من المفسرين يعتبرون رواية "المدعوة " (1943) هي أولى مغامرات بوفوار الفلسفية. إنها مثال واضح على ما تسميه بوفوار بالرواية الميتافيزيقية، حيث يظهر من الرسائل المتداولة بين سارتر وبوفوار ويوميات بوفوار في تلك الفترة – نُشرت في الثمانينيات – أن بوفوار وسارتر كانا يشغلان بالهما بسؤال " الآخر " وقضية سوء النية وديناميات الرغبة. كانا أيضًا يدرسان العلاقة والتوترات بين وضعهماا الوجودي الفريد

والظروف الاجتماعية التي يعيشان فيها فرادانيتنا.

- *9 - بيروس وسينياس هو مقال فلسفي بقلم سيمون دي بوفوار، نُشر في 1944. مقالة ر مبنية على حلقة أسطورية تسمح لها بتطوير عدد من الأفكار التي تنشأ عنها. في الواقع، كان الملك بيروس الأول (القرن الرابع إلى الثالث قبل الميلاد) قد تم استجوابه من قبل صديقه سينياس. ويقال إن سينياس سأل بيروس عما كان ينوي فعله بمجرد اكتمال غزو مملكة معينة. بعد إجابته، كان سيكرر سؤاله مرارًا وتكرارًا، في تراجع يبدو لا نهائيًا («وبعد ذلك؟») لكنه ينتهي باعتراف بيروس بأنه بمجرد انتهاء فتوحاته، فإنه يريد أن يستريح. يؤكدا الختام نوعًا من السخافة في حقيقة أنه يتم بذل الكثير من الجهد لإنجاز كل هذه الفتوحات، حيث تكون الرغبة النهائية هي الراحة التي يمكن أن يأخذها بالفعل. بالنسبة لسيمون دي بوفوار، كل تصرف من أفعالنا يتطلب نفس التأملات.*

تحوي "المدعوة" على تأملات فلسفية عميقة حول علاقتنا بالوقت وببعضنا البعض وبأنفسنا، ورغم ذلك فإن هذه التأملات لا تُقدم بشكل منهجي ولا تنتهي، وإنما تعيش في الحياة الحقيقية والمتشابكة التي يشارك فيها بيير وكزافييير وفرانسواز Pierre, Xavière and Françoise، يبدأ الكتاب بعبارة من هيجل "يسعى كل وعي إلى موت الآخر"، وينتهي بمقتل كزافييير الذي تحكي عنه بوفوار كفعل تواجه فيه فرانسواز وحدتها وتعلن حريتها، وعلى الرغم من عدم تأكيد الرواية

صريحًا على تصريح هيجل، فإن القتل لم يكن هدفه القضاء على الآخر نفسه، وإنما كان الهدف تدمير شخص معين وهو كزافيير، الذي هدد فرانسواز بتركها بدون الشخص الذي تحبه وهو بيير.

نجد الغموض الوجودي هنا يتفوق على الوضوح الهيجلي؛ فالقضايا التي أثيرت في هذه الرواية الأولى، بما في ذلك الغموض المتعلق بمسؤوليات الحرية وحدودها، وشرعية العنف، والتوتر بين تجربتنا مع أنفسنا على أننا منعزلون ومتشابكون في نفس الوقت مع الآخرين، وإغراءات سوء النية ومع فحص العلاقة الوجودية المخلصة مع الزمن، سوف تسود تأملات بوفوار اللاحقة.

تم نشر " بايروس وسينيز" في (1944)، بعد سنة واحدة من "المدعوة"، ويعتبر أول مقال فلسفي لـ دو بوفوار، حيث تناول العديد من المسائل الأخلاقية والسياسية الأساسية، مثل: ما هي معايير العمل الأخلاقي؟ وكيف يمكن التمييز بين

المشاريع السياسية الأخلاقية وغير الأخلاقية؟ وما هي مبادئ العلاقات الأخلاقية؟ وهل يمكن تبرير العنف؟ فقد درست هذه الأسئلة من منظور وجودي-فينومينولوجي، وذلك باعتبار الفرد نقطة انطلاق.

ويوفر مقال " بايروس وسينيز " تحليلاً للطرق التي يتم فيها تضميننا كأفراد محددين في العالم والعلاقات التي لا مفر منها مع الآخرين. على الرغم من أن هذا المقال ليس نسويًا بأي معنى محدد، إلا أن هذا المقال يثير أسئلة نسوية مقنعة مثل: تحت أي ظروف ، إن وجدت ، يمكن التحدث باسم شخص آخر؟

بعد افتتاح دو بوفوار لمقال "بايروس وسينيز " بحديث بلوتارخ Plutarch عن محادثة بين بايروس وسينيز، حيث تم طرح تساؤولات حول طريقتنا في تبرير أفعالنا، والتي بدت على تعارض مع ما تمليه علينا الطبيعة البشرية والرغبات الإنسانية. عندها طرحت بوفوار ثلاثة أسئلة: ما هو معيار المرء؟ وما هي الأهداف التي يمكن أن يضعها

لنفسه؟ وما هي الآمال المسموحة لنا؟ ثم قسمت النص إلى جزئين. ينتقل الجزء الأول من الحقيقة الوجودية – أننا حرية محدودة تنتهي دائمًا وبالضرورة ببدايات جديدة – إلى الأسئلة الوجودية: كيف يمكنني أن أرغب في أن أكون ما أنا عليه؟ كيف يمكنني أن أعيش حريتي المحدودة بشغف؟ وتؤدي هذه الأسئلة الوجودية إلى الأسئلة الأخلاقية والسياسية التالية: ما هي الأفعال التي تعبر عن حقيقة وشغف حالتنا؟ كيف يمكنني العمل بطريقة تخلق الظروف التي تدعم إنسانية البشر؟

يختتم الجزء الأول بملاحظة بأن "المرء بمفرده في العالم سيصاب بالعجز بسبب... غرور جميع أهدافه، لكن المرء ليس وحيدًا في العالم" وتفتتح بوفوار الجزء الثاني بالسؤال الأخلاقي المتوقع: ما هي علاقتي بالآخر؟ هنا يهيمن على التحليل المشكلة الناتجة عن إصرار بوفوار على الطبيعة الراديكالية

للحرية. وفقًا لبوفوار ، فإن الآخر باعتباره حرًا أيا كان ما أفعله – بصفتي سيدًا يستغل العبيد، أو بصفتي جلادًا يشنق القتلة – لا يمكننا انتهاك الحرية الذاتية الداخلية.. .ومن خلال تمييز الحرية الداخلية عن الظروف الخارجية التي تتفاعل بها الذات والآخر، تؤكد بوفوار أننا لا يمكننا لمس حرية الآخرين مباشرة، وهنا يؤكد هذا التمييز الداخلي-الخارجي أن علاقاتنا إما سطحية، تشمل فقط السطح الخارجي لكل منا، أو يتوسطها التزامنا المشترك بالهدف أو القيمة المشتركة.

يبدو أن هذا النوع من الحجج يقود إما إلى استنتاجات رواقية حميدة من اللامبالاة المتبادلة، أو إلى اكتشاف أن الطغاة والإرهابيين لا يشكلون أي تهديد للحرية الفردية. ومع ذلك فإن دو بوفوار لا تدعنا ننجرف في هذه الاتجاهات. بدلاً من ذلك، تستخدم التمييز الداخلي والخارجي، وفكرة أنني بحاجة إلى الآخرين لتولي مشاريعنا إذا كان لها مستقبل؛ وذلك

لتقديم أفكار جذابة وتحمل قدر من المخاطرة، وبناءً عليه طورت بوفوار مفهوم الحرية كمفهوم متعالي – الحركة نحو مستقبل مفتوح وإمكانات غير محددة – لتؤكد أننا لا يمكن أن يحددنا الحاضر، وإن ماهية الحرية كتعال/ ترنسندنتالي، تجمع بانسجام بين الحرية وعدم اليقين والمخاطرة، فإن تكن حراً هو أن تكون راديكاليا بشكل أساسي، وعلى الرغم من أنني أجد نفسي في عالم مليء بالقيمة والمعنى، إلا أن هذه القيم والمعاني قد جلبها الآخرون إلى العالم، وأنا حر في رفضها أو تغييرها أو تأييدها؛ فمعنى أن العالم يتشكل من خلال الخيارات البشرية، مهما كان فهو خياري أنا، ولا يمكنني دعمه دون مساعدة الآخرين، والحقيقة الماثلة هي أن قيمي لن تجد منزلاً في العالم إلا إذا احتضنها الآخرون، وذلك فقط إذا أقنعت الآخرين بجعل قيمي قيمهم.

تؤكد دو بوفوار أننا بصفتنا كائنات راديكالية حرة؛ فنحن بحاجة إلى التواصل مع الآخرين وجذبهم لمشاركتنا في مشاريعنا الخاصة،

وعليه تتمثل المشكلة الأخلاقية الرئيسة هنا في كيفية تجاوز عزلة الحرية لخلق مجتمع من الحلفاء، وذلك على الرغم من كوننا كائنات راديكالية حرة مفصولة عن حريات الإنسان الأخرى. ومن خلال النظر إلى ضرورة احترام حرية الآخرين، يمكن تحقيق هذا الهدف في أي ظروف، من خلال الاستناد إلى الحوار والتواصل بين الأفراد.

بإجابتها عن هذه الأسئلة، تستغل دو بوفوار التمييز بين الداخل والخارج لصالحها، حيث تطور مفهوم الحرية الموضعية أو المتموضعة[10] freedom. situated وذلك على الرغم من أنني لا يمكنني التصرف نيابة عن الآخرين أو التأثير مباشرة على حريتهم، إلا أنه يجب علي، كما تؤكد بوفوار، أن أتحمل المسؤولية عن حقيقة أن أفعالي تُنتج الظروف التي يتصرف بها الآخرون.

[10] عمل كل من الفيلسوفان هايدجر الالماني وميرلو بونتي الفرنسي على التوصل إلى فكرة "الحرية الموضعية" التي بموجبها يكون الاختيار دائمًا جزءًا لا

يتجزأ من الاختيارات ذات المعنى التي يكشف عنها موقف اجتماعي وتاريخي محدد ويعتمد عليها.

" On ne naît pas femme : on le devient. "

Simone de Beauvoir (Le Deuxième Sexe)

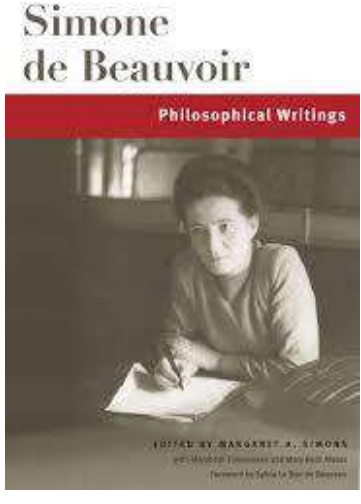
تقول بوفوار، " أنا وجه بؤس الآخر... أنا حقيقة وضعه" وباستكشاف هذا الاختلاف بين قدرتي على التأثير على حرية الآخرين ومسؤوليتي عن وضعهم، استكشاف الظروف التي يمكن فيها أن يتم سماع صوتي، و تحدد بوفوار شرطين لمناشدة الآخر: الأول: يجب أن يُسمح لي بالاتصال بالآخر كما يجب أن أحارب أولئك الذين يحاولون كتم صوتي. والثاني: يجب أن يكون هناك آخرون يمكنهم الرد على مناشدتي. وقد يكون الشرط الأول سياسياً بحتا، أما الثاني فهو سياسي ومادي معا؛ لأنه كما تحاجج بوفوار، لا يستطيع الآخرون الاستجابة لندائي إلا كأقراني، فقط أولئك الذين لم يستهلكهم النضال من أجل البقاء، فقط أولئك الذين يعيشون في ظروف مادية مناسبة من الحرية

والصحة وامتلاك وقت الفراغ والأمن، هؤلاء يمكن أن يصبحوا حلفاء لي في النضال ضد الظلم.

وبالتالي ، يمكن استيفاء الشرط الثاني فقط على أساس المساواة، ولتحقيق هذه المساواة علينا أن نسعى جاهدين لتحقيق العدالة، وعندها فقط سيتم تأمين الظروف المادية والسياسية للاستئناف والاستمرار.

وتعود دو بوفوار لتأكد على أن استبعاد العنف غير وارد، إذ جادلت بأنه لا يمكننا الوصول إلى أعماق حريتنا، ولا يمكنها أن تصف العنف بأنه شر. ومع ذلك، لا تؤيد بوفوار العنف، كما أنها لا تتصور مستقبلًا خاليًا من الصراع، فالاختلافات الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية تعني أن بعضنا سيكون عقبة أمام حرية الآخرين. وبما أنه لا يمكن تجنب العنف ولا يُعد شرًا، فإنه، وفقًا لبوفوار، يمثل "علامة فاشلة لا يمكن تعويضها بأي شيء"، ويمثل مأساة لحالة الإنسان.

تنتهي حجة بايروس وسينيز على نغمة غير مستقرة، إذ نحن ككيانات أخلاقية ملزمون بالعمل من أجل تحقيق المساواة المادية والسياسية. وعندما ندعو الآخرين للانضمام إلى مشاريعنا ونعطي هذه المشاريع مستقبلاً؛ فإننا نمنع أنفسنا من إجبارهم على أن يصبحوا حلفاءً لنا، ويجب أن نحترم حريتهم. وفي حال فشلت محاولات الإقناع؛ فإننا مسموحون باستخدام العنف. ويتردد الغموض في كوننا ككيانات لأنفسنا وكأشياء للآخرين في هذا الصراع بين العنف والعدالة من خلال فهم معنى الحرية، فنتعلم كيفية العيش بحريتنا عن طريق قبولها ككيان متناهي ومؤقت، مع قبول تحمل مخاطرها وفشلها.



مرفقات

أخلاقيات الغموض:

دو بوفوار الرواية قصيدة ميتافيزيقية تطرح أسئلة خالدة

سيمون دي بوفوار قاتلة

كيف يأخذ الروائيون من الفلسفة؟

مذكرات سيمون دي بوفوار: الذات والتاريخ على متن كلمات

ناتالي الخوري غريب
الرواية الفلسفيّة وسيطًا بين الفكر المجرّد وفنّ الحياة

هل ستجعلك قراءة الرواية أكثر تفلسفا؟

كتب دو بوفوار

أخلاقيات الغموض:

من المستحيل معرفة ما كان سيتجه إليه تفكير دو بوفوار لو أنها نجت من البرد والجوع والخوف الذين عاشتهم في باريس المحتلة من النازيين. لكن ما نعرفه حقا هو أنها عندما واجهت قوى الظلم التي تتجاوز سيطرتها، أصبحت مسألة الشر والآخر بالنسبة لها هي الأكثر إلحاحًا.

تناقش بوفوار في كتابها "أخلاقيات الغموض" الحرب وتأثيرها الوجودي، فهي على حد تعبيرها تخلق تمزقاً في الزمن. وتصف بوفوار نفسها بأنها تعرّضت لتحول مفاجئ من أثر الحرب، فلم تعد تستطيع التركيز على سعادتها ومتعتها الخاصة ببساطة، بل أصبحت مسألة الشر شاغلها الشاغل، وبما أنه لا يمكن للشخص أن يتجنب اتخاذ موقف في مثل هذه الأحوال، فعليه إما أن يكون شخصًا متعاونًا أو لا، لذلك تتخذ بوفوار موقفًا وجوديًا، وتعرف الوجودية بأنها فلسفة عصرنا الوحيدة، التي تتعامل بجدية مع مسألة الشر، وتُعد هذه الفلسفة الوحيدة التي تستعد لمواجهة ادعاء دوستويفسكي بأن كل شيء مسموح به بدون وجود إله.

ومع ذلك، فإن حقيقة حريتنا هي أيضًا جزء من الواقع الإنساني، حيث يجب أن نتعامل بمسؤولية وعدالة مع بعضنا البعض، بما يتفق مع مبادئ المعاملة بالمثل. وهذا يتعارض مع الأهوال التي تسيطر على عالم تحكمه القوة فحسب.

تعيد "أخلاقيات الغموض" التفكير في فكرة الحرية المُحصنة/ المحمية التي تم التركيز عليها في "بايروس وسينيز" (1944)، كما تتخلى دو بوفوار عن التمييز بين المجالات الداخلية والخارجية للحرية، وتلجأ إلى فهم فريد للوعي كنشاط قصدي، فتجادل بوفوار هنا بإمكانية عزلتي عن حريتي. فتشبه بذلك "المدعوة"، التي تضع الاعتبار للقتال حتى الموت مثل هيجل، والذي يُعد مسرحًا للجدل بين السيد والعبد. أما " بايروس وسينيز" فهو يعمل من خلال النتائج الفلسفية لحالتنا الوجودية. كما نجد في "أخلاقيات الغموض" إعادة استخدام مفاهيم الشخصيات الفلسفية الكلاسيكية، حيث تأخذ بوفوار ظاهريات هوسرل وهيجل، لتوفير تحليل للتفاعل الإنساني الذي يقبل فكرة تفرد الفرد، دون السماح لهذا

التفرد بتبرير العزلة المعرفية، والعزلة الوجودية أو الأنانية الأخلاقية، أما هيجل هنا فهو هيجل الذي يحل عدم المساواة في العلاقة بين السيد والعبد من خلال العدالة التي تتحقق من خلال التسامح المتبادل بين الاطراف، وهوسرل الذي تم الاعتماد عليه هنا فهو هوسرل الذي عَرف بوفوار بمقولة الانتماء.

يضع كتاب "أخلاقيات الغموض" أعتبارًا للقصدية، التي تُعرف بأنشطة الوعي التي تكشف المعنى وترغب فيه ككل من إصرار وغموض – إصرارًا لأنها عفوية ولا يمكن إيقافها، وغموض من حيث إنها تمنع أي إمكانية للتصرف الذاتي أو الانغلاق. تصف بوفوار قصدية الوعي على أنها تعمل بطريقتين. أولاً، هناك نشاط الرغبة في كشف معنى الوجود. ثانيًا، هناك نشاط استحضار المعنى إلى العالم .

في الوضع الأول من النشاط، يعبر الوعي عن حريته لاكتشاف المعنى. وفي الوضع الثاني، يستخدم حريته لتوضيح المعنى وإعطاء المعنى للعالم. تحدد دو بوفوار كلا من هذا القصديين بالمزاج أو الطبع: الأول طبع الفرح ، والثاني بطبع مزدوج من الأمل والهيمنة. سواء أصبح النشاط الثاني من القصدية أساسًا لمشاريع التحرر أو الهيمنة، فهذا يتوقف على ما إذا كان طبع الأمل أو الهيمنة هو السائد.

تصف دو بوفوار الوعي بأنه غامض، وتحدد غموضنا بفكرة الفشل، فنحن لا نستطيع أبدًا تحقيق شغفنا بالمعنى في أي من تعبيراته المقصودة، وهذا يعني أننا لن ننجح في كشف معنى العالم بالكامل، ولن نصبح الإله الذي هو مؤلف المعنى للعالم. تحدد هذه القصدية الأسس الأخلاقية لبوفوار. وبعد أن تجد أن الأنظمة الأخلاقية والمطلقات بقدر ما تدعي أنها تعطي إجابات نهائية لمشاكلنا الأخلاقية، وتبريرات مستبدة لأفعالنا، فهي أيضا تقدم عزاءً خطيرًا لفشلنا في أن نكون المصدر المطلق لمعنى العالم أو وجوده. ترفض بوفوار هذه الأنظمة المطلقة لصالح مشاريع أخلاقية تعترف بحدودنا، وتدرك أن المستقبل مفتوح، ومن هذا المنظور، يمكن توصيف أخلاقيات الغموض لديها على أنها أخلاق الأمل الوجودي.

تقوم أخلاقيات الغموض لدى بوفوار على العلمانية ورفض الأفكار الدينية والإنسانية، فعلى الرغم من وجود نواة مشتركة بينهما تخفي الاختلافات الظاهرية؛ إلا أن بوفوار ترى أن

هذه الأفكار تسمح لنا بتجنب المسؤولية عن خلق شروط وجودنا، والهروب من حيرة الغموض. وسواء كانت تلك الأفكار تسمى بالعصر اليهودي أو بالمجتمع الخالي من الطبقات، فإن تلك الدعوات إلى مصير اليوتوبيا، تشجعنا على التفكير من منظور الغايات التي تبرر الوسائل. إنها مواد محاكم التفتيش والإمبريالية و جولاج أوشفيتز.[4]

إن منح الأفضلية للمستقبل على الحاضر يؤدي إلى إفساد علاقتنا بالوقت مع بعضنا البعض ومع أنفسنا؛ لذا تصر دو بوفوار على أن المستقبل غير محدد، وأن شكله سيتم تشكيله بواسطة قراراتنا الحالية، فتقول: إنه يمكن تأمين كرامة الأجيال القادمة، عن طريق التأكيد على كرامة الإنسان في اليوم الحالي.

كما ترفض دو بوفوار الاتهام الشائع ضد العلمانية الذي اشتهر بعبارة الأديب العظيم دوستويفسكي: "إذا كان الإله قد مات، فكل شيء مباح". كما ترى، دون أن يغفر لنا الإله "خطايانا"، فنحن مسؤولون تمامًا ودون عذر عن أفعالنا. وكان دوستويفسكي مخطئًا، إن مشكلة العلمانية ليست مشكلة الشرعية، بل هي مشكلة "نحن"، هل يمكن ربط أفراد منفصلين ببعضهم البعض؟ هل يمكن صياغة قوانين ملزمة للجميع؟. تصر أخلاقيات الغموض على أنهم يستطيعون ذلك من خلال فهم الجدل الذي يقر بأن الشر هو الذي يتمثل

في إنكار الحرية (لي وللآخرين)، وأننا مسؤولون عن ضمان وجود شروط الحرية – الظروف المادية للحد الأدنى من مستوى المعيشة، والظروف السياسية للخطاب والترابط غير الخاضعين للرقابة – وأنني لا يمكنني تأكيد حريتي أو عيشها دون تأكيد حرية الآخرين أيضًا.

تبدأ حجة بوفوار لحرية الأخلاق بالإشارة إلى حقيقة أساسية لحالة الإنسان، فنحن نبدأ حياتنا كأطفال يعتمدون على الآخرين، ويكونون مضمنين في عالم من المعنى الممنوح قبلا، فنحن نولد في الحالة التي تطلق عليها بوفوار "العالم الشرعي" serious worldوهذا هو عالم القيم الجاهزة والسلطات المؤسسة والمتحكمة فينا، ونحن مطالبون فيه بالطاعة، وبالنسبة للأطفال هذا العالم ليس غريبًا لأنهم صغارا جدًا لتحمل مسؤوليات الحرية، وكأطفال يتمتعون بحرية اللعب، فيخلقون عوالم خيالية، فنحن في الحقيقة نتعلم دروس الحرية – أننا خلقة للمعنى والقيم في العالم. كأطفال يتمتعون بحرية اللعب، حيث تتطور قدراتهم الإبداعية، وقدرتهم على إضفاء معنى على العالم، دون أن يتحملوا مسؤولية العوالم التي يخلقونها. ترى دو بوفوار أن الطفل يعيش وجودًا متميزًا ميتافيزيقيًا، حيث يشعر بفرح الحرية وليس القلق، كما أنه يتورط في الخديعة، أي أنه يعتقد أن أسس العالم آمنة، وأن مكانه في العالم معطى بطبيعته وليس

قابلًا للتغيير، وتحدد بوفوار المراهقة كنهاية لهذه الفترة، حيث يتخذ الشخص القرار الأخلاقي ويخرج إلى عالم الراشدين، ويُطلب منه التخلي عن العالم الطفولي والخيالي، ورفض براءة الطفولة وتحمل مسؤولية اختياراته ومواجهة العالم.

