

إضاءات نقدية (فصلية محكمة)

السنة الخامسة - العدد التاسع عشر - خريف ١٣٩٤ ش / أيلول ٢٠١٥ م

ص ٣٩ - ٩

الحرية الوجودية في الرواية العربية المعاصرة:

دراسة في "أصابعنا التي تحترق" لسهيل إدريس

خليل پرويني *

صادق آينهوند **

كبرى روشنفكر ***

مجيد محمدى بايزيدى (الكاتب المسؤول) ****

الملخص

تعتبر الحرية من أهمّ المبادئ التي ارتكزت عليها الوجودية؛ فهي توحد بين الإنسان والحرية، وتعتقد أن لا إنسان بلا حرية، فتجعل منه ذا حرية مطلقة، دون أن تؤدّي إلى الفوضوية. إنّ روايات سهيل إدريس، والذي يعدّ من أبرز مرّوجي الوجودية في الأدب العربي، قد عكست كثيرا من المبادئ الوجودية، بحيث تعتبر منطلقا هاما لنشر الوجودية كفلسفة ذات لغة معقّدة بين الناس عن طريق لغة أدبية. ورواية "أصابعنا التي تحترق" - كآخر حلقة في ثلاثيته - قد قدّمت نموذجا عن البطل الوجودي الذي ينادى بأهمّ الشعاع الوجودي نتيجة حاجة الإنسان العربي الماسة إليه وهو الحرية. والحرية الوجودية قد شغلت مساحة واسعة من هذه الرواية. إنّ هذه الدراسة قد تولّت من خلال المنهج الوصفي - التحليلي مهمة دراسة الحرية الوجودية وميزاتها في 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 هي التي تحول دون أن تنتهي هذه الحرية المطلقة إلى الفوضوية.

الكلمات الدلّيلية: الحرية المطلقة، المسؤولية، القلق، سهيل إدريس، أصابعنا التي تحترق

*. أستاذ اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

** . أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

*** . أستاذة مساعدة في 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 القبول: ١٣٩٤/٦/٢٩ ش

تاريخ الوصول: ١٣٩٣/١٢/٢٥ ش

المقدّمة

إنّ الوجودية - كمذهب فلسفي - لم تقتصر نشاطاتها على ميدان الفلسفة، بل تجاوزته إلى ميدان الأدب، فوجدت الأدب القصصي أرضاً خصبة لبيان ما تحتوى هذه الفلسفة من أصول ومبادئ. فكيركجارد الفيلسوف الدانمركي و«هو الرائد الأول للوجودية.» (البدوي، ١٩٨٤م، ج ٢: ٣٢٦) كان يقدم أفكاره عن طريق القصص والروايات، وسارتر الذي تزعم الاتجاه الإلحادي لهذه الفلسفة (سارتر، ١٩٦٤م: ١١) لم يكتفِ بتقديم آرائه الوجودية في كتابه الفلسفي "الوجود والعدم"، بل لجأ إلى الأدب الروائي والمسرحي لبيان ما ينويه، بحيث «إنّ الذين يكشفون وجودية سارتر من خلال روايته ومسرحه الأدبيين، هم أكثر بكثير من الذين يكتشفونها من خلال كتابه الوجود والعدم.» (شيّا، ١٩٨٦م: ١٣١)

تلجأ الوجودية إلى الروايات لتجسيم ما تحتوى من الأفكار عن طريق حوادثها وشخصياتها وطريق سردها. «فلم يكن من المصادفة والعبث ميلهم إلى القصة، لأنّ القصة تقدّم وصفاً ظاهرياً للوجود الإنساني والحالات المختلفة التي تطرأ عليه، وتبدى في وضوح وجلاء محنة الإنسان.» (الديدي، ١٩٨٥م: ١٧٧) فضلاً عن هذا، إنّ الطريقة التي استخدمها الوجوديون لبيان ما يستصعب فهمه على غير المتخصّصين به، مهّدت الأرضية لكتاب سائر البلدان أن يقلّدوا القصص الوجودية وينتجوا آثاراً تشبه الروايات الوجودية، مع أنهم لم يكونوا فلاسفة كسارتر.

تسرّبت الوجودية كسائر المذاهب الغربية إلى الأدب العربي عن طريق الترجمة والاتّصال الثقافي، فجعلته يصطبغ بملامحها في الخمسينات والستينات. و«ربّما كانت الأفكار الوجودية تحتل مرحلة الصدارة في قائمة المؤثرات الأجنبية، ابتداءً من الخمسينات وهي تبدو أكثر بريقاً من غيرها من المؤثرات.» (الخطيب، ١٩٩١م: ٩١)

فهناك كثير من الروائيين والروائيات مالوا نحو الوجودية، وعلى رأسهم يمكن الإشارة إلى سهيل إدريس الذي كان «من أشدّ الأدباء العرب حماسة للفكر الوجودي.» (السعافين، ١٩٨٧م: ٤٤٤) ومن أبرزهم في نشر الوجودية عن طريق تأليفاته وترجماته ورواياته، بحيث يمكن ملاحظة البصمات الواضحة للفلسفة الوجودية على مجمل إنتاجه.

إنّ هذه الدراسة تطرّقت إلى الحرية الوجودية في "أصابعنا التي تحترق" معتمدة على المنهج الوصفي-التحليلي للإجابة عن السؤال التالي:
- ما هي أهمّ ميزات الحرية الوجودية التي انعكست في هذه الرواية؟

خلفية البحث

إنّ سهيل إدريس قد بلغ في مجال الأدب مكانة مرموقة جعلت بعض الدارسين أن يؤلّفوا كتباً ورسائل ومقالات مستقلة في دراسة نتاجه الأدبي؛ وفيما يلي سرد لأهمّ هذه الدراسات:

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

وخصّص سهيل الشملي في كتابه "البطل في ثلاثية سهيل إدريس" القسم الأكبر من بحثه لمسيرة البطل وأبعادها في الثلاثية، بصريح فيه بأنّه لم يعتمد في بحثه على المذهب الوجودي، بل ردّاً على من صنّفها في الأدب الوجودي، كإبراهيم السعافين ورجاء نقاش؛ يقول: «هذا التصنيف قد لا نرفضه... إلا أنّ إطلاق مثل هذه الأحكام والآراء يحتاج إلى دراسة موضوعية تبرز مدى حضور الفكر الوجودي في هذه الروايات.» (الشملي، ١٩٩٨م: ١١٥)

وأما إبراهيم السعافين في كتابه "تطوّر الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام ١٨٧٠-١٩٦٧م" والذي قد أطلق على الروايات الوجودية الروايات الفردية، فقد خصّص فصلاً من كتابه لسهيل إدريس والالتزام الوجودي. فهذه الدراسة تدور حوله سيطرة فكرة المؤلف مسبقاً على الشخصيات والأحداث بحيث اعتبر الشخصيات أشبه بدمى في يد المؤلف؛ وإنّه مع إلحاحه على وجودية هذه الروايات لا يقدم نماذج محددة لإثبات ذلك. إنّ هذه الدراسة لم تنل إعجاب النقاد والدارسين وجعلت سهيل إدريس يرفض فردية أبطال روايته وبخاصة "الحى اللاتيني"، قائلاً: «هولم يجد في الحى اللاتيني

إلاّ ما أخذ ولم يورد أى كلمة ثناء لرواية قال عنها نجيب محفوظ إنّها معلم من معالم الرواية العربية الحديث.» (الأمير، ٢٠٠٠م: ١٣)

ورجاء نقاش في مقال عنوانه "مشكلات ونماذج في الحسى اللاتيني"، يونيو ١٩٥٤م، مجلة الآداب، السنة الثانية، العدد ٦، يشير بعض الإشارات العامّة إلى وجود التشابه بين "الحسى اللاتيني" و"دروب الحرية" لسارتر دون الدخول في التفاصيل.

وعبداله حسيني في أطروحته "ثلاثية سهيل إدريس دراسة بنيوية تكوينية"، والتي نوقشت بجامعة خوارزمي سنة ١٣٩٠ش، قد درس رواياته من منظار بنيوي. وله ولحامد صدقي مقال عنوانه "مشكلة الاغتراب الاجتماعي في المكان الضد قراءة في رواية الحسى اللاتيني" ١٣٨٩ش، وقد نُشرَ بمجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، السنة الأولى، العدد الرابع، يتناول الباحثان الاغتراب بمختلف أنواعه في هذه الرواية دون الإشارة إلى تأثير إدريس بالوجودية.

وهناك مقالات خصصت "أصابعنا" بالبحث؛ منها: "آراء أخرى في رواية: أصابعنا التي تحترق" نوفمبر ١٩٦٢م، مجلة الآداب، السنة العاشرة، العدد ١١، والتي تحتوي على مجموعة من المقالات لكل من رثيف خورى التي تحمل عنوان "توجيهة في غلة الموسم"، وأحمد كمال زكى المعنونة بـ "هذه الأصابع التي تحترق"، ومصطفى خضر تحت عنوان "التلوّث والفقدان"؛ والوجه الجامع لهذه المقالات هو موضوع هذه الرواية وتصنيفها بين الأنواع الأدبية، إلاّ أنّ مقال أحمد كمال زكى لا يخلو من إشارات وجودية لكنّها إشارات خاطفة عابرة؛ فالكاتب يرى أنّ سهيل إدريس لم يقدّم تجربة وجودية شاملة، بل إنّّه يقدّم تجربة إيجابية. ومطاع صفدى في مقال عنوانه "الشهادة في أصابعنا التي تحترق"، أكتوبر ١٩٦٢م، مجلة الآداب، السنة العاشرة، العدد ١٠، يتحدّث عن الرواية وقضيتها وهدف الكاتب عن كتابتها.

