الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مشروع الماجستير:فلسفة الأخلاق، التسامح والمواطنة

"القيم الأخلاقية في فلسفة ألبير كامي"

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب: برابح عمر

إشراف:د.صايم عبد الحكيم

المشرف المساعد:د.مالفي عبد القادر

أعضاء لجنة المناقشة

د. حميد حمادي	جامعة وهران	رئيسا
د.صايم عبد الخكيم	جامعة وهران	مقرّراً
د.مالفي عبد القادر	جامعة مستغانم	مقرّرا مساعداً
د.سواريت بنعمر	جامعة وهران	مناقشاً
د. بوسيف ليلى	جامعة وهران	مناقشاً

السنة الجامعية: 2012/2011

المقدمـــة

إذا كان التفلسف يرتبط بالإنسان منذ وجوده، فإنّ الفلسفة في شكلها النسقي {الأنطولوجيا، الإبستمولوجيا والأكسيولوجيا} ارتبطت بالإنسان اليوناني. فابتداء من العصر اليوناني شهد الفكر الفلسفي تلك المطارحات الفكرية حول قضايا الوجود والمعرفة والقيم. واستمر هذا الجدل الفكري مع حركة الزمان، حتّى هذا العصر الذي نعيشه، الذي شهد أنساق فلسفية جديدة ارتبطت بالظروف السياسية و الاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعاصر، هذه الظروف تتمثل في الحربين العالميتين وما ترتّب عنهما من أزمات.

وتحتوي النصوص المعرفية والأخلاقية للفلسفة الغربية المعاصرة على الكثير من اللحظات الجديرة بالاهتمام و المتابعة، وذلك للبحث عن الإمكانات المتاحة لقراءتها، من أجل ملاحظة فعاليتها وجَعْلها كمرجعيات فكرية تُشكل نقطة انطلاق للمشاريع النهضوية، واعتبارها وسائل ضرورية لقراءة الواقع المتأزِّم، واستشراف المستقبل.

ومن بين هذه النصوص ، نجد ما تركه فلاسفة التّيّار الماركسي الذي أرسى دعامته الأولى الفيلسوف الألماني كارل ماركس[1] وفردريك انجلز[2]، وما كتبه البراغماتيون الذين أسسوا مذهبهم على أساس"الأفكار النافعة هي الأفكار الصحيحة"، ومن أشهرهم تشارلز ساندرس بيرس[3]، جيمس وليام[4] وجون ديوي[5]، وما دعا إليه الظواهريون وعلى رأسهم ادموند هوسّرل[6] في ألمانيا، وموريس ميرلوبونتي[7] في فرنسا. و نجد كذلك – وهو موضوع بحثنا– ما أصدره فلاسفة المذهب الوجودي، ومن بينهم **الفيلسوف ألبير كامي**[8]، المفكّر والأديب الفرنسي الذي لا يحتل مكانـــة هامـــة في التأريخ للتراث الفلسفي الغربي في الجزائر، وذلك بسبب طغيان نوع من الرؤية النمطية التي تصنفه أديبا لا فيلسوفا من ناحية، ومن ناحية أخرى تلك النزعة الدغمائية التي توجه العقل الجزائري – المسلم –

---

[1]- Karl MARX (1818-1883):فيلسوف ألماني، أشهر إنتاجاته: رأس المال.

[2]– Friederich ENGELS–(1820–1895):فيلسوف ألماني، وضع مع ماركس "البيان الشيوعي.

[3]– Charles Sanders PIERCE–(1839–1914):فيلسوف وفزيائي و منطقي أمريكي.

[4]– William JAMES–(1842–1910):فيلسوف وعالم نفس أمريكي.

[5]– John DEWEY–(1859–1952): فيلسوف أمريكي.

[6]– Edmund HUSSERL–(1859–1938):: فيلسوف ألماني، له"بحوث منطقية"،"تأمّلات ديكارتية".

[7]– Maurice MERLEAU-PONTY–(1908–1961): فيلسوف فرنسي له"مغامرات الديالكتيكية"،"الإشارات".

[8]– Albert CAMUS:تترجم في المؤلفات الصادرة في بلاد المغرب إلى ألبير كامي، بينما تترجم في المؤلفات الصادرة في بلاد المشرق إلى ألبير كامو، وهذا راجع إلى الموروث الثقافي الإستعماري.

نحو رفض مسلمات الفلسفة الوجودية في صورتها الملحِدة التي يعد **كامي** أحد أبرز وجوهها في فرنسا إلى جانب جان بول سارتر، وأيضا نظرا لموقفه الرافض للثورة من أجل استقلال الجزائر، وهو موقف يتعارض مع مسلمات ومبادئ ثورة التحرير الجزائريـــة، ويتعارض كذلك مع مبدأ الفكر الوجودي القائم على مسلمة مفادها أنه ليس هناك فرق بين حرية الإنسان ووجوده .

وأهم ما يترتب على ممارسة هذا الموقف المختزل هو طمس للحظة هامة من لحظات الفكر الغربي المعاصر، وذلك يعني – لزوماً – طمس لحظة هامة من لحظات إبداع العقل الإنساني، مما يعني تفويت الفرصة للاستفادة من الإنتاج الفلسفي – خاصة في جانبه الأخلاقي والسياسي– لهذا الفيلسوف الفرنسي جنسية ، الجزائري مولدا.

ولذلك، فإن أهمية هذا الموضوع ترتبط بكونها لحظة لإعادة الاعتبار لهذا الفيلسوف، الذي أثار نقاشا واسعا بين المثقفين الجزائريين والغربيين، وأيضا لتماثل الظروف السياسية و الاجتماعية التي صنعت الفكر الأخلاقي والسياسي عند **كامي**، والظروف السياسية والاجتماعية التي نعيشها اليوم . فاللحظة التاريخية التي يمثلها **كامي** تكمن في الطابع النقدي لمشروعه الفكري عموما، هذا المشروع الرافض لإخضاع الإنسان للمادة باعتبار الإنسان جوهر مستقل يصنع ماهيتـــه، ونحن في عصر يتجه فيه الإنسان إلى اعتبار الإنسان عنصرا ماديا لا جوهرا مستقلا ، إنه عصر المادة، عصر الأخلاق الماديـــة، ومن جانب آخر فإن موضوع القيم من أهم الموضوعات الفلسفية باعتبار الإنسان كائنا قيمِياً لا يستطيع العيش على مستوى غرائزه ووظائفه الجسدية. لذلك وجب أن نبحث في الأساس الأخلاقي لفلسفة **كامي**، إلى جانب القيم السياسية في فلسفته.

ويمكننا أن نحدِّد أسباب اختيارنا **لكامي** كموضوع لهذا البحث في مجموعة من الأسباب الذاتية والموضوعية، فأما الأسباب الذاتية فيمكن تحديدها في الرغبة في الإطلاع على الفكر الأخلاقي لهذا الفيلسوف، باعتباره فيلسوفاً ولد في الجزائر الفرنسية، ثم محاولة معرفة الآخر باعتبار هذا الفيلسوف فرنسياً من حيث الأصل(الأقدام السوداء)، ومعرفة

الآخر أصبحت ضرورية في ظل تحديات العولمة و الحوار الثقافي والحضاري، ولا يمكن أن نعرف هذا الآخر إلا من خلال قراءته من خلال إنتاجه الفكري التي أبدعها في مراحل مختلفة من حياته، أو من خلال قراءة الآخرين لأفكاره. وأما الأسباب الموضوعية فتتعلق بذلك الجدال والسِّجَال الفكري الذي كان موضوعه " إحياء الذكرى الخمسين لوفاة **ألبير كامي** " أو ما سمي " قافلة **ألبير كامي**[9]"، فقد اختلف مثقفو الجزائر بين مرحِّبٍ بهذه الفكرة معتبراً كامي مثقفاً وأديباً و فيلسوفاً عالمياً وبالتالي فالجزائر تتشرف باستقبال فكره، ومعارضٍ بل ورافضٍ يرى في **كامي** ذلك العنصري الذي يجسِّد شعور الأقدام السوداء تجاه الجزائر، ويرى في تلك القافلة مشروعا سياسيا لا فكريا، يهدف إلى تبييض الصورة السوداء لحقبة الاستعمار من خلال **ألبير كامي** باعتباره مثقفا ولد في الجزائر الفرنسية، أي أن المشروع الاستعماري هو مشروع نهضوي وليس مجرد مشروع استعماري.

إن الإشكالية الأخلاقية السياسية التي يعالجها **كامي** في مؤلفاته يمكن صياغتها كالآتي:

- الإنتقال من الكوجيتو الديكارتي:"أنا أفكّر أنا موجود"، إلى الكوجيتو الكاموي: "أنا أتمرد أنا موجود".
- التمرد على الواقع اللامعقول ميتافيزيقيا دون الثورة عليه، والدعوة إلى عدم اعتماد العنف لتغيير الواقع .

وقد اعترضنا أثناء البحث مجموعة من الصعوبات من بينها صعوبة الفصل بين **كامي** الفيلسوف وكامي الأديب، ولم يكن لدينا الحظ الكبير في تدقيق حقيقة نقل نصوصه إلى اللغة العربية، بمعنى هل كانت ترجمته أقرب على الحقيقة أم لا؟

---

[9]– مشروع القافلة تبناه مجموعة من المثقفين الفرنسيين، وهي قافلة تنطلق من فرنسا إلى الجزائر في شهر أفريل 2010 قصد إحياء الذكرى الخمسين لوفاة ألبير كامي، وتتضمّن مجموعة من النشاطات الثقافية والأدبية، لكن ما يثير الجدل هو توقيت هذا المشروع، فمن ناحية أقدم البرلمان الفرنسي على إصدار قانون تمجيد الاستعمار، ويوشك البرلمان الجزائري على تقديم قانون تجريم الاستعمار.

لقد قسمنا هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. في المقدمة قدمنا للمشكلة بأن أشرنا إلى تاريخ الفلسفة المعاصرة والمذاهب والاتجاهات التي ظهرت وتطوّرت بعد الحرب العالمية الثانية، و علّقنا الإشكالية الأخلاقية والسياسية التي يعالجها **كامي** في رواياته ومسرحياته ومؤلّفاته الفلسفية. وفي الفصل الأوّل بحثنا في الأصول الفكرية التاريخية التي شكّلت وعي **كامي** الفلسفي، وذلك عبر تاريخ الفلسفة ابتداء بالفلسفة اليونانية، ثمَّ الفلسفة الوسيطية والحديثة وانتهاءً بالفلسفة المعاصرة، وفي الفصل الثاني بحثنا في القيم الأخلاقية والسياسية في فلسفة **كامي**، وتصوَّرْنَاها كامنة في ثلاثة قيم متداخلة فيما بينها من حيث أنها أخلاقية وسياسية في آن واحد وهي: العبث أو اللامعقول، التمرد، الحرية. وفي الفصل الثالث، بحثنا عن تأثير **كامي** في الفكر المعاصر من خلال مساهمته المباشرة في إثراء النقاش عن إلغاء عقوبة الإعدام، ومن خلال موقفه من المواطنة كإشكالية سياسية ترتبط عنده بالقومية لا بالعالمية.

الفصل الأول

الأصول الفلسفية للفكر الأخلاقي والسياسي عند كامي

المبحث الأول

الفلسفة اليونانية والفكر الأخلاقي والسياسي عند كامي

إنَّ البحْث في الفلسفة الوجودية يقتضي منَّا عملية العرض والتحليل. "ولقد عرفت الإنسانية الفكر الوجودي السديد في مراحل من حياتها، حين استطاعت بهذا الفكر أن تهدم أي أسوارٍ حولها ثم تنفتح على الجلالة والقدسية كما تنفتح على الحياة وعلى صميم الإنسانية"[1].

بداية، لابد من تحديد المفاهيم وضبط التصورات، لأن اللفظ هو دائما رمز التعبير وأساس الفكرة، فالوجودية مشتقة من الوجود، " ففي اللغات الأوربية، وأغلبها مشتق من اللغة اللاتينية، يفيد لفظ الوجود معنى الخروج من الشيء، لأن تلك هي دلالته في هذه اللغة. فأصل اللفظ في اللغة اللاتينية مكون من مقطعين هما ex, ster والمقطع الأول ex يعني الخروج، بينما يعني المقطع الثاني ster البقاء في العالم. وهكذا انتقل اللفظ إلى اللغات الأوربية بما يحتويه من شحنة تعبيرية وما يرمز إليه من فكر". [2] نقرأ "وجود Existence تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج ومنه الوجود الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي. يقابل عند المدرسيين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء وأن الوجود هو التحقق الفعلي له" [3] . ونقرأ في معجم جميل صليبا: "الوجود مقابل للعدم، وهو بديهي، فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوُّرُه في نفسه. مثال ذلك تعريف الوجود بالكون، أو الثبوت أو التحقق، أو الحصول أو الشيئية، أو بما ينقسم إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم، أو بما به يصحُّ أن يعلم الشيء، ويخبر عنه، فهذه كلها تعريفات لفظية أخفى من الشيء المعرَّف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفى منه. و لعلنا إذا أردنا توضيح معنى الوجود، نستطيع أنْ نُميِّزه عن غيره بما يلي:

1– سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري،دار الوطن العربي، بيروت لبنان، ط 3، 1984، ص 7

2– سعيد العشماوي، نفس المرجع السابق، ص 19

3–مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي،الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية،د ط، ص 211

إنَّ البحْث في الفلسفة الوجودية يقتضي منَّا عملية العرض والتحليل. "ولقد عرفت الإنسانية الفكر الوجودي السديد في مراحل من حياتها، حين استطاعت بهذا الفكر أن تهدم أي أسوارٍ حولها ثم تنفتح على الجلالة والقدسية كما تنفتح على الحياة وعلى صميم الإنسانية"[10].

بداية، لابد من تحديد المفاهيم وضبط التصورات، لأن اللفظ هو دائما رمز التعبير وأساس الفكرة، فالوجودية مشتقة من الوجود، " ففي اللغات الأوربية، وأغلبها مشتق من اللغة اللاتينية، يفيد لفظ الوجود معنى الخروج من الشيء، لأن تلك هي دلالته في هذه اللغة. فأصل اللفظ في اللغة اللاتينية مكون من مقطعين هما ex, ster والمقطع الأول ex يعني الخروج، بينما يعني المقطع الثاني ster البقاء في العالم. وهكذا انتقل اللفظ إلى اللغات الأوربية بما يحتويه من شحنة تعبيرية وما يرمز إليه من فكر".[11] نقرأ "وجود Existence تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج ومنه الوجود الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي. يقابل عند المدرسيين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء وأن الوجود هو التحقق الفعلي له"[12] . ونقرأ في معجم جميل صليبا: "الوجود مقابل للعدم، وهو بديهي، فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوُّرُه في نفسه. مثال ذلك تعريف الوجود بالكون، أو الثبوت أو التحقق، أو الحصول أو الشيئية، أو بما ينقسم إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم، أو بما به يصحُّ أن يعلم الشيء، ويخبر عنه، فهذه كلها تعريفات لفظية أخفى من الشيء المعرَّف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفى منه. و لعلنا إذا أردنا توضيح معنى الوجود، نستطيع أنْ نُميِّزه عن غيره بما يلي:

1- سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري،دار الوطن العربي، بيروت لبنان، ط3، 1984، ص 7

2- سعيد العشماوي، نفس المرجع السابق، ص 19

3-مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي،الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية،د ط، ص211

أن الوجود هو كون الشيء حاصلا في نفسه، مع أنه لا يكون معلوما لأحد، فوجوده إذن بذاته مستقل عن كونه معلوماً"[13].

وإذا كنا نبحث في الأصول الفكرية لفلسفة ألبير كامي الأخلاقيـــــة والسِّياسِية، فلا شك أننا سنبحث عن المنابع الأولى لهذه الفلسفة وهي الأسطورة وبدايات الفكر الأخلاقي اليوناني مع سقراط، ثم مع الفلسفة الرواقية. ويرجع الفضل فيما كوَّنه الغرب من فلسفة أخلاقية إلى اليونانيين، وإذا كان الفلاسفة اليونانيون قد أجمعوا على أن الغرض من طرح مشكلة الأخلاق هو محاولة تعريف الخير الأعظم أو السعادة، فإنَّهم سيختلفون حول خصائص هذه السعادة والسبل المؤدِّية إليها.

شكَّلت الأسطورة عند الإنسان اليوناني قبل القرن السادس ما قبل الميلاد، ملاذاً يُحاول من خلاله تفسير ظواهر الكَون. لقد وجد هذا الإنسان نفسه أمام مجموعة من الظواهر الطبيعية، وكانت هذه الظواهر أشد قوة منه وبأسا، وكان عليه لكي يحمي نفسه من هذه الظواهر أن يتعرف على حقيقتها، وأن يجد لنشأتها تفسيرا فكيف إذن يقي نفسه شر هذه الطبيعة المتمردة التي لا ترحم؟ وكيف له أن يفر من العواصف التي تهدم مسكنه الذي بناه حديثا؟ وكيف له أن يتقي شر صوت الرعد الذي يصم أذنيه؟

لجأ الإنسان إلى الخيال، لكي يرضي فضوله. لقد فسر هذه الظواهر جميعا بتأثيرات الآلهـــة، وذلك بسبب التأثير العظيم الذي تركته في نفوسهم من خلال ما يلاحظه الإنسان من جمال في الكون وتناسق في ظواهره.

ولأجل ذلك نشأت الأسطورة. وهي "قصة خرافية يسودها الخيال، وتبرز قوى الطبية في صور كائنات حية ذات شخصية ممتازة وينبني عليها الأدب الشعري. تستخدم في عرض مذهب أو فكرة عرضا شعريا قصصيا مثل أسطورة الكهف عند أفلاطون".[14]

1-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني،بيروت لبنان،د ط،1982: ص357.

وهي: "في اللغة هي الحديث الذي لا أصل له، يقال: إن هذا أساطير الأولين. وللأسطورة عدة معان وهي: 1/ الأسطورة قصة خيالية ذات أصل شعبي تمثل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معان رمزية، كالأساطير اليونانية التي تفسر حدوث ظواهر الكون والطبيعة بتأثير آلهة متعددة- أو هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي، كأسطورة العصر الذهبي وأسطورة الجنة المفقودة.

2/الأسطورة هي الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون، أو قصة سلامان وأبسال في فلسفة ابن سينا.

3/ تطلق الأسطورة أيضا على صورة المستقبل الوهمي الذي يعبر عن عواطف الناس، وينفع في حملهم على إدامة الفعل ...."[15] .

ولهذا نلمس اتجاه الفلاسفة عبر الزمان إلى اعتماد الأسطورة قصد الترميز، أي الإشارة إلى الفكرة بصورة غير مباشرة. نلمس ذلك عند أفلاطون في أسطورة الكهف التي بنى على أساسها مذهبه المثالي، ونلاحظ ذلك مثلا عند فريديريك نيتشه (1844-1900) الذي "ميز تمييزا صارما بين الإيديولوجية المخصصة لتربية روح الخنـــوع بين الشعب العامل(أخلاق العبيد)، والإيديولوجية التي ترمي إلى تربية فريق من السادة (أخلاق السادة)، ودافع عن هذه النزعة الفردية الجامحة في القانون والأخلاق".[16] وكان هذا التمييز انطلاقا من ربط أخلاق القوة بديونوزيوس وهو إله الخمر عند اليونان، وأخلاق العبيد بالدين أو الميتافيزيقا كما يسميها هو.

2- مجمع اللغة العربية، المرجع نفسه: ص13.
1- جميل صليبا، المرجع نفسه: ص79 .
2- إشراف روزنتال – يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط6،1987: ص553،554 .

وكذلك الحال نجده عند فلاسفة الوجودية. لقد اعتمد **ألبير كامي** على أسطورة سيزيف لصياغة مذهبه الفلسفي، معبرا بهذه الأسطورة عن حالة الإنسان، بل إنه لم يكتف باعتمادها رمزا لمذهبه الفلسفي وإنما جعلها عنوانا لكتاب صدر في العام1942. و" أصبح استعمال كلمة (أسطورة) في أسلوب رجال الفكر الفرنسيين أمراً لا غنى عنه في السنوات الأخيرة، وكأي كلمة مستحدثة، أصبح لكلمة أسطورة قيمة كبيرة، ودائما ما كانت تستعمل للتأثير على السامع وإمداده بالشرح الصحيح، وهي في أغلب الأحيان، كما يستعملها النقاد الفرنسيون المحدثون، تدل على الابتعاد الملحوظ عن المعنى الأصلي للكلمة".[17]

فمن هو سيزيف؟ إن سيزيف حسب الميثولوجيا اليونانية، هو ابن الملك أيولوس ملك ثيساليا، وإيناريت، وهو مؤسس مملكة إيفيرا، وهو شقيق سالمونيوس ووالد غلاوكوس من الحورية ميروبي، وهو أيضا جد بيليروفون. اشتغل بالتجارة والإبحار، لكنه تميز بأخلاقه الفاسدة، كان ماكرا جشعا، إذ أنه خرق قوانين الضيافة بقتله للمسافرين، وقد صوره هوميروس بأنه أخبث البشر وأمكرهم، فقد اغتصب عرش أخيه، وأفشى أسرار زيوس، فأمر زيوس هادس أن يسلسل زيوس في الجحيم. طلب سيزيف من ثاناتوس إله الموت أن يجرب مدى صلابة الأصفاد التي سيلقى بها إلى الجحيم، فخدعه وأحكم عليه الأصفاد، وتوعد هادس. فحدث تمرد وهياج ولم يعد أحد من البشر يموت لأن إله الموت مصفَّدٌ. فيغضب كبير الآلهة زيوس ويعاقب سيزيف بأن يدحرج صخرة ضخمة على تل منحدر، ولكن قبل أن يبلغ قمة التل، تفلت الصخرة دائما منه ويكون عليه أن يبدأ من جديد مرة أخرى. إن هذه العقوبة المجنونة هي نتيجة لاعتقاد سيزيف البشري أنه بإمكانه أن يفوق في ذكائه الإله زيوس. ونصل إلى نتيجة نهائية هي أنّ سيزيف يجسّد عند **ألبير كامي** لاعقلانية الحياة الإنسانية.

1- جون كروكشانك: ألبير كامي و أدب التمرّد،ترجمة جلال العشري،الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1986:ص 230.

وعندما نتحدث عن الفلسفة الوجودية، نتحدث بلا شك عن فلاسفة اليونان الذين اعتبروا مؤسسين بحق للفكر الفلسفي النسقي. إذا تساءلنا: من هو الوجودي؟ فقد يقال لنا: إنه من يدور تفكيره عن الوجود. ولكن، هل هناك فيلسوف لم يفكر في الوجود؟ الجواب: لا أحد. يقول لنا كيركغارد: إن سقراط كان وجوديا، فوجود الإنسان أسبق من كل المذاهب، وهذا يعني أن الفلسفة الوجودية لها إرهاصاتها الأولى مع فلاسفة اليونان.

"في أواسط القرن الخامس ق.م راحت التيارات الفلسفية المتضاربة تصبُّ في جدول فكري ضخم كان من أعظم روافده الأنظمة الفلسفية المتكاملة التي وضع أسسها سقراط وأفلاطون وأرسطو. في تلك الحقبة كانت أثينا قد أصبحت في عهد بركليس(494ـــــ429 ق.م)، المَحجّة الفكرية التي كان الشعراء والفلاسفة يتوافدون عليها من أنحاء العالم اليوناني القديم"[18]. لقد أصبحت أثينا رمزا ومركزا للحياة العقلية طيلة ما يقارب الألف سنة.

يقول وولتر ستيس:"وسط انهيار مثل الحقيقة والأخلاقيات من جراء السفسطائيين ظهرت شخصية سقراط الذي قدِّر عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى وإدراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر"[19]. ولاشك أن الباحث في سقراط سيصطدم بمشكلة منهجية تتعلق بمصادر البحث، لأن سقراط لم يكن حريصا على ترك تراث فكري يجمع فيه آراءه الفلسفية في الوجود والأخلاق والسياسة. ولد سقراط سنة 470 ق.م، وعرف منذ حداثته بأخلاقه، إذ أنه كان يـــروي أنَّه دائماً يسمـــع أصواتاً سماويةـــً تنهاه عن فعـــل الشـــر وتدفعه إلى الخير. لقد كان ميالاً إلى الأخذ بالأساطير

1- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، ط1،1991: ص 65 .

2- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة مصر، د ط، 1984 : ص 102.

الشائعة في عصره وخاصة منها الأورفية[20]، وقد كان ذو صلة بوجهاء أثينا، إذ التقى ببارميندس وزينون الإيلي الذين ينتسبان إلى إيليا، وكانا يزوران أثينا باستمرار قصد طلب المعرفة العقلية، والتقى ببروتاغوراس زعيم السفسطائيين، وتتلمذ على يد أحد تلامذة أنكساغوراس وهو أرخيلاوس. ونظراً لأسلوبه البارع في الحوار، التف حوله جمع من شبيبة أثينا وأشهرهم أفلاطون وكزينوفون وألكبيادس وغلوكون، ويظهر معظم هؤلاء في المحاورات الأفلاطونية الشهيرة. و"يكاد يتَّفِقُ جميع مؤرِّخي الفلسفة على أن سقراط هو مؤسِّس الفلسفة الأخلاقية في العالم الغربي"[21].

لقد عرف عن سقراط ما قاله: " أيها الإنسان! اعرف نفسك بنفسك". ثبتت هذه العبارة في معبد دلفي، لقد أراد بذلك الإشارة إلى الحافز، اختبار المعرفة الإنسانية وتحديد الخير الذي ننسبه إلى البشر.

تعتبر حوارات أفلاطون، وهو تلميذ سقراط المصدر الأساسي لما نعرفه عن هذا الأخير. لقد أظهرته هذه الحوارات منشغلاً ومفتوناً بحوار مؤسَّسٍ على أسلوبٍ جدلي مع مواطنيه، فهو يدعي أنه يمتحنهم ويجرهم على ممارسة حياة صحيحة. اتهم سقراط بتسفيه الآلهة ودفع الشباب إلى الانحراف مما أدى إلى محاكمته الشهيرة عام 399 ق.م.

"وحاصل طريقة سقراط التي أخذ بها للوصول على الحقائق تدور في مجال إلقاء الأسئلـــة، بحيث يستثير السؤال حافزا لسؤال آخر، وهكذا دواليك، إلى أن يصل للمعرفة

3- تيار في الأساطير اليونانية ظهرت في القرن 8ق.م، ارتبطت بالشاعر أورفيوس ، تقوم على ربط الحياة الدنيا بالألم، والحياة الآخرة بالرحمة.

1- أندري كريسون: المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة،ترجمة عبد الحليم محمود و أبو بكر ذكري، دار الشعب القاهرة ، مصر،د ط، ،1979: ص71 .

المبتغاة في نهاية المطاف. وبذلك يكون دور المعلم في توليد المعلومات والأفكار من الأذهان شبيها بدور القابلـــة التي تسعى إلى تيسير عملية الولادة في أثناء الوضع"[22].

إنَّ سقراط قد أحْدث تحولا هاما في سمات البحث الفلسفي، لقد حوَّل الفلسفة من البحث في الطبيعة والإلهيات إلى البحث في الإنسان! نَعَمْ، الإنسان، فقد قال شيشرون أن سقراط هو من أنْزل الفلسفة من السَّمَاء إلى الأرض، وأدخلها على صميم المدن والبيوت. "ومعنى ذلك أن سقراط قد حوَّل الفلسفة إلى دراسة الأخلاق والسياسة، بدلا من الاقتصار على البحث في الفلك والطبيعة"[23].

"وفي سنة399 ق.م حين كان سقراط في السبعين من العمر، مثل أمام المجمع الأثيني المؤلَّف من 501 مواطناً، اختيروا بالقرعة. وكان يمثل الإدعاء ثلاثة منهم هم أنيتوس الزعيم الديمقراطي وميلتوس الشاعر المأساوي وليكون أحد الخطباء المعروفين، ووجِّهت إليه تهمتان رئيسيتان باسم الشعراء والخطباء والصنَّاع، هما أنه لم يكن يؤمن بآلهة المدينة، بل كان يدعوا إلى عبادة آلهة أخرى، وأنَّهُ كان يُفسد الشبيبة"[24].

لقد كان منهج سقراط قائما على اصطناع الجهل، وإيهام الخصم بأنه يعرف، ثم الوصول به بعد استنطاقه إلى التهكم، واستخراج الحقيقة من نفس الخصم بعد مجموعة من الاعتراضات المنطقية. لقد كان يقول إنه يمتهن حرفة والدته إلا أنه يولد نفوس الرجال. إن التوليد عنده هو استخراج الحق من النفس.

التهكم السقراطي يدور حول نقطة مهمة، أن يقتنع الآخر بجهله، لا أن تقنعه أنت بجهله، بذلك يكون التهكم نوعا من الاكتشاف رغم أنك أنت الذي وضعت بذرة هذا الاكتشاف، وبهذا يكون سقراط قد حرر المعرفة من الاحتكار، احتكار الاكتشاف، لأن

2- نايف معروف، الإنسان و العقل، دار سبيل الرشاد بيروت لبنان، ط1، 1995: ص12.

1- زكريا ابراهيم،مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر،د.ط،1971: ص30 .

2- ماجد فخري،المرجع نفسه: ص68 .

البداية عند سقراط تكون من الآخر الذي يمثل أحد طرفي المعادلة السقراطية القائمة عل طرح السؤال وتوليد الجواب الصحيح.

إن هذا المنهج هو الذي يجعلنا نصنف سقراط على أنه أول فيلسوف اهتم بموضوع القيم، فسقراط لم يدافع عن الفلسفة كما يبدوا لنا، وإنما قد حوَّرَ موضوعها تماما، من بحث في الوجود الطبيعي والإلهي والمعرفة، إلى بحث في الحق والجمال والخير التي هي أمهات القيم الإنسانية، ولعل ذلك هو ما يجعل البعض يقسم الفلسفة اليونانية إلى قسمين: ما قبل سقراط، وما بعد سقراط.

إن معرفتنا بسقراط تأتينا من محاورات أفلاطون، وهي محاورات جسد فيها سقراط دور المحاور الذي يجادل خصومه، ولا أحد يدري هل سقراط في المحاورات هو سقراط فعلا أم أنه أفلاطون يلبس لباسا سقراطيا ويتحدث بلسانه. ومهما يكنْ، فإن هدف سقراط في مناقشاته هو الوصول على التحديد أي تعريف المفهوم.

إن أكبر المضار تنتج عن جهل الإنسان بنفسه، كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين ما في إمكانه وبين ما لا يحتملـــه. فإذا لم يشرع إلا فيما يعلم، فإنه يحصل على ما هو ضروري، ويعيش سعيدا. وحينما يمتنع عما لا يعلم فإنه يتجنب الخطأ، ويبتعد عن الآلام. أما من لا يعرف نفسه، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه، فإنه لا يعرف أن يقدر الأشخاص، بل حتى الأشياء نراه غير قادر على تقديرها. وهذا لا يكاد يخرج من خطأ إلا ويقع في خطأ آخـــر، فلا يصل أبدا إلى الخير، ويكابد الشقاء طوال حياته.

يسأل سقراط: ما هي السعادة؟ "إن السعادة لا تنجم عن شيء مادي، وإنما هي أثر لحالة نفسية أخلاقية: هي الانسجام بين رغبات الإنسان والظروف التي يوجد فيها"[25].

1- أندريه كريسون، المرجع نفسه: ص77 .

لذلك اعتبر سقراط مؤسس علم الأخلاق فقد كان يعتقد أن الجهل مصدر الشر وأصل الفساد، والعلم عنده منبع الخير وأساس الصلاح، وأن الفضيلة والعلم توأمان لا يفترقان، فعمل الإنسان الشَّر يعود على أنه لا يعرف طريق الخير أي أنه يجهله. فالعالم يستحيل عليه أن يكون فاسد الطباع، سيء الأفعال، ومعرفة الخير كافية لإتيانه. الأخلاق عند سقراط إذن متغيرة، وهي تتغير بتغير العلم. ومما يؤثر عنه قوله في الرجل الفاضل أنه لو أمر جبلا بالزوال لزال. "وعلاج الخطيئة إنما هو العقاب. فلا ينبغي للمذنب أن يتذمر من العقاب يصيبه إمَّا بيد الله أو بيد الناس. بل يجب عليه أن يغتبط بالبلاء الذي يكفر عنه سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلما"[26]. فالعقاب عند سقراط هو أحد ضروب الطب المعنوي، وشأن المذنب الذي يحاول اتقاءه كشأن المريض الذي يفضل الهلاك على الذهاب إلى طبيب يداويه بالحديد والنار. لقد اتجه سقراط إذن إلى عدم الفصل بين الفلسفة باعتبارها دراسة نظرية و الممارسة العملية، "وعلى النقيض تماما من سقراط نجد بعض فلاسفة الأخلاق يفصلون بين اتجاه الدراسات الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيس، وبين اتجاه العمل والممارسة أي إيقاظ الشعور في الأنا والغير، وكان من نتيجة هذا الفصل عندهم أن نسيت الكتب الأخلاقية الفلسفية ونُظر إلى الفيلسوف على أنه منافق أو جالسٌ في برج عاجي"[27].

