جامـــــــــعة وهـــران 2

كلية العلـــــوم الاجتمـــــاعية

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــــادة دكتوراه في العلوم

في الفلسفة

التمرّد والثّورة في الخطاب الفلسفي المعاصر

ألبير كامي ، هربرت ماركوز ، الفلاسفة الجُدد

إعداد الطالب : برابح عمر

إشراف الأستاذ : أ.د عبد الحكيم صايم

لجنـــــــة المناقشـــــــة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
حسين الزاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
عبد الحكيم صايم	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مقرّرا
بنعمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مناقشا
ميلود العربي	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
أحمد براهيم	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
أحمد عطار	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مناقشا

السّـــنة الجامعية : 2019/2018

إهداء

أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين أطال الله في عمرهما،

وإلى زوجتي التي وقفت بجانبي وحرصت على استكماله،

وإلى أبنائي إيمان ومنير وريم وعبد الإله،

وإلى أخي بنعمر الذي كان سندا لي ولا يزال،

وإلى أخويّ محمد وعبد اللطيف،

وإليكم طلبتي الأعزّاء في جامعة قاصدي مرباح ورقلة

شكر وتقدير

إذا كان هناك من يستحق الشكر بعد الله سبحانه وتعالى فهو أستاذي الفاضل **عبد الحكيم صايم** الذي شرفنا بالإشراف على هذا العمل متتبعا إياه من بدايته إلى نهايته، وعلّمنا الصّبر والتّفاني والإتقان في العمل، فكل التقدير أستاذي الكريم نكنّه لك على حرصك على إتمام هذا العمل والوصول به إلى هذه الصورة.

مُقدّمـــــة

مقدمة:

ليس موضوع التمرد والثورة وليد الظروف الراهنة ، بل إنّ الفلاسفة قد طرقوا هذا الموضوع بصفة مخصوصة في العصر الحديث ، لأن هذا العصر شهد إعادة صياغة الوحدات التي تشكّل مفهوم الإنسان ومنها مفهوم حقوق الإنسان الذي لأجله أعلنت الحروب والثورات في أوربا ، فقد خاض الأمريكيون ثورتهم في القرن الثامن عشر من أجل الاستقلال عن الامبراطورية البريطانية ، وتحقيق مبدأ الحرية ، وكذلك فعل الفرنسيون بعدهم بسنين حينما ثاروا ضدّ الاستبداد والنظام الإقطاعي الذي تسبب في الأزمة الاقتصادية التي تحولت إلى أزمة اجتماعية ، وقد أقرت الثورة إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصبح فيما بعد أساسا لصياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان رغم أنّ هذه الثورة آلت بعد اندلاعها بعشرة سنين إلى تحالف بين البرجوازية والملكية كان من نتائجه تولي عودة الملكية إلى الحكم ، وقبل هؤلاء أعلن الإنجليز عن ثورتهم المجيدة في نهاية القرن السابع عشر التي انتهت بتقييد سلطات الملك وتوسيع سلطات البرلمان.

وفي بداية القرن العشرين ، أنزل البلاشفة في روسيا القيصرية نظرية الثورة الماركسية من سماء اليوتوبيا إلى أرض الواقع ، فثاروا ضد القيصر في سبيل تحقيق حكم اشتراكي والقضاء على الإقطاعية التي أنتجت نظاما رأسماليا قضى على الطبقة العاملة وجعلها تعاني من أشكال الاغتراب المختلفة. وبعيدا عن هذا التحليل التاريخي ، حاول الفلاسفة في القرن العشرين أن يدرسوا التمرّد والثورة ، بل إنّ منهم من أعلن أنّ التمرّد هو مشروع الإنسان في هذا القرن الذي سيبقى شاهدا على أزمة التنوير والحداثة ، مثلما أعلن آخرون أنّه لا مفرّ من الثورة لإحداث التغيير ونقل المجتمع من حالة السكون إلى الحركة.

ويمكن عدّ هذا العمل محاولة للبحث في تطور مفهومي التمرّد والثورة في الخطاب الفلسفي المُعاصِر ، تطوّر تكشفُه استعمالات المصطلحين استعمالا إجرائيا ، خاصة عند توظيفها في مجالها العملي ، وهو هدف لم نلمس له حضورا في الدراسات السابقة حول الموضوع. لقد قدّم أرسطو فصلا كاملا من كتابه "**السياسة** " عن الثورات وأسبابها ، وقد حاول أن يكشف عن العلاقة القائمة بين النظام السياسي والثورة ، كما حاول الفيلسوف الألماني كانط أن يكشف من خلال مقالة "**التنوير** " عن حاجة الإنسان للنقد الذي لا يعني بالضرورة الثورة ، فالنقد هو الذي يسمح للإنسان بالإنعتاق من

الظّلام الذي ينتُج عن تبعيته للغير وعدم قدرته عن استعمال قدراته. أمّا فولتير فقد عرف بشعاراته الثورية التي ترفضُ الاستبداد والظلم وتؤسس قيماً جديدة هي الحرية والتسامح من خلال كتابه "**رسالة في التسامح**"، أما ماركس ومن خلال "**الأطروحات حول فيورباخ**" فقد دعا الفلاسفة إلى تغيير العالم وعدم الاكتفاء بتأمله تأمّلا مجرّداً ولا يكون ذلك إلّا من خلال الثورة التي وضع أسسها مع أنجلز في كتابه "**البيان الشيوعي**"، بينما ساهمت حنا أرندت من خلال كتابها "**في الثورة** " في التمييز بين الحرب والثورة مع الربط بين العنف وهذين المفهومين رغم أنها تعترف أن الثورة والحرب فعلان يقعان خارج الاصطلاح السياسي. وفي العالم العربي قدّم الباحث حمدي الشريف دراسة عنوانها "**الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر** " وهي دراسة بحث فيها في جدلية الدين والثورة معتمدا منهج المقارنة. وفي الجزائر قدّم الباحث البخاري حمانه في قسم الفلسفة جامعة وهران أطروحة دكتوراه عنوانها : "**فلسفة الثورة الجزائرية** " أراد من خلالها تجاوز الطرح العاطفي الذي يربط بين الجزائري وثورته المجيدة إلى طرح موضوعي يكشف من خلاله عن الأساس الفلسفي الذي بنيت عليه هذه الثّورة ، كما ناقشت الباحثة أحمد مسعود خديجة من جامعة الجزائر مذكرة ماجستير بعنوان "**مسألة التّحرّر عند هربرت ماركوز** " إشراف الدكتور بوقاف عبد الرحمان في الموسم الجامعي 2014/2013. وعالجت الباحثة إشكالية تحرّر الإنسان من القيم التي فرضتها الرأسمالية المتوحشة ، كما ناقشتْ الباحثة عوداش فتيحة في الجامعة نفسها وفي نفس الموسم الجامعي مذكرة ماجستير عنوانها "**حقيقة العبث والتّمرّد عند ألبير كامو** " إشراف الدّكتورة آمال عْلاوشيش وكانت إشكالية البحث هي البحث عن العلاقة الحقيقية بين العبث والتّمرّد من خلال الإنتاج الأدبي والفلسفي لكامو، أما الباحث عبد الغني بوالسكك فقد عالج مشكلة الثورة في مذكرة الماجستير الموسومة "**العنف والسلطة عند هربرت ماركوز** " في جامعة الحاج لخضر باتنة للموسم الجامعي 2009/2008 م إشراف الدكتور عبد المجيد عمراني ، وإن كان الباحث قد عالج الثورة في سياق علاقة السلطة بالعُنْف.

قد لا نطرح إشكالية التمرّد والثورة من زاوية السياسة أو الدين أو الإيديولوجيا ، بل إننا سنحاول أن نطرحها من زاوية فلسفية محضة ، مع العلم أنه يصعب علينا أن لا نقع تحت طائلة الأحكام السياسية والدينية والإيديولوجية ، وسبب ذلك أنّ النماذج التي اقترحت لمعالجة الإشكالية لم تستطع أن

تمنع نفسها من الوقوع في ذلك ، فممارسة النقد في الخطاب الفلسفي المعاصر كان يقتضي الانتقال من مجرد النقد إلى الفعل النقدي ، وهذا ما نلمسه فيما كتبه كامي وماركوز والفلاسفة الجُدُد لكنّنا رغم ذلك حاولنا أن نضبط إشكالية الأطروحة فكانت كالآتي : كيف ساهمت الفلسفة في نقل مفهومي التمرد والثورة من سياق الميتافيزيقا إلى السياق العملي ؟ أو : كيف يمْكنُ أن نُقِرّ مع كامي وماركوز والفلاسفة الجُدُد أنّ التّغيّر يمكن أن يطال مفهومي التّمرّد والثورة عند الانتقال بهما من القول المجرّد إلى الفعل؟ أو على الأحرى : ما هي مسوّغات الفلاسفة في الانتقال بمفهومي التمرّد والثورة من معنى إلى آخر؟

لقد اعتمدنا على المنهج التحليلي لتحليل مصادر الموضوع انطلاقا من المصادر الأصلية انطلاقا من النصوص الشرقية القديمة التي لم تكن ملامح التفكير الفلسفي قد ظهرت فيها ، وصولا إلى نصوص الفلسفة اليونانية فالمسيحية ثم الفلسفة الحديثة ، وسيلاحظ القارئ أننا ركّزنا على هذه الحقبة الزمنية من حيث استعمال النّصوص الأصلية ، لأنّ الثّورة كمفهوم نجد له حضورا بين ثنايا نصوص الفلاسفة المحدثين لما من علاقة بينه وبين مفاهيم الحداثة المُخْتلفة (العقل ، العلم ، التّنوير...الخ) ؛ ولمّا كانت الفلسفة تفكيرا نقديا فإننا قد لجأنا إلى منهج النّقد للوقوف على مواطن القوّة والضعف في تحديد مفهومي التمرّد والثورة عند المفكرين والفلاسفة.

ولم يكن من السهل علينا أن نجمع تيارات فلسفية بمرجعيات مختلفة وظروف تاريخية متباينة في تطرقها لمفهومي التّمرّد والثّورة بطريقة أو بأُخرى ، وهذه هي الصعوبة الحقيقية التي واجهتنا في هذا البحث. وكان لابدّ من خطة منهجية رسمناها لتتناسب مع طبيعة الموضوع ، وهي تتألف من مقدّمة وأربعة فصول وخاتمة ، ففي المقدّمة مهدنا للموضوع بوضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي وطرح إشكالية البحث مع استعراض الدراسات السابقة لتبيين الجديد الذي تأتي به هذه الدّراسة. وفي الفصل الأول كان لابدّ من هندسة البناء المفاهيمي للموضوع من خلال البحث عن مفهومي التمرد والثورة في اللغة أوّلاً ، ثم في الاصطلاح مع مراعاة تغيُّر مجالات الاصطلاح ، وكلّ ذلك تمّ في المبحث الأوّل ؛ وفي المبحث الثاني أردنا الغوص في التاريخ للبحث عن حضور التمرد والثورة في الحضارات الشرقية القديمة مبتدئين بالحضارة البابلية ثم الفرعونية ثم الصينية فالهندية ؛ وفي المبحث الثالث وصلنا إلى موقع التمرد والثورة في تاريخ الفلسفة منطلقين من الأسطورة ثم

الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الوسيطية المسيحية ثم إلى الفلسفة الحديثة لنتوقف عند الحدود الفاصلة بين الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وقد كان عنوان الفصل الثاني التمرد في فلسفة ألبير كامي ، وهو فصل يتألف من ثلاثة مباحث أولها عنوانه إشكالية الوجود والعبث وهو مبحث نبحث فيه عن تأسيس فلسفة كامي في التمرد التي لا يمكن فهمها إلا انطلاقا من إشكالية العبث وعلاقته بالوجود ، متجاوزين في ذلك تلك الأحكام الإيديولوجية التي تصنّف هذا الفيلسوف باعتباره فيلسوفا وجوديا*، وفي المبحث الثاني الذي عنونّاه التمرّد وحدوده في مواجهة عبثية الوجود ، وقفنا عند التمرّد الذي هو حل لإشكالية العبث علما أنّ كامي يفترض حلّين لهذه الإشكالية أحدهما الانتحار الذي يعدّه كامي هروبا من المواجهة ، والتّمرّد الذي هو افتراض يسمح بتحقيق الوجود الإنساني إلا أن للتمرد حدودا يعيّنها كامي وهي التي ترسم موقفه من الثورة الذي كان عنوانا للمبحث الثالث ، وفيه لجأنا إلى استقراء تاريخي تحدّد فيها موقف واحد للفيلسوف من الثورة وهو موقف الرّفض والتّجاوز ؛ هذا الموقف له ما يُؤسّسه منطقيا ومعرفيا وتاريخيا ، فالثورات ترهق الشعوب وتقضي على إنسانية الإنسان وإن كانت الغايات المعلنة هي تحقيق الحرية والقضاء على الاستبداد ليصل كامي إلى التأكيد على أنّ الثورة الحقيقية لم تحصل بعد، بل إنّه ليس في تاريخ البشرية إلا ثورة واحدة لم تحدث بعد ، وفي السِّياق ذاته بحثْنا عن موقف كامي من الثورة الجزائرية الذي كشف عن تناقضٍ في سلوكه فقد كان مقاوماً للنازية التي احتلّت فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية لكنه رفض الاعتراف بحق الجزائريين في مقاومة الاحتلال الفرنسي ، وهو موقف يبرّره بعدم قدرة الجزائريين على العيش إلا في إطار فيدرالي مع فرنسا ، وسيدفعنا هذا الموقف إلى الانتصار لكثير من الآراء التي رفضت اعتبار كامي مفكّرا جزائريا لأن فكره محمّل بحمولة استعمارية.

أما في الفصل الثالث فقد كان ماركوز نموذجا لذلك كان عنوانه الثورة في فلسفة هربرت ماركوز، وينقسم إلى ثلاثة مباحث أوّلها منزلة هذا الفيلسوف في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت

*) لقد جاءت الفلسفة الوجودية لترفض كل فلسفة أو حركة فكرية تحاول أن تجعل الإنسان حبيس قوالب معيّنة ، فهي فلسفة ترفض فلسفات الماهية التي عشّشت في العقل الغربي وجعلته يعتبر الماهية سابقة عن الوجود ، فمن حيث المبدأ تأسّست الوجودية على دراسة الوجود ؛ وجود الإنسان تحديداً الذي يتلخص في الحرية ، إلّا أنّ المفارقة أن هؤلاء الفلاسفة يرفضون أن يصنّفوا وجوديين لأن ذلك يجعلهم يفقدون إطار الحرية الذي يدافعون عنه ، وهو ما ينطبق على ألبير كامي.

وفي هذا المبحث قمنا بتحديد الإطار الفلسفي للنقد داخل المدرسة الذي شكل لاحقا أساسا لمبدأ الثورة التي تصورها ماركوز قائمة على النّقد ، وفكرة النقد في بدايتها داخل المدرسة كان موضوعها فكرة التنوير لأن مؤسّسي المدرسة تصوّروا أنّ التأسيس لفلسفة جديدة لن يكون إلا انطلاقا من نقد معالم الحداثة وأهمها التنوير الذي تحوّل بعد أكثر من قرن إلى معول للتدمير من خلال إنتاجه للأنظمة السياسية الشمولية والحرب العالمية الأولى ، وفي ذات السياق توجهنا إلى مشروع ماركوز الذي يعدّ مشروعا نقديا يركّز فيه على نقد التنوير وينتهي فيه إلى نقد النظرية الماركسية التي كان أحد أهم الداعين إلى إدخال إصلاحات عليها. وفي المبحث الثاني عرّجنا على فلسفة الثورة عند ماركوز مؤكّدين على فكرة إصلاح نظرية الثورة عند ماركس من خلال التركيز على البديل الثوري الذي يبشّر به الفيلسوف بعد استحالة تحول البروليتاريا إلى طبقة ثورية ، هذا البديل الذي بشّر به ماركوز ورآه كامنا في فئات مهمّشة لا يلقي إليهم المجتمع بالا كالطلبة مثلا ، ويستكمل هذا الفيلسوف مشروعه الثوري بدعوته إلى نقد الحضارة الغربية التي قامت على فكرة القمع خاصة في ظل النظام الرأسمالي الذي يقمع غرائز الإنسان ويقوم بتحويلها إلى إنجازات تتغذى منها هذه الحضارة ، وهذه النّقد يدفع من جديد إلى تأسيس حضارة معاصرة تقوم على الحب.

في الفصل الرابع الذي اخترنا له عنوان فلسفة التغيير عند الفلاسفة الجدد ، بدأنا في مبحثه الأول بالتعريف بالفلاسفة الجدد وتبيين سبب هذه التسمية من خلال الإشارة إلى السياق التاريخي الذي أدّى إلى نشأتهم وهو سياق ثوري محض من خلال ثورة الطّلّاب في فرنسا سنة 1968 م، هذه الثورة التي أحدثت تغييرات جذرية على مستويات التفكير عند الإنسان الفرنسي بشكل مخصوص والغربي بشكل عام ، وكانت بداية الفلاسفة الجدد من خلال استعمال النقد في مواجهة النظم الشمولية سواء كانت سياسية أو دينية ، وهذا ما يفتح الباب أمام تأسيس موقف جديد من الإسلام الذي يعدّ عندهم حاضنة أساسية للإرهاب ؛ إنّ هذا النقد هو الذي يدفع الفلاسفة الجدد إلى تبنّي مفهوم جديد للثورة تمّ تسويقه في صورة ثورات الربيع العربي الذي نعالجه في المبحث الثاني ، وسيمتدّ بنا البحث إلى موقف أندري غلوكسمان وبرنار هنري ليفي من التوتاليتاريات التي أنتجت الثورة ، أمّا في المبحث الثالث فقد انتقلنا إلى تجلّ آخر من تجليات الثورة في مجال البيداغوجيا من خلال التأريخ للفلسفة عند لوك فيري.

وتم استكْمال البحْث بخاتمة توصّلنا من خلالها إلى نتائج ، وهذه النتائج –من حيث المبدأ – هي نتائج جزئية تتعلق بفصول البحث ، ثمّ الوصول إلى نتيجة نهائية تتعلق بحدود التعامل مع إشكالية البحث والجواب عنها الذي لم يكن نهائيا وبالتالي فهو يفتح آفاقا جديدة للتعامل مع إشكالية التمرّد والثورة في أعمال بحثية قادمة.

الفصل الأول : قراءة في مفهومي التّمرد والثّورة وتاريخيتهما

المبحث الأول : قراءة في مفهومي التمرّد والثّورة

المبحث الثاني : ممارسات التمرّد والثّورة في الحضارات القديمة

المبحث الثالث : التمرّد والثّورة في تاريخ الفلسفة

تمهيد:

من أهم المفاهيم التي انشغل بها الفلاسفة وعلماء السياسة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس وعلماء الدين ، **التمرّد والثورة** وذلك لارتباطهما الوثيق بالإنسان ، بوجود الإنسان وبقيمه. وممّا لا شكّ فيه أن هناك اختلافا حول تفسير المفهومين ، اختلاف يرتبط بمجال دراستهما ، وقد يعود إلى منهج الدّراسة أو الانتماء الإيديولوجي. ومن ناحية أخرى يرتبط المفهومان بمجموعة من المفاهيم ، ارتباط يُحمل في كثير من المواقف على أساس الترادف كالإرهاب والقتل والاحتجاج والرفض والمقاومة والعنف...ناهيك عن ارتباط المفهومين بالسلطة في مختلف تمظهراتها ، خاصة السلطة السياسية. إنّ هذا الاختلاف في تفسير المفهومين نجد له أسبابا أخرى ، تتعلق بالاختلاف حول النّشأة والعلاقة بين المفهومين ، كما يتميز خطابا الثورة والتمرد بكونهما خطابان مبنيان على المعارضة ورفض الأوضاع القائمة ، ويتأسّسان على كوجيتو جديد هو التغيير. لكن وإن كانت الغاية واحدة إلّا أنّ المنطلقات والمبادئ تفصل بين المفهومين.

المبحث الأول : قراءة في مفهومي التمرد والثورة:

أوّلا: في التمـرّد:

جاء في لسان العرب :" مَرَد : المارِدُ : العاتِي. مرد على الأمر ، بالضم مرد ُ، مرودا و ُمرادة ، فهو مَارد و مُريد ، وتمرَّد : أقْبَل وعَتَا، وتأويل المرود أن يبلغ الغاية التي التي تخْرجُ من جُمْلة ما عليه ذلك الصِّنْف "[1]. فالتّمرد عند بن منظور يعني الإقبال بقصد المواجهة والتّطاول وتجاوز الحدِّ المعلوم. وقد ورد المعنى نفسه في "القاموس المحيط " :"والمارِدُ : المُرْتفعُ ، والعاتي ، وقويرة مشرفةٌ من أطراف خياشم الجبل المعروف بالعارض ، وحصن بدومة الجندل ، والأبلق حصنٌ بتيماءَ، قصدتهُما الزِّباء ، فعجزت ، فقالت : تمرّد ماردٌ وعزّ الأبلقُ "[2]. والزِّباء هي الملكة المعروفة في

[1])ابن منظور ، لسان العرب ،(م 3)، دار صادر ، بيروت ، (د ط) ، 2003 ، ص:400.

[2])مجد الدين الفيروز أبادي ، القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (ط 8)، 2005 ، ص 319.

التاريخ القديم باسم زَنوبيا وقد ورد أنها رغم قوة جيشها عجزت عن اقتحام بناء مرتفع اسمه المارد فقالت مقولة غدت مثلا بعد ذلك ، فالمارد إذن يطلق على المرتفع من بناء أو ما شابه.

وجاء اللفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ وَمِن أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا على النِّفاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾. يقول بن كثير:"مردوا أي مُرِّنوا واستمروا عليه ومنه يقال : شيطان مريد ومارد ويقال : تمرّد فلان على الله أي : عتا وتجبّر "[1]، فالفعل مَرَدَ فعلٌ يراد به مُجاراة القدرة الإلهية بل والتّفوّق عليها ، وهذا الفعل ليس مُرتهناً بظرفٍ زمني معيّنٍ بل إن سمته الاستمرارية والتّواصل ؛ إذن التمرد في اللغة العربية يحمل دلالة العصيان والعلوّ والجبروت وتجاوز الحدود باستعمال القوّة.

أمّا في اللغة الفرنسية فإن التمرد révolte مشتق من اللفظ اللاتيني rivoltare ويعني التغيير أو العودة ، ومعنى ذلك أن التمرد رفض للاستمرار وتقرير للبدء من جديد بطي صفحة الماضي. يقول ألبير كامي Albert Camus (1913–1960) : "إن المتمرد بالمعنى الاشتقاقي يبدّل موقفه فجأة. لقد كان يسير تحت سوط السيّد ، فإذا به يقف موقف المجابهة "[2] ، ومن خلال هذا التحديد الّذي يُقدّمه فإن التّمرّد يقتضي الانتقال من حالة اللّا فعل إلى حالة الفعل، وهو بداية للثورة ؛ بداية للتغيير الجذري لنظام سياسي قائم. وإذا كان النّظام السّياسي مُؤسَّساً على فكرة الولاء فإن التَّمرُّد ليس سوى تغيير في الولاء ، فاللغة الفرنسية تُخصِّص فعل التمرد وتنسِبُه إلى جماعة لا إلى فردٍ بعيْنِه وهو فعل مرتبط بالممارسة السياسية ، فتغيير النظام السياسي عن طريق الثورة يمرّ عن فعل عنيف هو التّمرّد.

وإذا كان الاشتقاق اللغوي للتمرد يفيد معنى التطاول وتجاوز الحدود ، فإنه في الاصطلاح يرتبط بالمجال الفكري المستعمل ، وهنا سأتوجه إلى تعيين مجالين هي السياسة والفلسفة ، ففي مجال الفلسفة قدّم الفيلسوف ألبير كامي محاولة لتحديد ماهية المتمرّد في مؤلفه "الإنسان المتمرّد " إذ

[1])ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق سامي بن محمد السلامة ، ج 4 ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرياض ،(ط 2)، 1999 ، ص 204.

[2])ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات بيروت باريس ، (ط 3) ، 1983 ، ص: 18.

يتساءلُ : "ما الإنسان المتمرّد ؟ إنه إنسان يقول : لا. ولئن رُفِض فإنّه لا يتخلّى. فهو أيضا يقول : نعم ، منذُ أوّل بادرة تصدُر عنْه. إنّ العبد الذي ألف تلقّي الأوامر طيلة حياته يرى فجأةً أنّ الأمر الجديد الصّادر إليه غير مقبول ، فما هو فحوى هذه اللّا ؟ "[1]. يجيب كامي عن السؤال الذي طرحه بمجموعة من الافتراضات منها أنّ الأمور استمرت أكثر مما يجب أي أن هذه الحالة قد جاوزت الحد الزمني المسموح ، أو أنها مقبولة حتى هذا الحدّ ومرفوضة إذا تجاوزته ، فحالة اللا عدالة هي التي تفترض الانتقال إلى حالة التمرد ، ويمكن أن يكون التطرف سببا في إعلان الرفض وهو مرتبط بالعلاقة بين الطرفين ، فإذا جاوز أحد الطرفين الحد المفترض فإن التمرد يصبح مطلبا ، و تغدوا القضية قضية توازن بين المطالب والواجبات. وانطلاقا من هذا التحليل ، فإن التمرد لفظ يدل على حالة الرفض والمعارضة للوضع القائم. وضع قائمٌ على أساسٍ من الإذعان والخضوع ، ويفترض ردا من خلال حالة شعورية مشحونة بمشاعر الإنكار والغليان ، مع الاعتقاد بوجود انتهاك لحق ما ، فتصبح حالة "اللّا " هذه إعلانا عن انقضاء حالة والانتقال إلى حالة جديدة.

وقد جاء في موسوعة السياسة : "التّمرُّد هو الرَّفض والمقاومة للسلطة ، ويتخذ أشكالاً متنوعة فمنه ما هو ذهني ومعنوي ، أي رفض أسس العلاقات والمقولات الفكرية للنظام السائد ، والدعوة لتغييره ، ومنه ما هو اجتماعي "[2]. فمصطلح التّمرد في استعماله السياسي يرتبط بالمجتمع المدني ، وهو يعبر عن عدم قبول السلطة القائمة سواء كانت سياسية أو اجتماعية ، وتبعاً لأشكال السّلطة تتعدّد أشكال التّمرّد ، كما يترتب التمييز بين أشكال من التّمرد عن طبيعة فعل التّمرّد في حدّ ذاته ، إذ يمكن أن يكون التّمرّد ذهنيا أو اجتماعيا ، فرديا أو جماعيا ، نتيجة لذلك تختلف آثار كل شكل من أشكال التّمرّد ، فالتّمرّد الجماعي يؤدّي إلى اضطراب الأمن العام وقد يحدِثُ ثوْرةً لذلك تشدّد القوانين العقوبات المتعلقة بهذا الفعل.

---

[1]) ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 18.

[2]) عبد الوهاب الكيالي ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1985، ص 785.

ويعدّ الكيالي* التمرد حالةً سلبيةً لأنه مشروعٌ يقوم على الرّفضِ دون التأسيس للحالة المترتبة بعد إسقاط نظام السُّلطة القائم ، والتمرّد بهذا التّصور سلوكٌ يرفض به الفرد أو الجماعة أو الذهن الوضع القائم ، رفض لا يبني وإنها يتوقف عند الرفض ، ولا يتصور البناء الذي قد يكون في محل البناء القائم. وقد اكتفى الكيالي بإيراد نموذج واحد عن التّمرّد الجماعي هو "التمرد الهندي 1857-1858 م" وصف فيه حالة تمرد في إقليم البنغال ضد الإنكليز تطوّرت إلى حالة ثورة ضدّهم ، في حين أنّ موسوعته تحفل بذكر نماذج كثيرة من الثورات. أما تمرد الفرد ، فإن نماذجه كثيرة وإن كان هذا التمرّد لا يكون إلّا بمساعدة آخرين بأي صورة من صور المساعدة ، ونحن هنا نقصد التمرد في صورته المادّية الفعلية ، ويمثّله سبارتاكوس Spartacus**، هذا المصارع الذي رفض المهمة التي فرضها عليه الأسياد الرومان ، مهمة إسعاد المتفرجين على جولات المصارعة بين العبيد. يقول سبارتاكوس :" لقد ثار العبيد من قبل مرّات ، لكن الأمر يختلف هذه المرّة. سنرسلها صيحة مدوية يسمعها العبيد في كل أنحاء العالم "[1].

لقد أعلن سبارتاكوس أنه حان الوقت ليتخلص العبيد من مستعبديهم ، ولينتقل العبيد إلى حياة الحرّية ، وقد لاحظ كامي أن تمرد سبارتاكوس رفع شعار المطالبة بالحقوق ، ولكنّه من حيث المبدأ والغاية كان تمرّداً دموياً ، و"قتل البشر لا يؤدّي إلى شيء ، اللهم إلا إلى قتل المزيد منهم ، ولتأمين انتصار مبدأ ، يجبُ القضاء على مبدأ "[2]. ولم يكن شعار سبارتاكوس تحقيق العدالة بل كان اكتساب الحرية ، وقد مارس لأجل ذلك تعذيب الرّومان عن طريق الصَّلب ، وكانت نتيجة صلب أحد الرومان

*) عبد الوهاب الكيالي : (1939-1981): مؤرّخ ومفكر سياسي فلسطيني ، هو مؤسّس المؤسسة العربية للدراسات والنشر ورئيس تحرير موسوعة السياسة.