وأما بالنسبة إلى المجلات الإيرانية فهناك مقال عنوانه "صورة المدينة في رواية "أصابعنا التي تحترق" في ضوء نظرية يوتوبيا لجورج ولز"، مجلة إضاءات نقدية، صيف ١٣٩٣ش، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، وقد بادر حامد صدقي، وعبدالله حسيني، وأنصار سليمى نژاد فيه إلى دراسة معالم صورة المدينة الفاضلة وفق نظرية جورج ولز؛

فتوصلت إلى أنّ سهيل إدريس يرى أن الحب، والأمن، والقانون، واستخدام المال في الطريق الصحيح، وتكريم المرأة يجب أن يسود البلاد العربية لكي تقترب من المدينة الفاضلة المنشودة. وما يثير الدهشة هو أن هذا المقال قد طبع مع تغيير يسير في العنوان "رواية" أصابعنا التي تحترق" في ضوء نظرية يوتوبيا لولز" في مجلة دراسات الأدب المعاصر، ربيع ١٣٩٢، العدد السابع عشر.^١

١. وهناك دراسات قد تطرقت إلى الوجودية في آثار سائر الأدباء، منها: أحمد رضا حيدرمان شهري ومنير زيبائي قد تطرقا إلى الوجودية عند جورج سالم في مقال عنوانه "نموهاى فلسفه وجودگرایى در مجموعه داستانى گفتگوی ناشنوايان از جرج سالم" (مظاهر الفلسفة الوجودية في مجموعة "حوار الصم" القصصية لجورج سالم)، مجلة نقد أدب معاصر عربي، ٣٩٣١ش، السنة الرابعة، العدد ٦. كما أنهما قد درسا مفهوم الحرية بين مطاع صفدى وسارتر في مقال عنوانه "مفهوم الحرية بين النقد والدراسة، دراسة تحليلية مقارنة في كتابات مطاع صفدى وسارتر أمودجا" بمجلة إضاءات نقدية، شتاء ٢٩٣١ش، السنة الثالثة، العدد ٢١. حسين گودرزى لمراسكى قد تطرقت إلى عبد الصبور في "الوجودية في شعر صلاح عبدالصبور" بمجلة اللغة العربية وآدابها، خريف وشتاء ٣٣٤١هـ.ق، السنة الثامنة، العدد ٥١، كما قد درس يوسف الخال في "الوجودية في شعر يوسف الخال" بمجلة أدب عربي، خريف وشتاء ٢٩٣١هـ.ش، السنة الخامسة، العدد ٢. وإنه وسيد على مفتخرزاده وأيوب حيدرى قد درسوا موضوع الحرية الوجودية في شعر هذا الشاعر في مقال يعنون بـ "الحرية في أشعار يوسف الخال" بمجلة إضاءات نقدية، خريف ٣٩٣١هـ.ش، السنة الرابعة، العدد ٤. يحيى معروف ومسلم خزلى وتورج سهرابى في مقال عنوانه "كنكاشى در فلسفه وجودگرایى در شعر جميل صدقى زهاوى" (دراسة في الفلسفة الوجودية في أشعار جميل صدقى الزهاوى) قد تطرقوا إلى التجليات الوجودية في أشعار هذا الشاعر، بمجلة نقد أدب معاصر عربي، ٣٩٣١هـ.ش، السنة الرابعة، العدد ٧. فرهاد رجبى وميلاد درويشى قد درسا شعر البحار والدرويش في مقال يعنون بـ "تحليل شعر البحار والدرويش خليل حاوى بر مبنای فلسفه سارتر" (دراسة لقصيدة البحار والدرويش لخليل الحاوى على أساس الفلسفة الوجودية لسارتر) بمجلة نقد أدب معاصر عربي، ٣٩٣١هـ.ش، السنة الرابعة، العدد ٧. حسين ناظرى وكلتوم صديقى قد درسا خليل الحاوى في "نمود اگزستانسياليم در شعر خليل الحاوى" (الوجودية في شعر خليل الحاوى)، مجلة نصف سنوية شناخت، ربيع وصيف ١٣٩١هـ.ش، العدد ٤٦/١. أريج كنعان، قد درس بلند الحيدرى في "الاغتراب والوجودية في أغاني الحارس المتعب لبلند الحيدرى"، مجلة كلية الآداب، عام ٢١٠٢م، بغداد، العدد ٢٠١. نجم عبدالله كاظم يدرس كافكا وآثاره في الرواية العربية في مقاله المعنون بـ "كافكا في الرواية العربية والسلطة والبطل المطارد" في مجلة جامعة دمشق، ٢٠١٢م، المجلد ٦٢، العدد ١/٢. سميرة سلامى قد درست المتنبي في "الحرية الوجودية في شعر المتنبي"، مجلة

وكما تبين من خلفية البحث أن إثبات مدى تأثير سهيل إدريس بالوجودية يتطلب دراسة موضوعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن شهرة "الحى اللاتيني" وكثرة التطرق إليها قد جعلت "أصابعنا التي تحترق" في الهامش فلا يوجد مقال مستقل قد تطرّق إلى دراسة مدى تأثير هذه الرواية بالأدب الوجودى فى الأدب العربى ناهيك عن الأدب الفارسى. وهذا ما يتولاه هذا المقال فى أهم مبدأ من المبادئ الوجودية وهو الحرية.

الوجودية

إن الوجودية فى تاريخ الفكر، قديمة وحديثة فى آن واحد؛ ف «هى من جهة تضرب عمقاً فى تاريخ الوعى البشرى» (بدوى، ١٩٨٤م، ج: ٦٢٥) ولكتّها 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. ولذلك تحدّثت المعاجم الفلسفية عنها بالمعنيين: العام والخاص. «بالمعنى العام إبراز قيمة الوجود الفردى ... وبالمعنى الخاص هى المذهب الذى عرضه "ج.ب.سارتر"». (صليبا، ١٩٨٢م، ج: ٢؛ ٥٦٥؛ لالاند، ٢٠٠١م، ج: ١؛ ٣٨٨-٣٨٧)

إن الوجودية كمذهب فلسفى لم تبرز معالمها بوضوح إلا فى القرن العشرين نتيجة تفاقم الأزمة التى خلفتها الحروب العالمية، وبخاصة مأساة الحرب العالمية الثانية التى أدت إلى اتّجاهين: «الأول: هو الشك فى حقيقة تراث الانسانية الروحى، والثانى: هو

المعرفة، تموز ١٩٩١م، العدد ٤٩٣. رجاء نقاش قد درس "السمان والحريف" لنجيب محفوظ فى مقال عنوانه "الواقعية الوجودية فى السمان والحريف"، مجلة الآداب، ٣٦٩١م، العدد ٣. مهدية خيرى قد درست "أولاد حارتنا" فى رسالتها بمرحلة الماجستير المعنونة بـ "آثار ومبادئ أكرستانساليايسم در آثار نجيب محفوظ با تكيه بر رمان أولاد حارتنا" (آثار الوجودية ومبادئها فى آثار نجيب محفوظ: أولاد حارتنا نموذجاً)، ٥٠٩٣١هـ، ش، بجامعة تربيت مدرس. حسام الخطيب فى كتابه "سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها فى القصة السورية دراسة تطبيقية فى الأدب المقارن" قد درس مطاع صفدى ثم تطرّق إلى دراسة عابرة لـ "سهيل الجواد الأبيض" لذكريا تامر كنموذج من أدب الضياع. ماجدة حمّود وزميلها عبده عبّود وغسّان السيد قاموا بدراسة مسألة الاغتراب فى ذكريا تامر وكامو ومسألة المرأة والحرية بين غادة السمان وسيمون دوبوفوار. عماد الدين خليل فى كتابه "فى النقد الإسلامى المعاصر" قد درس "السمان والحريف" لنجيب محفوظ.

إعادة النظر فيما مضى وفي حقيقة وجود الله والقيم الأخلاقية الخالدة. إذن نشأت الوجودية في فرنسا وفي أوروبا ابتداءً، مزيجاً من هذين الاتجاهين كمذهب فلسفي. (المنصوري، ٢٠٠٠م: ١٦٣)

الحرية الوجودية في آراء منظريها

إن الحرية تعتبر من أهم ما نادى بها الفلسفة الوجودية. و«من المؤكد أنّ الفلسفة الوجودية أكثر الفلسفات المعاصرة حديثاً عن الحرية.» (فرحات، ١٩٦٧م: ١٠) وقد صرّح بعضهم كيسبرز وجبريل مارسل وسارتر على أن «الحرية هي عين وجودنا.» (إبراهيم، لاتا: ٢١) فلا يمكن الفصل بين وجود الحقيقة الإنسانية والحرية، «فالإنسان لا يكون أولاً من أجل أن يكون حرّاً فيما بعد، فليس ثمّ فارق بين وجود الإنسان وكونه حرّاً.» (سارتر، ١٩٦٦م: ٨٢-٨١)

إن الحرية الوجودية تنبثق عن المبدأ الأوّل للوجودية وهو أسبقية الوجود على الماهية التي تنحصر على الإنسان دون سائر الموجودات. فالإنسان لا يمتلك ماهية خاصة أو طبيعة محدّدة، فعليه أن يخلق نفسه بنفسه. فهو يوجد أولاً ثمّ يتحدّد بعد ذلك، وهذا التحديد يتحقّق دون أية ضرورة أو حتمية عن طريق جملة الأفعال التي تصدر عنه، وعلى أساس ذلك لا يمكن تحقيق هذه الغاية إلاّ في ضوء التمتع بالحرية. ف«إصرار سارتر على أنّ الوجود يسبق الماهية يرجع إلى رغبته في تحرير الذات ممّا تراكم عليها من قيود المجتمع...؛ والإنسان يعي حرّيته حين ينزع نفسه من عادات وتقاليد المجتمع، وهو في هذه اللحظة يحدّد موقفه الحاضر، ويتّخذ باختياره طريق المستقبل بالتزام حرّ.» (عيد، ١٩٨٨م: ١٤١)

تأسيساً على ما سبق إنّ ماهية الإنسان تتوقّف على وجود حرّيته. فإذا لم يمتلك الإنسان حرّيته فهو يفتقد تحقيق ذاته؛ لأنّ وجوده يعنى وجود أفعال يأتيها عن اختيار مبنى على الحرية؛ فبذلك تتبيّن خطورة رأى الوجوديين: إنّ الحرية هي الإنسان. ومن جهة أخرى إنّ الوجودية التي انطلقت من قول دستوفسكي: «إنّ الله إذالم يكن موجوداً فكلّ شيء مباح» (سارتر، ١٩٦٤م: ٢٥) قضت على الإنسان أن يكون حرّاً

مطلقاً في أعماله. فالحرية المطلقة هي من البراهين التي يقومها سارتر لرفض وجود الله؛ لأنّ هذا النوع من الحرّية يتنافى مع وجوده ذي قدرة مطلقة وحرّية مطلقة. لكن هذه الصفة المتصقة بالحرية مثيرة للجدل؛ فكيف يمكن للإنسان أن يتمتع بالحرية المطلقة مع أنه لم ينتخب مولده، وبيئته، وشكله، وجنسه، وطبقته، و...؟!