نمر جميعا بمرحلة المراهقة، لكن لا يستجيب الجميع لمطالبها الأخلاقية، فحقيقة اعتمادنا الأولي وطاعتنا للعالم الجاهز الذي وجدنا فيه لها تبعات أخلاقية، لأنها تجعلنا عرضة لإغراءات سوء النية ، وهي الاستراتيجيات التي ننكر فيها حريتنا الوجودية ومسؤوليتنا الأخلاقية. إنها تضع رغباتنا في اتجاه الحنين إلى تلك الأيام المفضلة التي فقدناها، حيث يحاول البعض العودة إلى أمان تلك الفترة المتميزة ميتافيزيقيا، وبعضنا الآخر يتجنب مسؤوليات الحرية عن طريق اختيار البقاء أطفالًا، أي أننا نخضع لسلطة الآخرين ونعيش في العالم المشروع لدينا.

تقر دو بوفوار بأن السلطة الأبوية ضرورية لبقاء الطفل على قيد الحياة، ولا تعارض غشاوة الطفولة، وتصر على أن هذا المأوى الآمن يجب أن يعزز حرية الطفل، وتؤكد بوفوار أن

اختيار البقاء في غشاوة الطفولة هو عمل من أعمال سوء النية، وأن معاملة الراشدين كأطفال هي أفكار غير أخلاقية وشريرة، وفي حالة استغلالنا أو استعبادنا أو إرهابنا، فإن خضوعنا لسلطة الآخر لا يمكن أن تعتبر عملاً من أعمال سوء النية.

وفي غياب ما سبق، فإن دو بوفوار تحملنا مسؤولية استجابتنا لتجربة الحرية، ولا يمكن استخدام قلق الحرية إما كذريعة للمشاركة النشطة في استغلال الآخرين أو لقبولنا السلبي لذلك، ويعتبر الاختباء وراء سلطة الآخرين أو إقامة أنفسنا كسلطات على الآخرين جرائم يمكن اتهامنا بها. لذلك، يتحمل الفرد المسؤولية الأخلاقية عن استجابته لتجربة الحرية وعدم استخدام الحرية كذريعة للإيذاء أو التسلط على الآخرين. يجب أن يتمتع الفرد بحريته الشخصية، وفي نفس الوقت يحمي حقوق وحريات الآخرين ويعتني بمصالحهم.

ويمكننا أن نوجز ما سبق في أن الطفولة لا تتعارض مع الحرية، وإنما يجب أن تعززها وتقويها، وهذا يتطلب وجود سلطة أبوية تحمي الطفل وتوجهه نحو النمو الصحيح والمسؤول. ومع ذلك، يجب أن يتم تجنب الاستخدام السلبي للحرية، سواء عن طريق الاختباء وراء سلطة الآخرين أو إقامة أنفسنا كسلطات على الآخرين. ويجب أن يتحمل الفرد مسؤوليته الأخلاقية في استجابته لتجربة

الحرية وعدم استخدامها كذريعة لإيذاء الآخرين أو التسلط عليهم، ويجب أن يحرص على مصالح الآخرين وحقوقهم. في النهاية، يمكن للفرد تحقيق حريته الشخصية دون المساس بحقوق وحريات الآخرين، وهذا يتطلب تحمل المسؤولية الأخلاقية عن استخدام الحرية بشكل صحيح ومسؤول.

تصور دو بوفوار تعقيد تفادي أو قبول المسؤوليات المتعلقة بالحرية من خلال شخصيات خيالية مختلفة، مثل الرجل الهامشي، الرجل القاسي، العدمي، المغامر، العاطفي، المفكر الناقد، والفنان الكاتب. وترى أن هذه الشخصيات، على الرغم من كونها خيالية، إلا أنها تاريخية، أي أنها عاشت ونمت، وعلى هذا، يمكن الكشف عنها في أعمال الإنسان. والهدف من تحديد هذه الأنواع البشرية هو تعددية الأهداف، فهي طريقة للتمييز بين نوعين من المواقف غير الأخلاقية. فمن الواضح أن أحد المواقف، التي تم تصويرها في صور الرجل الهامشي والرجل القاسي، هو الرفض الصريح لتجربة الحرية، بينما الموقف الآخر، الذي يتجلى في صور العدمي والمغامر ورجل المشاعر المجنونة، هو فهم خاطئ لمعنى الحرية. وكما صورت بوفوار، يتحلى الشخص الأخلاقي بالعاطفة، ولكن بطريقة أخرى عن العاطفة الأنانية والمجنونة للطاغية، فهو يتميز بالعاطفة الأخلاقية، وهي سخاء الاعتراف بتفرده للآخر وحمايته

في اختلافه، حتى لا يصبح موضوعًا لإرادة الآخر.

تميز دو بوفوار في وصفها للطرق المختلفة التي يتم بها تجنب الحرية أو إساءة استخدامها، بين تقسيم الحرية إلى حرية وجودية/أنطولوجية وحرية أخلاقية. وتشير إلى أن الاعتراف بحريتنا شرط ضروري، ولكنه ليس كافيًا للفعل الأخلاقي. وبالتالي، يجب استخدام الحرية بطريقة صحيحة، ويجب أن تشمل الحرية الروابط التي تربطنا بالآخرين وتتبنى الاستنجاد بهم. وتصف بوفوار الفنانون والكتاب كنموذج للأخلاقية، حيث يعبر عملهم عن الشغف الذي تحمله الحياة الأخلاقية، ويصفون الطرق التي يمكن أن تساعدنا في التغلب على الصعوبات المادية والسياسية التي تؤثر على حريتنا. وعندما يتصورون المستقبل، يتحدون الألغاز التي تبرر التضحية بالحاضر من أجل المستقبل، ويؤسسون العلاقة الأساسية بين حريتنا وحرية الآخرين.

لذلك، يتعين علينا جميعًا ممارسة حريتنا بشكل مسؤول وبطريقة تحترم حريات الآخرين، وأن نسعى للعمل بشغف في خدمة الأخلاق والقيم الإنسانية. ويمكن أن نستوحي الكثير من المثالية الأخلاقية من خلال التعلم من أعمال الفنانين والكتاب، حيث يمكنهم مساعدتنا في فهم التحديات التي تؤثر على حريتنا وطرق التغلب عليها. وعندما نتصور المستقبل،

يمكننا تحدي الألغاز التي تبرر التضحية بالحاضر من أجل المستقبل، وتأسيس العلاقة الأساسية بين حريتنا وحرية الآخرين.

تصر دو بوفوار على عدم تجنب أخلاقيات الغموض في مسألة العنف، وبالعكس تؤكد أن العنف ضروري في بعض الأحيان، وتستخدم مثالًا عن جندي نازي شاب يزعم أن تحرير المضطهدين قد يتطلب منا تدمير مضطهديهم. ومع ذلك، تنأى بنفسها عن حجة "بايروس وسينيز"، حيث تعرف العنف كاعتداء على حرية الطرف الآخر، مهما كان السبب، وبالتالي يمثل هذا العنف فشلنا في احترام إنسانيتنا. وبالتالي، تقدم أخلاقيات الغموض تحليلًا لوضعنا الوجودي والأخلاقي الذي يربط الواقعية الصارمة –[51]حيث العنف حقيقة لا يمكن تجنبها في حالتنا – مع المتطلبات الملحة، وهي فريدة من نوعها في التوفيق بين هذه الواقعية وهذه المتطلبات، مع الرغبة في الكرم والفرح.

أمريكا يوماً بيوم: مواجهة واقعية

سافرت دو بوفوار إلى الولايات المتحدة الأمريكية في يناير (1947)، حيث هبطت في مطار لاجواردیا في نيويورك. كان الهدف من رحلتها – التي رعتها الحكومة الفرنسية – إلقاء محاضرات في الجامعات والكليات حول "المشاكل الأخلاقية التي يواجهها الكاتب بعد الحرب". خلال فترة زيارتها التي استمرت أربعة أشهر، قدمت اثني عشر محاضرة، بما في ذلك في كليات فيسار وأوبرلين وميلز وجامعة هارفارد. ومع ذلك، كانت رحلتها أكثر بكثير من مجرد جولة محاضرات، إذ سافرت في جميع أنحاء البلاد بالسيارة والقطار والحافلة، وزارت تسع عشرة ولاية وأكثر من خمسين مدينة، وتعمقت في صداقتها مع ريتشارد رايت، ووقعت في حب نيلسون ألجرين، ووضعت نقدًا سياسيًا مختلفًا للولايات المتحدة.

وقد كتبت دو بوفوار عن زيارتها لأمريكا في كتابها "أمريكا يومًا بيوم"، وهو نوع من كتابة الرحلات اليومية المقالية، والتي نُشرت باللغة الفرنسية في عام(1948). وعلى الرغم من أنها غالبًا ما تم تصنيفها على أنها كتابة رحلات، فإنه لا ينبغي تجاهلها كنص سياسي أو فلسفي؛ فبالفعل كان من الاهتمامات الأساسية لبوفوار في "أمريكا يومًا بيوم" تساؤل كيف يؤدي الوضع الفعلي للفرد إلى الاعتراف والحرية؟ ومثلما هو الحال في كتاباتها

الذاتية، فإن "أمريكا يومًا بيوم" يُعَدُّ سجلًا حيًّا لتجارب بوفوار اليومية الواقعية. وبدلاً من تقديم حجة، تسعى بوفوار إلى وصف ما قامت به وما لاحظته، وذلك مع تقديم وجهات نظر نقدية في بعض الأحيان للمواقف الاجتماعية والسياسية التي واجهتها.

ولهذه الأسباب، يشكل هذا الكتاب انفراجًا عن الكتابة الفلسفية العامة والمجردة في أعمالها الفلسفية السابقة، ويولد كتاباتها الفعلية والمسيسة سياسيًا، مما يجعلها سابقة لتحليلها الفعلي لوضع المرأة، الذي بدأت فيه بالفعل قبل زيارتها لأمريكا، واعتبارها للصين، وكتاباتها الشخصية من خلال العيش اليومي في أمريكا والاقتراب منها بشكل فعلي. يمكن لبوفوار، ربما حتى عن طريق الإلحاح، تقديم تحليلات لمشاكلها.

في كتاب "أمريكا يومًا بيوم"، تقدم دو بوفوار وصفًا للمواقف السائدة في أمريكا تجاه سوء النية، حيث تركز بوفوار على وصف تعبيرات اللامبالاة السياسية والنزعة المعادية للفكر والعقلانية والتفاؤل الأخلاقي والانسجام الاجتماعي والتقاعس الذي يدفعه رأس المال بين العديد من الأمريكيين، وخاصةً بين الأبيض النخبوي. كما تصف بوفوار مواجهاتها مع الفصل العنصري في الجنوب وعنف البيض في الشمال، وتلاحظ عنصرية النساء البيض وتناقض الالتزام الأمريكي بالديمقراطية وعنصريتها. وتتحدث بوفوار أيضًا عن

سياسات الطبقة العاملة والعلاقات العمالية وسياسة أمريكا الخارجية، وتعكس أنواع التأثيرات الأخلاقية والسياسية في أمريكا التي تؤدي إلى سوء النية.

في هذا السياق، تركز دو بوفوار في كتابها على العلاقات العرقية في أمريكا، وتواجهها لنفسها هناك كونها بيضاء، وهذا يعود جزئيًا إلى تأثير ريتشارد رايت عليها، حيث قضت وقتًا معه خلال إقامتها الطويلة في نيويورك، وتلك الفترة التي قرأت فيها كتاب "أزمة أمريكية" (1944) لجونار ميردال الذي أشارت إليه بوفوار بشكل متكرر في كتابها. وعلى الرغم من اهتمام بوفوار بالعلاقات العرقية والعنصرية وكراهية السود التي يشعر بها الأمريكيون البيض، إلا أن علماء الاجتماع يشيرون إلى وجود جوانب أخرى في اعتبارات بوفوار تكشف عن وجهة نظرها تجاه البيض ومواجهتها للاستعمارية، ويركز هذا الجانب في "أمريكا يومًا بيوم" على تعقيد الأمور بدلًا من محو نقد بوفوار السياسي لأمريكا، أو استدعاء وصفها للتوجهات الأخلاقية والسياسية للأمريكيين -7.الجنس

أثناء كتابة "أمريكا يومًا بيوم"، كانت دو بوفوار قد بدأت في صقل أفكارها لكتابة أكثر كتبها شهرة وهو "الجنس الآخر "، ففي سيرتها الذاتية "قوة الأشياء"، نظرت بوفوار إلى "أخلاقيات الغموض" وانتقدته؛ لكونه مجرد نظريات مجردة، فهي لم تنكر حجج نصها السابق في أخلاقيات الغموض، ولكنها وجدت أنه أخطأ في محاولته لتعريف المعايير الأخلاقية بشكل مستقل عن السياق الاجتماعي، لذا يمكننا قراءة "الجنس الآخر " على أنه محاولة تصحيحية لهذا الخطأ، فقد أعادت بوفوار صياغة تحليلات "أخلاقيات الغموض" بطريقة تتناسب مع الواقعية والموضوعية والبعد الاجتماعي.

استدعت دو بوفوار في "أخلاقيات الغموض" صورا لشخصيات أخلاقية وغير أخلاقية لجعل الحجج واقعية، وبينما نجد في "الجنس الآخر"، تجميعها لتحليلات حول تجاربها كامرأة وواقع الحياة للنساء، نجدها أيضا تطرح في "أخلاقيات الغموض" الغموض بشكل عام، إلا أنها تطرح في "الجنس الآخر" بشكل أكثر تحديداً الطرق التي تم اتباعها في العالم لإنتاج أفكارًا متناقضة حول الأنوثة يمكنها تبرير الهيمنة الأبوية من خلال العلوم الطبيعية، والاجتماعية، والأدب الأوربي، والتقاليد الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، والدينية، والتي تساهم في ترسيخ الصور النمطية عن النساء.

يجب علينا مقاومة الرغبة في الانجراف في التحليلات التي تنتقد بوفوار لنفسها، حيث تشير إلى أن أعمالها اللاحقة تمثل انقطاعاً مع كتاباتها السابقة. وبدلاً من الاهتمام بالحدود والمصطلحات الفاصلة، فمن المثمر أكثر أن ننظر إلى "الجنس الآخر" من خلال التزام أكثر تميزًا بالتفكير الفينومينولوجي، الذي يشير إلى أننا، ككائنات متجسدة، نشارك في العالم. لا يمكن اعتبار وصولنا إلى وعينا وإمكانياتنا للمشاركة في العالم دون النظر إلى الجسد وكيفية عيشه وتفاعله مع العالم المحيط به.

وخلال تواجد دو بوفوار في مقهى "دوكس ماجوتس Deux Magots "في باريس في عام (1946)، جاءتها فكرة كتاب "الجنس الآخر"، ولأنها كانت مستوحاة من كتاب "عمر الإنسان "L'âge d'homme" " (1939)الذي كتبه ميشيل ليري، سألت بوفوار نفسها: "ماذا يعني لي أن أكون

امرأة؟". وعلى الرغم من أن تفكير بوفوار الفوري لم يولي أهمية لكونها امرأة، إلا أنها سرعان ما أدركت أن العالم من حولها كان دائمًا عالمًا ذا طابع ذكوري. وبدأت بوفوار في استكشاف هذا السؤال من خلال دراسة متعددة التخصصات لأساطير الأنوثة، مع اعتبار نفسها ووضعها كامرأة، وكذلك وضع المرأة بشكل عام كموضوعات لتفكيرها الفلسفي، ومن خلال اهتمامها الأولي بأساطير الأنوثة ودورها في حياة النساء، توصلت بوفوار إلى التأكيد الأساسي للكتاب: المرأة هي الآخر، والرجل هو الأصل.

يُعد كتاب "الجنس الآخر " تحقيقا فينومينولوجيا للجسد المجندر/ المجنوس، ويُعد نصًا أساسيًا في مجال الفلسفة الفينومينولوجية النسوية. تعتمد فيه بوفوار بشكل صريح على الحوارات السردية لتجارب النساء الحية، وتركز على تشابك المستقبل العام والحاضر الفردي، بدلاً من تجاهل الظروف العابرة للوصول إلى تجربة خالصة، ومن خلال ذلك تكشف عن كيفية استغلال الفكر الذكوري للفروقات الجنسية؛ لإنشاء نظام قمع، يضع ويحبس المرأة في دور "الآخر"، هذا الحبس هو جزء من التاريخ والأساطير (التي تستكشفها في المجلد الأول) والتجربة الحية (التي تصفها في المجلد الثاني.(

تتمحور مناقشة دو بوفوار في المجلد الأول حول الأسطورة الأبدية للأنوثة، وهي أسطورة رئيسة تعمل على إحباط وجود المرأة كفرد مستقل، إنها مؤثرة وراسخة اجتماعياً، وجامعة لـ "الوجود الأنثوي"، ومن خلال بناء هذه الأسطورة وتراثها الاجتماعي والتاريخي، ومن خلال التجربة الحية أيضا، يتم ربط المرأة بمجال الوجود الداخلي، وتضطر للتخلي عن مطالبها بالتعالي أو السمو، وبهذا تصبح المرأة موضوعًا مقسمًا، أي الذين لديهم القدرة على خلق العالم ولكنهم يدفعون إلى المجال المتكرر والسلبي والمغلق للوجود.

تتمثل الاستجابة التحررية لبوفوار لقضية المرأة في الحرية النسوية، حيث رفضت في كتابها "الجنس الآخر" إطار (إما/أو) لسؤال المرأة (إما أن تكون المرأة والرجل متساويان أو مختلفان)، وأكدت على المساواة بين الجنسين، مع الإصرار على واقع الفروق الجنسية. وقد وجدت بوفوار أن استخدام الفروق الجنسية كحجة لتردي وضع المرأة لهو أمر غير عادل وغير أخلاقي، فأشارت إلى ضرورة أن يتمتع النساء والرجال بالقدرة على تحمل وجودهما كوجودٍ داخلي وخارجي، وبالتالي يتعاملون بعضهم مع بعض على قدم المساواة. ومع ذلك تتطلب مثل هذه المعاملة إثبات فروقاتهم الجنسية، ولكن وجدت بوفوار أن تجاهلها كفيلسوفة فينومينولوجية غير مقبول،

حيث يتعين عليها فحص التجارب الفريدة للمرأة على جسدها، وتحديد كيفية تأثر هذه التجارب بما يسمى النظرة اليومية (الافتراضات المشتركة التي تحملها دون تفكير في تجربتنا.(

تعتقد دو بوفوار أن الجسد هو حالة معيشة، وبالتالي فإن الذات ليست مجرد مالكة لجسد، بل تعيش فيه. ويتم تشكيل الجسد بشكل تجريبي، فهو جسد حي. ومن وجهة نظر بوفوار، أن تصبح امرأة يعني أن تعيش أو تختبر جسد المرأة بطريقة معينة.

دو بوفوار كفيلسوفة فينومينولوجية لا تلتزم بالنظرة البيولوجية لمفهوم "المرأة"، بل تبحث في الافتراضات

الثقافية والتاريخية التي تؤثر في تجربة المرأة لجسدها، وتبعدها عن إمكانياتها؛ ما يعرف بـ "اشكاليات التجسد". وتركز بوفوار على الأساس التجريبي للحقائق، بما في ذلك الحقائق البيولوجية والنفسية والتاريخية والاقتصادية، وتبحث في كيفية استخدامها لتقييد مفهوم "المرأة"، أو لتفسير تجربة المرأة بشكل محدد. على سبيل المثال، تساؤلات بوفوار حول مفهوم القوة لدى "المرأة"، حيث تسلط الضوء على التحيزات الموجودة في المعايير المستخدمة لتحديد "حقيقة" ضعف المرأة المفترض، وتحولها من واقع لا يمكن تحديه إلى افتراض غير موثوق به. وبمجرد بدء هذا الاستجواب، يصبح من السهل إسقاط العديد من الحقائق المفترضة في تفكير "الحس المشترك "بالمعنى الفينومينولوجي.

تعتبر عبارة "On ne naît pas femme: on le devient" والتي ترجمت في عام (1953) إلى "One is not born but becomes a woman" وفي عام (2010) إلى "One is not born but becomes woman"، إحدى العبارات الأكثر شهرة في كتاب "الجنس الآخر". ويمكن ترجمتها إلى العربية بـ "المرأة لا تولد إمرأة بل تصبح إمرأة" أو "المرأة لا تولد إمرأة ولكنها تصير كذلك". ويعتقد العديد من الأشخاص أن هذه العبارة تنبهنا إلى التمييز بين الجنس والجندر. وما إذا كانت بوفوار قد فهمت نفسها

بأنها دشنت هذا التمييز ، وما إذا كانت تؤيد نتائجه المنطقية / الراديكالية، أو إذا كانت هذه النتائج مبررة، كل هذه المسائل تشكل موضوع للنقاش النسوي. وما لا يخضع للجدل هو أن "الجنس الآخر" يمنحنا المفردات اللازمة لتحليل كيفية تجسد المجتمع للأنوثة وطريقة النقد المنهجي لها، وفي هذا المعنى، تُقدم بوفوار تحليلاً فلسفياً فينومينولوجيا للمعاني الاجتماعية المكونة لـ "المرأة"، وكيفية تكوين هذه المعاني بشكل تجريبي، وبالنسبة لبوفوار فإن المرأة لا تصبح كذلك فقط لأن الآخرين يقولون ذلك، بل لأنها تفترض وجودها الجسدي بطريقة معينة.

يعد اعتبار دو بوفوار لعملية التحول إلى الأنوثة بمثابة أمر حاسم لفهم كيف ظهرت الموجودات البشرية المسماة بـ "النساء". ولذلك، تستهدف بوفوار الحجج الأساسية التي تنظر إلى "المرأة" على أنها حقيقة بيولوجية، وتعتبر بوفوار هذا النهج خاطئًا، وترفض الفكرة المتداولة بأن وجود أعضاء تناسلية معينة، أو قدرات تناسلية معينة، يعني أن المرء ولد كامرأة. وبرفضها لهذا الموقف الذي يتم التأكيد عليه في العبارة الأشهر في كتاب "الجنس الآخر" – تصبح امرأة – تسعى بوفوار إلى تطبيق القاعدة الأولى للفينومينولوجيا، وهي تحديد الافتراضات الخاصة بها والتعامل معها كما لو كانت مسبقة، ثم وضعها جانبًا، أي تقويس الظاهرة، وعدم إعادتها إلى

التمثيل المعرفي حتى يتم التحقق منها بالتجربة.