**) سبارتاكوس : عاش في القرن الأول قبل ميلاد المسيح ، هو عبد من عبيد الرومان ، أصله من تراقيا ، كان مصارعا للوحوش فاستغل مهاراته في تنظيم تمرّد للعبيد المستضعفين ضدّ الرومان ، انتهى هذا التمرد بمقتل سبارتاكوس .

[1])هوارد فاست ، سبارتاكوس ثورة العبيد ، ترجمة أنور المشري ، دار الكرنك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، (د ت)، (ج1)، ص: 294.

[2])ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 140.

صلب ستة آلاف عبد من جنود سبارتاكوس ، ورغم نجاح العبيد في الاقتراب من روما إلا أنهم اختاروا العودة إلى صقلية معقلهم الأصلي في إشارة إلى خوفهم من مستقبلهم بعد تحررهم من سلطان العبودية.

وقد ورد في تعريف التمرد في المعجم السياسي : " هو تصادم مسلّح محدّد بين قوات الحكومة القائمة وقوات أخرى منشأة ضمن أرض الوطن نفسها ، قد يكون بشكل حرب عصابات ، إذا كان التصادم داخليا إلا أنّه غير محدود ، فعندئذ يأخذ شكل الحرب الثّورية "[1]، وهذا التحديد يعطي للتمرّد بعدا عسكريا ، فيكون موضوع الصراع هو الشرعية السياسية ، فإذا كانت الحكومة شرعية فإنها تكون مُعَرّضة لإسقاط شرعيتها أو على الأقل تهديد هذه الشرعية عن طريق التمرّد الذي يحدث بانفصال جزء من هذه السلطة أو انفصال مجموعة لا علاقة لها بالسلطة ، وأداة الانفصال عسكرية وهي حرب العصابات التي تستنزف قدرات السلطة الحاكمة ، فإذا طال زمن هذه الحرب تحوّلت من تمرّد إلى حرب أهلية.

من خلال ما سبق يمكن القول أنّ هناك اختلافا بين اصطلاح الفلسفة واصطلاح السياسة في ضبط تصور التمرد ، فالاصطلاح الفلسفي يعتبر التمرد حالة ذهنية يقصد منها معارضة الأوضاع السائدة ، وتبدأ هذه المعارضة بقول لا التي تعلن نهاية حالة معيّنة وبداية حالة جديدة ، بينما يتجه السياسيون في اصطلاحاتهم إلى اعتبار التّمرُّد الفلسفي شكلاً من أشكال التّمرُّد ، بينما التمرّد في مفهومه السياسي فهو سلوك يقوم على الرفض و التجاوز في حالة هي أقرب ما تكون إلى الثورة.

ثانيـا : في الثــورة:

جاء في لسان العرب :" ثأر : الثأر و الثؤرة : الذحل . ابن سيده : الثأر الطلب بالدم ، وقيل: الدّم نفسه ، والجمع آثآر وآثار ، على القلب حكاه يعقوب . وقيل : الثأر قاتل حميمك ، والاسم الثؤرة. الأصمعي : أدرك فلان ثؤرته إذا أدرك من يطلب ثأره. ويقال : ثأرت القتيل وبالقتيل ثأرا وثؤرة ، فأنا

[1]) وضاح زيتون، المعجم السياسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، (ط1)، 2010، ص: 104.

ثائر، أي قتلت قاتله "[1]. الثورة إذن ترافق الحقد وترتبط بحالة وجود دم مسفوك ، وهي حالة تتطلب المعاملة بالمثل أي أن القاتل يُقتل ثأراً.

أما في معجم اللغة العربية المعاصرة ، فنقرأ ما يلي : "ثار الغبار : سطع ، هاج وانتشر. ثار به الغضب ، ثارت مشكلة. ثار ثائره/ثارت ثائرته/ ثارت نفسه : بلغ به الغضب مبلغاً بعيداً ، هاج ، وثار البركان : قذف الحمم والمواد المنصهرة من باطنه "[2]. نلاحظ أن المصدر ثار له علاقة عند الإنسان بحالته النفسية ، عندما يربط بين الثورة والغضب والهيجان ، وكذلك هو الحال بالنسبة للكائنات الأخرى ، ففي النص الذي بين أيدينا ثار البركان يعني أخرج ما في جوفه من مواد ، ومنه كذلك ثار الثور أي هاج وخرج من حالته الطبيعية المسالمة إلى الحالة الثورية ، لكن توفيق الحكيم(1987/1898) يميز بين الثورة والهيجان من حيث طبيعتهما ونتائجهما فيقول : " والفرق بين الثورة والهوجة هو أنّ الهوجة تقتلع الصالح والطالح معا ، كالرياح الهوج تطيح بالأخضر واليابس معا...أمّا الثورة فهي تبقي النافع وتستمدّ منه القوّة... وتقضي فقط على البالي المُتهافت ، المُعوّق للحيويّة..."[3]، لكن ذلك لا ينفي أبدا تداخلا بينهما ، فالثّورة قد تلجأ إلى عنف الهيجان لتثبّت نفسها وتقتلع آثار الظّلم والاستبداد ، فإذا ما شعرت بالثّبات نبذت عنصر الهيجان لأنّه فساده أكثر من صلاحه.

وإذا كانت الثورة مصطلحا حديثا في لغتنا العربية ، فقد كانت هناك مصطلحات تقوم مقامها ومنها الخروج والفتنة ، فقد جاء في لسان العرب : "فتن : الأزهري وغيره : جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار ، وأصلها مأخوذ من قولك فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار لتميز الرّديء من الجيّد ، وفي الصِّحاح : إذا أدخلته النار لتنظر ما جودته ، ودينار مفتون . والفَتْن :

[1]) ابن منظور ، لسان العرب ، م 4 ، دار صادر بيروت ، (د ط) ، (د ت) ، ص 97.

[2]) أحمد مختار عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، المجلد 1 ، دار عالم الكتب ، القاهرة ، (ط 1)، 2008 ، ص 335.

[3])توفيق الحكيم ، ثورة الشباب ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، (د ط) ، 1988 ، ص 11.

الإحراق ، ومن هذا قوله عز وجل : يوم هم على النار يفتنون أي يحرقون بالنّار "[1]. ويتضح هنا أن ابن منظور يعطي للفتنة مفهوما دينيا ، إذ يعطيها معاني الابتلاء والمحنة ، وربما يشير بذلك إلى معالم الفتنة*[2] السياسية الكبرى التي وقعت بين ما يسمى تاريخيا جيش علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وجيش معاوية بن أبي سفيان.

ولا نجد لفظة "ثورة " في القرآن الكريم ، وقد انتبه إلى ذلك البخاري حمانة** الذي اعتبر أن القرآن استعمل مصطلح "تغيير " لعدة اعتبارات منها أن "ثورة " مصطلح يكاد يغيب في النصوص الدينية السابقة عن القرآن ، إذ لم يذكر في التوراة والإنجيل إلا في ثلاثة مناسبات ، ولأن مصطلح تغيير مصطلح تربوي والتربية تقوم على مراحل تتوافق مع عمر الإنسان وبنائه النفسي بينما الثورة تحمل طابع المفاجأة ، كما أن التغيير يتميز بالديمومة بينما يحتمل أن تتعرّض الثورة للفشل إما بعدم تناسب مبادئها مع الواقع أو بسبب الثورة المضادّة[3]، والتغيير الذي يرومه الإسلام هو العودة إلى دين

---

[1]) ابن منظور ، المرجع نفسه ، (م 11) ، ص 125.

*) بيّن القرآن الكريم طريقة التعامل مع الفتنة عند وقوعها في قوله تعالى : ((**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**))[2]. (سورة الحجرات ، الآية 9). ونجد في القرآن الكريم الفعل "أثار " في قوله تعالى : ((**أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**)). (سورة الروم ، الآية 9). ويختلف المفسّرون في تفسير معنى الفعل " أثار " في الآية ، إذ أن الطبري يُورد معنَيَيْن ، الأول حَرَث والثاني مَلَك ، بينما يرى بن عاشور أنّ أثار تعني حَفَرَ كما أن الإثارة تعني رفْع الشيء المستقر وقلبه بعد استقراره ، ومردّ هذا الاختلاف اختلاف زمن التفسير، إذ أنّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور عايش ظهور مفهوم الثورة في القرن العشرين ، ولذلك اقترب من ربط الفعل أثار بمعنى الثورة وعدم الاستقرار ، بينما يبتعد الطبري عن تقريب الفعل من الممارسة السياسية ويجعله قريباً مِنْ عمل الإنسان في أرضه.

**)البخاري حمانة (1929–2018): أستاذ الفلسفة بجامعة وهران في الجزائر ، من مؤلّفاته "التعلّم عند الغزالي " و"فلسفة الثورة الجزائرية ".

[3])البخاري حمانه ، فلسفة الثورة الجزائرية ، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (ط 1) ، 2012 ، ص 42–43.

إبراهيم–عليه السّلام – وإحداث القطيعة مع رموز الشرك التي أُدخلت على الديانة الحنفيّة، كما أن الثورة تحمل معاني الهيجان والخروج عن النص لذلك كان النص الديني حريصا على عدم استعماله وعبّر عنه بالتغيير.

ومفهوم العودة هو مفهوم اصطلاحي للثورة في اللغة الفرنسية[1] كذلك ، وهذه العودة ليست إعادة ونسخا للتجربة نفسها ، بل هي عودة للتطوّر. إنّ "Révolution" مشتقّة من اللاتيني "Revulutionem" وهي مشكلة من الجذر "Volv" الذي يعني سار ، أما "Re" فتعني العودة إلى الوراء أو البداية من جديد ، وقد كان كوبرنيكوس أول من استخدم المصطلح ليدل على حركة الظواهر الفلكية ومنها ظواهر الطبيعة التي تسير في حركة دورانية ، تقول حنّا أرندت Hannah Arendt : "إن كلمة ثورة كانت بالأصل مصطلحاً فلكياً اكتسب أهمّيته المتزايدة من خلال كوبرنيكوس في كتابه De revolutionibus orbium coelestium . إنها في هذا الاستخدام العلمي قد احتفظت بمعناها اللاتيني الدقيق ، مُظهِرة بوضوح الحركة الاعتيادية الدائرية للنّجوم ، وبما أنّ ذلك هو خارج تأثير الإنسان وبالنتيجة فهو لا يقاوم ، فإنّ تلك الحركة لم تتّصف بالجدّة ولا بالعنف "[2]. وقد اعتبرت نظرية كوبرنيكوس حدثا ثوريا ، لأنها أعلنت بداية انفصال مبحث الطبيعة عن الفلسفة ، كما أثبتت فساد الاعتقاد الأرسطي –ومن بعده المدرسي – بوجود تناقض بين حركة الأجرام السماوية وحركة الأرض.

ولمصطلح الثورة استعمالات مُتعدّدة ، فهو يستعمل في مجال السياسة كما يستعمل في مجال السوسيولوجيا وله استخداماته في مجال التاريخ ، كما أن له علاقة بالفلسفة ، لذلك كان حريّا بنا أن نكشف عن دلالة المصطلح في مجالات الاستخدام المختلفة ، فقد جاء في موسوعة السياسة ، أن مصطلح الثورة يستعمل بدلالتين مختلفتين ؛ في الأولى يستعمل للتعبير عن " تغييرات فجائية وجذرية، تتمّ في الظروف الاجتماعية والسياسية أي عندما يتمّ تغيير حكم قائم – والنِّظام الاجتماعي والقانوني

[1])Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, Editions Bordas, 2004, p 369.

[2])حنا أرندت ، في الثورة ، ترجمة عطا عبد الوهّاب ، نشر المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، (ط 1) ، 2008 ، ص 57.

المصاحب له – بصورة فجائية ، وأحيانا عنيفة بحكم آخر "[1]؛ ومعنى ذلك أنّ الثّورة تغييرٌ مرتبطٌ بظرفٍ اجتماعي وسياسي قائم ، سمة هذا التغيير أنّه مفاجئ لا يمكن توقُّعه ، بلْ إنَّهُ قد يكون تغييراً دموياً ، لذلك نجد من يُميّز بين الثّورة البيضاء والثّورة الحمراء ، فالأولى تحدث دون استعمال لوسائل العنف ، وبناء على ما سبق فإنّ "الثّورة البيضاء هي نقيض الثورة الحمراء ، والبياض يرمز إلى تنقية الثورة وتحقيق أهدافها بطريقة اللّا عنف "[2]، وتكون الثّورة إذن وسيلة لتجاوز مساوئ النّظام السّياسي الحاكم ، عن طريق تغيير شامل لهذا النّظام ، فإذا كان التغيير جزئيا فإننا أمام إصلاح ولسنا أمام ثورةٍ. لقد قامت الثورة الفرنسية عام 1789م بقلب نظام الحكم الملكي المستبد ونقل فرنسا من نظام اقتصادي إقطاعي إلى نظام رأسمالي ، كما قامت الثورة البلشفية عام 1917م بإسقاط القيصر في روسيا وإعلانها دولة اشتراكية .

أما في الدلالة الثانية ، فإن الثورة تدل على "تغييرات ذات طابع جذري (راديكالي) غير سياسية ، حتى وإن تمّت هذه التغييرات ببطء ودون عنف (كما هو الحال عندما نقول ثورة علمية ، ثورة ثقافية ، ثورة فنية ، فإن هذه التغييرات المعاصرة تستخدم لوصف تغييرات شاملة في مجالات متعدّدة من الحياة "[3]. ويشير هذا المعنى إلى الثورات التي لا تحمل طابعا سياسيا ، فقد تكون الثورة في مجال آخر غير مجال السياسة. لقد شهد العالم مع عصر النهضة في أوربا ثورة علمية قلبت الكثير من المفاهيم العلمية التي سادت منذ عصر أرسطو ، حتى أصبح الحديث عن نتائج أبحاث غاليلي وكبلر غير مقبول إلى حين من الزمن ، والسبب أن هذه الأبحاث تتعارض مع الاعتقادات العلمية الأرسطية التي كانت تلقى الدعم من قبل الكنيسة ؛ كما أن كانط Kant(1724-1804) وصف منهجه النقدي الذي واجه به الدغمائية العقلية والتجريبية بأنه ثورة كوبرنيكية ، وامتد تأثير العلم إلى المجالات التطبيقية ، فظهرت الثورة الصناعية التي سمحت بنقل المجتمع الغربي من الإقطاعية

[1])عبد الوهاب الكيالي ، موسوعة السياسة ، ج 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،(د ط)، (د ت)، ص 870.

[2])أحمد زكي بدوي ، معجم المصطلحات السياسية والدولية انجليزي فرنسي عربي ، دار الكتاب المصري القاهرة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،(ط 1) ، 1989 ، ص 158.

[3]) عبد الوهاب الكيالي ، المرجع نفسه ، ص 870.

إلى البرجوازية. إذن فالثورة في الاصطلاح السياسي هي التغيير الراديكالي الذي لا يمكن عزله عن إطاره الاجتماعي والسياسي ، والثورة تنشد من خلال هذا التغيير إعادة تأسيس نظام جديد يحمل قيما تنادي بها الثورة.

أمّا في اصطلاح المؤرّخين ، فقد جاء في معجم مصطلحات التاريخ ما يلي :" الثورة في الاصطلاح الدولي عمل من أعمال العنف يتّخذ صورة نضال مسلّح يقوم به جانب من الشعب في وجه حكومتهم خروجا على قوانينها مما يعرقل ممارستها لسيادتها "[1]. الثورة عند أهل التاريخ عنْف مسلّحٌ ، المبادرة فيه للثوار الذين يكونون جزءاً من البناء الاجتماعي للدولة ، فقد يمثّلون أهل مقاطعة من المقاطعات ، أو هم السكان الأصليون للبلد ، فتنتقل الدولة من سيادة القانون إلى حالة الثورة التي تعتدي على سيادة القانون ، وتعلن أن النظام السائد لم يعد شرعيا. ففي الثورة التحريرية الجزائرية ، أعلنت الثورة عبر بيان أول نوفمبر 1954 لكن هذه الثورة ينبغي أن تكون مرتبطة بقيم الحرية والاستقلال ، وإلا أصبحت مجرّد فوضى ، ولن تنجح الثورة إذا انتصرت لقيم بعيدة عن واقع الإنسان الثائر ، فيجب إذن أن تلامس الثورة أحلام الجماهير وأن تستمدّ قوّتها من صلابتهم ، ألم يقل الشهيد العربي بن مهيدي (1923-1957) :"ألقوا الثورة إلى الشارع ، يحتضنها الشعب "؟.

ويعتبر المؤرخون أن حالة الثورة هي حالة وسطى بين الانقلاب والتمرد والعصيان من جهة، والحرب الأهلية من جهة أخرى ، ففي الحالات الأولى يتم الأمر بأن يتمرد أو ينقلب عدد من أفراد الجيش أو من صناع القرار ليمتد ذلك إلى الشعب ، أما في الحرب الأهلية فإن القوى تكون متكافئة إذ قد تتحالف مجموعة من القوى السياسية أو العسكرية في مواجهة قوى تختلف معها في الرأي وتتشابه معها في الطبيعة[2].

وقد عُدّت الثورة ظاهرة اجتماعية تقبل التحليل السوسيولوجي ، إذْ عرّفتْها موسوعة علم الاجْتِماع : "هي التّغْييرات الجِذْرية في البُنى المؤسّسة للمجتمع ، تلك التغييرات التي تعمل على تبديل

[1]) يحيى محمد نبهان ، معجم مصطلحات التاريخ ، دار يافا للنشر والتوزيع ، عمان الأردن ، ط 1 ، 2008 ، ص 106.

[2]) المرجع نفسه ، ص 106.

المجتمع ظاهريا وجوهريا من نمط سائد إلى نمط جديد يتوافق مع مبادئ وقيم وإيديولوجية وأهداف الثورة ، وقد تكون الثورة عنيفة دموية ، كما قد تكون سلمية ، وتكون فجائية سريعة أو بطيئة تدريجية"[1]. الثورة إذن تقوم على مبدأ التغيير وهذا التغيير ينبغي أن يؤدي إلى تبدّل جذري وتامّ ، فيتم الانتقال من قيم النّظام القائم إلى قيم النظام الثوري الجديد ، وقراءة التاريخ تكشف عن وجود ثورات أريقت فيها الكثير من الدّماء بينما هناك ثورات سلمية. ويصرّ ريمون آرون Raymond Aron(1905-1983) في تعريفه للثورة على حضور العنف في عملية التغيير إذ يقول :"إننا نفهم من كلمة ثورة في لغة علم الاجتماع ، تعويض نظام بنظام آخر بطريقة عنيفة "[2]، وهذا التعريف يجد ما يوافقه عند كرين برنتون* Crane Brinton الذي يرى أن الثورة تتضمّن معنى التغيير وربما التغيير المفاجئ والهائل[3].

قدّم برنتون أول دراسة اجتماعية عن الثورة عنوانها "The anatomy of revolution" سنة 1938، اعتمد فيها على منهج المقارنة بين ثورات انجلترا عام 1688 م، والثورة الأمريكية 1776م، والثورة الفرنسية 1789 م ، والثورة الروسية 1917 م ، فتوصل إلى أن الثورة تشبه المرض فهي قابلة للظهور بشكل مفاجئ ، ووقود الثورة هو الطبقة الوسطى التي تعاني من القيد الاقتصادي الذي تفرضه الحكومة ، وتفشل الحكومة بسبب الفساد البيروقراطي ، أو عدم قدرة الحاكم على إدارة البلد في فترة الأزمة. تمر الثورة على العموم بأربعة مراحل ، الأولى هي مرحلة الشعارات وهي لا تدوم طويلا ، وتكون فيها الآمال عريضة ، تنتهي هذه المرحلة بحدوث انقسام بين الثوار المعتدلين والثوار

[1]) نقلا عن : شعبان الطاهر الأسود ، علم الاجتماع السياسي : قضايا العنف السياسي والثورة ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، د ط، 2003 ، ص 46.

[2])Raymond Aron, L'opium des intellectuels, Calmann-Lévy, 1987, p 47.

*) كرين برنتون : مؤرخ وعالم اجتماع أمريكي ، (1898-1968)، كان معجبا بالثورة الأمريكية ساخطا على الثورة الفرنسية، من مؤلفاته : أفكار ورجال ، مزاج أوربا الغربية ، صياغة العقل الحديث.

[3])كرين برنتون، دراسات تحليلية للثورات، ترجمة عبد العزيز فهمي، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، (د ط)، 2010، ص:03.

المتطرفين ، فتكون الغلبة لدعاة التطرّف ، الذين يسعون في المرحلة الثالثة إلى تحقيق تصوراتهم لكنّهم يفشلون في ذلك بسبب تطرفهم وبسبب الثورة المضادة التي يقودها بقايا النظام السابق، لينتهي الأمر في المرحلة الرابعة إلى أن تخفت الشعارات العريضة للثورة ويتولى زمام الحكم أحد الثوار الذي يوصل الثورة إلى تحقيق أهدافها[1]، مع إعدام الثوار المتطرفين مثلما حدث مع روبسبير Robespierre[**].

أمّا عن الثورة في اصطلاح الفلاسفة فيقول ألبير كامي : "إن كلمة ثورة ، في حقل النظرية ، تحافظ على ما لها من معنى في حقل الفلك ، إنها حركة تقفل الحلقة ، تنتقل من حكومة إلى أخرى بعد دورة انتقالية تامة. إن تبديلا يطرأ على نظام الملكية دون أن يقابله تبديلا في الحكومة ، ليس ثورة بل إصلاحا "[2]. ففعل الثورة عند كامي يتميّز بأنّه فعل متكرّر ، فهو يشبه دورة الكوكب في مجال الفلك ، حتى أن اللّفظ Révolution في مجال الفلك يعني حركة تتجه إلى الانغلاق ، وهذا يعني أن الثّورة لا تنْتِج إنما تُكرِّر ، والثورة في السلوك البشري يمكن أن تنطبق على فعل الانتقال بالدولة من نظام سياسي إلى نظام سياسي آخر ، وبالمقابل فإن التغييرات الجزئية في نظام الحكم التي لا تمسّ الحكومة القائمة لا يمكن اعتبارها ثورة بل إصلاحا. ومن هذا المنطلق توجّه كامي إلى التمييز بين التمرّد والثورة ، فلاحظ أن التمرد ينطلق من تجربة ذاتية توصل إلى فكرة مجردة تكون هي الثورة ، أي أنّ مبدأ الثورة فكرة معيّنة ، ولهذا كان التمرد إنسانيا يرفض إخضاع الإنسان للطبيعة والميتافيزيقا، بينما كانت الثورة مادة للتاريخ فهي تستعمل الإنسان وقودا لها.

إن هذه المقارنة تأتي من ملاحظة كامي للثورات السابقة ونتائجها ، فكلها نجحت في تغيير سلطة سياسية بأخرى لكنّ هذه السلطة الناشئة تنتظر ثورة أخرى ، والإنسانية لم تعرف بعد ثورة

[1]) كرين برنتون ، المرجع نفسه ، ص 60 –61.

[**]) ماكسيميليان دو روبسبير، (1758–1794)، سياسي فرنسي ، دعا إلى إعدام الملك لويس السادس عشر وهو ما حدث عام 1793م ، لكنه انفرد بالسلطة ومارس الإرهاب على الثّوّار ، دبّرت له مؤامرة أدت إلى وقوعه جريحا فنفّذ فيه حكم الإعدام بالمقصلة.

[2])ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، ص 136.

حقيقية لأن الثورة الحقيقة هي التي تصنع نهاية التاريخ[1] . إلا أن البخاري حمانة يختلف مع كامي عندما يقارن بين التمرّد والثّورة ، فيعتبر الثورة انتقالا من حالة الرفض إلى فعل يمثّل هذا الرفض ، وهذا الرفض الفاعل يحمل بين جنباته مشروعا سياسيا واجتماعيا بديلا ، بينما يتوقف التّمرّد عند حالة الرفض فلا يحمل مشروعا بديلا للوضع القائم ، ولذلك كان نجاح الثّورة أكثر احتمالا من نجاح التّمرّد، والسبب " توظيفها لسلبيات الواقع المرفوض في بلورة وعي الجماهير بذلك الواقع ، وبالواقع الجديد الذي ترى أنّه يجب ويمكن أن يكون في النهاية...في حين يبقى التمرّد حتى في حالة نجاحه – المؤقّت – عاجزا عن تحقيق مثل ذلك الحدّ أو الفاصل "[2] .

وقد جاء في المعجم الفلسفي :" الثورة تغيير جوهري في أوضاع المجتمع لا تتّبع فيه طرق دستورية "[3]. الثورة إذن فعل يغيّر ، وسمة التغيير التي يحدثها هذا الفعل جوهرية والآليات المعتمدة للتغيير غير قانونية ، أي أن الآليات الدستورية كالانتخاب مثلا عندما تقف عاجزة عن تغيير الوضع الاجتماعي ، فتجتمع أسباب تؤدّي إلى ممارسة العنف الذي يؤدي إلى التغيير.

وإذا كان كامي يقارن بين التّمرد والثّورة فإنّ جميل صليبا يقارن بين مفهومين متقاربين هما الثورة والانقلاب ، فيلاحظ أن الثوار هو أفراد الشعب بينما الانقلابيون هم جزء من نظام الحكم ، فقد يكونون من أفراد الجيش وقد يكونون من أعضاء الحكومة ، كما أن هناك اختلافا على مستوى الهدف، فهدف الثوّار تغيير النظام القائم سواء كان اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا ، بينما يهدف الانقلابيون إلى الاستيلاء على السلطة ذاتها دون تغيير في النظام القائم ، بل إن ما يحدث هو مجرد تغيير في مراكز القرار[4]، فكأنّ الانقلابيين لا يملكون مشروعا واضحا بل إن مشروعهم هو الاستيلاء على الحكم ، ولعلّ هذا ما يفسّر انتهاء الانقلابات عموما إلى أنظمة شمولية استبدادية.

---

[1]) المصدر نفسه ، ص 137.

[2]) البخاري حمانه ، المرجع نفسه ، ص 48.

[3]) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ، (د ط)، 1982 ، ص 381.

[4]) المرجع نفسه ، ص 381.

بينما يعتمد عزمي بشارة* مقارنة ألسنية بين الثورة والانقلاب ، فيعتبر أن الثورة في لغتنا العربية تدل على الغضب و الهيجان ، وهذا ما دفع الأتراك والفرس إلى استعمال لفظ "انقلاب " للدلالة على معنى الثّورة ، يقول عن ذلك : "لقد أخذ الفرس والتّرك مفردة انقلاب العربية للدلالة على الثورة لأنّها تحمل معنى تغيير النظام السياسي أكثر مما تحمل مفردة ثورة التي كانت تعني حالة من الهيجان والغضب "[1]، وما يؤكد ذلك أنهم يستعملون " انقلاب دستوري " للتعبير عن الثورة ، بينما يربط العرب في لغتهم عادة بين الانقلاب والجيش ، فيقولون انقلاب عسكري. ولا يختلف العصيان Insoumission عن الانقلاب من حيث كوْنِه حركة مسلّحة ليس لها مشروعٌ سياسي أو اجتماعي واضحٌ يمكن أن يشكل البديل للسّلطة القائمة ، ولذلك تلجأ السلطة إلى اتّهام الحركات الثّورية بأنها مجرّد عصيانٍ أو انقلاب ، في محاولة للنّيْل من هذه الحركات وإظهارها بمظهر الانحطاط الأخلاقي.

وللثورة تداخل مع مفاهيم أخرى مثل الإصلاح ، والاحْتِجاجُ ، والحَرْب. فالإصلاح في مجال السياسة هو فكرة تم أخذها من فكرة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر وكانت ضد الكنيسة الكاثوليكية التي احتكرت الاعتقاد الديني وجعلت من ممثليها وسائط وحيدة لمناجاة الله ، بل وأصبح للبابا سلطة دينية وسلطة مدنية ، فظهر الشّقاق الذي أفرز صراعات وحروب داخل أوربا الكاثوليكية ، وكانت النتيجة أن رضخت الكنيسة لبعض من مطالب الكنائس المنشقة ، فقد كان من بين المطالب المساواة بين الأفراد أمام الله ، وإلغاء الوساطة بين الكنيسة والله ، مما أدى لاحقا إلى زعزعة سلطة الإكليروس الدينية والاجتماعية.

لقد تم نقل فكرة الإصلاح من مجالها الديني إلى مجال السياسة على يد الحركات العمالية والأحزاب الديمقراطية الاشتراكية بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، خاصة عندما وقعت هذه الحركات بين الخيار الذي دعا إليه ماركس وهو الثورة وبين خيار الإصلاح الذي كان

*) مفكر وسياسي وأكاديمي فلسطيني من عرب 48 ، ولد سنة 1956 م ، نائب الكنيست الإسرائيلي سابقا ، عرف بمواقفه المساندة لثورات الربيع العربي ، ويرأس حاليا المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة بقطر.

[1])عزمي بشارة ، في الثورة والقابلية للثورة ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، ط 1، 2012 ، ص 30.

