إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الخامسة – العدد التاسع عشر – خريف ١٣٩٤ش /أيلول ٢٠١٥م
صص ٣٩ ـ ٩

الحرية الوجودية فى الرواية العربية المعاصرة؛ دراسة فى "أصابعنا التى تحترق" لسهيل إدريس

خليل پروينى*
صادق آينه‌وند**
كبرى روشنفكر***
مجيد محمدى بايزيدى (الكاتب المسؤول)****

الملخص

تعتبر الحرية من أهمّ المبادئ التى ارتكزت عليها الوجودية؛ فهى توحّد بين الإنسان والحرية، وتعتقد أن لا إنسان بلا حرية، فتجعل منه ذا حرية مطلقة، دون أن تؤدّى إلى الفوضوية. إنّ روايات سهيل إدريس، والذى يعدّ من أبرز مروّجى الوجودية فى الأدب العربى، قد عكست كثيرا من المبادئ الوجودية، بحيث تعتبر منطلقا هامّا لنشر الوجودية كفلسفة ذات لغة معقدّة بين الناس عن طريق لغة أدبية. ورواية "أصابعنا التى تحترق" –كآخر حلقة فى ثلاثيته – قد قدّمت نموذجا عن البطل الوجودى الذى ينادى بأهمّ الشعار الوجودى نتيجة حاجة الإنسان العربى الماسة إليه وهو الحرية. والحرية الوجودية قد شغلت مساحة واسعة من هذه الرواية. إنّ هذه الدراسة قد تولّت من خلال المنهج الوصفى – التحليلى مهمة دراسة الحرية الوجودية وميزاتها فى هذه الرواية. فالنتائج تدلّ على أنّ هذه الحرية توصف دائما بالمطلقة، والبطل يرفض كلّ ما يخالف هذا الإطلاق، ويصاحبه القلق نتيجة ممارسته للحرية المطلقة، والمسؤولية هى التى تحول دون أن تنتهى هذه الحرية المطلقة إلى الفوضوية.

الكلمات الدليلية: الحرية المطلقة، المسؤولية، القلق، سهيل إدريس، أصابعنا التى تحترق

*. أستاد اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.
**. أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.
***. أستاذة مساعدة فى اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.
****. طالب مرحلة الدكتوراه للغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران
Majidmohammadi1358@yahoo.com

التنقيح والمراجعة اللغوية: د. عبدالحميد أحمدى
تاريخ الوصول: ١٣٩٣/١٢/٢٠ش تاريخ القبول: ١٣٩٤/٦/٢٩ش

المقدّمة

إنّ الوجوديــة –كمذهب فلســفى– لم تقتصر نشــاطاتها على ميدان الفلســفة، بل تجاوزتــه إلى ميدان الأدب، فوجــدت الأدب القصصى أرضا خصبــة لبيان ما تحتوى هذه الفلســفة من أصول ومبادئ. فكيركجارد الفيلسوف الدانمركى و«هو الرائد الأول للوجوديــة.» (البــدوى، ١٩٨٤م، ج٢: ٣٢٦) كان يقــدّم أفكاره عــن طريق القصص والروايات، وســارتر الذى تزعّم الاتجاه الإلحادى لهذه الفلسفة (سارتر، ١٩٦٤م: ١١) لم يكتفِ بتقديم آرائه الوجودية فى كتابه الفلســفى "الوجود والعدم"، بل لجأ إلى الأدب الروائى والمســرحيلبيان ما ينويه، بحيث «إنّ الذين يكشفون وجودية سارتر من خلال روايته ومســرحه الأدبيين، هم أكثر بكثير من الذين يكتشفونها من خلال كتابه الوجود والعدم.» (شيّا، ١٩٨٦م:١٣١)

تلجأ الوجودية إلى الروايات لتجســيم ما تحتــوى من الأفكار عن طريق حوادثها وشــخصيّاتها وطريق ســردها. «فلم يكن من المصادفة والعبــث ميلهم إلى القصة، لأنّ القصة تقدّم وصفاً ظاهرياً للوجود الإنســانى والحالات المختلفة التى تطرأ عليه، وتبدى فى وضوح وجلاء محنة الإنســان.» (الديدى، ١٩٨٥م: ١٧٧)فضلاً عن هذا، إنّ الطريقة التى اســتخدمها الوجوديون لبيان ما يســتصعب فهمه على غير المتخصصّين به، مهّدت الأرضيّــة لكتّاب ســائر البلــدان أن يقلّدوا القصــص الوجودية وينتجوا آثاراً تشــبه الروايات الوجودية، مع أنهم لم يكونوا فلاسفة كسارتر.

تســرّبت الوجودية كســائر المذاهب الغربية إلى الأدب العــربى عن طريق الترجمة والاتّصــال الثقافى، فجعلته يصطبغ بملامحها فى الخمســينات والســتينات. و«ربمّا كانت الأفــكار الوجوديــة تحتّل مرحلــة الصدارة فى قائمــة المؤثّرات الأجنبيــة، ابتداءً من الخمسينات وهى تبدو أكثر بريقاً من غيرها من المؤثرات.» (الخطيب،١٩٩١م:٩١)

فهناك كثــير من الروائيّين والروائيّــات مالوا نحو الوجودية، وعلى رأســهم يمكن الإشارة إلى سهيل إدريس الذى كان «من أشدّ الأدباء العرب حماسة للفكر الوجودى،» (الســعافين، ١٩٨٧م: ٤٤٤) ومن أبرزهم فى نشر الوجودية عن طريق تأليفاته وترجماته ورواياته، بحيث يمكن ملاحظة البصمات الواضحة للفلسفة الوجودية على مجمل إنتاجه.

إنّ هذه الدراسة تطرّقت إلى الحرية الوجودية فی "أصابعنا التی تحترق" معتمدة على المنهج الوصفی-التحليلی للإجابة عن السؤال التالی:

- ما هی أهمّ ميزات الحرية الوجودية التی انعكست فی هذه الرواية؟

خلفية البحث

إنّ سهيل إدريس قدبلغ فی مجال الأدب مكانة مرموقة جعلت بعض الدارسين أن يؤلّفواكتباً ورسائل ومقالات مستقلّة فی دراسة نتاجه الأدبی؛ وفيما يلی سرد لأهمّ هذه الدراسات:

لقد قام جورج أزوط فی كتابه "سهيل إدريس فی قصصه ومواقفه الأدبية"؛بدراسة روايات سهيل دراسة مبسطة، فهی لا تخلو من إشارات إلى بعض المعالم الوجودية فی هذه الروايات، ولكنّها إشارات مبعثرة موجزة، لأنّ المؤلف لم يدرس هذه الأعمال معتمداً على هذا المذهب.

وخصّص سهيل الشملی فی كتابه "البطل فی ثلاثية سهيل إدريس" القسمَ الأكبرمن بحثه لمسيرة البطل وأبعادها فی الثلاثية،يصرّح فيه بأنّهلم يعتمد فی بحثه على المذهب الوجودی، بل ردّاً على من صنّفها فی الأدب الوجودی، كإبراهيم السعافين ورجاء نقاش؛ يقول: «وهذا التصنيف قد لانرفضه ... إلّا أنّ إطلاق مثل هذه الأحكام والآراء يحتاج إلى دراسة موضوعية تبرز مدى حضور الفكرالوجودی فی هذه الروايات.» (الشملی، ١٩٩٨م: ١١٥)

وأمّاإبراهيم السّعافين فی كتابه "تطوّر الرواية العربية الحديثة فی بلاد الشام ١٨٧٠-١٩٦٧م"والذی قد أطلق على الروايات الوجودية الروايات الفردية،فقد خصّص فصلا من كتابه لسهيل إدريس والالتزام الوجودی. فهذه الدراسة تدور حوله سيطرة فكرة المؤلف مسبقاً على الشخصيات والأحداث بحيث اعتبر الشخصيات أشبه بدمی فی يد المؤلّف؛ وإنّه مع إلحاحه علی وجودية هذه الروايات لايقدّم نماذج محددة لإثبات ذلک. إنّ هذه الدراسةلم تنل إعجاب النقاد والدارسين وجعلت سهيل إدريس يرفض فردية أبطال روايته وبخاصة "الحی اللاتينی"، قائلا: «هولم يجد فی الحی اللايتنی

إلّا مآخـذ ولم يـورد أى كلمة ثنـاء لرواية قال عنها نجيب محفـوظ إنّها معلم من معالم الرواية العربية الحديث.» (الأمير، ٢٠٠٠م: ١٣)

ورجاء نقاش فى مقال عنوانه"مشـكلات ونماذج فى الحـّى اللاتينى"، يونيو١٩٥٤م، مجلة الآداب، السـنة الثانية، العدد ٦، يشير بعض الإشارات العامّة إلى وجود التشابه بين "الحى اللاتينى" و"دروب الحرية" لسارتر دون الدخول فى التفاصيل.

وعبداله حسـينى فى أطروحته "ثلاثية سهيل إدريس دراسة بنيوية تكوينية"، والتى نوقشـت بجامعة خوارزمى سـنة ١٣٩٠ش، قـد درس رواياته من منظـار بنيوى. وله ولحامد صدقى مقال عنوانه "مشـكلة الاغـتراب الاجتماعى فى المكان الضد قراءة فى رواية الحىّ اللاتينى"١٣٨٩ش، وقد نُشِرَ بمجلّة دراسات فى اللغة العربية وآدابها، السنة الأولـى، العدد الرابع، يتناول الباحثان الاغـتراب بمختلف أنواعه فى هذه الرواية دون الإشارة إلى تأثر إدريس بالوجودية.

وهنـاك مقالات خصصت "أصابعنا" بالبحث؛ منها: "آراء أخرى فى رواية: أصابعنا التى تحترق" نوفمبر١٩٦٢م، مجلة الآداب، السـنة العاشرة، العدد١١، والتى تحتوى على مجموعة من المقالات لكلٍّ من رئيف خورى التى تحمل عنوان "توجيهة فى غلة الموسم"، وأحمـد كمال زكى المعنونة بـ"هذه الأصابع الـتى تحترق"، ومصطفى خضر تحت عنوان "التلـوّث والفقدان"؛ والوجه الجامع لهذه المقالات هو موضـوع هذه الرواية وتصنيفها بين الأنـواع الأدبية، إلّا أنّ مقال أحمد كمال زكى لايخلو من إشـارات وجودية لكنّها إشـارات خاطفة عابرة؛ فالكاتب يرى أنّ سهيل إدريس لم يقدّم تجربة وجودية شاملة، بـل إنّه يقدّم تجربة إيجابيـة. ومطاع صفدى فى مقالٍ عنوانه "الشـهادة فى أصابعنا التى تحترق"،أكتوبر١٩٦٢م، مجلة الآداب، السـنة العاشـرة، العـدد١٠، يتحدّث عن الرواية وقضيتها وهدف الكاتب عن كتابتها.