إنّ الوجودية لا تنكر هذه الضرورات، ولكنها تعتقد بأنّه بإمكان الإنسان أن يحدّد بإرادته موقفه من كلّ تلك الظروف. فالموقف الذي يتّخذه إزاء تلك التحدّيات الأصلية هو الذي يعبر عن اختياره الحرّ، وهذا الموقف نفسه هو الذي يؤثّر في وجوده، وهو الذي يعيّن أسلوبه في الحياة. وفي هذا المجال يقول سارتر: «إنني أختار ذاتي فإنّه لا يعنى أنني أختار وجودي نفسه، بل يعنى أنني أختار أسلوب في الوجود.» (نظمى سالم، ١٩٩٦م: ٤٧٦-٤٧٥) ولذلك يعتقد بـ «أنّ الإنسان يظلّ حرّاً حرية مطلقة، حتّى وهو في أشدّ المواقف قهراً وجبراً وتعيّناً.» (الكومي، ٢٠٠٩م: ١٦٥) فيما كانه أن يعيّن أسلوبه في الحياة ويقوم بتغييرها في أية لحظة يريد. فالحرية المطلقة «لا تعنى مطلقاً أن يحصل المرء على كلّ ما يريد، بل هي تعنى فقط أن الإنسان يختار بذاته، وأنّه هو الأصل في وجوده. فالحرّية تعنى استقلال الاختيار وقيامه بذاته.» (إبراهيم، لاتا: ٢١٩)

جدير بالانتباه إنّ هذا الإطلاق لا يعنى الفوضوية؛ لأنّ الوجودية تجعل الإنسان الحرّ مسؤولاً تجاه أعماله، وهذه المسؤولية تنبعث عن كونه حرّاً. فلا معنى للمسؤولية تحت الجبرية والقدرية. وتتسع دائرة هذه المسؤولية، حيث إنّ الإنسان ليس مسؤولاً عن ذاته فقط، بل على أساس علاقته مع الغير والاتصال به فهو مسؤول عن الإنسانية جمعاء. يقول سارتر: «عندما نقول إنّ الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعنى أنّه مسؤول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكلّ البشر.» (سارتر، ١٩٦٤م: ١٦-١٧)

ولكن الحرية المطلقة المسؤولة قد جعلت الإنسان الوجودي يعاني القلق؛ لأنّ الوجودية ترفض كل قيم مسبقة، وتجعل الإنسان أن يبتدعها، في حين أنه لا يمتلك معايير ثابتة للتمييز بين الصحيح والخطأ. ومن جهة أخرى فهو عندما يختار كأنما يختار للجميع لكي يقتدوا به، وهو مسؤول عنهم، فلا يمكن تخلصه من هذا القلق الذي يسمّيه

سارتر «الدوار النفسي العنيف»، قائلاً: «إنَّ شعور الإنسان بحريته الشاملة ومسؤولياته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرين هو مصدر ذلك الدوار النفسي العنيف الذي يتملكنا لحظة الاختيار.» (السابق: ٢٠)

التعريف بسهيل إدريس

نال سهيل إدريس مكانة رفيعة في الأدب العربي؛ وهذه المكانة تدين بكثير لنشاطاته العديدة التي أثرت على تغيير مصير الأدب العربي. وُلِدَ الكاتب سنة ١٩٢٣م، وفي رواية أخرى سنة ١٩٢٤م من أب تاجر يرتدى الزي الديني ومن أمّ تنتسب إلى عائلة بيروتية عريقة هي عائلة "غندور"، وقد أصابت قسطاً من الدراسة والثقافة. (الشملي، ١٩٩٨م: ١٢٩)

كان سهيل يدرس في المعهد الديني وفيه تأثّر بمادة اللغة والأدب، العربية والفرنسية، وكان يحاول أن يرفع من مستواه في تعلم اللغة الفرنسية بالمطالعة. فذلك لما خلع الزي الديني صرّح بأنّ الدراسة الدينية إلى جانب ما أتيح له من دراسة الأدب واللغة كان لهما فضل عليه، وساعدها جداً على ولوج طريق الأدب والفكر واللغة. (اليسوعي، ١٩٩٦م، ج ١: ٢٣٠)

سهيل إدريس قد اجتاز مراحل مختلفة قبل انتمائه إلى مدرسة الأدب، وجمع تجارب قيمة، ومن أغنى هذه التجارب وأثرها سفرته إلى فرنسا في منحة من وزارة التربية وحصوله على دبلوم الصحافة العالي فيها. فهو قضى بضع سنوات في مركز الوجودية الفرنسية، وعند عودته من باريس أنشأ مجلة "الآداب" التي احتلت المكانة الأولى في نشر الأفكار الوجودية في الوطن العربي، بحيث إنّ «الفضل الأوّل في تقديم الفكر الوجودي للقراء العرب يعود إلى منشورات الآداب.» (عصمت، ٢٠١٠م: ١٣٥-١٣٤) لم تقتصر نشاطات سهيل إدريس على كتابة القصة والرواية، بل تعدّتهما إلى كتابة المسرحية والمقال الأدبي والحقل المعجمي والفكر والسياسة. له ستّ مجموعة قصصية قد جمعها في جزئين: أقاصيص أولى وأقاصيص ثانية، ولكنّها لم تتل شهرة واسعة بين القراء؛ «لأنّها كانت ناتجة عن استيهامات أكثر ممّا كانت ناتجة عن تجربة في الحياة.»

(يسرى، ٢٠٠٠م: ٥) ولكن ثلاثيته "الحى اللاتينى، والخندق العميق، وأصابعنا التى تحترق" قدنالت شهرة واسعة بين القراء، ولاسيما الأولى. واعتنى سهيل عناية خاصة بترجمة ما يرتبط بالوجودية، على سبيل المثال لا الحصر نسوق بعض العناوين: "الغثيان" و"الأيدى القذرة" و"سيرقى الذاتية (الكلمات)" و"دروب الحرية" لسارتر، و"الطاعون" لأليير كامو، وغيرها .

تأثر سهيل إدريس بالوجودية

إن سهيل إدريس قد تأثر بالوجودية حسب إعرابه عن إعجابه بهذه الفلسفة قائلاً: «لقد تأثرت بالرواية الوجودية موضوعاً وتقنية.» (أبونضال، ٢٠٠٦م: ٩١) ومردّ هذا الإعجاب مواقف سارتر تجاه الشعوب المضطهدة، وما تنطوى عليه هذه الفلسفة من مفاهيم إيجابية كالحرية والمسؤولية، فيقول: «إننى تأثرت بسارتر، لا من حيث إنّه كاتب وجودى، وإنما من حيث إنّه مدافع عن حرية الشعوب... فأعجبني في المذهب الوجودى تركيزه على قطبين رئيسين هما: الحرية والمسؤولية.» (الشملى، ١٩٩٨م: ١٣٨) وقدمتثل هذا الإعجاب في تبني مجلة الآداب لمختلف النشاطات التى تتصل بالوجودية. وهو شخصياً بادر بترجمة عدد من الروايات الوجودية والدراسات المتعلقة بها. وقد أدت هذه المحاولات وحماسه لهذه الفلسفة إلى تبني الفكر الوجودى في محاولاته الروائية.

خلاصة "أصابعنا التى تحترق"

هى قصة سامى بوصفه أديب تخرّج من جامعة أوروبية، عزم عند عودته إلى لبنان على إصدار مجلة تحمل عنوان "الفكر الحر"، فصار يعمل كرئيس تحرير للمجلة لكى يؤدّى رسالته في تحريض الشعب العربى للحصول على الحرية بمختلف أنواعها. وهو يمينا فترة مليئة بالتنازعات السياسية والعاطفية، وتواجهه متاريس عديدة تهدد 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 كتابى بعد أن أنتج روايته الأولى، فلذلك لما تعرّف على إلهام واختارها

شريكة لحياته الزوجية والأدبية، طلب منها أن تمهد له الفرصة لينتهي من كتابة روايته. وأثناء انطلاقة المجلة وانتشارها يفتح سامي أبوابها لمثقفين بارزين من مشارب مختلفة؛ من وحيد حقي الذي يمتلك مالا وفيرا ولكنه ينضم إلى حزب الهلال واضعاً ثروته تحت تصرف الحزب حتى مات مفلساً، وإلى كريم الذي كان في حزب الأرجوانيين لكنه ضاق ذرعاً بوفائهم المبالغ به للإتحاد السوفييتي فانفصل عنه، وإلى هاني المهووس ببلبنان حتى التفكير في لبننة العالم، إلى عصام الشاعر المستغرق في حبّ النساء وكتابة أجمل القصائد في الحب والجمال.

