الأدب بين الحرية والاقتصاد

بقلم مطاع صفدي

إن المشاكل التي دأب الأدب المعاصر على إثارتها ، لا يمكن ان تنفصل عن بقية المشاكل التي تتعلق بمختلف مظاهر الانسان الذي هو نفسه في النهاية موضوع القضية الوجودية الكبرى . ومن هنا كانت المسألة ترتبط دائماً بوجهة النظر المبدئية التي يأخذ بها المفكر والأديب ، ويقبل من خلالها على تفسير فعاليات الإنسان الإبداعية ، في الفن والفكر والعلم وغيره . ونحن إذا تتبعنا النظريات الحديثة التي تتناول هذا المستوى الإبداعي من الإنسان ، وجدنا أنها تمت بصلة قوية الى النظرة العامة ، التي يعتنقها أصحاب هذه النظريات في الكون وفي الاجتماع والسياسة .

ولقد ساد على يد الماركسية ، كما في الفلسفة المثالية التي ترفضها، ما يسمى بالتفسير الواحدي لشئون الانسان الفكرية والمادية (Monisme) . ومن ميزات هذا النوع من التعليلات الشاملة ، أنها تهمل عادة جميع العوامل الأخرى التي لها أثرها كذلك في حياة الانسان ، وتدفع بها الى مرتبة ثانوية بالنسبة للعامل الوحيد الأول ، الذي تحاول أن ترد اليه جميع العوامل الأخرى ، أي انها تفسر الكل بالجزء .

والواقع ان تقدم العلم الحاسم في نهاية القرن الماضي ، جعل السيادة في التفكير تقصر فقط على النزعة الموضوعية. هذه النزعة التي فاضت من العلم الفيزيائي على بقية العلوم الأخرى ، حتى وصلت الى مجال العلوم الانسانية . ولقد رأينا علوماً عديدة ، كعلم النفس والاجتماع والتاريخ وغيرها من العلوم المعنوية ، تهجر طرقها ووسائلها القديمة ، التي يرجع اكثرها الى نوع من التأمل الفلسفي والاعتقاد الشخصي ، وتسعى الى تبني ما يسمى بالطريقة التجريبية القائمة على القياس والإحصاء . وهنا تدخل التعليل الكمي في مجال الظواهر الكيفية ، وحصل نوع من الانتقال الملتبس لطرائق العلوم الطبيعية ، التي كانت تتبع في الظواهر المشابهة لها من حيث أنها جميعاً ذات طبيعة كمية واحدة . فطبقت هذه الطرائق نفسها التي نجحت في مجالها الحقيقي (الظواهر المادية) ، على الظواهر الانسانية الكيفية من نفسية واجتماعية وتاريخية واخلاقية.. الخ ، وبدأ عهد جديد بالنسبة لهذه العلوم ، فوصفت جميعاً بأنها علوم تجريبية ، وانه لا فرق بين موضوعها وموضوع العلوم الفيزيائية ، وان ما ثبت نجاحه من طرق للبحث في هذه العلوم الأخيرة يمكن أن ينجح كذلك هناك . وبذلك تناولت الانسان ، من شتى مظاهره الفيزيولوجية والنفسية والاجتماعية ، علوم عديدة سعى كل واحد منها أن يطبق مراحل الدراسة التجريبية دون ان يميز هذا الاختلاف الجوهري القائم بين الظواهر التي هي قابلة للقياس ، وبين تلك التي لا يمكن أن تقاس ، وبالتالي لا تخضع خضوعاً مطلقاً للقانون الحتمي .

ونحن لا ننكر قط أن هذه العلوم استطاعت أن تجني من الحقائق والمعارف بواسطة طرقها الحديثة القياسية ، ما لم تكن بقادرة عليه فيما لو بقيت ملحقة كلياً بالبحث الفلسفي . ولكننا نلفت النظر الى بعض النتائج الخطيرة التي وصلت اليها ، فيما يتعلق بوجود الانسان نفسه . فلقد سوّى قبل كل شيء بينه وبين وجود الأشياء ، وأصبح هو ذاته جزءاً من الموضوع . ولا ننس ما قلناه سابقاً ، من أن الموضوع في نظر الواقعيين يملك وجوداً معروضاً في المكان . وعلى ذلك ، ولما كان الإنسان جزءاً من هذا الموضوع ، فان مجاله الحقيقي اذن هو المكان . وفي المكان أجسام تخضع لمبدأ العطالة . فلا تملك هي نفسها أن تبادره بالحركة ما لم تأتها هذه الحركة من محرك خارجي قريب منها . فالأجسام ترتبط ببعضها بعلاقة المجاورة ، والمجاورة تنحل الى حركات ، حركات آلية يمكن قياسها وضبطها ، والتعبير عنها ضمن الأرقام . ومعنى هذا أن العلم يهمه أن يحوز على الجسم دون أن ينتبه الى وجوده . واحتياز الجسم لا يكون الا في ادخاله ضمن علاقات ميكانيكية مع ما يجاوره من اجسام اخرى . ولهذا ليس لعلم من العلوم التي تتناول الانسان ، ان يسأل عن ماهية الظاهرة التي يدرسها ،

كالظاهرة الاجتماعية أو النفسية او التاريخية . ولكنه يصرف اهتمامه كله الى شروطها الخارجية ، يدرس تغيرها ويحاول ان يضع ثوابت لمتحولاتها ، هي القوانين. وبذلك يتحقق الهدف الموضوعي الأمثل .

ولننبه هنا الى ان هذه العلوم ، رغم انها قد عانت في بداية عهدها من مشاكل منهجية متنوعة ، وخاصة منها مشكلة تفريق موضوعاتها عن بعضها وازالة التداخل بينها ، فانها اليوم، وقد استقر موضوعها واتضح منهجها وخلصت من نزعة المبالغة المصاحبة لحمى نشوئها، لا يتوهم العلم الواحد منها أنه يمكنه أن يحل مكان العلوم الأخرى، وان طريقته وموضوعه يمكن ان يستغرقا جميع الظواهر الانسانية على اختلاف انواعها.

وإذا عرفنا أن من جملة هذه العلوم الاجتماع ، ومن فروع الاجتماع علم الاقتصاد ، لاحظنا كم هو من الشطط المسف البعيد عن الروح العلمية ذاتها ، ان نتشبث بحقائق هذا العلم (الذي هو فرع لفرع) على انها الثوابت النهائية في علم الإنسان (Anthropologie) التي يجب ان تكون نقط انطلاق ضرورية لبقية العلوم .