وأمّا بالنسـبة إلى المجلات الإيرانية فهناك مقال عنوانـه "صورة المدينة فى رواية "أصابعنا التى تحترق" فى ضـوء نظرية يوتوبيا لجورج ولز"، مجلة إضاءات نقدية، صيف ١٣٩٣ش، السـنة الرابعة، العدد الرابع عشر، وقد بادر حامد صدقى، وعبدالله حسينى، وأنصار سليمى نژاد فيه إلى دراسة معالم صورة المدينة الفاضلة وفق نظرية جورج ولز؛

فتوصّلت إلی أنّ سهیل إدریس یری أن الحب، والأمن، والقانون، واستخدام المال فی الطریق الصحیح، وتکریم المرأة یجب أن یسود البلاد العربیة لکی تقترب من المدینة الفاضلة المنشودة. وما یثیر الدهشة هو أن هذا المقال قد طبع مع تغییر یسیر فی العنوان " روایة "أصابعنا التی تحترق" فی ضوء نظریة یوتوبیا لولز" فی مجلة دراسات الأدب المعاصر، ربیع ۱۳۹۲، العدد السابع عشر.[۱]

---

۱. وهناک دراسات قد تطرّقت إلی الوجودیة فی آثار سائر الأدباء، منها: أحمدرضا حیدریان شهری ومنیر زیبائی قد تطرقا إلی الوجودیة عند جورج سالم فی مقال عنوانه "نمودهای فلسفه وجودگرایی در مجموعه داستانی گفتگوی ناشنوایان از جرج سالم" (مظاهر الفلسفة الوجودیة فی مجموعة "حوار الصمّ" القصصیة لجورج سالم)، مجلة نقد أدب معاصر عربی، ۳۹۳۱ش، السنة الرابعة، العدد ٦.کما أنهما قد درسا مفهوم الحریة بین مطاع صفدی وسارتر فی مقال عنوانه "مفهوم الحریة بین النقد والدراسة، دراسة تحلیلیة مقارنة فی کتابات مطاع صفدی وسارتر أنموذجا" بمجلة إضاءات نقدیة، شتاء ۲۹۳۱ش، السنة الثالثة، العدد ۲۱. حسین گودرزی لمراسکی قد تطرّق إلی عبد الصبور فی "الوجودیة فی شعر صلاح عبدالصبور" بمجلة اللغة العربیة وآدابها، خریف وشتاء ۳۳٤۱ه.ق، السنة الثامنة، العدد ۵۱،کما قد درس یوسف الخال فی "الوجودیة فی شعر یوسف الخال" بمجلة أدب عربی، خریف وشتاء۲۹۳۱ه.ش، السنة الخامسة، العدد۲. وإنّه وسید علی مفتخرزاده وأیوب حیدری قد درسوا موضوع الحریة الوجودیة فی شعر هذا الشاعر فی مقال یعنون بـ "الحریة فی أشعار یوسف الخال" بمجلة إضاءات نقدیة، خریف ۳۹۳۱ه.ش، السنة الرابعة، العدد ٤. یحیی معروف ومسلم خزلی وتورج سهرابی فی مقال عنوانه "کنکاشی در فلسفه وجودگرایی در شعر جمیل صدقی زهاوی" (دراسة فی الفلسفة الوجودیة فی أشعار جمیل صدقی الزهاوی) قد تطرقوا إلی التجلیات الوجودیة فی أشعار هذا الشاعر، بمجلة نقد أدب معاصر عربی، ۳۹۳۱ه.ش، السنة الرابعة، العدد ۷. فرهاد رجبی وممیلاد درویشی قد درسا شعر البحار والدرویش فی مقال یعنون بـ "تحلیل شعر البحار والدرویش خلیل حاوی بر مبنای فلسفه سارتر"(دراسة لقصیدة البحار والدرویش لخلیل الحاوی علی أساس الفلسفة الوجودیة لسارتر) بمجلة نقد أدب معاصر عربی، ۳۹۳۱ه.ش، السنة الرابعة، العدد ۷.حسین ناظری وکلثوم صدیقی قد درسا خلیل الحاوی فی "نمود اگزیستانسیالیم در شعر خلیل الحاوی" (الوجودیة فی شعر خلیل الحاوی)، مجلة نصف سنویة شناخت، ربیع وصیف ۰۹۳۱ ه.ش، العدد ٤٦/۱. أریج کنعان، قد درس بلند الحیدری فی "الاغتراب والوجودیة فی أغانی الحارس المتعب لبلند الحیدری"، مجلة کلیة الآداب، عام ۲۱۰۲م، بغداد، العدد ۲۰۱. نجم عبدالله کاظم یدرس کافکا وآثاره فی الروایة العربیةفی مقاله المعنون بـ"کافکا فی الروایة العربیة والسلطة والبطل المطارد"فی مجلة جامعة دمشق،۲۰۱۰م، المجلد ٦۲، العدد ۱/۲.سمیرة سلامی قد درست المتنبّی فی "الحریة الوجودیة فی شعر المتنبّی"، مجلة

وكما تبيّن من خلفية البحث أنّ إثبات مدى تأثر سهيل إدريس بالوجودية يتطلب دراسة موضوعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّ شهرة "الحى اللاتينى" وكثرة التطرق إليها قد جعلت "أصابعنا التى تحترق" فى الهامش فلايوجد مقال مستقلّ قدتطرّق إلى دراسة مدى تأثّر هذه الرواية بالأدب الوجودى فى الأدب العربى ناهيک عن الأدب الفارسى. وهذا ما يتولّاه هذا المقال فى أهم مبدأ من المبادئ الوجودية وهو الحرية.

الوجودية

إنّ الوجودية فى تاريخ الفكر، قديمة وحديثة فى آن واحد؛ فـ «هى من جهة تضرب عمقاً فى تاريخ الوعى البشرى»(بدوى،١٩٨٤م،ج: ٦٢٥)ولكنّها محدثة من جهة ثانية، حيث ازدهرت فى القرن العشرين كمذهب فلسفى ارتكز على فكرة أسبقية الوجود على الماهية التى تفرعت عنها مبادئ كالحرية والاختيار والمسؤولية والالتزام. ولذلک تحدّثت المعاجم الفلسفية عنها بالمعنيين: العام والخاص. «بالمعنى العام إبراز قيمة الوجود الفردى ... وبالمعنى الخاص هى المذهب الذى عرضه "ج.ب.سارتر".» (صليبا، ١٩٨٢م، ج٢: ٥٦٥؛ لالاند، ٢٠٠١م، ج١: ٣٨٨-٣٨٧)

إنّ الوجودية كمذهب فلسفى لم تبرز معالمها بوضوح إلّا فى القرن العشرين نتيجة تفاقم الأزمة التى خلّفتها الحروب العالمية، وبخاصة مأساة الحرب العالمية الثانية التى أدّت إلى اتّجاهين: «الأوّل: هو الشک فى حقيقة تراث الانسانية الروحى، والثانى: هو

المعرفة، تموز ٦٩٩١م، العدد ٤٩٣.رجاء نقاش قد درس "السمان والخريف" لنجيب محفوظ فى مقال عنوانه "الواقعية الوجودية فى السمان والخريف"،مجلة الآداب،٣٦٩١م، العدد٣. مهدية خيّرى قد درست "أولاد حارتنا" فى رسالتها بمرحلة الماجيستر المعنونة بـ "آثار ومبادئ اگزيستانسياليسم در آثار نجيب محفوظ با تكيه بر رمان أولاد حارتنا"(آثار الوجودية ومبادئها فى آثار نجيب محفوظ: أولاد حارتنا نموذجاً)، ٠٩٣١ه.ش، بجامعة تربيت مدرس.حسام الخطيب فى كتابه "سُبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها فى القصة السورية دراسة تطبيقية فى الأدب المقارن"قد درس مطاع صفدى ثم تطرّق إلى دراسة عابرة لـ "صهيل الجواد الأبيض" لزكريا تامر كنموذج من أدب الضياع. ماجدة حمّود وزميلاها عبده عبّود وغسّان السيد قاموا بدراسة مسألة الاغتراب فى زكريا تامر وكامو ومسألة المرأة والحرّية بين غادة السمان وسيمون دوبوفوار. عماد الدين خليل فى كتابه "فى النقد الإسلامى المعاصر" قد درس "السمان والخريف" لنجيب محفوظ.

إعـادة النظر فیما مضی وفی حقیقـة وجود الله والقیم الأخلاقیة الخالدة. إذن نشـأت الوجودیة فی فرنسـا وفی أوروبا ابتداءً، مزیجاً من هذین الاتّجاهین کمذهب فلسـفی.» (المنصوری، ٢٠٠٠م: ١٦٣)

الحریة الوجودیة فی آراء منظّریها

إنّ الحریة تعتبر من أهمّ ما نادت بها الفلسـفة الوجودیة. و«من المؤکّد أنّ الفلسـفة الوجودیة أکثر الفلسـفات المعاصرة حدیثاً عـن الحریة.» (فرحات، ١٩٦٧م: ١٠) وقد صرّح بعضهم کیسـبرز وجبریل مارسل وسـارتر علی أن «الحریة هی عین وجودنا.» (إبراهیم، لاتا: ٢١) فلایمکن الفصل بین وجودالحقیقة الإنسـانیة والحریة، «فالإنسـان لایکون أوّلاً من أجل أن یکون حرّاً فیما بعد، فلیس ثم فارق بین وجودالإنسان و"کونه حرّاً".» (سارتر، ١٩٦٦م: ٨٢-٨١)

إنّ الحریـة الوجودیة تنبثـق عن المبدأ الأوّل للوجودیة وهو أسـبقیة الوجود علی الماهیة التی تنحصر علی الإنسـان دون سـائر الموجودات. فالإنسـان لایمتلک ماهیة خاصة أو طبیعة محدّدة، فعلیه أن یخلق نفسـه بنفسه. فهو یوجد أوّلاً ثمّ یتحدّد بعد ذلک، وهـذا التحدید یتحقّق دون أیّة ضرورة أو حتمیة عـن طریق جملة الأفعال التی تصدر عنه، وعلی أساس ذلک لایمکن تحقیق هذه الغایة إلّا فی ضوء التمتّع بالحریة. فـ «إصرار سارتر علی أنّ الوجود یسبق الماهیة یرجع إلی رغبته فی تحریر الذات ممّا تراکم علیها من قیود المجتمع ...؛ والإنسان یعی حرّیته حین ینزع نفسه من عادات وتقالید المجتمع، وهو فی هذه اللحظة یحدّد موقفه الحاضر، ویتّخذ باختیاره طریق المستقبل بالتزام حرّ.» (عید، ١٩٨٨م: ١٤١)

تأسیسـاً علی ما سبق إنّ ماهیة الإنسـان تتوقّف علی وجود حریته. فإذا لم یمتلک الإنسـان حرّیته فهو یفتقد تحقیق ذاته؛ لأنّ وجوده یعنی وجود أفعال یأتیها عن اختیار مبنیّ علی الحریة؛ فبذلک تتبیّن خطورة رأی الوجودیین: إنّ الحریة هی الإنسان.