تقدم دو بوفوار اعتبارًا وصفيًا لكيفية تحوّل بعض البشر إلى نساء، كمسألة تتعلّق بمصير اجتماعي مفروض ومتشعّب، ينبع من ظروف تاريخية واقتصادية وسياسية معينة، بالإضافة إلى العادات الاجتماعية والأخلاقية. وبالنسبة لبوفوار، فإن "المرأة" هي ابتكار، ولكنها أيضًا واقع يتجسّد ويعيش، ويتّصل المصير الاجتماعي الذي يتوقعه المجتمع من الذين يصبحون نساء، والذي غالبًا ما يتم إجبارهن عليه بالتحيّز للأشخاص المختلفين بسبب توجّهاتهم الجنسية، حيث يصبح "أن تصبح" المرأة هو أن تصبح جسدًا تستخدمه هي ويستخدمه الرجال. وتوضح بوفوار أن الضرر الذي ينتج عن هذا التحوّل الذاتي هو أن المرأة تصير إلى أن تعيش وجودًا نسبيًّا للرجال، وبذلك تصبح "الآخر". ومع ذلك، فإن النساء عادةً ما يكونن شركاءً في هذا التبرير الذاتي، حيث يمنح كونهن "الآخر"، على الرغم من كونه شرطًا للإضطهاد، والاعتراف والتبرير الذاتي في بيئة أبوية.

تنبه الجملة المختصرة والمعبره التي تظهر في بداية كتاب "الجنس الآخر " إلى الطرق التي استخدمتها بوفوار لتحليل التعقيدات الفريدة لوضع المرأة كآخر، باستخدام الفئات الوجودية والماركسية، فتقول: لذلك، لا تطالب

المرأة نفسها بأي حق كموضوع، لأنها تفتقر إلى الوسائل الواقعية، ولأنها تشعر بالرابط الضروري الذي يربطها بالرجل، دون افتراض المعاملة بالمثل، ولأنها في كثير من الأحيان تستمد الرضا من دورها كـ "آخر."

من تصبح امرأة على النحو الذي وصفته دو بوفوار؟ هذا سؤال مهم، فقد لاحظ الباحثون تأثير ريتشارد رايت في الجوانب الفكرية لبوفوار حول أوضاع النساء، والظلم الذي يقع عليهن.، وقد أشارت بوفوار نفسها بشكل مباشر إلى رايت في كتابها "الجنس الآخر"، ومع ذلك فإن معالجتها لإشكاليات العرق في كتابها تظل محيرة. وأشار الباحثون إلى أن معالجتها لوضع المرأة تركز صراحة على عملية تحويل المرأة لتصبح امرأة، مما يعطي أولوية لتحليل الاضطهاد الأبوي كأكثر أشكال الاضطهاد أهمية. ولاحظوا أنها عممت ذلك من خلال منظور أبيض وبورجوازي. وفي الوقت نفسه لاحظ الباحثون الآخرون، في بداية كتاب "الجنس الآخر" حيث تقول بوفوار إن الإذلال الأبوي للمرأة يختلف في النوع عن الإذلال العرقي، بينما كانت الأحداث التاريخية المتفرقة قد أدت إلى توليد أشكال أخرى من الظلم، فإنها وصفت إذلال المرأة كخصائص لوجود الإنسان عبر الزمان والمكان، وبالتالي لا يمكن تحديده بحدث تاريخي متفرد. لذا، بالنسبة لبوفوار، ليس هناك معنى في أن تبعية المرأة هي الشكل الوحيد

من الظلم أو أنه أكثر أهمية من أشكال التبعية الأخرى، بل إن تشكيل وهيكلة وتأثير تبعية المرأة مختلف ومتمايز، وبالتالي، بحسب رأيها، يتطلب تحقيقًا أكثر تركيزا.

تقدم سيمون دو بوفوار في نص "الجنس الآخر" مفهوم الآخر كأداة لتفسير معاني تحول المرأة إلى أن تصبح امرأة، وهو مفهوم يحرّك كل تحليلاتها، وتستخدمه مرة أخرى في عملها الأخير الرئيسي "المقبل من العمر" (1970)؛ لتنظيم نقدها للطرق التي يتم فيها تجاهل المجتمع لكبار السن .

حيث تستند دو بوفوار في فكرتها عن الآخر على الديالكتيك الهيجلي بين السيد والعبد، ولكنها في الوقت نفسه تميز بين الاستغلال الذي يحدث بين موضعين تاريخيّا بوصفهما الموضوعات و"الآخرين"، وبين الاستغلال الذي يحدث عندما يكون الموضوع هو الرجل الذي يتمتع بالسيادة والوجود السيادي، بينما "الآخر" هي المرأة التي تمتلك وجودًا نسبيًا. وفي حالة الآخر، يشعر المظلوم بالاستغلال كواقع جماعي، ويرى نفسه جزءًا من مجموعة مظلومة، ويمكن للآخرين المظلومين أن يستدعوا موارد التاريخ المشترك والوضع المسيء المشترك لإثبات هويتهم كموضوعات، والمطالبة بالاعتراف والمعاملة بالمثل، وهنا يمكن مقارنة وضع المرأة بوضع الآخر الهيجلي، حيث يرى الرجال، مثل السيد

الهيجلي أنفسهم كالموضوع، النوع البشري المطلق، ويحددون المرأة باعتبارها أقل قيمة بمقياس الإنسان، ثم يتم استخدام نقائص المرأة المزعومة كمبرر لاعتبارها "الآخر" ومعاملتها وفقًا لذلك، وعلى عكس الآخر الهيجلي، لا يمكن للمرأة التعرف على أصول هذه الآخرية، ولا يمكنها استدعاء رابطة التاريخ المشترك لإعادة إنشاء وضعها المفقود كموضوع. وبالإضافة إلى ذلك، فإن المرأة تتعرف على نفسها في عالم الرجال على أساس اختلافات مظلميها (مثل النساء البيض والسود، والنساء من طبقة العمال والطبقة الوسطى، والنساء المسلمات والمسيحيات واليهوديات والبوذيات والهندوسيات) بدلاً من التعرف على بعضهن البعض. وبحسب بوفوار، يفتقرن إلى التضامن والموارد اللازمة للآخر الهيجلي لتنظيم أنفسهن في "نحن" نطالب بالاعتراف، وعلى عكس الآخر في الديالكتيك بين السيد والعبد، فإن المرأة ليست في موقع العصيان أو التمرد، لذا تستخدم بوفوار فئة "الآخر غير الضروري" لتسمية الوضع الفريد للمرأة على أنها "الآخر الغامض للرجل"، كأخرين غير أساسيين، فإن طرق النساء إلى الذاتية والاعتراف لا يمكن أن تتبع النص الهيجلي.

بالنسبة لـ دو بوفوار، يتميز صراع المرأة مع الرجل بطبيعته الغامضة، حيث تصف العلاقة بين الرجال والنساء بمصطلح "ميتزاين " - التواجد مع -

Mitseinأو "الوجود المشترك وذلك للإشارة إلى تكاملهما الأصلي في العالم. وتقوم بوفوار بتسليط الضوء على الترابط الفريد الذي يربط النساء بمضطهديهم والذي يعزز هذه العلاقة بينهما. وبالتالي، فإن هذا الصراع يولد عدم قدرة المرأة على التعرف على التاريخ المشترك.

تستند هذه الادعاءات إلى فكرة المناشدة والحشد التي وردت في "أخلاقيات الغموض"، وتشير هذه الفكرة إلى أن الانضمام إلى جهود الآخرين في سعيهم لتحقيق العدالة، يساعد على تحقيق القيم والأهداف الخاصة بالفرد. ومن المهم أن يتم احترام حرية الآخرين في الانضمام إلى هذه الجهود، وأن يتم تأكيد الرابطة الإنسانية التي تربطنا ببعضنا البعض.

وعلى الرغم من أن تأكيد الرابطة يسيطر في استئناف المرأة، إلا أن دو بوفوار لا توافق على الطريقة التي تتيحها النساء لتحجيم متطلباتهم كموضوعات حرة. ومع ذلك، فإن بوفوار تشير إلى أن التعرف على الرابطة بحد ذاته ليس كافياً في العلاقة الأخلاقية بين الرجل والمرأة، وأنه يتعين إعادة بناء الرابطة بطريقة تمكّن المرأة من تحقيق ذاتها.

يُمثّل هذا التغيير في حياة المرأة إما قبول السعادة المرتبطة بالحرمان من حريتها، أو الاختيار بين الحرية والسعادة. ويُمكن فهم ذلك من خلال استنادنا إلى حجة "أخلاقيات الغموض".

علاوة على ذلك، تعود المرأة، كغيرها، إلى عالم الطفولة المتميز ميتافيزيقيًا، حيث تشعر بالسعادة التي تنبع من سوء النية ، والتي تتمثل في عدم المسؤولية عن النفس، وعدم الحاجة لاتخاذ قرارات مؤثرة. ويمكن القول من منظور وجودي، إن المرأة تشارك في استعبادها، ولكن هذه ليست القصة بأكملها، فإذا كانت المرأة سعيدة كالآخر، فقد يكون ذلك بسبب أن هذا هو الطريق الوحيد المفتوح للسعادة بالنسبة لها، نظرًا للحقائق المادية والأيديولوجية لوضعهن. ويجب فهم تحريض بوفوار الوجودي بسوء النية ضمن تحليلها الماركسي للهياكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحدد حياة المرأة، وعلى الرغم من أن بوفوار لا تؤكد بأن هذه الهياكل تحرم المرأة من حريتها، إلا أنها لا تغفل الوضعيات التي تجعل ممارسة تلك الحرية صعبة للغاية.

وفقًا لآراء دو بوفوار، فإن عملية التحرر ليست سهلة، وذلك لأنها تتطلب في النهاية الرفض والتضحية بالمعايير والعادات المرتبطة بالأنوثة والذكورة، والتي هي بالضبط مصادر السعادة والتبرير الذاتي للكثيرين. كما أن التحرر هنا لا يتعلق فقط بمطالبة الرجال لمنح المرأة الحرية، بل هو مسألة اكتشاف المرأة لتضامنها ورفض مغريات السعادة التي تنشأ عن الاعتقادات الفاسدة واكتشاف متعة الحرية. وعلى الرغم من تنبيه بوفوار لنا بالتوترات والصراعات التي قد تنشأ

بين الرجال والنساء خلال هذه العملية، إلا أنها لا تتصور حالة دائمة من العداء بينهما. وفي هذا المجال، يسود تفاؤلها الهيجلي الماركسي، حيث ستتعرف الرجال في النهاية على المرأة كموضوع حر، ولكن ذلك سيتم فقط عندما يلتزم كل منهما بالتضحية بالأساطير الأبوية.

بعد دراسة دو بوفوار لموضوع الاختلافات الجنسية، لاحظت أن تفكيك الأسطورة الأبوية ليست صيغة لإعداد موضوعات ثنائية الجنس. وعند النظر إلى واقع مشكلات التجسد، يتضح أنه يجب وجود اختلافات جنسية غير مشابهة لما نتعرض له اليوم، وسوف تظهر هذه الاختلافات بشكل مختلف عما اعتدنا عليه، ولن يتم استخدامها لتبرير الاختلافات الغير جوهرية بين الموضوعات. ولذلك، تعتقد بوفوار أن هدف التحرر هو الاعتراف المتبادل ببعضنا البعض كأحرار وكآخر.

على الرغم من الاختلاف الكبير في أسطورة الأنوثة الأبدية، تصف بوفوار حالات يمكن فيها الاعتراف المتبادل أحيانًا، وهي العلاقة الجنسية الحميمة بين الجنسين المختلفين جنسيًا. وعند الحديث عن هذه العلاقة الحميمة، تقول بوفوار إن "الآخر" يبقى كبعد، ولكن الحقيقة هي أن الغيرية لم يعد لها طابع عدائي. الحبيبان الحقيقيان يختبران أنفسهم ويختبران بعضهما البعض بشكل غامض، وهذا هو، على حد سواء، موضوعات ومقتضيات الرغبة الجنسية،

بدلاً من أن تتحدد وفقًا لمواقف مؤسسية من الرجل والمرأة. وتقول بوفوار أن التجربة الجنسية هي تلك التي تكشف بشكل أكثر حدة للإنسان عن حالته الغامضة؛ يشعر بها كجسد وروح، كالآخر وكموضوع. وتم تطوير مفهوم الغموض، الذي تم تطويره بشكل مجرد في أخلاقيات الغموض، بشكل مجسد جنسياً في الجنس الآخر ويتم تحديده كقطعة حاسمة من الوصف المقترح لتجاوز قمع البطركية. وهذا الوصف لإمكانيات التحرر في اللقاء الجنسي هو أحد تلك الأماكن التي تعيد فيها بوفوار عمل فلسفة الجسد لميرلو بونتي.
فباستخدام وصف ميرلو بونتي للطرق التي نصنع بها العالم ونحن مدمجون فيه، تكشف بوفوار عن الطرق التي يتم بها جذبنا بشغف إلى بعضنا البعض كموضوعات موجهة للعالم، وموجودة في العالم.

في الفصول الأخيرة من كتاب "الجنس الآخر"، تطرح دو بوفوار الوضع الراهن للمرأة في عام 1947 وتسلط الضوء على ما تغير وما لم يتغير حتى الآن ويحتاج إلى تغيير، مع الاعتراف بأهمية حصول المرأة على حق التصويت والحاجة إلى تحقيق الاستقلال الاقتصادي للمرأة. ومع ذلك، ترى بوفوار أن الحلول الليبرالية والماركسية لوضع المرأة غير كافية، حيث تتجاهل تأثيرات تعليم المرأة ولا تعالج المعايير الذكورية التي تسيطر على المجتمع وتحدد المعيار الإنساني الوحيد لذلك،

فيجب على المرأة المحررة التحرر من الادعاء الذي يفرض عليها أن تكون مثل الرجال أو تشبههم لتحقيق الحرية والاستقلال، وتحرر نفسها من التعليم الذي يجعلها تعيش في إطار أنثوي ضعيف ومحدود. ولتحقيق ذلك، يجب على النساء تعلم التفاعل الاجتماعي والكشف عن الطرق الفريدة التي يتفاعل بها جسدهن مع العالم، مع إجراء تغييرات جذرية على الأخلاق البطركية والطبائع العاطفية والعادات التي تحرم الفتيات والنساء من حريتهن الجسدية. وبشكل مختصر، يجب تفكيك أسطورة الأنوثة الأبدية. فطالما استمرت هذه الأسطورة، فإن التقدم الاقتصادي والسياسي سيفشل في تحقيق هدف التحرر. في هذا السياق، توضح بوفوار بعض الشروط الأساسية لتحقيق التحرر، مثل تعلم النساء التفاعل الاجتماعي واكتشاف الطرق الفريدة لتفاعل أجسادهن مع العالم، وإجراء تغييرات جذرية على الأخلاق البطركية والطبائع العاطفية والعادات التي تحرم النساء من حريتهن الجسدية. وبهذا، يمكن تحقيق التحرر الحقيقي للمرأة وتفكيك أسطورة الأنوثة الأبدية.

يثير النقد الذي وجهه "الجنس الآخر" للبطركية الكثير من الجدل، وما زال هذا النقد يتحدى التصنيفات الاجتماعية والسياسية والدينية التي تستخدم لتبرير وضع المرأة في مكانة دونية. وفي النهاية، تحول هذا النقد، من وجهة نظر النسوية إلى أداة تحريرية بعد

انفتاح الفلسفة الوجودية والفينومينولوجية على الجسد المعيش، والإدانة الأخلاقية والسياسية للطرق التي تفرق بها البطركية المرأة عن قدراتها الجسدية. وبتسليط الضوء على الحرمان الذي يتعرض له جسد المرأة، قدمت دو بوفوار حالة لإثبات أن هذا الحرمان يعتبر قمعًا، وبالنظر إلى حركة النسوية، فإن هذا الإعلان عن القمع كان حدثًا مهمًا، حيث فتح الطريق للتوعية التي تميزت بها النسوية الثانية، ولا يزال التأكيد على الظلم الذي تتعرض له الفتيات والنساء قائمًا، وبالرغم من أن التحليل الوجودي للجسد المعيش والإدانة الأخلاقية والسياسية للطرق التي تفرق البطركية بها المرأة عن قدراتها الجسدية، كان يعتبر من وجهة نظر الوجودية الظاهرة، إلا أنه كان، من وجهة نظر النسوية، نداءً للمرأة لاتخاذ سياسة التحرر.

هل يجب أن نحرق ساد؟" الحرية والجسم

جاء مقال بفوار "هل يجب أن نحرق ساد؟" تلبية لتكليفها بكتابة مقدمة لرواية "جوستين" للكاتب ساد، فقد استمرت دو

بوفوار في تأملاتها الأخلاقية حول مأساة التفاعل الاجتماعي وعلاقته بالحرية والألفة. حيث يثير اهتمام بوفوار في ساد أنه يضع مسألة الآخر في أكثر حدودها. يطرح مقال "هل يجب علينا أن نحرق ساد؟" قرار ساد بالكتابة باعتباره مشروعًا وجوديًا، وتنسب بوفوار لساد فضل كشف أسرار الآلية السياسية الأبوية والاستبدادية من خلال كتاباته، ورغم تعاطفها مع نداء ساد اليوتوبي للحرية إلا أنها ترى أن ساد قد أفسد معنى الحرية،لأنه يدافع عن أخلاق غير مرضية. وترى بوفوار أن ساد هو حليفا لها ولكن له وجهان؛ فهي لا تنفي مطلقًا ادعاء ساد بأن القسوة تؤسس لعلاقة بين الذات والآخر، وتكشف القسوة أحيانا لبعضنا البعض عن تفاصيل وغموض وجودنا الواعي والجسدي، وتؤكد بوفوار أن الطاغية والضحية هما زوجان حقيقيان يتحدان بروابط الجسد والحرية.

بالنسبة لـ بوفوار، يمثل ساد تجسيدًا للعاطفة المهووسة والمكرسة لمشروع القسوة، حيث يتحمل المسؤولية بشكل كامل عن خياراته، ولذلك يجب أن يُنسب إليه اختيار الحرية وقبوله بأنه أصيل. ومع ذلك، فإن ذلك لا يجعله شخصًا أخلاقيًا، حيث إن خياراته تدمر الروابط بين الذات الإنسانية، ويوفر اعتباره عن قوة القسوة نقدًا مقنعًا لنفاقنا الاجتماعي والسياسي والشخصي، ولكنه لا ينتقد الطرق التي تشكل بها القسوة انحرافًا عن الحرية واستغلالًا لجسد

الإنسان الضعيف. وبناءً على ذلك، فإن وصفه لقوة القسوة ومعنى التعذيب غير كافٍ، حيث يجعل حالة ماركيز دي ساد واضحة أن افتراض المسؤولية عن خياراتنا شرط ضروري ولكنه ليس كافيًا لأخلاقيات الحرية الوجودية.

في النهاية، تعتبر دو بوفوار أن ساد تم إيهامه (مما لا يعني أنه كان بريئًا). وقد اختلط الأمر عليه ما بين القوة والحرية وساء فهمه لمعاني الرغبة. وتوضح بوفوار أن هذه الحقيقة يمكن العثور عليها فقط من خلال الانغماس في مخاطر التيه العاطفي. عندما نعيش هذا التيه، نكتشف الطرق التي تحول بها الجسد الحي إلى مجرد كومة من اللحم، وهذا يحل كل الحجج ضد الروابط المتعجلة مع بعضنا البعض، ويؤسس أخلاقيات المطالبة بالاستئناف، والمخاطرة والضعف المتبادل.

في هذا المقال، تترك بوفوار وراءها فكرة أن حريتنا باعتبارها داخلية بشكل مطلق، لا تتأثر بالهجوم من الآخر، وتقبل الضعف الجذري لجسدنا المعيش، وبذلك، لا يمكن فصل أسئلة العنف والرغبة عن سؤال إنسانيتنا المشتركة أو أسئلة الأخلاق والعدالة. وعندما تدين بوفوار ساد بتفسيره الخاطئ للإثارة والرغبة الجسدية، فإنها تلومه أيضًا على عدم كفاءته كفنان، مما يشكل عودة إلى سؤال مسؤولية الفنان في "أخلاقيات الغموض". وعلى الرغم من اتهامها له بأنه كاتب فني ضعيف، فإن قلب انتقادها

يتمحور حول الجانب الأخلاقي وليس الجمالي. وفقًا لبوفوار، خالف ساد التزاماته ككاتب، فبدلاً من كشف العالم لنا بوعوده وإمكانياته، وبدلاً من النداء إلينا للعمل من أجل العدالة، لجأ إلى الخيال وطوَّر مبررات ميتافيزيقية للألم والقسوة. وفي النهاية، تتهم بوفوار ساد بأنه الرجل القاسي الموصوف في "أخلاقيات الغموض."

المسيرة الطويلة: السياسة والوقت والإمكانات

نشرت دو بوفوار "المسيرة الطويلة) " (1957، وتحدثت فيها عن زيارتها للصين، التي استغرقت ستة أسابيع، في سبتمبر وأكتوبر من عام (1955)، وعلى الرغم من كتابتها للعديد من يوميات السفر في كثير من النواحي، إلا أن "المسيرة الطويلة" لا يتم سردها بشكل تتابع الذكريات كما في كتاب "أمريكا يوما بيوم". فقد أجرت بوفوار أبحاثًا متعددة التخصصات لتستند عليها في وصف زيارتها، ومثلما في كتابيها "الجنس الآخر" و"المقبل من العمر"، استخدمت بوفوار مصادر مختلفة لتحليل ملاحظاتها عن الرحلة، وقدمت وصفًا طويلاً لما رأته، ونظرت

بنقد إلى الحقائق والأساطير في ذلك الوقت. وتتضمن "المسيرة الطويلة" موضوعات بارزة تعكس اهتمامات بوفوار الفلسفية والسياسية، مثل: صراع العمال، والسياسة الجندرية للأسرة، والاقتصاد السياسي، والعلاقة بين العادات والقانون والحرية. تأسس فهم بوفوار المادي للصراع والثورة على هذه الاهتمامات، ولذلك يعد هذا الكتاب كتابًا سياسيًا أيضًا، ومن الملفت للنظر أن المعارضين الأمريكيين للشيوعية، كانوا غاضبين عندما تمت ترجمة الكتاب إلى الإنجليزية (1958.(

يعتبر الكتاب ردًا على وجهات النظر الفرنسية اليمينية حول الصين، وبالتالي يمثل انتقاد آخر لازدرائها المستمر للمُثل البرجوازية الفرنسية، والنظر في وعود الصين الشيوعية. ورغم أن تفاؤلها بشأن الصين الشيوعية يستحق الانتقاد، إلا أن تفاؤل بوفوار لم يكن شاملاً، وكانت مدركة أن زيارتها منسقة لهدف معين ومقصود، لذلك كانت منزعجة منها، وأعربت عن شكوكها الخاصة بشأن الواقع الذي واجهته. إلا أنها رغم ذلك لم تصدر حكماً نهائياً على الصين، ورفضت أن يمثل الكتاب كمتحدث باسم المشاعر الفرنسية المناهضة للشيوعية. فقد كانت بوفوار مهتمة بالبدائل للرأسمالية البرجوازية، ولذلك استخدمت إمكانيات الصين الشيوعية. لقد عملت على تشكيل المعنى عندما انفصلت عن الماضي لخلق مستقبل جديد، وهو ارتباط مع الزمن

التاريخي الضروري لجميع المشاريع السياسية.