يبدوا أقرب إلى الواقع خاصة وأن فرص الثورة كانت ضئيلة بناء على التطور الذي وصلت إليه الرأسمالية. لقد حاول برنشتاين* Bernstein أن يتبنى طرحا إصلاحيا واعتبرت نزعته تنقيحية Révisioniste من طرف أنصاره ، وتقوم أفكار هذه النزعة على مراجعة أفكار ماركس في ظل ظهور طبقة ثالثة وسطى بين الرأسماليين والعمال لا تسمح بحدوث ثورة ، إلّا أنّ المعارضين اعتبروا ذلك تحريفاً للمبادئ الثورية التي أعْلنَها ماركس وإنجِلز في البيان الشيوعي ، وتزعمت المعارضة روزا لوكسمبورغ** Rosa Luxemburg. وطرح المقابلة بين الإصلاح والثورة بعيدا عن البيت الماركسي سيؤدي بنا إلى مجموعة من الاستنتاجات ، منها أن الصراع دائما يوجد بين الإصلاحيين والثوريين ، ويعبر عن هذه الحالة واحد من الباحثين في الثورة قائلا : "يرتبط مفهوم الإصلاح بمفهوم المحافظة ، والمنزع والمسلك الإصلاحي والثوري منزعان مختلفان اختلافا جذريا ، وهما نزعتان تؤثّران تأثيرا حاسما في أيّ مُجتمع قائم بجميع جوانبه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية "[1]، وذلك يعني أن الاختلاف بين الإصلاح والثورة اختلاف جذري ، فمن يكون إصلاحيا يرى أنه لا يمكن قلب الأوضاع السياسية أو الاجتماعية قلبا شاملا لوجود جوانب صالحة فيه ، بينما يرفض الثوري الإبقاء على المجتمع أو النّظام السّياسي مهما بدا صالحا في بعض من جوانبه، لكن قراءة التاريخ قراءة موضوعية تجعلنا نكتشف أنّ المآل الأخير للثورة هو الإصلاح.

أمّا الاحتجاج فهو حركة جماعية لمجموعة فئوية أو لطبقة من طبقات الشعب قصد انتزاع حق من الحقوق أو تجاوز خطر معيّن ، ويتخذ الاحتجاج أشكالا متعدّدة فقد يتخذ وسيلة الإضراب

*) إدوارد برنشتاين (1850–1932)، ديمقراطي اجتماعي ألماني، كان من أبرز دعاة الاشتراكية الثورية قبل أن يتحول إلى الاشتراكية التدريجية التي تقوم على فلسفة الثورة التدريجية، قادته أفكاره الإصلاحية إلى دعوته لرفض فلسفة هيغل و العودة إلى كانط.

**) روزا لوكسمبورغ (1871–1919)، مُنظّرة ماركسية من أصول بولونية يهودية واكتسبت الجنسية الألمانية، عرفت بآرائها الراديكالية في النقاش الذي فتحه الماركسيون بعد وفاة ماركس الذي عنوانه: ثورة أم إصلاح؟

[1])الطاهر عبد الله، نظرية الثورة من بن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط1)، 1979، ص:84.

عن العمل ، أو الإضراب عن الطعام أو التظاهر في الشارع أو الاعتصام ، وقد كان الاحتجاج وسيلة غير ذات تأثير على الأنظمة الحاكمة لكنّه اليوم من أكثر الوسائل التي يمكن من خلالها التعبير عن الرفض، ومن أشهر الاحتجاجات احتجاج طلاب الثانويات والجامعة* في ماي 1968 ضد التقاليد البالية داخل المجتمع الفرنسي ، إذ بدأ الاحتجاج من خروج الطلبة إلى ساحة السوربون وساندهم بعد ذلك رجال السياسة والمثقفون مثل جان بول سارترJean paul Sartre، وجيل دولوزGilles Deleuze وميشال فوكو Michel Foucault . ولم تتوقف الحركة الاحتجاجية عند أبواب الجامعة بل امتدّت لتشمل مجالات أخرى معلنة فشل النظام السياسي الذي يمثله الرئيس

دي غول De Gaulle (1890–1970) ، الذي عجز عن التحرّك إلا بمرافقة الجيش فأعلن لاحقا حل البرلمان وتنظيم انتخابات. لقد هدفت احتجاجات ماي 1968 إلى نشر مناخ ثقافي وفكري جديد معلنة فشل الرأسمالية المتوحشة ، وعدم قدرة الشيوعية على تحريك البروليتاريا ، وعلينا أن نلاحظ هنا أن الاحتجاج هو وسيلة أكثر تحضّرا للتعبير عن الرفض والمقاومة ، ونجاح الاحتجاج في فرنسا في قلب الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية دون سقوط عدد كبير من الضحايا دليل على ذلك.

أما الحرْب فقد جاء في موسُوعة السّياسة أنّها: " ظاهرة استخدام العنف والإكراه كوسيلة لحماية مصالح أو لتوسيع نفوذ أو لحسم خلاف حول مصالح أو مطالب متعارضة بين جماعتين من البشر "[1]، وهي كذلك المواجهة العسكرية بين دولتين أو أكثر ، أو بين طرفين متوازنين داخل الدولة الواحدة (الحرب الأهلية)، فقد تكون الحرب ذات طابع إقليمي ، وقد تكون ذات طابع دولي كالحربين العالميتين الأولى والثانية ، ومن هنا فإنّ هناك فرقا بين الثورة والحرب ، فرقٌ نلمسُه في طبيعة طرفي الحرب أو الثّورة ، ففي الثّورة يقاتل الثوار دولة خارجية أو مستعمرا أو سلطة سياسية مستبدّةً ، لكن الحرب والثورة يتفقان في أن السياسة هي المبدأ لكل منهما ، فلا يمكن أن نتصور ثورة بمعزل عن سند سياسي ، كما لا يمكن صناعة حرب دون الاستناد إلى فلسفة للسياسة تقوم عليها ، ولعل هذا التداخل هو الذي يجعل البعض يسمي الثورات حروباً ، فقد سميت ثورة التحرير الجزائرية حربا

[1]) عبد الوهاب الكيالي ، موسوعة السياسة ، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ، بيروت ، (د ط)، (د ت)، ص:170.

للتحرير أو حرب الجزائر ، وفي ذلك تمييز لها عن الثورة ، إذ أن الثورة من منظور هؤلاء تكون من فئة ضدّ نظام سياسي داخلي فشلت محاولات إصلاحه وامتدّت مظاهر الفساد فيه إلى مستويات لا تنفع معها إلّا الثورة ، ومثال ذلك الثورة الفرنسية والثورة البلشفية ، كما أن الثورة تقوم على مُثل معينة تسعى إلى تحقيقها أو تحقيق جزء منها بينما تغيبُ هذه المثل في الحروب ، يعبّر جان بول سارتر عن ذلك قائلا :" لن نستطيع وصف الحرب الجزائرية بأنّها حرب تقوم على مثل إنسانية لأنها قامت أساسا على التّعذيب...هذا التعذيب الذي أملته الظّروف وشدّدت نكيره النّزعات العنصرية "[1].

إن للتمرّد والثورة تداخلا مع مفاهيم متعدّدة ، لكن الفصل بينها تقتضيه الدراسة ، فإذا كان التمرّد في مفهوم السياسي مرادفا للثورة ونقطة انطلاقها ، فإنّه في مفهومه الميتافيزيقي يدفع الإنسان للتخلّص من الدين ، وعلى العموم فإن استعمال الثّورة كمصطلح مُتعلّقٌ بحالتيْن الأولى التخلّص من الاسْتبْداد السّياسي الذي يمتدّ إلى مجالات الحياة الأخرى وهذا الاستعمال ظهر مع ظهور الحداثة ، أمّا الحالة الثانية فهي نتيجة للأولى لأن الثورة على الاستبداد السياسي أفرزتْ الثّورة الصّناعية التي أنتجت الاستعمار كمنظومة احتلال وانتهاك لحقوق الآخرين ، فظهر الاستعمال الثاني للثورة كمفهوم يراد منه تحرير الشعوب.

[1]) جان بول سارتر، عارنا في الجزائر ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، (د ط)، (د ت)، ص:59.

المبحث الثاني : ممارسات التمرد والثورة في الحضارات القديمة:

إذا كانت الدراسات الفلسفية التاريخية حدّدت بداية الفلسفة بالمرحلة اليونانية ، معتبرة أنّ ما حدث قبل ذلك لا يعدوا أن يكون اجتهادا نظريا محكومٌ بإطار ميثولوجي ثيولوجي، فإن الدِّراسات المعاصرة أثبتت أن هذه الدراسات موجّهة إيديولوجيا بنظرة مركزية غربية. ولاشك أنّ الفكر الإنساني السابق عن الفكر اليوناني يمثّل رغم طابعه الأسطوري رافدا هاماّ شرب منه الفكر اليوناني ، رغم أنّ كثيرا من الباحثين المنبهرين بالإنتاج الفكري اليوناني يرفضون وجود أي شكل من أشكال الفكر في الحضارات الشرقية القديمة بسبب حضور الميثولوجيات.

ورفضُ دعاة المركزية الغربية وجود فكر سياسي قبل العصر اليوناني له ما يبرّره عندهم ، فطابع الحياة الفكرية كان مغلقا بسبب سطوة الدين على السلطة السياسية وسيطرته على الحياة الاجتماعية ، إضافة إلى أن الإنتاج الفكري في العصر قبل اليوناني تميز ببعده عن الطابع النظري واقترابه من الطابع العملي. وقد أشار عبد الرحمان الكواكبي إلى أن حكماء اليونان أخذوا عن الآشوريين فكرة الملك الإله من خلال الجمع بين فكرتي الاشتراك في السياسة والاشتراك في الألوهية[1].

ولعل ممن اتّجهوا للمقارنة بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي القديم المؤرخ جون كولر الذي يقول : "نحن في الغرب معتادون ، إلى حد كبير على النظر إلى الفلسفة باعتبارها شيئا مستقلا عن الحياة ، مغرقا في التجريد ، وفي الطابع الأكاديمي بالنسبة للشخص العادي. أما في الشرق فإن الهوة بين الفلاسفة والناس العاديين ليست على هذا القدر من الاتساع ، ذلك أنّ الفلاسفة الشرقيين يستمرون في التواصل عن كثب مع الحياة ، عائدين إلى محك التجربة الإنسانية لاختبار نظريّاته "[2].

[1])عبد الرحمان الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، كلمات عربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، 2011 ، ص 24.

[2])جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1995 ، ص 19.

ويعني ذلك ، أن البحث الفلسفي عند اليونان اتخذ طابعا أكاديميا يفصل فيه بين الحياة العامة وممارسة التفلسف ، بينما لم يفصل الشرقيون بين المعرفة والحياة.

وأمام هذه الوضعية ، نتساءل : هل نجد بين ثنايا الفكر السياسي الشرقي القديم طرحا لمسألتي التمرّد والثورة ؟ إننا لا ننتظر من الإجابة عن هذا السؤال أن نجد تنظيرا لمفهومي التمرد والثورة بمثل ما نجده في الفلسفات الحديثة والمعاصرة ، بل نسعى للبحث عن وجود هذه المفاهيم كممارسات في علاقتها بواقع الإنسان الشرقي القديم.

أولا :التمرد في ملحمة جلجامش:

عبّر الإنسان العراقي القديم عن علاقته بالآلهة من خلال الأسطورة التي اعتبرت الشّكل البدائي للإنتاج العقلي ، وهذه العلاقة طُرحت في إطار أنطولوجي يحكمه طرفان هما الأنا والآخر ، ومن خلال هذه الأسطورة استطاع الإنسان أن يتجاوز حدود وجوده الزّماني والمكاني. ولما كانت الدولة مشكلة من حواضر متعدّدة ، فإنّ التّصور الأسطوري كان كذلك ، إلا أنّ مفهوم المركزية كان هو الأساس في كلّ تصوّر متعلّق بالعقيدة ، وهذا يعني أنّه مهما تعدّدت الآلهة فإنّ القيادة هي للإله الأوّل مُنشيء الكون وهو أيضا إله المدينة ، وهذه الثيولوجيا المقدسة ستمتدّ لاحقا إلى المجال السياسي حين يعتبر الملك مفوضا من طرف الإله الأعظم لسياسة شؤون الدولة.

لقد كانت بابل من أعظم الحواضر التي أسّس بنيانها العقائدي على تقديس عظيم لآلهة المدينة ، دليل ذلك أسطورة إينوماإيليش* التي تقدّم تصورا عن نشأة العالم ، وهذا التصوّر مبني على قدرة الإله الأعظم على الخلق والإنشاء انطلاقا من العنصر المائي ، والغاية هي تنظيم الكون وحمايته من الفوضى. ولما كانت المخلوقات ناشئة عن القدرة العظيمة للإله فقد وجبت طاعته ، فهو

*) يقول المؤرخ خزعل الماجدي:"تعتبر أسطورة الخليقة البابلية أندر وأعرق وأوسع أسطورة خليقة أو تكوين(Gensis) في العالم القديم، وتبدأ بذكر الاسم باعتبار الكلمة هي فعل الخلق الأساسي في العقيدة الدينية البابلية، ومبدأ هذا الخلق هو الثالوث الإلهي تيامت، أبسو، ممّو".(خزعل الماجدي ، إنجيل بابل ، الأهلية للنشر والتوزيع ، عمّان (الأردن)، (ط1) ، 1998، ص 13).

الذي يحدّد كذلك القادة السياسيين الذين يسيرون شؤون الدّولة ، ولذلك آمن العراقيون بنظرية التفويض الإلهي التي يعبر عن أصولها الملك حمّورابي بقوله:

"وسمّيا بابل باسمها العظيم

وجعلاها المستقيمة في العالم

وثبتا له في وسطها ملكية أبدية

أسسها ثابتة كالسماء والأرض

آنذاك سمّياني (الإلهان) أنو وأنليل

باسمي حمورابي، الأمير التقي يخشى آلهته".[1]

وهذا التّصور هو الذي يمنح للملك الحقّ في ممارسة الحُكم مستندا إلى القانون الذي هو منتوج إلهي، فالشواهد التاريخية تبيّن من خلال الآثار البابلية تلقّي حمورابي الشرائع من الإله نفسه. وإذا كانت الشريعة تقوم على مفهومي الحق والواجب، فإن الإنسان البابلي لم يمتلك حقوقا لأن الأسطورة تصوّره خادما للآلهة ولمن يقوم مقامها في تسيير شؤون الدّولة، ولم يكن يملك إلا الطاعة والإذعان لما تطلبه الآلهة.

وكان مصير الإنسان في ظل هذه التصورات المعاناة من استبداد الحكام وطغيانهم، وهي معاناة مقبولة طالما أنها إرادة الآلهة التي صورتها الأسطورة مسيطرة على كل شيء، لكن هذه السيطرة سرعان ما تتوارى مع تطور العقل البابلي، هذا التطوّر يمكن ملاحظته من خلال الملحمة المعروفة بجلجامش Gilgamesh .

تدور أحداث هذه الملحمة في القرن السادس والعشرين قبل الميلاد ، غير أنّ النسخة الأجدّ التي تروي أحداثها تعود إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد ، فقلقامش هو ملك أوروك Uruk التي

[1])إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، (د ب)، (د ط)، 1985، ص 161.

تقع جنوب العراق ، وقد كان ظالما لشعبه الذي طالب الآلهة بإنصافه ، لكن الآلهة ترفض التدخّل المباشر ، و تتدخّل عن طريق خلق منافسٍ له هو إنكيدو الذي يرمز للتوحش فهو عار ويقضي وقته في الجري وأكل العشب وشرب مياه المستنقعات ، فيسلط عليه جلجامش مومسا يقضي معها ست ليال كانت كافية لنقله من إنسان بدائي إلى إنسان متحضّر ، وهذا ما يسمح بخلق صفحة جديدة في العلاقة بين قلقامش وإنكيدو قوامها الصداقة.

وينطلق الصديقان في مغامراتهما التي تبدأ من لقائهما بعشتار إلهة الحبّ التي تطلب جلجامش للزواج ، فيرفض معبّرا عن تمرّده على الآلهة . فرفض الزواج أول مظهر من مظاهر التمرّد والرّفض في الملحمة ، وتردّ عشتار على هذا التّمرّد بالانتقام من إنكيدو الذي يموت ، فيصدم جلجامش الذي يدرك أنّه معرّض للموت أيضا ، فيقرّر مواصلة تمرّده والثورة على الآلهة متسائلا : لماذا قرّرت الآلهة أن يموت البشر وتخلد هي ؟ أليس بإمكان البشر امتلاك صفة الخلود؟

يتذكر جلجامش وجود أحد الناجين من الطوفان العظيم منح حياة أبدية هو أتنابيشتم Utnapishtim ، فيسأله عن سر خلوده فيكشف له أنّ الآلهة منحته الخلود ، لقد " أصبح أتنابتشم حكيما حين تكلّم مع الآلهة ، أما جلجامش فقد تعلّم أن ينتج تجربته من دون مساعدة إلهية"[1]، ويواصل جلجامش تمرّده وثورته على آلهة أروك ويكتشف أن سر الخلود هو زهرة توجد في مكان بعيد ، فيتحدى الصعاب إلى أن يحصل عليها لكن الآلهة تمنع عنه الخلود فتسرق منه الزهرة: "إلى أين تسعى يا قلقامش

إن الحياة التي تبغي لن تجد

إذ لمّا خلقت الآلهة البشر قدّرت الموت على البشر

[1]) كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، (ط 1)، 2008، ص:70.

واستأثرت هي بالحياة"[1].

وإذا كانت ملحمة قلقامش تعالج مشكلة مصير الإنسان بعد الموت ، فإنها تطرح هذا المصير من خلال مقابلة الإنسان بالآلهة ، الآلهة التي تحتفظ لنفسها بالخلود وتمنعه عن الإنسان ، والإنسان الذي يدرك أنه فان ويسعى إلى اكتساب الخلود ، وهذه المقابلة مطروحة من خلال إعلان قلقامش تمرّده وثورته على قوانين الآلهة ونظمها بعد إصدارها الحكم بموت صديقه إنكيدو.

يصوّر نص ملحمة جلجامش التّمرّد والثّورة باعتبارهما رد فعل على جبروت الآلهة وطغيانها ، وهو نص تطرح من خلاله علاقة الإنسان بالإنسان ، وعلاقة الإنسان بالآلهة. لقد كان ردّ إنكيدو على عشتار إلهة الحب معبّرا عن رفض الآلهة وعدم شرعيتها ، رفض تردّ عليه الآلهة بقتله وانتقال جلجامش من اعتباره ممثلا للسلطة إلى اعتباره ثائرا يرفض سلطة الآلهة وتدخلها في شؤون البشر.

ثانيا : الثورة الدينية عند أخناتون :

ارتبط الشأن السياسي في مصر القديمة بالدّين ، ولذلك تأسّس الحكم السياسي على فكرة الملك الإله او الملك ابن الإله ، ولهذا كان الفرعون إلها يعبد ، وعند تنصيبه ملكا تقام الأفراح ويبتهج الناس ، وتصبح سلطته بعد ذلك بلا حدود ، فما ينطق به الملك أي الفرعون هو القانون الذي يسيّر البلد ، ولا تملك الرعية إزاء ذلك سوى التّسليم والخضوع ، وقد ترتّب عن ذلك شيوع الاستبداد لأنه دائما يرتبط بالسلطة المطلقة ، وكيف لا تكون السلطة مطلقة لكائن هو إله أو ابن إله ؟ إنّ هذا التصور الذي ميز النظام السياسي في مصر القديمة استمدّ قوّته من الأسطورة التي أضفت على الحاكم السياسي مجموعة من الصّفات جعلته يمتلك السلطة في عالم الأرض وفي عالم السماء.

ولمّا كانت الأسطورة هي التي تغذي العلاقة بين الحاكم والرّعيّة ، فإن القانون الذي يصدر عن الفرعون أي الملك هو قانون يجب قبوله ، وينبغي العمل به ، ولا يمكن أبدا التفكير في الثورة على النظام السياسي لأنّه نظام يحرسه الإله ، والفرعون ينطلق في حكمه من أسس لاهوتية لا يمكن

[1]) طه باقر ، ملحمة كلكامش أوديسة العراق الخالدة ، دار الوراق للنشر والتوزيع ، عمان الأردن، (ط 1)، 2006 ، ص: 79.

للرعية أن ترتقي بوعيها لتفهمها ، وهذا المنطلق هو الذي يجعل الحاكم عادلا في حكمه ، فقد ورد في "قصة الحضارة " ما يخاطب به الملك وزراءه عند تعيينهم في مناصبهم :"...احرص على أن يجري القانون مجراه في كلّ شيء ، وأن يتبع في كلّ شيء العُرف السّائد في بلده ، وأن يعطي كل إنسان حقّه"[1].

وعلى هذا الأساس قام النظام الأخلاقي على الماعت* MAAT ، وهو نظام يربط بين ما يفعله الإنسان في الحياة الدنيا وبين المصير الذي يلقاه في الحياة الأخرى ، وهذا النظام القائم على أساس العدل والحق والاستقامة تمّ فهمه بعد ذلك على أنه يعني المساواة ، لكن هذا الفهم يبقى في إطاره اللاهوتي أي أن الذي يحقق ذلك هو الملك الإله.

لقد اهتم المصريون القدماء بالدّين ، دليل ذلك أن تصوراتهم لبداية الوجود كلها ترتدّ إلى العنصر المائي ومنه إلى الإله الأول الذي تعدّدت عنه أشكال الوجود المختلفة ، كما عرفوا عبادة الآلهة المتعدّدة. وقد كانت فكرة الثورة الدينية موجودة في أذهان الملوك الفراعنة ، وأشهرهم تحتمس الرابع جدّ أمنحوتب الرابع المعروف تاريخيا باسم أخناتون ، لكن نقل الثورة الدينية من مجال الفكر إلى مجال الواقع لم يتحقّق إلّا مع أخناتون لتوفر مجموعة من العوامل لم تتوفّر لأسلافه وأهمّها الشجاعة والجُرأة.

[1])ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ج2 ، ترجمة محمد بدران ، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ، بيروت (لبنان) ، (د ط)، (د ت) ، ص 93.

*) هي إلهة النظام والعدل عند الفراعنة القدماء ، تمثل بهيئة سيدة على رأسها ريشة النعام التي هي رمز العدالة ، تمسك في إحدى يديها مفتاح الحياة وفي اليد الأخرى صولجان الحكم ، وهي ابنة الإله رع. تظهر ماعت عند حساب المتوفي فيوضع قلبه على الميزان في كفة وتوضع ريشة ماعت في الكفة الأخرى ، فإذا رجحت كفة القلب يدخل المتوفى الفردوس ، وإذا حدث العكس يدخل الجحيم ، وهيئة التحكيم في العالم السفلي تتألف من 42 قاضيا بعدد أقاليم مصر ، وهو نفس عدد قوانين ماعت. (أنظر : يان اسمان ، ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية ، ترجمة زكية طبوزادة و علية شريف ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، (ط 1)، 1996 ، ص 118 وما بعدها).

آمن أمنحوتب الرابع بفكرة التوحيد وأعلن رفضه عبادة آمون الذي يرمز له بقرص الشمس ، كما أعلن عدم قبوله فكرة تعدّد الآلهة التي كان المصريون يؤمنون بها ، ويروّج لها الكهنة لما تدرّه على المعابد والقائمين عليها من خيرات اقتصادية ، واعتقد أن المصريين يحب أن يعبدوا القوة الكامنة في قرص الشمس التي سمّاها آتون ، لذلك لقيت هذه الثورة الدينية معارضة شديدة من كهنة آمون الذين شعروا بالخطر الذي يهدّد مصالحهم فحاربوا أخناتون لكنّه انتصر عليهم وهدّم معابدهم ، بل ونقل عاصمة الحكم من طيبة إلى تل العمارنة ، وبلغ من رفضه للوضع الديني السابق أن غيّر اسمه الذي يعني آمون مرتاح إلى أخناتون الذي يعني آتون راضٍ.

وتدل اكتشافات مقابر معاوني الملك أخناتون الذين عملوا على نشر الدين الجديد على مكانة آتون من خلال الأناشيد والمدائح التي تتضمّنها ، فقد وجد على إحداها الأنشودة التالية:

" بهاء آتون وقوته العالمية

تشرق وتضيء

أنت تبزغ بجمالك في أفق السماء

أنت يا آتون الحي الذي كنت في أزلية الحياة

فحينما كنت تطلع في الأفق الشرقي

كنت تملأ كل البلاد بجمالك

أنت جميل وعظيم ومتلألئ ومشرق فوق كل أرض "[1].

ورغم أن هذه الثورة اكتسبت طابعا دينيا إلا أنها في حقيقة الأمر ثورة متعلقة بالصراع السياسي ، والدليل على ذلك أنّ هذه الثورة مثلما نجحت بسرعة فقد انتهت كذلك بسرعة ، لأنّ

[1])جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، (د ط)، (د ت)،ص 302.

انصراف أخناتون إلى الإصلاح الديني وإهماله للمجال الاجتماعي والاقتصادي والعسكري أدى إلى ظهور عداوات داخلية وخارجية ، وانتهى الأمر بهذه الثورة إلى الزوال بمجرد موت أخناتون ، إذ عاد المصريون مرة أخرى إلى عبادة الإله آمون والآلهة الأخرى.

إن الثّورة في مجتمع الفراعنة لا يمكن تصور وقوعها إلا من خلال قائد ملهم هو الفرعون نفسه ، وسبب ذلك طبيعة المجتمع المصري القائم على الطبقية ، إذ لا يمكن تصوّر قيام الثورة خارج هذه الطبقة لانعدام وجود إطار ثوري لها.

ثالثا : الفكر الصيني القديم بين الثورة والإصلاح:

يمكن اعتبار الحضارة الصينية إحدى أقرب الحضارات من التفكير المجرّد ، فقد حاول الصينيون التأكيد على البعد الكوني للعلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة والله من خلال النظم المعرفية والأخلاقية التي أنتجوها. واهتم الصينيون كذلك بالمجتمع والسياسة والجيش ، فالرقعة الجغرافية الواسعة فرضت تبني نموذج سياسي بطريركي يتّسم بالشمولية والأسطورية ، وهو نموذج لا يختلف عن بقية النماذج في الثقافات الشرقية السابقة الذّكر ، نظام يحكم فيه الإنسان بتفويض من الإله ، ولعلّ ميْل الإنسان الصيني إلى التفكير المجرّد هو الذي أدّى إلى ظهور المفاهيم السياسية لديه.

تفوّض السماء ملكا ليسير أمور البشر ، لذلك كانت الصين أرضا محكومة من السماء ، ولا يختلف نظام الحكم في الصين القديمة عن غيره من الحضارات الشرقية القديمة ، فهو نظام يقوم على الأسرة وعلى انتقال الحكم داخل السلسلة الأسرية التي لا ينبغي لها أن تنقطع ، وتقديس الأسرة في المجتمع الصيني هو الذي يضمن استمرارية النظام السياسي الحاكم ، إذ كانت العلاقة بين الأخلاف والأسلاف قائمة على الإجلال والتقدير ، فالحاكم يحكم معتقدا أنّه مبارك من أسلافه ، فهو يستمدّ سلطانه وقوّته من قوّة أسلافه ، ويتضح لنا من هنا "الدور الكبير للأسرة في البناء الاجتماعي كما

الاقتصادي ، والذي تحوّل ليكون أيضا المرتكز الأساس في البناء السياسي ، على مدى التاريخ الصيني "[1].

كانت فكرة الانتداب الإلهي أساسا مكّن عائلة (تشو) من اجتياح الصين وقلب نظام حكم عائلة (تشانغ)، فالملك هو ابن السماء الذي يحكم الصين ، لكنّه مُراقب من الإداريين الذين صاغوا مبدأ جديدا في الحكم السياسي ينص على إمكانية إلغاء التكليف الإلهي إذا وقعت اضطرابات اجتماعية أو كوارث طبيعية ، وهذا المبدأ يبرّر تمكين عائلة تشو من حكم الصين التي عاثت فيها عائلة تشانغ فسادا حسب زعمهم. "لقد برر تشو غزوهم لشعب تشانغ بقولهم أن التاريخ يعيد نفسه ، وقالوا أنه قبل ذلك بقرون عديدة كان أحد حكام تشانغ المعروف باسم تانغ الموفق T'ang the successful قد عينته السماء بنفس الطريقة ليحلّ محل الملك الشرير آخر ملوك الأسرة السالفة وهو المعروف باسم هسيا Hsia "[2].

ومن المعلوم أن الأخلاق تحتل المرتبة الأولى في مشروع كونفشيوس التربوي ، لأنه كان يرى أن الشرور السائدة في عصره نشأت من ضعف في الأخلاق ، فلا يمكن أن يسود الخير إلا إذا أصبحت الفضيلة أساسا تقوم عليه سلوكات الشعب والحاكم معا. ورغم أن كونفشيوس كان متديّنا إلا أنه رفض أن يكون معيار الأخلاق دينيا ، مفضلا الفصل بين ما هو أخلاقي وما هو ديني ، ولذلك استند إلى طبيعة الإنسان في التأسيس للفضيلة وإقامة مذهبه في الأخلاق.

ومن هذا المنطلق ، يميّز كونفوشيوس بين الإنسان والحيوان ، فالإنسان طبيعته خيّرة ، ولا ينبغي أن نفهم من ذلك أن الخير فطري في الإنسان ، " فالإنسان يولد ولديه إمكانية يمكن تشكيلها حسب الإرادة الإنسانية وهذا هو الاستعداد لأداء ما هو خير... أي أن الأخلاق ليست أمرا موجودا

[1])عمر محمد صبحي عبد الحي ، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، (ط 1)، 1999 ، ص 50.