ومن جهة أخری إنّ الوجودیة التی انطلقت من قول دستویفسکی: «إنّ اللّه إذالم یکن موجوداً فکلّ شـیء مباح» (سـارتر، ١٩٦٤م: ٢٥) قضت علی الإنسان أن یکون حرّاً

مطلقاً فی أعماله. فالحرية المطلقة هی من البراهين التی يقوّمها سارتر لرفض وجود الله؛ لأنّ هذا النوع من الحرّية يتنافی مع وجودإله ذی قدرة مطلقة وحريّة مطلقة. لكن هذه الصفة الملتصقة بالحرية مثيرة للجدل؛ فكيف يمكن للإنسان أن يتمتّع بالحرية المطلقة مع أنه لم ينتخب مولده، وبيئته، وشكله، وجنسه، وطبقته، و...؟!

إنّ الوجوديــة لاتنكر هذه الضرورات، ولكنّها تعتقد بأنّه بإمكان الإنســان أن يحدّد بإرادته موقفه من كلّ تلك الظروف. فالموقف الذی يتّخذه إزاء تلك التحدّيات الأصلية هوالذی يعبّر عن اختياره الحرّ، وهذا الموقف نفسه هو الذی يؤثّر فی وجوده، وهو الذی يعيّن أسلوبه فی الحياة. وفی هذا المجال يقول سارتر: «إننی أختار ذاتی فإنّه لايعنی أننی أختاروجودی نفســه، بل يعنی أننی أختارأســلوبی فی الوجود.» (نظمی ســالم، ١٩٩٦م: ٤٧٦-٤٧٥) ولذلک يعتقد بـ «أنّ الإنســان يظلّ حرّاً حرية مطلقة، حتّی وهو فی أشــدّ المواقف قهراً وجــبراً وتعيّناً.» (الكومی، ٢٠٠٩م: ١٦٥) فبإمكانه أن يعيّن أســلوبه فی الحيــاة ويقوم بتغييرها فی أية لحظة يريد. فالحرية المطلقة «لاتعنی مطلقا أن يحصل المرء علی كلّ ما يريد، بل هی تعنی فقط أن الإنسان يختار بذاته، وأنّه هو الأصل فی وجوده. فالحرّية تعنی استقلال الاختيار وقيامه بذاته.» (إبراهيم، لاتا: ٢١٩)

جدير بالانتباه إنّ هذا الإطلاق لايعنی الفوضوية؛ لأنّ الوجودية تجعل الإنسان الحرّ مســؤولاً تجاه أعماله، وهذه المســؤولية تنبعث عن كونه حراً. فلا معنی للمسؤولية تحت الجبرية والقدرية. وتتّسع دائرة هذه المسؤولية، حيث إنّ الإنسان ليس مسؤولاً عن ذاته فقط، بل علی أســاس علاقته مع الغير والاتصال به فهو مســؤول عن الإنسانية جمعاء. يقول سارتر: «عندما نقول إنّ الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعنی أنّه مسؤول عن وجوده الفردی فحسب، بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر.» (سارتر، ١٩٦٤م: ١٦-١٧)

ولكــن الحرية المطلقة المســؤولة قد جعلت الإنســان الوجودی يعــانی القلق؛ لأنّ الوجودية ترفض كل قيم مســبقة، وتجعل الإنســان أن يبتدعهــا، فی حين أنه لا يمتلک معايــير ثابتة للتمييز بين الصحيح والخطأ. ومن جهة أخری فهو عندما يختار كأنّما يختار للجميع لكی يقتدوا به، وهو مســؤول عنهم، فلا يمكن تخلّصه من هذا القلق الذی يسمّيه

سارتر «الدوار النفسی العنیف»، قائلاً: «إنّ شعور الإنسان بحریته الشاملة ومسؤولیاته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرین هو مصدر ذلک الدوار النفسی العنیف الذی یتملّکنا لحظة الاختیار.» (السابق: ٢٠)

التعریف بسهیل إدریس

نال سهیل إدریس مکانة رفیعة فی الأدب العربی؛ وهذه المکانة تدین بکثیر لنشاطاته العدیدة التی أثّرت علی تغییر مصیر الأدب العربی. وُلِدَ الکاتب سنة ١٩٢٣م، وفی روایة أخری سنة ١٩٢٤م من أب تاجر یرتدی الزی الدینی ومن أمّ تنتسب إلی عائلة بیروتیة عریقة هی عائلة "غندور"، وقد أصابت قسطاً من الدراسة والثقافة. (الشملی، ١٩٩٨م: ١٢٩)

کان سهیل یدرس فی المعهد الدینی وفیه تأثّرَ بمادة اللغة والأدب، العربیة والفرنسیة، وکان یحاول أن یرفع من مستواه فی تعلم اللغة الفرنسیة بالمطالعة. فلذلک لما خلع الزی الدینی صرّح بأنّ الدراسة الدینیة إلی جانب ما أتیح له من دراسة الأدب واللغة کان لهما فضل علیه، وساعداه جدّاً علی ولوج طریق الأدب والفکر واللغة. (الیسوعی، ١٩٩٦م، ج١: ٢٣٠)

سهیل إدریس قد اجتاز مراحل مختلفة قبل انتمائه إلی مدرسة الأدب، وجمع تجارب قیمة، ومن أغنی هذه التجارب وأثراها سفرته إلی فرنسا فی منحة من وزارة التربیة وحصوله علی دیبلوم الصحافة العالی فیها. فهو قضی بضع سنوات فی مرکز الوجودیة الفرنسیة، وعند عودته من باریس أنشأ مجلّة "الآداب" التی احتلت المکانة الأولی فی نشر الأفکار الوجودیة فی الوطن العربی، بحیث إنّ «الفضل الأوّل فی تقدیم الفکر الوجودی للقراء العرب یعود إلی منشورات الآداب.» (عصمت، ٢٠١٠م: ١٣٥-١٣٤)

لم تقتصر نشاطات سهیل إدریس علی کتابة القصة والروایة، بل تعدّتهما إلی کتابة المسرحیة والمقال الأدبی والحقل المعجمی والفکر والسیاسة. له ستّ مجموعة قصصیة قدجمعها فی جزءین: أقاصیص أولی وأقاصیص ثانیة، ولکنّها لم تنل شهرة واسعة بین القرّاء؛ «لأنّهاکانت ناتجة عن استیهامات أکثر ممّا کانت ناتجة عن تجربة فی الحیاة.»

(يسرى،٢٠٠٠م:٥) ولكن ثلاثيته "الحى اللاتينى، والخندق العميق، وأصابعنا التى تحترق" قدنالت شهرة واسعة بين القراء، ولاسيّما الأولى.

واعتنى سهيل عناية خاصة بترجمة ما يرتبط بالوجودية، على سبيل المثال لا الحصر نسوق بعض العناوين: "الغثيان" و"الأيدى القذرة" و"سيرتى الذاتية (الكلمات)" و"دروب الحرية" لسارتر، و"الطاعون" لألبير كامو، وغيرها .

تأثّر سهيل إدريس بالوجودية

إنّ سهيل إدريس قد تأثّر بالوجودية حسب إعرابه عن إعجابه بهذه الفلسفة قائلاً: «لقد تأثّرت بالرواية الوجودية موضوعاً وتقنية.» (أبونضال، ٢٠٠٦م: ٩١) ومردّ هذا الإعجابِ مواقفُ سارتر تجاه الشعوب المضطهدة، وما تنطوى عليه هذه الفلسفة من مفاهيم إيجابية كالحرّية والمسؤولية، فيقول: «إنّنى تأثرت بسارتر، لا من حيث إنّه كاتب وجودى، وإنّما من حيث إنّه مدافع عن حريّة الشعوب... فأعجبنى فى المذهب الوجودى تركيزه على قطبين رئيسين هما: الحرية والمسؤولية.» (الشملى، ١٩٩٨م: ١٣٨) وقدتمثّل هذا الإعجاب فى تبنى مجلّة الآداب لمختلف النشاطات التى تتّصل بالوجودية. وهو شخصياً بادر بترجمة عدد من الروايات الوجودية والدراسات المتعلقة بها. وقد أدّت هذه المحاولات وحماسته لهذه الفلسفة إلى تبنىّ الفكر الوجودى فى محاولاته الروائيّة.

خلاصة "أصابعنا التى تحترق"

هى قصّة سامى بوصفه أديب تخرّج من جامعة أوروبية، عزم عند عودته إلى لبنان على إصدار مجلة تحمل عنوان "الفكر الحرّ"، فصار يعمل كرئيس تحرير للمجلة لكى يؤدّى رسالته فى تحريض الشعب العربى للحصول على الحرية بمختلف أنواعها. وهو يحيا فترة مليئة بالتنازعات السياسّية والعاطفية، وتواجهه متاريس عديدة تهدّد حريته المطلقة التى يتمنّاها، فيحاول اجتياز هذه العراقيل بصبر ورزانة واستشارة الآخرين. ورغم اهتمام المجلة بشؤون الأدباء العرب وبخاصة الناشئين منهم، يعانى رئيس التحرير من حالة جفاف كتابىّ بعد أن أنتج روايته الأولى، فلذلك لمّا تعرّف على إلهام واختارها

شريكة لحياته الزوجية والأدبية، طلب منها أن تمهّد له الفرصة لينتهى من كتابة روايته.

وأثناء انطلاقة المجلة وانتشارها يفتح سامى أبوابها لمثقفين بارزين من مشارب مختلفة؛ من وحيد حقى الذى يمتلك مالا وفيرا ولكنه ينضمّ إلى حزب الهلال واضعاً ثروته تحت تصرّف الحزب حتى مات مفلسا، وإلى كريم الذى كان فى حزب الأرجوانيين لكنّه ضاق ذرعا بوفائهم المبالغ به للإتحاد السوفييتى فانفصل عنه، وإلى هانى المهووس بلبنان حتّى التفكير فى لبننة العالم، إلى عصام الشاعر المستغرق فى حبّ النساء وكتابة أجمل القصائد فى الحب والجمال.

إنّ حياة سامى لا تخلو من بعض المغامرات التى تطفو على السطح من حين إلى حين، وتسبب قلق زوجته التى وعدها وفاء للأمانة الزوجية ألّا يخفى عنها كل ما حدث له من المغامرات وما يحدث. وقد أنشأ سامى علاقة عابرة مع الأديبة الشابة رفيقة شاكر التى سرعان ما تنتقل إلى ذراعى صديقه عصام، ولكن بعد زواجه من إلهام تصرّح سميحة الصادق بحبّها العنيف لسامى طالبة منه أن ينفصل عن إلهام ليكون معها، وهو ما يرفضه سامى، ويؤكّد بذلك على وفائه بالأمانة الزوجية، ملحّا عليها أن علاقته معها صداقة أدبية بحتة، وهى قد أساءت فى فهمها.