كانت دو بوفوار غير راضية ومحرجة جدًا بالكتاب، و بعد سنوات من نشره اعترفت أنه قديم الطراز ، وأنه يفتقر إلى الدقة الفلسفية، ويمكن القول إن هناك عدم دقة وتمثيلات مثيرة للشك في اعتبارات بوفوار، حيث تشعر بعض الأطراف العلمية بالتساؤل حول مدى تأثير الفضول الفكري والامتيازات الغربية التي تتمتع بها بوفوار خلال جولتها في الصين، وهل هذا جزء من تصوُّر النظرة الشرقية الموجودة في النص. وعلى الرغم من هذه الأبعاد المعقدة والحدود التي تواجهها الكتاب، فإن "المسيرة الطويلة" يعد مثالًا آخر مثير للإهتمام لصوت بوفوار السياسي ويكشف عن تعقيدات عديدة.

مناشدة واقعية

شاركت دو بوفوار وجيزيل هاليمي في تأليف قصة "جميلة بوباشا"

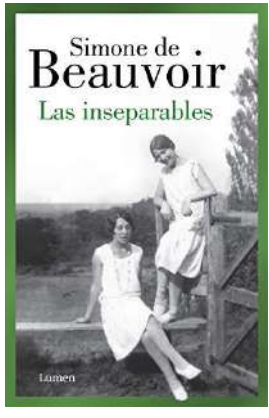
(1962)، وهي فتاة جزائرية اتُهمت بالإرهاب وتعرضت للتعذيب من قبل الفرنسيين خلال الحرب الجزائرية الفرنسية، ويمكن قراءة هذا الكتاب على أنه امتداد لانتقاد بوفوار لماركيز دي ساد، حيث تتحمل بوفوار مسؤوليتها ككاتبة لتكشف وتواجه الوقائع التي تفضل الدولة إخفاءها، بدلاً من الفرار من رعب الواقع إلى أمان الخيال، هدفها في الكتابة هو واقعي وسياسي، فالكتاب هو احتجاج ومناشدة، وهو يعكس موقفها الثابت ضد الظلم والقمع على العموم، وعلى العكس من ماركيز دي ساد، تُظهر بوفوار وهاليمي أن حقيقة التعذيب تكمن في السياسات الظالمة للقوى الاستبدادية.

كل الناس فانون، العاطفة والجسد

يمكن أيضًا تتبع فَهم دو بوفوار الفينومينولوجي للجسم الحي في اعتباراتها لمسألة النهاية الإنسانية، حيث تم طرح هذا السؤال في روايتها "كل الناس فانون" عام 1946، وهي قصة عن فوسكا، الرجل الذي اختار خداع الموت، فقد كانت رغبته في الخلود مدفوعة برغبته في تحقيق المثل العليا المجردة للإنسانية، ولم يتبن فوسكا الخلود لمجرد الهروب من غموض اشكالية الجسد والتجسد، فقراره كان مدفوعًا برغبته في إنقاذ العالم، إذ يعتقد أن الوقت هو عدوه، وذلك طالما أن وقته محدود، ويعتقد أنه يمكن أن يحقق

الهدف من الوجود الإنساني إذا تم توفير الوقت الكافي له.

ومع ذلك، يدرك فوسكا لاحقًا أن الوقت يصبح عدوه حقا، لا لأنه يمضي سريعا بل على العكس تماما، حيث تتمثل الخطورة في الوقت عندما يمتد بلا نهاية أمامه، فأيقن فوسكا أن الوقت لم يكن هو ما يحتاجه لتحقيق رؤيته، بل ما يحتاجه هو تعاون الآخرين ورعايتهم، ولا يمكن لأي مدة من الوقت تأمين ذلك، لذا يواجه فوسكا ككائن خالد، حتمية الفشل التي تطارد الإنسانية، بينما يواجه البشر قيود الوقت ويتعاملون مع إخفاقاتهم بشغف.



يجمد فوسكا في مكانه ويستبدل شغفه بالحياة، بالاكتراث القليل تجاه الحياة. وفي النهاية، يكتشف فوسكا الحقيقة الأساسية للعمل الأخلاقي من خلال حفيده آرمان الذي يفصل بينهما عدة أجيال؛ فهو يفهم أن المستقبل ينتمي للآخرين الذين قد يتبنون مشاريعه أو لا

يتبنونها، ويكرس آرمان نفسه للإمكانيات الواقعية المتاحة له في الحاضر، يتجسد شغفه في مناشدة الآخرين ، وليس في هدف مجرد، مهما بدا ظاهريًا، من شأنه أن يحرم الأجيال القادمة من حق تقرير مصيرها.

قدَّمت دو بوفوار في روايتها "كل الناس فانون" فكرة النهاية البشرية والتصورات المختلفة للموت التي تحدد علاقتنا بالوقت. وبعد ثماني عشر عامًا، كتبت تجربتها الخاصة حول الموت والنهاية في روايتها "موت عذب جدًا" (1964). وست سنوات بعد ذلك، قدَّمت بوفوار تحليلاتها حول العمر في روايتها "المقبل من العمر" (1970)، ثمَّ بعد مرور أحد عشر عامًا، نعت السنوات الأخيرة لصديقها سارتر في "وداعًا سارتر" (1981). في روايتي "موت عذب جدًا" و"وداعًا سارتر"، اتبعت بوفوار موقف الشاهد الفينومينولوجي حيث ركزت على تجسيد الجسم والتحولات التي يخضع لها، وعرضت لنا جسد والدتها وسارتر بجميع انهياراتهما وتدهورهما المزعج.

ويعتبر البعض أن هذه الأعمال باردة وقاسية للغاية، ولكنهم في الوقت نفسه يغفلون عن وجهة نظر بوفوار، فهي تُظهر لنا من نحن وتصف الحالة المحدودة للجسم الصحي كعلامة حاسمة على التجسيد. وتشير إلى أن الجسم البشري في مرحلته الأولى يتعلم "أستطيع"، وعندما يكبر الجسم، يبدأ بفقد

قدراته، وهو ما يتمثل في ابتعاد "أستطيع" عنه. وهذا يشير إلى أن التجسيد هو مجرد مرحلة واحدة من حياة الجسم. وترفض بوفوار الاهتمام بكامل نطاق الحياة المجسدة، وتقييم قيمتها من حيث الإمكانيات "أستطيع"، وتعتبر ذلك من الأمور الأخرى التي يجب رفضها.

المقبل من العمر: الآخر مرة أخرى

ينبغي لنا قراءة روايتي "موت عذب جدًا" و "وداعًا سارتر" في سياق تحليل رواية "المقبل من العمر"؛ لنقدر دور دو بوفوار كشاهدة فينومينولوجية، حيث نجد الهدف في "المقبل من العمر" مشابه لما ورد في "الجنس الآخر"، لقد ركزت بوفوار في "الجنس الآخر" على مجموعة من الناس الذين يصنفهم المجتمع كآخرين، وفي "المقبل من العمر" تفضح بوفوار أسطورة الشيخوخة ووضع المسنين، وتتهم المجتمع بتجريدهم من الإنسانية، ويحاكي "المقبل من العمر" كتاب "الجنس الآخر" في منهجه ونطاقه، ويستخدم عدسة فينومينولوجية لتأثير العوامل البيولوجية والنفسية والتاريخية والاقتصادية والاجتماعية في فهم ظاهرة نوع معين من المهمشين.

تناقش دو بوفوار في "المقبل من العمر"، الظلم الذي يتعرض له المسنون، وتقدم وصف فينومينولوجي لتجارب الشيخوخة، كما تؤكد أن مرحلة الشيخوخة تضع الفرد في موضع

"الآخر"، وهذا ليس بالضرورة أمرًا طبيعيًا، بل ينتج عن الصور النمطية التي ينتجها المجتمع حول الشيخوخة. وبالتالي، فإن الشيخوخة كحالة للآخرية ليست ضرورية، وإنما هي نتيجة للظروف التي يضعها المجتمع، بما في ذلك الأساطير والمواقف المجتمعية والظروف الاقتصادية والاجتماعية التي يتعرض لها المسنون. بينما في "الجنس الآخر"، اتهمت بوفوار النظام الأبوي بحرمان المرأة من وضعية الموضوع، وتؤكد في "المقبل من العمر" أن وضع "الآخر" للمسنين يمكن تتبعه إلى حقيقة أنهم محرومون من المشاريع الوجودية والعلاقات المعنوية مع الآخرين، وتؤكد أيضا أن تجربة الشيخوخة بهذه الطريقة تعني حرمان الإنسانية؛ فعلى سبيل المثال، في "الرجل العجوز"، كتبت بوفوار: "يبدو لأعضاء المجتمع الأصحاء والناشطين وكأنه من 'نوع مختلف'" لأنه لا يعمل كما يجب.

يمكن القضاء على فئة الآخر المسيئة في العالم الذي يعترف بـ "الحقيقة الفينومينولوجية للجسد"، و"الحقيقة الوجودية للحرية"، و"الحقيقة الماركسية للاستغلال"، و "الحقيقة الإنسانية للتعهد والرعاية"، وحينها لن يجد المسنون، أو النساء، أو أي شخص آخر بسبب عرقه، أو فئته، أو دينه، نفسهم غير ضروريين. وتدرك بوفوار أنه في مثل هذا العالم، يمكننا فهم إغراءات الهيمنة والعنف بكثير من التأمل، ومع ذلك، فقد استخدمت أدوات فلسفية وأدبية على

مدار حياتها المهنية؛ لتكشف عن إمكانيات مثل هذا العالم، وحثتنا على العمل من أجل تحقيقها.

كتابات الحياة: المواقف والتحولات، والعلاقة بين الذات والآخر

كانت ممارسات دو بوفوار في كتابات الذات مرتبطة ارتباطا وثيقا بأفكارها الفلسفية؛ فالحياة بالنسبة لها هي الفلسفة، والفلسفة هي الحياة، ويتضح لنا هذا في سيرتها الذاتية التي تتألف من أربعة مجلدات تحكي قصة أربعة وخمسين عاماً من حياتها من عام (1908) إلى (1962). ففي كتاب "مذكرات فتاة مطيعة" (1958)، تصف بوفوار السنوات التي شكلت شخصيتها من (1908) إلى (1929)، فيما تتناول "قصة عنفوان الحياة" الفترة من (1929) إلى (1944). كما كتبت "قوة الأشياء" (1963) في مجلدين: يعرض الأول للفترة من (1944) إلى (1952) –بعد الحرب – والثاني عن الفترة من (1952) إلى (1962) – الأوقات الصعبة – بالإضافة إلى ذلك، كانت بوفوار كاتبة ملتزمة ومكرسة لكتابة المذكرات واليوميات التي تعقد في كثير من الأحيان سرد سيرتها الذاتية، بما في ذلك يوميات "طالبة فلسفة" التي تتكون من مجلدين حيث نشر المجلد الأول في (1926-1927) والمجلد الثاني في (1928-1929)،حيث يقدمان مع مذكراتها في زمن الحرب سردًا لسيرتها الذاتية ويكشفان عن تفاصيل مختلفة عن

حياتها، بالنسبة لبوفوار، اعتبرت بوفوار أن كتابة اليوميات جزء لا يتجزأ من فهم الذات، حيث تقدم بوفوار من خلالها سرد تفصيلي للأحداث والتجارب والعلاقات مع الآخرين التي شكلت شخصيتها، وبالتالي تكشف هذه الأعمال تكوين بوفوار ، كما تسلط الضوء على مسارها الفلسفي والتأثيرات الفكرية والأفكار والموضوعات المركزية لرواياتها وأعمالها الفلسفية، وتقدم أدلة واضحة على أن أفكارها الفلسفية تطورت قبل وجنبًا إلى جنب بل وفي كثير من الأحيان ضد سارتر.

من خلال كتابتها لحياتها، يتضح لنا أن مفهوم "الموضع" عند دو بوفوار يعد جوهر فلسفة الذات حيث يمثل مجموعة الظروف الملموسة التي تشكل حياة الفرد، بما في ذلك جسده، حيث يتشكل وجود الفرد في الحياة وتتحقق خياراته بالقيود التي تفرضها السياقات الاجتماعية والتاريخية، ويتضح لنا ذلك من خلال كتابات بوفوار للسيرة الذاتية، حيث نجد أن وضعها كفتاة نشأت في أسرة كاثوليكية بورجوازية، وكامرأة تتمتع بمستوى معين من الاستقلالية والامتياز، وكمفكرة وككاتبة ويسارية تعيش في ظل وفي أعقاب الحرب والمشاريع الاستعمارية، كلها ظروف ولدت الإبداع لديها. ربما تكون مقولة أن الإبداع يولد من رحم المعاناه صحيحا، فهي ليست مجرد نتاج للظروف ولا هي ولدت من العدم، ومع ذلك، فإن فهمها لمفهوم "الموضع"

استغرق بعض الوقت، إذ تلاحظ بوفوار نفسها أنها لم تدرك دائمًا قوة الظروف. ولكن، ربما كان عدم اعترافها بهذا الأمر قيدًا لوضعها الخاص. ففي كتاب "عنفوان الحياة "، على سبيل المثال، تظهر بوفوار – التي نقرأ عنها – لا تزال مليئة بالرجعية البورجوازية ومركزة على السعادة، التي تعتبرها خاصية من الزمن، وفي النهاية، تكشف بوفوار – في سرد تجربتها – الصلة بين الشخصي والجماعي، وتميز الذات المتكشفة مع الوقت.

تضفي دو بوفوار المغزى الأخلاقي على العلاقة الذاتية-الآخر كمحور أساسي أيضًا في كتاباتها الذاتية. على الرغم من أنها لم ترفض الفردية حتى عام (1939)، فإن سنوات شباب بوفوار تكشف عن اهتمامٍ عميق بعلاقاتها مع الآخرين، حيث تكشف علاقتها بوالديها وحبها "لزازا" وابن عمها جاك، عن قدرة الآخرين على فتح وإغلاق العالم وتشكيل الذات وإعادة صياغتها. وفعلاً، تتضمن كتابات بوفوار الشخصية فلسفة قوية للحب، تشمل حبها لزازا (الذي صورته بشكل خيالي في "صبيتان لا تفترقان")، والعلاقة المعقدة مع سارتر ورغبتها لنيلسون ألجرين (الموضح بتفصيل أكبر في "علاقة حب عبر الأطلنطي"، ورسائلها المنشورة إلى ألجرين)، ومناقشتها لروايتها "الدعوة" وسرد الثلاثي مع أولجا في "عنفوان الحياة". وتتحدث هذه الكتابات ليس فقط عن اهتمامات بوفوار بدور الحب في

الحياة بشكل عام، بل تتحدث أيضًا عن الرابط الذي يتشكل بين الذات والآخر في لقاء جنسي. نجد في كتاب "قوة الأشياء"، تنظر بوفوار إلى العلاقة الذاتية-الآخر من منظور سياسي أكثر تركيزًا، حيث تصف تسييس وجودها الخاص وحرب الجزائر والقمع الاستعماري، وكان اهتمام بوفوار بحرب الجزائر لقاءً فرض عليها مطلبًا أخلاقيًا، ومن خلاله أعادت صياغة ذاتها وتسييس حياتها الخاصة.

بالنسبة لـ دو بوفوار، فإن كتابة حياتها، بما في ذلك الكتابة عن رغبتها في الكتابة، هي في نهاية المطاف وسيلة للكشف عن غموض الوجود الفعلي، حيث نجد في التفاصيل التي تروي بها بوفوار حياتها، بما في ذلك الإغفال الذي تقوم به أحيانا، والذي يظهر في مذكراتها، تقدم لنا رؤى هامة حول أفكار بوفوار الفلسفية وظهورها داخل وخارج تجربتها، وهذه الكتابات هي أيضا تحقيقات هامة فلسفيا في معنى الوجود والأخلاق، لا يتم وضعها بطريقة آلية ولكن يتم الكشف عنه في الفرح والابتذال وحتى الفشل في الحياة.

التأثير والوضع البحثي الحالي

تعد بوفوار أيقونة نسوية وإحدي أكثر المفكرات النسويات تأثيرًا في القرن العشرين، حيث ألهم كتابها "الجنس الآخر" أجيالًا من النساء لتحدي وضعهن، والسعي نحو الحرية. وعلى الرغم من أثرها، فقد كانت القراءات والاستقبالات لبوفوار بين الباحثين النسويين معادية للغاية في البداية. ولكن بعد وفاتها في عام (1986)، بدأت الأسئلة والاستفسارات المختلفة حول فكرها تنتشر بشكل أكبر، وأصبح كتاب "الجنس الآخر" مصدرًا للنقاش والانتقادات المهمة في مجال النظرية النسوية العابرة للتخصصات، ولها إرث واضح في عمل المفكرين المعاصرين مثل سارة أحمد وجوديث بتلر وبيل هوكس ولويس إيريجاراي.

وتتضمن دراسة بوفوار من جديد الكثير من الجوانب المهمة، ومنها توفر الكتابات الشخصية غير المنشورة سابقًا بعد وفاتها، وزيادة عدد الأعمال المترجمة إلى اللغة الإنجليزية والعربيةوخاصة تلك التي تم نشرها في سلسلة بوفوار الصادرة عن دار نشر جامعة إلينوي، والترجمة الإنجليزية الجديدة لكتاب "الجنس الآخر" التي

صدرت في عام(2010). وقد ساعد الوصول إلى هذه الأعمال، والذي أصبح ممكنًا بفضل جهد العلماء الذين يعملون على دراسة بوفوار، في إلقاء الضوء على التأثيرات الفلسفية التي أثرت على بوفوار وانفصالها عن سارتر، كما أن هذا الوصول ساعد على تحديد التفسيرات الخاطئة الناجمة عن الترجمات الغير كافية وشجع على الاهتمام بعمل بوفوار والتفاعل معه بشكل أكثر دقة بعيدًا عن "الجنس الآخر". وتُعَدُّ المجلة العلمية العابرة للتخصصات "دراسات سيمون دو بوفوار" التي تأسست عام (1983)، وأعيد تنظيمها في عام (2016)، والجمعية الدولية لسيمون دو بوفوار، من المنصات الهامة لدراسة حياة وأعمال بوفوار.

وبسبب نطاق تأثيرها الدولي والعابر للتخصصات، يصعب تلخيص إرث دو بوفوار بشكل موجز، وتشمل مجالات الدراسة الرئيسة مساهماتها الفلسفية الأصلية في الوجودية والظاهرياتية، وإسهاماتها في الأخلاق والنظرية السياسية، وتوضيح الجوانب الفلسفية لكتاب "الجنس الآخر"، واستقبال "الجنس الآخر" تاريخيًا وعالميًا، والقيود الخاصة بـ"الجنس الآخر" فيما يتعلق بالعرق والتحزب الثقافي، ووجهة نظرها حول العرق والعنصرية في أمريكا في كتابها "أمريكا يومًا بيوم"، ومشاركتها في مواجهة الظلم الاستعماري الفرنسي وموقفها

كمستعمر، ومواجهة نقدية لحياتها وكتاباتها الشخصية، ومشاريع سيرتها الذاتية. بالإضافة إلى ذلك، تلهم أعمال بوفوار التحليلات الفلسفية النسوية لتجارب الحياة المختلفة، مثل التجسد والقمع والحب الأبوي والرجولة والقومية ثقافة العلاقات الجنسية العابرة (#BlackGirlJoy[12] والتحرش في الشوارع والانحناء الأنثوي وإيجابية الجسد والهوية المتحولة وعدم التحريم و (#والعنف والشيخوخة والاغتصاب والصدق والأصالة الذاتية. وتعد أعمال بوفوار مصدر إلهام للتحليل الفلسفي النسوي لتجارب الحياة المختلفة.

دو بوفوار الرواية قصيدة ميتافيزيقية تطرح أسئلة خالدة

الروائي الجزائري بشير مفتي: هناك عودة قوية إلى الروايات الكلاسيكية عربيا وعالميا.

2018

يؤثر الواقع على الأدب الذي يتفاعل مع كل تفاصيل بيئته، كما أن الأدب ربما هو المحرار الحقيقي للمجتمعات البشرية، يؤرخ ما لها وما عليها، ويصنع لها من ذواتها حكاياتها الخالدة والمؤثرة. في ما يلي حوار مع الروائي الجزائري بشير مفتي، الذي تأثرت أغلب رواياته بالعشرية السوداء في الجزائر وحاول التأريخ لها أدبيا

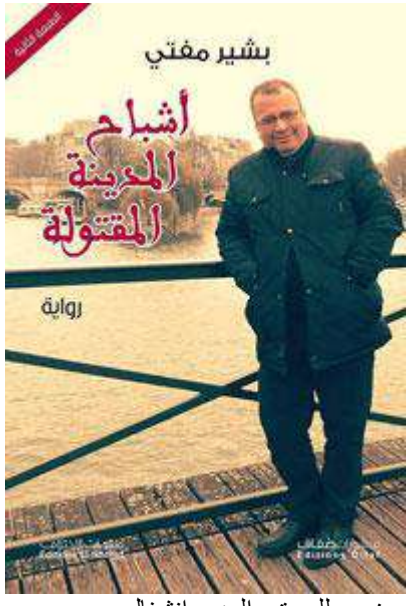
"أجدني متعباً من ذكريات حاولت دائماً نسيانها، والتنكر لها، أو الهرب منها، مع أنها كانت حياة عادية مثل آلاف الناس العاديين الطبيعيين الذين ولدوا في مرحلة ما بعد الاستقلال بخمس سنوات فقط، والذين تأثروا بهذا العنف الثوري والعنف المضاد، دون أن يكون لهم وعي بما حدث وما يحدث أمامهم. أنتمي إلى فترة مصنوعة من عرق ودماء وأحلام جزائريين كثيرين انفجرت في وجوههم شرارات العنف، وحوّلوا

عنفهم إلى قوة للخروج من دائرة الاستعباد.”

هكذا يقول الروائي الجزائري بشير مفتي في روايته العاشرة “لعبة السعادة” على لسان بطلها مراد زاهر، وأعتقد أن هذا المقتبس يلقي الضوء على هواجس الشخصيات في كل روايات بشير مفتي، فهو يركّز دائما على الإنسان الفرد، فيكون هناك بطلٌ واحد ترصد الرواية حياته وتتابع التغيّرات التي تطرأ عليها، وتبحث عن أسباب اغترابه، وسوداوية رؤاه الشخصية لا الكاتب.

شاعرية السواد

في عناوين رواياته العشرة ومجموعاته القصصية نقرأ: “غرفة الذكريات”، “المراسيم والجنائز”، “شاهد العتمة”، “بخور السراب”، “أشباح المدينة المقتولة”. المتأمل لهذه العناوين يلحظ حضورا للموت والعدم وانشغال بالماضي/ الذكريات.