لقد أصبح هذا العلم المبتدئ على يد الماركسيين يشبه المنطق الصوري لمدرسة العصور الوسيطة ، ما أن يستعمله المفكر او العالم في كل ميدان من ميادين المعرفة حتى تزول الأسرار ، وتتضح الحقائق ويضحي كل شيء بضاعة وسوق عرض وطلب وخبزاً ليس الا . ان الظاهرة الاقتصادية واحدة من الظواهر الاجتماعية، والاجتماع واحد من العلوم الانسانية، والمذهب الماركسي واحد من مذاهب الاقتصاد . فكيف يعقل أن نفسر الطود الشامخ بحجر من احجاره ؟ وكيف يعقل أن نحل الانسان الى مجرد جهاز هضمي ، فنفسر هذا الكل الحي الفاعل بفمه ومعدته ! فكما ان هنالك استحالة منطقية ؛ وهي تعليل الكل بجزء الجزء، كذلك هنالك استحالة واقعية، وهي اننا اذا انتقلنا الى علم الأخلاق ، انبأتنا حقائق العلم ان سلوك الانسان فعالية معقدة ، لا تخلو في اي مستوى من مستوياتها ، من استلهام المثل الأعلى الذي يعلو دائماً على الشروط المادية ، فيتجاوزها مغيراً منها ، ومحيلا اياها الى دوافع لا تكون استجاباتها من نوعها دائماً . أي لا يكون الدافع المادي ملحقاً باستجابة مادية ، بل متبعاً باستجابة قيمية ، عدا عن قاعدتها : الاستجابة النفسية . ومن خصائص الاستجابة القيمية أنها تتجاوز دوافعها الاولى ، وتتحول هي نفسها الى دوافع أخلاقية تؤثر مباشرة في سلوك صاحبها .وفي منطق هذه الحركة يتولد التقدم الانساني ، الذي هو تجاوز دائم للشروط المادية في سبيل شروط انسانية تسمح بانشاء التاريخ والحضارة . فاذا كان مثلا منبه الماء بالنسبة لحيوان ظامئ يولد استجابة الشرب، فلنلاحظ ان هذا المنبه ما كان منبهاً لولم تكن لدى الحيوان من قبل حاجة للارتواء . والحاجة هنا شعور بنقصان حيوي في عضوية الكائن . وما أن تزول الحاجة، حتى تتلاشى قيمة المنبه . واما استجابة الانسان لهذا المنبه .. فانها لا تبقى في حدود الاستجابة المنفعلة فقط ، انها استجابة فاعلة لأنها مصحوبة دائماً بالفعل الإرادي وليس بمجرد الآلية الفيزيولوجية . إذ قد يكون الماء قذراً مما يتطلب هنا كفاً للاتجاه . وهناك فاعلية أخرى تصاحب هذه الاستجابة هي الخيال وقوة المحاكمة ، وكل ما يمكن أن نجده في وظيفة الادراك بمعناه الواسع . وكل ذلك يتسم بطابع شخصي متكامل يفترض دائماً اختلافاً في نوع الاستجابة ، وما قد يرافقها من تداع في الصور والذكريات والأفكار ، تتبع جميعها حركة نفسية هي طابع هذا الفرد المميز ، لا يمكن التنبؤ عنها أو ضبطها ضمن توابع محدودة .

فاذا علمنا أن منبهاً مادياً بسيطاً يثير في نفس الانسان جملة من الفعاليات الذهنية والحسية والارادية المختلفة ، فهذا يعني على الأقل أن السبب هنا ليس من طبيعة النتيجة . بل ليس هناك علاقة علة بمعلول . انها علاقة مناسبة يكون فيها الترابط الحي على اشده خاصة اذا نظرنا الى الأمر من داخل وتتبعنا حركته النشوئية .

هذا من الوجهة النفسية . غير أنه اذا كان يهم عالم النفس التجريبي ، ان يرصد حركة الاستجابة من خارج وان يصفها كما ينفذها صاحبها ضمن سلسلة من الحركات الجزئية والافعال المتكاملة ، فان عالم الاخلاق يريد أن يهتم بنوع التفضيل القيمي الذي حدث في وجدان هذا الشخص وترك للارادة ان تنفذه ضمن فعل دون آخر . وعالم الاجتماع يهمه تصنيف هذا الفعل القيمي في نموذجه الاجتماعي . واما الاقتصادي الماركسي فانه لا يمكنه ان يعترف على فعالية فردية من نطاق نفسي او اخلاقي او اجتماعي الا اذا ارجعه الى مخططه الطبقي العام !! فيتساءل عن نوع الحقد والطغيان والاستعباد ، ومنعكسه المادي الذي يمارسه انسان يشرب ليروي حاجة

طبيعية . ان ههنا دائماً قضية عامة، قضية طبقة. وان افعال الفرد مصنفة دائماً ، من اتفه عمل الى اعلاه ، ضمن سلوك طبقي معروف من قبل رسمته له اقداره الاقتصادية .

ولكن المسألة ليست على هذا المستوى من التفاهة والضحولة. فلئن عمدت العلوم الانسانية ذات النزعة التجريبية الى تفسير الأنسان بأطره ، بما اسمته شروطه الخارجية ، فالاقتصاد الماركسي قد قضى حتى على هذه الشروط وتنوعها بان ارجعها الى شرط وحيد فقير منفعل وليس بفاعل قط . ونحن عندما نقرر دفعة واحدة أن الإنسان يعيش في العالم ، نلزم أنفسنا بتحديد نوع العلاقة القائمة بين هذا الإنسان وعالمه . ومن هذه النقطة فيما بعد ، يمكننا كذلك ان نحدد العلاقة القائمة بين الإنسان وجزء من العالم ، الا وهو المجتمع ، وفي دائرة أصغر كذلك ، حتى نصل الى الآفاق المباشرة التي تلتقي فيها حواس الإنسان بموضوعاتها مباشرة .