إن حياة سامي لا تخلو من بعض المغامرات التي تطفو على السطح من حين إلى حين، وتسبب قلق زوجته التي وعدّها وفاء للأمانة الزوجية ألا يخفي عنها كل ما حدث له من المغامرات وما يحدث. وقد أنشأ سامي علاقة عابرة مع الأديبة الشابة رفيقة شاكر التي سرعان ما تنتقل إلى ذراعي صديقه عصام، ولكن بعد زواجه من إلهام تصرّح سميحة الصادق بحبها العنيف لسامي طالبة منه أن ينفصل عن إلهام ليكون معها، وهو ما يرفضه سامي، ويؤكد بذلك على وفائه بالأمانة الزوجية، ملحاً عليها أن علاقته معها صداقة أدبية بحتة، وهي قد أساءت في فهمها.

فيخوض الزوجان معركة استمرار المجلة، وسط عجز مالي، يشتدّ هذا العجز لما منعت المجلة من العراق بسبب ما تحمل من المواد المتفجرة التي تثير حفيظة حكامه، فيلجأ سامي مضطراً نتيجة الاستشارة مع زوجته وإلحاح القارئ على عدم احتجاب المجلة، إلى تخصيص نسخ معينة للعراق تكون خالية من المواد المتفجرة. ويبادر لحلّ المعضلة المالية إلى الخضوع للتدريس في معهد بكفياً الفرنسي، حيث يعطى دروساً في اللغة العربية للفرنسيين المتدربين في السلك الدبلوماسي، ويغتنم الفرصة لإزالة الصورة المشوهة التي قد سجّلت في أذهانهم عن الشعب العربي؛ لأنّه كمتقف حساس لا يمكن إلا أن يكون ملتزماً بالقضايا القومية، ويتعرّف في المعهد على شاب جزائري عامل في الجيش الفرنسي وهو عبدالقادر رحمانى الذي تمرد على الجيش الفرنسي، وكان يبحث عن وسيلة ليلتحق بشعبه الجزائري المقاوم. تعاون سامي مع هذا الشاب يتضمن مغامرة وتضحية بوظيفته، ولكن أطلق القبض عليه من قبل السلطات الفرنسية. فلما

شنت فرنسا مع إسرائيل وبريطانيا الهجوم على مصر في الغزو المثلث، سعى سامي إلى استقطاب الجهود للقيام بردّ فعل عملي، وكان يقيم اجتماعات ويحضر التظاهرات ويجمع التبرعات، مع أنّ أنصار الالتزام الوطني كهاني الغريب يحتجّ احتجاجاً عنيفاً عليه.

وفي سفرة إلى مصر يريد زيارة بور سعيد ولكن السلطات المصرية لا تسمح لغير المصريين زيارتها، وبعد خروجه من اجتماع الأدباء في حالة شبه وعى يجد نفسه في الشارع الذي احتضن بيت سميحة الصادق، فيزورها، ولكن يشتدّ شوقه إلى زوجته، وعند عودته يسلم مذكراته إليها، فتطلع على ما جرى له وهي لا تدرى ماذا تفعل؟ ولكنها تتذكر عهداً معه، وعندما تبحث عنه في البيت تجده في الغرفة وهو قد استمسك بالقلم يكتب، فتنتهي الرواية نهاية مفتوحة.

الحرية الوجودية في الرواية

الحرية المطلقة في أعمال البطل

إنّ هذه الرواية كغيرها من الروايات الوجودية جعلت همّها الدعوة إلى الحرية المطلقة وإشاعتها في الوطن العربي؛ وسامى كبطل وجودي في هذه الرواية اتخذها رسالة في حياته تنبعث عن وعيه وإيمانه، ولذلك يحاول الوقوف أمام كل صعوبة تحول بينه وبين تحقيق هذه الرسالة قائلاً: «لقد كنت دائم الإيمان بأنّ أكبر نعمة منحها الإنسان هي نعمة الحرية، وأنّ كل نضال قام به الإنسان عبر القرون إنّما كان هدفه الأسمى الحرية، التحرّر من لون مامن ألوان العبودية. من أجل هذا، فكّرت وأنت بعد في باريس، بأن تنشئ "الفكر الحرّ"، لتكون رسالة تعبّر بها عن إيمانك، وتجعلها وسيلة من وسائل تحرير الإنسان في هذه المنطقه من العالم. وكان حسبك كلّما واجهتك صعوبة، أن تذكر رسالة تحملها، تتطلّب منك بذلاً وتضحية، لتظلّ شعلة متوهّجة تعود عليك برضى الضمير وطمأنية النفس.» (إدريس، ١٩٦٧م: ١٠٣)

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

حريتي قد منحت لي من الخارج.» (إبراهيم، لاتا: ٦٦) و«أما الوجود هو الحرية من حيث هي فقط هبة العلو transcendence التي تعرف واهبها.» (ماكوري، ١٩٨٢م: ٧٧)

إنّ أبرز صفة تقترن كلمة الحرية بها في هذه الرواية هي صفة الإطلاق، وهذه الصفة ومصاديقها هي التي تعيّن على وجه التحديد أنّ الحرية المقصودة في هذه الرواية هي الحرية الوجودية. فكان البطل يصبو إلى التحرر من كل لون من ألوان العبودية، فقبل مغادرة وطنه إلى باريس قدّم أول تضحية في سبيل حصولها، فتخلّى عن منصبه في المركز الصحفي. وتمردّ على كلّ ما تعودّه لكي يبدأ حياة جديدة، وكان عزم على السفر لكي يعود بحرية مطلقة، فعثر البطل على هذا النوع من الحرية، بحيث يمكنه أن يختار طريقة حياته باختيار تام وحرية مطلقة.

«أليست هذه، بعد كل حباب، هي الحياة التي كنت تصبو إليها والتي ضحيت من أجل تحقيقها، بالمركز الصحفي الذي بلغته قبل أن تقرّر السفر إلى باريس، لتعود طالباً على مقعد الدرس، وتبدأ من الصفر حياة كنت تعتقد أنها هي التي رُصدت لها؟ أليست تنعم الآن بحرية مطلقة في توجيه مجلتك، بل في اختيار طريق الحياة التي تريد إطلاقاً؟» (إدريس، ١٩٦٧م: ١٠٢)

إنّ سامي الوجودي قد عزم على أن يبدأ حياته من الصفر، ويخلق نفسه من جديد، وهذا ما تؤكّد الوجودية عليه: الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرّف علي نفسه، فلم يكن للإنسان صفات محددة إذ بدأ من الصفر، ثم أصبح شيئاً يمتلك حياة ذاتية لها كرامة. (سارتر، ١٩٦٤م: ١٤) وهذه البداية الجديدة تتطلب التمرد على الماضي وإعدامه؛ لأن الوجودي يعتقد أنّه «لا يمكن أن أقررّ وجودي الحاضر إن لم أُنح جانباً وجودي الماضي.» (الديدي، ١٩٨٥م: ٢٠٠)

تأسيساً على ما مضى فإنّ البطل كان متعيّن الغاية، وغايته قد انبعثت عن وعي ومعرفة بأنّ الإنسان لا بدّ أن يكون حرّاً، وعليه أن يواجه كل العراقيل والمتاريس

حفاظاً على هذه الحرية، وعليه أن يصمد أمام كل ما يهدّد حرّيته ويفقدّها صفة الإطلاق. ولذلك لما أحسّ أنّ حرّيته قد أصبحت مهدّدة من جانب الآخرين لَقن نفسه بأنّه يتمتّع بحرية مطلقة وما من أحد يستطيع أن يحدّه.

«أتراك تشعر بأى قيدٍ قد يحدّ إنطلاقك، أو بأى عمل يصرفك عمّا نذرت له نفسك، أو بأى ضغط يحول دون أن تحقّق ماتريد؟... وبعد ذلك كلّ، أليس لك مطلق الحرية في أن تكتب متى شئت؟» (إدريس، ١٩٦٧م: ١٠٣-١٠٢) وكان يحاول أن يؤمّل نفسه بعد كلّ ما يهدد هذه الحرية. «أجل سوف تمضى في الصمود والصراع؛ إنهما السبيل الحقيقي للإبقاء على هذه الهبة-العبء: حرّيتك.» (السابق: ١٠٤)

وفي اجتماع بمناسبة عيد مجلّة الفكر الحرّ يناقش الأدباء موضوع الأديب والمال متفقين على أنّ الأديب لا يمكنه أن يتعيّش من قلمه، ولكنّ ما يهمّ سامى - مع عدم نكرانه للمسائل الاقتصادية وحاجته الماسة إلى المال - هو الحرية وبخاصّة حرية التعبير، حرية تتصف بالمطلقة؛ فيقول: «هذا الجانب الاقتصادي من المشكلة على غاية الأهمية، ولكن هناك أيضاً مشكلة "حرية التعبير" بالنسبة للأديب. هل يستطيع الأديب أن يعبر عن كلّ ما يريد قوله بحرية مطلقة؟» (السابق: ٢٠٩)

الحرية المطلقة في "الفكر الحرّ"

إنّ سامى يرجع إلى وطنه حاملاً رسالة مهمّة لأبناء شعبه، وهى رسالة الحرية المطلقة؛ فيبادر بإنشاء مجلّة تحمل عنوان "الفكر الحرّ" لتحقيق هذه الرسالة. ويبدو أنّه قد تعمّد في هذه التسمية؛ لأنّها تفوح برائحة أبرز الحريات الأساسية التي لا بدّ للإنسان أن يتمتّع بها لكي تتحقق سائر الحريات، ألا وهى حرّية الفكر والتعبير. وبذلك يتبيّن قصد سامى من فحوى رسالته أنّه يريد أن يحقّق حرية التعبير في وطن يعانى كمّ الأفواه وكبت الحريات، ويسوده الاستبداد. وكان سهيل إدريس نفسه يعانى هذا النوع من الحرية، إذ يعزو قلة إنتاجه في القصة والرواية إلى سببين رئيسيين، هما: أزمة حرّية التعبير واهتمامه بإنتاج الأدباء الشبان. (الشملى، 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، فهي كانت حرّة في التصرّف. ولم تكن هذه الحرية صفة تطبع على غلاف المجلة فقط، بل قدحققتها فعلاً. فلذلك رفضت مقالات وحيد حقي، مع أنّه قد سدد بعض ديون المجلة وكانت المجلة مدينة له؛ لأنّها لم تعتبرها إلّا هتافات وتقريظ ومدح لحزب الهلال، فردّ على وحيد الذي اعترض عليه بأنّها «ليست منبراً للدعاية لأىّ حزب معين». (إدريس، ١٩٦٧م: ١٠٠-٩٩) فهي 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 العربي الذي يريد أن يختطّ طريقاً مستقلاً يؤمن بحرية الفكر إطلاقاً، بمعزل عن أى تأثير.» (السابق: ١٥٧)