حضور للموت والعدم وانشغال بالماضي

نسأل بشير مفتي عن ذلك فيجيبنا "لقد مرت شعوب كثيرة على الجغرافيا الجزائرية وتركتنا في مواجهة مستمرة معهم ومع ذواتنا، قرن ونصف القرن من استعمار الفرنسيين، وقبلهم الرومان والوندال والأتراك، لقد كان تاريخنا قاسياً وعنيفاً، حتى بعد تحقق الاستقلال في عام 1962 دخلنا في صراعات الإخوة الأعداء، والعنف السلطوي ثم الحرب الأهلية من 1993 حتى 2002 أي لم تنته مشاكلنا مع العنف والسواد."

ويضيف "أظن أنك لا تستطيع إلا أن تكون سوداويا عندما تعيش في تجربة عنف دامت عشرية بأكملها. كان الحديث اليومي فيها عن القتل والمجازر

وانفجارات السيارات المفخخة، والتهديد بالقتل، خاصة أني كنت شابا يعمل في الصحافة، والصحافي كان على قائمة المطلوب قتلهم.

لم أكن أهتم يومها بالأمر لأني كنت شاباً وأعيش حياتي بشكل ما، ولكن كانت الأجواء مرعبة، والمناخات سوداء داكنة، وربما هناك تفسير نابع من نوعية القراءات التي أدمنت عليها مراهقاً في الفلسفة والأدب والشعر، كنت وجوديا وعبثيا ونيتشويا حتى لو أن اكتشاف نيتشه جاء متأخراً. وأعتقد أن كافكا أثر فيّ كثيرا بروحه الأدبية وليس بأسلوبه الأدبي. وتجد هذا التأثير حتى في تسمية الشخصية الرئيسية برموز مثل 'س' في رواية 'المراسيم والجنائز'، أو 'ب' في رواية 'أرخبيل الذباب' وغيرها."

ويتحدث مفتي عن تجربته الروائية، فيقول "نشرت أول رواية لي عام 1997 بعنوان 'المراسيم والجنائز' أي في الفترة التي كانت فيها الجزائر تشهد حربا أهلية مدمرة بين أنصار الجمهورية حتى لو كانت بلباس عسكري، وأنصار الدولة الإسلامية، الحرب كانت قاسية وعنيفة وذهب ضحيتها الكثير من الناس البسطاء والكتّاب وأهل الفن والصحافيين، إنها فترة عنف مدمر كانت خلفية معظم رواياتي. دور الرواية في التأريخ أو الشهادة أو ملامسة بعض الجروح التي عشناها، أحسب أن هذه هي خلفية

العناوين التي تبدو معتمة بعض الشيء ولكن سيجد القارئ تبريرات لها داخل النص الروائي نفسه."

وإن كانت السوداوية سببا في النزوع الشاعري في رواياته، يأتي رد مفتي قائلا "يعجبني تعريف الروائي الأرجنتيني أرنستو ساباتو للرواية على أنها 'قصيدة ميتافيزيقية' ويلخص هذا التعريف جوهر الرواية أو الأدب على أنه سؤال ميتافيزيقي خالد يطرحه الفن باستمرار، رغم أن تكويني ودراساتي الجامعية كانت في الأدب العربي إلا أني كنت قارئا نهما للكتب الفلسفية، لأن الفلسفة تعمق من وعينا بالوجود وتوسع من مفردات الحياة والمعاني كما يقول بول ريكور "أظن الأدب مدين للفلسفة بالكثير كما أن الفلسفة تستقي من الأدب الكثير من أسئلتها. هناك علاقة روحية قوية بينهما."

عودة الكلاسيكية

عن بداياته التجريبية وإفراط الروائيين المحدثين في التجريب يقول مفتي "شهدت فترة السبعينات والثمانينات من القرن الماضي تجارب روائية عربية راهنت على التجريب الشكلي وكسرت أنماط السرد التقليدي.

لا يستطيع أي كاتب التملّص من نشر بعض هواجسه في عمله الروائي

وربما حاولت أن تساير موجات التجديد في الرواية الغربية والفرنسية على الخصوص وقدّمت اجتهادات في الشكل والسرد والبناء الروائي لكنها توقفت تقريبا الآن، وهذا بسبب أن سوق الرواية العالمية اليوم وحتى العربية صارت تفرض رواية بمقاييس محددة فيها جانب كبير من مميزات الرواية الكلاسيكية التي هجرتها لفترة قصيرة ثم عادت إليها بسرعة. أنظر ماذا يحب القرّاء القراءة غربيا وعربيا اليوم ستجدهم أكثر تعلّقا بالنماذج الكلاسيكية في الرواية، بل أكثر الروايات العالمية شهرة هي التي تقوم على الحكاية الممتعة، الحبكة المثيرة والشخصية المركزية الآسرة والتشويق."

يتساءل "عزيز مالك" في رواية "غرفة الذكريات"، "ما جدوى الحياة إن كنتُ لا أستطيع كتابة ذلك الذي أحلم به؟" فيبدو وكأنه ينطق بلسان المؤلف، ولا يعرف القارئ إن كانت الشخصية تعبّر عن قناعاتها أم اتخذ منها المؤلف قناعا، نواجه الروائي بذا السؤال فيجيب "لا يستطيع أي كاتب التملّص من نشر بعض هواجسه في عمله الروائي من خلال جميع الشخصيات وليس فقط من خلال شخصية واحدة، فمهما تنوعت وتعدّدت الشخصيات هي في النهاية وليدة الشخص الروائي الذي ابتكرها أو استقاها من الواقع والحياة ويضفي عليها ما يميزها ويبعثر مشاغله وأسئلته فيها حتى تلك الشخصية المكروهة أو الشريرة، أحسب أن دوستويفسكي كان موجودا في شخصياته السلبية أكثر من تلك التي قد تنعت بالإيجابية."

أما عن ميله إلى استخدام ضمير المتكلم في رواياته، فيقول "صراحة لا تفسير لي لاستعمال ضمير المتكلم إلا أنني شخصيا أحب قراءة الروايات التي تستعمل هذا الضمير وتشعرني عند القراءة كما لو أنني أتصفح حياة إنسان من الداخل بأحلامه وكوابيسه وجراحه وهمومه، أظن أغلب القراء يحبون التماهي مع هذا النوع من السرد الروائي لأنه يكسر المسافة بين الراوي والقارئ."

وعن الحضور الدائم للمثقف في كل أعماله يقول مفتي "نعم يحضر المثقف

والفنان والكاتب والموسيقي والسينمائي، كما يحضر الشرطي والعسكري ورجل الدين والثوري وابن الحي البسيط، طبعا المثقف هو من يعطي المعنى لذلك الخراب الواقعي، فالمثقف له دور ما في القدرة على التعبير عن قضايا المجتمع والسياسة والواقع بوضوح أكبر."

وعن سلبية المثقف واستحضاره روائيا لإدانته، يقول "المثقف في الجزائر وعالمنا العربي هو أول من يدافع عن القضايا الكبيرة وهو أول من يعلن الهزيمة ويرفع الراية، فهو على الأقل من هذه الناحية يملك شجاعة الاعتراف بالفشل، عندما يكتشف المسافة الواسعة بين ما يحلم به وما يقدر على تحقيقه، وهو قويّ لأن له أفكارا جديدة وجذرية، وهو ضعيف لأنه لا يملك السلطة التي يستطيع بها فرض أفكاره تلك. هو يعيش تمزقا مستمرا بين العالم المثالي والواقع الذي يعيش فيه."

سيمون دي بوفوار قاتلة

موج يوسف*

يستغربُ القارئ من العنوان الذي وضعته هل فعلًا سيمون تلك الفيلسوفة الوجودية، والأديبة النسويّة قد تكون قاتلة؟ ولم تمّ إخفاء جريمة القتل؟ وما الدافع لها؟ هل الحبّ مثلا! ما جنس المقتول / المقتولة؟

لا يغيب عن القارئ أن بوفوار عاشت مع عشيقها الوجودي (سارتر) حياة زوجية لم تباركها الكنيسة، ولم يسجل أنه زواج مدني. اتفقا أن يعيشا معًا كزوجين، فعاشا دون أن يسمحا لأية هيئة بالتدخل بشؤونهما، وكانت حياتهما أشبه بقطار متنقل بين المحطات، ولا محطة تحتضنهما بشكل مستقر. فسكنا الفنادق، والمقاهي، والشقق المؤثثة المؤقتة، ولا بيت يأوي جذوة عشقهما.

سجلت سيمون تلك الأحداث بصور ملّونة في كتابها (زهرة العمر) الذي صدر عام 1962، تناولت فيه المرحلة من 1929 ـــــ 1944 من حياتهما،

وكان لهذا الكتاب تتمة بعنوان (مذكرات فتاة رصينة) الذي ترجمته دار العلم للملايين، وقد عادت فيه إلى الطفولة، والمراهقة وكرهها للزواج والأمومة وحبّها الأول لجاك ابن عمتها، ودخولها إلى عالم الفسلفة وما الروايات التي أثرت في تكوينها الفكري.

وكتاب زهرة العمر قد ترجمته دار المدى بعنوان (قوّة العمر) فنجدها صريحة إلى حدّ الدهشة ومن ضمن هذه الصراحة ما ذكرته عن الفتاة التي أحبّت سارتر، وهذه البنت كانت إحدى طالباتها وجاءت لتقضي أيامًا في شقتهما، وما كان لهذه الشابة إلا أن تقع في أحضان الحب، وتغامر مع المغامر الوجودي سارتر وهذا الأخير لم يمتنع عنها وكأنّه يتبع الصوت القائل: (إذا أشارت المحبّة إليكم فاتبعوها.(

تذكر بوفوار أنها تألمت بشكل كبير، وحاولت التخلّص من الألم، ومن الفتاة فما كان الخلاص إلا عبر القتل المجازي!

والمجاز هو الأداة الطيعة لهذه المهمة، لا أنوي زيادة الغموض على القارئ أكثر، وما أريد قوله إن سيمون استطاعت التخلص من الألم، من غريمتها الشابة عبر الكتابة فقد ذكرت في مذكراتها أنها كتبت رواية بعنوان (المدعوة) التي ترجمها دانيال صالح وصدرت عن المجمع الثقافي عام

.1999

الرواية تدور حول قصة زوجين تدخل في حياتهما فتاة تفسد على الزوجة زوجها، وتسلب الاستقرار من حياتهما و(فرانسواز) هي الشخصية البطلة والزوجة المجروحة وهي كاتبة بالوقت نفسه، فتقتل هذه الفتاة في الرواية وتتخلص منها.

رواية المدعوة تتكون من 600 صفحة وقد بنتها على الحوارات المكثفة بين الشخصيات. إن ما ذكرناه في السطور يجعلنا نرصد مسائل مهمة منها: إنّ سيمون قد داوت جراحها بالكتابة، وعدد الصفحات الكبير وطول مساحة السرد والمنولوج الداخلي للشخصية البطلة، والوقت الذي أمضته مع الكتابة كان طبابةً لذاتها المتألمة، وهذا يجعلنا نكشف عن الوجه الثاني؛ لما يفعله الأدب في حياتنا.

ومن الجانب الثاني أن كل عمل أدبي يبدأ من شرارة واقعية، ويأتي الخيال ويعلي بنيان تلك الشرارة الأولى، ومن هذه الحادثة كتبت سيمون روايتها (المدعوة.(

هي لم تقتل الفتاة في الواقع، لكنّ قتلتها في المجاز، وفوق الأوراق وتحررت من سجون الألم فتقول في المذكرات: «لقد تخلّصتُ بكتابة هذه الرواية من أي إحساس بالكراهية نحو الفتاة. ولما ملّ

سارتر تركها.«

تلفت نظرنا سيمون إلى أن للكراهية حلا، وهو أن يكتب الإنسان ويرمم الأجزاء المبتورة بروحه، ويطرد سموم حقده منها، ولا سيما إن كانت الكتابة بوعي عالٍ.

كان ولا يزال الأدب يعالج كل قضايا الإنسان ووجوده وأزماته وهذه مهمته الأساسية.

*ناقدة عراقية.

كيف يأخذ الروائيون من الفلسفة؟

2023

تحقيق: حسن عبد الموجود

العلاقة بين الفلسفة والرواية عالميا راسخة، وهناك أعمال تمثل علامات يتحاور فيها السرد مع الفلسفة بشكل واضح، وعلى رأسها «الغريب» لألبير كامو، و«المحاكمة» لفرانز كافكا، و«الخلود» لميلان كونديرا وغيرها، لكن على مستوى العالم العربي، هل يمكن القول إن العلاقة بين الفلسفة والرواية واضحة لدرجة يمكن معها وصف تلك العلاقة بالظاهرة أم أن الأمر لا يتعدى كونه مجرد مشاغبات بسيطة بينهما؟ والسؤال بشكل عام: هل يحضر الخطاب الفلسفي في الرواية العربية؟

الناقد المصري الدكتور حسين حمودة يقول إن علاقة الرواية، والأدب عموما، بالفلسفة علاقة قديمة ومتجددة، قطعت مسيرة طويلة ومرت بأشكال متعددة .. خلال تلك المسيرة تراءت في الثقافة الغربية أعمال كثيرة من «محاورات أفلاطون» إلى «كانديد» لفولتير وحتى «الغريب» لألبير كامو و«الذباب» لسارتر، ومرورا بأعمال كثيرة أيضا لديستويفسكي وتوماس مان وإمبرتو إيكو وغيرهم.

في الأدب العربي، بحسب حسين حمودة، كانت هناك أعمال انطلقت من اهتمامات فلسفية، مثل «حي ابن يقظان» لابن طفيل، و«الغربة الغريبة» للسهروردي، وبعض كتابات جبران خليل جبران مثل: «الأجنحة المتكسرة» و«الأرواح المتمردة»، و«الدين والعلم والمال» لفرح أنطون، و«حدّث أبو هريرة قال» لمحمود المسعدي.. ثم عدد كبير جدا من روايات لنجيب محفوظ، وإبراهيم الكوني، وبعض النصوص المهمة في هذه الوجهة، مثل «أوراق: سيرة إدريس الذهنية لعبدالله العروي».. خلال هذه الأعمال، وغيرها كثير، تنوعت العلاقة بين البعد الأدبي والبُعد الفلسفي، فهناك

روايات اهتمت بـ«بعرض» أو «تبسيط» أفكار فلسفية بعينها، يمكن التماسها خارج النص الروائي، وهناك روايات عبّرت، روائيا، عن تصورات كتّابها وكاتباتها التي لا تخلو من خبرة حياة، أو من تأملات، لها طابع فلسفي.. وفي هذه الوجهة الأخيرة يمكن أن تتسع دائرة حضور الفلسفة في الرواية اتساعا هائلا، لتشمل عددا كبيرا جدا من الروايات العربية وغير العربية.

التشابه العائلي

ويرى الكاتب العماني محمد العجمي أنه «ليس من الصعب اكتشاف وجود التعالق بين الفلسفة والرواية، فالتحدّي الذي تصنعه الصورة السلبية للفلسفة عربيا يتحوّل في الوقت نفسه إلى محفّز يجعلها تقتحم حقل الرواية، وذلك لاستعمال ما أسماه فيصل درّاج؛ المكر الروائي الذي يتيح للروائي التحدث عن وجوه الحياة المختلفة. فما هو محرّم عليه أن يقوله بشكل مباشر؛ يمكن أن يقوله بطريقة ناعمة وأسهل من خلال الرواية. شيء يشبه ما عبّر عنه جابر

عصفور بالمقاومة عن طريق الكتابة.«

ويقول: «كتب كثيرون عن العلاقة بين الفلسفة والرواية عربيا، وتبدو لي المسألة جديرة بالتأمل فعلا؛ لأن كل من الفلسفة والرواية تشكّل مظهرا مهما من حياتنا المعاصرة. فالفلسفة لا تزال هي التي تفتتح حقول التفكير الجديدة في كل عصر، والرواية باتت ديوان العصر على حد تعبير أحدهم. ولا بدّ أن مزيجا بينهما سيكون شيئا يسعى لاختراق جمود ما في شكل من أشكال نشاطنا البشري، باستعمال التخييل والتخليق. أظن هذا ما دفع نجيب محفوظ ليكتب «أولاد حارتنا» ومحمود المسعدي ليكتب «حدث أبو هريرة قال» ويوسف زيدان ليكتب «عزازيل»، وآخرين كالكوني والعروي.

وفضل العجمي التركيز هنا على بعض الأعمال العمانية التي يمكن أن نلمس فيها أبعادا أو حتى معالجات فلسفية، مع يقينه بأن كل كاتب للرواية يمتلك في النهاية رؤية وفلسفة يعكسها داخل أعماله. يعلق: «المُلاحظ مؤخرا أن عددا من الكتاب

العمانيين بدأ فعلا يحاول أن يستعمل الفلسفة أو يعكس ثقافته الفلسفية داخل أعماله، وأخص بالذكر هنا عادل المعولي في «الغابة الفاضلة» (2021)، وبسّام الكلباني في «عزلة الرائي» (2018)، وبدرجة أقل سعيد الهاشمي في «والشجر إذا هوى» (2019)، ومحمد اليحيائي في «الحرب» (2022). هذا إذا لم نأخذ الأعمال التي تتناول مفهوما معيّنا لتعالجه بطريقة أدبية ولكن في المحصّلة تعطي المفهوم بُعدا فلسفيا، كما فعل زهران القاسمي مع مفهوم الماء في «تغريبة القافر» (2021)، وبدرية البدري مع «مفهوم الهوية الجنسية في ظل هيرمافروديتوس» (2018.«(

ويقول: «ربما يحتاج الأمر لوقت أطول للحديث عن هذه الأعمال، وخصوصا أن التأمّل الفلسفي والذي يراه البعض ضرورياً في تحديد نوع الرواية الفلسفية، يتطلب ضبطا في التعريف. وإن كنت أميل شخصيا تأثّرا بمناهج ما بعد الحداثة إلى استعمال فكرة الطيف لوصف الأبعاد الفلسفية في هذه الأعمال، بالنظر إلى اشتباك الفلسفة هنا مع التصوّف والحكمة والنفس والطبيعة، على نفس

طريقة فيتغنشتاين مع فكرة التشابه العائلي في اللغة.«

هامش الحرية

الكاتبة الكويتية باسمة العنزي تؤكد في بداية حديثها أن الرواية العربية المعاصرة في الألفية الثالثة من النادر أن تحضر الفلسفة فيها. وحين نتحدث عن الروايات العربية الصادرة خلال العقد الماضي نجد نزوحا كبيرا للرواية الديستوبية وأيضا التاريخية، وذلك لعدة أسباب، من أهمها هامش حرية الكاتب العربي، وانفصاله عن قضايا الواقع التي تتطلب جرأة في تحليلها، مع الكثير من الأعمال الروائية التي تتناول القضايا الاجتماعية المكررة ذاتها بصيغ مختلفة منذ أكثر من نصف قرن.

وتقول باسمة العنزي: «مع ندرة الأعمال الروائية العربية التي تتداخل الفلسفة فيها بالسرد الأدبي يحضرني عمل مميز هو «طعم الذئب» للكاتب الكويتي عبد الله البصيص، واحدة من الأعمال التي تحضر فيها الفلسفة وسط فضاء مكاني آسر بغموضه -

الصحراء- وبطل وحيد مهزوم من جماعته يصارع قدره ليبقى على قيد الحياة. هذا العمل يشكل إضاءة تتناول كينونة الفرد من وجهة نظر فلسفية مغلفة ببساطة الطرح وانسيابية السرد.«

وتضيف: «تحضرني أيضا الرواية الرائعة والوحيدة لكاتبها السعودي عزيز محمد «الحالة الحرجة للمدعو كاف» والمبنية على فكرة الحياة القلقة من وجهة نظر شخص مصاب بالسرطان عليه أن يتعامل مع ألمه النفسي والجسدي وأن يحمي عزلته في مجتمع يجد نفسه غريبا فيه لأقصى درجة، عمل مشبع بالرمزية رغم لغته الساخرة. البعد الفلسفي كان واضحا بالإضافة لاتكاء العمل على محاور مهمة من علم النفس.«

السؤال الفلسفي

ويبدأ الناقد السعودي عبد الله العقيبي من جواب الفيلسوف البريطاني برتراند راسل على سؤال أين تنتهي الفلسفة؟ «إنها تنتهي عندما يثبت العلم خلاف ما كان الفلاسفة

يعتقدونه، بمعنى أن الموضوع الفلسفي يموت بظهور الحقيقة العلمية، وقد أجهض العلم الكثير والكثير من الموضوعات والنظريات الفلسفية، خاصة تلك التي تحاول الإجابة عن سر الوجود وبداية الخلق، حتى بات الحديث فيها بعد ثبوت رأي العلم ضربا من الجنون باعتراف راسل نفسه، من هذه النظرة لعلاقة العلم بالفلسفة، وميل الرواية في القرن العشرين إلى ما يشبه البحث العلمي، كان لعودة سؤال الرواية والفلسفة وجود منطقي.«

ومن هنا، بحسب العقيبي، ضاقت على الرواية، كما ضاقت على الفلسفة مناطق تحركها، فانحصر السؤال الفلسفي في الموضوعات الميتافيزيقية، والبحث داخل الذات الإنسانية، ومع دخول الرواية في نفس المنطقة الضيقة بدأ ما يشبه العراك بين الرؤية المعرفية الفلسفية، والبعد الروائي الفني الفلسفي.

ومن خلال النظرة الفاحصة لحال الرواية الحديثة مع الفلسفة، يمكننا ملاحظة أنها انقسمت إلى قسمين، روايات تقارب البعد الفلسفي في

طرحها للموضوعات الروائية الفنية والاجتماعية، وروايات انطلقت من خلال الفلسفة نفسها، وهي الروايات التي باتت تُوسم بالروايات الفلسفية، مثل غريب كامو، ومحاكمة كافكا، وصولا إلى كائن كونديرا، والشواهد على هذا النوع كثيرة. العقيبي يرى أن الوضع عربيا لم يراوح هذا المبدأ في النظر إلى الفلسفة من خلال الإبداع الروائي، فلا يمكن بحال من الأحوال إخراج أي رواية من الروايات العظيمة عربيا، حتى تلك الروايات التي قاربت الموضوعات الاجتماعية، والفنية البحتة من ميلها إلى الرؤى والأفكار الفلسفية العامة، وأسوة بالروايات العالمية الفلسفية، بات لدينا عربيا روايات من النوع الآخر، الذي ينطلق من الفلسفة، لا في بُعدها العام، بل في أصل تكوينها، أي أنها رؤى فلسفية قُدمت من خلال فن الرواية، ومن أهم هذه الأعمال، «حدث أبو هريرة قال»، لمحمود المسعدي، و«أوراق: سيرة إدريس الذهنية»، لعبدالله العروي، و«عشب الليل»، لإبراهيم الكوني، والأمثلة على هذا الشكل الروائي عربياً كثيرة جدا، ويمكن النظر إليها من خلال أبعاد مختلفة، انطلاقا من المدارس الفلسفية المعروفة، وهناك دراسات أكاديمية ونقدية عديدة سلطت الضوء على هذا النوع من الروايات، وهذا

يدل على تمكنها من ساحة التأليف الروائي العربي، قديما وحديثا.