فيخوض الزوجان معركة استمرار المجلة، وسط عجز مالى، يشتدّ هذا العجز لمّا منعت المجلة من العراق بسبب ما تحمل من موادّ المتفجرة التى تثير حفيظة حكامه، فيلجأ سامى مضطرا نتيجة الاستشارة مع زوجته وإلحاح القارئين على عدم احتجاب المجلة، إلى تخصيص نسخ معينة للعراق تكون خالية من المواد المتفجرة. ويبادر لحلّ المعضلة المالية إلى الخضوع للتدريس فى معهد بكفيّا الفرنسى، حيث يعطى دروساً فى اللغة العربية للفرنسيين المتدربين فى السلك الدبلوماسى،ويغتنم الفرصة لإزالة الصورة المشوّهة التى قد سجّلت فى أذهانهم عن الشعب العربى؛ لأنّه كمثقف حساس لا يمكن إلا أن يكون ملتزما بالقضايا القومية، ويتعرّف فى المعهد على شاب جزائرى عامل فى الجيش الفرنسى وهو عبدالقادر رحمانى الذى تمرّد على الجيش الفرنسى، وكان يبحث عن وسيلة ليلتحق بشعبه الجزائرى المقاوم.تعاونُ سامى مع هذا الشاب يتضمن مغامرة وتضحية بوظيفته، ولكن أطلق القبض عليه من قبل السلطات الفرنسية. فلمّا

شـنّت فرنسا مع إسرائيل وبريطانيا الهجوم على مصر فى الغزو المثلّث، سعى سامى إلى اسـتقطاب الجهود للقيام بردّ فعـل عملى، وكان يقيم اجتماعـات ويحضر التظاهرات ويجمـع التبرعات، مـع أنّ أنصار الالتزام الوطنى كهانى الغريـب يحتجّ احتجاجا عنيفا عليه.

وفى سـفرة إلى مصر يريد زيارة بور سـعيد ولكن السلطات المصرية لا تسمح لغير المصريين زيارتها، وبعد خروجه من اجتماع الأدباء فى حالة شـبه وعى يجد نفسـه فى الشـارع الذى احتضن بيت سميحة الصادق، فيزورها، ولكن يشـتدّ شوقه إلى زوجته، وعنـد عودته يسـلّم مذكّراته إليها، فتطلّع على ما جرى لـه وهى لا تدرى ماذا تفعل؟ ولكنّها تتذكّر عهدها معه، وعندما تبحث عنه فى البيت تجده فى الغرفة وهو قد استمسک بالقلم يكتب، فتنتهى الرواية نهاية مفتوحة.

الحرية الوجودية فى الرواية

الحرية المطلقة فى أعمال البطل

إنّ هـذه الرواية كغيرهـا من الروايات الوجودية جعلت همّهـا الدعوة إلى الحرية المطلقة وإشاعتها فى الوطن العربى؛ وسامى كبطل وجودى فى هذه الرواية اتخذها رسالة فى حياتـه تنبعـث عن وعيه وإيمانه، ولذلک يحاول الوقوف أمـام كل صعوبة تحول بينه وبين تحقيق هذه الرسالة قائلاً: «لقدكنتَ دائم الإيمان بأنّ أكبر نعمة منحها الإنسان هى نعمة الحرية، وأنّ كل نضال قام به الإنسـان عبر القرون إنّما كان هدفه الأسمى الحرية، التحـرّر من لون مامن ألوان العبودية. مـن أجل هذا، فكّرتَ وأنت بعدُ فى باريس، بأن تنشئ "الفكر الحرّ"، لتكون رسالة تعبّر بها عن إيمانک، وتجعلها وسيلة من وسائل تحرير الإنسان فى هذه المنطقه من العالم. وكان حسبک كلّما واجهتک صعوبة، أن تذكر رسالة تحملهـا، تتطلّب منک بذلاً وتضحية، لتظلّ شـعلة متوهّجة تعـود عليک برضى الضمير وطمأنية النفس.» (إدريس، ١٩٦٧م: ١٠٣)

فالحرية عنده على أساس تفكيره الوجودى منحة وهبة. إنّ يسبرز كان يعتقد «أنّ

حريــتى قد منحت لى من الخــارج.» (إبراهيم، لاتا: ٦٦) و«أنما الوجود هو الحرية من حيث هى فقط هبة العلو transcendence التى تعرف واهبها.» (ماكورى، ١٩٨٢م: ٧٧)

إنّ أبرز صفة تقترن كلمة الحرية بها فى هذه الرواية هى صفة الإطلاق، وهذه الصفة ومصاديقهــا هى التى تعيّن على وجه التحديــد أنّ الحرية المقصودة فى هذه الرواية هى الحرية الوجوديــة. فكان البطل يصبو إلى التحرر من كل لون من ألوان العبودية، فقبل مغادرة وطنه إلى باريس قدّم أول تضحية فى سبيل حصولها، فتخلّى عن منصبه فى المركز الصحفى. وتمرّد على كلّ ما تعوّده لكى يبدأ حياة جديدة، وكان عزم على الســفر لكى يعــود بحرية مطلقة، فعثر البطل على هذا النوع من الحرية، بحيث يمكنه أن يختار طريقة حياته باختيار تام وحرّية مطلقة.

«أليست هذه، بعدكل حباب، هى الحياة التى كنت تصبو إليها والّتى ضحّيت من أجل تحقيقها، بالمركز الصحفى الذى بلغته قبل أن تقرّر الســفر إلى باريس، لتعود طالباً على مقعد الدرس، وتبدأ من الصفر حياة كنت تعتقد أنها هى التى رُصدت لها؟ ألســت تنعم الآن بحريــة مطلقــة فى توجيه مجلتك، بل فى اختيار طريــق الحياة التى تريد إطلاقاً؟» (إدريس، ١٩٦٧م: ١٠٢)

إنّ سامى الوجودى قد عزم على أن يبدأ حياته من الصفر، ويخلق نفسه من جديد، وهــذا ما تؤكّــد الوجودية عليه: الإنســان يوجد أولاً ثم يتعرّف علي نفســه، فلم يكن للإنســان صفات محددة إذ بدأ من الصفر، ثم أصبح شــيئاً يمتلك حياة ذاتية لها كرامة. (ســارتر، ١٩٦٤م: ١٤) وهــذه البداية الجديدة تتطلّب التمرّد علــى الماضى وإعدامه؛ لأن الوجــودى يعتقــد أنّه «لايمكن أن أقرّ وجودى الحاضــر إن لم أنح جانباً وجودى الماضى.» (الديدى، ١٩٨٥م: ٢٠٠)

تأسيســاً على ما مضــى فإنّ البطل كان متعيّن الغاية، وغايتــه قد انبعثت عن وعى ومعرفة بأنّ الإنســان لابدّ أن يكون حــرّاً، وعليه أن يواجــه كل العراقيل والمتاريس

حفاظاً على هذه الحرية، وعليه أن يصمد أمام كل ما يهدّد حريته ويفقدها صفة الإطلاق. ولذلک لمّا أحسّ أنّ حرّيته قد أصبحت مهدّدة من جانب الآخرين لقّن نفسه بأنّه يتمتّع بحرية مطلقة وما من أحد يستطيع أن يحدّه.

«أتراک تشعر بأيّ قيدٍ قد يحدّ إنطلاقک، أو بأيّ عمل يصرفک عمّا نذرت له نفسک، أو بأيّ ضغط يحول دون أن تحقّق ماتريد؟... وبعد ذلک کلّه، أليس لک مطلق الحرية فی أن تکتب متی شئت؟» (إدريس، ١٩٦٧م: ١٠٣-١٠٢) وکان يحاول أن يؤمّل نفسه بعد کلّ ما يهدد هذه الحرية. «أجل سوف تمضی فی الصمود والصراع؛ إنّهما السبيل الحقيقی للإبقاء علی هذه الهبة-العبء: حريتک.» (السابق: ١٠٤)

وفی اجتماع بمناسبة عيد مجلة الفکر الحرّ يناقش الأدباء موضوع الأديب والمال متّفقين علی أنّ الأديب لا يمکنه أن يتعيّش من قلمه، ولکنّ ما يهمّ سامی - مع عدم نکرانه للمسائل الاقتصادية وحاجته الماسة إلی المال- هو الحرية وبخاصّة حرية التعبير، حرية تتصف بالمطلقة؛ فيقول: «هذا الجانب الاقتصادی من المشکلة علی غاية الأهمية، ولکن هناک أيضاً مشکلة "حرية التعبير" بالنسبة للأديب. هل يستطيع الأديب أن يعبّر عن کلّ ما يريد قوله بحرية مطلقة؟» (السابق: ٢٠٩)

الحرية المطلقة فی "الفکر الحرّ"

إنّ سامی يرجع إلی وطنه حاملاً رسالة مهمّة لأبناء شعبه، وهی رسالة الحرية المطلقة؛ فيبادر بإنشاء مجلة تحمل عنوان "الفکر الحرّ" لتحقيق هذه الرسالة. ويبدو أنّه قد تعمّد فی هذه التسمية؛ لأنّها تفوح برائحة أبرز الحريات الأساسية التی لابدّ للإنسان أن يتمتّع بها لکی تتحقق سائر الحريّات، ألا وهی حرّية الفکر والتعبير. وبذلک يتبيّن قصد سامی من فحوی رسالته أنّه يريد أن يحقّق حرية التعبير فی وطن يعانی کمّ الأفواه وکبت الحريات، ويسوده الاستبداد. وکان سهيل إدريس نفسه يعانی هذا النوع من الحرية، إذ يعزو قلة إنتاجه فی القصة والرواية إلی سببين رئيسين، هما: أزمة حرّية التعبير واهتمامه بإنتاج الأدباء الشبان. (الشملی، ١٩٩٨م: ١٣٥)

إنّ مجلة "الفكر الحرّ" قد احتفظت بصفة الإطلاق فيما تقوم به. ومع أنّ بعض الكتّاب كانوا يتّهمون المجلة بأنّها لا تنشر إلّا لذوى الأسماء اللامعة والشهرة الضخمة، فهى كانت حرّة فى التصرّف. ولم تكن هذه الحرية صفة تطبع على غلاف المجلة فقط، بل قدحقّقتها فعلاً. فلذلک رفضت مقالات وحيد حقى، مع أنّه قد سدّد بعض ديون المجلة وكانت المجلة مدينة له؛ لأنّها لم تعتبرها إلّا هتافات وتقريظ ومدح لحزب الهلال، فردّ على وحيد الذى اعترض عليه بأنّها «ليست منبراً للدعاية لأىّ حزب معين.» (إدريس، ١٩٦٧م:١٠٠-٩٩) فهى لم تكن تدعو إلى حزب خاص رغم التزامها لبلادها، بل إنّها على أساس مفهوم الحرية ماكانت تنحاز إلى حزب معين أو منظمة خاصة، بل كانت تعامل مختلف الثقافات الأجنبية على قدم المساواة. فالفكر الحرّ «لا ينحاز لإحداها ولا يعادى إحداها لمصلحة أخرى... وعلى هذا كان موقفها مرتبطاً بصالح الفكر العربى الذى يريد أن يختطّ طريقاً مستقلاً يؤمن بحرية الفكر إطلاقاً، بمعزل عن أى تأثير.» (السابق: ١٥٧)

وكان يخشى سامى أن يُفقِد المجلة هذا الطابع المتميّز وهو الحرية عندما منع بعض أعدادها فى العراق. ولذلک لمّا اقترح شريكه أن يتفادى سيف منع المجلة فى العراق بسبب السياسة المتعمدة فيه بمزيد من المراقبة واليقظة، أرسل زفرة قصيرة، وقال: «أخشى إذا حقّقت هذا المزيد، أن أُفقد "الفكر الحرّ" طابعها الذى به تتميّز عن سائر المجلات.» ثمّ استطرد قائلاً: «ما هو الطابع المتميّز لهذه المجلة إلّا ما تتلوه من الحديث عن الحرية.» (السابق: ١٠٢- ١٠١)

إنّ مفهوم الحرية قد اشتبک مع وجود العراقيل فى الحياة. فالإنسان عن طريق قدرته على إزالة هذه العراقيل يجد الشعور بالحرية. و«إنّ أوّل ما يتبادر لأذهاننا من خصائص الحرية، هو الجانب السلبى منها، ألا وهو قدرتنا على الرفض والوقوف أمام الموانع والعقابات التى تقيّد اختيار الحّر، سواء كان هذا الأمر من جانب الأفراد الآخرين أو من سواهم.» (نظمى سالم، ١٩٩٦م: ١٧٢-١٧١)

فمجلة "الفكر الحرّ" بناءً على حريتها المطلقة تقوم بهذا الرفض، وكانت تحاول تجنّب أيّ تأثير مع أنّه لم تكن تتّسم بالحياد تجاه الوطن العربي، بل كانت مرتبطة بصالح الفكر العربي، وتحاول أن تجد الأمة العربية طريقها المستقلّة بين مختلف الثقافات الشرقية والغربية دون أن تتأثر بها.