وكان يخشى سامى أن يُفقد المجلة هذا الطابع المتميّز وهو الحرية عندما منع بعض أعدادها في العراق. ولذلك لما اقترح شريكه أن يتفادى سيف منع المجلة في العراق بسبب السياسة المتعمدة فيه بمزيد من المراقبة واليقظة، أرسل زفرة قصيرة، وقال: «أخشى إذا حققت هذا المزيد، أن أفقد "الفكر الحرّ" طابعها الذي 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 اشتبك مع وجود العراقيين في الحياة. فالإنسان عن طريق قدرته على إزالة هذه العراقيين يجد الشعور بالحرية. و«إنّ أول ما يتبادر لأذهاننا من خصائص الحرية، هو الجانب السلبي منها، ألا وهو قدرتنا على الرفض والوقوف أمام الموانع والعقبات التي تقيد اختيار الحرّ، 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 تجنبّ أيّ تأثير مع أنّه لم تكن تتسم 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.

الحرية وعدم العودة إلى الماضي

إنّ سامي كبطل وجودي - كما مضى - قد نحى ماضيه إلى جانب، وقصد أن يبدأ حياته من الصفر. فعندما تزوّج من "إلهام راضى" حاول مراراً أن يقنعها بأنّ ماضيه قد مات. ولذلك عاهدها ألاّ يخفى عنها شيئاً مما حدث ومما يحدث، لكي يتجنبّ تأثير الماضي في حياتهما؛ لأنّه كبطل وجودي كان على علم بأنّه لا يمكن محو ما مضى من حياته، بل عليه أن يتخذ موقفاً يعينه على تغيير تأثيراته فيه، وبذلك يخلع على الماضي ما يريد من المعنى. و«حقاً إنّ المرء لا يستطيع أن يمحو ذلك الماضي، من حيث هو سلسلة من الوقائع التي حدثت فعلاً 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 اطّلت شبه اطلاع على وجود علاقة سامي مع رفيقة شاكر، قالت: «فأيقنت أنّي كنت أخذع نفسي، إذا صدقت سامي حين أكّد لي أنّ ذلك الماضي قد مات. إنّ الماضي لا يموت أيتها الغبية! إنما يرقد، ثمّ يستيقظ كلّما احتاج إلى اليقظة، وأنى 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 تعهدت لك بأن يموت جميع من يضمّمهم هذا الماضي؟» (السابق: ٢٤٥)

فسامي الوجودي يصرّح بأنّه لا يمكن 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 سامي كأديب لبناني لا ينكر أنّ بلاده تتمتع بما لا يتمتع به أيّ بلد آخر من الأقطار المجاورة من حرية التفكير والتعبير، ولكنه كملتزم قومي يريد مواجهة الموضوع على نطاق أوسع، فيردّ على هاني الغريب الذي يعتقد بالالتزام الوطني: «إذا كنت أخشى أن تضيق السلطة هنا على حرّيتي، فإنّي أخشى أن تضيق عليها في كثير من البلاد العربية، حين تمنع مجلتي أو كتابي من الوصول إلى أيدي القراء، بسبب ممارستي لهذه الحرية التي هي شرط الأديب الأوّل.» (السابق: ٢٠٩-٢٠٨)

فسامي يعدّ الحرّية أول شرط للأديب، ويتجلّى وضوح هذا الشرط عندما يتحدث كروائي عن كتابة الرواية. فإنّه كروائي يرسم البطل كإنسان ذي "اتجاه" معين في الحياة، ثمّ يمنحه مطلق الحرية ليعيش حياته. وفي كثير من الأحيان يخرج هذا البطل الذي يتمتع بحرية مطلقة عن الخط الذي رسمه، ولكن إعطاء هذه الحرية للبطل الروائي يترتب على التمتع الروائي نفسه بالحرية قبل كل شيء؛ فلذلك يقول لإلهام: «ألا تعتقد أنّي، لكي أستطيع أن أمنح أبطالاً الحرية، لا بدّ لي من أن أنعم بها أنا أولاً.» (السابق: ٢٣١)

إنّ سامي كان يجعل أبطال رواياته متحررين، وهذا ينطبق على ما كان يعتقد به سارتر؛ فهو يذهب إلى أنّ الروائي الذي يؤمن بمجهر بشري وبدستور أخلاقي وباستعداد ركبته الإله في طبيعة الإنسان، يخفق دائماً في خلق أشخاص مستقلين. فهو يريد دائماً أن يتحكّم بحريّتهم ويحكم على مشاعرهم وأعمالهم، وبكلمة واحدة أن يحتلّ مقام الله. والله ليس روائياً صالحاً لأنّه لا يترك مخلوقاته أحراراً، والرواية ينبغي أن تكون قبل كلّ شيء مسرح الحرية. (هنري سيمون، ١٩٥٤م: ٨) ولكي تتحقق حرية أبطال الرواية فعلى الروائي أن يحصل على حرّيته.

الحرية والتحرّب

إنّ من أبرز مواقف الرواية التي تتجلى فيها الحرية المطلقة هو عدم تحزّب البطل. إنّ سامى يرفض التحزّب لأىّ حزب، سواء كان يؤيّده أم ينكره؛ لأنّ هذا التحزّب يهدّد حرّيته في مجال الفكر والأدب، ولذلك يرجّح أن يحتفظ بحريته الكاملة، فيردّد في نفسه: «لكنتى لن أدخله، لن أدخل أىّ حزب سواء كنت أؤيّده أم أنكره. لا، ليس ذلك بالموقف المسبق، إنّّه مبدأ ضميرى، إنّ أىّ التزام حزبي مهّدّد لحرّيتى، حرّية فكرى وأدبى، وأنا أصرّ على أن احتفظ بحريّتى كاملة.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٦٤)

إنّ عدم التحزّب ليس موقفاً عنادياً لحزب ما، بل إنّّه ينبعث عن وعى البطل ومبدأ ضميره في سبيل الاحتفاظ بحريته المطلقة. فعندما شجّعه وحيد حقّى على الدخول في حزب الهلال طالباً منه قراءة مجموعة من النشرات والكراريس بوعى وتعمّق، يحسّ البطل بالاختناق كأنّما سلبت منه حرّية التنفّس، ولكنته 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 ذلك عن موقف مسبق، بل إنّّه كإنسان يعمل بمبدأ ضميره.

فالحرّية المطلقة هي التي قادت سامى إلى عدم الانضواء تحت لواء أىّ حزب؛ لأنّه كان يتمنّى أن تتوفّر الحرّية عند الأديب إلى أبعد حدودها. إنّ هذا المبدأ الذي اعتمده يتوافق مع ما ذهب إليه الفكر الوجودى، ف«الوجودية لا يمكن أن تتوحّد مع أىّ مذهب سياسى.» (ماكورى، ١٩٨٢م: ٢٦٠)

وهذا الموقف لا يعنى الانغماس في الفردية والذاتية، بحيث لم يكن يكثرث الوجوديون بالتنظيمات الساسية والاجتماعية؛ لأنهم كانوا «يحتفظون بحريّة نقد أيّة حركة سياسية تقيد، بلا داع، الحرّية البشرية.» (السابق: ٢٦٠) فرأينا «الفكر الحرّ» قد تولى نقد أىّ حركة وحزب على قدم المساواة.

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

تتسع حدوده، ويتخذ طابعاً قومياً؛ لأنه كبطل وجودي لا يمكنه أن يتخذ موقف الحياد. تعتقد الوجودية بـ «أن أنواع الالتزام تختلف، طبعاً، بحسب الأزمنة... أمّا في هذا العهد الذي تدعى فيه الأحزاب على اختلافها أن كل منها هو الثورة، وأن 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: ٧٥-٧٤)

إنّ موقف سامي في عدم تحزبه لحزب معين ينطبق تمام الانطباق على موقف سهيل إدريس في حياته الشخصية. فهو لم يقتنع بضرورة الانتساب إلى حزب سياسى معين على الرغم من إيمانه بمبادئ بعض الأحزاب؛ لأنّ انتساب المثقف الحرّ إلى حزب ما - حسب تعبيره - يقيّد حرّيته في الاختيار، ويلزمه بسلوك لا يتمتع دائماً بالحرية التي هي المطلب الأوّل للمثقف. (الأمير، ٢٠٠٠م: ٧)

جدير بالانتباه إلى أنّ عدم التحزب لا يهدف إلى انفصال الأدب عن السياسة، بحيث يتخلّى الأديب عن اهتمامه بالسياسة. إنّ «السياسة تدور بين الشخصيات الإدريسية في مختلف الأمكنة والأزمنة، حتّى في أوقات اللهو، وسهرات التراب واللذة.» (أزوط، ١٩٨٩م: ١٩٥) ورواية "أصابعنا" تزخر بالمادّة السياسية، وتعرض للأحزاب المختلفة ومواقفها ومبادئها. فما يبدو هاماً في "أصابعنا" بالنسبة للأديب الحرّ هو ألا يتورط في الانحياز، بل عليه أن يسهم في القيادة.

التحزب والضياع

إنّ هذه الرواية التي سعت إلى تقديم صورة إيجابية عن الوجودية قد اتخذت الابتعاد عن مبدأ الحرية عاملاً رئيساً في ضياع الشخصيات. فخلافاً للتصور العام، إنّ اتّباع الوجودية في هذه الرواية لا ينتهى 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 ونوعاً من

الضياع والعبث.