حضور أقل

من جانبه، يقول الناقد المصري الدكتور يسري عبدالله: إن الفلسفة لطالما تسربت بوصفها رهانا من رهانات الرواية، وربما بدت الفلسفة أحد متون الرواية الغربية بتنويعاتها المتعددة، وصيغها المختلفة، ومرجع ذلك يعود إلى طبيعة الذهنية الأوروبية ذاتها، فهي ذهنية شاكة ومتسائلة، تعاين الوجود الإنساني من زوايا نسبية، وتتعاطى معه من منظور وجودي تارة، وعبثي تارة ثانية، وتأملي تارة ثالثة، وهكذا.

ويمكن أن نرى ذلك في مدونة السرد الأوروبي ذاتها، التي تحوي أعمالا أدبية متعددة الروافد الفكرية، والمسارات الرؤيوية، حيث تبدو على سبيل المثال رواية «الغريب» لألبير كامو مغايرة عن «المسخ» لكافكا، ومختلفة عن «الإخوة كارامازوف» لدوستويفسكي.

أما الرواية العربية، كما يقول يسري عبدالله، فقد حظيت الفلسفة فيها بحضور أقل تواترا من مثيلتها الغربية، وربما يعود ذلك إلى الذهنية العربية ابنة اليقين، والثبات، وإن كان هذا لا ينفي أن ثمة أعمالا روائية مهمة قد توافرت فيها نزعة فلسفية شكلت جانباً من عوالم السرد داخلها، من قبيل ما رأيناه في رواية «السمان والخريف» لنجيب محفوظ، حيث يبدو عيسى الدباغ البطل المركزي في الرواية ممزقا بين ما يكونه وما يريده، يعاني حالا من الإخفاق، يفضي به إلى ما يسمى بالاغتراب عن الذات

ويضيف: «يمكن أيضا أن نشير في هذا المسار إلى النزعة الفلسفية التي غلفت رواية «أولاد حارتنا» باعتمادها على آلية البناء الأليجوري، حيث صنع موازاة رمزية لفكرة العالم، وتأمل المصائر والمآلات، ويمكن أن نشير إلى سياق من الروايات التي حظيت بمقولات فلسفية داخلها، أو شخوصا ذوي نزعة تأملية في حركة العالم والوجود والأشياء، وإن كانت لم تمثل الفلسفة داخلها جوهرا في متن السرد.«

ويقول الروائي الجزائري سعيد خطيبي إن السّؤال عن العلاقة بين الفلسفة والرواية يحتمل النّظر إليه من وجهين: ما هي القيمة الفلسفيّة للنصّ؟ وما هي الخلفية الفلسفيّة للمؤلّف؟ ويجيب: «منذ القرن الماضي تستمد الرّواية العربية تحوّلاتها من تحوّلات الرّواية في الغرب، لذلك نلاحظ مثلا رشيد بوجدرة حين انتقل إلى الكتابة بالعربية كرّس شخصيات تموج في تيار الوجودية، تأثرا بما كان يحصل في فرنسا. لكن منذ الثّمانينيات نطالع صعود تيار آخر في الرّواية العربية، نقصد منه البعد الصّوفي في اللغة، وكذلك في تحديد ملامح الشّخوص. إلى حدّ السّاعة لا يزال هذا التّيار الصّوفي حاضرا، بحكم أنّه واحد من المشتركات العربية». ويضيف: «عثرات الفلسفة وما عانت منه من منع ورقابة، في سنوات ماضية، جعلت الكتّاب يلجؤون إلى الأدب بغرض إصلاح وضعها. ولن نختلف في القول إنّ الفلسفة العربية، منذ ابن رشد إلى اليوم هي فلسفة أدبيّة. تجعل من النّص، سواء كان سردا أو شعرا، مختبرا لها، في توصيل الفكرة وقياس مدى تقبّل المتلّقي لها.

فتاريخيا لم يخل النّص الأدبي من جوهره الفلسفي. حين نتساءل لماذا تحامل أفلاطون على الشّعراء وأخرجهم من «جمهوريته الفاضلة»، فالقصد ليس معاداته للشّعر في حدّ ذاته، بل معاداة الشّعر الذي ساد في عصره، والذي غلبت عليه الحماسة، بينما في منظوره لا بدّ أن يكون الشّعر محرضا على التّفكير، على إعمال العقل والمنطق. كذلك هي الرّواية، لن يكتمل شرطها الفنّي إذا خلت من عناصر التّحريض على التّفكير وعلى التأمّل الفلسفي.«

استيعاب الفضائل

أما الكاتب العماني علي سليمان الرواحي فقال: إن الأدب بشكل عام، والرواية بشكل خاص، تستوعب الكثير من القيم والفضائل الإنسانية العليا، والتي يبحث عنها المرء في سياقاته الحياتية المختلفة، حيث يمثل الصراع المستمر بين هذه القيم المسار الطبيعي للوصول إلى تغليب المساحة الخيّرة. يلتقي هذا الصراع المستمر مع السؤال الفلسفي المطروح منذ فترة طويلة، حول الأسبقية بين الوجود والماهية.

فالوجود يخضع لمتغيرات كثيرة، وظروف مختلفة، لا تجعله ثابتاً على مسار واحد، وليس أسيرا لتأويل منفرد. في حين أن الماهية بحسب هذه النظرة ثابتة مقارنة مع المتغيرات الزمنية المختلفة.

بالإضافة لذلك، كما يؤكد الرواحي، وبسبب طبيعة الرواية المتغيرة مؤخرا، التي تسعى للتعبير عن قضايا الإنسان وهمومه وتطلعاته، ففي تناولها للكثير من الظواهر البشرية، تتمسك بالرؤية المثالية التي تذلل كل الصعاب والتحديات. تحضر هذه الرؤى في الكثير من الروايات التي تساعدنا في فهم هذه العلاقات المعقدة، والمتناقضة بين المشاعر البشرية المختلفة، وربما نستحضر هنا رواية «المقامر» لديستويفسكي والتي هيمنت عليها أجواء الطبيعة البشرية التي يحملها كل فرد ينسب وبمقادير معينة، بين تلك الرغبة في المغامرة من جهة بما يتبعها من عواقب مالية ونفسية مختلفة، وبين تلك الرغبة التي تسعى أن يحافظ الفرد فيها على ذلك ويبقى في منطقة الراحة والأمان من الجهة الأخرى.

من جانبه يؤكد الناقد المصري محمد سليم شوشة أن بعض الروايات قد تميل إلى طرح رؤية فلسفية ولكن هذا ليس كثيرا في الرواية العربية، أو ربما يكون هذا هو النادر والاستثناء، ويكاد يكون ذلك مقصورا على أصوات بعينها من الأدباء الأكاديميين المشغولين والمحملين بهموم خاصة وشواغل معينة، ومن هؤلاء الأدباء المغربي محمد المعزوز صاحب رواية «بأي ذنب رحلت»، وكذلك السعودية أميمة الخميس كما نرى في روايتها «مسرى الغرانيق في مدن العقيق» التي انشغلت بأسئلة وقضايا فلسفية وتاريخية ترتبط بتجربة المعتزلة بوصفهم تيارا فكريا مهما في تاريخ العرب أو مشغولة بفكرة الجمود الفكري والديني والرجعية التي بدأت مع عصور الضعف ومهدت لسقوط العاصمة العباسية بغداد تحت وطأة المغول الذين اجتاحوا العالم الإسلامي..

يتابع شوشة: «من هذه الأصوات الروائية كذلك التي تتجلى لديها أسئلة وقضايا فكرية وفلسفية مثلاً الروائية المصرية منصورة عز الدين في روايتها «بساتين البصرة» المشغولة كذلك ببداية المعتزلة بسؤال حول

الرأي في صاحب الخطئية أو توبة القاتل وربما يكون من هذه الأصوات الروائية كذلك محمد آيت حنا من المغرب كما في روايته «الحديقة الحمراء»، وربما يكون العمل الروائي سلسا ويسيرا أو بسيطا لكنه ممتزج في أعماقه برؤية فكرية وفلسفية أو مشغول بأسئلة وقضايا وكليات من تلك التي تنتمي لشواغل الفلسفة ومباحثها، ومثال ذلك رواية «ربيع الغابة» لجمال مطر التي ينشغل فيها بقضايا ترتبط بأصل الخير والشر لدى الإنسان وأسئلة عن أنظمة الحكم وتحولاتها، وهناك روايات تنشغل بالفلسفة بشكل مباشر أو تنصب على حياة بعض الفلاسفة كما نرى في رواية الروائي المصري يوسف زيدان «فردقان» عن حياة ابن سينا وفي كثير من روايات زيدان يبدو مشغولا بالفلسفة ربما لأنها بالأساس ترتبط بتخصصه الأكاديمي، والحقيقة أن الرواية المعرفية أو المتخصصة أحيانا تكاد تكون نزعة عالمية توهجت وازدادت في العقود الأخيرة بعد أن تشبع الفن الروائي من النمط الحكائي التقليدي فكانت النزعة المعرفية رئة جديد لفنون السرد، بل أحيانا ما تكون متحققة في القصة القصيرة كما نراها لدى الأديب المصري القدير محمد المخزنجي.«

وهكذا، وبحسب شوشة، فإن الرواية الفلسفية بشكل كامل ربما تكون غير متحققة لدينا في الأدب العربي حتى الوقت الحالي، ولكن لدينا الرواية التي تحمل بداخلها أو في أعماقها جوانب فكرية وفلسفية، وهذا ليس جديدا تماما، فقد كان كثير من روايات نجيب محفوظ مثلا ذات أبعاد فكرية وفلسفية عميقة، وهو بالأساس دارس للفلسفة في بداياته وظل يقرأ فيها ويأخذ منها. وربما إذا ما حدثت تحولات فكرية وثقافية إضافية أو أخرى وجديدة في ثقافتنا العربية فإن هذا قد يسحبنا نحو نمط مختلف من الرواية الفلسفية، ذلك لأن الخطاب الروائي بالأساس إنما يتجاوب مع الحال الثقافية المتحققة في الواقع ويتجاوب مع أوضاع القراء ومستوياتهم الفكرية ومستويات التلقي وإن كان ذلك كله يتم بشكل لاواعٍ.

الكاتب السوداني عمر النعمة أرباب يقول إنه إذا كانت الرواية عبارة فلسفية تمت صياغتها في صورة خيالية كما أشار لذلك ألبير كامو أو كما وصفها بعض المفكرين بأنها ثرثرة، لكنها بلا شك تنتمي إلى براحات الدهشة والرؤية والجدل

والخيال والمنطق وتقديم الحجج، لذا لا تنفصم عن الفلسفة بل تتغذى منها وتأخذ بها في رحلتها حتى تصطفيها تماماً في ما يسمى بالرواية الفلسفية. ومن هنا تأتي علاقة السرد السوداني بالفلسفة حيث ينحو الطيب صالح وعيسى الحلو نحو الفلسفة الوجودية بينما يذهب الروائي بشرى الفاضل في روايته «تعيسة» إلى رؤية فلسفية أقرب إلى الفلسفة المادية وتتمدد الرواية السودانية مع عطاء المشرب الفلسفي آخذة منه من الرواد حتى جيل الشباب ويمكن أن نأخذ رواية صباح سنهوري الموسومة بـ«بارادايس» كنموذج لتفلسف الروائيين الشباب حيث غرفت الرواية من نهر يقع بين فلسفة العبث والعدم. ويعلق في نهاية حديثه: «الرواية السودانية بما أنها تجربة حياة فلا بد أن تمضي في سبيل بين الفلسفة و«الثرثرة» لتكتب لنفسها حياة المعنى وتوصل رسالتها سردا وحكيا.«

مذكرات سيمون دي بوفوار: الذات والتاريخ على متن كلمات

سليمان بختي

تسرد سيمون دي بوفوار (1908 - 1986)، بأسلوب مباشر وتفصيلي، وبكثير من الصدق والحميمية، الوقائع والحقائق التي تلف العمر. هذه الكاتبة والمفكرة الفرنسية والفيلسوفة الوجودية والناشطة النسوية التي ارتبط اسمها بالفيلسوف جان بول سارتر تعترف أن كتابة مذكراتها مغامرة محفوفة بالمخاطر. لكنه الصوت الذي رجع صداه من الماضي، رغم إصرارها على عدم قول كل شيء، فتركت أشياء كثيرة في الظل. تعترف بأنها منذ طفولتها كان عليها أن تجرب... لأن كتبها لم تمنحها أي إجابة، بل لعلها كانت هي أسئلة في حد ذاتها.

كتابها "قوة العمر: مذكرات سيمون دي بوفوار"، ترجمة محمد فطومي، الصادر عن دار المدى، 525 صفحة، 2021، مقسم إلى جزأين: الجزء الأول يضم خمسة فصول، والجزء الثاني يعتمد أسلوب التأريخ اليومي.

تقول بوفوار إنها في يفاعها لطالما حلمت بالحرية التي نالتها عندما أتت إلى باريس عام 1929. ولطالما عاشت سعادتها في عزلتها وعالمها الخاص (يكفي أن أغلق بابي كي أشعر بالامتلاء)، لكن حياتها تغيرت وبدأت فعلًا عندما عاد سارتر إلى باريس... "الوقت كان قصيرًا جدًا أمام حواراتنا"، رغم إقرارها أنهما كانا على خطأ في كل شيء. فسارتر كان يعيش ليكتب، وهما اختارا التفاؤل الكانطي بسبب حالة الحماس لليسار. وتعترف: "كنا نجهل وزن الحقيقة على جميع المستويات"، فقررا عدم الارتباط بشيء، وممارسة حرية النشاط الفكري، واخترعا سعادتهما وفق حدود أوضاعهما المادية "جيوبنا كانت مسطحة". كانا يصنعان صلتهما بالعالم، فوجدا في اللعب حماية من الطبع الجاد الذي كانا يرفضانه. وهبها سارتر شخصية ثانية، لأن القيود لم تدخل بينهما، فأضاءت الماركسية والتحليل النفسي الطريق أمامهما.

رمت سيمون بنفسها في عالم الحياة والتجربة، فاكتشفت أن السماء فوق رأسها غير متصدعة، وأن السعادة مقصد يصعب تخيله بصورة مشتركة. نذرت نفسها في سبيلها، وعكفت على تحقيقها بصورة دؤوبة. وكانت باريس

بالنسبة لها وسارتر مركز الأرض، وسط شلة من الأصدقاء والأقارب. وتشير دي بوفوار إلى أن أصالة سارتر وجديده كان في أنه يولي الواقع وزنه كاملًا، مانحًا الضمير استقلالية سامية. وتسهب في وصف أصدقاء سارتر، مثل آرون، ونيزان، ومانييز، ولا تتردد بالبوح أن فكرة الزواج كانت تضايقها، وأن الحب يجب أن يكون كاملًا. تصف بدقة تفاصيل الأمسيات والنقاشات في المطاعم والمقاهي، حيث اكتشفت المباهج الضيقة. وفي مقارنة سريعة بينها وسارتر، تشير إلى أنه لم يكن ميالًا لخفقان القلب، وأنها كانت أقل هوسًا بالأدب من سارتر، لكن متعطشة للمعرفة مثله... "قرأنا بشكل مهول، نتعلم كل شيء عن بلد أجنبي من خلال أدبه (خاصة الاتحاد السوفياتي)". في سن التاسعة عشرة، شعرت سيمون بأنها بحاجة لأن تكتب... كانت ممتلئة. ثم تشير إلى علاقة عابرة حصلت بين سارتر وابنة صاحب صيدلية. فهي لم تشعر يومًا كامرأة بحماس تجاه الأمومة. جالا في مدن وعواصم العالم: لندن، فلورنسا، برلين، وغيرها. في عاصمة الضباب، بدا كل شيء غريبًا بالنسبة لهما. وفي كل مدينة كانا يستمتعان بالاختلاط بالحشود. كانت كراهية سيمون للنظام البرجوازي صادقة... "ثورة فردية ضد مجتمع قذر". عندما يبتعد سارتر، تدخل سيمون في مغامرات سريعة، وتستمتع بحريتها واكتشافاتها الصغيرة. في برلين، لم تبدُ المدينة مكبلة بالديكتاتورية في نظر

سائح عادي، فالشوارع مبتهجة ومشرقة. اهتماماتهما الأدبية شملت جويس، فيرجينيا وولف، هيمنغواي، فوكنر، وخاصة كافكا. كانا يكرهان هتلر والنازية إلى أبعد حدود: "... آلاف الاعلام النازية كانت ترفرف من النوافذ والصور... متعجرفة بصورة لا تحتمل... الاستعراض الضخم، الأيادي الممدودة، النظرات الثابة، شعب بأسره في غفوة."...

هم آخر نغَّص حياتهم: بدأت الكاتبة تشعر بالتقدم في السن، ودخل سارتر بأزمة نفسية بسبب الضغط والتعب. تبنيا فتاة شابة اسمها أولغا تحول وجودها في حياتهما إلى مشاكل؛ "كنا دائمًا منتبهين إزاء الأشخاص الذين تتقاطع معهم دروبنا"، وتعترف: "... لسنا سوى واحد."

لطالما كان السفر إحدى مسراتها الملتهبة. تستمتع بترك سارتر الحرية لها والاهتمام بتفاصيل وإجراءات السفر والتنقل. في إسبانيا، وتحديدًا في برشلونة ومدريد، اكتشفا ظاهرة مصارعة الثيران، حيث كان فضول سارتر أكبر من فضولها، لكن أقل شراهة. كانت سيمون تجد متعة كبيرة في إلقاء الدروس لأنها لا تتطلب إعدادًا. في تاراكسون، تعرضت لمحاولة اغتصاب من قبل سائقي شاحنة، كما تعرضت للتحرش الجنسي من جانب السيدة تورملان، مدرسة اللغة الإنكليزية في المعهد. كانت تبقى على تواصل مع سارتر بالمراسلة... "أوراقنا طافحة

بشتى التفاصيل."

"تحتل الحرب الأهلية الإسبانية حيزًا مهمًا من فصول الكتاب، وهي مأساة هيمنت على حياة سيمون وسارتر لسنتين"

كان انتماؤهما وعيشهما ساخرًا من الطبقة البورجوازية. وحتى وجود الغرباء بينهما كان يؤنس أيامها وينقذها من الرتابة. في جو عابق بطرح الأسئلة، غالبًا ما أزعج سارتر غياب الاحترام الإنساني الذي كان عاليًا في تلك الفترة. كان همهما القضاء على الطبقة المهيمنة. "كنت عاجزة عن تحمل كذبها، حمقها، تعصبها، فضائلها المزيفة... كم كان عددها كبيرًا!" كان همهما أن ينحازا إلى البروليتاريا لا أكثر. وتعترف بتناقض لافت: "... كنا منجذبين على نحو متناقض إلى أميركا التي ندين نظامها والاتحاد السوفياتي الذي تجري فيه تجارب أحببناها، لكنها تتركنا على الحياد."

تحتل الحرب الأهلية الإسبانية حيزًا مهمًا من فصول الكتاب، وهي مأساة هيمنت على حياة سيمون وسارتر لسنتين. كانت الحرب ملحمة حزينة وجدا نفسيهما معنيين بها كثيرًا. كانا غاضبين بسبب عدم دعم فرنسا للثوار الجمهوريين على عكس ما فعل هتلر وموسوليني في دعمهما لليمين. وفي الفصل حيز للعلاقات الشخصية والمشاكل التي كانت تقع بين الثلاثي

بسبب أولغا. "كانت نوبات جفائها تزعج سارتر أكثر من مناسبات شعوره بتحسن علاقتهما. كانت أولغا تجد صعوبة بالغة في نفاد صبره المستمر". لكن أولغا تتجاوز الخطوط الحمر، فتقيم علاقة مع صديق مشترك يدعى بوست كان هو بدوره على علاقة بصديق آخر اسمه ماركو! رغم ذلك، يقرر سارتر الحفاظ على علاقة جيدة معها من دون أن يعود لها حيز في قلبه. عادت سيمون إلى الانغماس في مشاغلها ومتعها ولو بدرجة أقل من الفرح... "أحسست طوال الوقت أني متعبة."

تعود الكاتبة إلى الحرب الأهلية الإسبانية عبر مرويات صديق اسمه فرناند، قاتل في شوارع مدريد المدمرة. تعترف أن السبب وراء كل هزائم الجمهوريين هو: انعدام الأسلحة. شعرت وشلتها بالعجز التام والعزلة. وترسم علامات استفهام حول الموقف الحقيقي للاتحاد السوفياتي من الحرب الإسبانية. وصار المستقبل مظلمًا بسبب انقسام اليسار في مواجهة فرانكو.

تسافر مع سارتر ولوران بوست إلى اليونان، ليكتشفوا أثينا كعاصمة لدولة عسكرية. "كانت فوضوية وبائسة جدًا... رشقنا أطفال بالحجارة". أمضوا أيامهم في الشوارع والأسواق والميناء والمتاحف، خاصة الأكروبول. أصيبوا بالذهول أمام معابد الإغريق.

تنتقل سيمون من الشخصي إلى العام السياسي برشاقة. ففي فرنسا، احتضرت الجبهة الشعبية أشهرًا. وفيما كان اليسار يتهاوى، راحت الفاشية تتفاقم. كان هتلر

وموسوليني بصدد احتلال إسبانيا. هدد الجنرال فرانكو كاتالونيا. كانت حصيلة الغارات في يومين 1300 قتيل و4000 جريح. سقطت النمسا في يد هتلر. كانت المأساة الإسبانية تؤسفهما، والألمان يرعبونهما. كانا يرتادان السينما في انتظام، ووجدا أن الكوميديا الأميركية ممتعة. لم تكن للحكايات التي ترويها تلك الأفلام معنى، لكنها كانت محبوكة بشكل مذهل. فترت صداقتهما وسط معاركهما مع دور النشر: غاليمار رفضت مخطوط لسيمون، فقدمه سارتر لغراسيت التي رفضته بدورها. قاما برحلة إلى المغرب متنقلين بين الدار البيضاء والرباط وفاس ومراكش قبل العودة إلى فرنسا. أحس اليسار الفرنسي برمته بالحزن والمسؤولية حيال انتصار فرانكو.

تشير دي بوفوار إلى أن حياتها كانت مشروعها، وأنها آمنت بالقدرة على الإمساك بها. فهي قد منحتها كثيرًا: كتبًا كثيرة، لوحات، مدنًا، وجوهًا، وأيضًا الأفكار والعواطف والأحاسيس. وفي إشارة إلى الثرثرات الاجتماعية حولها، تقول: "سيقال إن سارتر بالنسبة لي كان تعويضًا عن الأب، وأولغا تعويضًا عن الطفل."...