أما الأصل الأخير لفلسفة **كامي** الأخلاقية والسياسية فيمكن تلمُّسه في الفلسفة الرواقية. وتنسب الفلسفة الرواقية إلى الفيلسوف زينون الكتيومي الذي ولد بقبرص سنة 333 ق.م، وتتلمذ في أول الأمر على كريتيس الكلبي ثم على يد ستيلبو وكزينوكراطس في أثينا حيث أسَّس فيها مدرسته الشهيرة بالرواق الملوَّن. "في حياته الخاصة اشتهر بالحرص والتقشف والاعتدال والتجهُّم. وقد أكرمه الأثينيون بإقامةِ تِمْثالٍ برونزي وتاج

1- منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، مطبعة مخيمر، ط1، 1953: ص32،33.

2- عبد الوهاب جعفر، مذكرة في فلسفة الأخلاق، مطبعة جامعة الاسكندرية، د ط، 1991: ص 10 .

ذهبي له، ولمَّا توفِّيَ دُفن في المقبرة العامة على حساب الدولة. واختلفت الروايات حول وفاته، فقيل إنه مات انتحاراً،أو بسبب سقطة مميتة وهو في الثانية والسبعين"[28].

ويقسم الفيلسوف المؤرِّخ عبد الرحمان بدوي[29] المدرسة الرواقية إلى اتجاهين بحسب الأتباع، إذ يقول: "والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون، ولهذا انقسمت على دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية، ودور الرواقية الرومانية، ويمثل الدور الأوّل مؤسِّس مذهب الرِّواقية وهو زينون الرِّواقي، ثم تلميذه كليانتس، وقد كان أقدر على التَّحصيل وأقلَّ في دَرجةِ الفهْم، و أخيراً كريسيفوس، الذي يعدُّ المنظم النهائي والواضع لكل أجزاء المذهب الرِّواقي، خصوصاً لأنَّ المنهج الذي اتبعه وطريقة البرهنة التي كانت خاصَّة به، كلُّ هذا قد أعطى للمذهب الرِّواقي صورة نهائية على يديه. أما الرِّواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث هي إبكتاتوس ثمَّ سينكا ثمَّ ماركس أورليوس"[30].

إن أوضاع أوربا بعد الحرب العالمية الثانية شبيهة بالأوضاع التي نشأت فيها الفلسفة الرواقية، فقد ظهرت هذه الفلسفة على إثر موت الاسكندر المقدوني وما تبع ذلك من أزمات سياسية ودينية واجتماعية. تأثرت الفلسفة الرواقية بالفلسفة الكلبية[31] التي لفظت كل الدساتير الوضعية ودعت الإنسان إلى ملازمة الدستور الطبيعي، ولكن الفلسفة الرواقية لم ترض بهذا التصور الضيق لماهية الإنسان، "فأقاموا المدارس والكتب وقدموا تصورا طريفا للإنسان بوصفه مواطنا عالميا، لا مواطن دولة بالذات، ينتمي إلى جامعة إنسانية لا تحدها حدود طبيعية ولا رسوم جغرافية ولا حواجز حضارية أو عرقية"[32].

3- ماجد فخري، المرجع نفسه: ص 171

4- (1917- 2002): فيلسوف مصري من الفلاسفة الوجوديين.

1- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970: ص 10 .

2- ظهرت في اليونان القديمة في القرن الرابع ق.م اتخذت موقفا احتقار يا من العادات و الثقافة.

3- جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي،د.ط،1999:ص 12 .

لقد تصوَّرَ زينون الرواقي أن المطلوب من نظام الحكم هو السعي إلى توحيد الشعوب وعدم التفريق بين الأمصار بالقوانين والحقوق والواجبات. بل ينبغي لأفراد البشرية أن ينظروا إلى بعضهم البعض على أنهم يعيشون في ظل وطن واحد، راع واحد، وبالتالي فإن المصير واحد.

ينظر الرواقيون إلى الفلسفة على أنها الأخلاق، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة وما فروع الفلسفة المختلفة إلاَّ أنواع متعددة للفضيلة، فيصنفون الأخلاق في المرتبة العليا من هرم العلوم الفلسفية، لأنَّ الفعْل الأخلاقي لا يكون صحيحا إلاَّ إذا كان موافقاً لمُقْتضيَات الطبيعة. أمَّا موقفهم من حرية الاختيار، فإن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو الحياد، وكل فعل أخلاقي لا يملك قيمته في ذاته، وإنما يملك هذه القيمة من خلال الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان إزاء هذا الفعل.

ويفرِّق الرواقيون بين نوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية هي التي تحقق الفضيلة أي أن يكون الإنسان عالما بقوانين الطبيعة، وأخلاق عملية يحاول بها الإنسان أن يتقرب من الفضيلة العليا.

"إن المبدأ الأساسي للأخلاق الرواقية هو المبدأ الذي اعتاد قدما الأخلاقيين أن يرددوه: ليس للإنسان من عمل إلاَّ أن يحيا حسب طبيعته".[33]

ويتجه الرواقيون اتجاها ماديا، وهو الاتجاه الذي يجعل من الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها أي اتفاق أو اعتباط، والطبيعة تسير على أساس ضرورة مطلقة، فلا مجال إذن للحديث عن حرِّية تعني الخروج عن مقتضيات الطبيعة، فإن الرواقيين يتجهون اتجاها سقراطيا في قولهم بأن العلم والفضيلة شيء واحد، فإذا علم الإنسان شيئا فهو بالضرورة فاعل له. والشرُّ مصدره الجهل، والحكيم هو العارف قوانين الوجود، والساعي إلى ملائمة

1- أندريه كريسون، نفس المرجع: ص11.

شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية، أما الجاهل، فهو من عجز عن إدراك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب إدراكه لا يتفق شعوره الداخلي مع قوانين الطبيعة. إن الطبيعة أشبه بمدير التمثيل الذي يوزّع الأدوار على الممثلين حسب مؤهلاتهم وطبائعهم، فالممثل البارع تجده يفهم دوره ويجسِّدُه نِعْم التَّجْسيد، أما المُمَثِّل الفاشل فلا يفهم دوره ويَتَّجه إلى المدير التمثيل ليلومه على هذا الدَّور الذي أسنده إليه. لابد أن يفعل كل واحد منا ما تقتضيه طبيعته، ولا يَجِبُ أبداً أنْ نَعود باللَّوْم على الطبيعة.

ولهذا يشير كثير من المؤرخين إلى التناقض الذي وقع فيه الرواقيون، تناقض بين قولهم بالمبدأ الطبيعي في إقامة الأخلاق، ونفيهم صفة الخيرية عن كثير من الميول الطبيعية، ويذكر أيضا أن الرواقيين يخالفون أحيانا المعيار الأساسي في الحُكْم الأخلاقي وهــو الذَّوْق العَام، فهم يتجاوزون هذا المعيار بقولهم أن الطَّبيعة لا تُشِير إلى الأشياء النافعة بوصفها خيراً أو شرّاً. ولكن رغم ذلك نجد الرِّواقيين يتَّجِهُون اتجاهاً سُقراطياً. ففِعل الإنسان يبقى معلقا بالنية التي تسير لفعل، في النية وحدها تكمن الخيرية، فإذا اتجه الإنسان إلى فعل الخير غير ناو أن يفعل خيرا فإن صفة الخيرية لا تنطبق على هذا الفعل، لأنه لم يقصد الخير، وعلى العكس من ذلك إذا نوى الإنسان فعل الخير، ولم يستطع أن يفعل، فإنه في هذه الحالة لا يسعنا إلا أن نسمي فعله خيراً ونسمي صاحبه حكيماً. "فالحال هنا كالحال تماما في رامي السهم، فالرامي البارع هو الذي يفعل كل ما في وسعه من أجل إصابة الهدف، وإذا فعل كل ما في وسعه فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث فمنعت السهم من أن يصيب الهدف. أما الذي يصيب الهدف اتفاقاً وصدفةً، فلا يعدُّ خيِّراً، على الرّغم من أنّه وصل إلى النتيجة المطلوبة"[34]. إذن تنتهي الفضيلة عند الرواقيين إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة، وتكييفا للنفس للسير بمقتضياتها أي لكي تتجه نفسياً في الاتجاه الذي

1- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه: ص 41،42 .

تسير فيه قوانين الطبيعة، فكأنما المهم في الفضيلة دائماً هو صورتها لا مضمونها، لأنَّ المضمون مقرَّرٌ من حيث أن الطبيعة تقضي بأن ما سيحدث سيحدث حتماً، فلا مجال للاختيار والحرية. فالقيمة الأخلاقية للفعل هي دائما قائمة في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان إزاء هذا الفعل. والحكيم الرواقي هو من علم قوانين الطبيعة ووفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية، ساعيا أن يقصد الفضيلة قصداً. ولما كان كل ما يحدث إنَّما يحدث ضرورة، وفق قوانين ثابتة لا تتخلَّف، كانت صلة الإنسان الوحيدة بالطبيعة تتمثَّل في محاكاته لها، ولا تعدوا أن تكون هذه المحاكاة إلاَّ الخضوع لنواميسهـــــا والرِّضا بما تجري عليه. ولعلَّ الفرق الوحيد الذي يميِّز الفيلسوف عن الجاهل هو أنَّ الجاهل ينقاد للقدر المحتوم قسراً، بينما الفيلسوف ينقاد له طوعاً"[35]. وتبعاً لذلك ينكر الرِّواقيون على الكثيرين ممن عُدُّوا فُضَلاء فضيلتهم لأنهم لم يَقْصِدُوا إليها قصداً ولم تكن نفوسهم مهيّأةً لها باطنياً. ولكن الفضيلة بهذا الشكل لا يمكن أن تكون، لأنه لا يوجد دلائل تاريخية على وجودها، فسقراط مثلا لم يكن حكيماً، و لكنّه اقترب من الحكمة. وأمام هذا المأزق، يُفرِّقُ الرِّواقيون بين نوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية هي التي تحقّقُ الفضيلة أي أن يكون الإنسان عالما بقوانين الطبيعة، وأخلاق عملية أو شعبية يحاول بها الإنسان أن يتقرب من الفضيلة العليا. ويفرقون أيضا بين نوعين من الفضيلة: فضيلة هي الحكمة، وفضيلة هي الفطنة، وقد اتجهوا على القول بالجمع بين الخير والشر فكوّنوا (الملائم). فالسلوك الملائم هو سلوك يدأب على تحقيق عمل معقول موافق للحياة، ولا يختص بهذا السلوك الإنسان فقط دون النبات والحيوان، بل إنّه يوجد أيضاً سلوك ملائم لدى هذه الكائنات. "وهنا نجد التناقض الشديد الذي وقع فيه الرِّواقيون، فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء، وإمّا أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلقاً، والفضيلة ناشئة عن العلم والتَّكَيُّف النفسي تبعاً

1- جلال الدين سعيد، المرجع نفسه: ص 30 .

لما يقتضيه العلم، فلا بدَّ إذن، من أجل تحقيق الفعل أن نُحَقّقها كاملة وإلاَّ لن نستطيع أن نحقّقها إطلاقاً"[36].

إن العالم سائر إلى غاية، وهو في سيره نحوها، لا ينحرف عن قوانين النِّظام والجمال والثبات، والعالم خاضع لقوانين ثابتة يسيره حتما، قانون العلة والمعلول، والإنسان فيه منزوع الحرية، فلا يمكن أن يكون حرا في عالم مجبر.

"ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة، وإن لم يَخْلُ أصحابها من العُجْب وحُبِّ الظُّهور يذهبان ببعضهم أحيانا إلى حد الانتحار إظهارا لشجاعتهم وفضيلتهم، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضا لحب البقاء، وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الأساسي"[37].

ورغْم ما يَبْدُوا من طابع ديني في حكم الرواقيين، فإن الأخلاق الرواقية ليست مشتقة من الحكمـــــة الإلهية. إنها تأخذ من الطبيعة. "إنَّ الرِّواقي لا يشبه، في شيء، الراهب الذي يعتزل في الصحراء. إنه يحيا كما يحيا المجتمع ويعيش وسط المجتمع، غير أنه يتعهد بالعناية حديقته الداخلية، أعني نفسه"[38].

أمَّا السعادة فهي "أن يكون الإنسان قادرا على الحصول على كل ما يرغب فيه"[39]. والحكيم الذي يملك حرية الاختيار هو من يملك السعادة الكاملة، والقوة الكاملة. والجهد الخلقي الذي يبذله المرء إنما يكون بالأساس جزءاً من استعداده الطبيعي ويقوم على التوجُّه إلى معرفة ما في الإدراك الذَّاتي من أمورٍ ذاتية. فالمرء يحصل على الأمور التي تتوافق وطبيعته ويميِّز بين الأمور التي يمكن تحمُّلها والأخرى الضَّارَّة. من هنا يجهد كل

---

2 ــ عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه: ص 43 .

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية،دار القلم بيروت لبنان، (د ط ت): ص232 .

2- أندريه كريسون، المرجع نفسه:ص 123 .

3- أندريه كريسون، المرجع نفسه: ص126 .

كائن إلى حب البقاء. مع التّقدّم بالعمر يزداد الإنسان معرفةً بأنّ العقل هو الماهية الطبيعية الحق التي يتميَّز بها"[40]. ولكن هذه النظرة الأخلاقية للفرد لا تفيد التخصيص فقط، وإنَّما قام الرِّواقيون بتعميمها إلى الإنسانية بأسرها وذلك بطرح تصوّر علاقة الإنسان بالآخرين.

إنَّ تصوُّر الرِّواقيين للإنْسان وعلاقته بالآخرين، فيبدوا مختلفا تماماً عمَّا ورد على لسان سابقيهم، فإذا كان أفلاطون يقسم المجتمع الأثيني إلى ثلاثة طبقات بحسب أعضاء الجسم والمعادن، طبقة الحكماء وهي الطبقة الذهبية، طبقة الجنود الشجعان وهي الطبقة الفضية وطبقة العبيد وهي الطبقة النحاسية استناداً إلى أسطورة المعادن، فإن الرواقيين رفضوا هذا التقسيم العنصري، فكانوا أول من أشار إلى البعد الكوني للإنسان. إن الإنسان لم يولد لينتمي إلى هذا الوطن أو ذاك، إنما ولد ليكون العالم كله وطنا له. "إن المطلوب من نظام الحكم كما تصوره زينون الرواقي هو السعي إلى تجاوز التشتت إلى أمصار وشعوب وأمم تفرق بينها القوانين والحقوق والسنن، كما ننظر جميعا بعضنا إلى بعض على أننا ننتمي إلى نفس الوطن ونعيش حياة واحدة في عالم واحد، كما لو كنا قطيعا يرعى تحت مراقبة راع واحد في مراعي مشتركة".[41]

لقد قدَّم الرواقيون فكرة الدولة العالمية، وكان هذا التصور مخالفا للتصور الأفلاطوني، باعتبار دولتهم يتساوى فيها جميع الناس ولهم جميعا حقوق المواطنـــة. "وقد ترتب على ذلك عند الرِّواقِيين قَوْلُهم بوحدة الوجود ووحدة الجنس البشري والأخوة الإنسانية أو العالمية، حيث يكون كل الناس متمتعين بحقوق متساوية، وعليهم مسؤوليات متساوية. وهذه هي الفكرة التي استوعبتها المسيحية بعد ذلك في تصورها عن مدينة الله

4- بيتر كونزمان،فرانز بيتر بوركارد،فرانز فيدمان:أطلس الفلسفة،المكتبة الشرقية، بيروت لبنان،ط8، 1999: ص 57 .

1- جلال الدين سعيد، المرجع نفسه: ص133

كما كانت هي الفكرة التي جعلها كانط في العصر الحديث حجر الزاوية لنسقه الأخلاقي"[42].

لا يجب على الحكيم الرواقي أن يعلن نفسه مواطنا أثينيا، بل مواطنا في العالم أجمع. هنا تكرس الرواقية مفهوم المواطنة العالمية وتسجل نقلة نوعية لمفهوم المساواة. إن الفروق الموجودة بين البشر صنعتها العادات والتقاليد، والعرف لا يكون دائما مطابقا للطبيعة، فعلى الإنسان إن يتخلص من العرف وأن يعود لنداء الطبيعة التي تقر أن البشر متساوون، فعالمية الإنسان هي حكم الطبيعة. "وإذا كان الرواقيون ينادون بالأخوة العالمية وضرورة التعاطف بين البشر، فإنهم- مع ذلك- رأوْا أنَّ الحكيم ينبغي عليه وهو يأسي لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهـــم أن يحافظ على اتزانـــه الوجداني ويستبعد انفعالات ... وذلك لاقتناعه بأن المصائب في حد ذاتها ليست شراً، بل يكون الشر في أحكامنا عليها بأنها شر، فموت صديق لا يعد شرا، وحكمنا بأن ذلك مصيبة تستلزم الحزن هو الخطأ، وبذلك تكون الأحكام الخاطئة هي المسؤولة عن الانفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها".[43]

ويقرر الرواقيون أن الطبيعة الإنسانية طاهرة، فالقوة التي تحيا بها المادة هي الله حالاً في العالم كحلول النفس في الجسد. إن الله ليس قوة محركة فحسب، بل إنَّه الإحساس والعقل والإرادة، ووجود الكون ليس وجودا فقط، إنه وجود حي.

ولهذا يقول مصطفى لبيب عبد الغني:"تعد الفلسفة الرواقية في ذاتها، وفي صورتها التي ظهرت بها عند الشرّاح المتأخّرين، مصدرا عظيم الشأن لجملة من الأفكار الدينية

2-محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1998، ص107،108.

1- محمد مهران رشوان، المرجع نفسه: ص 108.

اللاحقة، في المسيحية وفي الإسلام على السّواء. ولا نعدو الصواب إذا اعتبرنا الفلسفة الرّواقية ذات تأثير على الفلسفات اللاحقة، ينضاف إلى تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو".[44]

2- مصطفى لبيب عبد الغني، فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر و التوزيع،(د ط ت): ص9.

المبحث الثاني

الفلسفة الوسيطية والحديثة والفكر الأخلاقي والسياسي عند كامي

"فلسفة العصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهي تقريبا في القرن الرابع عشر"[45]. و"كلمة العصور الوسطى: تثير في أذهان الناس معاني مرذولة نحمد الله على أن البحث الحديث قد خلصنا منها. ومن هذه المعاني أن العقل الإنساني كان مستعبدا لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلا في داخل النطاق الذي حدده النقل أعني الإيمان، وأن الفلسفة تبعا لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت"[46]. لا شك أن الفلسفة في العصر الوسيط عرفت عصر الانحطاط، حيث تحولت إلى خادمة للاهوت، بل وصل الانحطاط إلى أن بلغت درك التصوف والسحر والأساطير، حتى أننا نلاحظ أن بعض المؤرخين ينتقلون في تأريخهم للفكر الفلسفي من أرسطو إلى فرنسيس بيكون، مثال ذلك ما ورد في "قصة الفلسفة" لول ديورانت.

إلا أن ما يهمُّنا نحن في بحثنا هو الأصول الفكرية للفكر الوجودي عند **كامي** في العصر الوسيط.

ارتبط الفكر الفلسفي في هذا العصر بالدين المسيحي، فصار البحث الفلسفي مقترنا بالجانب الديني، ومن بين أشهر الفلاسفة التي نلمس تأثيرهم فيما بعد في الفكر الوجودي، القديس أوغسطين.

إن النقطة المشتركة الأساسية بين **كامي** وأوغسطين هي أنهما من مواليد الجزائر. وإذا شئنا أن نرسم شجرة للفلسفة الوجودية، فإن فلسفة القديس أوغسطين ستمثل إحدى أهم منابعها إضافة إلى فلسفة سقراط والرواقيين.

1-عبد الرحمان بدوي،فلسفة العصور الوسطى،دار القلم بيروت لبنان،ط3، 1979: ص

2- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، من التصدير العام

ننسب القديس أوغسطين إلى الفلسفة الوجودية لأن تفكيره قد اتسم بطابع وجودي واضح، فهذا التفكير نبع من أعماق وجدانه وحياته الروحية، فكان ثمرة ذلك كتابه الموسوم "اعترافات".

تميز بأنه مرهف الإحساس، قوي العاطفة، كثير التَّأثُّر. "ولهذا كانت نفسه ميدانا لصراع كبير بين قطبين متنافرين، ولم يستطع إلا في النهاية أن يوفق بين القطبين، بأن قضى على أحدهما.

إن حياة أوغسطين مزيج مختلط من ثقافات غير متجانسة، إذ نجد فيها الثَّقَافة المسيحية التي يمثلها النص الديني المسيحي وقد عرفها عن طريق القديس أمبروزيوس في صورة مذهب موضوعه الخطيئة والحب والرحمة، ثم عرفها من حيث هي تصور للإنسان الذي يبدأ بآدم وينتهي بملكوت الله، وعرفها بكونها موضوعا للقيمة، القيمة المتصاعدة في الحياة الإنسانية. و نجد كذلك عنصر الثقافة اليونانية التي أخذ عنها الحكمة والتعقل، وأيضا عنصر الثقافة الشرقية التي ظهرت في صورة المانوية التي تأثر بها أوغسطين خاصة في تصور الشر ونشأة العالم، وتأثر كذلك بالثقافة الرومانية التي كانت توجه الإنسان إلى ما تسميه السلم الروماني.

يعتبر "اعترافات" تحفة نادرة في تاريخ التراجم الذاتية التي ظهرت في القرون الأولى لظهور المسيحية. وتعتبر هذه الوثيقة الأهم لفهم شخصية أوغسطين.

"ففي الفصول الأولى نجد وصفا لحالة القلق ولحالة التمزق الداخلي التي عاناها قبل اعتناقه المسيحية".[47]

1- بيتر كونزمان، بيتر بوركاد، فرانز فيدمان، المرجع نفسه :ص69 .

أمَّا في العصر الحديث، فإنَّ الفكر الوجودي يمكن تلمس إرهاصاته في كتابات باسكال بليز وفولتير وفريديريك نيتشه. فأما باسكال(1623ــ1662) فلن نتحدث عنه بوصفه رياضيا أو بوصفه فيزيائيا، إننا سنتحدث عنه بوصفه وجودياً. فهو يعرض علينا من خلال مؤلفه" أفكار(Pensées) أن نختار بين أبدية السعادة وأبدية الشقاء، فعلينا أن نخاطر، وعلينا قبل الاختيار أن ندرك شقاءنا، يريد باسكال أن ينتزعنا من حياتنا الدولابية ويضعنا في مواجهة عزلتنا وضجرنا وعدمنا. إن التساؤل عن مغزى الوجود يتجه بباسكال إلى ملاحظة أن العالم مزيج من الغرابة والوضوح. لقد عرف باسكال بدفاعه عن العقيدة المسيحية وذلك من خلال علم الإنسان، فهذا العلم وهذا الدفاع مترابطان، "فالطبيعة البشرية تضع مسائل لا يمكن أن يحلها غير الدين المسيحي المنزل، وبدون هذا الدين لا يكون الإنسان قابلاً للتفسير في نظر نفسه".[48] إن باسكال يرمي إلى أن يكتشف الإنسان نفسه، وهو من هذا المنطلق يهاجم الفلسفة الرواقية التي تطلعت قبله إلى معرفة الإنسان. إن الإنسان عند الرواقيين عظيم بفكره، أي بقدرته على أن يحكم في كل شيء، ولكن ما يتجاهله الرواقيون هو أن الإنسان كائن بائس، فهم يخاطبون إنسانا خياليا زاعمين أنه يملك سلطانا كاملا على نفسه.

وهو أي باسكال معجب بمونتانيي الذي بيَّن ضعف الإنسان وهشاشة تكوينه، إنسان يحسب العادة عدالة، يستعبده الظن ويسترقُّه الهوى. ولكن مونتانيي يضِلُّ عن الصَّوَاب، إذ أنه ينتهي إلى تجاهل عظمة الإنسان. أمام هذا التناقض، تتجلى المأساة. مأساة الإنسان فهو كائن وسيطٌ مكون من جزء سماوي وآخر مسخي. "هذه الصورة التي يرسمها باسكال للشقاء البشري لا تدين بشيء لمسيحيته. إذ لا بُدَّ من التمييز بينها وبين تأويله لها، وقوام

1- إميل بريهيي، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، نوفمبر 1993: ص162.

هذا التأويل كالآتي: إن جميع خصائص الطبيعة البشرية تقبل التفسير إذا جعلنا مرجعنا المصير الخارق للطبيعة كما أزاحت عنه النقاب المسيحية"[49].

ننتقل الآن إلى جذر آخر للفلسفة الوجودية. إنه الفيلسوف الفرنسي فولتير، أو فرانسوا ماري أروي. "(1694–1778)، كاتب ومؤرخ وفيلسوف وأحد زعماء حركة التنوير الفرنسية. ولما كان ابن رجل من رجال الدين، فقد تعلم في الكلية اليسوعية. وقد اعتقل مرتين لسخرياته من الأوضاع الإقطاعية"[50]. حارب فولتير التعاليم الديكارتية، واعتبر أن العصر الذي يعيش فيه عصر فاسد، ولذلك قام بتحليله في رواياته وأشهرها رواية "كانديد" أو "التفاؤل". وقد قام فولتير ومعظم فلاسفة عصر التنوير بمهاجمة الفكر الديني، " ولكن هذه الهجمة العنيفة لم يطل أمدها، فليس من اليسير أن تزعزع إيمانا يحمل معه التفاؤل والأمل"[51].

تمثل هذه الرواية ردّاً على فلسفة التفاؤل التي تبناها الفيلسوف الألماني جوتفريد ليبنتز، ولذلك نلاحظ في الرواية مجموعة من الشخصيات، كانديد وهو شاب ساذج رهيف المشاعر والجسم، والبارون وهو مالك القصر ذو مرتبة اجتماعية راقية ويحترمه جميع الناس وهو خال كانديد، زوجة البارون وهي امرأة بجسم ممتلىء، ابن البارون وهو نسخة من أبيه، ابنته جونيجوند ذات 17 ربيعا يشبهها بأكلة شهية، بانجلوس وهو فيلسوف القصر يحمل أفكار التفاؤل ويلقنها للجميع. بطل الرواية كانديد هو ابن غير شرعي بين أخت البارون ورجل من الجوار. تبدأ الرواية بوصف القصر، إنه أجمل قصر على وجه الأرض. رأت جونيجوند بانجلوس في علاقة مع خادمـــة، بانجلوس يسمي هذه العلاقات دروسا في الفيزياء التطبيقية. أرادت تطبيق ما رأته مع كانديد، الدرس كان قبلة. طرد

2– إميل برهيي، المرجع نفسه: ص170 .

3– إشراف روزنتال، يودين، المصدر نفسه: ص357 .

1– قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د ط، 1936.

كانديد من القصر بسبب القبلة، ولكنه متفائل فربما يكون هذا الطرد خيرا. جنده البلغاريون وأدخلوه الجيش، وشاهد كيف أن الآلاف يموتون، لكنه يستمر في تفاؤله، ربما يكون الموت خيرا. التقى بأستاذه بانجلوس مرة أخرى وأخبره بأن كل من في القصر قد قتلوا، فحزن كانديد لاعتقاده بموت جونيجوند. سافر مع أستاذه إلى لشبونة، فوقع زلزال رهيب مات فيه الكثيرون. حتى لا يتكرر الزلزال، وتكفيرا عن الخطيئة، قررت محاكم التفتيش حرق بعض الكافرين والمرتدين والمذنبين، من بينهم يهوديان لا يأكلان لحم الخنزير، رجل عراب تزوج بعرابة، ورجل من إقليم الباسك وكانديد وبانجلوس، اهتزت الأرض مرة أخرى أثناء الحرق، ونجا كانديد بفضل عجوز، أخذته معها فوجد عندها جونيجوند، ويستمر في تفاؤله، الزلزال إذن خير لأنه سبب في لقائه من جديد بعشيقته. ينتقل الجميع إلى أمريكا عبر البحر، فيصلون إلى بيونس آيرس، التي يهتم حاكمها بأمر جونيجوند. يلحق بهم بعض اللصوص الذين أتوا من أوربا فيهربون، ويفترق كانديد مرة أخرى عن عشيقته. ولكنه لا يكف عن التفاؤل، ويلتقي ابن البارون وهو أخ عشيقته، فيطلبها منه للزواج، يرفض ابن البارون فيقتله كانديد. يصل كانديد مرة أخرى إلى بلاد غريبة هي الإلدورادو، فيها كل شيء جميل، الأحجار فيها ذهبية، والناس يأكلون مجانا... ولكن لا معنى لكل هذا من دون جونيجوند. تتوالى الأحداث، يهاجر كانديد مرة أخرى إلى فرنسا، فالقسطنطينية ويلتقي الفيلسوف المتشائم مارتن الذي يلخص حالة الوجود "كل شيء سيء". ثم يعود فيجد عشيقته، العجوز وبانجلوس، ويعيشون جميعا سعداء على أرض يستغلونها. لقد غير كانديد من نظرته للحياة، فلم يعد متفائلا كليا، وتنتهي القصة بعبارة موحية: "على كل واحد أن يزرع حديقته"[52]. ويستنتج من الرواية الاستنتاجات التالية:

[52] -Voltaire :candide, Edition POCKET, 1ere edition.AOUT 2004 :P 154.

– الانتقال من التفاؤل الساذج، كالخير العام وكمال الإنسان وجمال الكون، إلى الاصطدام بواقعٍ لا معقول كلُّه شرور، وآثام، وقسوة. ومن ذلك هناك دعوة إلى الثورة على المعتقدات البالية.

– الانتقال من تسلط الغريزة على الإنسان، إلى ما يميّز الإنسان من عقل وإرادة حرّة ملازمة له في كل ما يفعله، ومن ذلك نستنتج الدعوة إلى تغيير الواقع المتأزّم.

– الانتقال من التأمّل والتفكير الذي لا طائل وراءه، إلى العمل بما يضمن تحمل الحياة الواقعية ومواجهتها بخطوبها وآثامها. وما "زراعة الحديقة" سوى صورةٍ للتغيير المنشود المبني على التفاؤل الواقعي والعقل المتحرر من كل اعتقاد زائف.

ومما يستنتج أيضا أن الإرادة الإلهية لا تصنع الخير والشر، بل إن ما يقع لنا من خير أو شر هو من صنع أنفسنا. لقد عبر فولتير في فلسفته عن مرارة مستغربة، فقد كان يرى أن نهاية الحياة كئيبة، ومنتصفها لا يكاد يساوي شيئا وبدايتها مضحكة. "فهو أبد الناس عن التعلق بالأفكار المسبقة دينية كانت أو تقليدية، وليس هناك من يعدله في قلة احترامه لجميع الأصنام، وتعلقه بالفكر الحر"[53] .

أما فريديريك نيتشه (1844ــ1900)، فنحن نعتبره وجوديا لأنه أعلى من شأن الفرد ومجَّد الذَّاتية. وإذا كانت فلسفة فولتير نابعة من المحيط والأحداث التاريخية التي عايشها، فإن ما كَتَبَهُ "نيتشه" هو ترجمةٌ أمينةٌ لمأساته الذاتية، وهذا الارتباط الوثيق الصِّلة بين حياة الفيلسوف وفلسفته سنلاحظه تِباعاً عند الفلاسفة الوجوديين. ولد فريديريك نيتشه في مقاطعة سكسوني بألمانيا الشرقية سابقاً. كان أبوه قِسِّيساً، وتوفي وهو في سن الخامسة. عاش نيتشه بعد ذلك في جوٍّ يغلب عليه الطابع النِّسوي من جهة والتقوى الدينية من جهة أخرى. فدرس اللغات والآداب الكلاسيكية في جامعتي بون وليبتسغ، فأظهر

1– أندريه كريسون، فولتير ، ترجمة صباح محي الدين،منشورات عويدات بيروت– باريس ط 2، 1984: ص 43.

نبوغاً منقطع النظير انتهى بتعيينه أستاذاً مساعِداً لعلوم اللغات القديمة في جامعة بازل عام 1869. وتعرف أثناء ذلك بالموسيقي فاجنر الذي رأى فيه التمثل الفلسفي لأستاذه شوبنهاور، ولكن ما لبث أن انقطع حبل الودِّ بينهما بسبب ولاء فاجنر لروح الامبراطورية الجرمانية الجديدة ونزعة نيتشه الكونية العالمية.

وإذ ألقينا نظرة على فلسفة نيتشه فإننا سنلاحظ أنها فلسفة مشكلتها الأساسية هي الله أو الدين الذي يسميه في مؤلفاته "الميتافيزيقا". "ويبدأ نيتشه هجومه على الدّين ببحثه في نشأة فكرة الألوهية من الوجهة التاريخية. فيقارن بين تصور الله في مختلف الأديان، وينتهي إلى وجود اختلاف أساسي بين هذه التصورات بما يقضي عليها كلها معاً. وهو يحمل بوجه خاص على تصور الألوهية في المسيحية واليهودية، فهذا التصور مرتبط برغبة الإنسان في معاقبة نفسه، ومرتبط بشعوره بالذنب ــ وهذه الرغبة والشعور هي التي تتجسَّم في فكرة الله ذاتها، فتصوِّرُه على نحوٍ مضاد للإنسان تماماً، وتنسب إليه من الأوامر ما يقف في وجه الطبيعة البشرية ويعوق سيرها التلقائي"[54].

إن الألوهية مشكلة لأنَّها عقبة تقف دون توكيد الإنسان لذاته، وهي بذلك تفقده الثقة في نفسه، ويسعى بذلك نيتشه على إعادة الثقة للإنسان.