إنّ مسألة التحزّب التي كانت تنافي الحرية المطلقة هي من أشدّ العوامل تأثيراً في ضياع الشخصيات. فأبرز هذه الشخصيات ضياعا هو وحيد حقيّ الذي كان يصرّ على مسألة الانضمام إلى حزب خاص.

إنّ وحيد حقيّ كان تاجراً ثرياً يسدّد بعض ديون المجلة، وأديباً مثقفاً يقدم بعض نتاجه الأدبي لها، وكانت المجلة تستقبله بحفاوة، ولكنّه انقلب على الرأس لما التحق بحزب الهلال. إنّه كان يشعر بالضياع قبل اهتدائه إلى الحزب، ولكن بعد انضمامه إلى الحزب توهم أنّه قد وجد ضالته المشوذة، وكان ينادى بأنّ «المرحلة الجديدة ستكون أخصب مراحل أدبي وأروعتها». (إدريس، ١٩٦٧م: ٦٥) فمضى يعمل على كسب الأنصار لهذا الحزب، فاستهلك جميع أمواله في سبيله، حيث لم يكن له مال يشترى حذاء، حتّى اضطرّ إلى استعطاء المال وتكديده من أصدقائه القدامى، وبذلك انقطع عن الكتابة أخيراً وانقلب إلى «مجرد داعية هتاف» (السابق: ٩٩) للحزب. إنّه قد أسرف في اعتقاده بالالتزام الحزبي، بحيث عندما سأله سامي عن نتاجه الأدبي يجيبه قائلاً: «أصبحت الآن اعتقد، يا عزيزي، بأنّ أدبي لن يكون ذا قيمة إذالم يكن في خدمة حزبي». (السابق: ٢٢١)

فتواجهنا في الرواية ثنائية الحرية والتحزّب. إنّ سامي الوجودي يرفض التحزّب حفاظاً لحرية المطلقة، فيعيش عيشة حرّة، في حين أنّ وحيد حقيّ قد اكتفى بحزبه، وفقد ماله وأدبه وحرية الكاملة، فأدى أمره إلى الضياع التام. إنّه أصبح ريشة في مهبّ رياح الحزب تتقاذفه، حيث تشاء، وانتهى ذلك إلى موته في غرفته مفلساً متكدّياً الأموال لتمويل الحزب، بعد شلل يده والأوراق متناثرة حول جسده. ولذلك قال سامي لما أخبر بموته: «ولكنّ وحيد مات يا إلهام منذ ثمانية أعوام». وأردف يقول: «مات منذ تجنّد في حزب». (السابق: ٢٦٣)

إنّ سامي قد استعمل كلمة "حزب" منكرّاً، ليؤكد عقيدته لعدم تحزّبه في أيّ حزب.

يعتقد بعض الدارسين أنّ سهيل إدريس قد وُظف موت وحيد حقّي توظيفاً سليماً في الرواية، خصوصاً بعد شلل يديه وتناثر الأوراق المالية الكثيرة حوله. «فالشلل دلالة على عجز المثقّف عن تحقيق وجوده، ورمز الانحطاط، وعجز العمل الحزبي الذي يسلك طريق المادّة للوصول إلى الزعامة والحكم، وجاء الموت رمزا متوجّحاً لثمن سياسي يجب أن يبدي عهده.» (أزوط، ١٩٨٩م: ١٩٩)

أمّا كريم الهادي الذي يتأرجح موقفه بين الانضمام إلى الحزب والانفصال عنه يكون أقلّ ضياعاً عن وحيد حقّي، بحيث إنّ أمره لا ينتهي إلى ما انتهى إليه، بل إنّ على حدّ تعبير سامي «إلى الأبد سيظلّ كريم ممزّقاً... إنني أتمثله الآن سائراً وحده في الطريق، وحيداً سيبقي.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٢٧٣)

ومردّ هذا إلى أنّ كريم كان يعتقد بالحرية وعدم الانقيادية، بحيث قد اعتبر العزلة والاعتراب «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 الماركسي في الرواية

هذه الرواية قد تعرّضت للبحث عن الأحزاب المختلفة: الحزب الشيوعي اللبناني، المعروف بـ "الحزب الأرجواني"، والحزب القومي السوري الاجتماعي، المعروف روائياً بـ "حزب الهلال"، والحزب الشيوعي السوفياتي. (أزوط، ١٩٨٩م: ١٩٥)

إنّ الحزب الشيوعي هو من أهمّ الأحزاب الذي قد اتّخذ مساحة واسعة في الرواية. إنّ هذا الحزب كان قد ساد مختلف أرجاء البلدان العربية، ووجد أنصاره ومؤيديه. فالوجودية تتجلّى في الرواية مناهضةً تماماً للحزب الماركسي في مسألة الحرية كما كانت في عالم الواقع. «إنّ الوجودية كانت تناهض الفكر الماركسي الذي كان نشيطاً بفعالية في الساحة الثقافية.» (زراقت، ١٩٩٩م، ج ١: ص ٦٤) ومردّ ذلك إلى أنّ الماركسية والوجودية متناقضين في مسألة الحرية والفردية والالتزام.

فحسب ما سبق أن البطل قد اعتبر الحرية هبة ومنحة على أساس تفكيره الوجودي، ولكن «ليست الحرية في نظرة الماركسيين هبة فطرية أو ملكة موروثية، بل هي ثمرة من ثمرات التطور التاريخي، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية، وتمردّه على العبودية الاجتماعية.» (زكريا، لاتا: ٨٨) وبذلك تتبين مخالفة سامي للحزب الشيوعي.

فالحرية هي المنطلق الذي كان يشنّ منه هجومه ضد هذا الحزب؛ لأنّه يتسلّط على الفكر الإنساني، فصراحة الخط الحزبي، في الاتحاد السوفياتي، تفرض على الأدباء والفنانين حدوداً وقيوداً على مدى الإنتاج الأدبي، وتحرّم خلق ألوان جديدة تتعارض مع أهداف الحزب وإنجازاته، فتعطل بالتالي ملكة الحرية والاختيار. فنرى سامي يتحدث عن النظرة أحادية الجانب التي تحكم الأرجوانيين: «من لم يكن معنا، فهو علينا.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٤٧)

والماركسيون - حسب تعبير كريم - «يجزون الفكر ضمن حدود مرسومة، وقيمون دون تخطّيها أسواراً منيعة، فيقتلون بذلك أعظم مزية للفكر: وهو أن مجال التحرك والخيار واسع فيه سموح. إن بوسع الإنسان أن يحترم نظاماً، ولكن بوسعه كذلك أن ينتقده.» (السابق: ٤٧)

إن سائر شخصيات الرواية كهاني توافق البطل في موقفه. وكريم الذي يتذبذب في الانضمام إلى هذا الحزب والانفصال عنه يعتقد بأنّ الأدب السوفياتي ليس حرّاً، بل إنّه أدب التقنين والتلقين من قبل الدولة والحزب الحاكم. (السابق: ٨٨-٨٧)

واختلاف الماركسية والوجودية تتجلى في موافقها تجاه سامي ككاتب وجودي. فالشيوعية كانت تتهمه ومجلته بأنّه عميل للغرب، فهو يفسح في مجلته لأحداث طويلة عن ذلك المذهب الفلسفي الذي يختلف عن عقيدتهم السياسية والفكرية. فهو «كاتب انحلاليّ، كاتب عدميّ، عدوّ للقيم البشرية.» (السابق: ٤٧)

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

الوجودية تنكر كل قيمة بشرية، وتسوق الإنسان نحو العدم، وتدعو إلى الفوضى الأخلاقي والتحلل.

الحرية والانتقياد للدولة

إنّ عدم التحزب الذي كان يدلّ على الحرية المطلقة كان موقفاً اتخذته سامي، وهناك ثنائية أخرى قد برزت في شكل التقابل بين من يتحمّس للجوائز الأدبية من قبل الدولة، وبين من يخالف تقديمها بحجة أنّها نوع من الانتقيادية وانتقاص الحرية الأديب.

يجري الحديث في اجتماع عن اختصاص بعض الجوائز للأدباء من قبل الدولة، وكان يعتقد هاني بأنّه لا بدّ من إقناع الدولة بهذه المسألة. ولكن كريم يتخذ موقفاً ينطبق على الموقف الوجودي، فيرفض كل ما يجزّ الأديب إلى الانتقياد والعبودية، فيقول: «إنّني غير متحمّس على الإطلاق لما يسمّى بجوائز الدولة، لا بمساعدة الدولة للأدب والأدباء، بل أنا مقتنع بأنّ الأديب الحق لا بدّ من أن يجد جزاءه لدى القراء، ولو طال الأمد.» (السابق: ٨٧)

هذا وقد رفض سارتر جائزة نوبل مبيناً دليله في خطاب أصدره بعد الرفض: «أنّ الكاتب الذي يتخذ موقفاً سياسياً أو اجتماعياً أو أدبياً عليه ألاّ يعمل إلاّ بما يمتلك شخصياً، وهو كلامه المكتوب. الكاتب الذي يقبل امتيازاً رسمياً يقيد قراءه به، وهذا أمرٌ لا يقبل بالنسبة لي. ليس سواء عليّ أن أوقع ما كتبت بجان بول سارتر، أو جان بول سارتر الحائز على جائزة نوبل... إنّ علي الكاتب أن يرفض محاولة تحويله إلى مؤسسة... حتى لو كانت مُدرجة في قائمة الشرف.» (سارتر، ١٣٤٣ش: ٤-٣)

فسرّ هذا الرفض ييوح في دائرة ما تمليه الفلسفة الوجودية. فسارتر يعتبر الجائزة قيّداً يتعهده في إطار مرسوم. وهذا ما يعدو إلى قراءه، ويجدّ من حريته؛ ولذلك تتفاوت كتاباته رافضاً جائزة نوبل أو حائزاً عليها.