فاذا قلنا ان الإنسان يعيش في العالم ، فهل هذا يعني أن العالم يحتوي الإنسان كاحتواء الكل للجزء ؟ قد يصح هذا التعليل اذا كان هناك تجانس في الطبيعة بين الكل واجزائه . ومن البديهي اولاً اننا حين نقول انساناً ، لا نعني به هذه الكمية المحددة من اللحم والعظم التي تتحرك في المكان ، وعندما نقول العالم لا نعني به كذلك هنا المكان الذي فيه يتحرك ذلك المخلوق . ومع اننا لا نستبعد قط هذا التحديد الحسي لكل من الانسان والعالم ، لكننا كما ينبئنا الحس السليم نرفض أن يستغرق هذا التحديد او هذا النوع من التحديد كل العلاقة بين الطرفين .

ورغم ان المذاهب الواقعية ، على تختلف اتجاهاتها تتعلق بهذا النوع من التحديد دون غيره . ورغم أن المذاهب المثالية المقابلة تتشبث بنوع من العلاقة تقيمه بين الانسان والعالم ، على أساس التفريق بين الداخل والخارج . فالانسان هو بؤرة الداخل ، والعالم هو أفق الخارج ، ان صح التعبير . والحواس نوافذ يطل الإنسان منها مما هو داخلي ، على ما هو خارجي . وكأن الحواس اذن ان هي الا جسر يصل بين عالمين غريبين تماماً . واذ تغالي المثالية فتقصر القيمة كلها على هذه البؤرة التي تكشف الوجود الداخلي ، على اعتبار ان هذا الوجود هو المباده الأول لوجود العالم الخارجي ، تقع في ذلك الوهم الذي ربط وجود العالم بوجود (معرفة) عنه ، والمعرفة طبعاً من عمل الفكر (الفكر الكلي) . وهنا تكون المثالية قد انجزت عملية تجريد مضاعفة . فالفكر الفردي ذاب فيما هو اشمل منه : الذات او الانا العلية ، والعالم انحل الى موضوع معرفة جرده من جزئياته وملامحه ولونياته وبالتالي من حياته .

اقول على الرغم من ان الواقعية والمثالية ، هذين المذهبين اللذين ورثناهما عن القرن الماضي ، يبدوان قائمين على طرفي نقيض ، الا ان بينهما اتفاقاً خفياً ، يكمن في ان كلاً من المذهبين يعمد الى تجريد مفقر لكل من الذات والموضوع معاً. فالمثالية لا تعترف بفردية الذات ولا بهمها وجودها المتحقق existence بقدر ما تهتم بوجودها الاطلاقي (ontologique) حيث يمكن ان يسرد منطق المفاهيم المنسجمة في حركتها الخاصة ، البعيدة عن كل كثرة او محايثة واقعية . هذا فضلاً عن اهمالها الكلي للموضوع والواقعية كذلك تفقر العالم او انها تذيب موضوعاته الفردية وتخلصه كذلك من الكثرة والاختلاف او عدم التجانس القائم بين روح ومادة ، ارادة وفعل ، تاريخ وتموضع ، انسان وشيء ، تذيب كل ذلك في كلمة اطلاقية هي الموضوع او المكان . ويصبح العالم هكذا بدون نقطة مبادهة ، ويغرق في حتمية الحركة الميكانيكية .

وتأتي اخيراً الروح القياسية في العلوم الانسانية الحديثة ، فلا تعترف اولا بعلاقة من نوع الذات والموضوع ، ولا تعتمد ثانياً على قيمة وجود او وجوب في الفلسفة والأخلاق . بل ترجع كل شيء الى مجرد شروط . والشروط علاقات خارجية ، لا تعترف على نقاط فواصل تهبها الحركة . بل تنظر الى جسم على أنه محدد بآخر وهكذا الى ما لا نهاية. والتحديد هنا تعيين رياضي خالص .

ولكن علاقة وجود الانسان في العالم تمنحنا اتجاهاً جديداً

« الحرية اليوم، في الأمة العربية، قدرٌ جبار ، حقيقة تنمو تدريجياً من الرمل والركام ؛ لا يقيدها اقتصاد ، ولا تخشى من زيف ، ولا تتقهقر امام جميع انظمة الضلال والهجنة في نفوسنا وفي نفوس اعوان الاستعمار والاستغلال. ومن هذه الحرية التي تتحدّى نفسها كلّ لحظـــة ، يتغذّى ادبنا المعاصر . »

في البحث . ونحن بعد ان حذفنا من بين احتمالات تعليل هذه العلاقة ، التعليل على اساس الاحتواء ، او اساس التجانس بين الانسان والعالم ، يبقى امامنا احتمال اخير ، وهو ان هذه العلاقة لايمكن أن تبحث الا من خلال وعي الانسان. والوعي هنا ليس تجريداً كلياً يشبه الذات المثالية ، بل انه يملك وجوداً عيانياً بارزاً . يتضمن هو نفسه ، كشرط اساسي لوجوده ، وجود العالم. فكل تساؤل إذن عن اولوية كل من وجود الوعي او العالم يحيل البحث الى سفسطة واحراج لا مبرر له ، غرقت به الفلسفة زمناً طويلا ، واضاعت خلاله جهوداً هائلة .

فليست هذه العلاقة نتيجة لبحث وتعليل طويلين . انها على العكس نقطة انطلاق البحث التي لا بد من التسليم بهـا لمتابعة المعاني المختلفة لظواهرها .

والذي يهمنا الآن أن نتابع من هذه الموضوعة الاساسية (الانسان في العالم) الظاهرة الابداعية ، التي تجعل كلا من الادب والحرية تابعاً ملازماً للطرف الثاني . اي ان الأدب والحرية ظاهرتان لا معنى لأحدهما بمعزل عن الآخر . وسنرى من جهة اولى ان فعل الحرية، تحقيق الحرية ، عندما يبلغ مثله الكامل ينقلب الى ابداع . ومن جهة ثانية فان الأدب وهو جزء من هذا الابداع يعمل بدوره على تأكيد الحرية ، اي انه هو نفسه اداة تحرير ككاتبه ومتذوقه معاً .