تكتب سيمون دي بوفوار في المقدمة أن التاريخ قد تداعى فجأة فوق رأسها، ووجدت نفسها مشتتة في أركان الأرض الأربعة. فالسعادة بالنسبة لها هي طريقتها لفهم العالم... كان عليها من جديد اكتشاف علاقات مع الكون الذي لم تعد تعرف وجهه. وهي بصدد رواية

هذا التحول. في رأيها، أن هتلر لن يجرؤ على مهاجمة بولونيا، على عكس سارتر وصديقهما بوست. بعد توقيع ستالين معاهدة مع ألمانيا، تعبر الكاتبة عن احباطها: "كان وضعنا متناقضًا وسيئًا". كانت خائفة على سارتر، ولم تفكر لحظة في الهروب من باريس. ففي الشوارع، كان الناس مصطفين في طابور طويل للحصول على أقنعة مضادة للغاز. فالعالم في الخارج كان مريعًا. دخل سارتر في الخدمة العسكرية، وصارت الأيام تمضي إلى الكآبة من الصباح إلى المساء... لم تعد للوقت قيمة. وكل شيء صار مسمومًا ورهيبًا. الألمان يقتربون من باريس يومًا بعد آخر. "لم تعد لي القدرة على العمل". قصفت باريس، وسقط عدد كبير من الضحايا. قيل لها إن سارتر سيقع أسيرًا... فتعترف: "لن أكون شيئًا من دونه". تسرد مشاهد الحرب وآثارها. عادت إلى باريس لتجدها في جحيم تحت الاحتلال الألماني. كانت فارغة بصورة عجائبية، والجو رمادي، بارد قليلًا، كل شيء مقفر... يا للفراغ! لا بنزين ولا سيارات في الشوارع؛ الحافلات نادرة، وكان الجولان بالدراجات الهوائية حصريًا. جعلوا من فرنسا غرفة علوية تابعة لألمانيا. تعلن سيمون "إن هتلر والنازية عالم أكرهه من بعيد...". تصلها رسالة من سارتر تقول إنه يكتب، وأنشأ صداقات. يعود بعد فترة إلى باريس وينخرط في نشاطات فردية؛ "كنا نفكر في إصلاح المستقبل". يقومان برحلات إلى الريف

الفرنسي. "فرنسا اليوم ليست أفضل من إقامة محروسة، معزولة عن باقي الأرض... خنقنا الليل."
في تلك الفترة، كان كل شيء غاليًا، حتى الأمل. يبقى لسيمون وقت للحديث عن إنتاجها الأدبي، وانتقاد نواقص رواياتها، رواية "الضيفة". عبر البي بي سي، يعلم سارتر وسيمون بنزول الإنكليز والأميركان على السواحل الفرنسية. "تبادلنا التهاني واشتغلنا بحماس"، تعترف الكاتبة بأن الحرب قد حرمتها مسراتها الأروع... رحت أحلق فوق حياتي وفوق الأفق الجماعي... لا يمر أسبوع إلا وألعب لعبة القلق والشك... سيأتي الغياب والفقد.
كتاب "قوة العمر" أكثر من تجربة، وأبعد من سيرة، هو سجل للذات والتاريخ والعلاقة الإنسانية على متن الكلمات والمشاعر والتحولات.

ناتالي الخوري غريب

الرواية الفلسفيّة وسيطًا بين الفكر المجرّد وفنّ الحياة –

كيف نستثمر الرواية الفلسفيّة تربويًّا واجتماعيًّا وتبسيطًا للفلسفة؟

قديمًا، اتخذت الفلسفة الإطار الحواري قالبًا لها ليصل إلى الناس، انتشر في اليونان مع المشّائين، ومن ثمّ كان المسرح دربًا مساعدًا لنشر الأفكار الفلسفية في سياق هزلي تارة وواقعي تارة أخرى، في حين اعتمد جان بول سارتر وألبير كامو الرواية لنشر أفكارهما وفلسفتهما الوجودية قبل أن تكتمل نظريّتهما الفلسفيّة، كما فعل نيتشه في فلسفة الإنسان المتفوّق، في" **هكذا تكلّم زرادشت** ."لكن الفلسفة في كلّ مراحلها المتعاقبة، وبخاصّة في القرن الأخير، اعتمدت أسلوب المقالة الموضوعيّة، والبحث الأكاديمي لعرض أنساقها وتفسيرها وبرهنتها ونقدها. حصرها هذا الأسلوب في دائرة اهتمامات أهل النخبة أو الاختصاص الفلسفي، وجعلها بعيدة من متناول باقي الاختصاصات لصعوبة تناولها وتعقيد لغتها ومصطلحاتها العصيّة على الفهم، وبخاصّة حين تُسلخ من واقعها وسياقها. هذا ما جعل كثيرًا من الأصوات، اليوم، تطلق رصاصة الرحمة على الفلسفة أو تنادي بضرورة الاهتمام بها قبل إعلان موتها، كنسق فكري يُعنى به أهل الاختصاص من دون غيرهم، وقد ابتعد كثيرًا من دائرة اهتمام الناس وقراءاتهم،

إلى أن ظهر مؤخّرًا ما يعرف بالعيادات الفلسفية، ودورات فنّ إدارة الحياة التي تتوكأ على الفلسفة وأفكار الفلاسفة الذين اهتموا بفنّ الحياة. في حين أنّ الرواية تعيش عصرها الذهبي، في ظلّ محمولاتها الكثيرة وتوجّهاتها الجديدة في طرح الأمور الفكرية والإيديولوجية والسياسيّة والعلميّة والنفسيّة، ما جعلها تحمل رؤية إلى الكون والعالم، إلى جانب دورها الفنّي والإمتاعي.

سأحاول في هذا المقال أن أظهر كيف يمكن للرواية أن تؤدّي دورًا بارزًا في نقل الفكر الفلسفي من إطاره الجامد إلى متناول الناس، ضمن سياقه الصحيح، وتاليًا في إظهار قدرة الرواية الفلسفية - عبر أشكلة طروحاتها- على تعزيز الوعي النقدي والتنويري ونشره، وإمكانية العلاج بها، على صعيد الفرد والمجتمع والعلاقات، كذلك قدرة الرواية على القيام بدور الفلسفة، ليس كمنازع وخصم، بل كحامل ومساعد على نشرها، وبخاصّة بين الناس غير المتخصّصين في الفلسفة.

وبذلك يكون الطرح الأساسي لهذا المقال، كيف يمكن لنا أن نستثمر الرواية الفلسفيّة، ثقافيًّا في تبسيط الفلسفة، واجتماعيًّا في التدواي بها، وتربويًّا من خلال تدريسها.

ثقافيًّا: في تبسيط الفلسفة ونشرها

لا شكّ في أنّ الرواية الفلسفيّة تشكّل صلة وصل بين الفيلسوف المعتزل في

برجه والعوام، بمعنى أنّ كاتب الرواية في الأساس، إمّا أن يكون أستاذ فلسفة غالبًا، وإمّا أن يكون قارئًا للفلسفة، قادرًا على تفكيك أنساقها وتذويبها في قالب روائي، جاعلًا شخصيّاتها تعيش هذه الأفكار، وتنطق بها، وربّما تتداوى بها أيضًا، وفي أفضل الممكنات أن يكون فيلسوفًا. ولا شكّ في أنّ الرواية الفلسفية غالبًا ما يتلقفها قارئ دينامي يتمتع بذات قابلة على إعادة تشكيل وعيها.

تتمتّع الرواية بإمكانات انتشارها كعمل أدبي يلّبي ذائقة كثيرين، باختلاف موضوعاتها وأساليبها، وبلغتها السردية والإخباريّة والتفسيريّة القادرة على مساندة النسق الفلسفي في التبسيط والتحليل والاستنتاج، في إطار جذّاب، يشدّ القارئ إلى تشرّب المنظومة الفلسفيّة من دون أن تكون خطوات واضحة إلى ذلك، أي من دون أن تبدو بمظهر الشارح لنظرية فكريّة، بعيدًا من الشرح الجافّ.

وتشرح **أيريس مردوخ** الروائية الفيلسوفة والأستاذة الجامعية، وهي من أشهر المنظرّين في هذا الإطار، في حوارها الطويل مع الفيلسوف والشاعر ومقدّم البرامج بريان ماغي: "الأدب يمكن أن يقرأ من قبل الكثيرين ذوي مشارب ومنازع شتّى؛ أمّا الفلسفة فلا تُقرأ إلّا من قبل نخبة قليلة إذا ما قورنت بقرّاء الأدب .[1]" من هنا إمكانيّة وصول الفلسفة إلى أكبر شريحة من الناس عبر الرواية.

[1]أيريس مردوخ، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ترجمة لطيفة الدليمي، دار المدى، ص 21

ويصرّح ألبير كامو في كتابه **أسطورة سيزيف**" :الروائيّون الممتازون العظام، هم الروائيون الفلاسفة-أي أضداد كتّاب البحوث-مثل بلزاك، ومليفيل، وستندال، ودوستويفسكي، وبروست، ومالرو، وكافكا"...، .[2]ومن ثمّ يكمل: "والحقّ أنّ تفضيلهم الكتابة بالتصوّرات بدلًا من البحوث المشبعة بالتعليل العقلي يوحي بفكر معيّن يشتركون فيه معًا، بعد أن اقتنعوا بلا فائدة أيّ مبدأ تفسيري، وبعد أن وثقوا من الرسالة التثقيفيّة التي يضطلع بها المظهر المحسوس. وهم يعتبرون أنّ العمل الفنّي بداية ونهاية. إنّه حصاد فلسفة غير معبّر عنها، تفسيرها وتنفيذها. لكنّه يكتمل فقط من خلال مضامين تلك الفلسفة.[3]

[2]كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، ص 114.

[3]كامو، أسطورة سيزيف، ص 119-120.

وفي هذا المجال، يعرض الفيلسوف اللبناني كمال الحاج في موسوعته الفلسفية، عن تلاحم الأدب والفلسفة الذي يجعل من الأدب أدبًا خالدًا:

"أدب لا يتفلسف، وفلسفة لا تتأدّب يبقيان بدون بقاء، لأنّ كلًّا منهما واجب وجودٍ للآخر. وهذا يعني أنّ فلسفة الأدب هي ذاتها أدب الفلسفة. أقصد

بالفلسفة الروح الفلسفية، وهذا بنيان. الروح الفلسفيّة هي نزوع إلى تلميح الغيب في كلّ منظور، وإلى تكشّف مادة اللانهاية في نهاية المادّة. الروح الفلسفية تبني حكاية النفس من جديد، من دون أن تشكو ملَلًا .[4]ويكمل: "الأدب الخالد هو أدب المعضِل... الأديب الخالد هو الذي تحرقه الـ لماذا النقّاقة.[5]"

[4]كمال الحاج، الموسوعة الفلسفية، جزء10، ص 60

[5]كمال الحاج، جزء 10، ص 60

وعند النظر بلمحة سريعة في بعض الروايات الفلسفية، التي ترجمت إلى عشرات اللغات، وبطبعات عديدة، وكيف أدّت دور الوسيط المبسّط للفلسفة، نجد أنّ النرويجي جاستان غارديير في **عالم صوفي**، نجح في تأريخ الفلسفة في رواية تغني عن عشرات الكتب أو الأصحّ تقدّم توليفة لها، والتي تفاعل معها أساتذة الفلسفة في المدارس بشكل كبير، والطلاب طبعًا، في فهم أبرز التيارات الفلسفية ونشوئها وتطورّها.

وفي قراءة سريعة للروائي الروسي **مكسيم غورغي**، في فلسفة الشيوعية وقوّة الشعب من خلال روايتيه **الأمّ** و **أين الله**، وفي ترجمات أخرى تحت عنوان" **اعترافات**"، نجد أنّ النسق ليس جاهزًا، لكنّه يستخرج عبر سؤال العالم الروائي، ورغبة الذات

في الوصول إلى موضوعها، مع العوامل المساعدة والعوامل المعاكسة، وكيف يمكن للشعب باتحاده أن يكون هو الأعجوبة إذا آمن بقدرته. الرواية الواقعيّة الروسيّة، في مرحلة ما قبل الثورة، وبعدها، أي ما قبل مرحلة الاتحاد السوفياتي وبعده، نأخذ منها مثالًا، "**أين الله** لمكسيم غورغي، التي يبشّر بواسطتها بأنّ الشعب هم صنّاع الله" وأنّ روح الشعب واتحاده هما القوّة الجديدة"، ورواية الأم، بما تمثّلانه من الظروف المهيّئة للماركسيّة ومسارها.

أمّا الكاتب الفرنسي **ألبير كامو**، رائد فلسفة العبث والوجوديّة، الذي نال جائزة نوبل للآداب العام 1957، حتى لو جاهر في أكثر من حوار أنّه ليس فيلسوفًا، فلقد كانت نصوصه مبّشرة بفلسفة تتمركز حول معنى الوجود، والإصرار على إيجاد هذا المعنى، زمن الحروب العبثية وآن الخروج من الحرب العالمية الثانية، وما كثرة إنتاجاته الأدبيّة والفكريّة إلا محاولة إثبات محاربة العبث بمعنى ما من أجل الانتصار للحياة، سيصوغه كامو تباعًا في مؤّلفاته، الروائيّة والمسرحيّة والقصصيّة والفكرية وأدب الخاطرة.

ونجح في رواية **الغريب** التي تحتوي على أفكار ومواقف أثارها في سيزيف. إذ يصوّر انعدام الوحدة بين الإنسان وحياته. المجتمع الذي يعجز عن إقامة علاقة فكريّة أو عاطفيّة مع البطل. إذ إنّ منشأ العبث عنده، نابع من كيفية

انتزاع قيم جديدة من عالم سُلب من كلّ قيمة ومعنى، بل هو يصرّ على أن ينكر عليه كلّ قيمة ومعنى. حاول كامو الإجابة باعتقاده في زمانية الموجود باعتبار أنّه موجود في الحاضر وحده، في اللحظة العابرة الفانية، وثانيهم تنوّع التجارب المباشرة". تمثّل رواية **الغريب** لكامو التجسيد العدمي للإنسان الأعلى الذي بشّر به الفيلسوف نيتشه بحسب أونفراي. حيث يتحلّى الغريب (ميرسو) بشخصية نافذة ومحيّرة، فضيلته اللامبالاة إزاء مباهج الفضول البشري، الصمت، الوفاء لمُتع اللحظة الراهنة، الإجابة على قدر السؤال، رباطة الجأش ونبذ الانسياق وراء أفراح الجماعة وأحزانها. شخصية الغريب تبشير بأخلاق كلبية للسعادة.

أمّا في **الطاعون** فيقدّم موقفا أكثر إيجابيّة تجاه المصير الإنساني ويعبر عن أمل متواضع ومحاولة تتسّم بالإصرار. بعض النقّاد جعلوا **الطاعون** أقرب الى الرواية الأسطورية وهي في وصف صراع ضد وباء وهمي هو الطاعون، كما يشير عنوان الرواية، وباء أصاب وهران 1940، في موقع جغرافي محدّد، إلا أنّه يتناول موضوع يتعدّى مدلوله من الخاصّ إلى العام، من الجزئي إلى الكلّي. وهو ينقل صورة عامّة لموضع الإنسان من الكون، وقد واجهته مشكلة الشرّ وحتميّة المعاناة.

ميلان كونديرا وهو فيلسوف تشيكي-فرنسي يعيش في فرنسا. يؤسّس في

رواياته ما بعد الحداثوية لمعنى يبحث عنه، هو معنى الحياة والوجود. له أكثر من إحدى عشرة رواية، تحاول تأصيل التفاهة كما قصد من خلال تأصيل اللامعنى أو محاولاته في سلب المعنى مما اعتدنا عليه، ومحاولته إسباغ معان أخرى في تفكّك علائقها ضمن شبكة تخزّقت البنية التي على أساسها قام انسجامها وتناغمها.

في تتبع لروايات كونديرا جميعها، نجد أنّ البنية الأساس التي بنى عليها عمارته، قائمة على التداعيات حتى صار أسلوبه مع كلّ جديد أكثر تداعيًا، فلا هي رواية ولا هي مقالة فلسفية، وصولا إلى روايته الأخيرة **حفلة التفاهة** .لقد نجح كونديرا في تصوير فوضى العالم وتفتيته بتفتيت بنية الرواية ولا تناسلها العضوي. وإذا كان عتب بعض الأوساط الأكاديمية على رواياته في المرحلة الأخيرة وتساؤلهم ماذا بقي من مشروعه، وقد كاد الوصال الإنساني أن يكون معدومًا إلا في حيّز المرح وفي سبيله، عدا ذلك، نحن أمام نوع جديد من العلاقات، بين الناس والأشياء وبين الناس، واللافت أنّ الحبّ الرومنسي كما هو متعارف عليه يكاد يكون معدومًا في روايات كونديرا، على العكس من ذلك تمامًا، حصر العلاقات بين النساء والرجال في طبيعته الحيوانية الخالية من أدنى أنواع الشعور الإنساني، حصره في تفنّن غريزي.

البعد الميتافيزيقي في رواياته حاضر بغيابه الكلي، فهو أمر محسوم في كتابات بعدم الحاجة إليه كليا، لأنّ العالم المرئي ينتج تفاهته ولا جدواه، من دون الاتكال على عالم غيبي يستمد منه قيمته الحاضرة.

الألماني **هيرمان هيسّه :**التفت هيسّه في رواياته إلى الباطن الإنساني والآخر. وقد أبدع في روايته **سيدهارتا** في الولوج إلى عالم الشرق الأقصى وفلسفته البوذيّة، بأسلوب يضع فيه هذا الفكر في مواجهة الحياة، وإضفاء معان إلى الحياة من خلال منظورها. وفي التمييز بين الدين البوذي أو الفلسفة البوذيّة، لا بدّ من الإشارة إنّ البوذية بدأت "كفلسفة حياة، مشدّدة على الاستبصار والجهد البشريين. لكنّها مع تطوّرها أمست تؤّول كطريقة دينية، كبحث عن الخلاص قائم على الايمان ببوذا وتعاليمه. لعلّ الأفضل بدلًا من الاصرار على كونها واحدًا او آخر من هذين، الإقرار انّه في آسيا حيث نشأت البوذية ومورست لخمسة وعشرين قرنًا، لا ينظر للدين والفلسفة كفعاليتين متعارضتين .[6]نجح هيرمان هيسه في رواية **سيدهارتا** أن ينقل إلينا في 138 صفحة، حياة شخصية عاشت زمن بوذا، لكنّها استطاعت من خلال تنقلاتها ومراحلها ومحطّاتها أن تقدّم نسقًا من الأفكار إذا جمعناها تظهر لنا كيف يعاش هذا الفكر بطريقة محسوسة، وبذلك تنقل الينا النظري والمجرد الى فعل حياتي بيوميّاته وتفاصيله وسقطاته

وتجليّاته. كيف يمكن للإنسان المعاصر أن يرى الى تقنيات دحر المعاناة ليستخرج منظومة متكاملة عن التفكر البوذي. وهو ما سنتوسّع به في هذا الفصل إجابة عن سؤال العالم الروائي فيه.

[6]جون كولر، الفلسفات الآسيويّة، ترجمة نصير فليح، المنظمّة العربيّة للترجمة، ص 103

الأرجنتيني **باولو كويللو** :لا يمكن أن نهمل نتاج باولو كويللو وبخاصّة في ما يتعلّق بالنزعة الروحانية، وقد ترجم إلى أكثر من سبعين لغة، وثمّة نسق فلسفي واضح في رواياته، ما يحتّم علينا الإقرار بنتاجه الروائي وتصنيفه ضمن الرواية الفكرية عبر روحانيّة تتوسّل المادة سبيلًا للوصول إلى اللامتناهي، روحانية لا تحارب الأديان، لكنّها تنفصل عنها كليًّا في الطريق إلى الهدف، مع قدرة لافتة على استخدام مصطلحاتها بما يقنع القارئ أن يجعلها رافدًا لفكره، فيطمئنّ إليها، ومن ثمّ يبشّر من خلالها بأفكاره التي تتناقض معها كليًّا. هي صوفية تلجأ إلى الحكمة التي لا تفصل العالم الحسيّ عن العالم الماورائي، بل تعمد الى التوفيق بينهما، والإصغاء إلى متطلّبات النفس والروح والجسد.

فقارئ باولو كويللو، يجد أنّه يكثّف اهتمامه بالروحانية التي تأخذ من الصوفية المتعارف عليها بعدها الماورائي في احترام التناغم الكوني، هذا التناغم الذي لا يتأتّى إلّا من الوعي

الباطني، وفعليًا هو البعد المشترك بين الجمعيات الغنوصية أو السرية، التي تتّخذ في الصوفية منحى العرفانية، وفي الجمعيات التي تعنى بالبارابسيكولوجيا أو الإيزوتريك المنحى التجاوزي في احترام هذا التناغم الكوني والإيمان بقدرة الإنسان على كتابة مصيره، أو التحكّم بقدره كما هو معروف في مصطلحاتهم.

الإيطالي **أمبرتو إيكو :**يغوص إيكو على فلسفات العصور الوسطى. وإذا توقفّنا قليلًا عند أشهر رواياته، **"اسم الوردة"**، في فلسفات العصور الوسطى. وعربيًا، يمكن أن تكون رواية" **عزازيل** "تجسيدًا لتلك المرحلة، ليوسف زيدان من مصر، والتي تدور أحداثها في القرن الخامس الميلادي بين صعيد مصر وشمال سوريا، وتضيء على الصراع المذهبي الداخلي بين آباء الكنيسة من ناحية، والمؤمنين الجدد والوثنيّة المتراجعة من ناحية أخرى، عقب تبنّي الامبراطوريّة الرومانيّة للمسيحيّة.

ثمّة الكثير من الروايات الفلسفية المهمّة، التي لا يمكن أن نوردها جميعها هنا، لكن تجدر الإشارة إلى الجهد المبذول في هذا الإطار، في كتاب (جان فرانسوا ماركيه" بعنوان"**مرايا الهوية، الأدب المسكون بالفلسفة**، ترجمة كميل داغر، المنظّمة العربيّة للترجمة)، يمكن أن نفيد منه، وقد عالج فيه الرواية الخيميائية

وتناهي الصغر عند فكتور هوغو، ولامعقولية بروست، وكآبة كيركيغارد، كذلك كتاب جان لويس كريتيان في كتابه الوعي والرواية، ومعالجته لروايات ستاندال وبالزاك وصامويل بيكت وغيرهم.

اجتماعيًا: في تعزيز الوعي النقدي المجتمعي والمصالحة مع الذات ولعالم

تلعب الرواية الفلسفيّة دورًا تنويريًّا على مستوى التطبيق، في المجتمع، وأبرز أدوارها أنّها تجعل قرّاءها يمتلكون الجرأة على إعادة تموضع الفكر وممارسة النقد الذاتي، لأنّ الرواية الفلسفيّة، بتعدّد أصواتها وتياراتها، المتناقضة حينًا، والمتكاملة حينًا آخر، قادرة على إرباك وضعية القارئ الفكرية، حين يضع نفسه في فضائها، ويتماهى مع أيّ مأزق وجودي أو اجتماعي عاشته إحدى الشخصيّات، المنطلقات والمآزم والمتاهات والحلول. إذ يصبح دورُها أقرب إلى ترجمة أخلاقيّة وحياتيّة تنقل جوهر الفكر من ماهيّته النظريّة إلى أفقه التطبيقيّة، عبر اتخاذ الأفعال وردّات الأفعال والنتائج المترتّبة، لأنّها تختزن الكثير من التجارب والخبرات، "فالرواية جهد يرمي إلى فتح آفاق جديدة أمام الوعي البشري وقد باتت اليوم مصنعًا يعجّ بالخبرات وتوصيف خارطة التضاريس التي تواجه الجنس البشري بكلّ معوّقاتها ."[7]إذ تصبح الفكرة في الرواية أقرب إلى الإفهام عبر نقلها إلى

الواقع الحسّي والعالم المعيش، كخارطة لحل الأزمات، أو تقليبها من وجوهها كافّة، من خلال تحوّلات الشخصيّات في طرق تعاملها مع واقعها، وفي إبرام المصالحة المنشودة مع الذات والعالم. من هنا؛ لا بدّ لنا من الكلام على دور الرواية الفلسفيّة في التداوي النفسي والفكري، ويمكن لنا أن تكون روايات **إرفين يالوم** أبرز مثال على ذلك.