لا بُدَّ إذنْ منْ موقفٍ جريءٍ يطيح بالقيم الأخلاقية السائدة التي بنتها فكرة الألوهية والاعْتِقاد الدِّينِي، وصارت مبادئ أزلية لا يمكن مناقشتها. هذا الموقف يعيد بناء مفهوم الخير والشر التقليديين. ولأجل ذلك رفض نيتشه العقلانية بكل أشكالها ورفض الزهد الديني، فالأولى تؤدي إلى الانفصال عن الواقع العيني والثانية تؤدي إلى القضاء على الحياة وكلاهما شرٌّ مقيتٌ. فالحياة هي الخير الأسمى، وما يحدث من تدهورٍ أخلاقي سببه ما أسماهُ "أخلاق العبيد". "وفي مقابل أخلاق العبيد هناك أخلاق السادة. وهي الأخلاق التي

1- فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر،دار الجيل بيروت ، لبنان، ط1، 1993: ص187.

تسعى على النهوض بالحياة، وتزيدها امتلاءً وقُوَّةً وتصل في النهاية إلى المثل الأعلى للإنسان الذي يسميه نيتشه الإنسان الأرقى(السوبرمان)"[55]. ولذلك بوسعنا أن نقول عن نيتشه مع فؤاد كامل:"كان ثائرا من الطراز الأوّل، وناقدا لا يشقّ له غبار، ورائدا في مجال القيم الأخلاقية لم يلحق به نظير"[56].

2- فؤاد كامل، المرجع نفسه: ص 189.
3- فؤاد كامل، المرجع نفسه: ص 184.

المبحث الثالث

الفلسفات المعاصرة و الفكر الأخلاقي و السياسي عند كامي

إن الحديث عن **كامي** يلازمه الحديث عن **سارتر**، والحديث عن سارتر يلازمه بالضرورة الحديث عن **الوجودية**. والسبب في هذا التلازم هو قدرة **سارتر** على الترويج لهذه الحركة الفلسفية.

فإذا سألنا : ما **الوجودية** ؟

نجيب أنها فلسفة تدور على الوجود، ومن ثمة فاهتمامها ينصب على تحديد معنى الوجود.

والمعنى الشائع لمعنى الوجود أنه ما يجعل الكائن يتصف بالواقعية، بحيث أن من يقول "أنا موجود"، قاصدا أنه كائن واقعي. غير أن لكل موجود "ماهية"، بمعنى أن لكل موجود مجموعة صفات جوهرية تتيح له فرصة الانتماء إلى صنف معين من الكائنات. وقد اصطلح الفلاسفة العرب على تسمية مجموعة الصفات الأساسية "ماهية".

الماهية إذن هي التي تجعل الشيء هو وليس شيئا آخـــــر، وأنها هي التي تحدد الوجود تحديدا مسبقا. فيقال مثلا إن ماهية الإنسان أنه حيوان عاقل. معنى ذلك أنه لا يمكن تصور الإنسان إلا على أساس أنه كائن حي يفكر.

والماهية لا تصبح واقعية إلا إذا أضيف إليها الوجود. واستقراء تاريخ الفلسفة يثبت أن الماهية كانت دائما سابقة للوجود. فمثلا كان "أفلاطون" يعتقد أن وجود الأشياء المحسوسة ليس ممكنا إلا بفضل الماهية، واتجه "ديكارت" إلى أن الفكر هو الحقيقة الوحيدة التي نستخلص منها وجودنا، وعبارته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود" هي اعتراف ضمني بأسبقية الماهية. وقد تأثر الفلاسفة المحدثون بهذا الاتجاه الديكارتي، وأصبحت الفلسفة بحثا عن الماهية دون الاتجاه للبحث في الوجود. وعلى قمة هذا البناء

الفلسفي وقف "هيغل" يعلن في صراحة أن الفكر المطلق هو الأداة الوحيدة لحل مشكلة الوجود.

إن هذه المثالية المزيفة هي التي أدت إلى ظهور الفلسفة الوجودية باعتبارها مذهبا فلسفيا، ويصف المؤرخ بقوله "خيبة الرجاء الأولى: لقد كانت الفلسفة الفرنسية تعتقد على وجه الخصوص أن معرفة الإنسان لنفسه هي المنبع الرئيسي للميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة. و لكن ماذا تقدم لنا هذه المعرفة في الحقيقة؟ الحق أننا لا نجد سوى العدم والفراغ، وخيبة الرجاء الثانية: الصلة بين الشعور والعالم، لو لم يكن شعورنا شعورا بشيء ما لظلَّ غير محدد على الإطلاق، فمن الضروري أن يكون الشعور وجوداً في العالم"[57].

تتميز الفلسفة الوجودية بميلها إلى الوجود. إنها فلسفة الأشياء الملموسة، الأشياء التي تقع عليها أنظارنا. لقد جرت العادة أن ندرك الأفراد انطلاقا من ما يملكون من صفات مشتركة عامـــة، أي انطلاقا من مادتهم. الوجودية ترفض وتعارض هذا الموقف إذ أنها تبذل جهدا فائقا في العمل بأمانة تامة على اكتشاف امتدادات حياتنا الداخلية.

وكان لا بد من ردة فعل يتجه بالبحث الفلسفي إلى "**الوجود**". وقد قام به الفيلسوف الدانماركي **سورين كيركغارد**، ويدعى الأب الروحي للفلسفة الوجودية. يقول ردا على **هيغل**: "تستطيع أن تقول ما تريد، ولكنني لست مرحلة منطقية في مذهبك. أنا موجود وأنا حر، وأنا فرد ولست تصورا. لا تستطيع أية فكرة مجردة أن تعبر عن شخصيتي، وأن تعرف ماضي وحاضري، وعلى الأخص مستقبلي وأن تستنفذ إمكانياتي... ولا يستطيع قياس أن يفسرني، أنا أو حياتي أو الاختيارات التي أقوم بها، أو أن تعلل مولدي ومماتي،

57-إميل برهييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، الإسكندرية، مصر ، (د ط ت):ص 105

ومن ثم فإن أفضل ما تفعله الفلسفة أن تدع ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيرا معقولا، وأن تركز اهتماماتها على الإنسان، فتصف الوجود الإنساني كما هو... هو وحده هو المهم، أما الباقي فعبث."[58]

ومعنى هذه العبارات أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يدور حول الوجود الإنساني من حيث هو ذات فقط، لا من حيث هو موضوع، من حيث أنه كائن يحيا تجارب حية ويعيش خبرات تقترن بوجوده.

ولا نزاع أن **كيركغارد** يمثل أصل الحركة الوجودية المعاصرة، ولكننا نبالغ إذ نجعله أصلا أصيلا. لقد أودع **كيركغارد** فلسفته عن الوجود في مؤلفه الشهير"**إما ...أو**"، وفيه بين أنه يقارع الفلسفة التأملية العقلية والمثالية الهيغلية والكنيسة الرسمية، بوصفها أشكال تتفق على قمع الحياة الفردية وتنظر إلى الوجود الإنساني بقناع من التفاؤل المزيف. ينقسم الكتاب إلى جزأين، في الأول منهما نجد شخصين جماليين يعبران عن نفسيهما، سمى الأول (أ) والثاني هو جوهانز المغتصب. هما شخصان جماليان لكن مزاجهما مختلف، أما في الجزء الثاني فنجد القاضي ولهلم يوجه نقدا ضد النظرة الجمالية للحياة. يصف في هذا الكتاب حالة الإنسان في صورة شاب قد ضاق ذرعا بالحياة، فالسوداوية واليأس ماثلان تحت الحالة المرحة التي يصطنعها، هو دائما قلق ومتذمر، فكرة الانتحار تراوده، والمستقبل يبدوا أمامه بلا معنى، الحياة محتقرة بدون انفعال أو عاطفة، فيصيح: "إن نفسي مثقلة حتى أنه ما من فكرة قادرة على تعزيتها، وما من خفقة مجنحة يمكن أن ترفعها إلى الأثير... بل كأني في كهف تروفنسيوس، نسيت كيف

58– نقلا عن، مراد وهبه، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1971: ص 111، 112.

أضحك. أما ما سيحمله المستقبل، فليس لدي أدنى فكرة عنه، وحين يندفع عنكبوت من نقطة ثابتة، فإنه يرى أمامه فراغا خاليا، ولا يهم ما يتخبط فيه"[59].

ثم يضيف بعد أن هدأت نفسه واستعاد ثقته بقدراتـــه، على لسان القاضي "ولهلم": "لقد رأيت أن معنى الحياة هو الحصول على معيشة، وأن هدفها هو إحراز مكانة عالية... ووظيفتي هامة بالنسبة لي وللآخرين، حتى أنها تجعلني راضيا وحرا.لقد رأيت كل هذا وضحكت."[60]

وهذا الشكل من الفلسفة الوجودية لا يمثل هذه الفلسفة،"لقد أصبح الحديث عن وجودية كيركغارد أصعب بلا شك منذ أن جاءت صور جديدة من الوجودية توسع وتناقض في آن واحد الموضوعات الرئيسية في الفكر الوجودي".[61]

لا جرم إذن أن موقف كيركغارد الوجودي، هو إنكار لفلسفة هيغل العقلية، ولكن هذا الموقف ينشأ من الناحية التاريخية والواقعية عند أطراف مذهب هيغل نفسه، وهو يتأثر كذلك بالمسيحية اللوثرية، تلك المسيحية القائمة على الرعب والخوف واليأس، مسيحية رسخها في ذهنه والده الذي علمه معنى جلال الواجب ودنس الخطيئة. وقد ظلت هذه المبادئ راسخة في ذهن الفيلسوف حتى قال: "إن المسيحية التي ينتزع منها عنصر الارتعاد هي مسيحية من نسج الخيال".[62]

59- ف.برانت، كيركجورد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى،1981: ص 44.

1- ف.برانت، المرجع نفسه: ص 46

2- ف.برانت، المرجع نفسه، ص 49.

3- نقلا عن، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر،تأليف ريجيس جوليفيه، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب بيروت لبنان، ط1، 1988: ص 34 .

إن فلسفة سورن كيركغارد تحدثنا عن الفرد كمركز للوجود وكمنهج حياة الذات باتجاهها نحو المطلق، نحو الله، ولا يتم هذا إلا عندما يمتلك الفرد "الوعي الذاتي"، وهذا يعني امتلاك الوجود الذاتي، لان الوجود هو الوعي والاختيار الحر.

ولهذا كان كيركغارد يعتقد أن التمذهب معارض للحياة، ومن هنا وقف أيضا معارضا للفلسفة خاصة عندما تكون غير معبرة عن الوجود. والواقع أن الفلسفة قد جعلت نفسها واقفة على المجردات أي أنها مرغمة باستمرار كلما التقت بالوجود على أن تتصوره غير موجود. إن هناك صراعا بين الوجود والفكر، وهذا الصراع باق إلى الموت. وسبب ذلك أن الواقع الذي يتصوره العقل هو واقع لا يمكن إلا أن يكون ممكنا. وهنا نكرر مع كيركغارد قوله المشهور أنه لا وجود لفكر حقيقي إلا إذا كان وجوديا معاشا.

إن نظرية الوجود عند كيركغارد ليست سوى صورة من حياته ذاتها، أو هي ما يسميه هو أحوال الوجود التي يمكن ردها إلى ثلاثة شروط هي: الإلتزام والمخاطرة، أولوية الذات اليأس والقلق.

إن وجود الحقيقة لاينحصر في إطار موضوع من موضوعات الفكر، أو في مجرد حكم نظري من أحكامنا، وذلك لا يكون ممكنا إلا إذا كانت الحقيقة شيئا يمكن اقتناؤه وامتلاكه. إن الحقيقة لا تمتلك وإنما تملك. وعلى هذا الأساس رفض فيلسوفنا ربط الحقيقة بالعقل، إنها مرتبطة بالعاطفة التي يعتبرها أكمل تعبير عن الوجود. والفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أنكرت نفسها، ويلزم عن ذلك أن الوجودية الحقة هي الوجودية المتسقة مع متطلبات الدين المسيحي، ولكي نكون أكثر وضوحا لا يمكن للوجودية إلا أن تكون وجودا مركزا على أن يكون الإنسان مسيحيا.

إن النتائج التي تصل إليها العاطفة هي نتائج جديرة بالثقة وهي وحدها الكافية في البرهنة. فلا يمكن على ها الأساس إلا أن تكون الحقيقة مرتبطة بالعاطفـــة. ومادامت كذلك فأنا أشكل الحقيقة عن طريق الحوار مع ذاتي، فأنا أوجد ذاتي وفي ذلك أنا اخلق حالة التوتر التي يضعني فيها كل التزام حقيقي بما يحمله من مخاطرة.

إن رفض المخاطرة يعني رفض الحقيقة، والناس كثيرا ما يتحدثون عن الحقيقة، ولكن هل هم مؤمنون بها؟ إنهم دائما يحتفظون بملاذ يهربون إليه إذا حانت ساعة الحقيقة.

لابد إذن من الإيمان وضرورة أن يكون مرتبطا بالمخاطرة. إن الإيمان هو أعلى درجات الحقيقة ليس لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الإنسان، ولكن لأنهـــا تقتضي أعلى درجات الذاتية أي العاطفة.

وترتبط الفلسفة الوجودية بفيلسوف آخر هو جان بول سارتر[63]، ولا شك أن "ضجيجا إعلاميا وفكريا احتوى العالم حول كتابات هذا المفكر. وهذا المفكر بالتحديد كان له أثرا بالأخص على طلبة العلم حول العالم وليس بالأخص الفلسفة ولكن في العلوم الإنسانية الأخرى. يبدوا أن هذا الضجيج الإعلامي المركز على كتابات سارتر حامت حول عدة أمور تخص الإنسان في العالم وبالأخص وجوديته كمفكر ومخلوق ناطق ومفكر وكاتب"[64].

إن مبدأ سارتر في الفلسفة أن الوجود يسبق الماهية، أي أن الوجود لا يتحدد مسبقا أو مقدما. والوجود المقصود هنا هو الوجود الإنساني. ومادام الإنسان في بدء وجوده ليس محددا فهو حر بالضرورة، ويلزم عن هذا الموقف مواجهة مسألة الحرية، وقد واجهها سارتر في أول رواية صدرت عام1938 بعنوان الغثيان. البطل في الرواية أسمه

1- (1905–1980): فيلسوف فرنسي معاصر، له" الغثيان"، " الأبواب المقفلة"، "الوجودية مذهب إنساني".
2 – هاشم بهبهاني، سارتر والوجودية الإنسانية، نشر المؤلف، ط1، 1999: ص 7.

"روكنتان"، وهو فردي من الطراز الأول وقليل الاهتمام بأحداث العالم، وبالتالي فهو خال من المسؤولية، ثم هو مكلف بأن يعي هذا الانعدام الكامل لتبرير ما يقوم به من أفعال.

فماذا يقصد سارتر بالقول أنه ليس هناك أي مبرر لما يفعله الإنسان؟ إنه يعني أن وجودنا غير محتمل، ومن ثم ينتابنا إحساس بالفزع والقلق والخوف المريع، من وجودنا في هذا العالم. ولها يقرر سارتر في مؤلفه الضخم الصادر عام 1943 بعنوان "الوجود والعدم: محاولة لتأسيس علم الوجود الفينومنولوجي"، يقرر ضرورة الربط بين "الوعي" و"الوجود في العالم"، وفي هذا الربط يتأثر بهوسرل وهيدغر.

فالوعي عند سارتر كما هو عند هوسرل، هو دائما وعي بشيء ما، فوعي الإنسان لا يمكن تصوره بعيدا عن شيء، إلا أن ما يؤخذ على هوسرل أن أبحاثه الفلسفية دارت على الوعي منفصلا عن الموضوع، إذ أنه جعل موضوع الفكر متعلقا بفعل الفكر فظل في نطاق الوعي وما به من ظواهـــر. وقد فطن على هذه المؤاخذة "هيدغر"، ولهذا أضاف مبدأ "الوجود – في– العالـــم"، لأن لفظ الوجود تعني خروج الموجود من الحالة التي هو فيها ليضع نفسه في المستوى الذي لم يكن عليه. وهذا "الخروج من.." هو الذي أحقق فيه إمكانيات وجودي، أي أن الوجود الإنساني ينبغي أن ندركه من خلال الوجود – في– العالم، بيد أن هيدغر ركز في أبحاثه الفلسفية على الوجود العام وليس على الوجود الإنساني.

وحاول سارتر أن يتفادى هذا النقص عند كل من هوسرل وهيدغر، ففصل بين الوعي والأشياء دون أن يقف عند الوعي كما فعل هوسرل، ودون أن يترك الوعي لينظر في وجود العالم كما فعل هيدغر.

سارتر إذن يبدأ من وجود الوعي ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود. واتخاذ الوعي نقطة بداية يفيد أولية الوعي من حيث أنه وجود، وأن هذا الوجود ليس إلا شكلا من الوجود يتضمن شكلا آخر من الوجود غير وجوده هو الخاص.

ولهذا يقول سارتر: "إن الوعي موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجودا آخر سواه".[65]

إن معنى ذلك أن الوعي يشير إلى وجودين: وجود لذاتـــه ووجود في ذاتـــه.

الوجود في ذاته ثابت ليس فيه ثغرات مثل وجود العالم الذي يحيط بنا أو وجود أي موضوع مادي، أما الوجود لذاته فهو وجود متغير متحرك، ينزع دائما نحو المستقبل ويتنصل من الماضي، ويجاوز دائما ذاته، فمن المستحيل أن نحدد ماهيته، والنتيجة دائما أن الموجود لأجل ذاته ناقص بالضرورة. إن هذا النقص سعني عند سارتر أن الوعي لا ينفصل عن الأشياء فحسب بل إنه كذلك ينفصل عن ذاته. إن هذا الانفصال يتيح للوعي أن يعرف ذاته، إذ أن المعرفة تتطلب مسافة بين الذات والموضوع، وهذا النقص يسميه سارتر **عدماً**.

إنَّ مسألة العدم ترتبط بالحرية، فالعدم يشير إلى إمكانية انفصال الموجود لأجل ذاته عن الأشياء وعن ذاته، وهذا الانفصال هو الذي يسمح بالحرية الإنسانية. ومن هنا يمكن القول أن الحرية هي مجاوزة الوعي لذاته. وهذه المجاوزة هي التي تسمح للإنسان يئن يكون صانعا للقيم، مؤسسا لهـــا، والقيم بذلك ليست ثابتة إنما هي ذات طابع دينامي متغير.

1- جان بول سارتر: الوجود و العدم بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية،ترجمة عبد الرحمان بدوي،دار الآداب، بيروت لبنان، ط1،1966: ص 1966.

إن الإنسان عند سارتر إنسان متحلل، متحرر من كل الإلزامات القبلية ومن كل النماذج المفترضة، إنه ليس أبدا مجموع ما يملك، بل هو مجموع ما لا يملك، وما يمكنه أن يملك، وما لا يملكه هو مجموع مشروعاته المستقبلية.

إن فكرة المشروع هي التي تمنع الإنسان من التحول إلى موجود في ذاتـــه، إلى شيء جامد متحجر، لكن بعضا من الناس يتمنى هذا التحول حتى يتخلص من ثقل المسؤولية، ويتخلص كذلك من ثقل الحرية. فالحرية التي يقصد إليها سارتر هي الحرية الميتافيزيقية، الحرية الفنية والحرية الاجتماعية والسياسية، " أولا: الحرية الميتافيزيقية وهي جل الإنسان واع وحرا كلية وأنه يجب أن يكافح ضد أي شيء يساهم في تحديد أو تقييد الحرية، ثانيا: الحرية الفنية، تتمثل في توصيل اتصالات الإنسان الحرة مع الأفراد الآخرين من خلال الفن، وبمساعدة ذلك لوضع الاتصالات مع مجال واحد من الحرية، ثالثا: الحرية الاجتماعية والسياسية، تتمثل في تحرير المستضعفين والأفراد الآخرين"[66].

ويرفض سارتر التبعية، فيقدم في هذا الصدد مثالا بالرجل الذي يلقي تبعات أفعاله على الآخرين، أو الرجل الإمّعة الذي يطيع قرارات الآخرين كما لو كانت قوانين طبيعية لا يمكن تغييرها. ومسألة التبعية للآخرين تثير مسألة العلاقة بين الأنا والآخر، فقد لاحظ سارتر أن تركيب الموجود لذاته ليس إنّيا، إنه يحتوي على مجموعة أنوات، أو على الأحرى يحتوي تركيبا آخر هو الغير، وهنا يتجه إلى تحليل ظاهرة الخجل، "فعندما يخجل الإنسان فهو يخجل من نفسه أمام الغير، فعندما أرتكب فعلا شائنا دون أن يراني أحد فقد لا أخجل ولكني عندما أتخيل أن أحدا قد رأى ما فعلت أحس بالخجل. الخجل إذن يرتبط بشعور الإنسان كونه منظورا من طرف الآخرين. إن نظرة الآخر إلي تحيلني إلى مجرد شيء من الأشياء، إلى موجود في ذاته لأنني أصبح بالنسبة إليه موضوعا، ومادامت

1- عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، نشر مكتبة مدبولي، (د ط ت): ص 16.

العلاقة بين الأنا والآخر تتجه إلى اعتبار أحدهما ذاتا والآخر موضوعا، فإن يستحيل أن تقوم هذه العلاقة على أساس الحب. إنها قائمة على أساس الصراع"[67]. وفي هذا الإطار يصف سارتر الآخر بأنه الجحيم، مع أنه ينبغي فهم هذه العبارة على أنها تعني ضرورة الاتصال بالآخر وليس الانفصال عنه. إنها تعني التزام متبادل بين الأنا والآخر. فاكتشافي لذاتي سيكشف لي في الوقت نفسه عن الآخر بوصفه حرية موضوعة في مواجهتي، بوصفه حرية موضوعة في مواجهتي.

وهكذا يفعل سارتر غير أنه يربط بين القلق والحرية أكثر مما يربط بين القلق والعدم. فالقلق عند سارتر هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها، ففي القلق يثار إشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها.إن سارتر قلق تجاه المستقبل ولكنه يشعر أن حياته وموته متعلقان بفكرة الحرية، حريته هونه يحاول الهروب من القلق، ولكن أفعاله تؤدي إلى ظهور القلق مثل القائد الذي يقرر الهجوم. إن هذه الحرية ليست فارغة من أي مضمون عملي بل إن لها محتوى عمليا واقعيا. إن الحرية الفارغة المجانية تبعث على الغثيان، ففي رواية الغثيان يحث البطل روكنتان أن الوجود خال من جميع المبررات وهذا يصبح دافعا للغثيان.

إن سارتر لا يتوقف عند هذه الحرية المجانية بل ينتقل إلى الحرية الملتزمة وما يرافقها من قلق. إن سارتر يتفرد عن الوجوديين جميعا بأنه ربط مسألة القلق بالالتزام. فكيركغارد يعزل الإنسان عن العالم ويجعل الذات المفردة تواجه آثامهـــا، فالقلق عنده هو قلق الإثم. الذات المفردة مهمومة بإثمها ومنغلقة على نفسها، منفصلة عن الآخـــر، سواء كان هذا الآخر إنسانا أو إلها." وبذلك يفترق سارتر عن أبيه الروحي سورين كيركغارد. فالمفارقة، عند هذا الأب، تتحقق على مستوى رأسي بمعنى أن الذات في توحدها

67- جان بول سارتر:الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد الغني الحفني، نشر مطبعة الدار المصرية، القاهرة مصر، ط1، 1964: ص 133 .

وإحساسها بالإثم تجد نفسها أمام الله، فلا معنى للإثم إلا إذا كان تجاه إله، ذلك أن المعنى الوجودي العميق للإثم يقوم في التباين بين الإنسان والله"[68]. وبدون شك، " لقد كان هاجس وجودية سارتر هو محاولة فهم الإنسان في علاقته بالعالم، في مقابل الأفكار التي تعرف العالم بتجريد الروابط التي تجمعنا به، وتنتقد إمكانية تعريف الإنسان خارج علاقته بالعالم"[69].

ولعلّ ما تميّز به سارتر هو ذلك الموقف الإنساني الذي وقفه من الثورة الجزائرية، فهو ملتزم بنسقه الفلسفي الذي يتبنى الحرية باعتبارها مرادفة للوجود الإنساني، فقد ندد بالأعمال الوحشية التي يمارسها المستعمر الفرنسي وآلة الطغيان التي يملكها.وقد تطور الموقف السياسي لسارتر خاصة بعد زيارته التي قام بها إلى كوبا مع زوجته سيمون دي بوفوار، وتقابل مع الرئيس فيدال كاسترو، كما زار جامعة العاصمة وناقش مع طلبتها الثورة الكوبية مقارنا بينها وبين الثورة الفرنسية والبلشفية. ولما لاحظ مع بداية 1961 انتشار مظاهر العنف القاتل الذي تبنته المنظمة السرية داخل الجزائر، شارك في مظاهرة في شهر نوفمبر احتجاجا على قمع وقتل المتظاهرين في 17 أكتوبر من نفس السنة." وعند توقيف القتال في 18 مارس 1962 كتب سارتر مقالا بعنوان" المشاة النائمون"، وضح وكتب عن السلام وقساوة التحرير من وهم العظمة وقارنها مع تحرير فرنسا في 1945 عندما تنفس الفرنسيون الصعداء من ويلات الحرب وشعروا بالحرية والاستقلال"[70]. ولكن علاقة سارتر بألبير كامي برغم الصداقة التي كانت بادية، اتجهت إلى التأزم خاصة بعد صدور كتاب ألبير كامي " الإنسان المتمرد" الذي تضمن انتقادا صريحا للثوريين الماركسيين الذين كان سارتر يأخذ أفكاره عنهم.

1- مراد وهبه، المرجع نفسه: ص 134.

2- صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2011: ص 196.

1- عبد المجيد عمراني، المرجع نفسه: ص 144.

أما هيدغر فالقلق عنده يتضح من خلال التناهي، الذي هو صميم وجودنا. هذا التناهي هو تعبير على أن وجود الإنسان هو من أجل الموت، فوجودنا يتم كالآتي: هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا، إلا أن هناك لحظة لا تعود فيها ممكنات أمامنا. إنها لحظة الموت. يسميها هيدغر"لحظة امتناع أية إمكانية"، فالقلق الهيدغري ذو طابع تراجيدي.

القلق عند هيدغر يكشف عن العدم. "إذ نحس في هذا الحال أننا معلقون يحملنا القلق، إذ يشعرنا بفرار الوجود بأسره وانزلاقه، ونحن من بينه. فالعدم ليس فكرة نكونها، وليست موضوعا موجودا قائما إلى جانب الموجود بوجه عام، ولذا فإنه ليس شيئا يجذبنا إليه، بل هو بالعكس يدفعنا وينبذنا، وبنبذه لنا يدفع كل الموجود إلى الانزلاق والفناء"[71].

إن القلق معين للإنسان على أن يحيا الحياة الوجودية، فعندما يطرح السؤال على هيدغر: كيف يمكن للإنسان أن يتخلص من هذا الوجود الزائف ليحقق وجوده الأصيل؟ سيجيبنا: أن الإنسان هو كائن موجود في العالم، ومعنى ذلك أنه يتواجد ضمن الوجود المادي لأشياء العالم، لكنه يختلف عن هذه الأشياء بتميزه بخصوصيات ومنها ذاتيته وفرديته. كما أنه يوجد مع الآخرين وهم ذوات أخرى تشبهه وتختلف عنه في نفس الوقت. وهذا دليل على هذه أن الذات ليست ذاتا مستقلة تماما بل توجد في العالم مع تلك الذوات.

من هنا نستنتج مع أن الإنسان حسب هيدجر يتميز بوجودين: وجود في العالم ووجود مع الآخرين، وهذا الوجود ينقسم إلى قسمين: الوجود الحقيقي، والوجود الزائف.

إن الأنا موجود في العالم، يعيش بين الأشياء والآخرين ويمتلك من الإمكانات والطاقات ما يدفعه إلى ربط علاقات إيجابية مع العالم الخارجي ويتقاسم وجوده مع غيره

2- معنى الوجودية، دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان، (د ط ت): ص 24.

من الذوات الأخرى، لكن هذا الوجود له جانبان متناقضان، واحد سلبي والآخر إيجابي، وذلك تبعا للأساليب التي ينهجها الفرد في حياته، بحيث يجسد الجانب الإيجابي أسلوبا أصيلا ويشكل نقيضه الأسلوب الزائف. إذن فالوجود الحقيقي ينطلق من تحمل الإنسان لمسؤولياته واختياراته وقدرته على اتخاذ القرارات بوعي كامل بالأوضاع والظروف التي تحيط به.

أمّا الوجود الزائف فهو الوجود النمطي الغارق في الحاضر، حيث ينفصل الشخص عن اختياراته الذاتية وإمكانياته الخاصة ويصبح تابعا لإرادات الآخرين، فيسقط في حالة الاغتراب التي ينعزل فيها عن ذاته ويتحول وجوده إلى شيء غريب عنه.

إن الحياة اليومية تفرغ الذات من وجودها الحقيقي الذي هو الوجود المستقل، وتصبح مهددة من طرف الآخرين ولا تشعر بوجودها الحقيقي.

يعتبر هيدجر بأن الأنا هي ظاهرة من ظواهر الوجود، ووجودها محدود في الزمان والمكان. فالأنا موجود هنا: دازاين. ووجوده يبقى مرهونا بوجود الآخرين. ووجود العالم لم يكن متوقفا على إرادته، حيث قذف به فسقط فيه، وأصبح محاصرا لا يملك إلا التسليم، لكن هذا السقوط يتضمن عنصرا إيجابيا، لأنه عن طريقه استطاع أن يكشف عن نفسه. إن هذا السقوط هو الذي حدد وجوده وحقق إمكانياته. ولكنه في نفس الوقت جعل الأنا تتحول إلى أداة بيد الذوات الأخرى التي ستصبح مصدر التقويم والتفكير والممارسة، وبالتالي مصدر الوجود، هنا تفقد الأنا صلتها بنفسها وترتبط أساسا بالغير وبالأشياء. فينخرط الفرد في أنماط هذه الحياة الزائفة والمبتذلة والتي تسود فيها مجموعة من السلوكيات كالثرثرة والفضول والغموض. إن الثرثرة تعتمد على الشائعات فيغيب المنطق والموضوعية ويسود الابتذال، أما الفضول هو التطلع إلى معرفة الأشياء لكن بسطحية ودون التعمق في الأشياء والاكتفاء بالمظاهر الخارجية والأوهام الخادعة. أما الغموض فهو عجز الإنسان على

معرفة ذاته ووضعه الحقيقي بسبب تبعيته للآخرين. هنا تتعرض ذاته للاستلاب والضياع. لذلك يرى هيدجر أن على هذه الذات إن هي أرادت أن تحتفظ بوجودها الحقيقي أن تأخذ مسافة بينها وبين الآخرين مع التأكيد على خصائصها الذاتية داخل هذه المسافة، فالوجود مع الآخرين يساوي بين الناس ويجعلهم متشابهين دون تفرد وتميز، فالوجود الكلي يلغي الوجود الفردي ويقضي عليه، فيستسلم الفرد إلى الجماعة ويفقد وجوده الشخصي ويتخلى بالتالي عن مسؤولياته وعن حريته في الاختيار والقرار.

إن عملية التجاوز تم عن طريق القلق، وهنا يميز هيدجر بين الخوف والقلق. فإذا كان الخوف من العدم هو الذي يدفع الإنسان إلى متاهات الثرثرة والفضول والغموض من أجل إخفاء ذاتيته والاطمئنان إلى الوهم. فإن القلق يساعده على معرفة العدم، أي معرفة أنه موجود من أجل الموت، وأنه سيموت وحده ولن يشاركه أحد في تلك التجربة الرهيبة. من هنا يصبح القلق هو الوسيلة التي من خلالها يتعرف الإنسان على حقيقته بل على عبثية الوجود برمته. فهو عندما يهرب من وجوده الزائف مع الآخرين يجد نفسه أمام حقيقة الموت الذي يهدده بدوره، من هنا سيكون أما اختيارين لا ثالث لهما إما أن يفر إليهم ويحتمي بهم فيعود بالتالي إلى عالم الزيف والسطحية، وإما أن سينعزل لوحده لينتظر مواجهة مصيره المحتوم.

الفصل الثاني

القيم الأخلاقية والسياسية في فلسفة ألبير كامي

يجدر بنا أولا أن نبحث عن الدلالة المعجمية لمصطلح "**العبث**". نقرأ مثلا أن الكلمة التي ترادف **العبث** في اللغة الفرنسية هي **(Absurde)** وهي ترادف المحال والمستحيل، و**(Absurdité)** هي الاستحالة والسخافة ومنافاة العقل"[72]. أما إذا بحثنا في الدلالة الفلسفية، "فنحن نفهم من هذه الكلمة كل ما يتعارض مع قوانين المنطق، فالفكرة المحالة هي فكرة لا سبيل إلى التوفيق بين عناصرها، والحكم المحال هو الحكم يتضمن غلطا ينتهي به بالضرورة على نتيجة باطلة ويكشف عن الفساد في بنائه الصوري"[73]. نقرأ في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: "**العبث** ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة، وقيل كما ليس فيه غرض صحيح لفاعله...**العبث** فعل لا تترتب عليه فائدة أصلا، أو فعل لا يترتب عليه في اعتقاد الفاعل فائدة، أو يترتب عليه فائدة لكنها لا يعتد بها في نظر الفاعل. وإذا فعل المرء فعلا لا يترتب عليه فائدة، أو ليس فيه غرض صحيح قيل أنه يفعل ذلك عبثا... **فالعبث** إذن هو الباطل الذي لا أساس له، و لا نتيجة له، ولا نفع فيه"[74]. نقرأ أيضا عن **ABSURDE** في موسوعة لالاند الفلسفية" خُلف، مُحال، ُممتنع، بالمعنى الحقيقي، هو كل ما يخالف قواعد المنطق. إن فكرة ممتنعة هي فكرة تكون عناصرها متعاندة. وإن حُكمًا محالاً هو حكم يحتوي أو يشتمل على لا جدوى ولا نتيجة. وإن استدلالا مستحيلا هو استدلال فاسد شكلا"[75]. أمّا **ABSURDITE** فهي "مانعية، عبثية. وهي سمة ما هو ممتنع، عبثي، مستحيل. وهي فكرة أو خطاب بلا معنى"[76]. وقد ورد ذكر العبث في القرآن الكريم في موضعين، يقول الله تعالى: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ"،

1- المعجم فرنسي/ عربي، دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ، ط4، 2006: ص 10.