* * *

رأينا ان العلوم الحديثة قد تقسمت ظواهر الانسان . وأصبح البحث العلمي بحثاً قياسياً ، يقيس مدى العلاقات القائمة بين موضوعات الدراسة او بين اجزاء التجربة . ولهذا شاهدنا ان علم النفس مثلا يبحث عن شروط حدوث استجابة ما وتغيرها بتغير هذه الشروط . وعلم الاجتماع يدرس شروط ظاهرة اجتماعية من اقتصادية وسياسية وثقافية وحضارية الخ. ويتابع تغيرها حسب تغير هذه الشروط نفسها . وهكذا قل في بقية العلوم الاساسية والفرعية التي موضوعها الانسان . ولكن المشكلة تبرز من ملامح هذا التبسيط نفسه لموضوعات تلك العلوم ومناهجها .

واول ما يسترعي الانتباه في هذه المشكلة ، ان كل علم من هذه العلوم سيقع في خطر التفسير الواحدي ، وسيرى انه هو وحده من دون بقية العلوم ، العلم المشروع الذي يمكنه ان يبرز جميع حقائق الموجود الانساني . كما حصل مثلا بالنسبة للنزعة الماركسية في الاقتصاد .

ثانياً : ان ارجاع الموجود الانساني الى مجرد ظواهر قياسية تحدد بعضها بعضاً ، يشتته ويفقده وحدته . ويحيله الى كوم من الأوصاف الخارجية السطحية والأرقام الباردة . كما انه يبعدنا نهائياً عن تشكيل معنى واضح للانسان ، ويمنعنا من اقامة علم للانسان متماسك .

ولقد بدأ رد الفعل قوياً على يد الفيلسوف الظواهري (هوسرل) ومن تبعه ، امثال (هيدغر) و (سارتر) و (ميرلوبونتي) (١) وقامت فلسفة الظواهر تعطي منهجاً عميقاً يجمع بين الأسلوب القياسي الخارجي وبين التأمل الماهوتي . واتفقت كلها على يد زعمائها على النقاط التالية :

١ — ان الانسان وحدة شخصية حية لاسبيل لفصل احساسه عن ادراكه، عن موضوع هذا الاحساس والادراك . (الجسم والنفس والعالم الخارجي وحدة متكاملة يحددها وعي الانسان) .

٢ — ان هذه الوحدة تتبدى خلال ظواهر مختلفة معروضة في الزمان الحي .

٣ — ولكن اختلاف هذه الظواهر ليس شيئاً اساسياً اذ ان وراءها عمق منظور واحد .

٤ — ان دراسة هذه الظواهر يتطلب :

«١» يراجع للاطلاع ، كمصادر لهذا البحث ، مؤلفات هؤلاء المفكرين .

في المكتبات

جناح النساء

تأليف

بيرل باك

ترجمة

سميرة عزام

قصة اسرار حياة المرأة في الجناح المخصص للنساء تسردها رائحة جائزة نوبل باسلوب تحليلي مشوق .

قصة المرأة الشرقية وحياتها ضمن جدران « الحريم» .

من كتب المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر

ص. ب. ٢٥١٥ بيروت — لبنان

أ — تعليق العالم «L'époché phénomenologique» وهذا حذف كل التصورات والمعلومات السابقة عن الظواهر في سبيل اعادتها الى (براءتها) الاولى ، ومواجهتها كما هي بدون أي فكرة قبلية . وفي هذا التعليق مرحلتان . الأولى سلبية والأخرى ايجابية . اما المرحلة السلبية فهي انه يجب الاستغناء عن كل ما لم يبرر بصورة أكيدة . والمرحلة الايجابية تقوم على استدعاء الحدس المباشر بالاشياء ، باعتبار ان هذا الحدس وحده يمكن ان يكون مصدراً لكل يقين . والاشياء تعني هنا انها هي التي تؤلف مجال الحدس الظواهري والتي تكون معطاة للشعور . (١)

ب — ان تبرير الظواهر لا يكون الا باعطائها المعنى والمعنى لا يأتي عن الظاهرة المعزولة عن وعي الانسان ، ولا عن وعي الانسان المعزول عن الظاهرة . ان المعنى ينبثق عن لتقاء الوعي البريء بالظاهرة البريئة (والبراءة هنا الخلوص من كل حكم سابق او تصور) . عن كون الوعي شعوراً بشيء ، وعن كون الشيء مشعوراً به من قبل الوعي .

ج — ولكن هذه العملية لا تحدث صدفة ، انها نتيجة موقف كلي يبني على المسؤولية والحرية معاً . اذ ان العلم يكتفي باطلاعنا على الظاهرة كموضوع معزول تماماً ، عن غيره من الموضوعات ، وعن الوعي الذي اكتشفه بينما يقوم المنهج الفينومنولوجي ، على كشف الظاهرة كموضوع له قيمة وجودية بحد ذاته ، وعلى اعطائها المعنى الماهوي الذي يكسبها قيمة اخرى من حيث علاقتها بحرية الانسان ، من حيث ان الحرية هي تجاوز الشيء الخام أولا ، وقدرة على صياغته صياغة جديدة ، حسب إمكانيات الموجود الإنساني الذي يمارس هنا حريته ، بشكل يحقق فيه موقفه من العالم ، وهدفه من تغيير خارطة العالم ، بالصورة التي يطبع العالم فيها بطابعه ، ويحيله إلى عالمه هو ، بعد أن كان عالماً بدون هوية ، عالماً من أشياء ، وكل الأشياء الخام ، وكل الناس ، الذين هم سواء يعون حريتهم ، أو لا يعونها .

والأدب موقف أساسي يتخذه الكاتب بصورة متكاملة ، اعتباراً من أبسط أحاسيسه الذاتية إلى أوسعها أفقاً ، حتى تتلاقى مع المعاني النموذجية للوجود المتحقق .

ولا بد من وجود حركة صميمية داخل هذا الموقف نفسه هي نوع من الصراع ، يقوم به كل إنسان ، ولكن الأديب ينفذه بشكله الأعنف . إنه صراع بين جميع الموانع السلبية التي تقف ضد وثبة التجاوز حسب إرادة الحرية عند الأديب ، وبين نزعة تحقيق الإمكانية الجديدة ، التي هي مشروع الأديب من أدبه ووجوده . ولا مشروع إن لم يكن يحمل هوية صاحبه تماماً ، وإن لم يكن يحفل بامكانياته الشخصية التي تؤسس له صالته . ولنفهم الآن أن الأصالة ليست شيئاً إنسانياً خالصاً من أي صلة بالعالم . بل على العكس إن هذه الأصالة ، فضلا عن كونها ليست جوهراً سابقاً أو ماهية مجردة ثابتة في عالم المثل ، فانها صورة المنحى المتكامل الذي تترابط ضمنه سلسلة تحققات الحرية التي ينفذها موجود إنساني ، وهو يسعى إلى قلب جميع إمكانياته إلى وقائع تحمل هويته ، وبالتالي تثبت أصالته . فالأصالة ليست بذرة الشجرة نفسها وهي تمتد بساقها وتتسامى بأغصانها ، وتينع بأثمارها . وهكذا فالأديب ليس هو مشروع أحلامه وتصوراته عما سيكون . ولكن الأديب هو ما يكونه ، هو ما يفعله ويكتبه .