الحرّية وعدم العودة إلى الماضي

إنّ سامي كبطل وجودي –كما مضى– قد نحّى ماضيه إلى جانب، وقصد أن يبدأ حياته من الصفر. فعندما تزوّج من "إلهام راضي" حاول مراراً أن يقنعها بأنّ ماضيه قد مات. ولذلك عاهدها ألّا يخفي عنها شيئا مما حدث ومما يحدث، لكي يتجنّب تأثير الماضي في حياتهما؛ لأنّه كبطل وجودي كان على علم بأنّه لايمكن محو ما مضى من حياته، بل عليه أن يتخذ موقفا يعينه على تغيير تأثيراته فيه، وبذلك يخلع على الماضي ما يريد من المعنى. و«حقّاً إنّ المرء لايستطيع أن يمحو ذلك الماضي، من حيث هو سلسلة من الوقائع التي حدثت فعلا في زمان قد انقضى، ولكن في وسعه دائماً أن يغيّر في موقفه بإزاء ذلك الماضي.» (زكريا، لاتا: ٢٠٤)

ولكنّ إلهام لا تدرك فحوى موقف البطل. فعندما اطّلعت شبه اطّلاع على وجود علاقة سامي مع رفيقة شاكر، قالت: «فأيقنت أنّي كنت أخدع نفسي، إذا صدّقت سامي حين أكّد لي أنّ ذلك الماضي قد مات. إنّ الماضي لايموت أيتها الغبية! إنما يرقد، ثمّ يستيقظ كلّما احتاج إلى اليقظة، وأنّى للإنسان أن يقتل ماضيه، وهل بوسعه أن يجتثّ أصوله؟» (إدريس، ١٩٦٧م: ٢٤٤-٢٤٣)

إنّ هذه الأسئلة هي التي حاولت الوجودية الردّ عليها بالنسبة إلى الماضي، فيجيبها البطل الوجودي متسائلاً: «إذا قلت لك أنّ الماضي قد مات، فهل يلزم من هذا أن أكون قد تعهدّت لك بأن يموت جميع من يضمّهم هذا الماضي؟» (السابق: ٢٤٥)

فسامي الوجودي يصرّح بأنّه لايمكن محو الماضي، بل يمكن تخفيف وطأة الماضي على الحاضر عن طريق اتخاذ موقف حاسم. فتتنازل إلهام عن مواقفها لأن لكل إنسان

ماضيا.

حرية أبطال الرواية

إنّ سامى كأديب لبنانىّ لاينكر أنّ بلاده تتمتّع بما لا يتمتّع به أىّ بلد آخرمن الأقطار المجاورة من حرية التفكير والتعبير، ولكنه كملتزم قومى يريد مواجهة الموضوع على نطاق أوسع، فيردّ على هانى الغريب الذى يعتقد بالالتزام الوطنى: «إذا كنت أخشى أن تضيّق السلطة هنا على حرّيتى، فإنى أخشى أن تضيّق عليها فى كثير من البلاد العربية، حين تمنع مجلتى أو كتابى من الوصول إلى أيدى القرّاء، بسبب ممارستى لهذه الحرية التى هى شرط الأديب الأوّل.» (السابق: ٢٠٩-٢٠٨)

فسامى يعدّ الحريّة أول شرط للأديب، ويتجلّى وضوح هذا الشرط عندما يتحدّث كروائى عن كتابة الرواية. فإنّه كروائى يرسم البطل كإنسانٍ ذى "اتجاه" معين فى الحياة، ثمّ يمنحه مطلق الحرية ليعيش حياته. وفى كثير من الأحيان يخرج هذا البطل الذى يتمتّع بحرية مطلقة عن الخط الذى رسمه، ولكن إعطاء هذه الحرية للبطل الروائى يترّتب على التمتّع الروائى نفسه بالحرية قبل كل شىء؛ فلذلك يقول لإلهام: «ألا تعتقدين أنّى، لكى أستطيع أن أمنح أبطالى الحرية، لا بدّ لى من أن أنعم بها أنا أوّلاً.» (السابق: ٢٣١)

إنّ سامى كان يجعل أبطال رواياته متحررين، وهذا ينطبق على ما كان يعتقد به سارتر؛ فهو يذهب إلى أنّ الروائى الذى يؤمن بجوهر بشرى وبدستور أخلاقى وباستعداد ركّبه الإله فى طبيعة الإنسان، يخفق دائما فى خلق أشخاص مستقلّين. فهو يريد دائماً أن يتحكّم بحريّتهم ويحكم على مشاعرهم وأعمالهم، وبكلمة واحدة أن يحتلّ مقام الله. والله ليس روائيّا صالحا لأنّه لا يترك مخلوقاته أحراراً، والرواية ينبغى أن تكون قبل كلّ شىء مسرح الحرية. (هنرى سيمون، ١٩٥٤م: ٨) ولكى تتحقق حرية أبطال الرواية فعلى الروائى أن يحصل على حريته.

الحرية والتحزّب

إنّ من أبرز مواقف الرواية التى تتجلّى فيها الحرية المطلقة هو عدم تحزّب البطل. إنّ سامى يرفض التحزّب لأىّ حزب، سواء كان يؤيدّه أم ينكره؛ لأنّ هذا التحزّب يهدّد حرّيته فى مجال الفكر والأدب، ولذلک يرجّح أن يحتفظ بحريته الكاملة، فيردّد فى نفسه: «لكنّى لن أدخله، لن أدخل أىّ حزب سواءكنت أؤيّده أم أنكره. لا، ليس ذلک بالموقف المسبق، إنّه مبدأ ضميرى، إنّ أى التزام حزبى مهدّد لحريتى، حرية فكرى وأدبى، وأنا أصرّ على أن احتفظ بحريتى كاملة.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٦٤)

إنّ عدم التحزّب ليس موقفاً عنادياً لحزب ما، بل إنّه ينبعث عن وعى البطل ومبدأ ضميره فى سبيل الاحتفاظ بحريته المطلقة. فعندما شجّعه وحيد حقّى على الدخول فى حزب الهلال طالباً منه قراءة مجموعة من النشرات والكراريس بوعى وتعمّق، يحسّ البطل بالاختناق كأنّما سلبت منه حرية التنفّس، ولكنّه قرّر أن يقرأها على سبيل الاستطلاع، كما كان يقرأ ما ينتجه سائر الأحزاب. فموقفه تجاه الأحزاب ليس موقفاً تعسفياً ناشئاً من الجبن، بل هو يرفض التحزّب، وقد طالع مبادئها وغاياتها. ولم يكن ذلک عن موقف مسبق، بل إنّه كإنسان يعمل بمبدأ ضميره.

فالحرية المطلقة هى التى قادت سامى إلى عدم الانضواء تحت لواء أى حزب؛ لأنّه كان يتمنّى أن تتوفّر الحرية عند الأديب إلى أبعد حدودها. إنّ هذا المبدأ الذى اعتمده يتوافق مع ما ذهب إليه الفكر الوجودى، فـ«الوجودية لا يمكن أن تتوحّد مع أى مذهب سياسى.» (ماكورى، ١٩٨٢م: ٢٦٠)

وهذا الموقف لايعنى الانغماس فى الفردية والذاتية، بحيث لم يكن يكترث الوجوديون بالتنظيمات الساسية والاجتماعية؛ لأنهم كانوا «يحتفظون بحرّية نقد أيّة حركة سياسية تقيّد، بلا داعٍ، الحرّية البشرية.» (السابق: ٢٦٠) فرأينا "الفكر الحرّ" قد تولّى نقد أى حركة وحزب على قدم المساواة.

لا بدّ من الانتباه إلى أنّ عدم تحزّب البطل لا يعنى عدم التزامه تجاه ما كان يجرى فى بلاده من الأحداث، بل إنّه يخضع للالتزام. وهذا الالتزام لا ينطبع بالطابع الوطنى، بل

تتّسع حدوده، ويتّخذ طابعاً قومياً؛ لأنّه كبطل وجودى لا يمكنه أن يتّخذ موقف الحياد. تعتقد الوجودية بـ «أنّ أنواع الالتزام تختلف، طبعا، بحسب الأزمنة ... أمّا فى هذا العهد الذى تدّعى فيه الأحزاب على اختلافها أنّ كل منها هو الثورة، وأنّ ما عداها باطل، فلن يكون معنى الالتزام هو الانضمام إلى أى منها، ولكن معناه سيكون محاولة توضيح مفهومه وتحديد الموقف، بقصد التأثير على الأحزاب الثورية كلّها.» (سارتر، ١٩٦٤م: ٧٤-٧٥)

إنّ موقف سامى فى عدم تحزّبه لحزب معين ينطبق تمام الانطباق على موقف سهيل إدريس فى حياته الشخصية. فهو لم يقتنع بضرورة الانتساب إلى حزب سياسى معين على الرغم من إيمانه بمبادئ بعض الأحزاب؛ لأنّ انتساب المثّقف الحرّ إلى حزب ما – حسب تعبيره– يقيّد حرّيته فى الاختيار، ويلزمه بسلوكٍ لا يتمتّع دائماً بالحرية التى هى المطلب الأوّل للمثقّف. (الأمير، ٢٠٠٠م: ٧)

جدير بالانتباه إلى أنّ عدم التحزّب لا يهدف إلى انفصال الأدب عن السياسة، بحيث يتخلّى الأديب عن اهتمامه بالسياسة. إنّ «السياسة تدور بين الشخصيّات الإدريسية فى مختلف الأمكنة والأزمنة، حتّى فى أوقات اللهو، وسهرات التراب واللذّة.» (أزوط، ١٩٨٩م: ١٩٥) ورواية "أصابعنا" تزخر بالمادّة السياسة، وتتعرّض للأحزاب المختلفة ومواقفها ومبادئها. فما يبدو هامّاً فى "أصابعنا" بالنسبة للأديب الحرّ هو ألّا يتورّط فى الانحياز، بل عليه أن يسهم فى القيادة.