2-عبد الغفار مكاوي،ألبير كامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف بمصر، د ط،1964:ص 20

3 - جميل صليبا، المرجع نفسه، الجزءالثاني،(د ط ت): ص43.

4 - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001، ص 14.

5 - أندري لالاند، المرجع نفسه: ص15 .

(المؤمنون الآية 115)، وفي قوله عزَّ وجلَّ: "أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ"، (الشعراء الآية128).

لقد ظل فيلسوفنا من الكتاب القلائل الذين التزموا خطا واحدا في كتاباتهم. ففي رواياته ومسرحياته ومقالاته الصحفية يكاد يكون محتوى أفكار **كامي** متجانسا محوره فكرة أساسية هي العبث، إلى درجة أنه لقب "**فيلسوف العبث**". وقد رفض لقب "فيلسوف وجودي" كغيره من فلاسفة الوجودية، حجّته في ذلك انه لا يكفي لأحد أن يقول إن الوُجود ينطوي على العبث والمستحيل كي يسمى فيلسوفا وجوديا. إن الفلسفة **الوجودية** هي فلسفة كاملة متكاملة تمثل رؤية مميز للعالم، وتولد أخلاقا جديدة.

وإذا نظرنا إلى ما يُشكّل مقولة العبث عند **كامي** فإننا سنقف عند مجموعة من الأحداث، فقد ولد في الجزائر، وبعد مولده بعام اندلعت الحرب العالمية الأولـــى، وقتل في إحدى معاركها والده، فاضطرت والدته إلى العمل في بيوت الأغنياء قصد سد أربعة أفواه جائعة: أختها الخرساء، أمها العجوز أي جدة ألبير، شقيق ألبير وألبير نفسه. وفي الثانوية يتفجر وعيه الفلسفي، فيلاحظ الفرق الشاسع بين التلاميذ الموسرين والتلاميذ الفقراء. وبعد تخرجه يعيش متقلبا بين مجموعة من الوظائف وكان قبلها قد انضم على الحزب لشيوعي اليساري، إلى أن تألّق اسمُه عاليا بأن حصل على جائزة نوبل للأدب عام 1957. إلا أن المنية اختطفته بعد ثلاث سنوات في حادث سيارة.

"يحق لنا بعد هذه الإطلالة القصيرة على حياة **كامو** أن نقول أنه وصل على مقولة العبث عن طريق حياته التعيسة قبل أن يصل إليها عن طريق ثقافته، وانه اصطدم باللامعقول وهو يستميت من أجل العيش والبقاء"[77]. إن الوقائع التي عايشها ها الفيلسوف

1- محمد يحياتن:مفهوم التمرد عند البير كامو و موقفـــه مـــن الثـــورة الجزائريـــة،ديوان المطبوعـــات الجزائريـــة، الجزائر، د ط، 1984: ص30 .

في صباه أو في مراهقته وحتى في أوج شبابه هي التي ساهمت في صناعة اتجاهه الفلسفي. "لقد قذف **بألبير كامي** وسط صراعات العصر، وهو عصر مزقه التناقض، وانفصلت فيه السياسة عن الأخلاق، والقيم عن المجتمع، والفكر عن الحياة، وبالتالي بات العصر يؤمن بموت القيم التي تعتبر بمثابة الوسيط بين الله والإنسان، والتي كان من شأنها جلب الطمأنينة إلى ما سبق من تمرُّدٍ إنساني، فليس هم العصر مجرد القول بان بعض القيم قد أصبحت عارية من كل معنـــى، بل راح ينزع إلى نبذ احتمال وجود القيم على أي صورة من صور المطلق، ولهذا كانت القضية الكبرى التي واجهت **ألبير كامي** هي خلق قيم جديدة في عالم متناقض، دون بعث الحياة في القيم التقليدية القديمة، التي عفا عليها التاريخ"[78].

وتظهر مقولة "**العبث**" بشكل أساسي في رواية "**الغريب**" (صدرت في 1939) وكتابه "**أسطورة سيزيف**" (صدر في 1941). ففي "**الغريب**"، تدور أحداث الرواية في الجزائر حول حياة (ميرسو) حيث تبدأ الرواية باستلامه (تلغراف) ينبئه أن والدته ماتت، فأخذ إجازة وذهب إلى قرية (مارنجو) حيث ملجأ العجزة، ليُتمَّ مراسم الدفن ويعود إلى الجزائر العاصمة ولم يحزن على وفاة أمه. بل ذهب إلـــى البحـــر في اليوم التالي والتقـــى هناك بعشيقتـــه (ماري)، وسبحا معا، وعرفت منه أن أمه ماتت حين ارتدى ملابسه، وارتدى ربطة العنق السوداء،واندهشت لعدم اكتراثه بوفاة أمه، ثم ذهبا إلى السينما وعادا إلى بيته وناما معاً. ثم التقى بجاره الذي لا يُحَبّذُه واسمه (ريمون)، ولكنه دعاه للدخول إلى بيته فوافق (ميرسو)، وحدَّثه (ريمون) عن عشيقتـــــــه العربية وأنه قد يتشاجر مع أخيها. ثم التقى بجارة (سلامانو)، الذي يحب كلبه أكثر مما يحب زوجته وعاد إلى شقته. بعدها بأسبوع دعاه (ريمون) مع عشيقته ماري لقضاء يوم الإجازة مع أحد أصدقائه على الشاطئ، وهناك التقوا بالعربي وتشاجروا معه، وبعد أن أنفضوا

1- جون كروكشانك :المرجع نفسه: ص7 .

عاد(ميرسو) مرة أخرى إلى مكان المشاجرة فالتقى بالعربي، وقتله بالمسدس بكل برودة أعصاب وبلا سبب محدد. ظن (ميرسو) بطبعه اللامبالي، أنه – بعد أن قبض عليه – سيخرج من السجن في غضون أيام. لكنه بقي وبدأت المحاكمة التي استمرت شهوراً وركز الإدعاء في مرافعته ضد (ميرسو) على قسوته في وفاة أمه. واستمرت المحاكمة وصدر الحكم بإعدامه ورفض (ميرسو) بعدها استقبال الكاهن ثلاث مرات، ولكن الكاهن استطاع أن يتحدث معه بلا فائدة وانتظـــــر (ميرسو) تنفيذ الحكـــــم وهو يتمنى أن يشهد التنفيذ حشد كبير من الناس، لأنه حدث لا يتكرر مرتين في حياة الإنسان. هذا ملخص موجز للرواية، التي اعتبرت من أكثر الروايات الفرنسية مقروئية. وتظهر مقولة **العبث** داخل الرواية فهي ترافق كل حدثٍ تقريباً، فمن أول جملة في الرواية "اليوم، ماتت أمي. أو ربما ماتت أمس، لست أدري"[79]. يبدأ الكاتب الرواية بموت والدة البطل (ميرسو) الذي يعيش حالة من العبثية بحيث لا يعرف متى ماتت أمه بل ولا يهمه أن يعرف. وعندما ذهب إلى الملجأ البعيد عن العاصمة كان منزعجاً من وعورة الطريق. وعندما وصل لم يسأل كيف ماتت أمه أو متى وحين قضى الليل مع جثمانها في إحدى الصالات شغله شكل الصالة والإنارة فيها عن التفكير بأمه. بل إنه أخرج سيجارة ودخن وهو شبه سعيد لأن أمه لن تنهره – كعادتها – عن التدخين. وتدور الأحداث في الملجأ على هذا النحو، بأن يركز على كل التفاصيل ولا يشعر أنه في جنازة أمه. ثم يعود إلى الجزائر وفي اليوم التالي يلتقي بصديقته ماري في البحر و(سبحا وداعبها في الماء) وهو لا يشعر أنه في حداد على أمه و لم تعرف وفاة أمه إلا حين لبسا الملابس ورأته يضع ربطة عنق سوداء فعرفت منه الخبر ثم ذهبا إلى السينما وعادا إلى بيته وحين أخبرته إن كان يحبها فقال أنه لا يشعـــــر أنه يحبها. (وبعد هنيهة سألتني ما إذا كنت أحبها، فأجبتها أن لا

1– ألبير كامي: الغريب و قصص أخرى، ترجمة عايدة مطرجي إدريس، دار الآداب ، بيروت لبنان، ط4، يناير1990: ص9.

معنى لذلك، لكن يبدو لي أنني لا أحبها)، مع أن وجوده معها يشعره بنوع من الراحة، لكن ربما يحصل ذلك مع وجود أي امرأة أخرى وحتى حين تعرض عليه ماري الزواج يكون رده عاديا (فقلت أن لا أهمية لذلك، وأن في الإمكان أن نتزوج فيما إذا كانت ترغب في الزواج). وهكذا يظهر لنا الكاتب عبثية (ميرسو) في الحياة فهو لا يشعر بالحب ولا مشكلة عنده في المشاعر فأن كانت تريد الزواج فسيتزوجها بدون تفكير. وتتوالى الأحداث الصغيرة والكثيرة التي تدل على عبثيتهن ومنها نذكر هنا جاره (ريمون). إنه لا يحب (ريمون) ولكن حين يدعوه (ريمون) يدخل وحين يكلمه في موضوع عشيقته العربية التي تخونه يوافقه في كل ما يقول وفي كل ما يرغب به ريمون. غير أن مجريات الأحداث تسير به نحو بؤرة العمل الروائي (القتل)، فصديقه (ريمون) كان قد تورط في مشاجرة بسبب عشيقته العربية، فيتبعه (العربي) شقيـــق تلـــك الفتـــاة متوعدا إياه، وفي لحظة من العبثية، يقرر (ميرسو) تخليص صديقه من هذا العربي فيطلق بطريقة غريبة على ذلك الرجل رصاص الموت. فيدخل « ميرسو » السجن، وهو غير مدرك أن ما قام به هو جريمة في حكم القانون. يبدأ مشواره في السجن، ويبدأ في وصف تفاصيل المحاكمات، وكأنه خارج الحدث (القتل)، كما يصفُ السِّجْـن وقد تعود تمامـــاً مع مكانـــهِ الجديد وكأنَّ حياته السابقة خارج السجن لم تكن موجودةً، وكأنَّ لا قدرةَ لهُ على الرَّفضِ والتَّذَمُّر، والكره والحقد، والرغبة في الحرية والسعادة لأنه يشعر أن الحياة تمر وأنه يعيش في هامشها فقد انتهى بدخوله السجن فصل من حياته فلا يهمه ذلك الفصل ولا يهمه أصلاً ما سيأتي من حياته. وتتوالى الجلسات في المحكمة وهو لا يهمه إلا وصف المحكمة أو وصف القضاة والحاضرين وكأنه لم يقم بجريمة قتل. ثم جاءت لحظة الحكم. "ولم أنظر في وجه ماري. لم يتح لي الوقت لذلك، لأن الرئيس قال إن رأسي سيقطع في ساحة عامة باسم الشعب الفرنسي. وخيل لي آنذاك أني أتعرف إلى الشعور الذي كنت اقرأه على جميع الوجوه. واعتقد جيدا أن ذلك كان من قبيل الاعتبار والتقدير. كان رجال

الدرك لطيفين معي. ووضع المحامي يده على معصمي. ولم أكن أفكر بعد بشيء. ولكن الرئيس سألني عما إذا لم يكن لدي ما أضيفه. وفكرت. ثم قلت<<لا>>. وإذ ذاك أخذوني"[80].

ورفض مقابلة الكاهن الذي فرض نفسه عليه ليدور بينهما حواراً طويلاً أحضر فيه كاتب الرواية جل فلسفته في حديث ميرسو وكان الحوار في هذا الفصل الأخير في الرواية أكثر من غيره لأن الحاجة دعت الكاتب إلى استخدام أسلوب الحوار المباشر بين الكاهن الذي يمثل الدين والدنيا وبين (ميرسو) الذي يمثل عبثية الإنسان من الدنيا والدين. وملخص أراء (ميرسو) العبثية هو أنه لا يؤمن بالله ولا يعرف ما هو الذنب وأن الموت هو الموت، الآن أو بعد عشرين سنة فلا فرق بين موت ابن العشرين أو الثلاثين أو السبعين، وأنه لا أمل له في الدنيا من قبل فكيف الآن؟ أما رأيه في الله فأراد أن يتكلم معي مرة أخرى عن الله ولكني تقدمت نحوه وحاولت أن أفهمه أنه لم يعد أمامي سوى قليل من الوقت ولا يريد تضييعه في الحديث عن اللـــه. هذه هي العبثية كما لخصها لنا بطل الرواية في آخر الرواية. وختم **ألبير كامي** روايته على لسان بطله كالتالي: «ولكي لا أشعر بكثير من الوحدة لم يعد أمامي إلاّ أن أتمنى أن يحضر متفرجون كثيرون، يوم تنفيذ الحكم بإعدامي، وأن يستقبلوني بصيحات الكراهية». وهكذا تنتهي الرواية بموته، وهكذا يلعب الموت العبثي الدور الرئيسي في الحياة كما أراد **ألبير كامي** أن يوصل فكرته عن عبثية الموت فالرواية بدأت بموت أمه وقد تعامل معه بعبثيه وكان قتله العبثي للعربي هو الذي غير أحداث الرواية أما موته العبثي فقد ختم به الكاتب الرواية.

نقرأ في "**المنفى والملكوت**" التي نشرها عام 1957: "مصيبة، مصيبة، منذ أن قطعوا لساني، راح لسان آخر، لست أدري، يثرثر دون وقفة في رأسي، يتكلم أحدهم

1- ألبير كامي: المصدر نفسه: ص 93 .

أو يصمت أحدهم فجأة فيبدأ كل شيء من جديد_ أوه، الأشياء التي أسمعها ولا أقولها، مصيبة، و إذا فتحت فمي فكأن الصوت صوت حصى تقلقل"[81].

أما في "**أسطورة سيزيف**" وهو مؤلف فلسفي، فيوضح **كامي** فلسفته العبثية ويدافع عنها، بل ويتجه إلى نقد ورفض كل من يرى أن الوجود معقول. وسيزيف كما رأينا سابقا هو شخصية أسطورية اعتمد عليها **كامي** من أجل وصف حالة الإنسان في الوجود. "وسيزيف كان أعقل الناس، وقضت عليه الآلهة بان يستمر أبداً في إصعاد صخرة إلى قمة الجبل لا تلبث بمجرد وصولها على القمة أن تسقط من تلقاء نفسها فيضطر سيزيف على إصعادها من جديد... ويقال أنه عوقب بهذا العقاب لأنه استخف بالآلهة وأفشى أسرارها"[82].

وسيزيف في نظر **كامي** هو الإنسان في هذا الوجود، هو شقي وشقاؤه بلا حدود ولذلك يستمر عذاب سيزيف بلا انقطاع عن طريق إلزامه بالقيام بعمل غير مجـــد. "فلماذا يقوم الإنسان بهذا العمل اللاّمجدي طيلة حياته التي تنتهي بالموت؟ وما هو الهدف من وجود الإنسان في الحياة؟ ولماذا أتى؟ وماذا يريد؟ ولماذا يموت؟ العالم إذن غير معقول في نظر **كامو**"[83].

إن اللامعقول عند **كامي** معطى آني فوري للوعي، يتم الوصول إليه بطريقة حدسية مباشرة، وذلك يعني أن الشعور به هو مفاجأة إذ أنه قد يصدمنا ونحن نباشر أعمالا سخيفة. فاللاّمعقول أو العبث لا يعلن عن نفسه، وهذا يعني أن هذه التجربة ذاتية أي أنّ الحكم بالعبثيّة يبقى نسبيا مرتبطاً بالشخص الذي يحيا هذه التجربة.

---

[1]- Albert Camus, l'exil et le royaume, Edition GALLIMARD ,1957 : p 37

2- عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1980 : ص 159 .

3- محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص 31.

"إن اللامعقول كما يرى **كامو** هو ذلك الصراع القائم بين عالم لامعقول ورغبة الإنسان العارمة في استيضاح هذا العلم وفهمه"[84].

فما هو محتوى هذا اللامعقول؟

يرى **كامي** كبقية الفلاسفة الوجوديين أن الإنسان قد أُلقي به في هذا الوجود دون أن يستشار. فحالته هي حالة سيزيف الذي يعاني الرتابة والملل دون أي غاية ولا هدف. يستيقظ صباحا، يستقل حافلة العمل طيلة أيام الأسبوع، في الليل ينام، وهكذا دواليك. إن هذه الآلية لا تكمن خارج الإنسان بل إنها ماثلة في قرارة الإنسان، فهي مرتبطة بالزمن الذي يعتبر عدوا لدودا للإنسان عند الفلاسفة الوجوديين، لأنه يقف دون تحقيق مشاريعنا، ويمنعنا من تقرير مصائرنا. "لم يعد الزمن هو الوسط الذي نجري فيه وراء آمالنا، ونحاول أن نرضي طموحاتنا ونسعى إلى تحقيق أهدافنا وإمكانيات وجودنا. ولا هو الزمن الموضوعي الذي نقيسه بالساعات والأيام والسنين، ونعرفه بحركات الكواكب والأفلاك، بل هو الزمن الذاتي الذي يقوم على التجربة الحية بالزمان، ولا يخضع الوجدان به للحدود والمقاييس. في كل يوم من أيام حياتنا الموقعة المستتبة يحملنا الزمان. الماضي والحاضر والمستقبل ترتبط ارتباطا لا عناء فيه ولا هموم"[85]، فالافتخار بالشباب هو سخف لأننا نكون بذلك راسمين لمنحنى يتضمن نقطة أخيرة هي نقطة موتنا. وهذه النزعة التشاؤمية تزداد عند الموت. والموت عند **كامي** لا مفر منه، ولكن لا يمكن تفسيره ولا تبريره. لقد رفض **كامي** الاعتقاد بأن ثمة عالما أُخروياً يكون نقيضا للعالم السفلي الناقص، فالموت لا يؤدي إلى عالم كامل أفضل من العالم الذي نعيشه، إنه باب مغلق. ولذلك يظهر القلق كقيمة أخلاقية وجودية". وهو من أهم الأحوال العاطفية التي

1- محمد يحياتن،المرجع نفسه: ص 32

2- ألبيركامي:أسطورة سيزيف،ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت لبنان،د ط،1983: ص 27 .

تلازم الشعور بالموت أو العدم"[86]. ويحدث القلق كموضوع للعدم وهي الحالة غير المُتعيِّنَة للوجود الإنساني، والشعور بالعدم ناتج عن تحقق إمكانيات دون أخرى مرغوبة.

إن هذه النظرة التشاؤمية للوجود الإنساني هي التي دفعت ببعض الفلاسفة إلى اعتبار أن الوجودية تتصور التجربة الإنسانية على أنها تجربة درامية متميزة.

ولكن **كامي** يريد أن ينقلنا على حالة سيزيف، وهي حالة نفسية تختلف عما نعتقد. إن **سيزيف** سعيد رغم انه يعرف أن لا أمل له في الخلاص. "إن سيزيف، بالنسبة **لكامو**، هو رمز الكبرياء الصامت الذي يتوخاه الإنسان كأسلوب من أساليب التحدي إزاء الآلهـــــة، فسيزيف رغم إدراكه لعقم عمله، يواصل الكد والجهد اعتقادا منه أن الصخرة التي تنوء على كاهله هي جوهر هذا الإنسان الذي كتب عليه تحملها، وفي تحمله لها يكمن مجده و عزته..."[87].

إن اللامعقول هو تلك النقطة التي نشعر فيها بالغربة إن شئنا بالتعبير الماركسي، أو تلك الهوة المظلمة. "إنه هذه اللحظة التي خرجت عن حدود الزمان، وتجمع فيها كل شيء و لا شيءان نعم ولا. إنه بكلمة واحدة، الصمت الذي يتضح فيه كل شيء"[88].

وعلى هذا يمكن أن نتصور أنّ **سيزيف** هو إنسان شريف أمين، ولكن لا يمكن أن نتصوره إنسانا سعيدا.

فلا نكاد نأخذ كتابه "**أسطورة سيزيف**" حتى نقرأ في بدايته نقدا لاذعا للفلسفة، وذلك باسم الوجود. ولكنه لا يسأل كما تساءل الفلاسفة اليونانيين القدماء عن أصل الوجود، بل عن مشكلة الماهية والمصير لا تعنيهن فمشكلته هي مشكلة الوجود والمعنـــــى. هل

1- محمد يحياتن، المرجع نفسه : ص 36.
2- محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص38،39.
3- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه : ص 34.

تستحق الحياة أن تُحيا؟ لمَ يعيش الإنسان؟" هناك مشكلة فلسفية هامة وحيدة، هي الانتحار. فالحكم بأن الحياة تستحق أن تُعاشُ، َيسْمُوا على منزلة الجواب على السؤال الأساسي في الفلسفة. وكل المسائل الباقية– هل إن للعالم ثلاثة أبعاد أم لا، هل إن للذهن تسعة أصناف أم إثني عشر صنفا – تأتي بعد ذلك. فهذه هي لعب، وعلى المرء أن يجيب أوّلاً "[89].

وإذا سألنا أنفسنا: لماذا مشكلة الانتحار هي أخطر مشكلات الإنسان وأكثرها أهمية؟ فقد رفض **كامي** أن يضع أسئلة ميتافيزيقية خالصة، إذ أنها في نظره أسئلة لا حل لها ولا سبيل للإجابة عنها. "إنني لأسأل نفسي، كيف أستطيع أن أحكم بأن هذه لمسألة هي أهم من تلك، وأجيب بأن المرء يحكم بواسطة الفعاليات التي تستتبعها المسألة. ولم أر واحدا مات من أجل الكينونة. فغاليلو، الذي عرف حقيقة علمية ذات أهمية عظيمة، تخلى عنها بكل سهولة في اللحظة التي هددت فيها حياته. وبمعنى من المعاني فلم تكن تلك الحقيقة لتستحق المشنقة، فكون الأرض تدور حول الشمس أو الشمس تدور حول الأرض هو من الأمور التي تتصف بأعمق اللاّإكتراث"[90].

لقد احتقر **كامي** جماعة من الشعراء يمتدحون الانتحار ولكنهم لا يمارسونه، فهؤلاء يشبهون في نظره الفيلسوف شوبنهاور(1788ــ 1860) الذي كان يمتدح الانتحار وهو يجلس إلى مائدة تحفل بصنوف الطعام والشراب والفاكهـــة. نقرأ عن شوبنهاور في قصة الفلسفة: "إن الحيـــاة تضحـــــك من الانتحـــار وتبتسم للموت، لأنَّ كل انتحار مقصود يكون متبوعا بآلاف المواليد غير المقصودة. إن الانتحار وهو القضاء على وجود الفرد الظاهري عمل ينطوي على العبث والسخافة، لأن الشيء في ذاته، وهو النوع والحياة

1– ألبير كامي، المرجع نفسه: ص 11 .
2– ألبير كامي، المرجع نفسه: ص12 .

والإرادة بصفة عامة لا تتأثر به وتبقى كما يبقى قوس قزح مهما بلغت سرعة تساقط نقط الماء الذي يكوِّنه"[91].

إن انتحار الجسد سيؤدي إلى إلغاء إشكال اللامعقول أو العبث كما يقول **كامي**، فهو قتل للوعي لأن تجربة العبث تبقى متوقفة على طرفين: الوعي من جهة، والعبث من جهة أخرى. إذا أدرك الإنسان أن وجوده بلا معنى فلا ينبغي له إلغاؤه بالقضاء على جسده، فما هو الحل إذن؟ الحل يكمن في التشبث بالحياة، بالعيش. و إذا سألت **كامي**: لماذا تصرُّ على بقاء العبث؟ فسيجيب: إن ذلك من أجل الشرف، فهو يحترم قواعد اللعبة اللامعقولة التي فرضت عليه قسراً. ونصل إذن إلى أن الوعي بالعبث يؤكد الوجود ولا يلغيه، فهو يولد رغبة عارمة في الحياة الدنيوية دون اكتراث بالحياة الأخروية التي لا يعبأ بها.

وإذا كان الانتحار الجسدي ليس حلا للعبث، فما هو الحل إذن؟ أيكون الحل في أن نأمل بوجود عالم أفضل؟ إن **كامي** لا يعبأ بهذه العوالم، فلا معنى للأمل ولكنه يستدرك أن انعدام الأمل لا يعني بالضرورة اليأس، وتقبل ما هو آني، تقبل العبث بما يحمله من قهر. لقد أعجب **كامي** بالفيلسوف كيركغارد سورين (1813 – 1855)، بل إنه كان يُكنُّ له كل معاني التقدير والاحترام والحب، لأنه كان أول من أحس بالفزع من عبثية الوجود وأول من عاشها وعبَّر عنها. إلا أن العبث الذي عبَّر عنه كيركغارد يأخذ معنى دينياً يختلف عن العبث الكاموي الذي يرفض الدين. ويعبِّر عنه بمصطلح يوناني قديم هو المفارقة (Paradoxon)، وأعظم مفارقة يقع فيها الفكر هي أنه يريد اكتشاف شيء لا يستطيع هو نفسه أن يفكر فيه.

3– ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت لبنان ، ط6، د ت، ص 423 .

وإذا كان العبث الكيركغاردي قد أوصل صاحبه على الإيمان بالمسيحية، فإن **كامي** يرفض هذه القفزة التي قام بها على المسيحية، ويرفض أن يكون العبث ممرا آمنا للعالم الآخر، ويرفض أيضا أن يتقدم العقل كقربان لإرضاء الله. "إنَّ هذه القفزة التي يقفزها كيركغارد من المحال إلى المرحلة الدينية هي التي يسميها **كامي** بالانتحار الفلسفي، لأنها تريد أن تعلُوا على المُحال الذي يريد هو أن يصمد فيه، وتُنكر العقل الذي يريد هو أن يصمد فيه، وتُنكر العقل الذي يظل هو وفيّاً له"[92].

ورغم إعجاب **كامي** بالمتصوف الروسي ليون شيستوف (1866- 1938)، إلا أنَّ فرار هذا الأخير إلى الله في "أزمة العبث"، وحمله على التَّنكُّر لحقيقة اللاَّمعقول جعله يصفه بالخائف والمتملّص من العبث، فقد جعل هذا الأخير العبث جسرا يعبر به على العقيدة التي تحمل في طياتها الأمل بما هو أفضل، ويبدوا في ذلك قد تأثر أيما تأثُّر بكيركغارد .

إن كيركغارد وشيستوف قد ضحيا بالوعي كقيمة، وهو الذي أدرك العبث. لقد قضيا على القيمة الإنسانية التي ينطوي عليها العبث، فحولاه على قيمة تتعالى على الإدراك البشري.

ولعل هذا أيضا ما دفع **كامي** إلى الهجوم بشدة على كارل ياسبرز(1883ــ 1969) ومارتن هيدجر(1889 ــ 1976)، وهما كما سبق معنا من فلاسفة الوجود الحقيقيين. إن موقفه منهما هو موقف الرفض والنقد.فهيدجر عنده "أستاذ الفلسفة" الذي اعتبر الوجود هو العلوُّ، أما الإنسان فهو راعٍ للوجود يتخفّى حينا ويتكشّف أحيانا. وأمام أزمة العبث يقفزُ الإنسان الهيدجري إلى الوُجود. "هناك الليل الكوْني الذي ينتظر فيه

1- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه:ص50 .

الإنسان أن يتفتح الوجود ويتجلّى له من جديد، أي ينتظر من العالي أن يكشف عن وجهه ويُمزِّق أستار الظلام"[93].

أمّا ياسبرز، فقد رأى أن العبث يتحدد من حيث أن الوجود هو ما يوجد في علاقة مع نفسه وعن طريق تلك العلاقة يرتبط بالمتعالي، ولا يستطيع الإنسان أن يعبِّر عن هذا الوجود في عبارات موضوعية محددة. إنَّ وجودنا هو وجود ينتهي إلى الفشل، الذي يجرب فيه الإنسان عجزه الوجودي. "والإنسان وحده هو الذي يحيا تجربة الموت ويحس بقصور كل ما هو موجود، عن طريق إحساسه بتناهيه أو محدوديته الناقصة التي تتبدل عليها السعادة والشقاء"[94]. إن هذا العجز وهذا الفشل هو الذي يجعل وجود الإنسان عند ياسبرز مجرد وجود، لأنه قابل للعودة إلى المطلق.

إن هذه الفلسفة "المهزومة"، التي لا تستطيع أن تواجه النتيجة المحتومة لهزيمتها، هي فلسفة مائعة لا تستطيع أن تحدد نفسها لا من الناحية الموضوعية ولا من الناحية الذاتية. إن هذا الموقف ليس منطقيا عند كامي، فيصفه كما وصف المواقف السابقة بأنه "قفزة"، تسعى على الانفلات من العبث بل مواجهته وتحدّيــه.

لقد أخذ **كامي** على الفلاسفة السابقين أنهم أرادوا الخروج من "لعبة" العبث، ورأى أنه من الضروري أن نبقى داخل جدران هذه اللعبة. هي لعبة قسرية، ولكن الخروج منها يعني أننا نقفز القفزة المميتة، وأننا يعلن الإنسان عدم موافقته عليه. "إنني أسمح لنفسي هنا بان أسمي الموقف الوجودي انتحاراً فلسفياً"[95].

ما هو الحلُّ إذن؟ لا بُدَّ مِنْ رفض الانتحار، فقبوله هو قبول للعبث، ولابد من قبول هذه اللعبة التي لا قواعد لها. لِنترُكْ العبث يحيا، وبمقدار ما يحيا نكون قد رفضناه

2- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه: ص 51 .
1- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه: ص52.
2- ألبير كامي ، المصدر نفسه: ص 50 .

وتمرّدنا عليه، ولكـــــــن القبول لا يعني الاعتراف، لأن الاعتراف يعني الإقدام على القفزة الوجودية التي يرفضها **كامي**. إن الانتحارــ جسديا أو فلسفياــ إذن مخرج فاسد من أزمة العبث، لأن المنتحر إنما يقدم على فعلته مدفوعا بخيبة أمله. ولكن الإنسان العبثي لا يعرف الأمل أصلا، فهو إنسان التحدي والعناد. إن شرف الإنسان مرتبط بمواجهـــــة هذا العبث، والانتحار نفي للعبث، وخروج من عالم لا نملك سواه. "الانتحار بطبيعته عجز عن الاحتمال، وتخلص من الموقف، وهروب من جدية السؤال الفلسفي الوحيد الذي بقي للفلسفة أن تسأله (هل تستحق الحياة أن نحياها؟)، أعني من فعل التفلسف نفسه. ورفض الانتحار معناه أن يصر الإنسان على ضرورة السؤال، وأن يعيش في إشكال وتساؤل دائميْن هما لُبُّ الفلسفة نفسها، وقوام الحرّية"[96] .

إن موقف الإنسان هو معارضة العبث من أجل ماهيته الخاصة، هناك فقط يصبح هذا العبث حافزا للبقاء والمواجهة." هناك حقيقة واضحة تلوح أخلاقية تماماً: وهي أن الإنسان هو دائما ضحية حقائقه. فإنه حين يقر بها، لا يستطيع أن يحرر نفسه منها. وعلى المرء أن يدفع شيئا. والإنسان الذي يكون مُدْركاً للاَّجدوى يرتبط بها إلى الأبد. والإنسان الخالي من الأمل، الذي يدرك أنه كذلك، لا يعود يَمُتُّ للمستقبل بصلة. وهذا طبيعي، ولكن من الطبيعي أيضا أن عليه أن يكافح ليتخلص من الكون الذي كان هو قد خلقه"[97].

يتجه **كامي** إذن إلى إلغاء الميتافيزيقا، ويحاول بذلك أن يستنفذ آخر حجج المنتحرين، فالحياة تُعاشُ بمقدار ما هي خالية من المعانـــي. ويبدوا هذا الموقف الذي يُلغي الميتافيزيقا موقفا ميتافيزيقياً على منوالـــه، فهو موقف يؤمن بالحاضر المباشر وبذلك يكون قد قضى على آخر حجج المنتحرين.

1- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه: ص 57 .

2 - ألبير كامي: المصدر نفسه: ص41،40 .

ونصل إلى الاستنتاج، ونجيب عن السؤال: ما هو المخرج من أزمة العبث؟ فنقول: إنَّ المخرج الصحيح هو البقاء في العبث، لا الهروب منه وعدم مواجهته، ولا الاعتراف به والخضوع لمنطقه – إن وجد له منطق –. الحل الصحيح إذن، هو حلٌّ يراعي العُنصُرين: العبث باعتباره تجربة قَسْرية مفروضة على الإنسان، والوعي باعتباره سلاح الإنسان في مواجهة العبثية المفترضة.

فإذا قلنا أن الانتحار الجسدي لا يحل مشكلة العبث، فذلك انطلاقا من المسلَّمة أن الحياة مجرَّدةٌ من المعاني، فأنا أتَّجِهُ إلى انتزاع حياتي بيدي، فهذا الحلُّ لا يتفقُ مع تجربة العبث، لأنَّها قائمة على معادلة ذات طرفين: العبث و الوعي، وهذا الحل يلغي أحد الطرفين. وإذا قلنا أن الانتحار الفلسفي لا يحل مشكلة العبث، فذلك لأن الأمل هو تهرب من مواجهة العبث وقفز فوق أسواره.