[7]جيسي ماتز، تطور الرواية الحديثة، ترجمة لطفية الدليمي، ص 13

العلاج بالرواية الفلسفية:

لا شكّ في أنّ هذا العنوان جاء تماهيًا مع كتاب سعيد ناشيد **التداوي بالفلسفة**، الصادر عن دار التنوير، الذي استوحى بدوره العنوان من **عزاءات الفلسفة** لآلان دي بوتون، وأفاد ممّا قدّمه لوك فيري وأندريه كونت سبونفيل في هذا المجال، كذلك ما قدّمه فنّ العيش

لشوبنهاور وأفكار نيتشه في كتاباته، وأيضًا من المدارس الرواقية والأبيقورية وغيرها. لقد قرّب كتاب سعيد ناشيد في هذا الكتاب، الفلسفة الى الناس، بلغة عربيّة واضحة وممتعة، ومعجم حياتي معاصر، وبسّطها وبوبّها في موضوعات تهتم بحرفة عيش اليومي عند الإنسان المعاصر، لكنها بقيت في إطار المقالة، بقيت في إطار الأفكار التي لم تجعل من الحياة حكاية بشخصيات، تتطوّر أفكارهم أو تتحول ضمن سياقات حياتية معيّنة.

جاء في كتاب جان لويس كريتيان، الفيلسوف والشاعر الفرنسي، أنّ الرواية" كانت بالنسبة إلى البعض، خصوصًا إلى المتشدّدين وسيلة للتضليل والإخلال بالآداب، وكانت بالنسبة إلى البعض الآخر بمثابة مدرسة للحياة وشعلة تضيء لهم دروبهم وتغني تجربتهم الحياتيّة. فكيف السبيل إلى معرفة الآخر ونقل المعارف والتجارب الحياتيّة إلّا عن طريق الرواية؟[8] ، "بينما كانت الرواية الكلاسيكية تتناول حياة الناس، أصبحت الرواية الحديثة تتغلغل في مكمون سريرة الشخصيات.[9]"...

[8]جان لويس كريتيان، الوعي والرواية، ترجمة: سميّة الجرّاح، المنظّمة العربيّة للترجمة، ص8

[9]جان لويس كريتيان، الوعي والرواية، ص8

ما هي المفاعيل النفسية التي يمكن أن تحقّقها الرواية؟ يقول كريتيان: "في الرواية يتعرّى القلب الإنساني من خلال المونولوج. ويرى جيسي مايتز في كتابه تطوّر الرواية العالمية أنّ: "الرواية يمكن أن تكون علاجًا في حالات خاصّة: ثمّة جانب براغماتي مرتبط بالفنّ الروائي يمكن أن يوفّر في حالات خاصّة علاجًا وافيًا لبعض الاضطرابات الذهانية وبخاصّة لتلك الحالة - الإكلينيكيّة المسماة (الذهان الهوسي- الاكتئابي، التي تعرف بين العامّة ب الاكتئاب الثنائي القطب...ثمّة حالات موثّرة حكى فيها كتّاب الرواية عن تجاربهم الخاصّة وكيف ساهم انغماسهم في العمل الروائي على تخطّي الأطوار الصعبة من اضطراباتهم الذهانيّة المدمّرة وبشكل عجز عن إنجازه عقار بروزاك. ..ذهب بعض الأطباء إلى اعتماد الكتابة الروائيّة كوصفة علاجيّة- في حالات محدّدة بعينها- ما يعمل على كبح التشويش الخارجي مع الضوضاء البشعة المقترنة به، ودفع الأفراد نحو محض التركيز على سماع أصواتهم الداخليّة الثريّة المدفونة تحت غبار الإهمال والتجاهل... وقد تتماهى تجربة الكتابة الروائيّة في هذا الإطار مع الكشوف العرفانيّة والفيوض التصوّفية المقترنة بها... وربّما يدعّم هذا الرأي كون أغلب الكتّاب-الروائيين- المجيدين والمميّزين ذوي تجارب مفارقة للوعي البشري العادي وأقرب إلى استجلاب البصيرة منهم: هيرمان هيسه، دوريس ليسنغ، نيكوس كازانتزاكيس.. ولم يغفل

هؤلاء عن توثيق تجاربهم الكاشفة القريبة من الفيوض العرفانية في بعض الحالات[10]"، هذا على مستوى كتابتها، أمّا على مستوى تلقيّها، فيمكن أن نستعرض قدرة روايات إرفين يالوم على إعطاء بعد استرشادي وعلاجي.

[10]لطفية الدليمي، تقديم كتاب تطور الرواية الحديثة، جيسي ماتز، ص8-9-10-11

الأميركي إرفين يالوم، وهو طبيب نفسي أميركي ومتخصّص في الفلسفة وأستاذ جامعي بارز، استطاع من خلال ثلاثيّته طرح أفكار أبرز فلاسفة التفكيك في العالم الغربي الحديث، في رواياته : **"حين بكى نيتشه،"علاج شوبنهاور" و"مأزق سبينوزا."**

تنبع أهمية رواياته في العلاج بالفلسفة، وبخاصة الروايتين الأوليين، من كونه دمج في هذه الروايات بين العيادة النفسية والعيادة الفلسفية، إذ تُطرح العيادة الفلسفية وما تقدّمه في مقابل العيادة النفسية، وذلك من خلال سجالات نفسيّة فلسفية، تطمح إلى إنقاذ الإنسان من مآزمه، وحثّه على البوح والكلام والاعتراف، كائنًا من كان، أكان طبيبًا أو مفكّرًا أو مريضًا، كمرحلة أولى، في محاولة لاستبصار ذاته في هذا العالم، وإقامة علاقات صحيحة مع الآخر. أهمّ ما في هذه الروايات أيضًا، أنّ الطبيب

يلجأ إلى طبيب، أي أنّ كلّ مدرسة فكرية بحاجة إلى مدرسة أخرى، تنفتح عليها وتتفاعل معها، وهنا ما يوجب على المرء عدم حصر الحقيقة أو العلاج في زاوية واحدة، والتوجّه إلى الانفتاح على الأفكار، أنّها تبحث في المآزق النفسية والوجودية التي يعاني منها معظم الناس، وبخاصّة أمام الموت والمرض والرغبة والحبّ والمهّدئات الغيبية، مستحضرا أبرز أفكار الفلاسفة في معالجتهم لهذه الموضوعات. وإذا كانت رواية" **حين بكى نيتشه** "قد حُصرت في طبيعة العلاج النفسي في مقابل الفكري بين نيتشه وطبيبه، في العيادات المغلقة، فقد انتقل في علاج شوبنهاور الى إظهار فشل الطبّ النفسي وبروز العلاج بالفكر وبخاصة فكر شوبنهاور، لكن المفارقة هنا، أنّ العلاج يظهر جماعيًّا، بالبوح والاعتراف أمام مجموعة تتشارك أزمات مختلفة، وأنّ مفكّرًا معروفًا بتشاؤمه وانعزاله ينتج إنقاذًا للنفس في محيطها المجتمعي. كذلك، تكمن أهمية هذه الروايات أنّها تضيء على ماضي الشخصية وحاضرها، وتدرّبها على منطق فكري أو استراتيجيات تساعدها على اكتشاف ذاتها وأزماتها لتتمكّن من حلّها. هي محاولة لإيجاد علاج لليأس والكآبة والوحدة الألم ومثيرات الشفقة على الذات والآخر، كره الذات، تأثير نظرة الآخرين على حياتنا، وتاليًا نظرتنا الى أنفسنا ومدى معرفتنا لطاقاتها وقيمتها وقدراتها، الشيخوخة والضعف والعجز، الخوف من الموت، دوافع الانتحار،

القوّة، الواجب، الوعي واللاوعي، حبّ القدر، التغلّب على اليأس التحّول من "هكذا كان" الى "هكذا أردتُ أن أكون"، إيجاد حقيقة الإنسان الخاصّة، الصداقة، الكتابة، المكاشفة تمزيق المعاني الوهميّة، وغيرها.

خلاصة الكلام في أهمية هذه الروايات، على مستوى التداوي بها، انّها تنقل الفكر من اختبار العالم كما هو الى اختبار النسخة الشخصية التي يصنعها الإنسان لهذا العالم، ومعالجة الكيان الخام، والالتفات الى شوبنهاور، الذي تجاوز كانط، فنظر الى الدوافع المظلمة في الدواخل الإنسانية والبحث في الجنس والدين والانتحار والإدمان وكيفية تجاوزها عبر قيادة الإرادة.

تربويًّا: في تدريس الفلسفة من خلال الرواية:

موضوع تدريس الفلسفة من خلال الرواية هو موضوع جديد الطرح، لم يسبق للمناهج التربويّة (عربيًا)، أن عرضت مشروعًا مماثلًا، على مستوى المرحلة الدراسيّة الثانوية على الرغم

من كونه فعّالًا في تنمية الحسّ النقدي عند طلاب هذه المرحلة. كذلك، كمقرّر في المرحلة الجامعية لغير المتخصصين في الفلسفة. إذ يمكن للرواية الفلسفيّة أن تقوم بإرباك الوضعيّة الفكريّة عند المتلقّي، وتاليًا قدرة هذه الأخيرة على الفصل بين الواقعي والمتخيّل، الحدث التاريخي والرواية. هم طلّاب يهجسون بالأسئلة الميتافيزيقيّة، وقد يجدون إجابات كثيرة لها في الروايات الفلسفيّة، تنمّي لديهم حسّ المقاربات والقبول بالتعدّديات على أنّها أمر قابل للنقاش والحوار. كذلك، تدريس الرواية الفلسفيّة، كمقرّر خاصّ، على مستوى المرحلة الجامعيّة، لغير المتخصّصين بها. هذا لا يعني أنّنا لا نأخذ بالحسبان مقرّر الأدب والفلسفة. لكنّه يبتعد في طرحه عن غايات طرحنا، تدريسًا وأهدافًا. فنحن نطرح هنا أن تدرّس الرواية الفلسفيّة كمقرّر اختياري لطلاب المرحلة الجامعيّة من الاختصاصات كافّة. في اختصاص الفلسفة، يمكن لهذا المقرّر أن يدرّس كممهّد ينطلق منه الطالب في سنته الأولى ليتعرّف على التيارات الفلسفيّة كافة ممّا ينتظره من توسّع على المستوى النظري، آخذين بعين الاعتبار محتوى المقررات الأخرى وعناوينها، لينسجم اختيار الروايات معها، فتمّهد لها. وعلى صعيد الآداب، كون الرواية فنًّا أدبيًّا يدرّس، يمكن الغوص عند الطالب على هذه التيارات الفكرية عبر هذا الفنّ.

أمّا في كيفيّة تفصيلها وتوصيفها ضمن مقررات، وتاليًا المناهج التي يمكن أن تدرّس بها، فهذا يمكن العمل عليه وفاقًا للمرحلة التي ستدرّس فيها، والأهداف المرجوة من كلّ رواية تحمل تيارًا فكريًّا معيّنًا. ولا بدّ بل اختيار تيارات الروايات واتجاهاتها، طرح إشكاليات لا بدّ منها، على سبيل المثال: هل يجب اعتماد تقنيّة معيّنة في طرح الأسئلة في الرواية، أم أنّ الأهميّة تكمن في تقنيّة الإجابة بين الامتثال والاجتزاء؟

كيف يمكن أن نستخرج نسقًا فلسفيًا من رواية؟ وإلى أيّ مدى يمكن للمنهج البنيوي التكويني، والمنهج السيميائي السردي أن يسهما في استخراج هذا النسق؟ أو ربّما إمكان اعتماد مناهج أخرى؟ من هم الأساتذة المؤهلون لمواكبة ذلك؟ كيفية تدريبهم؟ هل هم أساتذة الفلسفة أم أساتذة الرواية؟

هذه إشكاليات تطول الإجابات عنها وفقًا للمراحل والجهات التربوية المهتمة، وبخاصّة لما ندركه اليوم من أهمية الجمع بين اختصاصين أو ثلاثة في ميدان العلوم الإنسانيّة، الأدب والفلسفة، التربية، ويصبّ في مصلحة فتح المسارات بعضها على بعض، ما يخدم القدرة التوليفيّة عند المتلقّي، أكان طالبًا أم أستاذًا.

لذلك، قد نسمح لأنفسنا القول إنّ تدريس الرواية الفلسفيّة يمكن أن ينمّي الحسّ النقدي من خلال المقارنات والانفتاح على التوليفات الممكنة، لأنّ الرواية

الفلسفيّة قادرة على عرض التعدّديات الفكريّة والتيارات الفلسفيّة ضمن سياقاتها الزمنية المتعاقبة أو الواحدة، في مكان جغرافي واحد، أو أمكنة متعدّدة، ما قد يجعل المنهج السيميائيّ-السرديّ، كذلك المنهج البنيويّ التكوينيّ، قادرين على توضيح الشروط التاريخية والزمانيّة للتيار الفلسفي، عبر درس فضاءات الأمكنة والأزمنة عند تفكيكها في الرواية، ليتمّ الانتقال إلى دراسة المنظور الإيديولوجي فيها.

تفترض لغة الرواية بعدًا جماليًّا مع ما يستتبعه من اعتماد لغة أدبيّة تكثر من المجاز والمحسّنات البيانيّة والبديعيّة، ما يجعل التباس الدلالة والمبالغات أمرًا لا مفرّ منه. وهذا قد يبعدها عن وضوح اللغة الفلسفيّة ومصطلحاتها التي تشكّل جزءًا من ماهيّتها. وهي قضيّة يمكن أن يحسمها كاتب الرواية الفلسفيّة، حين يكون فيلسوفًا-أديبًا، أو أستاذًا في الفلسفة-أديبًا، يتقن احترام نقاء الوضوح الفلسفي، مع التصوير الحسيّ للفكر المجرّد من دون أن يمسّ بجوهر الفكرة المقصودة، مبعدًا التباس الدلالة عن مقولاته، محافظًا على البعدين الفلسفي والفنّي في روايته الفلسفيّة. وهذا لا يقصي مسؤوليّةَ المتلقّي وذكاءه في التمييز بين البعدين، لاقتناص الغاية المرجوّة من العمل.

إذًا، تقوم أهمية استثمار الرواية الفلسفية تربويًّا، بتمكين الطلاب من أدوات نقد الفكر بالفكر، عبر أشكلة الأسئلة،

واستخراج سؤال العالم الروائي، وتاليًا المنظومة الفلسفية التي تحكم العمل.

عند الاقتراب من البعد التطبيقي في كيفية اختيار الروايات الفلسفية لتدريسها، تستوقفنا إشكالية اختيار التيارات الفلسفية التي يجد الطالب فيها إجاباته، أو فلنقل، التي تقترب من هواجسه وتقدّم له آليات التفكير المنطقي والسليم لبناء عمارة فكريّة تعينه على العيش المطمئنّ، بعيدًا عن شقاء الإنسان المعاصر. وهنا أجدني أستحضر الاتجاهات الفلسفيّة التي عرضها الفيلسوف الفرنسي لوك فيري، بالتعاون مع كلود كبلياي، في كتابه **أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة**، ترجمة محمود جماعة، دار التنوير. لماذا لوك فيري؟ لأنّه من الفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا دمج الفلسفات الشرقية والغربية من دون إهمال بعضها، وقد صاغ من تراكماته المعرفية، ما يشبه لوحة بانورامية عن منطلقات الفلسفة وأهدافها، وبخاصّة حاجتنا إليها في العالم المعاصر وكيفيّة فهمها، ما يجعل تعريفاته تقترب من هدف البحث الذي نقوم به، وبخاصّة في ربطه الفلسفة بالحياة: "أن نحيا جيّدًا ونضفي معنى على وجودنا ونحدّد فيمَ تتمثّل حياة طيّبة بالنسبة إلينا نحن البشر، الفانين، تلك هي المسألة التي حاولت في نظرنا الإجابة عنها كلّ الفلسفات .[11]"ولا بدّ من الإشارة هنا، إلى أنّ المقاربة التربوية للرواية الفلسفية، تُترك للأساتذة الذي يعملون على منهج متكامل يلائم

تطلّعات المجتمع الفكرية والتربوية، مع الأهداف والكفاءات المرجوّة، أي أنّ ذلك يمكن أن يتمّ بالتنسيق مع الخطّة التربوية لمنسّقي المناهج، وفاقًا لرؤية تجديديّة متكاملة. نموذج لوك فيري في طرح الفلسفات، يمكن أن يكون واحدًا من نماذج عديدة، ونكرّر أنّ اعتماد أي نموذج في طريقة تدريس الرواية الفلسفية تعود إلى الخطّة التربوية المتكاملة لواضعيها.

[11]لوك فيري وكلود كيلباي، ص: 21

وفي الختام، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ طرق استثمار الرواية الفلسفية والإفادة منها على مختلف المستويات كثيرة، ويتوجّب علينا البدء بإقامة مشروع جدّي حول ذلك، وفقًا لرؤية تربوية ومجتمعيّة جديدة، بدءًا من مدارسنا وجامعاتنا العربية.

هل ستجعلك قراءة الرواية أكثر تفلسفا؟

نورالدين أزلماط

يكمن التفلسف في الرواية. ان هذه الفكرة تحتاج برهنة واستدلالا. فهي فرضية تحاول البحث عن جذور التفلسف في حقل لا فلسفي وهو حقل الأدب والرواية. علينا اولا ان نشرح ما المقصود بالتفلسف وما المقصود بالرواية وكيف يمكن لهذه الاخيرة ان تكون حاضنة لفعل التفكر.

ان التفلسف فعل دال على التفكر واستخدام العقل والبحث عن الحكمة؛ وهو فعل ناتج عن مصطلح الفلسفة الشهير؛ وهو المصطلح الاغريقي الأصل, الذي يحتوي في ثناياه مصطلحين اساسين وهما فيلو وتعني محبة وصوفيا وتعني الحكمة. وهكذا فالجمع بينهما يعنيان حب الحكمة. ان هذا التعريف متداول وشائع؛ بل وان تلميذ السنة اولى ثانوي مطالب بان

يكون على دراية به. لكن ما دلالة التفلسف التي نعنيها ؟

هل هو تعليق وقراءة للمؤلفات الفلسفية القديمة كما كان يفعل الفلاسفة الوسطويون مع مؤلفات ارسطو و افلاطون؟ ام هي عملية تجمع بين النتائج العلمية و الأفكار الميتافيزيقية فتصبح بذلك فلسفة علمية اقرب الى العلم الطبيعي منها الى التأمل الإنساني كما فعل ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية. ام هي تجميع لتاريخ الفلسفة واستخلاص روح مؤطرة لها؟

انني شخصيا اعتبر فعل التفلسف بعيدا كل البعد عن هذه النماذج بل وانني اذهب اكثر من ذلك حين اعتبر هذه النماذج سلبية لا تقدم ولا تؤخر شيء بل هي مجرد اعادة لما سبق وحفظ لما هو موجود. فيكون بذلك الدارس في هذا الباب كساعي البريد والذي يخبرنا بما قاله الأسبقون. وفي نظري لا يجب على طالب الفلسفة ان يكتفي بدور الناقل للمعرفة الفلسفية بل عليه ان يبدعها مجيبا من خلالها على اسئلة المعاش والراهن.

ان الفلسفة هي انعكاس للألم وليست انعكاسا لقوة ملكة الحفظ. غير ان السؤال المؤطر لمقالتنا هذه يَعقد قرانا بين الفلسفة باعتبارها فعل تفكير وبين الرواية باعتباره فعل سرد وحكي. ان هذا القِران لا يمكن ان ينجح اذا اكتفينا بجعل الرواية فعل سرد وحكي فحسب. وإلا سنكون امام عجائز تسرد العجائب والغرائب. بهذا سيغيب التفكير ويحظر التقديس الناجم عن الإنبهار. اذن فما الرواية التي نقصد والتي ستشكل ثنائيا هائلا مع الفلسفة الذي سبق وان حددنا مقصودنا منها؟

ان الرواية التي اتحدث عنها هاهنا هي الرواية الفلسفية من قبيل روايات الاديب دوستويفسكي و البير كامو. حيث ان هذا الصنف الادبي يركز بالأساس على تحليل وتفكيك وتعرية الذات الانسانية وجعلها موضع اتهام. بل وان هذه المحكمة لا تهتم بتقديم البديل او اعطاء حلول(كما يفعل الدعاة الدينيون و الأيديولوجيون على حد السواء) ولكنها تعمل على كشف تناقضات الذات الانسانية و بسط عبثية الوجود.

ان رواية الاخوة كرامازوف مثلا للاديب الروسي دوستويفسكي تقدم قصة لثلاث اخوة فرقتهم الاقدار وجمعهم اب خسيس واحد وفي هذه الرواية ستجد تحليلا عميقا لفلسفة الدين قدم من خلاله العظيم دوستويفسكي تفككيا وتحليلا للدين باعتباره ظاهرة انسانية. هذه الرواية لن تجد فيها رأيا واحد غالبا ولكن ستجد فيها عرضا لمجموع الآراء و إعطاء الحق لكل رأي في ان يبسط ويقدم تصوره ويبقى لك انت ايها القارئ الحق في ان تنتصر للتصور الذي تراه مناسبا لك. اما رواية الغريب لالبير كامو فستجد فيها تقديما مبسطا لفلسفة العبث لن تستنتجه إلا بعد اتمامك لقراءة اخر سطر في الرواية (لا اقصد بالعبث هنا الفوضى بل ان المقصود هو فلسفة تقوم على غياب المعنى و موت المرجع و سيادة اللامعنى). ان الفلسفة بهذا المعنى تصبح تأملا حول الذات الانسانية بشكل مباشر وحول اهم ما يحيط بهذه الذات من دين و ثقافة وعادات وما يختلج جوارحه من

شر وخير ورغبة في السيادة و
الانتقام و الحب و الغيرة و كل
الرغبات الانسانية التي تحكمه. ان
الرواية هي الحاضنة الاساس للذات
الانسانية بل و انها مسرح هذه الذات.
بهذا فالرواية ستجعلك اكثر تفلسفا
بحكم انك ستناقش الذات الانسانية
كما هي دون الاستعانة بالرموز او
التحليلات العلمية العقيمة التي تجعل
الانسان الة.