[2]) هـ.ج.كريل ، الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونغ ، ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، (د ط)، 1971 ، ص 31.

أصلا داخل الإنسان ، وإنّما هي مثال وقيمة يسعى إليها الإنسان ويكدح في سبيل تحقيقها "[1]. والحيوان طبيعته شريرة ، والبشر الأشرار حيوانات ، وما يلاحظ من شر على سلوكات البشر مردّه الانخراط في الحياة الاجتماعية ، لكن هذا ليس مبرّرا للانسحاب من الحياة الاجتماعية ولانعزال الفرد عن المجتمع ، فالتأثير متبادل بين الطرفين ، لكن على الفرد أن لا ينساق وراء قيم اجتماعية مبتذلة أو عادات اجتماعية فاسدة ، وبالمقابل عليه أن يتقبل العادات السليمة.

إن ربط الخير بالاستعداد للتخلق هو الذي يفسر اختلاف الناس في أفعالهم ، وكونفشيوس بهذا المبدأ يريد أن يعيد للإنسان قدرته على الفعل بعد أن احتكرتها السماء ، يقول : "كل الأفراد متقاربون من حيث الطبيعة ، أمّا الاختلاف بينهم فيأتي نتيجة الممارسة "[2]، لذلك يرى كثير من المفكرين أن نزعة هذا المفكر كانت نزعة إنسانية ، فقد كتب كارل ياسبرز مؤلفه الشهير فلاسفة إنسانيون وذكر من بين هؤلاء كونفوشيوس إضافة إلى سقراط وبوذا والمسيح عليه السلام.

لقد كان الغرض من وراء هذا التأسيس الجديد للإنسان محاربة الأرستقراطية وخلق المساواة ، لأن كونفوشيوس اعتقد أن الخطر الذي يهدّد إمبراطورية الصين يرجع إلى تلك الفروق والاختلافات الموجودة بين طبقات المجتمع ، والقول بأنّ الاستعداد للخير واحد عند الجميع ينسف القول بوجود طبقات متعدّدة داخل البناء الاجتماعي ، ومن هنا فإن التفاوت الخلقي يعود إلى الإنسان ذاته وتفاعله داخل المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه.

أما على مستوى التفكير السياسي ، فإن كونفوشيوس يعتقد بعدم الفصل بين السياسة والأخلاق، وهذا الاعتقاد يجعله يصرّح أن هدف الحاكم السياسي أخلاقي يتمثل في تحقيق السعادة للشعب ، ويصل الحاكم إلى ذلك من خلال السهر على تربية الناس ونشر الثقافة بينهم ، ومعنى ذلك أن الحاكم السياسي يجب أن يكون على درجة عالية من الكفاءة العلمية والخلقية حتى يكون قادرا

[1])هالة أبو الفتوح أحمد ، فلسفة الأخلاق والسياسة: المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، 2000 ، ص 61.

[2]) هالة أبو الفتوح أحمد ، المرجع نفسه ، ص 62.

على تعليمهما ، و"إذا استعان في قيادة شعبه بالفضيلة والسنة الحسنة ، والقدوة الطيبة ، واعتمد على العرف ، والعادات الصالحة التي يوقّرها الشعب وينزلها منزلة التقديس ، فهناك يرتبط الناس برباط أخلاقي قوي لتقويم أنفسهم ، وصلاح حالهم "[1]. لكن ، ماذا يفعل الناس إذا حكمتهم حكومة فاسدة؟

يرفض كونفوشيوس أن يثور الشعب ضد الحكّام رغم أنه يكره أن يمارس الحاكم القوة والتعسف ضدّ أفراد شعبه ، ومع ذلك يرافع لصالح احترام النّظام ، معتقدا أن الفساد في الحكم يعود إلى "عزوف الحكام عن إقامة الحكومة الصالحة إما لسوء نيتهم ، أو عن جهل أو أنانية ، أو لقصور الكفاءة والمؤهلات "[2].

وهذا الموقف من ثورة الشعب سوف يتغير مع تلامذة كونفوشيوس ، إذ أن منشيوس اختلف مع أستاذه ، ولعل سبب ذلك هو حالة الحرب التي كانت تميز العلاقات بين المقاطعات الصينية ، لكن ذلك لم يمنعه من الإعلان عن آراء جريئة في مواجهة ظلم الحكّام واستبدادهم ، وهو هنا يختلف عن كونفوشيوس ، يقول : "لو أنك يا صاحب الجلالة حكمت الناس حكما ينطوي على حب الخير وخفّفت العقاب والجزاء وخفّضت من الضرائب وتركت الحقول تحرث... ولو دفعت ذوي الأبدان القوية لأن يستغلوا وقت فراغهم في غرس طاعة الوالدين... فإن شعبا تحكمه هذه حاله سيكون في استطاعته... أن يكتّل نفسه ، ويطرد... الجند المرتدين الدّروع القوية..."[3] فهو يعتقد أنّ "الحاكم الذي يفقد تماما رضى شعبه لا يمكن أن يعتمد عليه ليقاتل من أجله وقت الحرب "[4].

لقد رأى منشيوس أن الحكومة يجب أن تكون أولى اهتماماتها توفير الرفاهية للإنسان الصيني إذ يقول:"الملك الحكيم يحرص على دخل الشعب ليكفيهم في إعالة آبائهم وأولادهم ؛ وليحيون حياة

[1])فؤاد محمد شبل ، حكمة الصين ، ج 1 ، دار المعارف ، مصر ، (د ط)، (د ت)، ص 79.

[2])إمام عبد الفتاح إمام ، السياسة والأخلاق دراسة في فلسفة الحكم ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ،(د ط)، 2001 ، ص 143-144.

[3])هـ.ج. كريل ، المرجع نفسه ، ص 121.

[4]) المرجع نفسه ، ص 122.

رغيدة في سنة الحصاد الوافر ، وليتجنبوا الموت جوعا في سنة الكارثة ، وعلى هذا الاساس يستطيع أن يوجّههم إلى الخير بسهولة "[1] ثم عليها أن تنتقل بعد ذلك إلى تعليم المبادئ الأخلاقية ، لأنه من العبث أن نطلب من إنسان جائع الالتزام الأخلاقي ، معتبرا أن الشعب يملك حق الثورة على الملك الذي يعتبره من أقل العناصر المكوّنة للدولة شأناً ، إذا لم يحقّق الملك الرفاهية التي ينشدها الشعب ، بل إنّ منشيوس نادى بكل جرأة أنه من حق الشعب أن يقتل الملك الذي لا يحقق العدالة.

وقد رفض منشيوس كذلك حالة الحرب التي يعلنها الملوك ، ساخرا من القادة العسكريين الذين يتفاخرون بعدد قتلاهم وببطولاتهم في المعارك ، إذ يقول : " إنّ من الناس من يقول إني بارع في تنظيم الجند ، وإني ماهر في إدارة المعارك ، وأولئك هم أكبر المجرمين "، وسبب ذلك هو اعتقاده أن الحرب ليست في مصلحة الشعب بل إنها في مصلحة الحكام ، فليست هناك حروبٌ أسقطتْ حُكّاماً ، لكنّها دائما تتسبّب في زيادة مُعاناةِ الشّعب.

أمّا لاو تزو وهو مُؤسّس الفلسفة الطاوية فهو يقف على طرفي نقيض لفكر منشيوس، باعتبار فلسفته ذات طبيعة دينية فقد لاحظ أن المآسي أتت من انخراط الإنسان في الحياة الاجتماعية ، فرأى أن خلاص الإنسان في ابتعاده عن المجتمع وانغلاقه على نفسه في حياة ذاتية. هذا الخلاص يتم عن طريق "تي" الفردية مع "تاو" الكلي المتحكم في الوجود ، و"تي" ليست هي العقل لأنّ العقل هو طريق الضلال والهلاك. كما يقوم فكره على مبدأ عدم العمل ، لأنّ الطبيعة تقوم بكل شيء فما على الإنسان إلا الامتناع عن أي عمل ، وليس عليه أن يمارس القوة في تعامله مع الطبيعة والآخرين : " المقاتل الصنديد لا يبدو مرعباً

والمجلي في المعارك لا يستشيط غضباً

وقاهر أعدائه ليس منتقماً

[1])تساي شي تشين ، منغ تسي(منشيوس) سلسلة الحكماء يتكلمون ، ترجمة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، (ط 1)، 2008 ، ص 83.

وهذا ما يدعى بفضيلة الجهد"[1].

لقد اعتقد لاو تزو أن الملك أو الحاكم السياسي لا يجب عليه أن يفعل شيئا ، فليس عليه أن يتدخل في حياة الأفراد فالدولة جزء من الطبيعة وتدخّل الحاكم في الطّبيعة سيجلُب الفساد ، لكنّه كان رافضاً كذلك للثّورة والتّمرّد والحرب ، فقد حذّر من استعمال القُوّة قائلاً : "الذي يستعين بالطاو لكي يعاون الحاكم في حكمه للبشر ، لن يفكّر في أن يهزم المملكة بقوة السلاح لأن مثل هذه القوة لابدّ أن تعود فتنقلب عليه "[2].

ولا يبدو هذا الموقف مفاجئاً لمفكر يدعو للانكفاء حول الذّات ، فالثورة أسلوب للمواجهة بين طرفين كل واحد منهما يعتقد أنه على صواب. لقد كان لاوتزو داعيا إلى الحرية الفردية القائمة على أساس طبيعي ، وهي دعوة إلى رفع القيود عن الإنسان وتركه لغرائزه لكي تقوده إلى السلام والطمأنينة الداخليين ورفض بذلك الدعوة إلى العنف والثورة من أجل إصلاح الفرد والمجتمع.

رابعا : التمرّد الاجتماعي في الفكر الهندي القديم:

يمكن أن نصف الفكر الهندي بأنّه فكر غامض ، ولعلّ غموضه بسبب التطوّر الذي شهده هذا الفكر عبر تاريخ طويل ، لكنّ هذا التّطوّر المتسارع أدّى إلى ضياع كثير من النصوص الأصلية لهذا الفكر. لكن رغم ذلك يمكن القول أن الفكر الهندي القديم لم يكن مختلفا عن بقية الأفكار الشرقية القديمة التي ما فتئت تجعل من الله مركزا للكون ، وبالتالي تجعل من هذا العالم مسرحية أبطالها البشر وعناصر الطبيعة الأخرى في إخراج مبدع من الله.

---

[1]) فراس السّواح ، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، (ط 4)، 2002 ، ص 249.

[2]) عمر عبد الحي ، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1، 1999 ، ص 113.

ومن مظاهر هذا الفكر اعتقاد الهنود أن الإله براهما قد أوحى إلى مانو* بضرورة أن يكون المجتمع طبقيا ، عدد هذه الطبقات أربعٌ وتتحدّدُ كل طبقةٍ بناء على الموضع الذي خرجت منه من الإله براهما ، وأعلى الطبقات"البراهمة(الكهنة) : خلقوا من فم براهما. أول الخلق وأحسنهم ، كمنشأ اجتماعي ونسب إلهي ، منهم الكهنة وحماة الدين والمعابد. يقومون بالطقوس والشعائر الدينية ، جسدهم مقدّس لا يجوز مسّه ، العالم ملكهم ، لا يدفع البراهمي الخراج للملك. لا يخطئ ولا يجوز قتله حتى ولو ارتكب الجريمة. صلاحياته بلا حدود . مهنته الدنيوية الوحيدة إلى جانب الكهانة الدينية هي الزراعة. هو إله "[1]. وثانيها الكاشتريا ، وهي مكونة من حماة المجتمع ، منها يكون القضاة والعسكريون ومن يقومون على إدارة شؤون المجتمع ، فالبطولة والقوّة والاستقامة والحذق ، وعدم الهروب من المعركة ، والكرم والقيادة ، تلك هي واجبات الكاشتري المتولدة من طبيعته[2]. وثالثها "طبقة الفيشيا هم التجار ومربو المواشي ، يبذرون الحبوب ويقومون بسائر الأعمال المتعلقة بالبيع والشراء والعقود والأموال "[3]، ورابعها ، "طبقة الشودرا وتتألف من العمال والخدم في المجتمع "[4]. ويضاف إلى هذه الطبقات طبقة المنبوذين ، وهي طبقة خارج الطبقات ، لأن أفرادها يعيشون خارج المجتمع الهندي في الكهوف والأدغال ، ويقومون بأذل الأعمال.

إن القراءة المتأنّية لهذا التقسيم الطبقي تجعلنا نقف أمام تقسيم استغلالي استبدادي ، خاصة إذا تمت هذه القراءة استنادا إلى المفاهيم الجديدة لحقوق الإنسان ، خصوصاً إذا علمنا أنّ قوانين مانو

*) يُقابلُهُ الفرعون عند المصريين القدماء ، ويطلق هذا الاسم على الملوك السبعة المؤلّهين الذين حكموا العالم في الماضي ، وأوّل هؤلاء الملوك أوحى إليه الإله بْراهْما بالقانون الذي تمّ نقله إلى الكهنة ليتم تناقله من جيل إلى جيل قبل أن يدوَّن باللغة السنسكريتية . (أنظر صوفي حسن أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، منشورات جامعة القاهرة ، مصر ، (د ط)، 1997، ص 135 وما بعدها).

[1])محمد حسن ، المرجع نفسه ، ص 158.

[2])جون كولر، المرجع نفسه ، ص 74.

[3])محمد حسن، المرجع نفسه ، ص 158.

[4])جون كولر، المرجع نفسه ، ص 74.

تجعل من البراهمي أي المنتمي إلى الطبقة الأولى فوق كل الاعتبارات ، فهو مخلوق من فم الإله براهما وفق الأسطورة البراهمية لخلق العالم ، بينما خلقت بقية الطبقات من مواضع دنيا في الإله.

لقد قامت محاولات إصلاحية لأجل مراجعة قوانين مانو، لكن هذه المراجعات لم تكن إلا في حدود ضيقة ، والحاصل أن هذا التقسيم الطبقي "في القرن العشرين مازال يخترق كل الحراك الاجتماعي والسياسي والديني في الهند ، خصوصا في الأرياف والقرى والمدن الصغيرة "[1]. وكانت أولى محاولات الإصلاح تلك التي تبناها الكاشتريون ، رغم أن هذه الثورة الإصلاحية كانت معرفية بالدرجة الأولى ، فأتباعها كانوا يتركون بيوتهم ويرفضون أداء أعمالهم ، ويتقشفون في معيشتهم بهدف الخلاص من العالم. لقد رفضوا وجود خالق مهيمن يسيّر العالم ، وأسّسوا رغم عدم رضاهم عن ممارسات البراهميين مفهوما جديدا في العلاقات بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والعالم ، هو مفهوم اللاعنف*. هذا المفهوم يستمرّ لاحقا مع أشهر ممثليها بوذا الذي انتقد الآلهة والكهنة ، رافضا النّظام الطّبقي لأنّه بُني على أساس وظائف اجتماعية معيّنة ، لكنّ مقاومة البناء الاجتماعي لم يتطوّر إلى ثورة بالمعنى الفعلي.

لقد قامت فلسفة التمرّد عند بوذا على أساس التحرّر من النظام الاجتماعي الذي فرضته قوانين مانو، مستبدلا نظام اللذّة بنظام الألم ، "والبوذية باعتبارها طريقا للحكمة يتمّ تعليمها وممارستها من أجل تحسين نوعية الحياة من خلال إزالة منابع المعاناة ، لكن اتباع الطّريق أمر صعب بحيث إنّه لم يتم تملّك ناصيته من خلال الانضباط والسيطرة على النفس من جانب غالبية البشر"[2].

إن ضبط النفس لا يكون إلا من خلال إخضاعها لأقسى ممارسات التّقشّف ، وعن طريق التركيز يتمكن الإنسان من اكتشاف أسباب المعاناة فيصبح مستنيرا كما كان بوذا ، الذي " لخّص

[1])محمد حسن ، المرجع نفسه ، ص 158.

*) في الهند المعاصرة ، أعاد المهاتما غاندي(1869-1948م) تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة اللّا عنف ، ومارس مقاومة الاحتلال عن طريق العصيان الذي أخذ شكل المقاطعة الاقتصادية والإضراب عن الطعام.

[2]) جون كولر، الفكر الشرقي القديم ، المرجع نفسه ، ص 180.

مضمون الاستنارة في أربعة حقائق هي : هناك معاناة ، للمعاناة أسبابها ، المعاناة يمكن القضاء عليها من خلال التّخلص من أسبابها ، السبيل إلى القضاء على المعاناة هو الطريق الأوسط "[1]. فما هو الطريق الأوسط ؟

يتأسس هذا الطريق على أساس أخلاقي إنساني ، فقد ابتعد بوذا في تأسيس فلسفته عن الدين والميتافيزيقا ، ورأى أنّ الطريق الأوسط له ثمانية شعب هي :الإيمان الصحيح ، العزم الصحيح ، القول الصحيح ، السلوك الصحيح ، العمل الصحيح ، الجهد الصحيح ، التفكير الصحيح ، الوعي الصحيح ، فإذا تتبّع الإنسان شعب الطريق الأوسط وصل إلى حالة النرفانا وهي حالة من الصفاء والنقاء التي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر رحلة التّأمّل الذّاتي التي تحطّم دورة الحياة[2].

يرى بوذا أنّه يمكن لأيّ إنسانٍ مهما كانت طبقته الاجتماعية أن يصل إلى مرحلة النرفانا، وهذا الموقف يعبر عن تمرّد على عقائد الهندوسية البراهمية التي تحصر هذه الخاصية في طبقة البراهمة أو الكهنة لأنها طبقة تحظى برعاية خاصة من الإله براهما ، ومن هنا يمكن أن نستنتج أنّ طابع التمرّد في الفلسفة البوذية فكري ، لأنّ بوذا رفض أن يستعمل أسلوب المواجهة المسلّحة لتثبيت أفكاره في المجتمع الهندي القديم.

[1]) المرجع نفسه ، ص 183.

[2]) جون كولر، الفكر الشرقي القديم ، المرجع نفسه ، ص 184.

المبحث الثالث : التّمرّد والثّورة في تاريخ الفلسفة:

إذا كانت الفلسفة هي محبّة الحكمة وفق منظور فثاغورس ، فإنها غذت اليوم في مفهومها أوسع من ذلك بكثير ، إذ لم تعد الفلسفة مرتبطة بالحكمة ومحبتها بقدر ما هي مرتبطة بالمقاومة والرفض والنقد ، فهي ناتجة عن تلك الرؤية النقدية للواقع والتي تهدف إلى قراءته قصد صياغته من جديد ، ولا يمكن أن تحقّق الفلسفة هذه القراءة النقدية إلا إذا كانت تملك درجة معينة من العمق. وإذا كانت الثورة هي التغيير والتحول من حالة إلى حالة ، فإن المسافة بينها وبين الفلسفة قريبة بما يكفي لكي تشكل الثورة ومعها التمرد موضوعين أساسيين من موضوعات الفلسفة. والغرض من فلسفة التمرد والثورة هو البحث عن مستقبل أفضل للإنسان في ظل واقع أنهكته الصراعات السياسية والعسكرية التي لم تؤسس على أسس علمية ، بل بنيت على أسس إيديولوجية تصبح معها حياة الإنسان مُزيّفة.

ونحن لا نذيع سرّاً عندما نُعلن أن الفلسفة كثيرا ما نشدت التغيير وحقّقتْهُ ، فالحضارة اليونانية لم تسطعْ شمسُها إلّا تحْت أضواء طاليس الملطي وفثاغورس وهراقليطس ومن بعدهم سقراط وأفلاطون وأرسطو ، كما أن الحضارة الغربية الحديثة لم تتأسّس إلّا تحت نور ديكارت Descartes ، ولوك Locke، وسبينوزا Spinoza ، وكانط Kant ، وفولتير Voltaire، إذ يقول ديكارت : "فيلزمنا أن نعتقد أن الفلسفة هي وحدها تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإنّ أجلّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين "[1]. إن الفلسفة إذن هي أداة التغيير ، ولما كان التغيير منشودا بالتثوير ، فقد كانت الفلسفة تحمل في ذاتها معنى الثورة وتعبّر عنه بمفاهيم مختلفة ، وعَلى هذا الأسَاس نتساءلُ: كيف عبّر الفلاسفة من عصر اليونان إلى العصر الحديث عن التّمرّد والثّورة؟

أولا : في تاريخ الفلسفة اليونانية:

إذا كان الفكر الشرقي القديم قد نشأ وهو لا يفصل بين الحياة الفكرية والدينية، فإنّ الفكر اليوناني ظهر محاولا أن يضع الظواهر موضع التساؤل والتفكير عوض أن يكتفي بالإيمان بها. ولعل

[1])ريني ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، (د ط)، 1974 ، ص 43.

سبب ذلك هو عدم انتظام الدويلات اليونانية في إطار دولة أو امبراطورية كبرى تسهل السيطرة عليها في إطار نظام كهنوتي موحّد ، ومهما يكن كما يقول المؤرخ أرنست باركر فإنّ "الوازع الديني لم يكن له أثرٌ كبير لدى الرّجل اليوناني "[1]، وربما هذا كان عاملا مساهما في شعور الفرد باستقلاليته ، وهذا الشعور هو الذي ولّد فكرة قيمة الفرد التي أدّت إلى ظهور الفكر السياسي عند اليونان.

وإذا سلّمنا أنّه لا يمكن الفصل بين فكر سياسي والبيئة التي ينشأ فيها ، فإنّ فلاسفة اليونان قدّموا إنتاجهم الفكري والسياسي من اليونان وإلى اليونان ، رغم أن ما قدّموه لم يتجاوز النظر إلى الدولة في إطار ضيق هو الدولة – المدينة ، وقد كان سعي السياسيين في كل مدينة إلى تحقيق راحة الفرد والتي منها تتحقق سعادة المجموع هو الأساس في الممارسة السياسية.

إلّا أنّ الوعي السياسي عند الإنسان اليوناني قد سبقه وعي أسطوري ، لأنّ الفلسفة لم تنشأ إلا من خلال الأسطورة التي حاولت أن تفسّر الكثير من الظواهر الطبيعية والإنسانية ، بالعودة إلى تأثير الآلهة على مصائر الكائنات ، وعليه فإنّ الوعي بالحاجة إلى التغيير ورد في الأساطير اليونانية القديمة قبل أن يرد في أفكار فلاسفتها ، لذلك سنأخذ نموذجين هما أسطورة بروميثيوس وأسطورة سيزيف.

1-التمرد في الأساطير اليونانية القديمة:

1-1 : تمرد بروميثيوس:

يمثل بروميثيوس في تاريخ الأساطير اليونانية حلقة أساسية في الحياة البشرية ، وهو من التيتان الذين قاتلوا كبير الآلهة جوبيتر، إلا أنّ بروميثيوس وأخوه إبيمثيوس رفضا قتال جوبيتر فأصبح الأوّل مستشارا له، وساعد بروميثيوس الإله جوبيتر في خلق جنس جديد من البشر بعد انقراض الجنس الأول نتيجة الحروب في العصرين البرونزي والحديدي ، لكن هذا الخلق كان ضعيفا يحتاج إل مساعدة لكي يستمر في البقاء ، يقول بروميثيوس مخاطبا جوبيتر :"هيا بنا نعطي هؤلاء القوم

[1])أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، نشر مؤسسة سجل العرب، (د ط)، 1966، ص 22.

المساكين نعمة النار المباركة ، فبواسطتها لن يخافوا البرد ، وبواسطتها يمكنهم أن يصنعوا لأنفسهم أسلحة وأدوات "[1].

كان جواب جوبيتر الرفض ، لأنه يخشى من عودة البشر إلى الاقتتال كما فعلوا في عصور سابقة ، فانتقل برومثيوس من السكن في جبل أولمب إلى جانب الآلهة إلى السكن مع البشر حاملا معه النار ، وعلّم البشر كيف يصنعون سلاماً يواجهون به الحيوانات المفترسة ، كما علّمهم بناء السفن ومعالجة الأمراض ، فازدهرت الحياة البشرية ، وزاد غضب جوبيتر الذين قرر الانتقام فأرسل إليه امرأة فاتنة تحمل صندوقا ، ولأنّ تفكير برومثيوس يمتدّ إلى المستقبل رفض الهدية ، لكن تفكير أخيه المتخلف جعله يقبل الزواج بالمرأة التي فتحت الصندوق الذي كان يحتوي على كل أنواع الشرور التي تضرّ البشر ، فألقي القبض على برومثيوس الذي رفض إلى آخر لحظة الانصياع لأوامر جوبيتر ، فعوقب بشدّ وثاقه إلى حجر في مكان مرتفع وسلّط عليه طائر جارح يأكل كبده في كل يوم ثمّ ينمو مجدّدا.

تعبّر هذه الأسطورة عن الكائن المتمرّد برومثيوس الذي كان بإمكانه العيش إلى جانب الآلهة التي تمثل السلطة وتمتلك القوّة ، لكنّه رفض ذلك في سبيل فكرة عادلة يدافع عنها هي الانتصار للبشر ودفع الأذى عنهم ، وهذا المفهوم يدفعنا إلى الاعتقاد أن التمرّد لا يعني بالضرورة الرفض من أجل الرفض ، وإنما يكون الرفض من أجل إثبات صدق موقف معيّن ، وبصفة خاصة إذا كان هذا الموقف إنسانياً ، فموقف برومثيوس كان دفاعا عن استمرار المجتمع البشري ، الذي لا يمكنه أن يستغني عن عنصر النار.

1-2 : تمرُّد سيزيف:

يمثل سيزيف الكائن البشري المتمرّد عن الآلهة والفاضح لنزواتها ، فقد قام بإبلاغ إله النهر أسوبوس عن اغتصاب زيوس لابنته إيجينا ، وهو ما تعتبره الآلهة تدخلا في شؤونها ، فللبشر شؤونهم

[1]) أمين سلامة ، الأساطير اليونانية والرومانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، (د ط)، (د ت)، ص 17.

وللآلهة شؤونها ، لذلك حكم عليه بإرساله إلى الجحيم ، لكن تحايله مكّنه من الإفلات ، فحكم عليه بالقيام بدحرجة حجر من سفح جبل إلى أعلاه كل يوم.

وقد تأثّر الفيلسوف لوكراسيوس بأسطورة سيزيف في وضع مذهبه الفلسفي الذي يقترب من مذهب أبيقور حينما أعلن أنّه يحاول أن يُحرّر النفس من الخرافة ، فلا خلود للنفس ، ولا وجود لعالم إلا العالم المادي الذي نعيشه ، وعلى الإنسان أن يجتهد في تحقيق السعادة لنفسه في هذا العالم ، وما فعله سيزيف يعبر عن ما يجب على كل إنسان فعله. على الإنسان أن يتمرّد على قوى الآلهة التي ليست إلا قوى خرافية يمكن هزمها بالعمل في هذه الحياة ، ولا يمكن أن نتصوّر وجود الثواب والعقاب في عالم آخر. وقد عبر الفيلسوف ألبير كامي عن فلسفته في العبث والتمرّد بأسطورة سيزيف* ، هذا الكائن الذي لم يذعن لتهديدات الآلهة وجبروتها ، فتمرّد على قوانينها رغم أنّ نتيجة هذا التمرّد كانت الخضوع إلى تجربة مريرة تفرضها الآلهة هي تجربة الحياة الروتينية .

2-التمرد و الثورة في الفلسفة اليونانية:

إنّ حضور الوعْي السّياسي عند المواطن اليوناني الذي عرف بحضوره الاجتماعات التي تقرر سياسة المدينة في ساحة الأغورا (Agora)، هو الذي جعل من المواطن اليوناني كائنا سياسيا ، علْماً أنّ المواطن في اليونان هو من يمتلك حقّ المشاركة في السّياسة وهو اليوناني من أب وأمّ يونانيين ، وفي حضور هذا الوعْي ظهرت الأنظمة السّياسية المُخْتلفة ، من الأوليغارشية إلى الأرستقراطية إلى الديمقراطية ؛ وإذا كان المجتمعات في المدن اليونانية أكثر تنظيما ووعيا من التي كانت في المدن الشرقية القديمة ، فإن ذلك لا يعني أن سكان أثينا وأسبارطة وغيرهما من المدن اليونانية عاشوا في فردوس أرضي كما أوحى بذلك جورج سباين[1]، إذ أن الاستبداد

*) يمكن للقارئ أن يطلع في الفصل الثاني من الأطروحة على العلاقة التي تربط بين التمرّد وأسطورة سيزيف ، تلك العلاقة التي اعتمدها ألبير كامي لتبرير فلسفته التي تبدأ بالعبث لتنتهي إلى إعلان التمرّد كحلّ يتجاوز الإنسان من خلاله حالة اليأس من عبثية الوجود الذي قد يؤدي إلى الانتحار.

[1]) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، ج 1، تر حسن جلال العروسي ، دار المعارف مصر ،(د ط)، 1971 ، ص 39.

والاستغلال كثيرا ما شكّلا مظهرين من مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية ، فغيّبت العدالة التي عمل فلاسفة اليونان على التّنظير لها.