إن العبث كما قلنا. يَدِينُ بنشأته للتَّمزُّق والشِّقاق الديالكتيكي بين الإنسان الذي يسأل، والعالم غير المعقول الذي يصمت فلا يجيب، بين الوعي والعبث . إن المخرج من أزمة العبث إذن هي أن نحافظ على علاقة التوتر الموجودة بين الطرفين. إن الكاموية تتأرجح بين تشاؤمية مطلقة أساسها اللامعقولية والعيش في كنف اليأس الذي يرفض أن يكون غد الإنسان فاتحة عهد جديد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلح **كامي** على ضرورة اعتبار الإنسان ونموذجه "سيزيف" سعيدا، رغم أنه مثقل بهذا الثقل الميتافيزيقي الذي يسميه **كامي** "**العبث**"، الذي "يحمله على التَّجرُّد منْ كُلِّ أملٍ"[98]. ولذلك حقَّ القول في **كامي:** "مات عبثاً، وهو الفيْلسوفُ الَّذي عاش طوال حياته القصيرة ينادي بفلسفة **العبث**"[99].

---

1 – محمد يحياتن، المرجع نفسه : ص45 .

2– جون كروكشانك: المرجع نفسه: ص5 .

المبحث الثاني

التمرُّد

تعتبر مقولة "التمرد" من أهم المقولات الفلسفية عند كامي، حتى أنه أعد كتابا في هذه المقولة هو "الإنسان المتمرد" الذي أعد مادته سنة 1950 ونشر عام 1951.

وإذا ما بحثنا في الدلالة اللغوية لمصطلح التمرد فإنه بوجه عام يفيد العصيان الذي يقوم على مواجهة حالة معينة عن طريق العنف. نقرأ مثلا في لسان العرب: "مَرَد: المارِدُ: العاتِي. مرد على الأمر، بالضم مرد، مُرودا و مُرادة، فهو مَارد و مُريد، وتمرَّد: أقْبَل وعَتَا، وتأويل المرود أن يبلغ الغاية التي التي تحرج من جملة ما عليه ذلك الصنف. والمِريّد: الشديد المرادة مثل: الخمّير والسّكّير وفي حديث العِرْبَاض: وكان صاحب خيْبَر رجُلاً مارِداً مُنْكراً، المارد من الرجال: العاتي الشديد، وأصله من مردة الجن والشياطين، ومنه حديث رمضان وتصفد فيه مردة الشياطين، جمع مارد. والمرود على الشيء: المرون عليه. ومرد على الكلام أي مرن عليه لا يعبأ به. قال الله تعالى: (ومن أهل المدينة مردوا على النفاق). قال الفراء: يريد مرنوا عليه وجربوا كقولك تمردوا. وقال بن الأعرابي: المرْدُ التطاول بالكبر والمعاصي، ومنه قوله: مردوا على النفاق أي تطاولوا"[100].

أما في اللغة الفرنسية، فيقابل التمرد(Revolte)، أما لفظ عصيان فيقابله (Rebéllion). "(Révolte): تمُّرد عصْيان، ثورةٌ، فتنة، وهو مشتق من Révolter: هاج، ثار، عصي، اشمأزّ أو نَفَر منْ ومنه Révolution: ثورة"[101].

وإذا كان العبث هو المقولة الأساسية في فلسفة **كامي** الأخلاقية، وهو شبيه بمقولة الشك الديكارتي التي بنى على أساسها ديكارت فلسفته العقلية، فإن التمرد هو النتيجة

1- ابن منظور: لسان العرب، حققه و علق عليه ووضع حواشيه عامر احمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل ابراهيم، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة و الجماعة،دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1،2003: ص 490،491 .

2- القاموس:فرنسي/ عربي ، المرجع نفسه: ص 691 .

المترتبة عن هذا العبث. فكما رأينا سابقا يرفض **كامي** الاستسلام لمقتضيات العبث، عن طريق الانتحار في شكليه الجسدي والفلسفي. يرفض الانتحار لأنَّ الانتحار يعقّد المشكلة ولا يحلُّها." ومن هنا كان انبثاق التمرد في فلسفة ألبير كامي، فالفكر الذي أدَّى به إلى العبث كان يفترض أن يؤدِّي به إلى التمرُّدِ في وجه هذا العبث نفسه"[102] .

ومن ثم أعلن في مطلع كتابه "الإنسان المتمرِّد" الذي صدر في عام 1951 عن ميلاد كوجيتو جديد هو الكوجيتو الكاموي" أنا أتمرَّد إذن أنا موجود". "لن نستشيط غيظا لذلك ههنا. فهدف الدراسة، ونكرِّر القول، هو قبول واقع الحال، ونعني الجريمة المنطقية، وأن نفحص مبرِّراتها: إنَّني أبذل جهدي هذا في سبيل فهم زماني. لعلَّنا نعتبر أنَّ عصراً شرَّد أو استعبد أو قتل سبعين مليون نسمة خلال خمسين عاما، يستدعي فقط وقبل كل شيء أن يحاكم"[103].

إن تجربة العبث ترفض كل المعتقدات السابقة كانت دينية أو فلسفية فيما يتعلق بتفسير العالم وتحديد غاياته، وهذه التجربة هي التي تحرِّر الوعي وتنتشله من غياهب الميتافيزيقا وتمنحه سلاح الشك والحيطة. إن هذه التجربة قابلة للتجاوز، ولا يتمُّ ذلك إلا عن طريق التمرُّدِ.

وفي هذا المستوى، يميِّز **كامي** بين شكلين من التمرُّد: التمرُّد باعتباره تجربة شخصية أو ما يسمِّيه التمرُّد الميتافيزيقي، والتمرُّد على وضع الإنسان الاجتماعي باعتباره عبداً، أوْ ما يسمِّيه هو بالتمرُّد التاريخي.

إن التمرد الميتافيزيقي هو تلك الحركة التي يثور بموجبها المرء على حاله المتأزم وعلى الخليقة كلها. إنّه احتجاج على الوضع الذي قدِّر له بوصفه إنساناً.

1ــ جون كروكشانك: المرجع نفسه: ص 17

2ــ ألبير كامي: الإنسان المتمرِّد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت/باريس، الطبعة الثالثة، 1983: ص 8.

"إن الثائر الميتافيزيقي يثور على عالم ممزّق كي يردّه إلى الوحدة: إنّه يعارض مبدأ الظلم المتفشي في العالم بمبدأ العدل القائم في نفسه. وهو لا يريد في البدء غير رفع التناقض الموجود في الدنيا وإشاعة العدل بين النّاس جميعاً إن استطاع، أو الظُّلم بينهم جميعاً أيضاً إذا اضطرَّ نهائيا إلى ذلك وحتّى يبلغ هذه الغاية ليس أمامه غير الاحتجاج والتنديد بالتناقض والظلم والتمزُّق"[104]. إن المتمرّد الميتافيزيقي ناكر للموت، وهو أيضا يرفض القوّة التي تدفعه إلى الحياة في عالم ينتهي – لا محالة – بالموت. إنّه ليس ملحداً بالضرورة، ولكنَّه بالضرورة يجدف باسم النظام ضد الفوضى، باسم العدل ضدّ الظلم، باسم الحياة ضدَّ الموت. "فلنلاحظ أن العبد المتمرِّد على سيِّده لا يهتمُّ بأن ينكر هذا السيِّد كإنسان، بل كسيِّدٍ. إنه ينكر أن يكون لسيِّده الحقُّ في أن ينكره، هو، العبد، بوصفه تطلُّباً وحاجة"[105].

ويستعرض **كامي** نماذج قديمة للتمرد الميتافيزيقي، تبدأ من الشيطان الذي تمرّد على الأمر الإلهي بالسجود لآدم وهو بشر مخلوق من طين، مع العلم أن إبليس كائن ناري، والنار أشرف من التراب. ويتعرض في حديثه كذلك لبرومثيوس. "لا يمكن إذن أن نقول إن الأقدمين جهلوا التمرُّد الماورائي. فقد رسموا، قبل إبليس بكثير، صورة مؤلمة ونبيلة عن التمرُّد، وأعطونا أعظم أسطورة عن العقل المتمرِّد. إنَّ العبقرية اليونانية التي لا ينضب معينها، والتي أفسحت المجال وسيعاً لأساطير التواضع والإذعان، قد عرفت مع ذلك أن تعطي أنموذجا عن العصيان. ولا مراء في أن بعض الخصال البروميثيوسية ما تزال موجودة في التاريخ الذي نعيش"[106].

1- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المرجع نفسه: ص 222 .
2- ألبير كامي، الإنسان المتمرّد، المصدر نفسه: ص 32 .
3- ألبير كامي، المصدر نفسه: ص 37 .

لقد ثار بروميثيوس على الآلهة ممثلة في زيوس، ولكنه لم يثر على كل الخليقة. كان اليونانيون يؤمنون بالطبيعة، وهم جزءٌ منها." التمرد على الطبيعة معناه إذن التمرُّد على الذَّات، معناه مناطحة الجدران"[107]. أما عند المسيحية، فإنها تحاول الوقوف في وجه هذا التمرد الميتافيزيقي، وذلك بان تضع المسيح كواسطة بين الله والخلق، وتلطف العلاقة بين الخلق والخالق. لقد جاء المسيح ليقدِّم الحل لمشكلتين رئيسيتين هما: الشر والموت. وقد قدَّم الحل لهما بأن تحمَّل الأعباء كلَّها، متألِّماً صابراً.

إلا أن التمرد الميتافيزيقي الحقيقي إنما يبدأ عند نهاية القرن الثامن عشر مع الأديب الفرنسي (الماركي دي ساد Le marquis de sade). لقد رد الطبيعة إلى الجنس، وغالى في طلب الشهوات، وطالب بالحرِّية المطلقة وبالغ في تعظيم الجريمة وإجلالها. يمثل دي ساد بداية سلسلة المتمرِّدين المحدثين من الثورة الفرنسية إلى اليوْم، وتتوالى سلسلة المتمرّدين في الحقل الثَّقافي الأُورُوبي، ومن بينهم دعاة المدرسة الرومنسية، وكذلك دوستيفسكي[108] إذ يجد **كامي** في إحدى شخصياته من يمثل هذا التمرُّد الميتافيزيقي، ولكنه في صورة جديدةٍ، فإيفان كرامازوف يرفض الخلاص الذي تجود به المسيحية، ويرفض اعتناق دين من الأديان اعتناقا يقيه شر العبث، وذلك لأنه يتضامن مع جميع المعذبين في الأرض. "فإيفان كرامازوف يتحزَّبُ للبشر، ويُنوِّهُ ببراءتهم. إنَّه يؤكِّد أن حكم الموت حكم جائر"[109]. إن الله يحاكَم بدوره، وإيفان لن يكون قادراً على التَّوكُّل على إله غامضٍ، بل سيفوِّض أمره على مبدأ العدالة، وهو بذلك يدشِّن مشروع التَّمرُّد الجديد، الذي يرفض أن يكون الله محبّاً وهو الذي يرضى للعمال بالعمل عشر ساعات، ويرضى بموت الأطفال موتا غير مبرّرٍ. إنَّ إيفان ماضٍ في تمرُّده، فسخطه باقٍ حتَّى لو كان على خطأ.

4- ألبير كامي، المصدر نفسه: ص38 .

1- دوستيفسكي فيودور ميخايلوفيتش(1821-1881) كاتب روسي يمثل المدرسة الواقعية النقدية، من أبرز رواياته: المساكين، الإخوة كرامازوف .

2- ألبير كامي: الإنسان المتمرد، المصدر نفسه:ص72 .

"السؤال الذي يطرحه إيفان على نفسه أخيراً، السؤال الذي يشكّل التَّقَدُّم الحقيقي الذي أدخله دوستويفسكي على روح التمرد، هو الوحيد الذي يهمُّنا هنا: هل نستطيع أن نحيا وأن نستمرَّ في التمرُّدِ؟ إن إيفان يجعلنا نخمِّن جوابه: لا يمكننا أن نحيا في التمرُّد إلا إذا سرنا به على نهاية الشَّوط. ما هي نهاية التمرُّد الماورائي؟ الثورة الماورائية. فبعدما أنكر ربَّ هذا العالم في شرعيته، صار لزاماً أن يطاح به، وأن يحتلَّ الإنسان مكانه"[110].

ويواصل **كامي** القراءة التاريخية للتمرد الميتافيزيقي، فيراه قائما في الأنساق الفلسفية الكبرى، وعلى رأسها شترنر[111] ونيتشه[112]. فشترنر يريد القضاء على كل الأفكار الأزلية الأبدية، ويدعوا من ثمَّ إلى الفردية المطلقة التي تنكر كل ما ينكره الفرد وتقبل كل ما يقبله، أي أنه يجعل الأحكام كلَّها تابعة للفرد. أمَّا نيتشه فقد قام بهدم الميتافيزيقا وكل القيم المرافقة لها، بعد إعلان "موت الإله"، ومن هنا تنبثق العدمية التي تؤدي على ظهور إرادة القوَّة التي توجد الإنسان الأعلى أو السوبرمان.

ثم ينتقل إلى تجلّيات التمرُّد الميتافيزيقي في النزعة السريالية[113]، فيلاحظ أنها تؤكد أن الإنسان بريء، و لهذا يجب عليها أن تعطيه كل القوَّة. "إن النظرة السريالية المعادية للتأليه نظرة قياسية منهاجية. إنَّها توطِّد أركانها على فكرة البراءة المطلقة للإنسان الذي يجدر أن تردَّ إليه"[114]. وفي نفس الوقت تقوم السريالية بتمجيد القتل والجريمة والانتحار، حتى زعم أحدهم أنَّ أبسط الأعمال التي يمكن أن يقوم بها السريالي هي أن يحمل مسدَّساً

1- ألبير كامي، المصدرنفسه: ص76،77.

2- شترنر ماكس: اسم مستعار ليوهان كاسبار شميت(1806-1856):فيلسوف مثالي ألماني أسس النزعة الفردية الفوضوية.

3- فريديريك نيتشه(1844-1900)، فيلسوف ألماني مثالي، أبرز مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت، العلم الجزل، إرادة القوة.

4- اتجاه في الفن الحديث نشأ في فرنسا في أوائل العشرينات من القرن العشرين، ، جذوره الفلسفية النظرية الفرويدية التي تعتبر الفن وظيفة للشبقية الجنسية.

5- ألبير كامي: المصدر نفسه: ص119 .

في الشارع ويطلق النار على المارَّة. إنَّ أهم بنود السريالية: الثورة المطلقة والتخريب التام وعبادة العبث.

"هذه هي اللوحة التي يستكشف بها كامو ما اصطلح على تسميته بالتمرد الميتافيزيقي، وذلك على مستويات ثلاث: الدين والأدب والفلسفة"[115]. ومن هذه القراءة التاريخية لمفهوم التمرد الميتافيزيقي، توصَّل كامي إلى أنَّ هذا التمرد سلبي، فهو يهدم ولا يبني، وهو عنيف لا يصل إلى فهم كنه الإنسان وطبيعته الروحية، تلك الطبيعة التي رآها **كامي** مفطورة على الاعتدال ونبذ الغلوِّ والتطرُّف.

إن هذا التمرد الميتافيزيقي ينطوي على بعدين أساسيين في تصور **كامي**، بعد فردي وبعد جماعي، فأمَّا البعد الفردي إننا نجده مجسدا في مسرحيته "كاليغولا" التي صدرت في العام 1938، ومصنفه الفلسفي "أسطورة سيزيف". وأما البعد الجماعي فإننا نتحقق منه في روايته المشهورة "الطاعون(La peste).

إن شخصية كاليغولا تمثل في مسرحية **كامي** الموسومة بهذا الاسم، الإنسان الذي يمتلك القوَّة التي تمكِّنه من تحويل العبث إلى واقع فعلي. العبث عنده ليس مجرد حالة شعورية يكشفها الحدس، إنه فكرة فلسفية تسيطر على كيانه. لقد اكتشف كاليغولا العبث إثر وفاة أخته، فكل شيء أصبح خاليا من كل معنى بعد أن كان يؤمن في بداية حياته أن الفن والحكمة والدِّين هي أدوية شافية لكل آلام الإنسان وأقداره التعيسة. إنه يثور على هذا القرار الجائر بوفاة أخته وحبيبته." هذا العالم بحالته التي هو عليها لا يطاق. لهذا أحتاج إلى القمر أو الفردوْس أو الخلود، لأيِّ شيءٍ، حتّى لو كان جنونيا، فقط أن لا يكون.. من هذا العالم"[116]. إنه محتاج على تغيير نظام الأشياء، يريد للشمس أن تشرق من

115– محمد يحياتن: المرجع نفسه: ص 55 .

116– ألبير كامي: كاليجولا مسرحية من أربعة فصول،ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني، دار حوران للنشر دمشق سوريا، (د ط ت): ص 21 .

جهة الغرب، ويريد للعذاب أن يختفي من ارض البشر، ومن الموت ان يكف يده عن الناس. "يريد كاليغولا أن يبرهن على حريته المطلقة، وينظم عدم اكتراثه، فيلقي بالناس في أتون من العذاب، إنه يختلق مجاعة ضارية، وينتهك حرمات النساء أمام عيون أزواجهنّ"[117]. يعتقد أنه إذا أدرك المستحيل فسينجي الناس من الموت. والمستحيل عنده هو أن يضم القمر بين يديه، ولكنه يناقض نفسه إذ يأمر بقتل الناس لكي يحول دون موتهم! ولكن المستحيل لا يمكن على ظهرالأرض. لا يستطيع كاليغولا أن يمس القمر بيديه، ولذلك يصرخ مادّاً ذراعيه نحو السماء. وهو إذ يفعل ذلك، فيقسوا على الناس، إنما هو يحاكي الآلهة القاسية التي لا ترحم البشر. وبينما هو يفكر بهذا المنطق، يعتقد في قرارة نفسه أنه حاز الحقيقة الشافية التي كان يسعى إلى بلوغها، كما يعتقد أنه استكنه سر الكون، فيتجه إلى تعليم هذه الحقيقة للآخرين، فيبادر برفض كل التنازلات وكل الأقنعة الزائفة التي من شأنها أن تَصْرِفَ الإنسان عن فهم ما يجري حوله. الحقيقة التي يصل إليها كاليغولا هي أن الحياة تنتهي لا محالة بالموت، ولذلك فإن تمرُّده سينصبُّ على الموت. "إن حل إشكالية الموت كما يرتئيه كاليغولا ليس حلا فلسفيا، كما قد يتبادر على أذهاننا

أو حلا ذاتيا قد يلتمسه في قرارة نفسه فيلوذ به، وإنما الحل الذي انبجس في ذهنه إنما هو حل عدمي عدمي: فهو يرى بأن حل إشكالية الموت إنما يكمن في الإقدام على قتل رعيته، واحداً تلو الآخر[118]. ولكن كاليجولا سرعان ما يدرك أنّ هذا الشكل من التمرّد لا يحل الإشكالية، فيعترف: "وأنت أيضا يا كاليجولا، أنت أيضا مذنب. قد يكون وزرك أصغر، وقد يكون أكبر، فلا فرق هناك. لكن من يتجرّأ على محاكمتك في هذا العالم، حيث لا محاكم ولا أبرياء؟ (بحزن عميق،يلتصق بالمرآة). أترى، لم تحصل على القمر.

117– عبد الغفار مكّاوي، المرجع نفسه: ص 99.

118– محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص57.

كم هو قاسي على المرء، العدل الخاص والطريق الطويل إلى النهاية. أخشى النهاية وصليل السيوف!"[119]. إن التمرد على الموت بالتمادي في قتل الآخرين هو تمرد متناه في السلبية، ودليل ذلك أن كاليغولا انتهى نهاية مروِّعة. لقد اعتراه الجنون، فتآمرت عليه حاشيته وأردته قتيلاً. "في ذمة التاريخ، يا كاليغولا. في ذمة التاريخ"[120]. ويبدوا أن الخطأ الذي وقع فيه كاليجولا هو أنه لم يعترف بحدود التمرد.

أما سيزيف، فهو يشترك مع كاليجولا في كونهما متمردين ميتافيزيقيين، فكل منهما ثائر على الوجود المتناهي، وكل منهما يهدف إلى بلوغ السعادة وتجاوز الشقاء الذي تفرضه مقولة العبث المرافقة للموت. ولكن سيزيف يختلف عن كاليجولا في طريقة التمرد. فرغم وجود العبث إلا أن سيزيف يعتقد أن لا مجال للتشاؤم الحاد والمطلق. إن في مواجهة العبث كل السعادة والرِّضا. هذه السعادة تتشكل كنوع من الكبرياء الذي لا يستوي مع قساوة العبث. إن هزيمة كاليجولا أتت من عجزه عن بلوغ المعرفة المطلقة التي هدف إليها، وسيزيف لا يريد أن ينهزم هزيمة كاليجولا. فهو لا يعبأ بالمطلق، ولا يعتد بالخلود، فكل ما يهمه هو الآني. ومن هنا تظهر أخلاقية الكم (Ethique de quantité). فالإيمان بالعبث يستدعي ضرورة استبدال نوعية التجارب بالكمّ. وقد خصص **كامي** لأخلاقية الكم هته، الجزء الثاني من كتابه "أسطورة سيزيف"، ومن أبطالها "دون جوان" و"الممثل الكوميدي". دون جوان متعدد العلاقات النسائية. "ومن المضحك تصويره متصوِّفا يبحث عن الحبِّ الأكمل. ولكن ذلك حقا لأنه يحبُّهن بنفس الانفعال وفي كل مرَّة بكل نفسه بحيث أنه يجب أن يكرِّر عطاءه وبحثه العميق"[121]. أما الممثل الكوميدي فهو يصول ويجول من شخصية على أخرى بدافع من فلسفة التعدد. إن هذا

119- ألبير كامي، المصدر نفسه: ص101.
120- ألبير كامي: المصدر نفسه: ص 103.
121- ألبير كامي: أسطورة سيزيف، المصدر نفسه: ص 82.

التعدد هو تعدد ما لا نقوى عل توحيده. فهل يمكن إذن أن نتصور سيزيف سعيدا في تمرّده؟

"إن السعادة التي يريد كامو أن يخلعها على هذا الإنسان هي سعادة موهومة، ذلك أنه حتى الفلسفة التي يدعو غليها فلسفة مستحيلة التحقيق. يضاف على ذلك أن التمرد الذي يلقيه كامـــو على كاهل سيزيف، أي الإنسان الذي رمي به في خضمِّ هذا العالم الغريب، إنَّما هو تمرُّدٌ يفوق طاقته واحتماله. ولذا فإن سيزيف أستاذ لفلسفة يستحيل تحقيقها. فإذا كان كاليغولا قد دفع بنظريته على حيِّز التطبيق، فإنَّ سيزيف قد ظل حبيس نظريَّاته ولم يقوَ على تجسيدها في الواقع"[122].

أمَّا التمرُّد الميتافيزيقي على المستوى الجماعي، فإن هناك آلاف الأمثلة التي تؤكِّد لنا أننا نقاسم الآخرين آلام الحياة وكابوس الموت. إنَّ التَّمَرُّد في شكله هذا ليس وليد ظروف ذاتية، وهو ليس وليد ضغوط يعاني منها الفرد بمعزل عن الآخرين. فإذا كانت صيغة التمرد الذاتية" أنا أتمرّد إذن أنا موجود"، فإنَّ صيغته الجماعية" أنا أتمرَّد إذن نحن موجودون". "نحن موجودون هذه تعبِّر عن قيم التضامن التي تنبني على حركة التَّمرُّد، كما سنرى فيما بعد. أمَّا أنا أتمرد وحدها فهي تعبر عن تمزّق الإنسان المتمرِّد، عن توتُّره الدائم وعذابه المتصل من المتناقضات التي يعيش فيها، والتي توقظ الوعْي كما رأينا من قبل"[123].

وهذا الانتقال من الفرد إلى الجماعة، من (الأنا) إلى (النحن)، يتجسد في رواية الطاعون (La peste) التي صدرت في العام1947. فأمام انتشار وباء الطاعون في مدينة وهران، والعزلة التي عاشها سكان المدينة عن العالم الخارجي بسبب انتشار الوباء.

1- محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص 62.
2- عبد الغفار مكاوي: المرجع نفسه: ص142.

يسرد **كامي** الرواية على لسان شاهد غامض دوّن الأحداث في مذكراته وكان شاهداً على أحداث كثيرة في فترة الوباء. كأغلب أعمال كامو يكون الحدث الرئيسي هو قدر مفاجئ تجد الشخصيات نفسها مضطرة للتعامل معه وقبوله، كانت وهران مدينة قاسية لتحضن مرضى الطاعون فليست مدينةً من تلك المدن التي يفضل المرء أن يمرض بها فهي جافة وقاسية والحياة بها شاقة في الأحوال العادية، ولكن ظهور الوباء زاد الأمر سوء. جميع شخصيات الرواية من الأوروبيين رغم أن أحداثها في وهران، لأن العرب كانوا أقلية نادرة في المدن الكبرى أثناء الاستعمار.

تحوي الرواية حوارات فلسفية عديدة بين الطبيب ريو وبين رامبرانت الصحفي الفرنسي الذي حضر في مهمة صحفية ولكن العزل الذي فرض بسبب الوباء على وهران أضطره للبقاء مرغماً داخل المدينة التي لم يستطع قبولها كواقع فرض عليه مقابل انتزاعه من امرأته التي يحبُّها حبا جنونياً. نقرأ في الرواية مواقف عديدة، حوارات ريو و تارو وإيمان الطبيب ريو بعمله كواجب إنساني رغم عدم إيمانه بوجود إله، صداقة ريو وتارو، وسعادة كوتارد بانتشار الوباء واعتباره أن العيش في سجن مع الجميع أفضل من أن يسجن بمفرده في حال انتهاء الوباء. سرد **كامي** كل ذلك ببراعة وبرودة غريبتين في نفس الوقت.. شيء ما في طريقة السرد ينقل إليك شعور اللامبالاة التي أصابت سكان وهران، وجعلتهم يتقبَّلون الموت كحدث يومي ويهرعون للتلذذ ببقائهم على قيد الحياة ونسيان الأموات الذين يسرقون تلك السعادة اللامتناهية. فرواية الطاعــون تجسِّد القسوة ولكنها تجسِّد أيضا الجانب الأخلاقي المتمثل في التضامن. فسيزيف كامي لم يعد معزولاً يُكابد شقاء الحياة، ومُنْتهاها المُتمثِّل في المَوْت الذي يشكِّله وباء الطاعون. إن سيزيف في الطاعون يناضل مع إخوانه من أجل رفع الصخرة التي ستسقط مرة أخرى، وستبقى الآلام ن وستظل الحروب، وستبقى الجرذان حاملة للوباء إلى كل المدن السعيدة، غير أنّ

ذلك لن يوقف الحياة. وسيظل الناس يناضلون معاً من أجل فرح الانتصار. " فقد كان يبدو، لأسباب بديهية أن الطاعون يختص ببلائه جميع الذين اعتادوا على العيش جماعات، كالجنود ورجال الدين والمساجين. ذلك أن السجن، بالرغم من عزل بعض الموقوفين، هو مكان مشترك، وممَّا يثبت ذلك أنَّ الحرس في سجننا البلدي كانوا يدفعون للوباء جزيتهم كما يدفعها المساجين أنفسهم. لقد كان جميع الناس، من المدير حتى آخر موقوف محكوما عليهم من وجهة نظر الطاعون العليا، وهكذا كان يسود السجن عدل مطلق، وربَّما كان ذلك للمرَّة الأولى"[124].

يمثل الطَّاعُون في الرِّواية، النازية التي تريد استباحة كلِّ شيء من أجل بسط نفوذها واستعراض قوّتها. إن **كامي** في هذه الرواية المليئة بالقسوة والتي تظهر فيها ملامح الألم، يصل بنا إلى الإنسان الذي يتمُّ له وعيه بوجوده ووجود الآخرين عن طريق التضامن. "ولكن ما هي طبيعة هذا التضامن؟ إنه ينشأ عن الوعي بالشَّقاء المشترك، سواءً أصاب مجموعة من الناس أو داهم جميع النَّاس، ويظهر على الوجود بقدر مواجهتهم لخطر مشترك يتهدّدهم (سواءً كان وباء الطاعون أو كارثة الحرب أو استبداد نظم الحكم والأساطير الإيديولوجية)"[125]. إنَّ الخطر المُحْدِق بالناس هو الذي يدفعهم إلى الإتِّحاد والمخاطرة بالتضحية بكل شيء، وهم بذلك يؤكدون وجود طبيعة إنسانية هي القاسم المشترك بين البشر. إن هذه الطبيعة هي التي تدفع الإنسان على تجاوز ذاته إلى الآخرين، فيرتبط معهم برباط التضامن، وينتصر على الوحدة. هذا التضامن هو الذي يضمن حركة الحياة نفسها، والتمرّد لا يموت إلا بموت آخر إنسان على وجه الأرض. إن الهدف الأخلاقي الذي يكمن وراء هذا التمرد يَكْمن في أنَّه رغم ظاهره السلبي إلا أنه يكشف عن عناصر إيجابية في الإنسان، عناصر لا بد من الدفاع عنها والمحافظة عليها.

1- ألبير كامي: الطاعون، ترجمة سهيل إدريس،دار الآداب ،بيروت، لبنان،ط1 ،1981: ص171.

125- عبد الغفار مكاوي ، المرجع نفسه: ص162.

"فالتمرد عند **كامي** ينطوي بالضرورة على هجوم على مبادئ الأخلاق التقليدية، غير أن التمرد سيوجّه هذا الهجوم من أجل قواعد أخلاقية أسمى وأرفع تخلوا من الحب الصريح للذات. إن الهدف وراء التمرد الميتافيزيقي في جوهره هدف روحي مهما اجتهد **كامي** في وصفه بأسلوب منطقي، وهو يتصف بالروحية مثلما اتصفت تعاليم اليونان بتلك الصفة عندما رأت أنَّ الروح الإنساني هو معيار كلِّ شيء"[126].

هذا عن التمرد الميتافيزيقي، أما التمرد التاريخي فإن **كامي** يرفضه من خلال استقراءه للتاريخ. فموقفه إزاء الثورات والثوريين، على اختلاف منابعهم ونزعاتهم موقف تشاؤمي، فهو يلاحظ أنه على مدى القرنين السابقين حاول أناس أن يجسدوا الآمال الثورية في الحرية، إلا أن محاولاتهم باءت كلها بالفشل، بل وأكثر من ذلك، إن هذه الثورات لم تولّد إلا الإرهاب والطغيان. إن هذا الرفض بسبب ما لاحظه **كامي** على الثوار الذين يتحولون بمجرد وصولهم إلى الحكم إلى طغاة، ومتغطرسين. فالثورة الفرنسية سنة 1789 تحاول أن تطبق نظرية روسو السياسية في نشأة نظام الحكم، فهي دين جديد له مبادئ جديدة قائمة على تأليه الشعب واتفاق إرادة الطبيعة مع إرادة الشعب، والمبادئ التي يجب أن تحكم المجتمع هي: الحق والعدل، والعقل والحرية. وإذا كان الشعب حرّاً فهو معصوم عن الخطأ، ولكن هذه الحرية قد تقتضي الإرهاب في نظر سان جيست (Saint-juste).

"إنَّ العظام نهضت لدى سماع صوت الحرية الفرنسية، إنها تشهد ضد قرون الاضطهاد والموت، وتنبئ بتجدّد الطبيعة البشرية وحياة الأمم"[127]. ومن خلال تحليل الثورة الفرنسية يتوصل إلى أنها ثورة معلنة على الظلم ممثلا في شخص لويس السادس عشر، ثورة على قيم الاستعباد والتسلط، من أجل إرساء قيم الحرية والإخاء والمساواة،

126- جون كروكشانك، المرجع نفسه: ص148.
127- ألبير كامي، الإنسان المتمرد، المصدر نفسه: ص 149.

ولكن "لقد هوجمت حكومة ظل الإله عام 1789 في مبدئها، وقضي عليها عام 1793 في تجسُّدها"[128]. إن الثورة الفرنسيـــة لـــم تكن ثورة اجتماعية وسياسية، بل إنها ثورة أسقطت وقتلت السلطة الإلهية، "وبعبارة أخرى، لا يكتفي **كامو** بذلك في حكمه على الثورة لفرنسية، ولا ينظر إليها إلا من خلال هذه الصورة القاتمة، التي هي رمز الجريمة والجريمة عنده هي دليل على التطرُّف الذي يصيب الإنسان عندما تتحوَّل روح التمرُّد من حالة ذهنية إلى ثورة سياسية"[129]. ويحلّل كذلك الثورات الاشتراكية، فيقف عند الثورة الأولى عام 1905، ثم الثورة الثانية عام 1917 التي تسمى الثورة البلشفية. فالثورة الأولى تبناها باكونين زعيم الفوضويين، وهو وأنصاره يذكرون **كامي** بالنبلاء الفرنسيين الذين تحالفوا مع الشعب وتخلوا عن امتيازاتهم، أما الثانية فهي الثورة الكبرى التي تزعمها لينين وستالين وتروتسكي. وقد قارن بين هاتين الثورتين، والثورة النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا، ملاحظا أن الثورة الروسية عالمية، بينما النازية والفاشية قومية، الأولى تهدف إلى إقامة مدينة كلية، والثانية تهدف إلى سيطرة جنس معيَّن. ويبين مظاهر الإرهاب والتعذيب وإلغاء الحريات وامتهان الحرية الفردية في كل هذه الثورات. "إن لينين سيأخذ عن تفاتشيف وهو رفيق وأخ لنيتشاييف، نظرية في تسلُّم السلطة كان يعتبرها عظيمة، وكان يلخصها هو نفسه كما يلي: تكتم صارم، اصطفاء الأعضاء اصطفاءً دقيقاً، إعدام الثوريين المحترفين"[130]. ويضيف: "الإرهاب آية من آيات التبجيل يقدِّمها أخيراً نفرٌ من المنفردين الحقودين للأُخُوَّة البشرية"[131]. وقد أدت هذه الاستنتاجات إلى تأليب الماركسيين على كامي، حتى أن العلاقة الوطيدة التي كانت تربطه بسارتر أخذت في التفكك بعد ظهور كتابه "الإنسان المتمرِّد". " وينتهي **كامي** من كل هذا التحليل

128– ألبير كامي، المصدر نفسه: ص 153.
129– محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص 69 .
130– ألبير كامي، المصدر نفسه: ص219.
131– ألبير كامي: المصدر نفسه: ص 308.