والكتابة كفعل ، يتطلب هذا الصراع ، الذي دعوناه صراعاً بين الحرية والموانع . وإذا أردنا أن نعرف صفة هذه الموانع ، لوجدنا أنها ، وإن لم تكن هي في أساسها كلها من أصل مادي ، ولكن حرية الكاتب تواجهها على أنها كذلك . إذ أننا نسمي موانع كل تحقق قديم ، لإمكانيات سابقة ، أخذ شكلا مخثراً ، أفقده حركته ، وأخرجه عن حيوية الزمان الإنساني ، ورماه بين الأشياء . وأعاده إلى سديم مغفل لا يمت لأحد .

والواقع أن العالم هو الذي يأخذ شكل هذه الموانع المادية ، تلقاء كل حرية جديدة بكر . فالعالم ، تلقاء هذه الحرية ، هو عالمهم ، إنه مستقبلهم الذي أصبح عدماً أو ماضياً بالنسبة لهذه الحرية . إنه أعمالهم ، وحرياتهم .. ولكنها أعمال انتهت ، وحريات تكثفت وتشيأت . وكما نرى فان الـ (هم) هو هذا الضمير المغفل الذي صنع الخارطة القديمة للعالم ، تلقاء مشروع خارطة جديدة لحرية جديدة .

وهذه الخارطة القديمة ، التي على الحرية أن تتجاوزها ،

— البقية على الصفحة ٧٦ —

(١) Les doctrines existentialistes, Jolivet. p. 358.

الادب بين الحرية والاقتصاد

– تتمة المنشور على الصفحة ١١ –

بأن تغير من معالمها ، بشكل يجعلها كأنها إنتاجها ، تتضمن في الحقيقة كل الهيكل الثقافي والمادي والحضاري الذي كان مشروعهم ، الحر أو غير الحر ، والذي كان تحقق . بينما تتصف الحرية الحديدة بأنها كلها مستقبل واتجاه وصيرورة . وكل ما من شأنه أن يكون عمل الآخرين أو السابقين بل والمعاصرين ، أي كل ما كان إمكانية كامنة ثم تحول إلى واقع ، فان هذا الواقع ، عدا عن أنه يأخذ صفة الشيئية ، فانه يصبح هو نفسه نظاماً ، أي مجموعة من القيود المتراكمة . والامكانية في أساسها خطة لتهديم النظام وتجاوزه ، باعتباره ترسباً مادياً يناقض كل ما هو إنساني مبدع ، ولكنها ما أن تحقق مشروعها حتى تنقلب هي نفسها إلى نظام آخر ، يصبح لزاماً على حرية أخرى أن تحطمه .

ولننتبه إلى معنى النظام في هذا المجال. إننا لم نقل ان الأنهار تتبع في مجراها نظام الانحدار في الأرض ، لو لم نر هذه الأنهار تسلك فعلا بحسب هذا الانحدار . وبالتالي فان النظام ليس خارجياً أو سابقاً . إنه منحى الفعل نفسه أثناء تحقق هذا الفعل . وعندما يخمد الفعل يترسب منه نظامه ويتحول إلى شيء جامد باعتباره عزل أولا عن الفاعل الحر ، وثانياً عن الفعل الذي أوجده .

والواقع أن الأنظمة هي أشياء صنعت في الماضي ، هي حريات الماضي التي انقلبت إلى موانع الحاضر . إن قيمتها كلها لا تكمن في كونها ثوابت الحياة ، بل في كونها نقط انطلاق لحريات أقوى منها ، تتضمن مشاريع أكثر تقدماً وانسجاماً مع نوازع الخلق الجديد .

فليس هناك للإنسان مجرد تاريخ ثابت ، ولا مجتمع ثابت وبالتالي شخصية أو ماهية ثابتة . إن التاريخ نزعة نحو المستقبل وحوادث المستقبل من صراع أو نكوص أو تقدم وانقلاب . والمجتمع ثورة على المجتمع ، والشخصية انقلاب على الشخصية.

فأين نجد من هذه الموانع ما يسمى بالشروط الاقتصادية ، أو الأقدار الطبقية ؟

لقد رأينا كيف أنه حتى النواحي الثقافية والإنسانية من هذه الموانع إن هي إلا أشياء مادية ما أن تتخلى عنها حريتها الخالقة المتحركة . فكيف إذن لا تكون هذه الشروط المادية فعلا ، أكثر هذه الموانع ، مدعاة للتخثر في ذاتها ، ومدعاة للثورة عليها من قبل حريات خارجية أخرى ؟!

فكل مانع إذن يرجع في إقامته وإزالته للحرية . إن حرية تكثفت وتشيأت ، عندما افتقرت من إمكانياتها ، فصارت مانعاً . وإن حرية أصيلة بكراً تحركت وراحت تحقق إمكانياتها العذراء تحطم مانعاً ، لتثبت وجوداً جديداً ، ليغني تاريخية الإنسان بوقائع أخرى ، ويطبع ملامحه على ملامح العالم ، ويعطيه وجهه وصورته .

فليست الشروط المادية في عالم الإنسان ، سواء في الفرد أو المجتمع ، باعثاً على الحرية والإبداع ولا نتيجة لها . إنها مرحلة متوسطة بين حرية ماتت وحرية ولدت . ونضال الحرية هو في سبيل أن توجد وأن تتكون ، أكثر منها لتحطيم الموانع المادية وغيرها . لأن مجرد وجود حرية جديدة ، يزيل صورة للعالم والمجتمع ليعطيه صورة أخرى .