التحزّب والضياع

إنّ هذه الرواية التى سعت إلى تقديم صورة إيجابية عن الوجودية قد اتّخذت الابتعاد عن مبدأ الحرية عاملاً رئيساً فى ضياع الشخصيات. فخلافاً للتصور العام، إنّ اتّباع الوجودية فى هذه الرواية لاينتهى إلى الضياع، بل عدم اتّباعها هو ما يسبّب ضياع الشخصيات. وقد يبدو أنّ سهيل إدريس عن طريق تقديم ضياع الشخصيات غير الوجودية أراد أن يقف أمام من يشوّه الوجودية، ويعتبر الوجودية متشائمة ونوعا من

الضياع والعبث.

إنّ مسألة التحزّب التى كانت تنافى الحرية المطلقة هى من أشدّ العوامل تأثيرا فى ضياع الشخصيات. فأبرز هذه الشخصيات ضياعا هو وحيد حقّى الذى كان يصرّ على مسألة الانضمام إلى حزب خاص.

إنّ وحيد حقى كان تاجراً ثريّاً يسدّد بعض ديون المجلة، وأديباً مثقّفاً يقدّم بعض نتاجه الأدبى لها، وكانت المجلة تستقبله بحفاوة، ولكنّه انقلب على الرأس لمّا التحق بحزب الهلال. إنّه كان يشعر بالضياع قبل اهتدائه إلى الحزب، ولكن بعد انضمامه إلى الحزب توّهم أنّه قد وجد ضالّته المنشودة، وكان ينادى بأنّ «المرحلة الجديدة ستكون أخصب مراحل أدبى وأروعها.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٦٥) فمضى يعمل على كسب الأنصار لهذا الحزب، فاستهلک جميع أمواله فى سبيله، حيث لم يكن له مال يشترى حذاء، حتّى اضطرّ إلى استعطاء المال وتكدّيه من أصدقائه القُدامى، وبذلک انقطع عن الكتابة أخيراً وانقلب إلى «مجرّد داعية هتّاف» (السابق: ٩٩) للحزب. إنّه قد أسرف فى اعتقاده بالالتزام الحزبى، بحيث عندما سأله سامى عن نتاجه الأدبى يجيبه قائلاً: «أصبحت الآن اعتقد، يا عزيزى، بأنّ أدبى لن يكون ذا قيمة إذالم يكن فى خدمة حزبى.» (السابق:٢٢١)

فتواجهنا فى الرواية ثنائية الحرية والتحزّب. إنّ سامى الوجودى يرفض التحزّب حفاظاً لحريته المطلقة، فيعيش عيشة حرّة، فى حين أنّ وحيد حقى قد اكتفى بحزبه، وفقد ماله وأدبه وحريته الكاملة، فأدّى أمره إلى الضياع التام. إنّه أصبح ريشة فى مهبّ رياح الحزب تتقاذفه، حيث تشاء، وانتهى ذلک إلى موته فى غرفته مفلسا متكدّيا الأموال لتمويل الحزب، بعد شلل يده والأوراق متناثرة حول جسده. ولذلک قال سامى لمّا أخبر بموته: «ولكن وحيد مات يا إلهام منذ ثمانية أعوام.» وأردف يقول: «مات منذ تجنّد فى حزبٍ.» (السابق: ٢٦٣)

إنّ سامى قد استعمل كلمة "حزب" منكرّاً، ليؤكّد عقيدته لعدم تحزّبه فى أىّ حزبٍ.

يعتقد بعض الدارسين أنّ سهيل إدريس قد وظّف موت وحيد حقّى توظيفا سليما فى الرواية، خصوصاً بعد شلل يديه وتناثر الأوراق المالية الكثيرة حوله. «فالشلل دلالة على عجز المثقّف عن تحقيق وجوده، ورمز الانحطاط، وعجز العمل الحزبى الذى يسلك طريق المادّة للوصول إلى الزعامة والحكم، وجاء الموت رمزا متوّجاً لنمط سياسى يجب أن يبيد عهده.» (أزوط، ١٩٨٩م: ١٩٩)

أمّا كريم الهادى الذى يتأرجح موقفه بين الانضمام إلى الحزب والانفصال عنه يكون أقلّ ضياعا عن وحيد حقّى، بحيث إنّ أمره لاينتهى إلى ما انتهى إليه، بل إنّه على حدّ تعبير سامى «إلى الأبد سيظلّ كريم ممزّقاً ... إننى أتمثّله الآن سائرا وحده فى الطريق، وحيداً سيبقى.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٢٧٣)

ومردّ هذا إلى أنّ كريم كان يعتقد بالحرية وعدم الانقيادية، بحيث قد اعتبر العزلة والاغتراب «ثمناً عادلاً لعدم الانقيادية.» (السابق: ٨٨) فهو شخصية شبه وجودية، ولكنّه لم يتمكّن من اتخاذ موقف حاسم تجاه الأحزاب، بل يتّصف بالتذبذب، فيصاب بشبه ضياع.

انعكاس الحزب الماركسى فى الرواية

هذه الرواية قد تعرّضت للبحث عن الأحزاب المختلفة: الحزب الشيوعى اللبنانى، المعروف بـ "الحزب الأرجوانى"، والحزب القومى السورى الاجتماعى، المعروف روائياً بـ "حزب الهلال"، والحزب الشيوعى السوفياتى. (أزوط، ١٩٨٩م: ١٩٥)

إنّ الحزب الشيوعى هو من أهمّ الأحزاب الذى قد اتّخذ مساحة واسعة فى الرواية. إنّ هذا الحزب كان قد ساد مختلف أرجاء البلدان العربية، ووجد أنصاره ومؤيديه. فالوجودية تتجلّى فى الرواية مناهضةً تماماً للحزب الماركسى فى مسألة الحرية كما كانت فى عالم الواقع. «إنّ الوجودية كانت تناهض الفكر الماركسى الذى كان نشيطاً بفعالية فى الساحة الثقافية.» (زراقط، ١٩٩٩م، ج١: ص٦٤) ومردّ ذلك إلى أنّ الماركسية والوجودية متناقضين فى مسألة الحرية والفردية والالتزام.

فحسب ما سبق أن البطل قد اعتبر الحرية هبة ومنحة على أساس تفكيره الوجودى، ولكن «ليست الحرية فى نظرة الماركسين هبة فطرية أو ملكة موروثة، بل هى ثمرة من ثمرات التطور التاريخى، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية، وتمرّده على العبودية الاجتماعية.» (زكريا، لاتا: ٨٨) وبذلک تتبيّن مخالفة سامى للحزب الشيوعى.

فالحرية هى المنطلق الذى كان يشنّ منه هجومه ضد هذا الحزب؛ لأنّه يتسلّط على الفكرالإنسانى، فصراحة الخط الحزبى، فى الاتحاد السوفياتى، تفرض على الأدباء والفنّانين حدوداً وقيوداً على مدى الإنتاج الأدبى، وتحرّم خلق ألوان جديدة تتعارض مع أهداف الحزب وإنجازاته، فتعطّل بالتالى ملكة الحرية والاختيار. فنرى سامى يتحدّث عن النظرة أحادية الجانب التى تحكم الأرجوانيين: «من لم يكن معنا، فهو علينا.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٤٧)

والماركسيون- حسب تعبير كريم- «يحجزون الفكر ضمن حدود مرسومة، ويقيمون دون تخطّيها أسواراً منيعة، فيقتلون بذلک أعظم مزية للفكر: وهو أنّ مجال التحرّک والخيار واسع فيه سموح. إنّ بوسع الإنسان أن يحترم نظاماً، ولكن بوسعه كذلک أن ينتقده.» (السابق: ٤٧)

إنّ سائر شخصيات الرواية كهانى توافق البطل فى موقفه. وكريم الذى يتذبذب فى الانضام إلى هذا الحزب والانفصال عنه يعتقد بأنّ الأدب السوفياتى ليس حرّاً، بل إنّه أدب التقنين والتلقين من قبل الدولة والحزب الحاكم. (السابق: ٨٨-٨٧)

واختلاف الماركسية والوجودية تتجلّى فى مواقفها تجاه سامى ككاتب وجودى. فالشيوعية كانت تتّهمه ومجلته بأنّه عميل للغرب، فهو يفسح فى مجلّته لأحاديث طويلة عن ذلک المذهب الفلسفى الذى يختلف عن عقيدتهم السياسية والفكرية. فهو «كاتب انحلالىّ، كاتب عدمىّ، عدوّ للقيم البشرية.» (السابق: ٤٧)

هذه المواصفات تنطبق على ما يصرخ به معارضوا الوجودية؛ فهم يعتقدون أنّ

الوجودية تنكر كلّ قيمة بشـرية، وتسـوق الإنسـان نحو العدم، وتدعـو إلى الفوضى الأخلاقى والتحلّل.

الحرية والانقياد للدولة

إنّ عدم التحزب الذى كان يدلّ على الحرية المطلقة كان موقفاً اتّخذه سامى، وهناك ثنائية أخرى قد برزت فى شكل التقابل بين من يتحمّس للجوائز الأدبية من قبل الدولة، وبين من يخالف تقديمها بحجّة أنّها نوع من الإنقيادية وانتقاص لحرية الأديب.

يجرى الحديث فى اجتماع عن اختصاص بعض الجوائز للأدباء من قبل الدولة، وكان يعتقد هانى بأنّه لا بدّ من إقناع الدولة بهذه المسألة. ولكن كريم يتّخذ موقفاً ينطبق على الموقف الوجودى، فيرفض كل ما يجرّ الأديب إلى الانقياد والعبودية، فيقول: «إنّنى غير متحمّـس على الإطلاق لما يسـمّى بجوائز الدولة، لا بمسـاعدة الدولة للأدب والأدباء، بـل أنا مقتنـع بأنّ الأديب الحق لابدّ من أن يجد جزاءه لـدى القرّاء، ولو طال الأمد.» (السابق: ٨٧)

هذا وقد رفض سـارتر جائزة نوبل مبيّنا دليله فى خطاب أصدره بعد الرفض: «أنّ الكاتـب الذى يتّخذ موقفاً سياسـياً أو اجتماعياً أو أدبيّاً عليـه ألّا يعمل إلّا بما يمتلك شـخصياً، وهو كلامه المكتوب. الكاتب الذى يقبل امتيازاً رسميّـاً يقيّد قرّائه به، وهذا أمرٌ لا يقبل بالنسـبةلى. ليس سـواء علىّ أن أوقّع ما كتبت بجان بول سـارتر، أو جان بول سـارتر الحائز على جائزة نوبل... . إنّ علي الكاتب أن يرفض محاولة تحويله إلى مؤسسة...، حتى لو كانت مُدرجة فى قائمة الشرف.» (سارتر، ١٣٤٣ش: ٤-٣)

فسـرّ هذا الرفض يبوح فى دائرة ما تمليه الفلسـفة الوجودية. فسارتر يعتبر الجائزة قيداً يتعهده فى إطار مرسوم. وهذا ما يعدو إلى قرائه، ويحدّ من حريته؛ ولذلك تتفاوت كتاباته رافضاً جائزة نوبل أو حائزاً عليها.