لقد كانت تصوُّرات فلاسفة اليونان للتمرد والثورة مختلفةً باختلاف الإطار السياسي والاجتماعي الذي ظهرت فيه كل حركة فلسفية ، كما أن هذه التصورات بقيت مرتبطة بالنسق الفلسفي الذي يضعه الفيلسوف ، فكما اعتقد الشرقيون القدماء أن الله هو مركز كل شيء ، فهو الذي يقرر الشأن الطبيعي ، وهو الذي يحدد الشأن الإنساني بمتعلّقاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، فإن السفسطائيين كان لهم رأي آخر إذ اعتبروا الإنسان ذاتا مستقلّة هي المركز في الكون ، وقد كانت هذه الفكرة ثورية في حينها ، لأنّ الأساطير اليونانية القديمة كانت ترفض أن يكون الإنسان حرّاً يقرّر ماهيته.

وبقدر ما يعبر هذا الرأي عن فلسفة ثورية جديدة في بلاد اليونان ، بقدر ما يعتبره بعض المؤرخين انعكاسا للأوضاع السائدة في عصرهم ، ذلك أن بلاد اليونان لم تكن موحّدة بل كانت مجموعة من المدن المتفرّقة المستقلة عن بعضها البعض ، ونتج عن ذلك أولوية مصلحة المدينة على حساب الدّولة ، وتطور الأمر إلى أولوية الفرد على حساب المدينة بعد أن استولى على الناس حب الفرد وتقديس الذّات[1].

أعلن بروتاغوراس أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا ، مقياس الأشياء الموجودة من حيث هي موجودة ومقياس الأشياء غير الموجودة من حيث هي غير موجودة ، فأصبحت السياسة من إنتاج الإنسان ، فهو الذي ينتج الديمقراطية ، وهو نفسه من ينتج الطغيان ، وأصبح العقل الإنساني هو الوحيد القادر على الحكم في مجالات المعرفة والأخلاق ، لكن العقل السفسطائي لم ينظر للعدالة نظرة تقدير واحترام وذلك ماعبر عنه كالكيليس في محاورة جورجياس ، فهي ليست إلا غطاء يدّثر به الضعفاء في مواجهة الأقوياء ، لأن العدالة أساسها طبيعي ، فالطبيعة هي التي منحت الأقوى الحق

[1]) أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ،(ط 2)، 1935 ، ص 91.

في سياسة الضعفاء الذين لا يملكون إلا الاستسلام للقانون الطبيعي ، ولهذا نجد السفسطائيين "اعتادوا في نقدهم للشرور الاجتماعية أن يشيروا لحالة طبيعية ماضية ، لم يكن الإنسان فيها قد عرف عواقب الظّلم الاجتماعي "[1].

طالب السفسطائيون بتوفير الحرية لأجل القضاء على الظّلم وكل أشكال الاستبداد سواء كان دينيا أو فكريا أو سياسيا ، وهذه الحرية قائمة على أسس طبيعية ، لذلك نقرأ للسفسطائيين هجومهم الدائم على القوانين الوضعية ، يقول هيبياس :" بموجب الطبيعة البشر المتشابهون أقارب ، لكن القانون طاغية البشر ، يعارض بقهره الطبيعة ، فالقانون ما هو إلا نوع من أنواع الألم "[2]. إنّ الطبيعة تأتينا بقوانين كلية مطلقة بينما تكون القوانين الوضعية نسبيةً ، ولذلك يحسب للسفسطائيين "ترسيخهم مفاهيم جديدة للقيادة تستند على أرضية اجتماعية ، اقتصادية تاريخية ، ورفضهم قدسية الشرائع وألوهيتها بحيث أصبح القادة مجبرين على تقديم حساب لمحاكم الشعب "[3].

وعلى هذا الأساس ، اتخذت الأنساق الفلسفية الكبرى في الفلسفة اليونانية مواقف تردّ فيها على السفسطائيين وكانت البداية من سقراط الذي أراد أن يعيد النظام إلى الحياة الثقافية بعد أن أصابتها فوضى السفسطائيين ، فدعا إلى العودة إلى الذات من خلال المبدأ المنقوش على مدخل مذهب دلفي : "اعرف نفسك بنفسك ". إن هذا المبدأ الذي يقود سقراط إلى تأسيس منهجه المعرفي الذي يعرف بالتهكم والتوليد ، فينطلق من السؤال وادعاء الجهل واستدراج الخصم إلى الاعتراف بجهله واكتشاف الحقيقة ، هو الذي يؤدي به إلى تلك المحاكمة الشهيرة التي انتهت بالحكم عليه بتجرُّع السّم.

---

[1])ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ ، ترجمة عطيات أبو السعود ، مراجعة عبد الغفار مكاوي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، 1997 ، ص 27.

[2]) نقلا عن : بوعرفة عبد القادر ، مقدمات في السياسة المدنية ، دار رياض العلوم ، الجزائر ، (ط 1)، 2005 ، ص 71.

[3])محمد الخطيب ، الفكر الإغريقي ، منشورات دار علاء الدين، دمشق ، (ط 1)، 1999 ، ص 130.

في مجال الفكر السياسي ، لم يكن سقراط نصيرا للديمقراطية التي عاصرها معتقدا "أنّ حكم الدولة يجب أن يقوم في أيدي الحكماء والعادلين والأخيار المدربين على الحكم وهؤلاء قلة بالضرورة"[1]، ونقده للديمقراطية يقوم على عدة اعتبارات منها أن النظام الديمقراطي يقوم على افتراض خلق المساواة بين أفراد المجتمع ، لكن هذه المساواة ليست مساواة طبيعية بل هي مصطنعة ، وهو يتفق في ذلك مع تلميذه أفلاطون الذي رفض أن يتمّ حكم الشعب باسم أغلبية الشعب ، لأن هذه الأغلبية لا تدرك في حقيقة الأمر معنى المصلحة العامّة.

كان هدف أفلاطون هو الوصول إلى إنشاء المدينة السعيدة ، انطلاقا من ملاحظته للأوضاع المزرية التي عاشتها المدن اليونانية وعلى رأسها أثينا ، وقد عايش نموذجين للحكم السياسي ، النموذج الأوليغارشي الذي هو نظام حكم الأقلية الأرستقراطية ، وهو نظام اعتمدته أثينا بعد ثورة الشعب على الديمقراطية ، والنموذج الديمقراطي وهو نموذج يقوم على حكم الأغلبية. ومثلما ثار الشعب على الديمقراطية ، ثار مرة أخرى على الأوليغارشية ليعيد الديمقراطية من جديد إلى أثينا ، لكن هذه العودة لم تفرح أفلاطون لأنها أدّت إلى المحاكمة الشهيرة لأستاذه سقراط والحكم عليه بالإعدام.

تبنّى أفلاطون بعد ذلك مشروع الأكاديمية الذي هدف من ورائه تكوين جيل من الفلاسفة بإمكانهم التنظير للسياسة العامة للدول وحكمها ، معلنا عن غاية مشروعه "وهو أن يصير الفلاسفة ملوكا في المدن، أو أن يكون الملوك ومؤسّسو السلالات الحاكمة فلاسفة جيّدين ، على اعتبار أنّ السلطة السياسية والفلسفة تتطابقان "[2]، كما كتبَ "الجمهورية " الذي حدّد فيه صُورة الدّولة المثالية التي تتحقّق فيها العدالة. وينطلق أفلاطون من تحديد معنى العدالة على لسان سقراط ، إذ " لكل شيء وظيفة خاصة به ، فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها الأذن وفضيلتها في أداء هذه الوظيفة

[1])ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط) ،1984 ، ص 117.

[2])إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة :الفلسفة اليونانية ، ج1 ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، (ط 2)، 1987 ، ص 186.

، كذلك يكون للنفس وظيفة هي الحياة وفضيلتها في حسن توجهها للحياة لتبلغ السعادة ، وما العدالة إلا فضيلتها التي هي وسيلتها إلى الحياة السعيدة "[1]، وهذا يعني أنّ العدالة هي أن يقوم كل فرد في الدولة بمهمّته التي أوكلت إليه بطبيعته ، وهذا تعريف يسوقه أفلاطون للرّد على السفسطائي تراسيماخوس الذي عرف العدالة "هي مصلحة الأقوى "[2]، وهو تعريف يساوي بين القوّة والقانون. فمتى تتحقق العدالة في الدولة ؟ لن تتحقق إلا إذا أصبحت السلطة بيد الفلاسفة ، فالفيلسوف قادر بفضل القوة العاقلة على تدبير شأن المدينة ، ويتضح هنا اهتمام أفلاطون المنصب على الطبقة العليا في المجتمع الأثيني ، وإهماله لطبقتي الحراس والعبيد.

وفي تحليل أشكال الحكومات ، ميز أفلاطون بين خمسة أشكال ، الأول هو حكومة الفلاسفة وهي الحكومة الصالحة ، أما البقية فكلها فاسدة ، وأولاها التيموقراطية timocratie وهي حكومة تفسد بسبب غلبة حب المجد والطموح على أفرادها من الجنود ، وتخلفها الأوليغارشية Oligarchie وهي حكومة الأقلية الغنية التي تسعى إلى مزيد من الثروة ، فيحدث الانقسام بين الأغنياء والفقراء مما يهدّد وحدة الدولة ، فتظهر الحكومة الديمقراطية Democratie التي تنهي حكم الأوليغارشية وتعلن المساواة بين الأفراد فتمنحهم الحرية التي تتحوّل إلى الفوضى التي لا يمكن التّحكّم فيها ، فتنشأ حكومة الطغيان Tyrannie التي يختار فيها الناس قائدا لهم ينهي حالة الفوضى ، لكنه يستبدّ ويطغى.

إنّ هذا التحليل الذي يُقدّمه أفلاطون يؤدّي إلى الكشف عن ماهية البناء السياسي لكل نظام حاكم ، فكأن كل نظام سياسي يحمل في ثناياه آيات انهياره واضمحلاله ، لذا لابدّ من نظام تعليمي ، وحكم الفلاسفة هو "الغاية إذن من ذلك النظام التعليمي–التربوي وهي أساس الدولة المثالية...وعلى ذلك يرى أفلاطون ضرورة أن يتولى الفلاسفة الذين أحسن تربيتهم وتعلّمهم الحكم "[3] .

[1])أميرة حلمي مطر ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة مصر ، (د ط)، 1994 ، ص 18.

[2])أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، دار المعارف ، مصر ، (ط 2)، (د ت)، ص 30.

[3])مصطفى النشار ، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة،

لكن ، وإن كان أفلاطون فكّر سياسيا ، إلا أنه لم يحدد في الجمهورية أسباب الثورة ، وانتبه إلى ذلك أرسطو فعلّق ساخرا : "وعلى رأيه أن الثورات تأتي من أنّه لاشيء في هذه الدنيا بباق إلى الأبد ، وأن كل شيء يجب أن يتغيّر في حين من الزمان "[1]. فالطغيان الذي تصور من بعده أفلاطون قيام جمهوريته الفاضلة تحوّل في كثير من التجارب السياسية إلى طغيان أشدّ منه.

وإذا كنا نربط بين الثورة والفكر السياسي ، فإن البخاري حمانه يربط بين المعنى اللغوي للثورة الذي هو العودة إلى ما سبق ، واعتقاد أفلاطون في محاورة تيماوسTimaeus بضرورة رجوع الإنسانية "إلى عهدها الأوّل الذي كان لها ، وكان فيه الناس سعداء ، لأنهم لم يعرفوا فيه الشرور أو الحروب أو النّزاعات "[2]، وهذا العهد هو العالم الأول الذي يسميه أفلاطون عالم المثل.

أمّا أرسطو فقد ميز بين الدولة والحكومة ، "فالدولة في نظره هي مجموع المواطنين أما الحكومة فهي الفئة التي تأمر وتنظّم أمور الدّولة وتتولّى الإشراف على الوظائف العامّة "[3] ، وانطلاقا من هذا التمييز اتجه إلى "النّظر في أشكال الحكم الصّالحة التي من شأنها تنظيم شؤون المجتمع في سبيل المصلحة العامّة وهي ثلاثة تختلف باختلاف عدد الحكام "[4]، وهي النظام الملكي الذي ينفرد فيه الملك بكل السلطات ، والنظام الأرستقراطي وهو الصيغة المعدّلة لسابقه إذ تشارك فيه طبقة التجار في ممارسة الحكم ، والنظام الديمقراطي الذي تحكم فيه الأغلبية استنادا إلى الدستور.

لكن انحراف هذه الأنظمة عن الغاية منها يؤدي إلى ظهور أنظمة أخرى هي بمثابة أضداد وهي على الترتيب نفسه : النظام الاستبدادي ، والنظام الأوليغارشي والنظام الديماغوجي ، "فالطغيان

(ط 1)، 1999 ، ص 80.

[1])أرسطو ، السياسة ، تر أحمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة مصر ،(د ط ت)، ص 446.

[2])البخاري حمانه ، المرجع نفسه ، ص 41.

[3])مصطفى النشار ، المرجع نفسه ، ص 112.

[4]) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق م إلى أفلوطين 270م وبرقلس 485 م، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 1 ، 1991 ، ص 144.

ملوكية لا موضوع لها إلا المنفعة الشخصية للملك ، والأوليغارشية لا موضوع لها إلا المنفعة الخاصة للأغنياء ، والديماغوجية موضوعها المنفعة الخاصة للفقراء ، ولا واحدة من هذه الحكومات تفكّر في الصالح العام "[1].

يعدّ أرسطو أول فيلسوف طرح مشكلة الثورة في كتابه السياسة ، إذ أفرد لذلك الكتاب الثامن الذي تضمّن عشرة أبواب. ويلاحظ من خلال دراسته للثورات أن عللها ثلاث هي : الاستعداد النفسي عند الثوار، وأهم الدوافع النفسية الرغبة في المساواة فشعور الأفراد أنهم ليسوا على قدر واحد من المساواة داخل الدولة يؤجّج نار الثورة لديهم ، والظروف الخارجية التي تدفع المواطنين إلى مواجهة بعضهم البعض ، فإذا بدا عدم الرِّضا عن الوضْع القائم فإن النُّفوس مُهيّأةٌ لقيام الثورة.

ويستعرض أرسطو أسباب الثورة في الحكومات الثلاث ، فيلاحظ أن الثورة في الحكومة الديمقراطية تحدث بسبب شغب الديماغوجيين وهم رؤساء الجيش، فهؤلاء يسعون دائما إلى الغنى بفرض أتاوات على أفراد الشعب في صور مختلفة، ويقدم نماذج عن سقوط الديمقراطيات منها ديمقراطية ميجار، فقد تسبب الديماغوجيون في تغريب المواطنين الأعيان فازداد عدد المنفيين خارج البلاد بسبب عدم القدرة على الدفع، لكن هؤلاء نظّموا أنفسهم من جديد وشكلوا قوة عادت من جديد منشئة الأوليغارشية.

والثورة على الأوليغارشية تحدث لعدة أسباب ، أحدها "ضيم الطبقات المنحطة التي ترحّب آنذاك بأوّل مدافع عنها والذي يتقدّم لمساعدتها أيّاً كان "[2]، وثانيها التحريض الذي قد يأتي من الأغنياء ضدّ الحكّام بسبب استئثارهم بالحكم دون غيرهم ، فيستفيد الشعب من هذا الخلاف ويسقط الأوليغارشية ، وتحدث الثورة كذلك بسبب " سوء سلوك الأوليغارشيين الذين يبذرون ثروتهم الشخصية فمتى أملقوا لا يفكّرون إلا في ثورة "[3]، وهذا يعني أن الأوليغارشية قد تفتعل الثورة من أجل الحفاظ

[1]) أرسطو ، المرجع نفسه ، ص 199.

[2]) المرجع نفسه ، ص 404.

[3]) المرجع نفسه ، ص 406.

على استمرارية نظامها ، والظرف الاقتصادي يكون مسؤولا عن حدوث التذمر الذي يدفع الشعب إلى الثورة.

والثورة على الأرستقراطية تحدث بسبب " أن الوظائف العامّة هي من نصيب الأقلّية الضيّقة إلى أشدّ ممّا ينبغي "[1]، وهذا سبب يتكرر في الأوليغارشية ، كما تحدث بسبب التفاوت الاقتصادي من الغنى الفاحش إلى الفقر المدقع ، وتحدث بسبب المساس بالدستور ، فإذا تجرّأ أحد الأرستقراطيين أو الديماغوجيين على تغيير القانون فإن المآل يكون الثورة ، ويسوق أرسطو مثالا على ذلك ما حدث في حكومة ثوريوم[2].

وعلى العموم ، فإن الحكومات الثلاث قد تتعرض للثورة لأسباب داخلية وأخرى خارجية، ومن الأسباب الخارجية تجاور دولتين مختلفتين في الحكم ، فإن كليهما تسعيان إلى إضفاء الشرعية على نظام حكمها عن طريق الدسائس بإسقاط الدول التي تتبنى نظام الحكم في الدولة الأخرى ، والمثال دولتا أسبارطة وأثينا.

ثانيا : في تاريخ الفلسفة المسيحية:

إذا كان السؤال الإشكالي عند فلاسفة العصور الوسطى هو العلاقة بين الدين الفلسفة، فإن هناك موضوعا آخر طرح نفسه بإلحاح هو علاقة الديني بالسياسي. ورغم أن الشائع أن الفكر السياسي المسيحي تبنى نظرية الحق الإلهي في مزج واضح بين ما هو ديني وسياسي، إلا أنّ التاريخ يؤكّد أن البداية كانت فصلا بين ما هو ديني وما هو سياسي ، التزاما بقول المسيح عليه السلام : "أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ". وتجدر الإشارة هنا إلى أن مظاهر الاضطهاد في القرون

[1]) أرسطو، المرجع نفسه ، ص 410.

[2]) المرجع نفسه ، ص 413.

الثلاثة الأولى من تاريخ المسيحية تكاد تكون منعدمةً ، "وذلك لأنها تؤمن بأنّ السلطة تُعْوِزُ رجالها ، ولأنّ المبدأ الأساس يجب أن يكون التّسامح..."[1].

لكن بعد اعتناق الرومان للعقيدة المسيحية كان على آباء الكنيسة أن يعترفوا بضرورة ترابط المؤسستين أي الكنيسة والدولة ، "ومعنى هذا أن هذه الدولة سيكون من مهمتها الأصلية ما يتصل بالحياة الدينية ، أي أنّها تستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة في الآخرة بالنسبة للمواطنين "[2]، فاعترفت الكنيسة بسلطة الدولة ، لكن هذا الترابط سرعان ما طرح إشكالية الأسبقية فأصبحت كل مؤسسة تنافس الأخرى على السلطة ، وهذا ما أدى بالكنيسة إلى فقدان طابعها الديني الروحي.

يرى القديس أوغسطين Saint Augustin أنّ كل سلطة سياسية قائمة على الأرض هي بأمر من الله وفق تفويض إلهي ، واستند أوغسطين في تبرير ذلك إلى قول القديس بولس :" لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة ، لأنّه ليس سلطانا إلا من الله ، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله "[3]. إنّ إرادة الله هي الإرادة الأسمى ، وهذه الإرادة هي التي تستمد منها السلطة السياسية شرعيتها ، ومن هنا لابد أن تكون سلطة الكنيسة أسمى من سلطة الدولة ، وبالمقابل كل ما يصدر عن الامبراطور الروماني هو صحيح لأنّه يمثل السلطة الإلهية.

إن التأمّل في عبارات الرسول بولس يؤدي إلى استنتاج مبدئي أنها تؤسس لمبدأ جديد في العلاقات بين الحاكم وشعبه ، هو مبدأ الطّاعة ، هذا المبدأ يرادف الخضوع والقبول بالوضع القائم ،

---

[1]) علي عبود المحمداوي ، الفلسفة والإرهاب أو في سلم السؤال وعنف الجواب ، سرد في الجريمة المنظمة ضدّ العقل ، منشورات ضفاف ، بيروت ، دار الأمان ، الرباط ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، (ط1) ، 2016 ، ص 74.

[2])عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، نشر دار المطبوعات الكويت ودار القلم ، بيروت ، (ط 3)، 1979 ، ص 39.

[3])رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، الإصحاح 13 عن موقع https://www.st-takla.or تاريخ الزيارة: 2016/10/25 : الساعة 01:36.

فإذا ارتكب الحاكم مظالم فإن ذلك بإرادة الله ، وهذا مأزق وقعت فيه المسيحية لكنها حاولت الخروج منه بتبرير أن الحياة الدنيوية ألم وعذاب ، ولذلك لا ينبغي أن يأسف الإنسان على حال الدنيا في سبيل الخلاص.

ولم يتوقّف أوغسطين عند توظيف فكرة الطّاعة في المجال السياسي فقط ، بل وظّفها كذلك في تفسير حركة التّاريخ ، فمعصية آدم هي التي ولّدت الشر في العالم ، ولما كان في الإنسان نزعتان : "نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ، ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات ، كذلك في المجتمع مدينتان : المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان ، والمدينة السماوية أو مدينة الله، تعمل الأولى على نشر الظلم ونصرته وتجاهد الثانية في سبيل العدالة "[1]. ويصوّر أوغسطين من خلال ذلك الحضارات القديمة على أنها حضارات الشرّ ، بينما الحضارة المسيحية هي حضارة الخير ، وانتصار المسيحية يمثل أفضل نموذج لانتصار العناية الإلهية.

إن هذه التبريرات التي يسوقها أوغسطين تدفع الإنسان إلى الاستكانة والرضا بما هو كائن وبما كان وبما سيكون ، وهي إذن تضع الإنسان أمام جبرية خالصة ، وأوغسطين بذلك يرفض أي فعل ثوري للإنسان في وجه استبداد السلطة السياسية لأنه معصية والمعصية شر. كما يرفض العنف والحرب لأنهما يمثلان حلول لعنة الله على مملكة الأرض[2]، لذلك لقي أوغسطين معارضة شديدة كان قائدها الأب دونا الأكبر* الذي رفض احتلال الرومان لشمال إفريقيا ، وأعلن أن الاعتقاد المسيحي الحقيقي يرفض الاستكانة والخضوع ، فتأسّس المذهب الدوناتي الذي أعلن مبدأ الثورة الاجتماعية مخالفا الكنيسة الكاثوليكية في طبيعة المسيح وعقيدة التثليث.

---

[1]) أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مؤسّسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية مصر، (د ط ت)، ص 168.

[2])رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة مصر ، د ط ، 1988 ، ص 78.

*) هو Donatus Magnus رجل دين مسيحي أمازيغي ، ولد في منطقة الأوراس وعاش في القرن الميلادي الرابع ، قاد ثورة ضد الوجود الروماني والبيزنطي بسبب الأحوال الاجتماعية السيئة للأمازيغ ، ومن مظاهر هذه الثورة إعلان التمرد على السلطة الحاكمة والمطالبة بالمساواة بين الأمازيغ أي السكان الأصليين ومالكي الأراضي الجدد ، ومن نتائجها تقليص نفوذ المذهب الكاثوليكي.

ثالثا : في تاريخ الفلسفة الحديثة:

إذا كان العصر الوسيط شهد تعتيما على مستوى التفكير السياسي بسبب العلاقة بين الكنيسة والحاكم السياسي ، فإن العصر الحديث فتح الباب للاجتهاد السياسي انطلاقا من إعادة الاعتبار لمرجعية العقل والانتصار لفلسفات التنوير والتسامح ، وربما ساهمت الظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها الإنسان الأوروبي في بلورة فكر سياسي يعيد زمام المبادرة والفعل إلى الإنسان بعد أن كان الإنسان مفعولا به في العصور الوسطى ، ولعل ما ميز ثقافة العصر الحديث هو أنها ثقافة علمانية ، "فقد أخذت الدول تحل باطّراد محل الكنيسة باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة "[1].

إن انتقال أوربا من العصر الوسيط إلى العصر الحديث لم يكن إلا عبر بوابة عصر النهضة، ولا يختلف اثنان على أن معالم هذه النهضة أربع وهي: النهضة الإيطالية ، وظهور النزعة الانسانية وحركة الإصلاح الديني ، ونشأة العلوم التجريبية. فقد تمثلت النهضة الإيطالية في إعادة الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية ، فأحيت التراث اليوناني والروماني القديم بعد أن طرحت الكنيسة الإنسان جانبا ووضعت الله كمركز للثقافة ، كما قامت النزعة الإنسانية ، بالتمرّد على فلسفة المدرسيين وإعادة الاهتمام بالإنتاج الفكري اليوناني والروماني ، "ولم يكن المهمّ على أية حال اكتشاف نصوص جديدة بقدر ما كان المهمّ الإقبال على مطالعتها بروح جديدة "[2]، بينما قام مارتن لوثر بإصلاح الكنيسة من خلال إعادة الاعتبار للإيمان الباطني والتقليل من شأن المؤسسات الدينية التي تحتكر الفعل الإنساني ، فأعلن لوثر أن التوبة بيد الإنسان لا يحتاج فيها إلى قس أو راهب ، محدثا انقلابا أخلاقيا زلزل به

[1]) برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، الفلسفة الحديثة ، تر محمد فتحي الشنيطي ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، (د ط)، 1977 ، ص 5.

[2])إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة : العصر الوسيط والنّهضة ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنّشر ، بيروت ، (ط2) ، 1988 ، ص 269.

ما تبقى من أركان الكنيسة ، ثمّ تمّ وضع أسس العلوم التجريبية من خلال دراسة علوم الطبيعة وتمّ تجاوز المنطق الأرسطي بوصفه المعيار الوحيد للمعرفة العلمية. لكن السؤال : هل تمت القطيعة الفكرية أيضا على مستوى الفكر السياسي ؟ بتعبير آخر ، هل تم تجاوز فكرة طاعة الحاكم السياسي – التي سادت في العصر الوسيط – في الفكر السياسي النهضوي والحديث؟

لقد أنجب عصر النهضة شخصية فلسفية وسياسية هي ميكيافيلي Machiavel (1469-1527م) ، ولا يمكن أن ندرس الفكر السياسي لهذا الفيلسوف بمعزل عن السياق التاريخي الذي عاش فيه ، فقد كانت إيطاليا مقسمة إلى خمس مملكات ناهيك عن الدويلات الصغيرة ، وكانت الحروب والنزاعات ميزة للعلاقات فيما بينها. في هذه الظروف كتب "الأمير " الذي يعدّ رسالة "صريحة غاية الصراحة في إنكارها للأخلاق المعترف بصحّتها فيما يختصّ بسلوك الحكّام ، فالحاكم يهلك إذا كان خيّرا دائما ، فيجب أن يكون ماكرا مكر الأسد ، ضاريا ضراوة الأسد "[1]. ولعلّ هذه الفلسفة الأخلاقية الجديدة التي تفصل بين المتطلبات الأخلاقية المصبوغة بالدين ، والعمل السياسي البشري هي التي تدفع المؤرخين إلى الربط بين ميكيافيلي وشعار "الغاية تبرّر الوسيلة ".

لقد رأى ميكيافيلي أن البشر ليسوا أخيارا ، وهم دائما مستعدون لارتكاب الشرور مستعينين في ذلك بخبثهم الطبيعي ، لذلك كان من الضروري أن يبنى النظام السياسي على أساس احترام هذه القاعدة ، يقول :" الواجب يدعوا عند تأليف الدّول ، والتشريع لها ، إلى اعتبار الناس جمعا من الأشرار وإلى أنهم ينفّسون عمّا في ضمائرهم من الشّر ، عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه "[2]، مع العلم أنّ هذا الشرّ المتأصّل في الإنسان قابل للتهذيب في إطار المجتمع المدني أي الدولة.

بيّن ميكيافيلي أن الطبيعة الشريرة للبشر هي التي تدفعهم إلى الخوف وعدم الاطمئنان ، فيقومون باختيار شخصية قيادية ذات سطوة ونفوذ تكون على رأس الدولة التي يجب أن تظلّ قائمة ، " وإذا نجح الأمير في حفظ حياته ودولته ، فكل الوسائل التي يستعمل يحكم عليها بأنها شريفة ،

[1]) إميل بريهيي ، تاريخ الفلسفة : العصر الوسيط والنّهضة ، المرجع نفسه ، ص 29.

[2])ميكيافيلي ، المطارحات ، ترجمة خيري عماد ، المكتبة التجارية ، بيروت ،(ط 1)،(د ت)، ص 223،224.

وتطبّق نفس القاعدة على علاقاته مع الأجنبي ، فالوعد والمعاهدة لا قيمة لهما إلا بمقدار بقائهما متوافقين مع مصالح الأمير "[1] وتأكيده على أهمية الدولة نابع من الواقع الذي عاشه ميكيافيلي في إيطاليا.

يقول ميكيافيلي :" ينبغي للأمير ألا تكون له غاية أو فكرة سوى الحرب ، ونظامها وطرق تنظيمها ، وألا يتخذ لدراسته موضوعا آخر سواها ، فهذا هو الفنّ الوحيد اللازم لمن يتولى القيادة "[2]. لقد كان "الأمير " رسالة واضحة للكنيسة التي كان قساوستها يحيون حياة غير فاضلة ، كما كان خطابا موجها إلى الحاكم السياسي ، لأنه يعلن فيه أن "الحكام ليسوا مقيدين بالمعايير الأخلاقية ، فما لم تتطلب المصلحة إطاعة القوانين الأخلاقية ، فإن في استطاعة الحاكم أن يخرج عنها كلها، بل إن من واجبه أن يفعل ذلك في كثير من الأحيان إذا ما شاء أن يظلّ في السلطة "[3].