الدقيق الأصيل للثورات التاريخية إلى بيان أنها قد أفضت في النهاية إلى الثورة على المبادئ التي بدأت فنادت بها. بدأت بتمجيد الإنسان، فانتهت إلى إنكار مجرّد حقّه الطبيعي في الحياة، وبدأت بالدعوة إلى الحُرِّية، وانتهت بمصادرة كلِّ حرية، وبدأت بالثورة على الموت، فانتهت إلى تحليل الموت لكل مخالف للمذهب، وبدأت بالصِّراع ضدَّ الشَّر، وانتهت بأن فرضت الشّر على الناس"[132].

إن التمرد التاريخي أو الثورة هي تطبيق غير سليم لمفاهيم الثورة، وهي تطبيق ينعكس في نهايته إلى غير الغاية الأصلية للتَّمرُّد، أي أنها تنتهي إلى تقييد الحرِّية، والثوار يتناسون بمجرّد وصولهم للسلطة أن الناس أحرار يرضون أن تفرض عليهم أنماط اجتماعية معينة بحجة أنها الأصلح لهم والأليق لهم.

"وانطلاقا من هذه الاعتبارات، يقدم لنا **كامو** الثوري على أنه إنسان متعطش للسلطة والقوَّة، ينصب نفسه في خدمة التاريخ، في حين يقدِّم لنا المتمرِّد على أنه إنسان مولع بالعدالة، ينهض على خدمة العقل والاتزان"[133].

لأنَّ نيتشه في تمرده كان طاهراً أول الأمر، ولكنه في نهاية الأمر تحول على إرهاب لاعقلاني مجسَّداً في النظام النازي الهتلري، كما أن تمرد ماركس الساعي إلى الحرية والإنسانية، يؤول في نهاية الأمر إلى إرهاب يجسده النظام الستاليني الذي استباح لنفسه كل شيء من أجل تحقيق أهدافـــه.

إن الثورة مقترنة بالجريمة، فالثورة الفرنسية أدت إلى قتل الملك لويس السادس عشر، وقضت بذلك على السلطة الإلهية التي يجسدها، ولكنها أيضا أدت إلى عزوف الناس عن الدِّين بما يحمله من معاني الأزلية والأبدية، وذلك إيذان بتحوُّل جديد في

132– عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المرجع نفسه: ص 228.
133– محمد يحياتن، المرجع نفسه : ص68.

الأفكار والعقليات. لم يَعُد الناس يؤمنون بفكرة سلطة التاريخ، فقضاؤهم على فكرة الأزلية التي تشرب من منبع الدين أدى إلى تعويضها بفكرة التاريخية. الناس وحدهم هم من يصنعون تاريخهم، وذلك دون العودة إلى أية قواعد ومبادئ أخلاقية. "يتبين لنا من كل ما سبق أن **كامو** يشجب التاريخ أي العمل الثوري، بحجة مفادها أن الثورة، في كل حالاتها، تؤدِّي إلى الإرهاب، وبالتالي إلى اقتراف الجريمة"[134].

هذا موقف **كامي** من الثورة، فماذا نفعل إزاء الثورات؟ علينا أن نتمرّد، والتمرد هنا يقصد به الاحتجاج الذهني على كل مظاهر الظلم في العالم والمجتمع، والإحجام عن كل ما يؤدي بنا إلى العمل على تغيير عملي للعالم. التمرد الحقيقي عند **كامي** هو ذلك الذي يحترم الحدود. "نحن نفهم من كلمة الحد في العادة نقطة أو خطا أو سطحا بين العلامة الفاصلة بين مكانين أو بين مرحلتين زمنيتين"[135]. ولكن، هل يتمرد الإنسان من أجل تخطي حد معين أم أنه يتمرد لكي يحول دون الوصول إلى هذا الحدِّ؟

"ما الإنسان المتمرِّد؟ إنه إنسان يقول: لا. ولئن رفض، فإنَّه لا يتخلَّى. فهو أيضا إنسان يقول: نعم، منذ أول بادرة تصدر عنه. إن العبد الذي ألف تلقي الأوامر طيلة حياته يرى فجأةً أن الأمر الجديد الصادر غليه غير مقبول. فما هو فحوى هذه(اللاّ)؟ إنها تعني مثلا (أن الأمور استمرت أكثر مما يجب) و(أنها مقبولة حتى هذا الحد ومرفوضة فيما بعده) و(أنَّك غاليْت في تصرُّفك) وتعني أيضاً أن(هناك حدّاً يجب ألا نتخطاه)"[136]. إن فكرة الحد بما تمثله من معاني منطقية هي الثمرة الخالدة التي أهدتها إلينا الفلسفة اليونانية ممثلة في أرسطو، وهي التي تحمي التمرد من الانحراف عبر التاريخ الطويل المزدحم بالتهور والجنون، إنها هي التي تبين له النظام والمعيار، فتمنعه من الانزلاق إلى الثورة.

134- محمد يحياتن، المرجع نفسه : ص 72.
135- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه : ص 143.
136- ألبير كامي، الإنسان المتمرد، المصدر نفسه: ص 18.

ليست فكرة الحدِّ مضادَّةً لفكرة التّمرُّد، بل إنها نابعة منه ولا تحيا بدونه. فالتمرد إما أن يكون محدوداً أو لا يكون. والتمرد المعتدل المحدود هو الموضوع الحقيقي لفلسفة **كامي** الأخلاقية والسياسية. فهو الذي يقف بين تأليه الإنسان من جهة وتشييئه من ناحية أخرى.

إن التمرد على الظلم والطغيان هو في صميمه تمرد على العبث في صورته التاريخية. "وعلى الإنسان تقع أمانة هذا التمرّد الذي ينبغي أن يتمثل بسيزيف أو بالدكتور ريو، أعني أن يبقى في تمرده وفيا المحال، واعيا بالحدود التي رسمها لنفسه. مثل هذا التمرد المعتدل لا مجال له إلا في النسبي والممكن والواقعي المعيَّن. فإذا تجاوز هذه الحدود لم يعد تمرُّداً من أجل الحياة، بل جُموحاً لا يخدم إلاَّ الموت"[137].

يجب على التمرد أن يكون معتدلا فيقف أمام غلو الثورات التاريخية التي فلتت من عقالها، وأن يعيدها من جديد إلى منبع التمرد الحقيقي الخلاّق. وهذا الحد هو احترام الإنسان، واعتبار كرامته وفرديته، وتقدير الطبيعة الإنسانية المشتركة بينه وبين كل البشر. "الثورة محكوم عليها وسيحكم عليها للخلاص من هذا المصير العبثي، بالتخلي عن مبادئها الخاصة، عن العدمية وعن القيمة التاريخية المحض، كي نجد ينبوع التمرد الخلاق"[138].

إن المثل الأعلى **لكامي** هي الفلسفة اليونانية التي عَنِيت بالحدود، من خلال المنطق الأرسطي، فالتزمت به كتصور يسمح لها بإقامة مجتمع الحضارة. إن التمرد يقف باسم الكرامة الإنسانية في وجه كل محاولة لتجاوز الحدود. إن تأكيد الحد هو تأكيد لواجب الالتزام به، والتمرد يقف باسم كرامة الإنسان في وجه كل محاولة لنفي الطبيعة الإنسانية.

---

1 – عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق: ص 146.
2 – ألبير كامي ، المصدر نفسه: ص 313.

ولا شك أن مسرحية "العادلون"[139] التي تدور أحداثها عام 1905 في موسكو تعبّر عن الموقف الإنساني لبعض الثوّار، فأحداث المسرحية موضوعها محاولة اغتيال أحد المسؤولين من طرف بعض الثوّار، ولكنهم يختلفون عند تنفيذ العملية إذ يرفض واحد منهم تنفيذ العملية متحجّجا بوجود طفلي المسؤول معه. وبذلك تتجه أحداث هذه المسرحية إلى إعادة طرح جدلية الخير والشر التي تناولتها الاتجاهات الفلسفية والديانات السماوية والوضعية على حدٍّ سواء، وذلك عن طريق التساؤل عن نتائج عملية الاغتيال ، فهل سيسود العدل بعد اغتيال الطاغية؟ فيجيب الثائر (يانيك) أن إلقاء القنبلة سيؤدي إلى قتل الدوق وطفليه المرافقين له، وذلك يمس بقيمة العدالة التي ثاروا من أجلها، ولكن بعض الثوار يصيحون أن هذا الطاغية مسؤول عن موت آلاف الأطفال من الشعب، وبتركيز **كامي** على شخصية يانيك وفكرته يحاول أن يجسّد لنا صورة ذلك المناضل الذي يعطي كل الأهمية للمواقف الإنسانية، مستغنيا عن فكر المنفعة متمسّكا بفكر المبادئ. ويستنتج من ذلك، أنّ "المتمردون الوحيدون الذين يرضى عنهم المؤلف أخلاقيا – وربما جماليا– هم القتلة الحساسون الذين درسهم في مسرحيته (العادلون) فهو يرى أن القلق المأساوي الذي عاناه الفوضويون الروس عام 1905، الذين لم يكفّوا قط عن الشك فـــي حقهم في الاغتيال، والذين دفعوا الثمن بحياتهم عن كل قتل اقترفوه، يضعهم في الطرف المعاكس للقتلة الرَّاضين عن أنفسهم الذين يوجدهم الاستبداد البيروقراطي، والذين يجمعون على القتل الجماعي والتبرير الخلقي"[140].

إن القتلة الحساسين يوضحون الحد اليائس الأقصى الذي قد يبلغه لتمرد في استعمال العنف دون خيانة الدافع الأصلي الكريم.

3- Albert Camus, Les justes, Editions Gallimard, 1977 .

1 – جيرمين بري، ألبير كامي،نشر مطبعة المتوسط، بيروت،لبنان، (د ط ت): ص245 .

"منطقيا، علينا أن نجيب قائلين إن القتل والتمرد على طرفي نقيض. والحقيقة، فليقتل سيد واحد فقط، وبصورة ما لا يعود المتمرِّد مخولا بالمشاركة الإنسانية التي كان مع ذلك يستمدُّ تبريره منها"[141]. والذين يصرون على العنف في تمردهم رفضوا الآخرين باعتبارهم كائنات تستحق المعاشرة والمؤانسة. "إن المتمردين المصممين على قبول العنف والقتل، استبدلوا شعار(نحن موجودون) بشعار(سوف نوجد)، ليحتفظوا بأمل الكينونة... ولكن دونما جدوى"[142]. إن التمرد يغدوا غير منطقي إذا صب في التدمير، فالتمرد قوة حياة لا ممات. إن منطقه الخلق، وكي يظل صحيحا في حركته لا بد أن يرفض التناقض ويؤمن بالحدود. "إن منطق التمرُّد هو الرَّغبة في خدمة العدالة كي لا يزيد في ظلم الوضع، والسعي إلى الكلام الواضح كي لا يكثِّف الكذب العام، وتأكيد السعادة إزاء عذاب البشر"[143].

الفئة الثالثة والأخيرة هي فئة *التمرد في الفن*. إن الفن هو إبداع ينطوي على تمرد يُظهر الإنكار والتأكيد في آنٍ واحد. فالتمرد في الفن، بحسب **كامي**، هو خالق الكون. المبدع يعتبر أن العالم غير كامل، ويحاول أن يعيد صياغته ويعطيه ذلك الشكل الذي ينقصه. ويقول **كامي** إن الفن يجادل الواقع، ولكنه لا يتحاشاه. كما أن الفن يقود المبدع إلى مصدر التمرد بنفس النسبة التي يعطي بها شكلاً للقيم غير المرئية، ولكنها مرئية في نظره ويشعر بها هو كمبدع." ويقرر كامي وجود صلة بين الفنان وفنّه، فليس هناك فنّ منفصل عن صاحبه أو عمل فنّي مستقلّ تماما عن الفنّان الذي أبدعه... ومعنى هذا أن الفنان ملتزم بإنتاجه، متحقق من خلاله، مندمج في صميمه"[144]. والإبداع الفني يرتبط بموقف الفنان من العالم الذي يعيش فيه، "وحينما ينظر الفنّان إلى العالم، فإنّه لا يملك

---

2 – ألبير كامي ، الإنسان المتمرِّد، المصدر نفسه :ص 349.

3 – ألبير كامي، المصدر نفسه: ص350.

143– ألبير كامي، المصدر نفسه: ص 351.

144– أحمد حسين إبراهيم وصيف، أثر فلسفة التمرد على بيكاسو، نشر كلية الفنون الجميلة القاهرة، دط،1996: ص65.

سوى التمرد على ما فيه من عبثية أو لامعقولية، وبالتالي فإنه لابد من أن يجد الإنسان نفسه مدفوعا نحو العمل على تشكيل العالم أو إعادة صياغته، بمقتضى ما لديه من حرية إبداعية، ومعنى هذا أنّ الفنان إنّما هو ذلك الإنسان المتمرّد الذي يفرض على العالم شكلا فنّيا منظما، أو صورة معقولة متّسقة"[145].

وفي نهاية بحثه، قام **كامي** بمقارنة التمرد بمفهوم القتل، كما قارن سابقًا ما بين العبث والانتحار. فقيمة التمرد تتلخص في وضعه حدًّا للاضطهاد؛ وبذلك يكون قد صنع خاصية حميدة للبشر. وإذن، فالتمرد يحمل بداية إبداعية. وبهذا يكون مفهوما القتل والتمرد متناقضين على مستوى المنطق. فإذا ارتكب المتمرد القتل يكون بذلك قد قسم العالم وحطَّم تلك الوحدة البشرية. وهكذا تظهر المعادلة التي تقول: "أنا أتمرد، إذن نحن موجودون."

وهنا نصل إلى نتيجة مُفادها أن **كامي** أعطى العبث والتمرد معنى إيجابيًّا وخُلُقيًّا. ففي الواقع، الشعور العبثي يوقظ وعي الإنسان ويرفعه فوق مصيره ويعطيه معنى آخرًا أو بُعدًا آخرًا للوجود. والوعي، بدوره، هو المصدر الأول للتمرد – السعي إلى التغيير. إن تمرد الإنسان بمرور الوقت وتطوره يتحول إلى قيمة للكثير من البشر، واضعًا أسُسًا لاتّحادهم كقوة خلاّقة.

145– أحمد حسين إبراهيم وصيف، المرجع نفسه: ص 66.

المبحث الثالث

الحرية

لا جَرَم أن قيمة الحرية من أهم القيم الإنسانية، سواء من حيث بُعدها الأخلاقي أو السياسي، وسنحاول في إطار هذا المبحث أن نتناول هذه القيمة بالعرض والتحليل في إطار فلسفة **كامي**. لقد ارتبطت مشكلة الحرية بالفلسفة، كما ارتبطت مشكلة الفلسفة بالحرية، ولذلك، وقبل الولوج إلى حرية **كامي**، لا بدَّ من تحديد المفهوم. نقرأ مثلا: "حرَّ حرارةً العبد: عُتِق وصار حُرّاً، وحراراً وحرِّيةً: كان حُرَّ الأصل وشريفهُ"[146]، ونجد أيضاً: "حُرِّية، Liberté،Liberty، Freedom بوَجْه عام: حال الكائــن الحي الذي لا يخضع لقهر أو غلبة، ويفعل طبقا لطبيعته وإرادته، وتصدق على الكائنات الحية جميعها من نبات وحيوان وإنسان"[147]. ونجد في معجم جميل صليبا: "الحر ضد العبد، والحرُّ: الكريم، والخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها، ومن الفعل أو القول أحسنه. تقول حر العبد حراراً خلص من الرّق، وحَرَّ فلان حرية كان حرَّ الأصل شريفه. فالحرِّية هي الخلوص من الشوائب، أو الرّق، أو اللؤم، فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب، دلّت على صفة مادية، يقال: ذهب حر لا نحاس فيه، وإذا أطلقت على الخلوص من الرق، دلت على صفة اجتماعية، يقال: رجل حُرٌّ أي طليق من كلِّ قيد سياسي أو اجتماعي، وإذا أطلقت على الخلوص من اللُّؤم، دلَّت على صفة نفسية، تقول: رجل حُر، أي كريم لا نقيصة فيه"[148]. ونجد في موسوعة لالاند الفلسفية: "حرية: الإنسان الحُر هو الإنسان الذي لا يكون عبداً أو سجيناً. الحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه، إنها غياب إكراه خارجي (معنى قديم). انطلاقا من هذا المعنى امتدّ معنى الكلمة في ثلاثة اتجاهات متباينة: 1) بالتماثل والتعميم، تقال الحرية على كائنات أخرى غير الإنسان، وحتّى إنها تقال على كائنات جامدة/ 2) من الزاوية الاجتماعية والسياسية، تميِّز حالة معيَّنة للمواطن أو للفاعل في علاقاته مع المجتمع والحكومة/ 3) حين نعتبر أن

1- المنجد في اللغة و الأعلام، دار المشرق بيروت ، لبنان،ط 29، 1987: ص 124.
2- مجمع اللغة العربية: المرجع نفسه: ص71.
3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي،الجزء الأول، المصدر نفسه: ص 462.

ثمة داخل الإنسان بالذات قوى ومبادئ فعل غريبة عنه، ترغمه على غرار سيِّد مستبد، أو تغويه على منوال مخادع أناني، تقال هذه الكلمة على الاستقلال الداخلي للإنسان عمَّا لا يكون هو ذاته حقًّا، وتاليا تقال على اللاحتمية، عندما تؤخذ بوصفها وسيلةً وحيدة لإزالة كل ما هو خارج عن فعل الفاعل"[149]. ويرتبط مفهوم الحرية بمفهوم الإرادة (volonté) التي هي "مشيئة وعزم"[150]، وهي "التصميم الواعي للشخص على تنفيذ فعل معين أو أفعال معينة. والمثالية تعتبر الإرادة صفة مستقلة عن التأثيرات والظروف الخارجية، وليست مرتبطة بالضرورة الموضوعية، وتعتبر أفعال الناس وسلوكهم مظاهر للإرادة (الحرة) مفهومة فهماً مثالياً. والحقيقة أن العالم الموضوعي هو مصدر أفعال إرادة الإنسان الغرضية. فالعالم الموضوعي ــ منظوراً إليه خلال منشور الظروف الداخلية للذات والحاجات والمصالح والرغبات والمعرفة، الخ ــ يمكنه من أن يحدِّد لنفسه أهدافاً متعدِّدةً، وأن يتَّخذ قراراتٍ، وأن يتصرَّف على نحو آخر. والإرادة التي تختار فقط على أساس الرغبات الذاتية ليست إرادة حرة. وإنَّما الإرادة الحُرَّة هي التي تختار اختياراً صحيحاً وفقاً للضرورةــ الموضوعية. وكما أوضح أنجلز فإن حرية الإرادة .. لا تعني شيئا إلاَّ المقدرة على اتخاذ القرارات بمعرفة الذات. إن الطابع الإرادي لفعل ما، يظهر بوضوحٍ شديدٍ حينما يتعيَّن على شخص أن يتغلّب على عقبات معينة، خارجية أو داخلية، ليحقّق هدفه. والمرحلة الأولى لفعل إرادي تكمن في وضع الهدف واستيعابه ويتبع هذا قرار الفعل واختيار أنجع وسائل الفعل، ويمكن وصف فعل ما بأنه فعل إرادةٍ، ولا يمكن وصف فعلٍ بأنَّه فعل إرادةٍ إلا إذا كان تنفيذا ً لقرارٍ. وقوة الإرادة ليست منحة من

1- أندري لالاند، المرجع نفسه: ص 727 .

2- يوسف محمد رضا، الكامل الوسيط زائد، مكتبة لبنان ناشرون،، بيروت لبنان،ط2، 1997: ص 1078 .

الطبيعة، فالمهارات والمقدرة في اختيار هدف ما، واتخاذ قرارات سليمة وتنفيذها، وإتمام ما بُدئ فيه هي ثمار معرفة وخبرة وتربية ذاتية"[151].

ولا يخفى على أحد أن الحرية هي تلك الكلمة التي تخفق لها كل القلوب، ذلك لأن الإنسان هو ذلك الموجود الطبيعي الذي يسعى إلى التخلص من قيود الضرورة. وعلى الرغم من أنه بفضل شعوره يصل على إثبات حريته، إلاَّ أنَّهُ لا يكفُّ أبدا عن تكذيب شهادة الشعور، بل إنه يضع وجود نفسه موضع السؤال، وسؤال الحرية هو سؤال يطرح موضوع العلاقة بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والمجتمع، بين الإنسان والله. وهذه العلاقة يتجه بها الإنسان على نفي هذه العناصر الثلاث، فقط لكي يثبت لنفسه أنه حُرٌّ، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً في الوجود وبذلك افتقد هذه الحرِّية. وقد تصور الإنسان أنه يستطيع بإرادته أن يثبت حريته، لكنه توصل إلى أن هذه الإرادة تقع فريسة لإرادة أقوى منها هي إرادة الفناء. تلك الإرادة التي تقضي على كل إرادة بما فيها إرادة الإنسان.

ولذلك جرى العرف بين الفلاسفة على التمييز بين حرّيتين: حرية التصميم وحرية التنفيذ، فحرية التنفيذ هي تلك المقدرة على العمل أو على الامتناع عن العمل دون الخضوع لأي ضغط خارجي، فهي بهذا المعنى القدرة على المبادأة مع انعدام كل ضغط خارجي، أمَّا حرِّية التصميم فهي التي تُسمَّى ملكة الاختيار، فهي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنية، سواء كانت تلك القوى عقليـــــة كالبواعث والمبرِّرات، أو ذات طابـــع نفسي كالغرائز والأهواء والعواطف.ولكن بوسعنا أن نتساءل:" هل هناك فعلا حقوق طبيعية؟ هل توجد مواصفات استحقاق أوضاع معينة؟"[152]

151– م. روزنتال،ب.يودين:المرجع نفسه: ص 17.

152– سري نسيبة، الحرية بين الحد والمطلق، دار الساقي بيروت لبنان، ط1، 1995: ص 13.

"أمَّا إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية، فقد يكون في وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة"[153]. المفهوم الأول هو حرية استواء الطرفين، أو حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة، وهو مفهوم يقوم على تصور أنفسنا أحراراً أي لأنَّنا ننسبُ إلى أنفسنا صفة الحُرِّية لأنَّنا نعلم أن في وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا. يمثل هذا المفهوم رجل الدين الواعظ بوسويه[154]. أما المفهوم الثاني، هو الحرية الأخلاقية وهو ذلك النّوع من الحُرِّية الذي نصمم فيه ونعمل ولكن بعد التدبر والتأمل، أي أنَّ الفعل الحر يرتبط ارتباطا وثيقاً بالمعرفة والعقل، ويمثل هذا المفهوم الفيلسوف كانط[155]. أما المفهوم الثالث، فيربط الحرية بالحكمة، أي أن الحرية هي تلك الصفة التي تجعل الحكيم قادراً على التحرُّر من الرغبات والغرائز، من الكراهية والحقد والجهل، ويفترض هذا المفهوم استحالة فعل الشَّر، ويمثل هذا المفهوم ليبنتز[156] وسبينوزا[157]. أما المفهوم الرابع، فهو الذي يربط الحُرية بالشعور الذي يعتبره أنصاره مميَّزا بالديمومة، والقدرة الخالقة التي يتميَّز بها. فيكون الفعل الحر بذلك هو فعل روحي تلقائي ينبعث من أعماق الذات، ويُعبِّر عن القُدرة على الخَلق والإبْداع. ويمثل هذا المفهوم برغسون[158].

وعموما فإننا عندما نتحدث عن حرية الإنسان، فإنّنا لا نتحدّث عنها بوصفها أجزاء متقطعة، " نظرا لأن الإنسان هو عبارة عن ذات كلية متكاملة، ولكونه كذلك فإن الفعل الحرّ يكون صادرا عن الذّات في شموليتها"[159].

2- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرِّية، دار الطباعة الحديثة مصر، ط2 ، 1963: ص 18.

1- (1627ــ1704): ولد في فرنسا، أسقف مو، شهير بمواعظه و تآبينه الفصيحة

2- إيمانويل كانــط(1724 ــ 1804)ك فيلسوف ألماني، نزعته مثالية نقدية.

3- غوتفريد ولهم ليبنتز(1646 ــ 1716):رياضي و فيلسوف ألماني، مثالي النزعة، عرف بتفاؤليته.

4- باروخ سبينوزا(1632 ــ 1677): فيلسوف هولندي يهودي، اتجه اتجاها حلوليا.

5- هنري برغسون(1859 ــ 1941) فيلسوف فرنسي ، وقــف ضــد الاتجاهــات الماديــة و دافــع عــن الاتجــاه الروحاني.

6- وهبه طلعت أبو العلا، مشكلة الحرية بين الطرح التقليدي والوعي المعاصر قراءة في فكر بول تلش، نشر منشأ المعارف الإسكندرية، (د ط ت): ص 59.

أما عن الطرح الوجودي لمشكلة الحرية فهو طرح مختلف، فالوجودية تعتبر أن الحرية ليست حالة (Etat) وإنما هي فعل (Acte). يقول جان بول سارتر: "إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته، والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية. وعندما نقول أن الإنسان يختار لنفسه، لا نعني أن كُلا منا يجب أن يختار لنفسه، ونحن نعني أنه يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه فهو يختار لكل الناس، لأن الإنسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لنفسه، لا يوجد ممّا يمارسه فعلٌ واحدٌ غير خلاّقٍ"[160]. إن الحرية إذن عند الوجودي حرية مستقلة عن كل العوامل، فلا تتأثر هذه الحُرية بالوراثة والبيئة والتربية لتي يتلقاها الإنسان رغم أن الوجود الإنساني – في اعتقاد الوجودية – ليس عاما مطلقا، بل هو وجود زماني تاريخي، وجود مُتَّجهٌ إلى العالم الخارجي. إنَّ هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن للإنسان الحرية التي تفصله عن بقية الموجودات، فكل ما عداه يعتبر معطيات محضة يخلع عليها بحريته المعنى الذي يختاره. "حقاً، إن كوني جميلا أو دميما، شرقيا أو غربيا، من أسرة غنية أو فقيرة، هذا كله يعبر عن وقائع لا سبيل على محوها أو إلغائها، ولكنني بلا شك حُر في الموقف الذي أتَّخذُهُ بإزاء تلك الضُّروب المختلفة من الوجود. ففي استطاعتي مثلاً أن أكون فخوراً بكل تلك الوقائع أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها، كما أن في استطاعتي أن أتقبل موقفي باستسلام، أو أن أرفضه بإباءٍ، وأتمرَّد عليه"[161]. الحرية إذن هي حركة نحو المستقبل، لأن الماضي لا يندمج في وجود الذات، ومن ثم بإمكان المرء أن يتنكر لماضيه لأنه لم يختره. فيرفض النظر إلى هذا الماضي، ولا يقبل لهذا الماضي أن ينفذ إليه. "ومن ناحية أخرى نحن نتجاوز أنفسنا دائماً نحو المستقبل، فنحن دائماً أمام أنفسنا، نحن دائما في مشروع، ونحن نصنع أنفسنا دائما في مشروع، والإنسان يتجه دائما نحو

160– جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، المصدر نفسه: ص16.
161– زكريا إبراهيم، المرجع نفسه: ص 201.

إمكانياته، الإنسان هو الإنسان الذي يجب أن يوجد. ونستطيع أن نقول بهذا المعنى أن زمان الوجود يبدأ بالمستقبل، ولهذا نحن دائماً في همٍّ Souci، بل نحن دائماً همٌّ، ونحن نتصرف دائماً بالنسبة لشيء آت، والوجود كما ندركه بوجودنا الخاص هو همٌّ وزمانية"[162]. الفعل الإنساني إذن هو فعل يرمي إلى هدف مقبل انطلاقا من الحاضر الذي نتصوّره فيه ونحاول تحقيقه، والفعل يجد غايته في المستقبل. و"الفعل الإنساني هو إذن هذا الممكن، هذا المقبل من المستقبل نحو الحاضر الذي هو نحن. لكن بين الفعل الإنساني الممكن وبين تحققه المستقبلي هناك دائما هذا الواقع، هذا المجتمع الذي يشرط كل تحقُّقٍ، بدوله وبمؤسساته، بأخلاقه وسياسته"[163].

أما بالنسبة **لكامي**، فلقد حمل فيلسوفنا آلام العصر على كتفيه، وبيَّن أن التاريخ حقيقة لا يمكن إنكارها. هي حقيقة مرة، يمثلها في الواقع السعي المستميت الذي يبذله النَّاس من أجل أن يحققوا أحلامهم. وذلك لا يكون إلا عن طريق الاختيار. وتطرح مشكلة الحرية عند **كامي** مرافقة لمشكلة العبث التي تولِّد مشكلة الانتحار. فهذه المشكلة تضعنا في موقف الاختيار عند الإجابة عن السؤال الآتي: هل تستحق الحياة أن نحياها أم لا تستحق؟

يرفض **كامي** أن يتجه بالحرية اتجاهاً ميتافيزيقياً، بل إنه سيتَّجِهُ إلى طرحها طرحاً تجريبياً خالصاً. "ولكي أظل مخلصاً لتلك الطريقة، فليس لديَّ ما يمكنني أن أفعله بالنسبة لمشكلة الحرية الميتافيزيكية. إن معرفة الإنسان حُرّاً أو غير حُرٍّ، أمر لا يهمني. أستطيع فقط أن أجرِّب حُرِّيتي أنا. ولا أستطيع ، بالنسبة لحُرِّيتي هذه، أن أحصل على أفكار عامة، وإنما على بعض المدارك الواضحة القليلة"[164].

162- جان فال: من تاريخ الوجودية(نصوص مختارة من التراث الوجودي)، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1978: ص 13.

1- خليل أحمد خليل، السارترية تهافت الأخلاق و السياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1982: ص 36.

2- ألبير كامي، أسطورة سيزيف، المصدر نفسه: ص 65 .

إن مشكلة الحرية لا يمكن تأسيسها ميتافيزيقياً لأن ذلك سيربطها بمشكلة الله، وذلك في حد ذاته يؤدِّي على نفي الحرِّية. "لأنه بوجود الله لا تكون هناك مشكلة الحُرية بقدر ظهور مشكلة الشَّر. وأنت تعرف بديل ذلك: فنحن إما أن نكون غير أحرارٍ وأن يكون الله القوي القوي مسؤولاً عن الشر، أو أن نكون أحراراً ومسؤولين، ولكن الله ليس قويا قويّاً"[165]. ومن هذا الأساس، تطرح مشكلة الحرية عند كامي طرحاً أخلاقياً فيربطها بحالة العبث والوعي بوجوده. إن حرية كامي مطلقة، فهي تنبثق مع وجود الإنسان، بل إنها هي وجوده. فالإنسان الذي يعيش العبث منذ لحظة وعي الوجود سيدرك أنه حتى تلك اللحظة لم يكن حرّاً، بل إن حريته كانت فاسدة، ولكن لما كان كل شيء يَأْخُذ من الوعي قيمتهُ، فإن الحرية أيضا تنبثق مع صحوة العقل من صدمة العبث (اللامعقول). إذن، ينبغي رفض تلك (الحرية في ذاتها)، تلك الحُرية الميتافيزيقية، وينبغي البحث عن الحرية الحقيقية بين أنقاض تجربة العبث. "الحرية الميتافيزيقية إذن إلى جانب عدم فعاليتها، حرية غير مفهومة، إذ أن الوجود نهب للمَوْت، والموْت هو الواقع الذي لا مفر منه ولا حيلة فيه"[166]. إن الإنسان يفقد حرّيته إذا خضع لمذهب، وإذا تقيَّدَ بإيديولوجية أو دينٍ مُعَيَّنٍ. فهو في هذه الحالة لا يملك نفسه، إنه عبد لا يشعر بالمسؤولية الملقاة على كتفيه.إنّ العبث يعلِّم الإنسان أن هناك مستقبلا، هو سبب حريته الداخلية.

3- ألبير كامي، المصدر نفسه: ص 66 .

1- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه: ص61.