فموقف كريم يقترب من جهة من موقف سارتر، ومن جهة أخرى من موقف أول من رفض جائزة نوبل، وهو جورج برنارد شو الكاتب المسرحى الإيرلندى المعروف فى عام

١٩٢٥م الذى علّق علي ذلک بقوله: «إنى أكتب لمن يقرأ لا لأنال جائزة.»

وحينما يحدّثه سامى بأنّ جائزة محترمة من جانب الدولة قد يحرّض الأديب على الإنتاج والاستمرار فى الظروف التى تكتنفه، يردّ كريم قائلاً: «إنّ أخشى ما أخشاه، يا سامى، أن تعتقد الدولة أنّها إذ تكافئ الأديب أو تساعده تحيط عنقه بدينٍ ما يكون سداده الانتقاص من حريته... ، وفى هذا الموضع خطر.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٨٧)

إنّ البطل يوافق كريم عمليا عندما يتخلّى عن المؤسّسة الثقافيه التى جعلت شعارها الدفاع عن حرّية الفكر، مع أنّها عرضت عليه أجراً مرتفعاً إزاء ساعتين من العمل، وهو كان بأمسّ الحاجة إلى هذا المال. فلمّا اقترحت هذه المؤسسة على سامى، ارتاح ضميره؛ لأنّ هذا العمل كان ينسجم مع رغباته، ويتّفق وضميره، ولم يكن يثير أدنى شكٍّ؛ «فهى مؤسّسة حرّة لا اتّصال لها بأية حكومة، لها فى أكبر عواصم العالم فروع، يموّلها الأفراد والهيئات الخاصة، وغايتها تلک النبيلة: الدفاع عن حرّية الثقافة.» (السابق: ١٥٦)

فكان يرجو أن يخدم قضيته وقومه عن طريقها، ولكنّه لمّا التحق بالمؤسسة باءت آماله بالفشل؛ لأنّه اكتشف أن غاية المنظمة الرئيسية ليست هى الدفاع عن حرية الثقافية إطلاقاً بقدر ما هى الهجوم على الأرجوانية. إنّ هذه المنظمةكانت تهاجم الأرجوانية بسبب عدم تمتّعها بحرية الفكر، ولكنّها ما كان همّها أن تفضح الثقافة الغربية التى تحرم حرّية الفكرأيضاً، «وهذا يعنى أنّها مرتبطة بهذه الثقافة ارتباط انحياز.» (السابق: ١٥٧)

فسامى كان يترک كل ماكان يلطّخ حريته، ويحرمها من الإطلاق، فلم يكن يرضى أن يلطّخ نقاوة فكره، ويخونه، ويبيع ضميره المستقل، وينصب المبادئ والأفكارسلعة تباع وتشترى.

الحرية والمسؤولية

إنّ المسؤولية تعتبر من أهمّ المبادئ التى ارتكزت عليها الوجودية؛ فهى تهمّ الوجودية من حيث إنّها تعتبر زماماً للحرية المطلقة.

إنّ سهیل إدریس، الذی یحاول تقدیم صورة إیجابیة عن الوجودیة، یدعو فی روایاته إلـی الحریة المسـؤولة الملتزمة، وینبّهنا إلی أنّ البعض قد أخطـأوا فهم الوجودیة، فلم یعرفوهـا علی حقیقتها، ولذلـک اعتبروها داعیة إلی التحلّل من المسـؤولیات، بحیث تسـتبیح المحرّمات، وتشـجّع علی المظاهر الخلاعیّة، فلذلک یؤکدّ أنّه من دعاة الحریة والمسؤولیة أو الحریة المسؤولة فی روایاته. (الشملی، ١٩٩٨م: ١٣٩) ولکی ینبّه القارئ إلی هذا الخطـأ یصوّر الفتیات الوجودیات المسـتهترات فی "الحی اللاتینی" وقد وُجِّهَ إلیهنّ سـؤالا عن معنی الوجودیة، فأجابت إحداهن: «أن یعیش الإنسان هکذا، عیشة متحرّرة من کلّ شیء بلا مسؤولیة!» (إدریس، ٢٠٠٦م: ٢٤٨)

وفی روایة "أصابعنا" یکون لسامی صدیق شاعر یحمل اسم عصام الحلوانی. إنّه کان یخـون دائماً زوجته بحجّة أنّه فنّان، وکلّ امرأة لـه مصدر إلهام. وهذا الاعتقاد قد جرّه إلی أن یعتبر الزواج "مؤسسة فاشلة"، تحدّ من حرّیة الأدیب. إنّ تصرّفات هذا الصدیق وأفکاره کانت تقلق إلهام راضی خوفاً أن یتأثر سـامی بها، ولکن سـامی یحاول إزالة هذا القلق عنها؛ لأنّه کان یعتقد بأنّه لیس للفنان حقوق تتناقض وواجباته، فیقول: «إنّنی مؤمـن بضرورة التجـدد فی تجربة الفنّان، ولکنّی لا أعتقد أنّ التجدد غیر ممکن إلّا بطعن الواجـب والأخلاق.» (إدریس، ١٩٦٧م: ١٦٦) وهـذا الکلام یجعل إلهام تتذکّر بعض مقالات سـامی کأدیب حرّ مسـؤول، فتقول: «أی لحرّیة الفنان حدّاً، هو مسؤولیـته.» فیردّ علیها قائلاً: «تماماً یا إلهام.» (السابق: ١٦٦)

فسـامی قد أدرک خیر الإدراک أنّه علی الإنسـان أن یکون مسـؤولاً رغم تمتّعه بالحریـة المطلقة، لکی لاتؤدّی هذه الحریـة إلی فوضی فی الأخلاق وطعن فی الواجب. فیتّسـم سامی علی أسـاس الفلسـفة الوجودیة بـ"رجل الأخلاق"؛ لأنّه «یری معنی الحیاة والوجود فی العیش تحت لواء المسؤولیة والواجب...، فعلی الأخلاقی مسؤولیات وواجبات فی المجتمع الذی یعیش فیه...، ومن بین هذه الواجبات وأقدسها عنده واجب البقاء للنوع؛ ممّا یتمثّل فی الزواج بما یندرج تحته من مختلف ألوان المسؤولیة.» (البدوی،

١٩٨٠م: ٤٨-٤٧) وفى قضيــة سميحة صادق يؤكّد دائمــا على أمانته الزوجية وبخاصة عندما تكشف سميحة عن حبّها العنيف له، طالبة منه الانفصال عن إلهام راضى، فيكتب البطل إليها: «ثقى أنّ أمانتى الزوجية فوق كلّ اعتبار.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٢٥١)

ولكن عصام الحلوانى رغم كونه متزوّجاً يتّصف بصفات "رجل الجمال" الذى ينتهب اللذات، ويســرف فى الأخذ منها، ولايرتبط بشــىء؛ لأنّ كلّ ارتبــاط أو واجب يقيّده وشــعاره يمكن أن يصاغ فى تلك العبارة المشــهورة: «تمتّع بيومك.» (البدوى، ١٩٨٠م: ٤٧-٤٦)

الحريّة وفكرة القلق

إنّ القلق، كـ «مبدأ وجودى عام» (فجر رسلان، ١٩٩٥م: ٣١) بين الملحدة والمتديّنة، هو «حالة نفسانية تظهر فى وجود الإنسان، وتدلّ على صراع بين قوّتين،» (أحمد رمضان، ١٣٧٨ق: ٤٩) ولا يعرف المرء له ســببا أو مصدرا أو حتى شــكلا. (فرحات، ١٩٦٧م: ١٢)

والوجودية- كمذهب يتمحور حول الإنســان-لم تغفل هذه الحالة النفسانية، ولكنّ مفهوم القلق عند الوجوديين ينحو نحو الإيجابية والسلبية. إنّ القلق عند هيدجر يتوقّف على مسألة العدم وعبثيّة الحياة وتناهيها وفكرة السقوط. فالإنسان فى وجهة نظره يتّجه نحو العدم أو الموت، فلذلك ينتابه الشــعور بالقلــق. «إنّ تجربة القلق تضفى بنا إلى أن نشــعر بأنفســنا، وأنّنا هنا فى العالم مهجورون دون سندٍ أو معينٍ، لقد ألقينا فى هذا العالم دون أن نعرف لذلك ســبباً... ووجود هذا الكائن... يحدّه الموت، فهو "موجود من أجل الموت".» (فال، ١٣٧٨ق: ٦١)

ولكن مفهوم القلق عند ســارتر -كما ســبق-يرتبط بشعور الإنسان بحريته الشاملة ومسؤولياته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرين؛ وذلك لايؤدّى إلى الاستكانة واللافعل، بــل هو «القلق الصافى البســيط مــن النوع الذى يعرفــه كلّ من تحمّل مســؤولية من المسؤوليات.»(سارتر، ١٩٦٤م: ٢٢) فـ «إنّه ليس بحاجز يفصلنا عن العمل، ولكنّه جزء

من العمل وشرط قيامه.» (السابق: ٢٣)

تحقيقاً للصورة الإيجابية التى سعت الرواية إلى تقديمها، إنّ القلق الذى يواجهنا فيها هو القلق السارترى. إنّ سامى الذى يرنو إلى الحرية المطلقة يعيش حياة قلقة دائماً. وهذا القلق ينبعث عن تحمّسه للحرية. فهو كلّ ما يريد أن يختار عملا ويقوم به يعتريه القلق متسائلا: هل هذا العمل لا يسلب حريته المطلقة ولا يبعده عن مسؤوليته فى أداء رسالته؟

فهو عندما يلتحق بمعهد أو مركز صحفى فإنّه إمّا يستقيل عن منصبه، كما شاهدنا فى المركز الثقافى الذى لم يكن يتمتّع بعدم الانحياز مع كونها مؤسسة غير حكومية، أو يستمر فى عمله عندما تزول الشبهات عنه، وهذا ما نراه فى المعهد الفرنسى؛ فلمّا التحق به كان قد اعتراه قلق مستمرّ وخوف شديد من سلب حريته، فلذلک أراد التخلى عنه، ولكن الضابط الجزائرى ورئيس المعهد قد أزالا هذا القلق، فاتّخذ مهنته فيها وسيلة لتوعية الطلاب الفرنسين عن الشعوب العربية، حيث احتجّ البعض عليه بأنه قد تناسى مهمته الرئيسية وهى تعليم اللغة العربية لهم.

فالقلق الوجودى الذى يصاحب البطل ينبعث عن شدّة تحمّسه لرفع مشعل الحرية واحتفاظه بها واجتهاده لتأدية هذه الرسالة. فسامى كان يقاوم كل ما يسلب حريته مع انشغاله بما لايتناسب وكرامة الأديب.

ولكن رغم هذا التحمّس إنّ من أبرز ما صوّره سهيل إدريس دليلاً على الضعف البشرى مبادرة سامى إلى إصدار طبعة خاصة من مجلته إلى العراق، وقد حذف منها كل ما يسمّيه "المواد المتفجّرة". (إدريس، ١٩٦٧م: ٢١٤) فهذه الصورة نعتبرها ذروة الجدال فى إثارة قلقه، بحيث يتبدّل قلقه إلى ذعر شديد؛ فهو أمام ممكنَين: إمّا يحتفظ بحريته الكاملة ويتقبّل احتجاب مجلّته، وإمّا يخضع لرأى السلطة.