فالحرية في أساسها عمل إيجابي يقوم على تفجير إمكانيات الإنسان تلقاء ظروف الوضع الذي ينطلق منه . كالنبع الذي هو في أصله حركة تفجر وانبثاق ، ولكن كل صخرة أو حجر سيقف في وجه اندفاعه سيزيله بقوة تتناسب مع قوة انبثاقه الأساسية .

فالوضع ، ومن ظروفه الظروف المادية ، مجال منفعل تلقاء مشاريع الحرية الموجودة فيه . فاذا تصورنا على طريقة الماركسيين ، أن المجتمع طبقات أو مستويات ، تتدرج من قاعدة مادية ، إلى المستوى الأعلى الذي هو موطن (الإيدلوجيا) بالاصطلاح الماركسي ، أي موطن الفكر أو الحرية ، فان معنى ذلك أننا فسرنا الأعلى بالأسفل ، فسرنا الرأس بالأقدام أو البطن . كل ذلك في سبيل ماذا ؟ في سبيل أن يذر ثورة البروليتاريا ؟

فهل هذه الغاية تتطلب مثل هذه التضحية ، بأن نعكس الآية ، ونجعل الحرية شيئاً منفعلا ، بعد أن كان فاعلا ، والعوامل المادية شيئاً فاعلا ، وهي لا تملك أي إمكانية على

المبادهة والحركة الذاتية ، كما يقرر العلم نفسه الذي تدعي الماركسية أنها تبني صرحها فوقه .

فهل حتى هذا يخدم قضية البروليتاريا ، أي عندمانجردها من حريتها الذاتية ، وننسبها إلى ظروفها ؟ عندما نعدم نفوس أصحابها من كل أمل بالتغيير إلا على أساس الطبقة ، وكل قدرة على تحقيق مشروع حرية فردية . كيف يعقل أن تتحرر الطبقة كلها دفعة واحدة إن لم تبدأ هذه الحرية عن طريق إيمان الفرد ومسؤوليته ومشروع وجوده القائم على تحقيق هذه الحرية أولا وآخراً ؟

إن الأصالة في الجماعة — وجود الحرية الحقيقية — لاتتوفر إلا على أساس بروز أفراد عباقرة تتمثل فيهم بطولة الجماعة وإرادة وجودها ، ولكن قبل كل شيء هؤلاء الأفراد يملكون حريتهم ، أو القدرة على تحقيقها . إن حريتهم لها اسم ومسؤ لية وبالتالي فهي ذات فعالية حقيقية .

وماذا يفعل الأدب دون هذه الأصالة ، وهل تكفي المباديء التقدمية حتى تخلق أخيلين يكونون أئمة ودعاة لها ؟

ونحن نقول إن الأدب ليس هو في الأساس أدب طبقة . وان الحرية كذلك ليست حرية طبقة . فنحن العرب قد أثبت تاريخنا الأدبي والقومي أن الأدب إن لم يكن أدب الأمة كلها (لا الطبقة) ، وأن الحرية إن لم تكن حرية (الأمة) بكاملها (لا الطبقة) ، ما كان لنا أدب ولا حرية .

وليس هذا اختلافاً ظاهرياً بيننا وبين الماركسيين . فان تقييم الأمة لدى العرب يقوم على أساس الحرية والأخلاق . وتقييم الماركسيين للطبقة يقوم على أساس المصلحة الاقتصادية وتنافس الأحقاد وفصم كيان الأمة . وإذا كان التفسير الماركسي يصح إلى حد ما بالنسبة الى اوضاع الأمم الغربية اليوم ، وما اصيب به من انحلال قومي وتفسخ كياني ، حتى اصبحت تفسر وجودها ومثلها بالمعمل والنقابة والبورجوازية والرأسمالية فان هذا لا ينفع الأمة العربية اليوم بحال . اذ ان هذه الأمة لاتنحل ولكنها تتوحد ، ولا تنحط ولكنها تبعث ، ولاتستغني عن الحرية في سبيل الحتمية الآلية ، ولا عن غنى الفرد والأمة بالامكانيات الانقلابية الجديدة ، في سبيل احتماء بطبقة أو بحقد او بثورة بطون .

واذا كان ماركس وستالين قد ظنا ان وحدة العالم لاتقوم الا بتحطيم الكيانات القومية وتوحيد طبقات البروليتاريا ، فان انحلال الحزب الشوعي العالمي على يد المؤتمر العشرين الذي انعقد منذ قليل ، ينبيء عن أن القوميات الكيانية اقوى روحية على صهر ابنائها من الطبقات ، وان العدالة الاقتصادية والانقلابات الثورية لا يمكن ان تستورد من خارج ، بل انها صنيعة الأمة وحريتها نفسها ، ولاشيء غيرها . وان تقاليد الاقتصاد وقوانينه لا يمكن ان تحل محل تقاليد الانسان وحريته ونزوعه نحو المثل الأعلى . وهكذا حتى باعتراف زعماء الشيوعية اليوم ، فانه لا يمكن تفسير الأعلى بالأسفل ، ولا الرأس بالبطن ، ولا الأدب والفكر بالتجارة والانتاج ووسائلها . فليكف اذن فلاسفة الماركسية من فريفيل ولوفيفر وغيرهما عن اصطناع الحجج وتغييرها وتغيير موضوعاتها اختفاء وراء ضرورات الديالكتيك ، هذه الكذبة التي تبرر حتى الكذب نفسه (١) . وليبحثوا لهم عن ايدلوجيا جديدة (٢) تنسجم ومتناقضات الكرملين وشتائمه لزعمائه بعضهم بعضاً .

* * *

بعد هذا الاستطراد القسري ، نعود لنبحث عن دور الأدب في تحرير الانسان والعربي خاصة من (الموانع) .

انني اعتقد ان ممارسة الحرية سلوك عادي ، كما انه سلوك بطولي ، الى جانب سلوك آخر ، من نوع مختلف تماماً ، دنيء آلي ، سيء النية ، كما يقول سارتر ، يسلكه القذرون ، عندما يقتنعون بالاخلاق او الدين او العلم او متطلبات (الشخصية) لينقلوا مبادهة الحرية من ارادتهم لارادة (الهم) وبالتالي يلقون عن عاتقهم نهائياً مسؤوليتهم ويجعلونها مسؤولية (الهم) .