لقد قدم ميكيافيلي قراءة استقرائية لتاريخ الأمم القديمة ، كشفت له عن طرق الوصول إلى الحكم ، فليس هناك إلا طريقان هما القوّة والقانون ، وإذا كان البشر يستندون إلى القانون في تعاملاتهم فيما بينهم ، فإنه لا يضر أن يكون الحاكم يتقن كلا الطّريقيْن ، وعلى الخصوص طريق القوّة ، ومن الواضح أن ميكيافيلي يقف في صف الحاكم السياسي ويضع أمامه مجموعة من الآليات التي تمكّنه من الاستمرار في حكمه حتى لو كانت النتيجة سياسية لا أخلاقية ، وهو بهذا الموقف يتغافل عن كون السياسة مبنية على علاقة الطرف الأول فيها هو الشعب والطرف الثاني هو الحاكم.

إن هذا الموقف وإن كان مبرّرا بسياقه التاريخي ، فإنه لا يمكن أن يكون مبررا من الناحية الأخلاقية ، فاعتقاد ميكيافيلي أنّ ممارسة السّياسة شكل من أشكال الحرب يؤدي بالمجتمع المدني

---

[1])جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط 2)، 1983، ص 202.

[2])نيكولا مكيافللي، الأمير ، ترجمة أكرم مؤمن ، مكتبة ابن سينا للنشر والطبع والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، (د ت)، ص 77.

[3])برتراند راسل ، حكمة الغرب ، ج 2 ، ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 1983، ص 26.

إلى الإنهاك ، وذلك يعجل باندلاع الثورة التي عارضها لأنها وحدها القادرة على كشف حقيقة النظم السياسية القائمة ، إلا أن ما يحسب لميكيافيلي هو واقعيته في معالجة المشكلة السياسية وفصله بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي وماهو ديني.

لقد كان ميكيافيلي بوّابة فكرية تسمح للسّياسة بالانفصال عن الدّين، فكان تراجع النفوذ السياسي للكنيسة عاملا أساسيا في تحرير الفكر ، فظهر توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679 م) الذي عاش في عصر طغت عليه الحروب والثورات الداخلية ، ولم يختلف هوبز عن ميكيافيلي في اعتقاده بطبيعة الإنسان الشّرّيرة ، فبنى نظريته في نشأة الدولة على أساس هذا المبدأ.

لقد عاش الإنسان البدائي مرحلة طبيعية غابت فيها القوانين والشرائع ، وساد فيها الصراع واندلعت الحروب ، إنها حالة حرب الكل ضدّ الكل ، حالة الخوف واللا أمن ، والمجتمع غير منظّم يسوده قانون الغاب والعلاقة بين الإنسان والإنسان تقوم على العداوة ورفض الاجتماع ، وسبب ذلك المنافسة والاختلاف وحب المجد ، وينتج عن ذلك تعارض بين الحرية التامة التي هي السمة الأساسية لحالة الطبيعة والخوف الدائم لدى الأفراد لأنهم في حالة حرب لا تنتهي ، وتعد الحرية الحق الطبيعي الأساسي في حالة الطبيعة ويعرفه هوبز قائلا :"هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوّته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته ، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته ، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى بحكمه وعقله أنّه أفضل السبل لتحقيق ذلك "[1].

إنّ الخروج من حالة التعارض هذه يقتضي اجتماعا بين الأفراد ، ونتيجة هذا الاجتماع عقد اجتماعي يتمّ من خلال بنوده التّنازل عن الحقوق الطبيعية كحقّ الحرّية بشرط أن يكون التنازل من جميع الأفراد فلا يستثنى منهم أحد ، "وهذا العقد كما تصوّره هوبز يلزم الفرد بالعضوية الدّائمة غير القابلة للفسخ في مجتمع سياسي مهمّته الأولى والوحيدة بمجرّد تشكيله أن يعيّن حاكماً "[2] يضمن

[1])توماس هوبز، الليفياتان ، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب ، دار كلمة، أبو ظبي ودار الفارابي ، بيروت ، (ط 1)،2011، ص 138.

[2])سامي شهيد مشكور ، أصل الدولة عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي هوبز ولوك وجان جاك روسو وأثرها في الفكر المعاصر ، مجلة آداب الكوفة ، العدد 12 ، 2012 ، ص 180.

الحفاظ على سلامة الأفراد، فإذا كان الحاكم غير قادر على حماية الأفراد يمكنهم أن يعودوا إلى حالتهم الأولى التي يضمنون فيها حقهم الطبيعي في الدفاع عن أنفسهم. وينتج عن هذا العقد الاجتماعي ظهور الدولة بوصفها إطارا منظما يسمح بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، وهذا الاعتقاد يخالف فيه أرسطو الذي اعتقد أن الإنسان حيوان مدني بالطبع ، "ومعنى ذلك أن السّيادة والسلطة أو النّظام هي كلّها صفات الدولة الصّناعية وليست أمورا طبيعية في المجتمع البشري"[1].

لكن التساؤل الذي يفرض نفسه هو : هل يجوز للأفراد إبطال العقد الذي يربطهم بالسلطة الحاكمة إذا كانت هذه السلطة طاغية ولم تلتزم ببنود العقد الاجتماعي ؟ يرفض هوبز ذلك قطعا ، لأنّ إبطال العقد يكون عن طريق الثورة التي تؤدي بالمجتمع المدني إلى العودة إلى حالة الطبيعة التي بذلت البشرية الكثير في سبيل التخلص من مظاهرها وآثارها ، مع ما تعنيه حالة الطبيعة من عدوان وغياب للأمن والحرية.

أما جون لوك John Locke (1632-1704) فقد دافع عن أطروحة الفصل بين الديني والسياسي ، وسبب ذلك الحروب الدينية التي عانت منها انجلترا ، فقام بنقض نظرية التفويض الإلهي ، التي تبناها في عصره روبرت فيلمر Robert Filmer في محاولة لضمان استمرار الملكية المطلقة. عاصر الثورة الانجليزية التي أدّت إلى ظهور الدكتاتورية التي سقطت بعد ما يعرف بالثورة العظيمة عام 1688م التي دافع عنها لوك لأنّها أتت بالنّظام الملكي البرلماني الذي يملك فيه الملك ولا يحكم ، وهو السائد في انجلترا إلى اليوم.

بحث لوك في المصدر الأصلي للسلطة السياسية وهو حالة الطبيعة التي كانت قائمة على المساواة والحرية، إلا أنّ هذه الحرية لها حدودها ، يقول لوك :"فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، إلا أنّه لا يتمتّع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة

[1])إمام عبد الفتاح إمام ، توماس هوبز فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، 1985، ص 294.

المخلوقات التي يملكها ما لم يستدع ذلك غرضا أشرف من مجرّد المحافظة عليها "[1]، لأن ذلك يمس بمبدأ المساواة ، لكن لحالة الطّبيعة عيوبٌ منها أنّها حالة يغيب فيها القانون وتغيب فيها سلطة قادرة على تطبيق القانون وتحقيق العدل، لذلك كان لابدّ من الانتقال إلى حالة المدنية.

لقد حدث الانتقال من الطبيعة إلى المدنية عبر آلية التعاقد ، "...فكلّ امرئ إنما يلتزم بتعاقده مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظلّ حكومة واحدة ، الخضوع لقرارات الأكثرية والتقيّد بها أمام كل فردٍ من أفراد تلك الهيئة "[2]، ورأى لوك أن السّلطة السياسية يجب أن تكون قادرة على سن القوانين التي تحمي الملكية الفردية ، ولأجل ذلك لابدّ أن يكون المجتمع طرفا في عقد يكون طرفه الثاني السلطة السياسية ، التي يميز فيها بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، فالسلطة التشريعية لها حق إصدار التشريعات ولا سلطة فوقها إلا سلطة الشعب ، ولا يحق لهذه السلطة أن تتنازل عن التشريع لأي هيئة أخرى ، ولذلك حدّد واجبات الحاكم المدني قائلا :" إنّ واجب الحاكم المدني تطبيق القوانين بلا استثناء ، لتوفير الضمانات التي تسمح لكل الناس على وجه العموم ، ولكل فردٍ على وجه الخصوص ، بالامتلاك العادل للأشياء الدنيوية "[3].

كما أنه لا يحق للسلطة التنفيذية أن تعمد إلى تفقير الشعب وتجويعه ، ولا يحق لها أن تقيم العدالة على أساس قوانين غير مدروسة. ويتنازل الأفراد ضمن هذا العقد عن بعض حرّياتهم لأجل الحفاظ على بقاء المجتمع ، فإذا ظهر استبداد السلطة السياسية ، تجوز الثورة عليها ، بشرط أن تكون الثورة بوابة نحو تأسيس مجتمع جديد قائم على أساس قانوني.

قال جون لوك :"عندما يُقْسم الشعب قسم الولاء والإخلاص للسيّد الأعلى ، فهو لا يفعل ذلك بصفته المشترع الأعلى ، بل المنفّذ الأعلى للقانون الذي وضعه بالاشتراك مع فئة أخرى ، لأنّ الولاء ليس إلا الطاعة وفْقاً للقانون ، فإذا خرقه لم يكن له حقّ بالطاعة أو بالمطالبة بها إلا من حيث هو

[1])جون لوك، في الحكم المدني ، تعريب ماجد فخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، (د ط)،1959 ، ص 140.

[2]) جون لوك، في الحكم المدني ، المرجع نفسه ، ص 196.

[3]) جون لوك ، رسالة في التسامح ، تر منى أبو سنه ، نشر المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ط 1، 1997 ، ص 24.

فردٌ لصفة عامّة أسندت إليه سلطة القانون "[1]. بهذا القول يبرّر لوك خلع الحكومة أي السلطة التنفيذية لأن الطغيان ينشأ عند عدم تنفيذ التشريعات ، فحقّ الثّورة حق مكفول للشعب إذ يمثل صمام الأمان للدولة وأداة ردع للحكومة إذا ما أرادت ممارسة الطغيان ، ولكن تمرد مجموعة ضئيلة من الأفراد غير مرغوب ، " فمع أن لهم حق الدفاع عن ذواتهم واستعادة ما انتزع منهم بالقوّة الغاشمة عن طريق القوّة فهذا الحقّ لن يحملهم ، دون رويّة ، على خوض معركة هم فيها هالكون لا محالة "[2].

إذن يرفض لوك التمرد ويقبل بالثورة ، لأن التمرد قد يكون فرديا أو تقوم به مجموعة من الأفراد ، بينما تكون الثورة أداة في يد غالبية الشعب ، وتحدث إذا كان هؤلاء مهددين في حرياتهم ودينهم ، وهنا يتساءل لوك :" كيف يُحال بينهمْ وبين الثّورة على القُوّة الغاشمة التي تستخدم ضدّهم؟"[3] ، وفي هذه الحالة تصبح أفعال الحكومة مهما كانت موضع شبهة بين أفراد الشعب ، فتكون الثورة إذن نتيجة حتمية.

ويرفض لوك أن يكون التمرد من أجل قلب السلطة المشروعة واكتساب شرعية جديدة ، وبالمقابل تكون الثورة رد فعل عما يرتكب من مظالم وآثام في حق أفراد الشعب ، مع أن لوك يتريث كثيرا في القول بشرعية الثورة والثوار ، وعلى العموم فإن الشعوب لا تثور إلا إذا استفحلت الشرور التي ترتكبها الحكومة وموالوها ، " ولا معنى للقول بأن الثورة تؤدي إلى استفحال الفوضى لأن الشعب الثائر يبحث عن تأسيس مجتمع جديد قوامه العدل ، فحتى إذا مرت الثورة بلحظات من الهيجان المُذْهب للعقول ، فإن الغاية النبيلة للثورة هي التي تؤدّي إلى التعقّل في السير بالثورة نحو أهدافها.

إذن ، "السلطة السياسية ليست مطلقة مستبدة لأنها تخضع لسلطة القوانين المستمدّة من إرادة المحكومين ، وأيّ اعتداء على تلك القوانين الضامنة لحقوق المواطنين يعني في نظر لوك

---

[1])جون لوك، المرجع نفسه ، ص 230.

[2]) جون لوك ، رسالة في التسامح ، المرجع نفسه ، ص 268.

[3])المرجع نفسه ، ص 268.

إعلانا للحرب التي هي صراع مستمر بين الغالب والمغلوب ، في حين أن حرية الناس في ظل الحكومة معناها الحياة بحسب قاعدة منصوص عليها تنطبق على جميع أفراد تلك الجماعة "[1].

وإذا كان لوك من الذين برّروا الثورة الإنجليزية المجيدة* كما يسميها الإنجليز The glorious revolution ، فإن الثّورة الفرنسية ترتبط في أذهاننا بأسماء مجموعة من الفلاسفة ساهموا بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تحقيقها من بينهم فولتير Voltaire و روسو Rousseau. ففولتير يمثّل قوة من قوى التنوير في فرنسا ، هذه القوى التي ساهمت في نشر ثقافة التغيير وبشّرت بحدوث الثورة الفرنسية سنة 1789م ، وكانت الموسوعة الكبرى التي أصدرها فولتير بمساعدة ديدرو Diderot ودالامبير D'alembert من بين الأعمال التي تُبيّن رغبة مفكري العصر الحديث في إحداث التغيير في فرنسا، إذ أنها على حد تعبير أحد المؤرخين المستودع الأكبر لأفكار التنوير[2]، فمضامين الموسوعة تبيّن توجّها جديدا نحو العلم والابتعاد عن الميتافيزيقا، رغم أن الموسوعة لم تزدر الدين، إذ أن فولتير يرى "أنه لو لم يكن يوجد إله لوجب علينا أن نبتدعه. وبطبيعة الحال فقد كان يعارض بشدة مسيحية المؤسسة الدينية الرسمية ، ولكنه كان يؤمن بوجود قوّة خارقة للطبيعة "[3]، ورغم ذلك فقد كان معجبا بالكنيسة البروتستانتية الإنجليزية أثناء إقامته في انجلترا.

---

[1]) رباني الحاج، الإنسانية والمواطنة في فلسفة جون لوك ، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، ع 3، 2008، معهد العلوم الانسانية والاجتماعية ، جامعة معسكر ، ص 259.

*) الثورة الانجليزية العظمى (1688): ثورة حدثت ضد طغيان الملكية سنة 1688 م، ونجح الثوار وهم البرلمانيون في عزل الملك جيمس الثاني الذي أعلن عن كاثوليكيته علنا ، وتعيين ابنته وزوجها ملكين ، كما نجحوا في إصدار إعلان الحقوق في العام الموالي وهو إعلان عرضت فيه مظاهر الظلم في ممارسات الملك المعزول ، واشترط على الملك المعين عدم ارتكابها أو ارتكاب أي عمل يمسّ بحقوق المواطنين ، كما ضم الإعلان تصريحا بأن الملك يستمد شرعيته من البرلمان لا من الله، وضمن الإعلان حرية التعبير في البرلمان.

[2]) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط ، ترجمة حبيب الشاروني ومحمود سيّد أحمد ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، (ط 1)، 2010، ص 67.

[3])برتراند راسل ، حكمة الغرب ، ج 2، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 1983 ، ص 112.

يعرف عن فولتير أسلوبه الساخر في انتقاد الأوضاع السائدة في عصره ، ففي رواية التفاؤل أو كانديد Candide يعلن عن معارضته لمفهوم العناية الإلهية والخير المطلق الذين قال بهما ليبنتز Liebnitz، وفي ذلك رسالة إلى بطلان الكثير من الاعتقادات الدينية خاصة بعد زلزال لشبونة سنة 1755م الذي قضى فيه أكثر من ألف شخص نحبهم تحت أنقاض الكنائس ، ودعوة للإنسان للتخلص من قيود المتافزيقا ، فقد أنهى فولتير روايته بعبارة موحية :"هذا قولٌ حسنٌ ، ولكن هيّا لنزرع حديقتنا "[1].

وقد قارن بين النّظام الملكي الدستوري في انجلترا الذي كان نتيجة ثورة 1688م والنّظام الملكي المطلق، "ومعلومٌ أن فرنسا في عصر فولتير كانت محكومة بالاستبداد السياسي الملكي المتحالف مع الأصولية المسيحية... ومن المعروف أنّ فولتير كان يكره التّعصب الديني كرها شديداً ويراه عدوّه الأوّل"[2]، لذلك كتب مؤلفه الشهير رسالة في التسامح الذي يدين فيه التعصب قائلا :"إنّ الحق في التّعصّب حقّ عبثي وهمجي إذاً؛ إنه حق النمور وإن فاقه بشاعة: فالنمور لا تمزّق بأنيابها إلا لتأكل، أمّا نحن فقد أفنينا بعضنا بعضا من أجل مقاطع وردت في هذا النص أو ذاك"[3].

لقد أبدى فولتير إعجابه بالثورة الانجليزية ونتائجها، حتى أن من المؤرخين من يرى أن الثورة الفرنسية هي استمرار للثورة الانجليزية، وقد تجلى إعجابه في كتابه "رسائل فلسفية" حين يقول :"الأمة الانجليزية وحدها هي التي انتهت في العالم إلى تنظيم سلطة الملوك بمقاومتهم، وأقامت في آخر الأمر ، وبعد جهود متواصلة ، هذه الحكومة الحكيمة التي يكون فيها الأمير ، القادر على كلّ شيء لصنع الخير ، مقيّد اليدين في صنع الشّر "[4]، كما اعتبر فولتير أن الثورة إذا حدثت في المغرب أو

---

[1])فولتير ، كنديد أو التفاؤل ، ترجمة عادل زعيتر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، (ط 1) ، 2012، ص 172.

[2])موريس أبو ناضر ، التنوير يعني تحقيق الرقي لعالمنا العربي ، مجلة الفيصل ، العددان 481 و482 ، مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلامية ، نوفمبر/ديسمبر 2016 ، ص 41.

[3])فولتير ، رسالة في التسامح ، ترجمة هنرييت عبودي ، دار بترا للنشر والتوزيع ، دمشق ، (ط 1)، 2009 ، ص 48.

[4])فولتير ، رسائل فلسفية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (ط 1)، 2014 ، ص 66.

تركيا أو إسبانيا فإنها تدفن في مهدها من طرف المرتزقة ، وهذا يدل على ضعف الهمّة عند هذه الشعوب ، وقد "كانت الحروب الأهلية في فرنسا أطول أمدا وأشدّ قسوة وأكثر إجراما من حروب انجلترا الأهلية ، بيد أنّك لا ترى أيّة واحدة من جميع تلك الحروب الأهلية كانت تهدف إلى حُرِّية حكيمة "[1].

لكن الثورة الإنجليزية لم تكن لتحدث لولا وجود عظماء في أوربا ساهموا على مدى التاريخ في تنوير عقول الإنجليز ، وهذا ما انتبه إليه فولتير إذ راد يسرد أسماء مجموعة من هؤلاء ومن بينهم نيوتن Newton ، سبينوزا Spinoza ، وديكارت Descartes ، ووقوع الثورة في فرنسا يحتاج إلى تكوين عقول متنوّرة ، وهذا هو الدور المنوط بالمثقفين داخل فرنسا وخارجها. ومن بين هؤلاء المثقفين روسو الذي رأى أن أصل التفاوتات بين البشر هو الأوضاع الاجتماعية ، لأن حالة الطبيعة تفترض شكلا من أشكال المساواة ، وهو في ذلك يردّ على هوبز ، يقول روسو :"كان مؤسس المجتمع المدني الحقيقي هو الإنسان الأول الذي سوّر أرضا فرأى أن يقول : هي لي ، وقد وجد من البسطاء من يصدّقونه فكان مؤسّس المجتمع المدني الحقيقي "[2]. ولعلّ وجود روسو في زمن كثرت فيه المظالم وتضاعفت فيه الشرور هو الذي جعله يشيد بحالة الطبيعة التي سادت فيها المساواة ، ولكن البشرية تنتقل إلى حالة المدنية التي تسود فيها اللامساواة ، فتظهر التفاوتات بين البشر ، وتحدث الصراعات والحروب ، فيحتاج البشر إلى الأمن والاستقرار الذي لا يحصل إلا عن طريق عقد اجتماعي يقوم على الاختيار أي الحرية ، وبعده تخضع الإرادة الخاصة للفرد للإرادة العامّة ، "فكل من يأبى الخضوع للإرادة العامّة يُكره عليها من قبل الهيئة بأسرها ، وهذا لا يعني غير إلزامه بأن يكون حُرّا ، وذلك أن هذا الشرط إذ يعطي كل مواطن للوطن يضمنه من كلّ خضوع شخصي "[3].

---

[1]) فولتير ، رسائل فلسفية ، المرجع نفسه ، ص 68.

[2])جان جاك روسو ، أصل التفاوت بين الناس ، ترجمة عادل زعيتر ، دار العالم العربي ، القاهرة ، (د ط)، 2011، ص 67.

[3])جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية ، ترجمة عادل زعيتر ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت،

أمام هذه المفارقة الغريبة بين الاختيار والإكراه كان روسو من أشد المدافعين عن الديمقراطية، ومن أشرس المعارضين للاستبداد ، لأن الاستبداد يتعارض مع مبدأ الاتفاق الحر بين الناس ، وقد ولهذا فإن مبرر وجود الحكومة هو أن تكون السيادة بيد الشّعب ، رغم أن خطر الطغيان قد يكون من الأغلبية كذلك ، لذلك اعتبرت أفكار روسو وقودا للثورة الفرنسية بسبب توجهه الإنساني الذي يعلي من شأن الحرية الفردية ، ويجعل من الإنسان مالكا لقراراته ، لذلك اعتمدت أفكاره في إنشاء الجمهورية الفرنسية الأولى.

لقد حاول الفيلسوف كانط أن يقدّم مشروعا فلسفيا يجيب فيه عن سؤال التقدم الحضاري ، فكانت البداية من مقالة عنوانها : ما الأنوار ؟ انطلق فيها من تحديد مفهوم التنوير قائلا :"هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه ، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير"[1]، ويكْشف لنا كانط عن إمكانية الوصول إلى الأنوار إذا امتلكنا الجُرْأة في استعمال العقل ، ويتساءل كانط : هل تُمكِّننا الثورة من بلوغ الأنوار ؟ ويجيب بقوله : " يمكن فعلا لثورة أن تؤدي إلى الإطاحة بالاستبداد الشخصي والاضطهاد القائم على التعطش إلى المال والهيمنة ، ولكنها لن تؤدي أبدا إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير ، بل بالعكس ستقوم أحكام مسبقة جديدة ، شأنها شأن الأحكام المسبقة القديمة ، لتضيّق الخناق على ذلك السواد الأعظم المحروم من التفكير "[2].

يفضّل كانط في نصه هذا إصلاح العقل على الثورة لاعتبارين أولهما أن الاستبداد السياسي يمس الجانب الاقتصادي ولا يمس الجانب الفكري ، وثانيهما أنه ليس هناك ما يضمن أن الثورة ستؤدي إلى تغيير نحو الأفضل ، بل إنه على الأغلب تنشئ الثورة نموذجا فكريا أسوأ من النموذج الذي ثار عليه الأفراد ، فلا ينبغي أن يكون الاهتمام بإسقاط الطغيان ومظاهره ، لأن إسقاطه سيظهر

(ط 2)، 1995، ص 49.

[1])إيمانويل كانط ، ثلاثة نصوص : تأملات في التربية ، ما الأنوار ، ما التّوجّه في التفكير ؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر ، تونس ، (ط 1)، 2005 ، ص 83.

[2])المرجع نفسه ، ص 87.

طغيانا أشدّ منه ، وإضافة إلى ذلك فإن إصلاح العقل عن طريق النقد الذاتي كفيل بأن يعيد العقل إلى صوابه فيتعلم الاعتماد على نفسه دون الاستناد إلى غيره.

ورغم ذلك أبدى كانط إعجابه بالثورة الفرنسية ، بل إن نبأ سقوط الباستيل* La bastille قد جعله يتخلّف عن موعد نزهته اليومي مما جعل أهالي المدينة يقتنعون بأن خطبا جللاً قد وقع[1]، إلا أن هذا الإعجاب خفَتَ بعد تسارع الأحداث وسقوط الكثير من الضّحايا ، لذلك دعا إلى ضرورة الالتزام بالقوانين ، وانتهى بعد ذلك إلى مشروع السلام الدائم الذي اعتبر في موادّه أن لا سبيل لتأسيس سلام عالمي إلا من خلال منظمة تسهر على السلام ، كما أن الحرب ليست وسيلة بشرية لإقرار السلام. وقد توجّه كانط توجها إصلاحيا في نقده للدين ، فهو لم ينتقد الدّين المُنزّل من السماء بل ذلك الدين الذي أطّرته الكنيسة وأضفت عليه طابعا سكونيا ، ونتيجة هذا النقد هي لزوم تحرير الدين من القالب الجامد الذي حصرته فيه الكنيسة[2]، ويكون البديل دين جديد يكون فيه الامتثال للقانون الأخلاقي الصادر عن العقل المحض ، لا إلى طقوس العبادة التي تمليها الكنيسة.

ويختلف هيغل Hegel (1770-1831م) عن أستاذه كانط في موقفه من الحرب ، إذ يرى أنه لا يمكن صناعة السلام إلا انطلاقا من الحرب. وقد انطلق هيغل من التاريخ فقد رأى أنه هو من يمكن الروح من تحقيق ذاتها ، وبهذا المعنى فإن "تاريخ العالم ليس سوى مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى الوعي بذاتها "[3]، وحركة التاريخ تعبّر عن تقدّم الوعي بالحرّية ، وهو يتجه من الشرق إلى

*)سجن الباستيل في الأصل هو حصن أنشئ في القرن الرابع عشر من أجل الدفاع عن باريس ، لكن تم تحويله إلى سجن يضمّ المعارضين السياسيين ومعارضي الكنيسة الكاثوليكية ، فأصبح رمزا للاستبداد والطغيان ، وانطلقت منه الثورة الفرنسية في 14 جويلية 1789م ، ويمثّل هذا التاريخ إلى اليوم العيد الوطني للجمهورية الفرنسية.

[1]) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، أوربا(1789-1848)، ترجمة فايز الصّياغ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، (ط1)، 2007، ص 140.

[2])Ernest Cassirer, la philosophie des lumiéres, traduction Pierre Quillet, editions Fayard, Paris, 1966, p 156.

[3])هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، (ط 3)، 1983، ص 49.

الغرب. لقد كان الامبراطور هو الحر الوحيد في المجتمعات الشرقية القديمة التي عانت من الطغيان، تم اتسع مجال الوعي ليتسع معه مجال الحرية عند اليونان والرومان ، ووصلت الحرية إلى مستوى الوعي الكامل في الأمّة الجرمانية ، وهذا الانتقال من مرحلة إلى مرحلة يخضع إلى منطق ديالكتيكي روحي.

إنّ هذه الحركة لا تكون إلا عن طريق الثّورات والحروب ، ومظاهر الفوضى والحروب الأهلية ضرورية لتقدّم التاريخ ، فلا يمكن أن يحكم العقل التاريخ إلا عبر دفع تضحيات كبرى ، لذلك يقول ول ديورانت :"إنّ التّاريخ حركة منطقية وهو في الغالب سلسلة من الثّورات ، يستخدم فيها المطلق الشّعوب إثر الشّعوب والعباقرة إثر العباقرة أدوات في تحقيق النمو والتطور "[1]. إن أكبر تضحية دفعتها الأمة الفرنسية في ثورتها عام 1789م ، لذلك لم يخف هيغل إعجابه بهذه الثورة ، فهلل لدخول نابوليون بونابرت* Napoléon Bonaparte (1769-1821م) إلى مدينته ينا معتقدا أنّه يجسّد روح العالم.

لقد أثبتت الثورة الفرنسية أن الثورة ضرورة حتمية ، فهي مرحلة من مراحل التطور التاريخي ، وتبرز هذه الحتمية في انتهاء صلاحية نظام معيّن ممّا يستوجب ضرورة تغييره بنظام آخر حتماً ، وهذا التّغيير يحتاج إلى إطار فلسفي لذلك أفرزت الثورة الفرنسية مجموعة من التّيارات التي تُحاول أن تُقدّم تصوّرات لمرحلة الثورة وما بعدها ، ومن بين هذه التصورات تصور كارل ماركس* Karl Marx

[1])ول ديورانت، قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، (ط 6)، (د ت)، ص 380.

*) نابليون بونابرت: قائد عسكري تحوّل بعد الثورة الفرنسية إلى امبراطور ، استطاع بفضل حنكته أن يخضع أجزاء واسعة من أوربا كبلجيكا وإيطاليا وأجزاء من هولندا ، لكنّه تعرض إلى هزيمة قاسية في معركة واترلو سنة 1815م على يد الإنجليز الذين أنهو طموحاته التوسعية وأرسلوه سجينا إلى جزيرة القديسة هيلانة في المحيط الأطلسي ليموت متأثرا بسرطان المعدة بعد ستة سنوات.

*) حلّ ماركس بالجزائر في نهاية شتاء 1882م مستجيبا لنصيحة الأطباء وصديقه انجلز الذي رأى في الجزائر بطبيعتها المتنوعة ملاذا صحّيا لماركس الذي أتعبه مرض الالتهاب الرئوي ففارق الحياة بعد زيارته للجزائر بعام واحد. وإذا كان ماركس قد غادر الجزائر ، فإنّ روحه لم تغادرها لأن المثقفين في الجزائر وخارجها كتبوا عن ماركس وعلاقته بالجزائر كما فعل جورج طرابيشي في كتابه "الماركسية في الجزائر".