فموقف كريم يقترّب من جهة من موقف سارتر، ومن جهة أخرى من موقف أول من رفض جائزة نوبل، وهو جورج برنارد شو الكاتب المسرحي الإيرلندي المعروف في عام

١٩٢٥م الذى علّق علي ذلك بقوله: «إني أكتب لمن يقرأ لا لأنال جائزة.»
 وحينما يحدّثه سامى بأنّ جائزة محترمة من جانب الدولة قد يحرّض الأديب على الإنتاج والاستمرار في الظروف التي تكتنفه، يردّ كريم قائلاً: «إنّ أخشى ما أخشاه، يا سامى، أن تعتقد الدولة أنّها إذ تكافئ الأديب أو تساعد تحيط عنقه بدين ما يكون سداده الانتقاص من حريته... ، وفي هذا الموضوع خطر.» (إدريس، ١٩٦٧م: ٨٧)
 إنّ البطل يوافق كريم عملياً عندما يتخلّى عن المؤسسة الثقافية التي جعلت شعارها الدفاع عن حريّة الفكر، مع أنّها عرضت عليه أجراً مرتفعاً إزاء ساعتين من العمل، وهو كان بأمرّ الحاجة إلى هذا المال. فلما اقترحت هذه المؤسسة على سامى، ارتاح ضميره؛ لأنّ هذا العمل كان ينسجم مع رغباته، ويتفق وضميره، ولم يكن يثير أدنى شكّ؛ «فهي مؤسسة حرّة لا اتّصال لها بأية حكومة، لها في أكبر عواصم العالم فروع، يموّلها الأفراد والهيئات الخاصة، وغايتها تلك النبيلة: الدفاع عن حرّية الثقافة.» (السابق: ١٥٦)

فكان يرجو أن يخدم قضيته وقومه عن طريقها، ولكنّه لما التحق بالمؤسسة باءت آماله بالفشل؛ لأنّه اكتشف أن غاية المنظمة الرئيسية ليست هي الدفاع عن حرية الثقافة إطلاقاً بقدر ما هي الهجوم على الأرجوانية. إنّ هذه المنظمة كانت تهاجم الأرجوانية بسبب عدم تمتّعها بحرية الفكر، ولكنّها ما كان همّها أن تفضح الثقافة الغربية التي تحرم حرّية الفكر أيضاً، «وهذا يعنى أنّها مرتبطة بهذه الثقافة ارتباطاً انحياز.» (السابق: ١٥٧)
 فسامى كان يترك كل ما كان يطلّح حريته، ويحرمها من الإطلاق، فلم يكن يرضى أن يطلّح نقاوة فكره، ويخونه، ويبيع ضميره المستقل، وينصب المبادئ والأفكار سلعة تباع وتشترى.

الحرية والمسؤولية

إنّ المسؤولية تعتبر من أهمّ المبادئ التي ارتكزت عليها الوجودية؛ فهي تهّم الوجودية من حيث إنّها تعتبر زماماً للحرية المطلقة.

إنّ سهيل إدريس، الذي يحاول تقديم صورة إيجابية عن الوجودية، يدعو في رواياته إلى الحرية المسؤولة الملتزمة، وينبّهنا إلى أنّ البعض قد أخطأوا فهم الوجودية، فلم يعرفوها على حقيقتها، ولذلك اعتبروها داعية إلى التحلل من المسؤوليات، بحيث تستبيح المحرّمات، وتشجّع على المظاهر الخلاعية، فلذلك يؤكد أنّه من دعاة الحرية والمسؤولية أو الحرية المسؤولة في رواياته. (الشملي، ١٩٩٨م: ١٣٩) ولكي ينبّه القارئ إلى هذا الخطأ يصوّر الفتيات الوجوديات المستهترات في "الحى اللاتيني" وقد وُجّه إليهنّ سؤالاً عن معنى الوجودية، فأجابت إحداهن: «أن يعيش الإنسان هكذا، عيشة متحرّرة من كلّ شيء بلا مسؤولية!» (إدريس، ٢٠٠٦م: ٢٤٨)

وفي رواية "أصابعنا" يكون لسامى صديق شاعر يحمل اسم عصام الحلواني. إنّ كان يحزن دائماً زوجته بحجة أنّه فنّان، وكلّ امرأة له مصدر إلهام. وهذا الاعتقاد قد جرّه إلى أن يعتبر الزواج "مؤسسة فاشلة"، تحدّ من حرّية الأديب. إنّ تصرّفات هذا الصديق وأفكاره كانت تقلق إلهام راضى خوفاً أن يتأثر سامى بها، ولكن سامى يحاول إزالة هذا القلق عنها؛ لأنّه كان يعتقد بأنّه ليس للفنان حقوق تتناقض وواجباته، فيقول: «إنّني مؤمن بضرورة التجدد في تجربة الفنّان، ولكنّي لا أعتقد أنّ التجدد غير ممكن إلّا بطعن الواجب والأخلاق.» (إدريس، ١٩٦٧م: ١٦٦) وهذا الكلام يجعل إلهام تتذكّر بعض مقالات سامى كأديب حرّ مسؤول، فتقول: «أى حرّية الفنّان حدّاً، هو مسؤوليته.» فيردّ عليها قائلاً: «تماماً يا إلهام.» (السابق: ١٦٦)

فسامى قد أدرك خير الإدراك أنّه على الإنسان أن يكون مسؤولاً رغم تمتّعه بالحرية المطلقة، لكي لا تؤدّي هذه الحرية إلى فوضى في الأخلاق وطعن في الواجب. فيتّسم سامى على أساس الفلسفة الوجودية بـ "رجل الأخلاق"؛ لأنّه «يرى معنى الحياة والوجود في العيش تحت لواء المسؤولية والواجب...، فعلى الأخلاقى مسؤوليات وواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه...، ومن بين هذه الواجبات وأقدسها عنده واجب البقاء للنوع؛ ممّا يتمثّل في الزواج بما يندرج تحته من مختلف ألوان المسؤولية.» (البدوى،

١٩٨٠م: ٤٨-٤٧) وفي قضية سميحة صادق يؤكّد دائماً 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، ويسرف فى الأخذ منها، ولا يرتبط بشيء؛ لأنّ كلّ ارتباط أو واجب يقيدّه وشعاره يمكن أن يصاغ فى تلك العبارة المشهورة: «تتّع بيومك.» (البدوى، ١٩٨٠م: ٤٦-٤٧)

الحرية 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 قوتين»، (أحمد رمضان، ١٣٧٨ق: ٤٩) ولا يعرف المرء له سبباً أو مصدرًا أو حتى شكلاً. (فرحات، ١٩٦٧م: ١٢)

والوجودية - كمنهج يتمحور حول الإنسان - لم تغفل هذه الحالة النفسانية، ولكن مفهوم القلق عند الوجوديين ينحو نحو الإيجابية والسلبية. إنّ القلق عند هيدجر يتوقّف على مسألة العدم وعبثية الحياة وتناهيها وفكرة السقوط. فالإنسان فى وجهة نظره يتّجه نحو العدم أو الموت، فلذلك ينتابه الشعور بالقلق. «إنّ تجربة القلق تضى بنا إلى أن نشعر بأنفسنا، وأننا هنا فى العالم مهجورون دون سندٍ أو معين، لقد ألقينا فى هذا العالم دون أن نعرف لذلك سبباً... ووجود هذا الكائن... يحده الموت، فهو "موجود من أجل الموت".» (فال، ١٣٧٨ق: ٦١)

ولكن مفهوم القلق عند سارتر - كما سبق - يرتبط بشعور الإنسان مجريته الشاملة ومسؤولياته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرين؛ وذلك لا يؤدّى إلى الاستكانة واللافعال، بل هو «القلق الصافى البسيط من النوع الذى يعرفه كلّ من تحمّل مسؤولية من المسؤوليات.» (سارتر، ١٩٦٤م: ٢٢) فـ «إنّه ليس مجاز يفصلنا عن العمل، ولكنّه جزء

من العمل وشرط قيامه.» (السابق: ٢٣)

تحقيقاً للصورة الإيجابية التي سعت الرواية إلى تقديمها، إنَّ القلق الذي يواجهنا فيها هو القلق السارترى. إنَّ سامى الذى يرنو إلى الحرية المطلقة يعيش حياة قلقه دائماً. وهذا القلق ينبعث عن تَمَسُّسه للحرية. فهو كلُّ ما يريد أن يختار عملاً ويقوم به يعتربه القلق متسائلاً: هل هذا العمل لا يسلب حريته المطلقة ولا يبعده عن مسؤوليته في أداء رسالته؟

فهو عندما يلتحق بمعهد أو مركز صحفى فإنه إمَّا يستقيل عن منصبه، كما شاهدنا في المركز الثقافى الذى لم يكن يتمنَّع بعدم الانحياز مع كونها مؤسسة غير حكومية، أو يستمر في عمله عندما تزول الشبهات عنه، وهذا ما نراه في المعهد الفرنسى؛ فلمَّا التحق به كان قد اعتراه قلق مستمرّ وخوف شديد من سلب حريته، فلذلك أراد التخلّى عنه، ولكن الضابط الجزائرى ورئيس المعهد قد أزالا هذا القلق، فاتَّخذ مهنته فيها وسيلة لتوعية الطلاب الفرنسيين عن الشعوب العربية، حيث احتجَّ البعض عليه بأنه قد تناسى مهمته الرئيسية وهى تعليم اللغة العربية لهم.

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

ولكن رغم هذا التَمَسُّس إنَّ 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 المتفجرة". (إدريس، ١٩٦٧م: ٢١٤) فهذه الصورة نعتبرها ذروة الجدال في إثارة قلقه، بحيث يتبدّل قلقه إلى دعر شديد؛ فهو أمام ممكنين: إمَّا يحتفظ بحريته الكاملة ويتقبّل احتجاج مجلّته، وإمَّا يخضع لرأى السلطة.