«ويحسّ برعدة ذعر تجتاحه وهو يتخّيل مجلته متوقفة، معطّلة، ميتة،... فيحسّ بأنّ حريته كلّها مهدّدة تهديداً مميتاً، حريته فى أن يتنفّس،... ثمّ يتساءل فى دهشة مذعورة:

«وأنـا، أنّى لى أن أحسّ نعمة الحريـة. ومجلّتى مهدّدة بعبودية الخوف من الاحتجاب؟» (السابق: ١٠٤-١٠٣)

إنّ سـامى لم يكـن يفكّر إلى هـذا الخضوع، بل هذا الاضطرار قـد جاء خوفا من احتجاب المجلة بسـبب نقص فى الميزانية وتلبية لطلب القرّاء العراقيين. فتتناقض هذه الصورة مع سائر ميزات البطل الوجودية. وقد علّل سهيل إدريس ذلک بقوله: «لقدكان يمكنـنى أن أغفـل هذه الواقعة، ولكـن إغفالها كان يحرمنى حـق تصوير بعض جوانب الضعف البشـرى فى شـخصية سـامى، وكان يحرمنى بالتالى، حقّ تصوير الصراع الذى ينشب فى نفسه، ليحافظ على إخلاصه ونقاء ضميره.» (إدريس، ١٩٦٣م: ١٠٧-١٠٦)

فسـامى كبطل وجـودى كان يفكّر بالعدول عن هذا النوع من الإرسـال. ولم يكن يرضـخ له إلى الأبد، بـل كان يصارعه ويقاومه ويتغلّب عليـه. فعندما وقع نظره على صحيفة عراقية اتّهمت الفكر الحرّ بالخيانة، قال لزوجته التى كانت تسعى لخلق مبرّرات لهذه المبادرة إلى إرسـال المجلة ناقصة الصفحـات: «اِسمعى يا إلهام! لابدّ أن نأخذ من هذا درسـاً. لقد قرّرنا أن نحمل رسـالة فى "الفكر الحرّ"، فلا مجال للتهاون فى تأدية هذه الرسـالة أياً كانت قيمتها، وإلّا حقّ للذين يسـمعوننا أن يظنّوا أننا نخدعهم. إنّ حامل الرسالة كحامل المشعل ينبغى له أبداً أن يرفع مشعله إلى أعلى. فإذا تهاون أو تراخى، انقلب عليه المشعل فأحرقه.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٢٢٣)

فسـامى لم يكـن بطلاً من غير عالمنا، بل هو إنسـان مثلنا. فصورّه سـهيل إدريس كأديب يعترية القلق دائمـاً، ويصاحبه الخوف إلى الأبد حرصاً على تمتّعه بحريته، لكى يجعله نموذجاً مثالياً يقتدى به الأدباء لعدم خلق الأعذار فى فقدانهم الحرية.

النتيجة

- إنّ الحريـة التى تتجلّى فى الرواية - على أسـاس تصريح البطل- حرّية مطلقة، بحيث يتخلّى سـامى كبطل وجودى عن كلّ ما يحدّ حرّيته، حيثإنّ عدم التحزّب لحزب ما، هو أبرز موقف لسـامى حفاظاً على حريته المطلقة دون أن يتّخذ موقف الحياد تجاه

ما كان يجرى فى بلاده؛ لأنّه كبطل وجودى لم يغفل مبدأ الالتزام.

– إنّ هذا الإطلاق – على أساس التعريف الوجودى له – لا يعنى أنّ البطل يتمكّن من إنجاز ما يريد أو التخلّص مما مضى فى حياته، بل إنّه يعنى أنّه ذو اختيار تام أن يتّخذ موقفاً أمام ماضيه، ويغيّر حياته فى أى وقت أراد.

– إنّ سامى كشخصية وجودية وكريم كشخصية شبه وجودية فى هذه الرواية، تهاجمان الحزب الماركسى – كحزب مناهض للوجودية – على أساس مبدأ الحرية، حيث إنّ الحرّية عند البطل الوجودى منحة وهبة خلافا للماركسية التى تعتبرها فعلا واكتسابا.

– إنّ الرواية تقدّم بعض الشخصيات الضائعة كوحيد حقى وشبه الضائعة ككريم الهادى على أساس تحزّبهم أو تذبذبهم فى الانضمام إلى حزب أو الانفصال عنه. وهذا الضياع اعترى من لم يتّبع الحرية الوجودية المطلقة، كأنّ سهيل إدريس قد عزم على تقديم صورة إيجابية عن الوجودية، حيث إنّ عدم اتباعها يؤدّى إلى الضياع.

– إنّ مجلته "الفكر الحرّ" كانت تتصف بالحرية المطلقة دون أن تنحاز إلى حزب معين أو دولة، واتخذ سامى الحرية المطلقة رسالة لها، وبذلک تعمّد فى اختيار هذا العنوان للمجلة.

– إنّ رفض الجوائز وعدم الانقياد للدولة يصبّ فى مجرى رفض سارتر الذى يحذّر الأديب من تحويله إلى "مؤسسة".

– إنّ هذه الحرية رغم كونها مطلقة، حرية مسؤولة. فالمسؤولية –كمبدأ من مبادئ الوجودية– تحول دون تأديتها إلى الفوضوية.

– يصاحب البطل الوجودى القلق نتيجة ممارسته الحرّية المطلقة المسؤولة واحتفاظا بها؛ وهذا القلق لا يتصف بالسلبية، بل إنه إيجابى.

– فالحرية المطروحة فى هذه الرواية، على أساس ما قدّمنا من المصاديق، حرّية وجودية.

المصادر والمراجع

إبراهيم، زكريا. (لاتا). مشكلة الحرية. ط٢. مصر: دار الطباعة الحديثة.

أبونضال، نزيه. (٢٠٠٦م). التحوّلات فى الرواية العربية. ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدرسات والنشر.

أحمد رمضان، محمد. (جمادى الأول ١٣٧٨ق). «القيمة الفلسفية للقلق». المجلة. العدد٢٤. صص ٥٥-٤٩.

إدريس، سهيل. (١٩٦٧م). أصابعنا التى تحترق. ط٢. بيروت: دار الآداب.

_____. (٢٠٠٦م). الحى اللاتينى. ط١٤. بيروت: دارالآداب.

_____. (١٩٦٣م). «مذكّرات روائى». مجلة الآداب. السنة١١. العدد ٣. صص١١٢-١٠٣.

أزوط، جورج. (١٩٨٩م). سهيل إدريس فى قصصه ومواقفه. ط١. بيروت: دارالآداب.

الأمير، يسرى. (٢٠٠٠م). سهيل إدريس: تجديد الرسالة والأحلام. مجلة الآداب. العدد٩/١٠. صص ١٧-٤.

بدوى، عبدالرحمن. (١٩٨٠م). دراسات فى الفلسفة الوجودية. ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

_____. (١٩٨٤م). موسوعة الفلسفة. ج٢.ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدرسات والنشر.

الخطيب، حسام. (١٩٩١م). سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها فى القصة السورية. ط٥. دمشق: مطابع الإدارة السياسية.

الديدى، عبدالفتاح. (١٩٨٥م). الإتجاهات المعاصرة فى الفلسفة. ط٢. القاهرة: هيئة المصرية العامة للكتاب.

زراقط، عبد المجيد. (١٩٩٩م). فى بناء الرواية اللبنانية. ج١. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية.

سارتر، جان بول. (١٩٦٤م). الوجودية مذهب إنسانى. ترجمة عبدالمنعم الحفنى. ط١. لامک: لانا.

_____. (١٩٦٦م). الوجود والعدم. ترجمة عبدالرحمن بدوى. ط١. بيروت: منشورات دار الآداب.

_____. (آبان ١٣٤٣ش). «بيانيه سارتر». ترجمة حميد محامدى. مجلة آرش. شماره ٩. صص ٥-٣.

السعافين، إبراهيم. (١٩٨٧م). تطوّر الرواية العربية الحدثية فى بلاد الشا م ١٨٧٠-١٩٦٧م. ط١. بيروت: دار المناهل.

الشملى، سهيل. (١٩٩٨م). البطل فى ثلاثية سهيل إدريس. المسيرة – الأبعاد. بيروت: دار الآداب.

شيّا، محمد شفيق. (١٩٨٦م). فى الأدب الفلسفى. ط٢. بيروت: مؤسسة نوفل.

صليبا، جميل. (١٩٨٢م). المعجم الفلسفى. ج٢. بيروت: دار الكتاب اللبنانى.

طرابیشی، جورج. (۱۹۹۷م). شرق وغرب: رجولة وأنوثة. ط ٤. بیروت: دار الطلیعة للطباعة والنشر.
العشماوی، محمدسعید. (لاتا). تاریخ الوجودیة فی الفکر البشری. القاهرة: الدار القومیة للطباعة والنشر.
عید، رجاء. (۱۹۸۸م). فلسفة الالتزام فی النقد الأدبی بین النظریة والتطبیق. الاسکندریة: منشأة المعارف.
عصمت، ریاض. (۲۰۱۰م). حداثة وأصالة. ط ۱. دمشق: دار الفکر.
الکومی، محمد شبل. (۲۰۱۰م). الوجودیة والحریة بین الفلسفة والأدب. ط ۱. القاهرة: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
فال، چان. (ذی الحجة ۱۳۷۸ق). «من تاریخ الوجودیة». ترجمة فؤاد کامل. مجلة المجلة. العدد ۳۱. صص ٦٧-٥٦.
فجر رسلان، یوسف. (آذار ۱۹۹۵م). «الوجودیة فی التنظیر والسلوک». مجلة المعرفة. العدد ۳۷۸. صص ٤٥-۱۱.
فرحات، عبدالحمید فرحات. (نوفمبر ۱۹٦٧م). «التفسیر الوجودی للنضال». مجلة الفکر المعاصر. العدد ۳۳. صص ۱۷-۱۰.
لالاند، أندریة. (۲۰۰۱م). موسوعة لالاند الفلسفیة. ترجمة خلیل أحمد خلیل. ج ۱. ط ۲. بیروت: منشورات عویدات.
ماکوری، جان. (۱۹۸۲م). الوجودّیة. ترجمه إمام عبد الفتاح إمام. عمان: دار الثقافة للنشر والتوزیع.
المنصوری، علی جابر. (۲۰۰۰م).النقد الأدبی الحدیث.ط ۱. عمان: دار عمار.
نظمی سالم، محمد عزیز. (۱۹۹٦م). الإسلام فی مواجهة المذاهب الغربیة. الإسکندریة: مؤسسة شباب الجامعة.
هنری سیمون، بییر. (أبریل ۱۹٥٤م). «أبطال الروایة وحریتهم». مجلة الآداب. السنة الثانیة. العدد٤. صص ۸-۸، ۷۸-۷۸.
الیسوعی، روبرت ب.کامبل. (۱۹۹٦م). أعلام الادب العربی المعاصر. ج ۱. ط ۱. بیروت: مرکز الدراسات للعالم العربی المعاصر. جامعه القدّیس یوسف.