الفصل الثالث

الفكر الكاموي والفكر الراهن

المبحث الأول

المواطنة بين العالمية والقومية

إذا كان العلم يرموا إلى الوصول لصياغة الظواهر التي يدرسها في صورة رياضية هي القانون العلمي، فإن الفلسفة تهتم بضبط المفاهيم، ولذلك فهي الفضاء الذي يجد فيه الإنسان المفكّر بُغْيَته، ومن بين المفاهيم التي نحاول أن نلقي مصباح البحث عليها في إطار البحث عن السياسة في فلسفة **كامي:** المواطنة. وقبل أن نتحدث عن فهم **كامي** للمواطنة، فإننا نلاحظ أن هناك تقاطعا بين هذا المفهوم ومفاهيم أخرى كـــ: الوَطن، المَوْطِن، المُواطن، الدولة، العالم والعولمة، المُواطن العالمي. فما هي الدلالة المعجمية لهذه المفاهيم؟ وما طبيعة العلاقة التي تربط بينها؟ وما هو مفهوم الوطن عند **ألبير كامي؟** هل وطنه هو الجزائر التي ولد فيها وتربى وترعرع أم أن وطنه هو فرنسا بحكم رابطة الدم؟

نقرأ مثلا: "الوَطَنُ، مُحرَّكةً ويُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الإقامَةِ، ومَرْبَطُ البَقَرِ والغَنَمِ، ج: أوطانٌ، وَوَطَنَ به يَطِنُ وأوْطَنَ: أقامَ. وأوْطَنَهُ وَوَطَّنَهُ واسْتَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَناً. ومَواطِنُ مكة: مَواقِفُها، وواطَنَهُ على الأمْرِ: وافَقَهُ."[167] فالوطن إذن هو الذي يشدُّ الإنسان ويجعله يشعر بالالتزام تجاهه. ونقرأ كذلك :"وَطَنَ يَطِنُ وَطْناً بالمَكَان: أقام به"[168]. وفي هذا السياق يُميِّز الجرجاني في التعريفات بين الوطن الأصلي الذي يشكل هوية الفرد وخصوصيته الثقافية، ووطن الإقامة بما يترتب عن هذا المفهوم من الحقوق والواجبات. "الوطن الأصلي هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة موضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوماً أو أكثر من غير أن يتّخِذه مسكناً"[169]. ونقرأ أيضا في لسان العرب: "الوطن هو المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها؛ ووَطن بالمكان وأوطن أقام...

1- الفيروز أبادي ، القاموس المحيط، دار الفكر للطّباعة و النشر و التوزيع،بيروت لبنان،د ط،1983، (باب النون، فصل الواو).

2- المنجد في اللغة و الأعلام، المصدر نفسه: ص 906 .

3- الشريف علي بن محمد الجرجاني،التعريفات،دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،د ط،1995: ص 253 .

وأوطنه اتخذه وطناً. يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها، وأوطنت الأرض ووطنتها توطيناً، وأستوطنها أي اتخذتها وطناً"[170]. وإذا بحثنا عن لفظ وطن في القرآن الكريم، فإننا نعثر له على مرادفات، هي البلد،البلاد، بلدة، ديار. يقول الله تعالى: "لا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ" (سورة البلد الآيتان 1، 2)، وقوله أيضا: "لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ" (سبأ الآية 15). وقوله أيضاً: "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ التِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ" (الفجر الآيات 6،7،8). وقوله أيضا: "وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ الله وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا" (البقرة الآية 246). ونلاحظ في هذه الآيات أن هناك علاقة عاطفية بين الفرد والوطن الذي ينتمي إليه. أما في الكتب السماوية الأخرى، فنقرأ مثلا في العهد القديم: "وَأَيْضاً أَقَمْتُ مَعَهُمْ عَهْدِي أَنْ أُعْطِيهِمْ أَرْضَ كَنْعَانَ أَرْضَ غُرْبَتِهِمْ التِي تَغَرَّبُوا فِيهَا" (سفر الخروج الإصحاح 5/6). وذلك يعني أن الوطن مرتبط بالعنصر المادي وهو الأرض، ولكنه يأخذ معنى روحانيا يتمثل في العهد الإلهي. ويستمر نفس المفهوم المادي للوطن مع العهد الجديد: "أَنْتَ يَا بَيْت لَحْم أَرْضُ يَهُوذَا لَسْتِ الصُّغْرَى بَيْنَ رُؤَسَاءِ يَهُوذَا لأَنَّ مِنْكِ يَخْرُجُ مُدَبِّرٌ يَرْعَى شَعْبِي إِسْرَائِيل" (إنجيل متَّى الإصحاح 6/2). أما المَوْطِن فهو: "المشهد من مشاهد الحرب"[171]. نفهم من هذه الدلالة، أن هناك رابطة بين الإنسان وموطنه، وهي رابطة تدفعه للمحاربة من أجله والدِّفاع عنه. أما الوطن في "الاصطلاح السياسي فيمتد فيشمل حدود الدولة التي يقيم الإنسان فيها"[172].

1- ابن منظور:، لسان العرب ، المجلد الثالث،إعداد يوسف خياط،دار لسان العرب،بيروت، لبنان، (د ط ت)،ص 949

2- المنجد في اللغة و الأعلام، المصدر نفسه: ص 906

3- صدر الدين القبانجي ، علم السياسة ، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، الطبعة الأولى 1997:ص 163.

أما المواطنة فقد أصبحت مشكلة مطروحة احتدم حولها الجدل في أوربا خاصة حول مفهوم المواطنة الأوربية والمواطنة القطرية التي تخص كل بلد منفردا خارج إطار الاتحاد الأوربي، فكثيرا ما طرح السؤال: هل من الواجب أن تظل الحدود بين الدول الأوربية مفتوحة دائما؟ وهل من الواجب السماح للدول الأوربية بالانضمام إلى الاتحاد الأوربي؟ كما ظهر مصطلح المواطنة النشطة في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة بعد تنامي غول الرأسمالية وبروز مظاهر الفقر والبطالة، فعقد تحالف ضم القوى اليسارية الاشتراكية إضافة إلى الكنيسة الكاثوليكية هدفه ترسيخ قوى التضامن وإعادة إحياء قيمة التعاون والتعايش بين المواطنين. وظهر أيضا مصطلح المواطنة العالمية خاصة بعد تطور وسائل الاتصال والتكنولوجيا وظهور العوالم الافتراضية ممثلة في الأنترنت وبروز العولمة السياسية والاقتصادية والإعلامية، والمواطنة العالمية أصبحت تنافس المواطنة القطرية المحلية، باعتبار أن البشر باتت تهددهم نفس المشكلات ومصيرهم بذلك أصبح واحدا، فلابد إذن من النظر إلى البشرية ككتلة واحدة وإن اختلفت الأعراق والديانات والثقافات. إن أصل كلمة "المواطنة" يرتبط بظهور الدولة في أول أشكالها عند اليونان ، الدولة المدينة(Polis) ." وفي اللغة العربية تستعمل كلمة المواطنة كترجمة للكلمة الفرنسية Cytoyenneté المشتقة من مدينة Cité والمدينة بناء حقوقي للمكان ومشاركة سياسية فيه. وتقابلها بالإنجليزية Citizenship المشتقة من مفهوم المواطن Citizen، أي ذلك الفرد الذي تقابله القوانين والدساتير الحديثة، والتي تؤكد على الحرية والمساواة بين الأفراد أمام القانون، بغض النظر عن الجنس أو الدين أو العرق"[173]. وقد جاء لفظ "مواطنة" بصيغة "مفاعلة" وهي مشتقة من "وطن". ولعل التراث العربي غني بالمشاعر الوجدانية التي كثيرا ما تتغنى بحب الوطن، ولكن دون ضبط الحقوق والواجبات، ولعل ذلك يعود إلى الحالة الاستثنائية للمجتمع قبل ظهور الإسلام، بل حتى بعد ظهور الإسلام

1- عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، دار إفريقيا للشرق، د ط، 2010: ص11.

أصبح المجتمع الإسلامي محكوما بمفهوم جديد للمواطنة هو مفهوم الراعي والرعية ، فلا وجود للوطن والمواطنة والديمقراطية، بل يتحدث القرآن عن الراعي والرعية والشورى.وقد تأثر فلاسفة المسلمين بالطرح القرآني لهذه العلاقة، رغم اشتغالهم بالفلسفة اليونانية، فمن الكندي أول فلاسفة المسلمين إلى ابن رشد لا وجود لمفهوم المُواطِن."والمُلاحظ أن العالم العربي يعاني من غياب قيم المواطنة. فقواعد وقيم الحياة في المجتمعات العربية لم تعد معروفة، وأصبحت العلاقات بين الدولة والأفراد مختلة، يشوبها الكثير من العيوب والسلبيات، منها انعدام الحكامة الجيدة، واستفحال الفساد المالي والإداري والظلم الاجتماعي. كل ذلك نتج عنه ردود أفعال وسلوكيات مضادة(الانهزامية والإحباط، القلق والتوتر، بالإضافة إلى الإنتهازية واللامبالاة والاستخفاف بالمسؤوليات)، فهذه السلبيات تؤثر على جوهر المواطنة وأهدافها"[174]. والمواطنة اصطلاحاً هي: "صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى وطن، وأهمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة"[175]. وإذا بحثنا في التأصيل الفلسفي للمواطنة، فإن نهاية الحروب الدينية وانتشار الأفكار التنويرية تمثل ميلاد المواطنة الحديثة التي تعلن القطيعة النهائية مع ممارسات القرون الوسطى، من خلال انتهاء مفهوم"الرعية" وظهور مفهوم"المواطن"، وبروز مفاهيم فلسفية وقانونية جديدة تتناسب مع المرحلة الجديدة التي انتقلت إليها أوربا كالمجتمع المدني، الرأي العام، التسامح، العقلانية....الخ." فتوماس هوبز(1588–1679) يرى أن داخل المجتمع المدني يوجد السلام والأمن والثروة والعلم وحب الخير، بينما خارجه يوجد الصراع والخوف والاضطراب والبربرية والجهل وحب الشر.إن المواطنة عند هوبز هي الحماية التي

1– عبد الجليل أبو المجد، المرجع نفسه : ص 20.

2– عبد الوهاب الكيالي وآخرون ،موسوعة السياسة ،المجلد الخامس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، ط3، 1996 ص : 373 .

تكفلها الدولة للفرد، وذلك ما يؤكّده جون لوك(1632–1704) الذي يؤكد أن البشر متساوون ومستقلون فلا ينبغي لفرد أن يلحق بالآخر ضرراً.

ويربط مونتسكيو(1689–1755) بين مفهوم المواطنة ومبدأ فصل السلطات، فلا تتحقق المواطنة القائمة على المساواة إذا تركزت السلطات الثلاث في يد واحدةٍ، فلابد من فصل سلطة التشريع عن سلطة التنفيذ وعن سلطة الحكم بين الأفراد. بينما روسو (1712–1778) فقد لخص المواطنة في تلك الحقوق والواجبات الطبيعية التي لا يمكن أن يقوم المجتمع السياسي المنظم إلا بدونها، ففي ظل هذه الرابطة تتحول الدولة إلى "وطن" ويتحول الفرد إلى "مواطن"، ومع هذه العلاقة تظهر المشاركة الإيجابية للأفراد في تشكيل الدولة الحديثة، من خلال عقد اجتماعي. فكان روسو بحق أول من أصّل مفهوم المواطنة وعظم الحقوق الأساسية للفرد ممثلة في الحُرّية، الأمان والملكية.أما كانط (1724–1804) فقد ركز على استقلالية الفرد كضمان أساسي لاستمرارية المواطنة، وربط بين المواطنة والحرية، إن الاستقلال الاقتصادي هو الذي يمنح المواطنة، كما اهتم بمبدأ المساواة أمام القانون، فليس هناك قانون للأغنياء وآخر للفقراء. بينما اتجه هيغل(1770–1831) إلى اعتبار الدولة أهم من المواطن، فليس للفرد من حقوق إلا باعتباره تابعا للدولة وإرادتها، فالدولة هي المرجع الأساسي لكل الحقوق، واتجه كارل ماركس(1818–1883) إلى انتقاد إعلان حقوق الإنسان والمواطن 1789، معتبرا الحقوق التي أعلنها أنانية وشكلية، ويتساءل ما معنى الحرية إذا كنت تابعا لربّ عمل؟ ما جدوى الملكية لمن لا يملك شيئا؟

وإذا كنا سنتحدث عن الوطن عند **كامي**، فلا بدَّ من البحث عن المكانة التي تحتلُّها الجزائر في فكره. لا نشك أبداً أن الجزائر تحتل مكانة في فكر **كامي**، فقد جعل هذا الأخير من الجزائر إطاراً جغرافياً لجل مؤلفاته من روايات وقصص، فالجزائر هي مسقط

رأسه، وهي البلد الذي قضى فيها شبابه. لقد ظل **كامي** في كتاباته مبهوراً بجمال الجزائر، بصيفها وبحرها وأشجارها، ولكنه بالمقابل لم يبال أبداً بسكانها الأصليين، ففي الغريب نلاحظ أن ميرسو البطل لا يبالي بأحد، إذ أنه يقتل عربياً، وهذه اللامبالاة هي في الحقيقة لامبالاة **كامي** تجاه السكان الأصليين أو الذين يسمَّوْن الأهالي (Les indigénes)، وهذه اللامبالاة هي في الحقيقة تعكس شخصية **كامي** المرتبطة بكونه من الأقدام السوداء (Les pieds noirs). وما يدلُّ على عدم اعتبار الجزائريين في فكر **كامي**، هو أنَّ الإنسان الجزائري مغيَّبٌ في أدبه، فهو يظهر بدون اسمٍ، ويعيش على الهامش، مكتوف الأيدي مما يدل على رسوخ العقلية الاستعمارية في فكر **كامي**. "ومن هذا كله يتبادر إلى أذهاننا بكل وضوح أن **كامو** يوقف حبه كله على الجزائر كطبيعة خلابة وشمس ساطعة على الدَّوام. ومعنى هذا أيضاً أنَّه يجرِّد الجزائر من محتواها الإنساني ويضرب صفحاً عن سكانها الأصليين والشرعيين"[176]. وهذه النظرة ليست فردية، بل إن التاريخ يثبت أن الفرنسيين الذين ولدوا في الجزائر يتعلقون بالجزائر أرضاً ولكنهم لا يتعلقون بأهل الجزائر. بل إن **كامي** يمكن أن يوصف بالعنصرية، لأن ازدراءه لم ينل من الجزائريين فقط، إنه في مؤلفه "السقطة" يقول: "ولكن، ليس الهولنديون كذلك، إنهم أقل تحضرا. لديهم الوقت. فقط، انظر إليهم، ماذا يفعلون؟ حسنا، هؤلاء السادة الجالسون هناك يقتاتون على جهود السيدات الجالسات هنالك. وكلهم، بالإضافة إلى ذلك، الذكور والإناث، مخلوقات من الطبقة المتوسطة جدا، وقد جاؤوا إلى هنا كالعادة، بدافع الهوس الأسطوري أو الحماقة، بكثير جدا، أو قليل جدا، من الخيال، باختصار"[177].

1- محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص 83 .

177- ألبير كامي، السقطة، نقلها إلى العربية أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، (د ط ت) :ص10 .

"إن غياب العنصر البشري الجزائري في مؤلفات كامي غياب مُبَيَّتٌ في نظرنا ذلك أن وجود هذا العنصر البشري وجود يزعج راحة ذوي الأقدام السوداء وهو أمرٌ نشتمُّه من خلال مطالعتنا لإبداع كامو"[178].

فمثلا نقرأ في "أعراس" التي كتبت بين عامي 1936 و 1937 هذا الوصف السحري للطبيعة في الجزائر:" نصل إلى القرية المنفتحة على الخليج. ندخل إلى عالم أصفر وأزرق تستقبلنا فيه تنهيدة أرض الصيف في الجزائر المعطار الواخزة. جدران الفيلات، في كل مكان، تتعرش ليها نباتات البامية بحمرتها التي ماتزال باهتة، وحواش رقيقة من أزهار السوسن الطويلة الزرقاء"[179].

وبالمقابل نقرأ هذا الوصف الذي يشعرنا بالاشمئزاز للكائنات البشرية التي تسكن الطبيعة الجزائرية:"إنني أفهم جيدا ألا يتقبل الجميع هذا الشعب. فليس للذكاء مقام كما في إيطاليا. إن هذا العِرق لا يبالي بالروح. إن إعجابه ينصب على الجسد، إنه يستمد منه قوته، ومجونه الساذج و غرورا صبيانيا تناله منه أحكام قاسية"[180]. ويضيف ساخرا :"إن لي أملا مجنونا في أن يكون هؤلاء البرابرة الذين يسترخون على الشطآن في سبيلهم، ربما عن غير علم منهم، إلى نحت وجه لثقافة تجد فيها عظمة الإنسان أخيرا وجهها الحقيقي. إن هذا الشعب الخائض بأسره في الحاضر يعيش بدون أساطير، بدون عزاءٍ. لقد وضع كل ثرواته على هذه الأرض وبقي مذ ذاك دون دفاع ضد الموت، عن هبات الجمال الجسمي موفورة لديه"[181].

إن "أعراس" تمثل مجموعة مقالات، وهي تتضمن أربعة عناوين:"أعراس في تيبازه"، "الريح في جميلة"،"الصيف في الجزائر" و"الصحراء"، وقراءة هذه العناوين توحي

178– محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص 84 .
179– ألبير كامي، أعراس، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الحياة بيروت لبنان، (د ط ت): ص 13.
180– ألبير كامي، المصدر السابق: ص 42.
181 – ألبير كامي، المصدر السابق: ص 43.

لنا بمدى التقدير والإعجاب الذي كان يوجهه **كامي** للطبيعة الجزائرية، ولكن هذا التقدير يبدوا أنه يغيب عندما يتحدث عن الساكن الأصلي للجزائر. وحتى نتوخى الموضوعية، فقد كانت المقالات التي كتبها ألبير كامي "La misére en Kabylie" ونشرها في جريدة Alger Republicain" بين 5 و 15 جوان1939 تبين اهتماما بمشاكل الجزائريين. لقد كتب عن المشكلة الاقتصادية التي يعاني منها سكان القبائل والتي أدت إلى ظهور المجاعة، وبين أن سبب هذه المشكلة بشري يعود إلى أن منطقة القبائل تتميز بكثافة سكانية مرتفعة."إن بلاد القبائل بلاد مكتظة بالسكان، إنها تستهلك أكثر مما تنتج، جبالها تُخفي بين ثناياها كثافة سكانية تتجاوز في بعض البلديات –مثل جرجرة– 247نسمة/كم^2. لا يوجد بلد أوروبي تصل فيه الكثافة السكانية هذا الحد، فرنسا مثلا معدل الكثافة السكانية 71نسمة/كم^2"[182]. ويطرح كذلك في نفس مقالاته المشكلة التعليمية، إذ يلاحظ أن القبائلي متعطش للتعلم بما يتناسب مع قدراته، وقد طرح بعض السكان مشكلة تعليم الفتيات، وألحوا على فتح مدارس خاصة للفتيات، ولكنه يرى أن" عُشُر أطفال القبائل فقط في سن التعليم من يتمتعون بحق التعليم"[183]. ويؤكد أن هناك قرى يتجاوز عدد سكانها 5000 نسمة ولكنهم لا يجدون قسما واحدا يدرسون فيه أبناءهم،" إن القبائل تطالب بالمدارس كما تطالب بالخبز"[184]. ولا يكتفي **كامي** بعرض الحالة المزرية التي يعاني منها سكان القبائل، بل إنه يصل إلى استنتاج يدعوا من خلاله السلطات الاستعمارية إلى الاهتمام أكثر بهذه المنطقة، مع أنه يبرر هذا البؤس الذي يعاني منه سكان القبائل بأسباب طبيعية واجتماعية واقتصادية منها فقر التربة وصعوبة تضاريس المنطقة، وكثافة السكان والأزمة الاقتصادية العالمية 1929 التي كان من نتائجها غلق باب الهجرة إلى فرنسا . إن هذا الموقف الإنساني لكامي يحسب له، فهو يعلن من خلاله عدم رضاه عن الطغيان الذي

---

[182] _Albert Camus, Misere en Kabylie, Actuelles 111, chroniques algeriennes,edition Gallimard, p 25.
[183] -Albert Camus,Ibid, : p 41.
[184] - Albert Camus,Ibid : p 44.

يعاني منه الجزائريون. ولكن **كامي** لا يتوجه إلى انتقاد الاستعمار كحالة في ذاته، بل إنه ينتقد بعض الممارسات الاستعمارية كالقسوة، ولكنه ظل يعتقد دائما بإمكانية التعايش بين الجزائريين والفرنسيين ولكن في ظل المبادئ الفرنسية. و" يبدوا أن كامو يفكر بمنطق الأقدام السوداء(Les pieds noirs) الذين لا يقوون على تصور الجزائر إلا فرنسية"[185]. ومع اندلاع الثورة التحريرية، وجه نداء بعنوان "نداء من أجل هدنة مدنية في الجزائر" عام 1956، وهو نداء موجه على الجانبين المتصارعين. هو نداء لتجنيب المدنيين آثار الصراع المسلح." إن انفصال الشعبين الجزائري والفرنسي سيحول الجزائر إلى حقل من الآثار، في الوقت الذي قد نتمكن بجهد بسيط من تجاوز الأسوأ إلى الأحسن"[186]. إلا أن بعض المثقفين الجزائريين يعتقدون أن هذا النداء ليس بريئا، لأن الحث على عدم إيذاء المدنيين يعني بالمقابل وقف العمل المسلح الذي يهدف إلى استقلال الجزائر عن فرنسا، وبالتالي الإبقاء على الاستعمار،" فكأننا به يعتقد أن الأزمة الجزائرية يمكن حلها بالنصائح والعظات التي تنم عن روح أبوية ساذجة"[187]. ولكنه كذلك يعلنها صريحة، أنه إذا قدر له أن يختار بين العدالة وأمه، فسيختار أمه. إن هذا الإعلان قد هدم ما تبقى من النسق المنطقي الذي أقامه الفيلسوف **كامي** لفلسفته، فهو إعلان ينتقد من خلاله العنف الثوري الذي يمارسه أفراد جيش التحرير، دون مراعاة للسياق التاريخي الذي أدى إلى ظهور هذا العنف، وهو موقف لا يمكن تبريره، لأنه مبني على أساس عاطفة عمياء متطرفة لا على أساس منطقي سليم، و الأدهى من ذلك أن **كامي** يبرر مقاومة الفرنسيين للاحتلال النازي، بأنهم كانوا يدافعون عن فرنسا، فرنسا التي تمثل قيم الحرية والديمقراطية، وترفض قيم العبودية والدكتاتورية." لقد صارع كامو القوى التي ترفض الحرية وتهددها. كان يحيي

1- محمد يحياتن، المرجع نفسه: ص 103.

[186] - Albert Camus, Appel pour une tréve civile en Algerie, chroniques algeriennes, Ibid, p 122.

3- محمد يحياتن، المرجع نفسه : ص 100.

هذه القوى ويجسدها، ويتتبع مجراها المدمر العنيف"[188]. إن **كامي** لا يعرف الحرية إلا عندما يتحدث عن حرية الفرنسيين، ولا يعرف العنف إلا عندما يتحدث عن الجزائريين،" حيث يرى بأن الحل الوحيد لحل مشكلة الجزائر هو خلق فدرالية جزائرية تضم المسلمين والأوربيين يخضعون فيها للقانون الفرنسي الذي يقوم بحماية الجزائر، وهنا يمكن القول أن كامو تجاهل أهداف ومطالب جبهة التحرير الوطني المتمثلة في الاستقلال والحرية"[189]. وهذا الاتجاه القومي لديه هو الذي جعل الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي يعلن عن إعادة دفن **كامي**[190] في مدافن الخالدين(Panthéon) مع فكتور هوغو و جان جاك روسو تخليدا للذكرى الخمسين لوفاته التي صادفت الرابع من جانفي 2010، وهو الذي جعل فريقا من المثقفين الجزائريين يرفضون تكريمه في نفس المناسبة. يقول محمد أرزقي فراد: "وبدل التفكير في تكريم ألبير كامي الذي انحاز إلى أمه فرنسا على حساب عدالة القضية الجزائرية، يجب أن يصب التفكير حول مشروع تكريم المثقفين الفرنسيين الذين وقفوا بحزم وعزم مع الثورة الجزائرية، أمثال فرانسيس جانسون، جان سيناك، جان بول سارتر، فرانسوا ماسبيرو، أندري ماندوز، روبير دافيزي، فرانز فانون وغيرهم. وليس من الشهامة أن تنسى الدولة الجزائرية هؤلاء الأصدقاء الذين ساعدوا شعبها، وقت الشدة لاسترجاع السيادة الوطنية المغتصبة. وفي حالة استمرار عزوفنا عن رد الجميل لهؤلاء الأحرار، وإقبالنا على تكريم أمثال ألبير كامي الفرنسي قلبا وقالبا– لاقدر الله – ستنزل علينا لعنة التاريخ، ولن تكفي مياه المحيطات لغسلها ومحوها مستقبلا"[191].

188– جيرمين بري، المرجع نفسه : ص 270.

189– عبد المجيد عمراني، المرجع نفسه: ص 55.

190– رفض ابن ألبير كامي اقتراح الرئيس الفرنسي، لتأكده من الاستغلال السياسي لمشروع والده الفكري.

191– محمد أرزقي فراد، جريدة الشروق اليومي، العدد 2010/03/21

المبحث الثاني

عقوبة الإعدام ... إلى أين؟

لا شك أن الإنسان يعرف بكونه كائن المسؤولية، فضلاً عن كونه كائناً عاقلاً. وإذا بحثنا في الدلالة المعجمية للمسؤولية، فإنَّها من حيث الاشتقاق، مشتقَّة من "سأل سُؤالاً وسُألةً وسَآلةً ومَسْألةً وتَسْآلاً: طلب واستعطى واستدعى... المسؤولية ما يكون به الإنسان مسؤولاً ومطالباً عن أمورٍ أو أفعالٍ أتاها"[192]. يقول جميل صليبا: "المسؤولية التبعة، تقول: أنا برئ من مسؤولية هذا العمل. والمسؤول من الرجال هو المنوط به عمل تقع عليه تبعته. ويشترط في المسؤولية الحقيقية أن يكون هناك قانون يأمر بالفعل، أو بالترك، وأن تكون مخالفة المرء لما يأمر به القانون صادرة عن إرادته. وتنقسم المسؤولية إلى مسؤولية مدنية، ومسؤولية جنائية ومسؤولية أخلاقية. أمَّا المسؤولية المدنية (Responsabilite civile)، فهي التي توجب على الفاعل الذي سبب لغيره ضرراً أن يعوضه منه، سواءً أسبب هذا الضرر بإرادته، أم بإهماله، أم بتهوره، ومن لواحق هذه المسؤولية أن يكون المرء مسؤولاً عن فعل غيره من الأفراد الموضوعين تحت إشرافه، مثال ذلك: مسؤولية الوالد عن أولاده الصغار. ومسؤولية المعلم عن تلاميذه ومسؤولية الفارس عن فرسه، ومسؤولية رب العمل عن آلاته وعُمَّاله...الخ. وأما المسؤولية الجنائية (Responsabilite penale)، فهي التي تقع على شخص ارتكب مخالفة، أو جناحاً، أو جريمة. ولهذه المسؤولية علاقة وثيقة بالمسؤولية الأخلاقية، لأنَّك لا تستطيع أن تعاقب إنساناً على ذنب ارتكبه، إلا إذا كان فعله مصحوباً بوعيٍ وإرادةٍ. لكن هناك عقوبات بسيطة تفرض على الفاعل لمجرَّد حدوث الفعل، بصرف النظر عن مسؤوليته الأخلاقية، كالعقوبات التي يفرضها قانون السير على الذين يخالفون أحكامه بعلم أو بغير علمٍ. وكثيرا ما يكون بين المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية اقتران فعلي، كمسؤولية سائق السيارة الذي توجب عليه مسؤوليته المدنية تعويضك من الضرر الذي سببه لك، وتوجب عليه مسؤوليته الجنائية تحمُّل إحدى العقوبات المنصوصة في قانون العقوبات. وأما المسؤولية

---

[192]– المنجد في اللغة و الأعلام، المرجع نفسه: ص316.

الأخلاقية (Responsabilite morale) فهي المسؤولية الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي، وعن كون الفاعل ذات حُرّة، ومعنى ذلك أن الفاعل الذي تكون أفعاله ضرورية، أي ناشئة عن أسباب طبيعية، أو مسيرة بإرادة غيره، لا يعدُّ مسؤولا من الناحية الأخلاقية. ولهذه المسؤولية درجات متفاوتة، أعلاها مسؤولية الفاعل الواعي الذي تصدر الأفعال عن إرادته بحُرِّية تامَّة، وأدناها مسؤولية الفاعل الذي يسيطر الهوى على قلبه، ويعمي بصيرته، ويمنعه من رؤية الحق. ويطلق اصطلاح الشعور بالمسؤولية (Sentiment de responsabilite) على إدراك الفاعل لقيمة عمله، وعزمه على الاضطلاع به، ولهذا الشعور بالمسؤولية جانبان أحدهما متعلق بالماضي، وهو شعور المرء بالأخطاء التي ارتكبها في بعض مراحل حياته، والآخر يتعلق بالمستقبل، وهو شعور المرء بالأخطاء التي ارتكبها في بعض مراحل حياته، والآخر يتعلق بالمستقبل، وهو شعور المرء بوجوب اضطلاعه ببعض الأعمال المنتظرة، وإقدامه على تحصيل بعض النتائج المرجوَّة"[193].

وترتبط مشكلة المسؤولية عند الإنسان بمشكلة الحرية، فالقائلون بالمسؤولية الكاملة للإنسان عن أفعاله الإرادية يتحججون بحرية الإنسان المطلقة، وبكونه كائنا يمتلك الوعي الذي يمكنه من التمييز بين الأفعال وبالتالي الترجيح عند الإقدام عليها أو الإحجام عنها. ولكن من جهة أخرى فإن نفاة الحرية المطلقة يرون أن مسؤولية الإنسان ليست كاملة لأنه محاط بجملة من العوائق أو ما يسمّيه العلماء الحتميات. والمسؤولية تتجلى بوجه أخص وأوضح في العقوبة. إن العقوبة حسب التصور الكلاسيكي، تبرَّر أخلاقيا، لأنها مرتبطة أشد الارتباط بالقانون الأخلاقي نفسه. إذ يرى ليبنتز أنَّ هناك نوع من العدالة ليس له قطعا غرض التعديل ولا غرض المَثَل ولا حتى غرض إصلاح الشرور. هذه

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني،المرجع نفسه: ص369،370.

العدالة لم تقم إلا على التوافق الذي يستلزم ضربا من الرضا (أو الإرادة) في التفكير عن فعل سيء. ويمكن القول أيضا، إن ثمة نوعا من التعويض الفكري الذي تُهيئُه الفوضى إذا لم تساهم العقوبة في إعادة النظام ثانية.

ونفس الفكرة يعبر عنها مالبرانش حيث يرى أنَّ جزاء الاستحقاق وعقوبة الخطيئة يقتضيهما النظام الضروري للعدل، وهو القانون الذي لا يجوز انتهاكُه ونقضه أبدا، فلا الإنسان يستطيع ذلك وحتى الإله نفسه لا يقدر على انتهاكه، فالذي يطلب من الله عدم معاقبة المخمور و الظالم هو إنسان جريء لا يحب الله .

إلاَّ أنَّ هذا الموقف الأخلاقي نراه يهمل الدور الاجتماعي للعقوبات، ويغفل عن أهميتها في حياة الأفراد. لا بد من أن يكون للعقوبات غرض الدفاع الاجتماعي قبل كل شيء ومنفعة المجتمع. وهذا يؤكد بصفة أو بأخرى، التصاق المسؤولية بالإنسان. ولقد اهتم جملةٌ من العلماء بدراسة أسباب ظاهرة الإجرام ليس فقط للفضول العلمي، وإنما وبوجه أخص، لإسعاف المجرمين ومنعهم من تكرار الإجرام ومنع الغير من تقليدهم. فإذا كان لابد مثلا، من الصاعقة أن تقع، ولا يمكننا منعها من الوقوع، فلا بد على الأقل، من تخفيف وطأتها. فكذلك، لا بد من التخفيف من ثقل المسؤولية ما دامت ملتصقة بنا. فقد يَسْخَرُ بعضُهم بالقول بـــ"أن القاتل ــ إذا خُيِّر بين أن يَقتل غيرَه أو يُقتل، اتجه نحو الحل الأول ــ يعفى من المسؤولية الجنائية"؛ والحق أنه يستمر في ممارسة مسؤوليته لأنه مخيَّرٌ بين أن يَقتل أو يُقتل، فقرر أن يبقى حيا.

ولقد تواصلت الجهود لمكافحة الجريمة على يد علماء إيطاليين أمثال لامبروزو وغاروفالو وأنريكو فيري. ولم يعد تقسيم المتهمين عند تصنيفهم، إلى فئتين متميزتين: فئة المسؤولين من جهة، وفئة غير المسؤولين من جهة أخرى، وإنما إلى من يستحق

القصاص، ومن يستحق العلاج وربما من يسحق التطعيم والتحصين، بصفتهم جميعا كائنات مسؤولة. وأخذ الدور التربوي شيئا فشيئا، يحتل الصدارة في العقوبات.

ولكن مهما تقدمت الدراسات الجنائية واتسعت، يبقى من الصعوبة بمكان معرفة قوام المسؤولية الأخلاقية التي تبنى عليه كل أشكال المسؤوليات من المدنية إلى الجنائية إلى المجتمعية؛ وقوامها النية. وهذه العقبة تضاف إلى عقبة الاهتداء إلى إثبات الحرية التي مرت بنا، فضلا عن شرط آخر، ليس موضوع هذه المشكلة، ألا وهو التمييز بين الخير والشر. ولا يخفى ما يعانيه علماء النفس في إقامة الدليل على وضوح هذا الشرط أو عدم وضوحه لدى المتهم في أثناء إقباله على الجريمة. وإذا اجتمعت كل هذه العوامل في هذه الدرجة من الصعوبات، أدركنا ما في الإنسان من سر لا يعلمه إلا هو. ومن علامات هذا السر هو أنه يبقى في كل الحالات ومن الناحية القيمية بوجه أخص، محتضن المسؤولية. وعلى هذا الأساس ارتبطت المسؤولية بالجزاء الذي نحمله عادة بمعناه السلبي و هو العقاب أو القصاص.