«ويحسّ برعدة دعر تحتاحه وهو يتخيّل مجلّته متوقفة، معطّلة، ميتة... فيحسّ بأنَّ حريته كلّها مهدّدة تهديداً مميتاً، حريته في أن يتنفس... ثمّ يتساءل في دهشة مذعورة:

«وأنا، أني لى أن أحسّ نعمة الحرية. ومجّلتى مهدّدة بعبودية الخوف من الاحتجاب؟»
(السابق: ١٠٤-١٠٣)

إنّ سامى لم يكن يفكر إلى هذا الخضوع، بل هذا الاضطراب قد جاء خوفاً من احتجاب المجلة بسبب نقص في الميزانية وتلبية لطلب القراء العراقيين. فتتناقض هذه الصورة مع سائر ميزات البطل الوجودية. وقد علّل سهيل إدريس ذلك بقوله: «لقد كان يمكننى أن أغفل هذه الواقعة، ولكن إغفالها كان يجرمنى حقّ تصوير بعض جوانب الضعف البشرى في شخصية سامى، وكان يجرمنى بالتالى، حقّ تصوير الصراع الذى ينشب في نفسه، ليحافظ على إخلاصه ونقاء ضميره.» (إدريس، ١٩٦٣م: ١٠٧-١٠٦)

فسامى كبطل وجودى كان يفكر بالعدول عن هذا النوع من الإرسال. ولم يكن يرضخ له إلى الأبد، بل كان يصارعه ويقاومه ويتغلب عليه. فعندما وقع نظره على صحيفة عراقية اتهمت الفكر الحرّ بالخيانة، قال لزوجته التى كانت تسعى لخلق مبررات لهذه المبادرة إلى إرسال المجلة ناقصة الصفحات: «اسمعى يا إلهام! لا بدّ أن نأخذ من هذا درساً. لقد قرّرنا أن نحمل رسالة في "الفكر الحرّ"، فلا مجال للتهاون في تأدية هذه الرسالة أياً كانت قيمتها، وإلاّ حقّ للذين يسمعوننا 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)

فسامى لم يكن بطلاً من غير عالمنا، بل هو إنسان مثلنا. فصوره سهيل إدريس كأديب يعترية القلق دائماً، ويصاحبه الخوف إلى الأبد حرصاً على تمتعه بحريته، لكى يجعله نموذجاً مثالياً يقتدى به الأدباء لعدم خلق الأعذار في فقدانهم الحرية.

النتيجة

- إنّ الحرية التى تتجلّى في الرواية - على أساس تصريح البطل - حريّة مطلقة، بحيث يتخلّى سامى كبطل وجودى عن كلّ ما يحدّ حريّته، حيثانّ عدم التحزّب لحزب ما، هو أبرز موقف لسامى حفاظاً على حريته المطلقة دون أن يتّخذ موقف الحياد تجاه

- ما كان يجرى في بلاده؛ لأنه كبطل وجودى لم يغفل مبدأ الالتزام.
- إن هذا الإطلاق - على أساس التعريف الوجودى له - لا يعنى أن البطل يتمكن من إنجاز ما يريد أو التخلص مما مضى في حياته، بل إنه يعنى أنه ذو اختيار تام أن يتخذ موقفاً أمام ماضيه، ويغير حياته في أى وقت أراد.
- إن سامى كشخصية وجودية وكريم كشخصية شبه وجودية في هذه الرواية، تهاجمان الحزب الماركسى - كحزب مناهض للوجودية - على أساس مبدأ الحرية، حيث إن الحرية عند البطل الوجودى منحة وهبة خلافاً للماركسية التي تعتبرها فعلاً واكتساباً.
- إن الرواية تقدّم بعض الشخصيات الضائعة كوحيد حقى وشبه الضائعة ككريم الهادى على أساس تحزبهم أو تذبذبهم في الانضمام إلى حزب أو الانفصال عنه. وهذا الضياع اعترى من لم يتبع الحرية الوجودية المطلقة، كأن سهيل إدريس قد عزم على تقديم صورة إيجابية عن الوجودية، حيث إن عدم اتباعها يؤدى إلى الضياع.
- إن مجلته "الفكر الحر" كانت تتصف بالحرية المطلقة دون أن تنحاز إلى حزب معين أو دولة، واتخذ سامى الحرية المطلقة رسالة لها، وبذلك تعمد في اختيار هذا العنوان للمجلة.
- إن رفض الجوائز وعدم الانقياد للدولة يصبّ في مجرى رفض سارتر الذى يحذر الأديب من تحويله إلى "مؤسسة".
- إن هذه الحرية رغم كونها مطلقة، حرية مسؤولة. فالمسؤولية - كمبدأ من مبادئ الوجودية - تحول دون تأديتها إلى الفوضوية.
- يصاحب البطل الوجودى القلق نتيجة ممارسته الحرية المطلقة المسؤولة واحتفاظها بها؛ وهذا القلق لا يتصف بالسلبية، بل إنه إيجابى.
- فالحرية المطروحة في هذه الرواية، على أساس ما قدمنا من المصاديق، حرّية وجودية.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا. (لاتا). مشكلة الحرية. ط ٢. مصر: دار الطباعة الحديثة.
- أبونضال، نزيه. (٢٠٠٦م). التحولات في الرواية العربية. ط ١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- أحمد رمضان، محمد. (جمادى الأول ١٣٧٨ق). «القيمة الفلسفية للقلق». المجلة. العدد ٢٤. صص ٥٥-٤٩.
- إدريس، سهيل. (١٩٦٧م). أصابعنا التي تحترق. ط ٢. بيروت: دار الآداب.
- _____ (٢٠٠٦م). الحى اللاتيني. ط ١٤. بيروت: دار الآداب.
- _____ (١٩٦٣م). «مذكرات روائي». مجلة الآداب. السنة ١١. العدد ٣. صص ١١٢-١٠٣.
- أزوط، جورج. (١٩٨٩م). سهيل إدريس في قصصه ومواقفه. ط ١. بيروت: دار الآداب.
- الأمير، يسرى. (٢٠٠٠م). سهيل إدريس: تجديد الرسالة والأحلام. مجلة الآداب. العدد ١٠/٩. صص ٤-١٧.
- بدوى، عبدالرحمن. (١٩٨٠م). دراسات في الفلسفة الوجودية. ط ١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- _____ (١٩٨٤م). موسوعة الفلسفة. ج ٢. ط ١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الخطيب، حسام. (١٩٩١م). سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية. ط ٥. دمشق: مطابع الإدارة السياسية.
- الديدى، عبدالفتاح. (١٩٨٥م). الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة. ط ٢. القاهرة: هيئة المصرية العامة للكتاب.
- زراقت، عبد المجيد. (١٩٩٩م). في بناء الرواية اللبنانية. ج ١. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية.
- سارتر، جان بول. (١٩٦٤م). الوجودية مذهب إنسانى. ترجمة عبدالمنعم الحفنى. ط ١. لامك: لانا.
- _____ (١٩٦٦م). الوجود والعدم. ترجمة عبدالرحمن بدوى. ط ١. بيروت: منشورات دار الآداب.
- _____ (آبان ١٣٤٣ش). «بيانيه سارتر». ترجمة حميد محامدى. مجلة آرش. شماره ٩. صص ٣-٥.
- السعافين، إبراهيم. (١٩٨٧م). تطوّر الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام ١٨٧٠-١٩٦٧م. ط ١. بيروت: دار المناهل.
- الشملى، سهيل. (١٩٩٨م). البطل في ثلاثية سهيل إدريس. المسيرة - الأبعاد. بيروت: دار الآداب.
- شيبا، محمد شفيق. (١٩٨٦م). في الأدب الفلسفى. ط ٢. بيروت: مؤسسة نوفل.
- صليبيا، جميل. (١٩٨٢م). المعجم الفلسفى. ج ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

دراسة في "أصابعنا التي تحترق" لسهيل إدريس / ٣٩

- طرايبشى، جورج. (١٩٩٧م). شرق وغرب: رجولة وأثوثة. ط ٤. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. العشماوى، محمدسعيد. (لاتا). تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.
- عيد، رجا. (١٩٨٨م). فلسفة الالتزام فى النقد الأدبى بين النظرية والتطبيق. الاسكندرية: منشأة المعارف.
- عصمت، رياض. (٢٠١٠م). حادثة وأصالة. ط ١. دمشق: دار الفكر.
- الكومى، محمد شبل. (٢٠١٠م). الوجودية والحرية بين الفلسفة والأدب. ط ١. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فال، جان. (ذى الحجة ١٣٧٨ق). «من تاريخ الوجودية». ترجمة فؤاد كامل. مجلة المجلة. العدد ٣١. صص ٦٧-٥٦.
- فجر رسلان، يوسف. (آذار ١٩٩٥م). «الوجودية فى التنظير والسلوك». مجلة المعرفة. العدد ٣٧٨. صص ٤٥-١١.
- فرحات، عبدالمحميد فرحات. (نوفمبر ١٩٦٧م). «التفسير الوجودى للنضال». مجلة الفكر المعاصر. العدد ٣٣. صص ١٧-١٠.
- لالاند، أندرية. (٢٠٠١م). موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد خليل. ج ١. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات.
- ماكورى، جان. (١٩٨٢م). الوجودية. ترجمه إمام عبد الفتاح إمام. عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- المنصورى، على جابر. (٢٠٠٠م). النقد الأدبى الحديث. ط ١. عمان: دار عمار.
- نظمى سالم، محمد عزيز. (١٩٩٦م). الإسلام فى مواجهة المذاهب الغربية. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
- هنرى سيمون، بيير. (أبريل ١٩٥٤م). «أبطال الرواية وحريرتهم». مجلة الآداب. السنة الثانية. العدد ٤. صص ٧٨-٧٨، ٨-٨.
- اليسوعى، روبرت ب. كامبل. (١٩٩٦م). أعلام الادب العربى المعاصر. ج ١. ط ١. بيروت: مركز الدراسات للعالم العربى المعاصر. جامعه القديس يوسف.