واما ان سلوك الحرية يمكن ان يكون امراً عادياً ، فهذا عندما يكون تعليق العالم (حذف الأنظمة) امراً سهلا ، او عندما تكون الامكانيات التي تود ان تحققها هذه الحرية متواضعة ، بحيث لا تمس الأنظمة الا مساً رفيقاً او مجانباً . وفي الواقع ان هذا النوع من السلوك السهل انما هو يتناول السواد الأعظم من الناس . ولكن قد يوجد هناك بعض الأفراد الذين يدفعهم شعورهم بغنى غير عادي بالامكانيات الى ممارسة

---

(١) مغامرات الديالكتيك — ميرلوبونتي .

(٢) ولهذا السبب جاء مقال السيد الشوباشي عن الادب والاقتصاد في العدد الماضي متأخراً جداً عن اوانه .

حرية اوضح واعنف ، بحيث يستدعي ذلك سلوكاً بطولياً حقاً ، يتصف بالنضال والصراع الخلاق . وهنا تصبح الحرية قضية اصيلة تتوتر على شعور ملتهب بالالتزام الصادق لحركة هذه الحرية ووسائلها واهدافها .

وكل حرية من هذا النوع ترتبط بموقف ، والموقف ترتبط بالتالي بوضع . فالموقف ما هو الا السلوك الفعلي لهذه الحرية ، وهي تعي وعياً جذرياً شروط الوضع من اجتماعي واقتصادي وقومي وانساني عام من جهة ، ومن جهة ثانية تعي قدرتها المتفتحة على مناضلة هذه الشروط ، حذف بعضها ، واغناء بعضها الآخر ودفعه الى اقصى اهدافه .

فالحرية العظيمةاذن قضيةعظيمة.والقضية التزام داخلي تلقاء ارادة التغيير حسب مثل هذه الحرية . هذه المثل التي ليست هي شيئاً خارجياً عنها ، ولا متعالياً فوقها .. بل هي نفسها في حال نموها واتضاحها لذاتها .

ومن بين هؤلاء الأفراد ، المبدعون ، ومنهم الكتاب . والكاتب ليس هو الا هذه الطاقة من الحرية المنبثقة من خلال وضعها بامكانياتها على العالم في سبيل تغييره .

وتلقاء هذا الكاتب تقوم (الموانع) على اوضحها واقساها. ان رسالته في البدء تقوم على تنفيذ حريته امام الملأ، لتعمل هذه الحرية فيما بعد على تفجير حريات الآخرين .ولهذا تأخذ موانع (الوضع) التي هي ذات طبيعة عامة اجتماعية وانسانية طابعاً ذاتياً تحتدم فيهمناضلة الأديب الفردية الداخلية ، كما انه من جهة أخرى يضيف الى طاقته طاقات الحريات الأخرى من الجمهور المناضلة ضد هذه الموانع نفسها بأن يستفزها ، ويقودها ، وينميها ، ويكشف فيها عن مسؤوليتها واستطاعتها الحقيقية .

ولنتحدث قليلا عن مصادر هذه الموانع وانواعها :

قلنا ان اصل هذه الموانع حريات او مشروعات قد تنفذت وتخثرت ضمن وقائع واشياء ، انهت دوزها ورسالتها وفقدت صلتها باشخاصها فصارت لها صفة مغفلة سديمية ، كأنها اشكال تجريدية باهتة ، وصدرتها الأجيال القديمة للأجيال الصاعدة على انها انظمة خالدة او معبوداتواصنام مقدسة . وذلك لأن من طبيعة الشيخ الذي افرغ نفسه أن يتعبد انتاجه القديم فيجعل من حوادثه واعماله حكماً وقواعد يطلب من احفاده اتباعها . بينما يكون هؤلاء الأحفاد مهمومين بتحقيق وجودهموتنفيذ امكانياتهم الخاصة.فمجموعة التقاليد الأخلاقية والاعتقادية ، وحتى النظريات العلمية ، والأنظمة السياسية ، والشروط الاقتصادية والمثل المختلفة عن الانسان والشخصية وحتى مفاهيم الحرية والخير والشر ، كل هذه كانت من اعمال الآخرين سواء الذين مضوا او الذين يدينون بها في الوقت الحاضر . ان جميع هذه الأنظمة هي بعرفالحرية موانع ، بصرف النظر عن خيرها وشرها . وذلك لعدة أسباب :

١ — ان هذه الأمور لم تقف عن التحقق الا لأن الحريات التي كانت تصنعها وتلائمها قد كفت هي عن الانتاج . معنى هذا انه اذا ما توفرت حريات اخرى جديدة فانه يمكنها ان تتابع تحققها بأساليب عديدة . سواء بالانقلاب عليها اومتابعة نموها ، او تحطيمها . والمهم تغييرها لأن كل ما يمت للماضي شيء غير انساني ان لم يهم الموجود الراهن .

٢ — ما ان تنقطع الصلة بين الحرية وانتاجها ، حتى يصبح هذا الانتاج بدون انسانية ، بدون مسؤولية ، كأنه دخيل على عالم الفعل والحركة .

٣ — عندما تسقطعن الانتاج هوية صاحبته الحرية تنعدم فرديته وينتقل الى ملكية المجتمع غير الواعية . والمجتمع من طبعه يميل الى السكون والمحافظة .

٤ — ان كل حرية جديدة لها موقف ذاتي يطابقمشروعها في الوجود ، فلا بد لها من ان تصطدم بالمجتمع الناشيء الكامل قبلها ، فاما ان يصبح المجتمع مجالا حيوياً لها بأن يتحرك وحركتها النامية ، او ان تتخثر وتقع ضحية لعمائه .

فالموانع اذن هي كل انتاج آخر فقد نزوعه الحي وخصبه الواقعي ، وانتقل الى مرتبة الثوابت في مجرى التيار المتدافع . ومن هنا تحتم على الحريات الجديدة مناضلتها .

والأدب المحرر مهمته الأساسية الكشفعن طبيعةالمناضلة في مبادهات الآخرين ، وايقاظ حرياتهم تلقاء كل ما من شأنه أن يعطل حدس الوعي الخاص عن كل شائبة او حكم سابق متداول . ولذلك كان الأديب رجلا مهاجماً حتى لقرائه ، بل حتى لنفسه . انه يعمل بارادة خارقة على فضح كل نماذج الزيف ، كل المقنعين وراء الكلمات الكبيرة : العلم ، الاصلاح ، العقيدة ، الأخلاق الخ . هؤلاء الذين يدعون نوعاً من النظام . نوعاً من الامتثال للمفاهيم المجردة ، او لارادة القطيع ، او لسلطان العتيق من الحكم المقدسة ، لكي

يزيحوا عن عاتقهم حمل الحرية الثقيل ومسؤوليتها القاسية .