نقرأ في معجم صليبا: "العقاب ما يلحق الإنسان بعد الذنب من المحنة في الآخرة، فإذا خرج المؤمن من الدُّنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن ذنب ارتكبه استحقَّ العقاب. أمَّا العقوبة فهي ما يلحق الإنسان من المحنة بعد الذنب في الدُّنيا، ولها في قانون العقوبات درجات متفاوتة، أشدُّها عقوبة الموت، وأخفُّها عقوبة الحبس أو الغرامة. والفرق بين العقاب والعذاب، أن العقاب جزاء الشر، على حين أن العذاب هو الألم الشديد جزاءً كان أو لا. نقول: السفر قطعة من العذاب، وكل ما شق على النفس فهو عذاب أي شعورٌ بالألم، وهو مادي أو معنوي. وللفظ (Peine) في اللغة

الفرنسية دلالتان أساسيتان، الأولى: دلالته على العقاب أو العقوبة، والثانية دلالته على الألم النفساني أو التعب والعذاب"[194].

وإذا أردنا أن نقرأ العقاب في سياقه التاريخي، فإننا سنلاحظ ارتباطه بالجريمة وهذه الجريمة مرتبطة بوجود البشر. وأولى الجرائم التي عرفتها البشرية هي جريمة القتل. يقول الله تعالـــــى: "واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال: لأقتلنّك قال إنما يتقبل الله من المتقين لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين" (الآيات من 27 إلى 30 من سورة المائدة).

وقد تضمنت جميع القوانين عقوبة الإعدام، سواء الحاضرة منها أو الماضية. وقد كان الغرض من هذه العقوبة تخليص المجتمع من العنصر المخل بالنظام. وقد طبقت هذه العقوبة على الجرائم التي كانت خطورتها شديدة، وقد كفلت جميع النظم الإجتماعية والإنسانية حق عقاب المجرمين مع الأخذ بالاعتبار تفاوت الجرم وبالتالي يتفاوت العقاب.

"الإعدام هو إزهاق روح المحكوم عليه. والتشريعات الحديثة التي تقر هذه العقوبة لا تقرها إلا في نطاق ضيق جدا يكون لأخطر الجرائم، وتجعل تنفيذها قاصراً على إزهاق الروح دون أن يقترن بتعذيب لا مبرر له. كما أن طريقة تنفيذها واحدة على الأشخاص الذين يحكم عليهم بها أو الجرائم التي يحكم بها من أجلها"[195].

ولكن التشريعات القديمة كانت تبالغ في تطبيق هذه العقوبة من خلال إقرارها كجزاء لنطاق واسع من الجرائم، بل إن كثيرا من التشريعات كان يضيف إلى الإعدام

1- جميل صليبا، المرجع نفسه: ص 81

195- بارعة القدسي: عقوبة الإعدام في القوانين الوضعية و الشرائع السماوية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 19، العدد الثاني، 2003،ص 5.

التنكيل والتمثيل بجثة المعدَم. ومع التطور الذي عرفته المجتمعات، تغيرت وجهة النظر إلى هذه العقوبة، وأصبحت موضوعا يتناقش فيه الفلاسفة والمفكرون والسياسيون. ولازال الجدل يدور إلى يومنا هذا حول مشروعية هذه العقوبة، ففريق يرى أن هذه العقوبة لا طائل من ورائها بل إنها قد تكون ظُلْماً، وفريق أصر على أنه لابد من وجودها، ولكن الإجماع كان على أن تقتصر العقوبة على إزهاق الروح دون تعذيب.

لقد طبقت عقوبة الإعدام في زمن الحضارة السومرية على المرأة السومرية التي تتبرأ من زوجها بأن تلقى في النهر وتترك لتموت غرقاً. ونص قانون بلالاما وهو من التشريعات الأكادية في بلاد مابين النهرين (حوالي 1900 ق.م) على الإعدام في ثلاثة جرائم: القتل، اغتصاب الفتيات وفض بكارتهن وزنا الزوجـــة. ونص قانون حمورابي (حوالي 1700 ق.م) على الإعدام في أربعة وثلاثين حالة منها حالة شهادة الزور، خطف الأحرار، اتهام الآخرين بالقتل دون إقامة الدليل، السرقات الكبرى، الاغتصاب والزنا.... وكان الإعدام ينفذ بطريقة وحشيةٍ، كالإغراق أو الحرق.... وعاقب القانون الآشوري الزاني والساحر بالإعدام، وكذلك نصت القوانين الهندية. أما الفراعنة فقد أعدموا من يحلف يميناً باطلاً، ومن قتل نفسا متعمِّداً، ومن اغتصب ومن قتل حيوانا مقدَّساً. أما الإغريق، فقد عرفوا بقانونين: قانون دراكون(624 ق.م) وقانون سولون(524 ق.م). "وفي كلا القانونين، كانت عقوبة الموت في أرض الوطن، وللمجرم إن شاء أن ينجوا من الموت أن يغادر البلاد ويختار المنفى إلى الأبدِ، أما أموال الجاني فتصادرها الدولة. أما في حالة جريمة قتل الأصول، فلم يكن لفاعلها من عقوبة سوى الإعدام"[196]. كما أن محاكم التفتيش طبقت عقوبة الإعدام بتجرع السم أو الخنق أو قطع الرأس على من يتهم بالإلحاد كما حدث مع الفيلسوف سقراط. أمّا الإعدام عند الرومان فقد كان يتم في حالة جرائم

1- محمد الفاضل، شرح قانون العقوبات القسم الخاص،الجرائم الواقعة على الأشخاص،مطابع فتى العرب، ط3، دمشق 1965 : ص 73.

القتل، ولكن هذه العقوبة تخفف إلى النفي إذا كان القاتل يشغل منصبا ساميا أو ينتمي إلى طبقة عالية، و كانت أحكام الإعدام تنفّذ في حلبات المسارح عن طريق قطع الرأس أو إلقاء المحكوم للوحوش. وفي العصر الوسيط، ازدادت صور الإعدام قساوةً، "على الرغم من ظهور الديانة المسيحية التي كانت تدعوا إلى التسامح والتراحم. فقد كان الهدف من العقوبة في ظل الديانة المسيحية، تكفير الجاني عن جريمته ليتطهَّر من أدران خطيئته"[197]. ولكن عقوبة الإعدام لم تعد قاصرة على الآدميين بل شملت بعض الحيوانات مثل الذئاب والخيول. وتميز هذا العصر بترك الحرية للقاضي لكي يتصور الطريقة التي يعدم بها المحكوم عليه. إن هذه القسوة مردّها سعي الحكام لتوطيد سلطانهم عن طريق القُوَّةِ والإرهاب والبطش. وبعد القرون الوسطى ظهر تصور جديد لعقوبة الإعدام يراعي مبدأ المساواة بين الناس، ويحدّد الأهلية ويقر مبدأ شخصية العقوبة. أمّا إذا استنطقنا الديانات السماوية، فإن عقوبة الإعدام وردت في جميع الديانات، ابتداءً بالتوراة. يقول تعالى: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" (سورة المائدة الآية 45). ونقرأ في سفر العدد: "إن القاتل يقتل وإن ضربه بحجر مما يقتل به فهو قاتل وأن القاتل يقتل. أو ضربه بأداة من خشب مما يقتل به فهو قاتل إن القاتل يقتل" (سفر العدد الإصحاح الخامس والثلاثون).

ونصت الشريعة اليهودية على الإعدام في حالات القتل أو الضرب المفضي للموت، أو الشروع في قتل الإنسان غدراً، أو ضرب الوالدين أو أحدهما، أو خطف إنسان وبيعه، أو السحر وتحقير الربّ...

1- فوزية عبد الستار: مبادئ علم الإجرام وعلم العقاب، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985: ص 226.

أما الشريعة المسيحية فقد أكدت عقوبة الإعدام ولكنها اتجهت أكثر إلى تنمية الحياة الروحية للإنسان على حساب الحياة المادّية من خلال تحريم المصارعة ومعارضة نظام الرق، وبالتالي خففت العقوبات البدنية كالتعذيب والجلد ولم يطبق الإعدام إلاّ في الجرائم الخطيرة كالهرطقة والسحر...

أما الشريعة الإسلامية قد نقلت المسؤولية من كونها جماعية كما كان عرب الجاهلية يعتقدون، إلى كونها فردية. فالقاتل مسؤول لوحده عن جريمته، وهو وحده من يعاقب بسببها. وميّزت الشريعة الإسلامية بين شكلين من القتل؛ قتل محرّم قائم على العدوان والبغي، وقتل بحقٍّ لا عدوان فيه كقتل القاتل والمرتد. وتعاقب الشريعة القاتل بالقصاص دون النظر إلى الأسباب والبواعث لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فإتباع بالمعروف وأداءٌ إليه بإحسانٍ ذلك تخفيف من ربّكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون" (سورة البقرة الآيتان 177–178). ولكن الشريعة تجيز لولي المجني عليه العفو، فإن فعل ذلك سقطت العقوبة، ولكن العفو لا يجوز في بعض الحالات كقتل الولد لوالده. ويحكم القاضي في الإسلام بعد اعتراف المجرم بجريمته، أو شهادة العدول الذين يؤكدون الجريمة بالدلائل والقرائن، كما في حالة زنا المحصن. ولكن الإسلام يتيح فرصاً كثيرة للإنكار، لأن الإنكار يسقط الحد. وبذلك فإن الديانات السماوية وضعت شروطا صعبة لتنفيذ الإعدام، لأن غرض الشرع السماوي هو حماية المجتمع وإصلاح المجرمين.

واليوم، "توجد عقوبة الإعدام في معظم دول العالم. ففي تقرير لمنظمة العفو الدولية (أمنيستي) لعام 1988 يتضمن دراسة هذه العقوبة في 176 دولة، تبيّن أنّ 110 دولة تؤيِّد عقوبة الإعدام وتطبِّقها بينما 32 دولة ألغت هذه العقوبة و18 دولة لا تطبِّقها بالنسبة

للجرائم العادية و16 دولة لم تطبِّق عقوبة الإعدام على الإطلاق"[198]. ولكن فتح النقاش حول مدى ملاءمة الإبقاء على عقوبة الإعدام من عدمه، والدليل على ذلك مثلا في فرنسا. لقد كان قانون العقوبات الفرنسي يعاقب بالإعدام 32 حالة جريمة، ثم رفع قانون 1810 العدد إلى 36 حالة، وألغى قانون 1832 تسع حالات أصبح بإمكان المحلفين استخدام حق الرأفة، وألغي الإعدام في حق الجرائم السياسية عام 1848. أما قانون 2 فيفري 1981 فيطبق الإعدام في حق جرائم القتل، وقتل الوالدين والتجسس والخيانة السياسية. وألغيت هذه العقوبة في 9 أكتوبر 1981 نهائياً. وقد سبقتها إلى إلغاء هذه العقوبة ألمانيا في العام 1949، إذ "بينت التجارب والدراسات العلمية خلال منتصف القرن التاسع عشر خلافا كبيرا حول عقوبة الإعدام، وكان القانون الجنائي محل نقاش مستفيض بخصوص هذه العقوبة لكن مع ذلك اتجه التشريع إلى التقليل من عقوبة الإعدام، وخصوصا في الجرائم ذات الخطورة الكبيرة، وأهم حدث شهدته هذه الحقبة إلغاء عقوبة الإعدام سنة 1848 من طرف الجمعية الوطنية لفرانكفورت"[199]، وبريطانيا 1965 وإن كان توقيع الإعدام نظريا مازال إلى يومنا هذا. أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن هناك انقساما بين رأيين أحدهما يرى في الإعدام قمة العدل، والثاني يرى أن الإعدام مخالفة دستورية للمبادئ الأمريكية، "وبذلك لا نستطيع تصنيف الولايات المتحدة الأمريكية بين إحدى المجموعتين المتناقضتين بالنسبة لعقوبة الإعدام، لأن هناك بعض الولايات قد ألغت من تشريعاتها عقوبة الإعدام، وهناك ولايات لم تلغها بلغت قرابة عشرين ولاية، مثل كاليفورنيا وفلوريدا وارتفعت إلى 36 ولاية من أصل 50 ولاية"[200].

1- بارعة القدسي، المرجع نفسه : ص21

199- عبد الرحيم بن سلامة، مصير عقوبة الإعدام في أفق القرن الحادي والعشرين، نشر مكتبة دار السلام، ط1، 2010: ص 42.

200- بارعة القدسي، المرجع نفسه: ص 23.

وقد قدم الفيلسوف الفرنسي الوجودي **ألبير كامي** بحثا ودراسة كاملة عن أحكام قوانين الإعدام من الناحية الإنسانية لا من الناحية القانونية. وقد ضم **كامي** صوته إلى صوت آرثر كوستلر الذي شن في بريطانيا حملة صحفية مطالبا بإلغاء حكم الإعدام، فكتب " المقصلة" الصادر عام 1957. ويشير **كامي** في بداية بحثه عن اعتقاده السابق بالنسبة للإعدام . فيذكر حادثة قتل ترويها والدته، فقد قتل أحد العمال المزارعين عائلة من المزارعين مع أطفالها بعد سرقتهم، فألقي عليه القبض ونفذ فيه حكم الإعدام بقط الرأس، وقد استنكر والد **كامي** هذا الفعل خاصة قتل الأطفال، فأراد أن يحضر تنفيذ الحكم، وتروي والدة كامي أن الوالد عاد في مساء ذلك اليوم، ولم يرو شيئا مما رآه، فقد تمدد على السرير وأخذ يتقيأ، وعوض التفكير بالأطفال الذين قتلوا شرع الوالد يتحدث عن ذلك القاتل وجسمه الذي ألقي به على لوح خشبي لتقطع عنقه. كانت هذه نقطة حددت موقف كامي من الإعدام باعتباره جريمة وليس عقابا يلحق بالمجرم، فحتى الصحف أصبحت تتخفى حين تعلن عن تنفيذ حكم بالإعدام تحت عناوين مجازية، بالقول مثلا" المحكوم عليه فلان سدد دينه للمجتمع" أو "العدالة أخذت حقها اليوم في الساعة كذا"، فالحكم بالإعدام هو أشبه بالأمراض الخطيرة مادام الحديث عنه بصوت مرتفع غير ممكن. ويشعر كامي بالاستحياء لأن فرنسا إلى جانب إسبانيا وبريطانيا لازالت تحتفظ بقوبة الإعدام كوسيلة ردع للمجرمين، وهذه الطريقة البدائية للردع بقيت بسبب اللامبالاة التي يتسم بها الرأي العام في فرنسا. الرأي العام يتميز بإغراقه في الخيال، فهو يصم آذانه عند إدانة الإنسان، ولكنه إذا رأى آلة الإعدام، وتلمسها، و سمع صوت الرأس وهو ينفصل عن الجسم، فحينئذ سيستنكر هذه الجريمة المضاعفة.

يصر **كامي** إذن على أن عقوبة الإعدام غير ضرورية، فهي أكثر من ذلك مضرة عظيم الضرر. فإذا أخذنا أنصار القصاص فإنهم يرون أن الرؤوس لا تقطع لمعاقبة

أصحابها، بل لكي يقي المجتمع نفسه شر تكرار الجريمة، ولكننا نلاحظ " أن المجتمع نفسه لا يؤمن بالعبرة التي يتكلم عنها، وأنه لم يثبت أن عقوبة الموت قد جعلت قاتلا واحدا، مصمما على أن يكون قاتلا، يعدل عن ذلك، وإن من الواضح أنه لم يعد لها أي تأثير، إن لم يكن تأثير إغراء على آلاف المجرمين، وإنها تشكل، من ناحية أخرى، مثالا كريها لا يمكن لأحد أن يعرف إلى ما ستؤدي نتائجه"[201]. فإذا كان المشرع الفرنسي يرغب في جعل الإعدام عبرة لمن لا يعتبر، فعليه إذن أن يقرر نصب آلة الإعدام في ساحة كونكورد، على الساعة الثانية بعد الظهر، ودعوة الشعب إلى الحضور مع بث "احتفال الإعدام" على قنوات التلفزيون، كي يشاهده كل من كان غائبا، فلا يعقل أن يأخذ الناس العبرة من "جريمة قتل سرية" ترتكب ليلا في باحة سجن! "وبدلا من أن نقول: إذا قتلت، فسوف تكفّر على المقصلة، أليس من الأفضل أن نقول بغاية العبرة: إذا قتلت، فسوف يلقى بكفي السجن طوال شهور أو سنين، ويتقاسمك يأس مضن ورهبة متجددة دوما، إلى أن نتسلل، ذات صباح، إلى زنزانتك"[202]. ولا بد من اللجوء إلى تدريس الطلبة في المعاهد والجامعات حالة الجسم بعد تنفيذ الإعدام، فنصف بكل دقة خروج الدم من الأوعية بعد قطع الرأس، تشنج العضلات وتموج المعي وتقلص الفم واتساع حدقتي العين... إن هذا الوصف سيجعل الطلبة يعتبرون ويخافون من مصير مماثل. ويتضح تأثير **ألبير كامي** على دعاة إلغاء عقوبة الإعدام واضحا، فقد اعتمدت الأمم المتحدة من خلال جمعيتها العامة القرار62/149 في ديسمبر 2007، الذي أعلن توصية بفرض حظر على تنفيذ أحكام الإعدام، وتبعا لذلك تبنت الجمعية البرلمانية لمنظمة الأمن والتعاون في أوربا في جويلية 2009 قرارا بحظر عقوبة الإعدام تمهيدا لإلغائها، وقد دعت الجمعية الولايات المتحدة الأمريكية وبيلاروسيا إلى تبني حظر فوري على تنفيذ أحكام الإعدام،

1- ألبير كامي، المقصلة، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، (د ط ت) :ص 15.
1- ألبير كامي، المصدر نفسه: ص 17.

كما دعت لاتفيا و كازاخستان إلى تعديل الأحكام النافذة التي تسمح بإعدام الأفراد. وفي 24 نوفمبر 2008 أعلنت المفوضية الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب في دورتها العادية التي عقدت في أبوجا بنيجيريا قرارا يدعو الدول الأطراف في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب إلى مراعاة إعلان وقف تنفيذ عقوبة الإعدام، وقد حض الإعلان الدول التي لم تلتزم بوقف تنفيذ عقوبة الإعدام على "التقيد التام بالتزاماتها بموجب هذه المعاهدة، وضمان حق كل شخص متهم بارتكاب جرائم تطبق عليها عقوبة الإعدام في الاستفادة من ضمانات المحاكمة العادلة المنصوص عليها في الميثاق الإفريقي وغيره من المعايير والمعاهدات الإقليمية والدولية ذات الصلة"[203]. ولقد عين هذا البيان مجموعة من الدول على أنها دول ألغت عقوبة الإعدام من القانون أو من الممارسة من بينها الجزائر وتونس.

[203] - http:/www .AMNESTY .com

الخاتمة

لقد حاولنا من خلال هذا البحث المتواضع أن نستخلص اللحظات الفلسفية في فكر **ألبير كامي**، وأن نتجه إلى محاولة التعرف على القيم الأخلاقية والسياسية في هذه الفلسفة.

لقد لاحظنا أن **كامي** مفكّرٌ جَدَلي ، لأنه ينتقل من العبث إلى التَّمَرُّد إلى التضامن، والعلاقة بين هذه المفاهيم الأخلاقية لا تتجه إلى التناقض، بحيث أنَّ وجود إحداها ينفي الأخرى، بل إن وجود العبث يستلزم وجود التمرد ووجود التمرد يستلزم وجود التضامن، وذلك في تطور وصيرورة."كما أن من الخطأ أن ننظر إلى هذا التطور وكأنَّ التَّمَرُّد ينتصر على المُحَال ويُلْغيه إلغاءً" [1]. لقد رأينا كيف أن **كامي** ينطلق من التناقض الذي رفضه عقل أرسطو المنطقي، تناقض يقوم على الجمع بين حالتي الإثبات والنفي. ولكن هذا التناقض جعل منه **كامي** دافعا للحياة رافضا الانتحار كما اتضح لنا سابقا في "أسطورة سيزيف".

إن فكر **كامي** يثبت وينفي، فهو قائم على الثنائيات المشحونة بالتوتُّر، ثنائيات الذات والموضوع، الحياة والموت، السعادة والشقاء،الأمل واليأس، النور والظلام. فكل طرف من هذه الثنائيات لا تشغل مكانها إلاَّ في ظل وجود ضدها، فهي لا تتلقى معناها من ذاتها وحدها، وإنَّما تتلقاه من علاقة التضاد نفسها. إن هذه العلاقة موجودة باستمرار في أعمال **كامي**، فهو يرى في الفرح يأساً، وفي التمرد قبولاً، وفي الموت حياةً. ولكن ما نلاحظه على **كامي** أنه كان غير قادر على تجاوز التضاد بين هذه العناصر إلى تحقيق مركب خلاقٍ فيما بينها، وسبب ذلك هو طريقة تفكيره التي تقبل الجمع بين الأضداد وترفض التركيب بينها، فهو إذن رافض للجدل الهيجلي.

إن موقف العبث الذي يحيط بالوجود الإنساني والتمرد الذي ينشأ عنه يتميَّزان بطابع التضاد. والحياة لا تستمر عند **كامي** إلا عن طريق المحافظة على هذا التضاد الذي

1- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه: ص 185 .

لقد حاولنا من خلال هذا البحث المتواضع أن نستخلص اللحظات الفلسفية في فكر **ألبير كامي**، وأن نتجه إلى محاولة التعرف على القيم الأخلاقية والسياسية في هذه الفلسفة.

لقد لاحظنا أن **كامي** مفكّرٌ جَدَلي ، لأنه ينتقل من العبث إلى التَّمَرُّد إلى التضامن، والعلاقة بين هذه المفاهيم الأخلاقية لا تتجه إلى التناقض، بحيث أنَّ وجود إحداها ينفي الأخرى، بل إن وجود العبث يستلزم وجود التمرد ووجود التمرد يستلزم وجود التضامن، وذلك في تطور وصيرورة."كما أن من الخطأ أن ننظر إلى هذا التطور وكأنَّ التَّمَرُّد ينتصر على المُحَال ويُلْغيه إلغاءً" [1]. لقد رأينا كيف أن **كامي** ينطلق من التناقض الذي رفضه عقل أرسطو المنطقي، تناقض يقوم على الجمع بين حالتي الإثبات والنفي. ولكن هذا التناقض جعل منه **كامي** دافعا للحياة رافضا الانتحار كما اتضح لنا سابقا في "أسطورة سيزيف".

إن فكر **كامي** يثبت وينفي، فهو قائم على الثنائيات المشحونة بالتوتُّر، ثنائيات الذات والموضوع، الحياة والموت، السعادة والشقاء،الأمل واليأس، النور والظلام. فكل طرف من هذه الثنائيات لا تشغل مكانها إلاَّ في ظل وجود ضدها، فهي لا تتلقى معناها من ذاتها وحدها، وإنَّما تتلقاه من علاقة التضاد نفسها. إن هذه العلاقة موجودة باستمرار في أعمال **كامي**، فهو يرى في الفرح يأساً، وفي التمرد قبولاً، وفي الموت حياةً. ولكن ما نلاحظه على **كامي** أنه كان غير قادر على تجاوز التضاد بين هذه العناصر إلى تحقيق مركب خلاقٍ فيما بينها، وسبب ذلك هو طريقة تفكيره التي تقبل الجمع بين الأضداد وترفض التركيب بينها، فهو إذن رافض للجدل الهيجلي.

إن موقف العبث الذي يحيط بالوجود الإنساني والتمرد الذي ينشأ عنه يتميَّزان بطابع التضاد. والحياة لا تستمر عند **كامي** إلا عن طريق المحافظة على هذا التضاد الذي

1- عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه: ص 185 .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصـــــادر و المراجـــــــــع

***الكتب المقدَّسة:**

- القرآن الكريم
- الإنجيل
- العهد القديم (سفر الخروج)

***المصـــادر:**

1- كامي، ألبير:- الإنسان المتمرِّد،ترجمة نهاد رضا،منشورات عويدات بيروت/باريس،الطبعة الثالثة، 1983.

- أسطورة سيزيف،نقله إلى العربية أنيس زكي حسن،منشورات دار مكتبة الحياة،بيروت لبنان،دون طبعة، 1983.
- أعراس،ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار مكتبة الحياة،بيروت لبنان،دون طبعة،دون تاريخ
- السقطة، نقلها إلى العربية أنيس زكي حسن،منشورات دار مكتبة الحياة،بيروت لبنان،دون طبعة، دون تاريخ.
- المقصلة، ترجمة جورج طرابيشي،منشورات دار الحياة،بيروت لبنان،دون طبعة، دون تاريخ.
- الطاعون،ترجمة دز سهيل إدريس،دار الآداب بيروت، لبنان،الطبعة الأولى،سبتمبر 1981.
- الغريب و قصص أخرى،ترجمة عايدة مطرجي إدريس،دار الآداب، بيروت لبنان،الطبعة الرابعة، 1990.
- كاليجولا مسرحية من أربعة فصول، ترجمة يوسف ابراهيم الجهماني،حوران للنشر، دون طبعة، دون تاريخ.

2/سارتر،جان بول: - الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد الغني الحفني، نشر مطبعة الدار المصرية، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 1964.

ـ الوجود و العدم بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية،ترجمة

عبد الرحمان بدوي،دار الآداب، بيروت لبنان، الطبعة

الأولى،1966.

***قائمة المراجـع:**

1/ إبراهيم، زكريا: ـ مشكلة الحرِّية،دار الطباعة الحديثة، القاهرة مصر، الطبعة

الثانية ،1963.

ـ مشكلة الفلسفة، نشرمكتبة مصر، دون طبعة،1971.

2/ أبو العلا،وهبه طلعت:مشكلة الحرية بين الطرح التقليدي و الوعي المعاصرقراءة في فكر بول تلش، نشر منشأة المعارف، الإسكندرية مصر،دون طبعة، دون تاريخ.

3/ أبو المجد، عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي المعاصر، دار إفريقيا للشرق، دون طبعة، 2010 .

4/.بدوي، عبد الرحمان:ـ دراسات في الفلسفة الوجودية،المؤسسة العربية للدِّراسات والنشر،بيروت لبنان، ط1، 1980

ـ خريف الفكر اليوناني،مكتبة النهضة المصرية، ط 1970،4

ـ الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي،نشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت لبنان،د ط،1982

ـ فلسفة العصور الوسطى،دار القلم، بيروت لبنان،الطبعة الثالثة، 1979.

5/ بري، جرمين:ألبير كامي، نشر مطبعة المتوسط، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.

6/ برهييه،إميل: ـ اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم،دار الكشاف

للنشر و التوزيع ،الإسكندرية،مصر،دون طبعة، دون تاريخ.

ـ تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجم جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط 1993،2.

7/ برانت، فريتيوف:كيركجرد،ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،الطبعة الأولى،1981

8/ بن سلامه، عبد الرحيم، مصير عقوبة الإعدام في أفق القرن الحادي والعشرين، مكتبة دار السلام، الطبعة الأولى، .2010

9/ بهبهاني، هشام، سارتر والوجودية الإنسانية، نشر المؤلف، الطبعة الأولى، .1999

10/ جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب بيروت لبنان، الطبعة الأولى، .1988

11/ جعفر، عبد الوهّاب، مذكرة في فلسفة الأخلاق، مطبعة جامعة الإسكندرية، دون طبعة، 1991.

12/ خليل،خليل أحمد:السارترية تهافت الأخلاق و السياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع،بيروت لبنان، الطبعة الثانية،1982.

13/ ديورانت،ول:قصة الفلسفة،ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبى المعارف بيروت لبنان،الطبعة السادسة،دون تاريخ.

14/ رجب،منصور علي:تأملات في فلسفة الأخلاق،نشر مطبعة مخيمر،الطبعة الأولى،1953.

15/ رشوان،محمد مهران:تطوُّر الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية،دار قباء للطّباعة والنّشر و التوزيع،دون طبعة،1998.

16/ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، دون طبعة، 1984.

17/ سعيد،جلال الدين: فلسفة الرِّواق،مركز النشر الجامعي، دون طبعة،1999 .

18/ عبد الحكيم، صايم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر،نشر مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، .2011

19/ عبد الستار، فوزية، مبادئ علم الإجرام وعلم العقاب، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط5، .1985

20/ عبد الغني، مصطفى لبيب، فلسفة الطبيعة عند الرّواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دون طبعة، دون تاريخ.

21/ العشماوي، سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، .1984

22/ عمراني، عبد المجيد، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، نشر مكتبة مدبولي، دون طبعة، دون تاريخ.

23/ فال، جان، من تاريخ الوجودية(نصوص مختارة من التراث الوجودي)، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 1978. .

24/ فخري،ماجد:تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين،بيروت لبنان،الطبعة الأولى،.1991

25/ القبانجي، صدر الدّين، علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، الطبعة الأولى، 1997.

26/ كامل، فؤاد، أعلام الفكر المعاصر، دار الجيل بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

27/ كروكشانك، جون :ألبير كامي وأدب التمرد، ترجمة هلال العشري، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب،القاهرة مصر،د ط، 1986

28/ كريسون، أندري:-المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة،ترجمة عبد الحليم محمود وَ أبو بكر ذكري،دار الشعب القاهرة،مصر،دون طبعة،1979.

- فولتير، ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات بيروت/باريس، الطبعة الثانية، 1984.

29/ معروف،نايف:الإنسان و العقل،دار سبيل الرَّشاد،بيروت لبنان، الطبعة الأولى،1995

30/ مكاوي، عبد الغفار: ألبير كامي محاولة لدراسة فكره الفلسفي،دار المعارف مصر، د ط، 1964.

31/ كرم،يوسف:تاريخ الفلسفة اليونانية،دار القلم،بيروت لبنان،دون طبعة، دون تاريخ.

32/ نصوص مجموعة من الفلاسفة، معنى الوجودية،دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.

33/ محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون طبعة، 1936.

34/ نسيبة،سري:الحرية بين الحد والمطلق،دار الساقي،بيروت لبنان، الطبعة الأولى،1995.

35/ وهبه، مراد، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1971.

36/ وصيف، أحمد حسين إبراهيم، أثر فلسفة التمرد على بيكاسو، نشر كلية الفنون الجميلة، القاهرة مصر، دون طبعة، 1996.

37/ يحياتن، محمد:مفهوم التمرُّد عند ألبير كامو و موقفه من الثورة الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، د ط،1984.

***قائمة المعاجم و الموسوعات:**

1/ ابن منظور، لسان العرب ، إعداد يوسف خياط ،دار لسان العرب ،بيروت ، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.

2/ الجرجاني،الشريف علي بن محمد ، كتاب التعريفات ، دار الكتب العلمية ، لبنان 1995

3/ الفيروز أبادي ، القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت ، دون طبعة، 1983 .

4/ رضا،يوسف محمد:الكامل الوسيط زائد، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الثانية،1997.

5/ إشراف روزنتال ـ يودين:الموسوعة الفلسفية،ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت لبنان، الطبعة السادسة،1987.

6/ صليبا، جميل:المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزءالأول و الثاني،بيروت لبنان،دون طبعة،.1982

7/ كونزمان،بيتر/بوركارد،فرانز بيتر/فيدمان فرانز:أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، الطبعة الثامنة،.1999

8/ لالاند،أندري:الموسوعة الفلسفية،المجلد الأول،منشورات عويدات، بيروت لبنان، بيروت/باريس، الطبعة الثانية، .2001

9/ مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر،دون طبعة،1983.

*** المجلات والجرائد ومواقع الأنترنيت:**

- جريدة الشروق اليومي، عدد 2010/03/18.

- مجلة جامعة دمشق، المجلد19 ، العدد 2003،2 .

- http://www.AMNESTY.com

*** المصادر والمراجع بالغات الأجنبية:**

1-Albert Camus :- L'exil et le royaume, Editionx Gallimard,1957 .

-Les justes, Edition Gallimard, 1950, renouvelée en 1977.

-Actuelles 111, Chroniques Algeriennes, Edition Gallimard,1958 .

فهـــــــــرس الموضوعـــــات

المقدمـــة

الفصل الأول: الأصول الفلسفية للفكـر الأخلاقي والسياسي عند كامـي 06

المبحث الأوّل: أثر الفلسفة اليونانية على الفكر الأخلاقي والسياسي عند كامي 07

المبحث الثاني: أثر الفلسفة الوسيطية و الحديثة على الفكر الأخلاقي والسياسي عند كامي: 24

المبحث الثالث:أثر الفلسفات المعاصرة على الفكر الأخلاقي والسياسي عند كامي: 32

الفصل الثاني: القيم الأخلاقية و السياسية في فلسفة كامي 46

المبحث الأوّل:العَبَث 47

المبحث الثاني:التَّمَرد 63

المبحث الثالث: الحُرِّية 83

الفصل الثالث: الفكر الكاموي والفكر الراهن 91

المبحث الأول :المواطنة بين العالمية والقومية 92

المبحث الثاني:عقوبة الإعدام ...إلى أين؟ 103

الخاتمـــة 116

قائمة المصادر و المراجـــــــــــــــــــــــــع 120