(1808–1883م) الذي يصفه أحد الباحثين :"ماركس هو العبقري الذي واصل وأكمل الأفكار الثلاث الكبرى للقرن التاسع عشر:الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، والاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانجليزي ، والاشتراكية الفرنسية المرتبطة بالمذاهب الثورية الفرنسية على العموم "[1].

لم يكن ماركس إذن أول الاشتراكيين ، فالدعوة إلى مجتمع يغيب فيه الاستغلال كانت في العصر اليوناني والروماني ، لكن تطور الاشتراكية كمنظومة فكرية لم يتم إلا في النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا. ظهرت الاشتراكية إذن في فرنسا ، في سياق أحداث 1789م، ويمكن أن نميز في الاشتراكيين الفرنسيين بين طوباويين يتزعمهم سان سيمون Saint Simon (1760–1825م)، وشيوعيين ثوريين يتزعمهم بلانكي Blanqui (1757–1832م). إن ما يحدّد هذا التقسيم هو الموقف من الثورة الفرنسية، فالطوباويون رفضوها بينما ناصرها الشيوعيون وناشدوا مواصلتها.

رفض سان سيمون الثورة لأنه سجن أثناءها، فالثورة إذن فعل عنيف يؤدي إلى تحطيم الممتلكات وتوسيع الفروقات بين الأغنياء والفقراء، ورغم ذلك قدم نقدا لاذعا للرأسمالية وللنزعة الفوضوية، بسبب بعدهما عن تحقيق مطالب الإنسان، وقد تصور سان سيمون أن التغيير الذي سيحدث هو ثمرة الكشوفات العلمية معتبرا أن الأفكار هي وقود التغيير التاريخي، متحدثا عن عصر ذهبي آت للإنسانية. لقد "كان سان سيمون يعتقد أن التاريخ لابدّ أن يسهم في التقدّم البشري بالقدر الذي تسهم به العلوم الطبيعية ، فكل نظام اجتماعي خطوة إلى الأمام في التاريخ ، ولكن القوى المحرّكة للتّطور الاجتماعي هي تقدّم المعرفة العلمية والأخلاق والدين "[2].

انتصرت الثورة الفرنسية وتم إعلان حقوق الإنسان والمواطن ، ثم جرى انتخاب الجمعية التأسيسية التي أعلنت انتهاء النظام الملكي وإعلان الجمهورية الأولى سنة 1792م، التي تبعتها سنوات من الإرهاب الدموي حيث قام الثائر ماكسيميليان دي روبسبير بإقصاء المعارضين وتصفيهم ،

[1])Alex Collinios, les idées revolutionnaires de Marx, Trad Jean marie- Guerlin, Editions Syllepse, 2008, p 53.

[2])روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، (د ط ت)، ص 239.

وناصره "بلانكي" الذي "اعتقد أن الشيوعية لا يمكن أن تكون إلا عبر انقلاب عنيف عن طريق مؤسسة دكتاتورية ثورية "[1] .

لقد أعلن ماركس في إحدى أطروحاته حول فيورباخ ما يلي :" لقد اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم بطرق مختلفة ، ولكن الأمر الجوهري هو تغييره "[2]، وهذا التغيير لا يمكن أن يتم بآلية ثورية تنهي النظام المستبد وتؤسس نظاما عادلا ، يقول ماركس :"الطبقة الحاكمة لن تتخلى عن السلطة والثروة إلا إذا أجبرت على ذلك بالقوّة ، والطبقة العاملة لن تتخلّص من وحل القرون السابقة بدون ثورة حقيقية "[3]. وكانت الثورة الفرنسية قد أعلنت نجاح شعارها : مساواة ، إخاء ، حرية. من حيث المبدأ أصبح كل فرد في المجتمع مهما كان موقعه متمتعا بحق المساواة في المواطنة ، لكن الثورة الصناعية غيرت شكل اللا مساواة التي كانت بين السيد والعبد إلى مالك رأس المال والعامل ، إذن المساواة السياسية المعلن عنها رافقتها لا مساواة اجتماعية واقتصادية.

وانطلاقا من التناقض بين السياسي والاقتصادي ، بين شعار الثورة السياسية وفعل الثورة الاقتصادية ، تطورت الحركة الاشتراكية الحديثة. لقد مثّل الاقتصاد الرأسمالي المبني على أسس فيزيوقراطية نموذجا ناجحا للثّورة الصّناعية ، وهذا النموذج الذي يقدس الفرد يسعى إلى تكوين طبقة برجوازية يقول عنها ماركس : "البرجوازية جردت كل الفعاليات التي كان ينظر إليها حتى ذلك الحين بمنظار الهيبة والخشوع من هالته ، فحولت الطبيب ورجل القانون والكاهن والشاعر والعالم إلى أجراء في خدمتها ، والبرجوازية نزعت حجاب العاطفية عن العلاقات العائلية وقصرتها على علاقات مالية بحتة "[4].

---

[1])Alex collinois, op.cit , p 55

[2])Karl Marx, theses on fueurbach, ludwig fueurbach and the end of cassical philosophy, progress publishers, moscow, 1969, p 61.

[3])كارل ماركس ، بؤس الفلسفة ، ترجمة مستجير مصطفى ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، (ط 4)، 2010 ، ص 312، 313.

[4]) كارل ماركس وفريديريك انجلز، البيان الشيوعي ، ترجمة محمد الشريح ، دار الجمل ، بيروت ، (د ط)، 2000 ، ص 7.

لكن هذا النجاح المادي سلب من الإنسان قيما متعدّدة ، وأفرز قيمة يسميها ماركس الاغتراب تظهر في علاقة العامل بمنتوجه ، فهو لا يستفيد من الفائض الإنتاجي الذي يذهب إلى حساب رب العمل، وهو مكره على القيام بعمله لأن تنظيم العمل يحرمه من الاستقلالية في اتخاذ أي قرار يخص عمله. إذن الاغتراب هو الذي يولد الوعي عند العمال أو ما يسميه ماركس البروليتاريا، والوعي بالاغتراب هو الذي يؤدي إلى فعل ثوري.

إننا لا يمكن أن نفهم ثورة البروليتاريا إلا في سياقها التاريخي واعتمادا على تفسير حركة التاريخ بالمنهج الديالكتيكي المادي ، هذا المنهج يفترض وجود تطور اجتماعي يرافق تطور وسائل الإنتاج ، وهذا التطور الاجتماعي يفرز طبقية لا تزول إلا بزيادة الوعي عند البروليتاريا ؛ تحدث الثورة فينهار البناء الطبقي و ينتقل المجتمع إلى سيادة الطبقة الواحدة ، وقد شدّد ماركس على أنّ "البروليتاريا هي وحدها الطبقة الثورية لأنها تتطلع لا إلى إصلاح النظام الرأسمالي بل إلى إلغائه "[1].

أما النزعة الفوضوية التي يعتبر برودون Proudhon وباكونينBakonin من أبرز دعاتها، فهي نزعة اتجهت إلى رفض وجود الدولة أو أي نظام فوقي يفرض نفسه على الفرد، لكن برودون وإن كان يرى في الدولة سلطة إكراهية تحد من حرّية الناس ، كما أنها كيان استغلالي من خلال استخدامها للقوة في تحصيل الضريبة ، فهو يرفض الثورة كحلٍّ لما يراه استبداداً ، ودعا إلى الإصلاح الاجتماعي ، لأن الثورة تؤدي إلى العنف ، ولذلك اعتبر ماركس برودون طوباويا.

إنّ العدالة حقيقة كلية تتجلى في الطبيعة بقانون التّوازن ، فتكون إذن الصورة الأخلاقية للعدالة هي احترام الكرامة الإنسانية ، أيّا يكن الشخص وأيّاً يكن الظّرف اللذان تتعرض فيهما للامتهان[2]. إنّ هذه الصّورة هي التي تؤدي إلى اعتبار العدالة في نفس الوقت ماهية للمجتمع ، وعلى

[1])يوسف محمد بن حسين ، تطور الفكر السياسي عند روجي جارودي ، المكتب العربي للمعارف ، القاهرة ، (د ط)، 2015، ص 34.

[2]) إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة : القرن التاسع عشر ، ج8 ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، (ط 1)، 1985 ، ص 383.

أساس هذا المفهوم ناهض الكنيسة دون أن يكون كفولتير ، لأنّه اعتقد أنّ المرض يوجد في المجتمع، لذلك رأى برهييه أنّ برودون لم يضع مذهبا فلسفيا بقدر ما مثّل فكره تحوّلا جذرياً في طرح المسائل وتصنيفها خاصّة في تحديده للعدالة انطلاقا من منع الانشقاق الموجود بين الطبيعة والإنسان.

ولم يكن باكونين أقل وعيا من برودون ، إذ لاحظ أن الدولة تنحو في ممارساتها نحو الشمولية فحاربها معتبرا أنها " هي الجريمة ، وإن أصغر دولة وأبعدها عن الأذى هي مجرمة في أحلامها "[1]، كما أعلن عداءه للديمقراطية البرجوازية التي هي خدعة لا تختلف كثيراً عن التسلط الذي يمارسه الاشتراكيون ، فالديمقراطية البرجوازية تعلن أنها تمارس الحكم باسم سيادة الشعب عن طريق الاقتراع الذي هو مناورة وصمّام أمان وقناع تختفي خلفه السلطة الاستبدادية الفعلية للدّولة ، سلطة قوامها البنوك والشرطة والجيش[2]. فما الحلُّ ؟ يجيبنا : "الثّورة هي الخيْر "[3]. ويرى باكونين أنّ الثورة الفرنسية حققت مبدأ تقويض السلطة ، وجعلته متجليا في وعي الجماهير ، ونتيجة ذلك هي ظهور الديمقراطية البرجوازية التي يصغها بأنها تقدّمية وهي أفضل من الملكية ، "فالأنظمة الجمهورية الأشدّ تخلفا أفضل من النظم الملكية الأكثر استنارة "[4].

إن هذه الفلسفة التي تدافع عن حق الجماهير في الثورة على الدولة هي فلسفة تؤول في نهاية الأمر إلى إيقاع المجتمع في حالة من الفوضى ، لأنها فلسفة تضع النظام السياسي الحاكم في نفس الكفّة مع الدّولة ، فالدولة يجب أن تبقى قائمة لأنها صورة المجتمع المنظّم ، بينما الأنظمة تتأسس وتنهار ، لذلك فإن فلسفة باكونين لم تكن تمرّدا بل كانت نزوعا نحو الفوضى التي تهدّد استقرار كيان المجتمع السياسي.

---

[1]) ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ،المصدر نفسه ، ص 199.

[2]) دانيال غيران ، الأناركية ، ترجمة عومرية سلطاني ، مؤسّسة تنوير للنشر والإعلام ، (ط 1) ، 2015 ، ص 65-66.

[3])ألبير كامو ، المرجع نفسه ، ص 199.

[4])دانيال غيران ، المرجع نفسه ، ص 69.

الفصل الثاني :فلسفة التمرّد ورفض الثورة عند ألبير كامـــــي

المبحث الأول : إشكالية الوجود والعبث

المبحث الثاني : التمرّد وحدوده في تجاوز عبثية الوجود

المبحث الثالث : موقف كامي من الثورة

تمهيد:

مثّلت الوجودية إطاراً فكرياً يحاول فيه الأدباء والفلاسفة تجاوز الإفلاس الذي طال أفكار التنوير ، وقد مثلت الوجودية في القرن العشرين مذهبا فلسفيا يدافع عن القيم الإنسانية للتنوير التي هدمتها الثورة الصناعية من خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية. وإذا كان هذا المذهب مؤسسا على مسلمة أساسية هي أن الوجود سابق عن الماهية ، بما يجعل الإنسان مسؤولا عن تحديد ذاته وتأهيلها لمواجهة الواقع ، فإن الاختلاف بين الفلاسفة الذين يمثلون المذهب الوجودي يتضح في تفاصيل إثبات هذه المسلمة بين المتديّن وغير المتديّن والعبثي الذي مثّله ألبير كامي. فما مفهوم التمرّد عند كامي ؟ وما هو موقفه من الثورة؟

المبحث الأول: إشكالية الوجود والعبث:

أولا : تشكل مفهوم العبث عند كامي:

يشير المفكر عبد الغفار مكاوي* في مقدمة كتابه "ألبير كامو : دراسة لفكره الفلسفي "، إلى أن أعمال كامي وشخصيته يمثلان وحدة متكاملة ، ويقصد بذلك أنّه من الصعب أن نفصل الرّوائي كامي عن المسرحي وعن المفكر الفيلسوف ، ومن الصعب إقامة جدار يعزل رجل السياسة عن رجل المجتمع ، وبالمقابل فإنّه لا يمكن فصل كامي عن شخصياته التي تضمّنتها رواياته ومسرحياته ، فليس من السهل أبدا التمييز بين سيزيف في (أسطورة سيزيف) وميرسو في (الغريب) والدكتور ريو في (الطاعون)[1].

لقد ترتّب منطق العبث عند كامي عن مجموعة من الأحداث الواقعية المرتبطة بوجوده في الجزائر ، فقد ولد في الجزائر ، وبعد مولده بعام اندلعت الحرب العالمية الأولى ، وقد قتل فيها والده.

*) عبد الغفار مكاوي (1930–2012 م)، هو أستاذ فلسفة ومترجم ، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني الحديث من جامعة فرايبورغ الألمانية سنة 1962 م، من أحسن المترجمين من اللغة الألمانية إلى العربية ، إذ ترجم مجموعة من نصوص كانط وهيدغر.

[1]) عبد الغفار مكاوي ، ألبير كامي محاولة لدراسة فكره الفلسفي ، دار المعارف ، مصر ، د ط، 1964 ، ص 7.

وشاهد بعينه كيف اضطرّت والدته إلى العمل في بيوت الأغنياء ، أي أن فكرة العبث تفجّرت من خلال معاناة كامي في وسطه العائلي ، معاناة من فقدانه لوالده ، ومعاناة من مشاهدته لمعاناة والدته في توفير لقمة العيش له ولأمّها ولشقيقه ، ولعل هذه الظروف الاجتماعية التي عاشها هي التي ساهمت في صناعة فلسفته بمكوّناتها ، فقد وصف الأستاذ محمد يحياتن حالة العقل الكاموي : "إنه اصطدام باللاّ معقول وهو يستميت من أجل العيش والبقاء "[1]. ولا يختلف جون كروكشانك عندما يصف السياق التاريخي والاجتماعي الذي ظهر فيه كامي، وهو سياق يميزه تناقضات بين السياسة والأخلاق ، وتغير جذري على مستوى القيم ، وهذا التغيير مسّ أساسا القيم المسيحية إذ يقول :"لقد قذف بألبير كامي وسط صراعات العصر ، وهو عصر مزّقه 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 "[2].

لولا يخفى على أحد أنّ انتقال كامي من الجزائر إلى فرنسا ثم رجوعه إلى الجزائر ، وعودته إلى فرنسا مرة أخرى ساهم في تبلور منطق العبث لديه. فقد انتقل إلى فرنسا بسبب كتابته لتقرير صحفي عن حالة سكان القبائل ، وسجّل ملاحظاته عن مجموعة من الأطفال يتصارعون مع الكلاب على ما تجود به صناديق القمامة ، ووصل إلى استنتاج أن السبب وراء ذلك هو الفارق الشاسع بين أجور العمّال العرب والأوربيين. وقد نشر هذا التقرير في مجلة اشترك فيها مع صديقه (باسكال بيا) لتأسيسها سنة 1938 وهي "Alger républicain". مثّل هذا التقرير نقطة انطلاق يدافع فيها ألبير كامي عن كرامة الإنسان ، ولم يكن ساعتها تقريرا للدفاع عن مظلومين ، لكن هذا الفهم لم يكن فهم المعمّرين الذين طالبوا بإبعاده من الجزائر وهذا ما حدث إذ أصدر الحاكم العام للجزائر قرارا يقضي بذلك ، فسافر إلى باريس التي عين فيها مخبرا صحفيا–بتوصية من صديقه (بيا)– ، لكن الاحتلال

[1])محمد يحياتن ، مفهوم التمرد عند ألبير كامو وموقفه من الثورة الجزائرية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، (د ط)، 1984، ص 30.

[2])جون كروكشانك ، ألبير كامو وأدب التمرد ، ترجمة هلال العشري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، (د ط) ، 1986، ص 7.

النازي أدّى إلى انسحاب الصحف من باريس إلى المدن الداخلية ، فعاد كامي إثر ذلك إلى الجزائر واستقر هذه المرة في مدينة وهران وبالضبط في شارع الأقواس رقم 67 ، لكن الظروف تدفعه إلى السفر من جديد تاركا زوجته في وهران ، فيشرع في مقاومة الاحتلال النازي من خلال تأسيس جريدة كفاح combat*.

ثانيا : حضور العبث في الكتابات الأدبية لكامي:

لم يكن كامي أول من طرح العبث كمصطلح يعبر به عن حالة الإنسان الغربي في القرن العشرين ، ولكنّه أوّل من طرح العبث طرحا فلسفيا صريحا من خلال مؤلّفه الفلسفي "أسطورة سيزيف"، علما أنه طرح الفكرة قبل ذلك في رواية "الغريب "، وفي بداية حياته الأدبية مع أول محاولة قصصية " الوجه والقفا ". أمّا العبثية فهي "مدرسةٌ أدبيةٌ فكريةٌ ، تدّعي أن الإنسان ضائع لم يعد لسلوكه معنى في الحياة المعاصرة ، ولم يعد لأفكاره مضمونٌ ، وإنما هو يجترّ أفكاره لأنه فقد القدرة على رؤية الأشياء بحجمها الطبيعي "[1] ، ويشير هنا مصطفى حسيبة إلى مسرح العبث الذي كان معبرا عن اللّامعقول في الفكر الغربي المعاصر ، وقد مثله الأديب الانجليزي صامويل بيكيت Samuel Bekket (1906- 1989م) بمسرحيته الشهيرة "في انتظار غودو"**.

لا تبدو فكرة العبث عند كامي مأخوذة من مصدر أو مرجع ، فهي فكرة نابعة من حياته التي رآها لا تستند إلى أي سند عقلي. هذا العبث الذي رآه أقرب ما يكون إلى الفراغ. ولعل منشأ فكرة كامي عن العبث مرتبط بالشعور بنوع من الغربة ، غربة الصبي عن أمّه. وإذا كان العبث يتنافى مع

*) جريدة يومية صدرت في باريس إبان الحرب العالمية الثانية فكانت صوتا لمقاومة الفرنسيين للاحتلال النازي ، وصدر أول عدد منها سنة 1941 وواصلت إصداراتها إلى سنة 1974 مع انقطاعات . انضم كامي إلى هيئة تحريرها ابتداء من سنة 1943.

[1]) مصطفى حسيبه ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان الأردن ، (ط 1)، 2009 ، ص 308.

**) تدور أحداث هذه المسرحية حول شخصيات تعيش على هامش المجتمع وفي عزلة عنه ، غي انتظار شخص هو "غودو" الذي لا يأتي ، مما يعني أنها مسرحية تعالج قضية لا منطقية في عالم يدّعي المنطق ، فشخصية غودو في المسرحية هو الحاضر الغائب ينتظره الجميع وفي الأخير لا يأتي.

العقل فإننا هنا سنسعى إلى محاولة تحديد طبيعته ، ولكن كيف لنا ذلك ؟ كيف لنا أن نُعقْلن تصوّراً يتنافى مع العقل؟

إن العبث ليس مفهوما ؛ إنّه شعور الإنسان بعبثية الوجود ، وهذا الشعور يتميّز بأنه مفاجئ ، قد يباغتنا عند زاوية شارع معينة ، وهذه الحالة الشعورية لها أسبابها. وقد اتّجه كامي إلى استعمال مصطلح العبث كثيرا بما يدل على مكانة هذا المصطلح في أعماله الأدبية والفلسفية ، فنجد بين مؤلّفاته : "الحدث العبثي "[1]، و"العبثية الأساسية "[2]، و"شخصيات عبثية "[3]، و"العبثية الساذجة "[4] . والملاحظ أن الفيلسوف طرح العبث أولا كتجربة تستحق التأمل قبل أن يطرحه طرحا فلسفيا تحليليا في باكورة كتبه الفلسفية " أسطورة سيزيف "، وكأن إشكالية العبث تتطور من خلال طرحه لها بتطور وعيه بالإشكالية ، وقد نبّه إلى ذلك مشيرا إلى أن إشكالية العبث ترتبط بإشكالية الوعي.

ينبغي أن نبحث في المراحل التي قضاها فيلسوفنا في طرحه للعبث كإشكالية لها علاقة بالوجود الإنساني حتى اكتمال مفاهيمها ، فقد بدت الإشكالية في صورتها مغلفة بضبابية عقل الشباب في مجموعة مقالات "الوجه والقفا " التي كتبها وهو في الثانية والعشرين من عمره وصدرت عام 1937م ، ثمّ طرحت بصورة أكثر تعقيدا في مجموعته القصصية "أعراس "، واتّضحت معالم العبث أكثر في رواية "الغريب " ، لينتقل إلى طرح العبث طرحا فلسفيا في "أسطورة سيزيف "، قبل أن يعطي العبث بعده السياسي في مسرحيته " كاليغولا ".

في مجموعة "الوجه والقفا " التي يهديها إلى أستاذه جان قرونيي Jean Grenier، والتي يصنفها بعض النّقّاد على أنها قصص قصيرة مع أن كامي يعتبرها مقالات رفض أن يعاد طبعها ،

---

[1]) ألبير كامي، المفكرة الأولى : الأوراق والنور ، تر نجوى بركات ، دار كلمة ، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة ، ط1، 2013 ، ص 175.

[2])المصدر نفسه ، ص 176.

[3])المصدر نفسه ، ص 193.

[4])Albert Camus, l’envers et l’endroit, editions Gallimard, Paris, 1958, p 38.

يضعنا في مقاله الأول فيها بعنوان "السخافة" أمام حالة عجوز يعرفها تعاني من شلل نصفي ، ورغم شعورها بدنو أجلها إلا أن إيمانها بالله جعلها تشك في أن مرضها عضالا ، فاتصل بها أحد الأشخاص لأجل القيام بأشغالها ، لكن الغريب أن كامي عندما يصفها لا يتردّد في وصفها بالكلب المنزوي في زاوية.

أما في رواية الغريب التي صدرت عام 1942، فإن بطلها الرئيسي ميرسو(Meursault) يتلقى خبر وفاة أمه التي تخلى عنها ووضعها في ملجأ لعدم قدرته على تحمل مصاريفها المادية ، ولعدم قدرته النفسية على العيش معها : "اليوم ، ماتت أمي. أو ربّما ماتت أمس ، لست أدري. لقد تلقّيت برقية من المأوى تقول : الوالدة توفيت ، الدفن غدا ، احتراماتنا. إن ذلك لا يعني شيئا. ربّما كان ذلك أمس "[1].

يقسم الفيلسوف الرواية إلى قسمين ، في القسم الأول يستأذن البطل رب العمل في الذهاب لحضور جنازة والدته ، فيسمح له بذلك ، فيتوجه قاطعا مسافة ثمانين كيلومترا إلى الملجأ ، لكنه بعد وصوله يشرع في التصرف بغرابة –لأنه الغريب طبعا – ، فقد رفض أن يرى أمه داخل النعش ، لكنه بات في غرفة واحدة معها ، أشعل خلالها سيجارة وبدا مزهوا ومتحررا لأن والدته لن تنهاه هذه المرة عن التدخين ، وفي الغد رفض أن ينظر إلى والدته نظرة الوداع ، ويعترف أنه لا يعرف عمر والدته بل يكتفي بوصفها أنها تقريبا عجوز.

يبلغه مدير دار العجزة وصية والدته :"يبدو أن أمك قد عبرت لرفيقاتها عن رغبتها في أن تدفن على الطريقة الدينية ، وأخذت على عاتقي أن أقوم بكل ما هو ضروري ، ولكنني أردت أن أبلغك ذلك "[2]. ويعلق كامي ساخرا :" لم تكن أمي قد فكرت في حياتها بالدّين ، بالرغم من أنّها لم تكن ملحدة "[3] عاد إلى بيته بصورة طبيعية بعد انتهاء مراسيم الدّفن ، وفي الغد ذهب إلى الشاطئ

[1])ألبير كامو ، الغريب ، ترجمة عايدة مطرجي إدريس ، دار الآداب للنشر والتوزيع ، بيروت ، (د ط)، 2013 ، ص 9.

[2]) المصدر نفسه ، ص 12.

[3]) المصدر نفسه ، ص 12.

ليمرح مع صديقته "ماري " رغم أن صديقته تستغرب عندما تعلم بوفاة والدته ، ثم بعد ذلك بأيام يدعوه جاره "ريمون " إلى الشاطئ ، فيلتقيان في تزاحم للأحداث بعربي اعتدى قبل ذلك على ريمون بسلاح أبيض ، لكن "ميرسو" يأخذ سلاحا ناريا ويفرغ في العربي أربع رصاصات قاتلة ، فيلقى عليه القبض، ليبدأ القسم الثاني من الرواية باستجوابه من الشرطة وقاضي التحقيق ، ثم تبدأ المحاكمة.

يكتشف البطل أن المحاكمة تحوّلت إلى استنكار لأفعاله يوم وفاة والدته ، وتنتهي المحاكمة بإدانته والحكم عليه بالإعدام ، وهو الحكم الذي لا يبالي به "ميرسو" إذ يقول : "ولكي يكتمل كل شئ، ولكي أحِسُّني أقلّ توحُّداً ، كان يبقى لي أن أتمنى أن يكون هناك كثير من المشاهدين يوم تنفيذ الإعدام بي ، وأن يستقبلوني بصرخات مليئة بالحقد والكراهية "[1].

عبر غريب كامي عن حالة العبث والسخرية من الطقوس الاجتماعية والدينية ، فقد رفض تحمل مسؤولية والدته وهي على قيد الحياة ، وأمعن في العبثية وهي في نعشها ، كما يشعر بأنّه قد حكم بالإعدام ليس بسبب ارتكابه جريمة القتل ، بل لأنه رفض قبول الأعراف والتقاليد ، فهو لم يحترم أمه وهي ميتة ، وهو يرفض الاقتراب من الدين ، برفضه استقبال الكاهن الذي يعلن أمامه أنه لا يؤمن بالله. لقد عمدت جرمين بري Germaine Berry إلى مقارنة ميرسو ببطل "الموت السعيد "[*] باتريس Patrice قائلة : "وميرسو حال دخوله للسجن–أشبه بباتريس في براغ بعد مقتل زاغريوس– يغوص في عالم جديد بلا زمن ، يوم السجن الرتيب بلا زمن "[2]. فالدخول إلى السّجن نقل البطل من وجوده خارج السّجن ، إلى وجوده داخل السّجن ، و لا فرق بين الحالتين في الرتابة والروتين ، لكن الفرق هو موضوعات التفكير. لقد كان ميرسو خارج السجن يبحث عن إشباع نزواته ، بينما في السجن أصبح يفكر ودخل في مجموعة من الافتراضات ، تأمل في الموت ، في الإعدام ، في موقف صديقته...

---

[1]) ألبير كامو ، الغريب ، المصدر نفسه ، ص 150.

[*]) رواية ألبير كامي التي رفض نشرها في حياته ، ونشرت سنة 1971 بعد موته .(لمزيد من الاطّلاع ، أنظر : ألبير كامي، الموت السعيد ، ترجمة عايدة مطرجي إدريس ، دار الآداب ، بيروت لبنان ، ط 3، 1983).

[2])جرمين بري ، ألبير كامي ، نشر مطبعة المتوسط ، بيروت لبنان ، (د ط)، (د ت)، ص 132.

لقد توجه كثير من الناقدين الجزائريين إلى اعتبار موقف كامي من العربي القتيل موقفا إيديولوجيا يعبر عن موقف أحد الفرنسيين المتشبعين بالفكر الاستعماري ، دليلهم على ذلك أن شخصيات الرواية لها أسماؤها ، لكن رغم أن العربي يمثل شخصية أساسية في الرواية إلا أنه لا يملك اسما ، كما أنّ المحاكمة التي من المفروض أن تكون التهمة فيها هي القتل تحوّلت إلى محاكمةٍ التهمة فيها هي مخالفة الأعراف والتقاليد ، وفي ذلك استرخاص لقيمة الجزائري ورفعا للقيم الاجتماعية الفرنسية ، وذلك لا يعني إلا أن كامي "يجرِّد الجزائر من محتواها الإنساني ويضرب صفحاً عن سكانها الأصليين والشرعيين "[1].

لكن هناك من يرفض هذه الرؤية التي يعتبرها غير صحيحة ، لأنه يعتقد أن كامي كان صادقا في تقديم رواية الغريب وفي عرض شخصياتها التي تعبّر عن الواقع الاستعماري لفرنسا في الجزائر ، يقول :"تصوّروا لو كتبت رواية الغريب بشكل مقلوب ، وقدّمت شخصيات تقيم علاقات تواصل مع الأقدام السوداء ، فهل هذا هو الواقع الاستعماري ؟ ولو قدّم كامو هذه ، فأقول عنه إنّه كاتب غير صادق ، قام بتزييف الواقع "[2].