فلا عجب اذن ان بدا مثل هذا الكاتب الحر عدواً مخيفاً انه وهو يتمرد على صيغ الآخرين واقنعتهم ونماذجهم في (الشخصية) وفي (الكرامة) وفي (القيمة الاجتماعية) وحتى (القيمة الفنية) انما يتحدى في نفسه وفي نفوس هؤلاء اصالتهم ، اي حريتهم ، اي يدعوهم لأن يكونوا منطق حريتهم ، لا منطق حرية الآخرين ، عفويتهم لا تقليد الآخرين ، براءتهم لا (مستعملات) التداول .

والواقع ان كل المفاهيم والأنظمة والعقائد وانواع السلوك البشري ، بحاجة دائماً لاعادة النظر من قبل كل حرية جديدة . لأنه لا شيء ثابت ، ولأنه ليس من فكرة اصيلة او مفهوم صحيح او نظام حي يمكن أن ينتقل بين الرؤوس دون أن يغير من طبيعته ، كما تنتقل العملة بين الأيدي والجيوب دون ان تفقد قيمتها القياسية . فكل المستعملات اشياء غير انسانية . انها ادوات والآت لا تنفع في كل الأوضاع والحركات . والحرية المتمردة ، الحرية الكاشفة ، الحرية العفوية ، هي التي لا تتعامل بعملة المستعملات ، انها تخلق ادواتها . وانها تفرض اقيستها ، وانها تتمرد قريباً على هذه الأقيسة . لأن معنى الحرية هي النمو . والنمو غنى وتكامل وفيض بالامكانيات ، ما هو مقياس لطفل يتعلم الأحرف الهجائية ليس مقياساً لمثقف يحمل الشهادات العالية . وان ما هو مقياس لأديب مقلد وليس هو مطلقاً مقياساً لأديب مبدع .

وما هو مقياس لمجتمع ينحل كالمجتمع الأوربي الذي لم يبق له الا القانون الاقتصادي والهم المادي ، ليس هو مقياساً لمجتمع يبعث ويولد جباراً من آلامه وبأسه وتشتته ، ليصير واحداً يثبت تاريخه واصالته في اعماله الحاضرة ، كالمجتمع العربي اليوم .

في الأمة العربية تنبثق الحريات الجديدة لتواجه بأقسى الموانع وتتوتر على اقسى مناضلة وصراع . ههنا يعمر الزيف منذ مئات السنين . من شتى الغزوات الأعجمية . من تصالب أحط العروق . من ركام الحضارات وكوم الأنظمة البالية ، والمفاهيم العتيقة والنماذج الفقيرة في الحياة والحرية والوجود الانساني . في هذا البحران تنبثق ارادة التحرير لدى الكاتب العربي وكأنها قدر صامد ، قدر لصاحبه وللآخرين . ان الحرية الكبرى التي تنبثق من عبقرية اديب تلزمه وتلزم ابناء عصره جميعاً باقدارها . هذه الأقدار تتلخص في تحطيم الموانع وازالة الزيف ، وبعث الحرية في كل نفس عربية . الحرية التي هي صانعة الحاضر والمستقبل . الحرية التي هي أقسى ما يحمله انساننا العربي المعاصر ، سواء كبذرة او كملامح متكونة واضحة .

يجب ان يعلم كل انسان عربي يعيش في عصر البعث أنه بطل سلبي بالدرجة الأولى . انه رجل فؤوس يقوض بيته وبيت الآخرين ، لادعائم قائمة في هذه الأرض . كلها من صنع بناء هجين ، كل الاشكال ليست لنا ، كل المضامين ليست لنا . يجب ان تعود تراباً ، سدماً ، خاماً . ومن هناك نبدأ بالبناء الأصيل . لقد اتصل بي أحد الذين يعملون بالأدب في مدينتي . جاءني غاضباً شاتماً ، تغرورق عيناه بالدموع ، يصرخ كل عرق في وجهه النحيل بالفضيحة . ماذا فعلت له ! لقد قرأ صاحبنا قصتي الماضية (المزيفون .. والثورة العظيمة !) وارتجف امام مقطع تعرضت فيه لنموذج من الأدباء المزيفين المتاجرين بشعارات العروبة والثورة . وصرخ بي : إني صديقك وتكتب عني هذا .. أأنا المتاجر ، أأنا الذي أشرى وأباع ، أأنا الذي أعيش على النظرات المحرقة من الفتيات المشوهات ؟ أأنا ! ؟

نعم انا لم أتقصد أن اصف صاحبي هذا او غيره . ولكن هذه الأوصاف مطابقة لما يعرفه عن نفسه بخفية عن نفسه . كما يمكن ان تطابق العشرات من امثاله ..

وهكذا خسرت صديقاً . وسأخسر آخرين . ان الحرية الفاضحة عدوة مهاجمة حتى لصاحبها .

الحرية اليوم في بلادي ، في الأمة العربية قدر جبار ، حقيقة تنمو تدريجياً من الرمل والركام . حقيقة اكثر مما تحدث عنها سارتر او اي فيلسوف آخر . ان حريتنا لا يقيدها اقتصاد ، ولا تخشى من زيف . ولا تتقهقر امام جميع أنظمة الضلال والهجنة في نفوسنا وفي نفوس اعوان الاستعمار والاستغلال . ومن هذه الحرية التي تتحدى نفسها كل لحظة ، يتغذى ادبنا المعاصر . واذا كنا نتلعثم اليوم حين نتحدث عن الحرية ، فهي لأنها تتفجر من جسدنا ولا يقوى بعد على احتمالها او على التعبير عنها بلسانه وسلوكه . كالأرض المهترئة التي ينبثق فيها ينبوع .. إنه يوحلها قليلا .. ولكنه لا يلبث أن يجرف ضحولتها .. ويجردها حتى الطبقة الصلدة فيها .

دمشق **مطاع صفدي**