وفي نفس الاتجاه ، كتب أحد الروائيين الجزائريين نصا روائيا بعنوان :"ميرسو: تحقيق مضاد" صوّر فيه وجهة نظر مخالفة لكامي ، إذ يبدأ هذا النص الروائي بعبارة توحي بمخالفة كامي من حيث المبدأ فيقول :"اليوم ، أمي لازالت حيّة "[3]. يتوجه كمال داود* في روايته إلى الكتابة عن العربي الذي قتله ميرسو، دون أن يذكر اسمه ، فالتاريخ خلّد اسم ميرسو كأحد أشهر القتلة في الروايات ، بينما ألقي بالعربي القتيل في غياهب النسيان.

---

[1]) محمد يحياتن ، المرجع نفسه ، ص 83.

[2])حميد عبد القادر، ألبير كامي روائيا صادقا، مجلة مسارب الالكترونية، عدد 2013/02/19، عن الموقع الإلكتروني:www.massareb.com، تاريخ الزيارة: 2016/11/25، الساعة 23:38.

[3]) Kamel Daoud, Meursault contre-enquete, Editions Barzakh, 1ere edition, 2013, P 13.

*)روائي جزائري من مواليد مدينة مستغانم سنة 1970، يكتب باللغة الفرنسية، رشحت روايته "ميرسو: تحقيق مضاد " لجائزة الجونكور سنة 2015 ، له أيضا قصتان :المينوثور، أيها الفرعون.

يحاول أخ القتيل المسمّى هارون أن ينتقم لمقتل أخيه ، فيختار فرنسيا يمارس السباحة ويحاول قتله على الساعة الثانية بعد منتصف الليل أي نفس التوقيت الذي قتل فيه أخوه موسى ، وينجح في ذلك باستعمال سبع رصاصات ، لكن توقيت الجريمة يجعل من هذا الانتقام جريمة مكتملة الأركان ، وينسب هارون ما حدث لحظه التعيس ، فما حدث تم في الخامس من جويلية 1962 على الساعة الثانية صباحا أي في وقت انتهت فيه الحرب.

يطرح كمال داود من خلال هذه الرواية مجموعة من الأسئلة ، تتعلق بالثورة والحرب والقتل والزمن ، إذ أن الرّواية عبارة عن حوار داخلي يروي أحداثه البطل هارون وهو يهذي متأثرا بشرب الخمر داخل حانة ، يقول : " إن هناك فرقا بين القتل و الحرب ، لقد كنا في الثورة محررين أما اليوم فقد اعتبرنا قتلة "[1]. إن هذا التمييز بين القتل والقتل ، قتل ميرسو للعربي وقتل هارون للسيد لاركي Larquais يطرح موضوع الذاكرة والعدالة مما يحيل إلى طرح أسئلة قانونية ، فقد اعتبر القانون الفرنسي ميرسو مذنبا بسبب ما حدث منه في وفاة أمّه وليس بسبب قتله للعربي ، لكن القانون الجزائري اعتبر هارون مجرما بسبب قتله للفرنسي لاركي.

لقد ذكر كمال داود أن ما دفعه إلى كتابة هذه الرواية هو تساؤله الدائم بعد وفاة كامي عن عدم انتصار أحد في فرنسا بلد الحرية للعربي المقتول ، لذلك كان لابدّ أن تكتب هذه الرواية من طرفه أو من طرف غيره، واعتبر أنّ الرّواية ليست ردّاً على كامي بقدر ما هي استمرار لما كتبه في "الغريب"، فقد أراد أن يوضح للقارئ أن الأنتقام لا يحقق أبدا العدالة.

وفي مسرحية "كاليغولا" التي صدرت في عام 1944م ، وتاريخ صدورها أدّى إلى انخراط النقاد في شبكة من التأويلات ، فقد رأى كثيرون أن المسرحية لا تخلوا من الرمزية ، فكاليغولا يرمز به إلى هتلر والنازية، بينما القمر فهو المجد الآري الذي لا يصل إليه أبدا. ولا تخلوا فصول المسرحية الثلاث ومشاهدها المتعددة من مظاهر المرض النفسي الذي عانى منه هذا الطاغية ، فقد تحدى الشرائع الإلهية واختار أخته دروزيلا زوجة له ، لكنها ماتت. وتتوالى المشاهد التي تبيّن الطابع اللامعقول لشخصية كاليغولا الذي استمر بعد ذلك في إصدار أوامر وقوانين عبثية مدة ثلاث سنوات،

[1])Kamel daoud, op.cit, p 147.

منها مثلا إلزامه جميع الأفراد في الامبراطورية بحرمان أبنائهم من الميراث وتحرير وصية للدولة ، وإعلانه حالة المجاعة ، وإلغاء خدمة العبيد وتعيين الأشراف خدما.

ويتواصل مسلسل العبث بنشره إشاعة مرضه الشديد ، ويراقب رد فعل الأشراف ، فيسمع رئيس الديوان وهو يتضرّع للآلهة بأنه سيدفع مالا كثيرا إذا شفي مولاه ، كما يسمع النبيل الثاني وهو يطلب من الآلهة أخذ روحه مكان روح كاليغولا ، فيدخل فجأة ويطلب منهما تنفيذ نذريهما أمام الآلهة، ويطلب من الحرس قتل الثاني ، ويأمر الأول بدفع المال إلى الخزينة ، ثم ينتهي إلى خنق عشيقته سيزونيا مبرّرا ذلك أنه يشعر بالوحدة إذا لم يقتل ، وأخيرا يقتل الطاغية ولكنه يعلن وهو يتجرع سكرات الموت : "مازلت حيّاً"[1].

تعبّر شخصية كاليغولا عن ارتباط السلطة بالاستبداد ، فاعتقاد الطاغية أن الوجود يتمتع بصفة العبثية جعله يتوجّه إلى اتّخاذ قرارات بعيدة عن النظام فهو يعلن : " إن نظام الأشياء سيّء لا يفيد أبدا ولا يرضيني "[2]، وما دام الوجود عبثيا فإن على الإنسان أن يجاري هذا الوجود فيكون عبثيا ، ويطلب المستحيل : "هذا العالم بحالته ، التي هو عليها ، لا يطاق. لهذا أحتاج إلى القمر أو الفردوس أو الخلود ، لأي شيء حتّى لو كان جنونيا ، فقط أن لا يكون من هذا العالم "[3].

انتقل كاليغولا من تحدي القانون الإلهي المشرع للعلاقات الإنسانية إلى تحدي القانون الإلهي العام ، فكأن الميتافيزيقا لا تروقه في مختلف تجلياتها ؛ هو يعلن الحرب على الإله باختياره أخته زوجة له ، ثم يشعر كأن الآلهة انتقمت من هذا الاختيار بموت أخته ، ويكتشف عبثية الوجود فينتقل إلى تحدّ آخر فيطلب القمر ، ويلحّ في طلبه المستحيل الذي لا يحصل عليه لأنه فقد الشعور بأن ما يطلبه مستحيل ، ويرفض التمييز بين الممكن والمستحيل ؛ "أريد أن أذيب السماء في البحر ، وأن

[1]) ألبير كامي ، كاليغولا ، ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني ، دار حوران للنشر ، (د ط)، (د ت)، ص 103.

[2]) المصدر نفسه ، ص 21.

[3]) المصدر نفسه ، ص 21.

أصهر الجمال مع القبح ، وأن أخلق من الألم فقاعات من الضحك "[1] ، وما يميز المسرحية هو عدم نزوع الطاغية إلى الانتحار في إشارة واضحة من كامي إلى أن حل مشكلة العبث لا يتم إلا عبر طريقة واحدة هي المواجهة والمقاومة.

ثالثا : حضور العبث في الكتابة الفلسفية لكامي:

لقد قام كامي بطرح العبث كإشكالية فلسفية في مؤلفه "أسطورة سيزيف" الصادر عام 1942م أي في السّنة ذاتها التي كتب فيها "الغريب " ، وهو يعترف في صفحة الإهداء أنه أول من عالج إشكالية العبث معالجة فلسفية ، لكنّه يدين بالفضل إلى مجموعة من المفكرين في طرحها فيقول :"الصفحات التالية تعالج حساسية لا مُجْدية ، يراها المرء سائدة في العصر وليست فلسفة لا مُجدية* لم يعرفها زمننا بعد ، إذا أردنا الدّقة. ولهذا فمن العدل أن نشير منذ البداية ، إلى ما تدين به هذه الصفحات لبعض المفكّرين المعاصرين "[2].

وتقتضي معالجة إشكالية العبث افتراض وجود حل لها ، يقول عنه :"إن الموضوع الأساسي في –أسطورة سيزيف– هو هذا : من المشروع والضروري التساؤل عمّا إذا كان للحياة معنى ، وهكذا فمن المشروع أن نواجه مشكلة الانتحار وجها لوجه "[3]، فإشكالية العبث تفترض الانتحار وعبثية الحياة وعدم وجود معنى للوجود الإنساني ، تفترض مواجهة الانتحار كحلّ للإشكالية. فإذا سألنا : لماذا كان الوجود عبثيا ؟ فإن كامي يشرع في تحديد مجموعة من الأسباب تجعله يصف الوجود كذلك ،

---

[1]) ألبير كامي ، كاليغولا ، المصدر نفسه ، ص 32.

*) تم نقل أسطورة سيزيف إلى اللغة العربية على يد أنيس زكي حسن ، ولم تتمّ ترجمته ، وهناك فرق بين الترجمة والتعريب ، فالترجمة يتعامل فيها الكاتب مع النصوص كاملة ، بينما في التعريب يتمّ التعامل مع الكلمات متفرّقة ، وقد استخدم المعرّب لفظ "اللا مجدي " و "اللا جدوى " في نقله للفظ Absurde إلى اللغة العربية.

[2]) ألبير كامو ، أسطورة سيزيف ، نقله إلى العربية أنيس زكي حسن ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان ،(د ط)، 1983 ، ص 5.

[3]) المصدر نفسه ، ص 7.

لكنه قبل ذلك يعرّف العبث بأنّه طلاق بين الإنسان وحياته ، وهذا يكشف عن الصلة بين من يشعر بهذا الشعور والحنين إلى الموت[1].

وأوّل الأسباب التي تجعل الوجود عبثيا ما يورده كامي عن الطابع الآلي الذي تتميز به حياة الإنسان. حياة تطبعها الرتابة والروتين كل يوم ، "النهوض ، الباص ، أربع ساعات في الدائرة أو المصنع ، وجبة الطعام ، النوم ، الاثنين ، الثلاثاء ، الأربعاء ، الخميس ، الجمعة ، السبت طبقا للنسق نفسه "[2]. وليست الرتابة ميزة لما حولنا فقط ، إنّها ميزة حياتنا الدّاخلية أيضاً ، فنحن نتضايق من لا إنسانية الإنسان ، ونتساءل دوماً : لماذا نعيش ؟ ولكنّنا نحيى حياة عانية ، وعند الشعور بالعبث يستيقظ فينا ما نسمّيه إحساساً بالملل فتبدأ حياتنا الوجدانية.

أما السبب الثاني فهو الزمن ، والمقصود بالزمن ليس الزمن الموضوعي الذي نقيسه بالساعات والأيام والسنين ، بل هو ذلك الزمن الذاتي الذي يقوم على التجربة الحية بالزمان ، نحن نعيش الحاضر ، "وخلال كل يوم من أيام الحياة العادية ، يحملنا الزمن ، ولكن تأتي لحظة يكون علينا نحن أن نحمل الزمن فيها "[3]. فيبدوا إذن الزمن وكأنّه خصم للإنسان لأن الزمن موضوع والإنسان محمول.

والسبب الثالث هو تجربتنا مع الطبيعة ، فهذه التجربة تبيّن أنّنا لا نعرف الطبيعة إلا من حيث تصوّراتنا وشهواتنا وحاجاتنا التي نسقطها عليها ؛ نحن لا ندرك الطبيعة كما هي بل ندركها كما نريدها نحن ، "ولو أننا استطعنا أن نلمس الطبيعة نفسها لنزعنا القناع عن شيء يختلف تمام الاختلاف عن الوعي الإنساني ، عندئذ تنهار الكواليس وتسقط الأقنعة "[4].

---

[1]) ألبير كامو ، أسطورة سيزيف ، المصدر نفسه ، ص 14.

[2]) المصدر نفسه ، ص 21 .

[3]) المصدر نفسه ، ص 24.

[4])عبد الغفار مكاوي، المرجع نفسه ، ص 37.

أما السبب الرابع فهو تجربة الموت ، وهي تجربة كل ما نملكه منها أنّنا سنموت ، بل إنّه "ليس هناك تجربة للموت "[1] ، لا نعرف إنساناً مات ثم عاد ليعرض علينا هذه التجربة بآلامها وآمالها. إنّ تجربة الموت تجربة ميتافيزيقية وهذه التجربة ليست ميتافيزيقية أي لها علاقة بالآلهة ، بل إنها تجربة فلسفية بامتياز ؛ هذه التجربة ليست هي التي يقصدها العامة بالحياة الدنيوية ، إنها التجربة التي يعيها الفلاسفة بوعْيهم الفلسفي.

إنّ إنكار وجود الإله عند كامي هو المبدأ الأساسي في فكرة العبث ، ولذلك " فإنّ فكرة كامي عن العبث هي مظهر لرؤية الربّ الشاملة دون وجود الربّ ، وهو الاحتفاظ بمعيار استمرّ بتوظيفه حتى وهو ينكر وجود الرب الذي أشار إليه في معياره "[2]، وهذا الوجود الذي يفتقر إلى الإله يعيش حالة الفوضى والاضطراب.

اتجه كامي إلى تعريف العبث ، فهو كل ما لا تسري عليه مبادئ العقل الإنساني، ويعتمد المنهج التاريخي فيعود بنا إلى الفلسفة اليونانية القديمة وبالخصوص إلى سقراط وأرسطو فيقول : " إن خطوة الذّهن الأولى هي تمييز الصحيح من الزائف ، وعلى كلّ حال ، فحالما يتأمّل الفكر في نفسه فإنّه يكتشف التناقض أولا ، ولا جدوى في محاولة الإقناع في هذه المسألة "[3]، أي أن الذهن وظيفته هي الكشف عن التناقض عند إدراكه للحقيقي ، لكن إذا كان العقل يدّعي أن كل شيء واضح ، فإنّ إدراكي للعالم يخبرني "بطريقته أنّ هذا العالم لا مُجْد ".

إن تواتر القرون هو الذي يكشف لكامي زيف العالم الذي نعيشه ، ولعل العصر الذي نعيشه يشهد أقسى هجوم على العقل البشري. لقد عاش الذهن البشري منطلقا من الكون الذي تحكّم فيه التناقض والنّسخ والعذاب والضّعف ، فها هو هيدغرHeidegger (1889–1976 م) يعلن أنّ القلق هو الحقيقة الوحيدة في الوجود :"إننا نقلق ، فإنّ ذلك يعني اكتشاف العالم اكتشافا أصيلا ومباشرا ، إذ

[1]) ألبير كامو ، أسطورة سيزيف ، المصدر نفسه ، ص 24.

[2]) ديفيد شيرمان ، ألبير كامي ، ترجمة عزة مازن ، آفاق للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (ط 1)، 2011 ، ص 45.

[3])ألبير كامو ، المصدر نفسه ، ص 25.

ليس صحيحا أنّ التفكير يتلخّص أولا من الموجود الداخلي للعالم لكي يمكنه التفكير في العالم ، ومن ثمّ يتولّد القلق فيما بعد ، على العكس من ذلك فإنّ القلق هو طريقة معينة في الوجود "[1].

إذن ، القلق "ليس شيئا نمتلكه أو نريده أو ننبذه ، وإنّما تجربة نوجد فيها اي تتملّكنا ، إذ في القلق ينفتح الوجود في العالم في كليته الأصلانية على ما يسميه هيدغر بالحالة "[2]، لكنّ إدراك الخوف يجعل من القلق عذابا ، والعالم لا يستطيع أن يخلّص الإنسان من عذابه. إن الإنسان يقف وسط هذا العالم اللا معقول وهو يبحث عن الطريق وسط الفشل والخراب.

أما ياسبرز Jaspers (1883-1969م) فهو يقرّ بأنّ نهاية العقل البشري هي الفشل ، وهو مدرك بأنّ العقل عاجز ومحدود ، ولكنّه خلافاً لهيدغر يرفض الاستكانة للقلق بل يبحث عن مخرج ، يجده في التعالي الذي يرتبط بالخيط الذي يوصل للأسرار الإلهية ، في ظل استحالة المعرفة وزهور العدم كحقيقة وحيدة ، " أي أن ياسبرز يستعمل الحجة المنطقية المشهورة بأنّ الرافض للشيء مؤمن به ، لأنه يتحدّث ويفكّر فيه. فالرافض لله مؤمن بالله..."[3]. بينما مع شستوف* Chestov (1866-1938م) فإنّ الأنظمة المعقولة تتهاوى أمام لا معقولية الفكر البشري ، وهو لا يغفل حقيقة من الحقائق المتعارضة الساخرة في ذاتها ، أو المتناقضات المضحكة التي تحطّ من قيمة العقل. إنّنا لا نستطيع أن نتصور الحقائق معقولة لأن العقل في حدّ ذاته يكشف لا معقوليتها.

أما كيركيغارد Kierkegaard (1813-1855 م) فهو حسب كامي لم يكتف باكتشاف العبث بل عايشه ، ولذلك يرى فيلسوفنا في تجربة كيركغارد وسيلة أو طريقة لمواجهة العبث ، فهو

---

[1])مارتن هيدغر ، ما الميتافيزيقا ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة ، دمشق ، (د ط)، 1998، ص 24.

[2])لكحل فيصل ، إشكالية تأسيس الدازين في أنطولوجيا مارتن هايدغر ، مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر ، (ط 1)، 2011 ، ص 12.

[3])أحمد عبد الحليم عطية ، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ، سلسلة أوراق فلسفية ، دار الفارابي ، بيروت ، (ط 1)، 2010، ص 244.

*) هو ليف إزاكوفيتش شستوف ، واسمه عند ولادته ييغودا ليب شفارتسمان، فيلسوف وجودي روسي هاجر من روسيا عقب ثورة أكتوبر 1917، واستقر في باريس إلى أن توفي عن عمر ناهز 72 سنة.

الذي كتب أنّ أشدّ الصمت عنادا هو الكلام ، وليست هناك حقيقة مطلقة أو قادرة على التعبير عن الوجود ؛ الوجود باعتباره وجودا مستحيلاً ، ويعتقد "أنّ خطيئة آدم موروثة كخطيئة أوّلية من قبل أبناء سلالته الذين خلال التقدّم الدائم من جيل إلى جيل يرتكبون آثاما جديدة في القلق ، وهذه الآثام تتحدر أكثر حتى أن كتلة الخطيئة الأصلية تنمو وتنمو ومعها ينمو القلق حتى عصرنا "[1].

يتوجه كامي بعد ذلك إلى المناهج ، ويذكر أصحاب المنهج الفينومينولوجي ومنهم هوسيرل Husserl (1859–1938 م)الذين ينكرون وجود قوّة للعقل تفوق طبيعته ، وبالمقابل فإن العالم الروحي غني إلى حدّ لا يوصف . إنّ الظّواهرية وسيلة للتّوجّه نحو العدم ، انطلاقا من مبدأ أنّه لا وجود لمبدأ الوحدة بل هناك التنوّع والتّعدّد[2]. ويقود هذا التحليل التاريخي للعبث إلى أنّ هؤلاء الفلاسفة المذكورين يتفقون حول وجود لحظة متميزة مرّة لا يجد الأمل لنفسه مكانا فيها ، و"هؤلاء الرجال ينافس بعضهم بعضا في بيان أنّه ليس هنالك شيء واضح وأنّ كل شيء هو فوضى ، وأنّ كل ما لدى الإنسان هو وضوحه ومعرفته الأكيدة للأسوار المحيطة به "[3]، وهذا ما يدفع عبد الرحمان بدوي إلى القول :"...الإنسان وقد شعر في لحظة نادرة من لحظات حياته أنّ كل ما في الوجود غير معقول يحاول التّخلص أو الفرار من العالم خصوصا وهو يدرك أنّ هذا العالم من خلقه هو "[4].

إنّ العبث يولد من التقابل الموجود بين الحاجة وصمت العالم ، فرغم لا معقولية الحياة إلا أنها يجب أن تعاش ، والإنسان الذي يهرب من الحياة ويرفض معايشتها سيؤدي به الأمر إلى الانتحار. لقد أعلن كامي في بداية مؤلفه " أسطورة سيزيف " أن غرضه من الكتاب هو محاربة الانتحار الذي يترتب عن لا معقولية الحياة ، فالانتحار ليس حلا للا معقولية الحياة ، كما أنه يرفض

[1]) فريتيوف برانت ، كيركغارد ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، نشر مكتبة دار الكلمة ، القاهرة ، (ط 1)، 2009، ص 77.

[2]) ألبير كامو، أسطورة سيزيف ، المصدر نفسه ، ص 35.

[3]) المصدر نفسه ، ص 36.

[4]) عبد الرحمان بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، (ط 1)، 1980 ، ص 211.

أن يكون للإنسان بعد انتحاره حياة أخرى خالدة – كما تشرعه الديانات –، ويصرّح بذلك في مقاله (الريح في جميلة) الذي وضعه في مؤلفه "أعراس " :"لا يعجبني أن أؤمن بأن الموت يفضي إلى حياة أخرى ، إنه بالنسبة لي باب مغلق لا أقول أنه خطوة يجب أن تخطوها : بل إنه مغامرة فظيعة وقذرة"[1]. ولعل كامي ينطلق هنا من توجيه نقد للفلسفة باعتبار اليونانية منها اهتمت بسؤال الوجود ، فتساءل اليونانيون : من نحن ؟ ومن أين جئنا؟

رابعا : مشكلة الانتحار:

ولكن لماذا كانت مشكلة الانتحار هي أخطر المشكلات ؟ لأنها مشكلة تتصل بجميع المشكلات ، يجيبنا كامي ، ولذلك رفض كامي أن يهتم بالميتافزيقا ، بل كان يحتقر الفلاسفة الذين دعوا إلى الانتحار ومجّدوا القتل ، فقد كان رافضا لمنطق شوبنهاور الذي كان يمجد الانتحار وهو جالس إلى مائدة تحفل بصنوف الطعام والشراب والفاكهة ، وانتحار الجسد يؤدي مباشرة إلى إلغاء إشكال اللا معقول أو العبث ، لأنّه يقتل الوعين فإدراك الإنسان للّا معنى لا يعني أنّه يجب عليه القضاء على جسده ، فما الحلّ؟

يرى كامي أن الحل في التمسك بالحياة ، ذلك أنه يسمي ذاك احتراما للقواعد الشريفة للعبة ، فقد أخذ على الفلاسفة السابقين أنهم أرادوا الخروج من لعبة العبث مع أنه من الضروري البقاء داخل جدران هذه اللعبة. لا بدّ من ترك العبث يحيا ، وبقدر ما يحيا نكن قد رفضناه وتمرُّدنا عليْه ، لكن القبول لا يقصد منه الاعتراف ." إن الانتحار بطبيعته عجز عن الاحتمال ، وتخلّص من الموقف وهروب من جدية السؤال الفلسفي الوحيد الذي بقي للفلسفة أن تسأله "[2].

ويتمظهر العبث حسب كامي في ثلاثة مظاهر هي الموت ، والقتل ، واللا عدالة . فالموت حتمية وهو من المشكلات الأساسية التي طرحها المفكرون للتأمل الفلسفي ، لأنه مشكلة لها علاقة بالتاريخ ، تاريخ الإنسان ، لذلك لا يمكن للإنسان أن يرفض الموت لأنّ ذلك يعني رفْض التاريخ ،

[1]) ألبير كامو ، أعراس ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط)، (د ت)، ص 25– 26.

[2]) عبد الغفار مكاوي ، المرجع نفسه ، ص 57.

ورفض التاريخ يجرّنا إلى مشكلة الإنسان كموجود مرفوض وذلك يلقي بالإنسان ومشكلاته في أحضان الميتافيزيقا.

وعندما نقول أن التاريخ هو الإنسان ، "فهذا يقودنا إلى النتيجة التالية : الإنسان –من وجهة نظر عبثية – هو الموت. والشعور بالعبث يتمظْهر لكي يكشف للأنا أنّه محروم من أية مساعدة في الوجود : إنّه كائن لا يتوقف عن الموت ، كما يظهر الوعي بلا قيمة "[1]، لأن الإنسان يكتسب قيمته من وجوده كموجود في العالم ، فإذا مات كف عن الوجود وانتقل إلى اللا وجود.

وقد لاحظ سارتر أن الموت يجعل منا كائنات مغتربة في حياتنا ، لأنه يذكّرنا بوضعيتنا في هذا الوجود ككائنات محكوم عليها بالموت ، وإنّه "من المستحيل علي أن أتصوّر في صميم الوجود اختفائي أنا من الوجود ، اللهمّ إلا إذا جعلت من ذاتي موضوعاً ، يكون من الممكن أن يظهر ويختفي في تجربةٍ أنا منها بمثابة الذّات "[2]. فالموت لا يكتفي بتحطيم مشروع الذات ، لكنّه كذلك يعني انتصاراً للآخر من حيث هو إله ، لأن "الموت لا ينتمي إلى البنية الأنطولوجية لما هو من أجل ذاته، وإلى هذا الحدّ فإنّه انتصار للآخر على ذاتي ، وهو يشير إلى الحقيقة الأخرى الأساسية ، وإن كانت معتمدةً على غيرها كلية ألا وهي حقيقة وجود الآخر "[3].

أمّا هيدغر فيطرح الموت انطلاقا من الوجود ، فالقلق هو الميزة الأساسية للموجود ، "والإنسان في تكوينه هو وجود للموت(Sein-Sum-Tode) في جوهره. وإذا لم تدرك الآنية ذلك ، لم تدرك نفسها ، والتفسير الوجودي للواقع الإنساني باعتباره وجودا للموت هو وحده الذي يسمح للآنية ببلوغ الوجود الأصيل "[4]، والمقصود بالآنية هو "الوجود الإنساني الملقى في العالم والذي يتخذ طابعا

---

[1])1( )Ali Saadallah, L'idée de révolte au point de vue moral, editions dar el FAJR , 2010, p 24.

[2])زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، سلسلة مشكلات فلسفية ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ،(د ط)، (د ت)، 126.

[3])جاك شورون ، الموت في الفكر الغربي ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 1984، ص 279.

[4])ريجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الآداب ، بيروت ، (ط 1)، 1988، ص 91.

زمنيا"[1]، ويرفض سارتر هذا الطرح باعتباره يجعل الموت من مكونات الوجود لذاته ، وبالتالي لا يمكن أن يكون الموت من إمكانياته.

أما اللّا عدالة فهي مرادفة للّا حرّية كما ترادف الشّر ، واللّا عدالة معناها تجاوز حدود العدالة التي هي مطروحة على مستوى الحقوق أو على مستوى الأخلاق ، وفي مستوى الطرح الفلسفي السياسي اعتبر الفوضويون أن الدّولة هي التي تجسّد اللّا عدالة ، فوجودها في صورة النظام لم يكن إلا من أجل الحد من الحرّيات حتى قال برودون :"سيؤدي تضخم وظائف الدولة... إلى شيوعية الدّولة ، إلى ابتلاع الآلة الإدارية لكل أشكال الحياة المحلية والفردية ، وإلى تدمير كلّ قدرة على التفكير الحر "[2].

ويعتبر كامي أن اللا عدالة حالة مرتبطة بحرّية الإنسان وحدودها ، ولكن في الوقت ذاته يعلمنا التاريخ أن الحرّية غير المحدودة ، كما أنها حالة ذات علاقة بالموت ، فالموت يضعف الظلم ، لأنه أكبر اعتداء على حرية الإنسان ، لكن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعي موته وهو قادر على اتّخاذ موقف منهُ ، موقفٌ عبّر عنه كامي على لسان ميرسو في " الغريب " وعلى لسان الدكتور ريو في " الطّاعون ".

[1])صفاء جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 7، طبع مركز النيل للكمبيوتر ، القاهرة ، ديسمبر 2002 ، ص 137.

[2])دانيال غيران ، الأناركية من النظرية إلى التطبيق ، نقله إلى العربية عومرية سلطاني ، دار تنوير للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (ط 1)، 2015 ، ص 64.

المبحث الثاني: التمرد وحدوده في تجاوز عبثية الوجود:

أولا : التمرّد نتيجة العبث :

يقول علي سعد الله* : "التمرّد هو الجانب العملي للعبث في حين أن العبث هو تمرّد صامت"[1]. هذا التقابل الذي يقدمه الأستاذ سعد الله يشير إلى العلاقة التي تربط بين العبث والتمرّد ، إذ لا يمكن أن نفهم الإطار الفلسفي لإشكالية الوجود الإنساني عند كامي إلا إذا تمّ طرح المفهومين والكشف عن العلاقة الموجودة بينهما. لقد رأينا سابقا أن العابث يقاوم مجموعة من العوائق الموضوعة أمامه في تجربة الوجود وهي : الموت ، والجريمة والاستبداد ، لكن وعي الإنسان يتحمل هذه العوائق دون أن يتقدم إلى المواجهة ، بينما تتجه هذه التجربة في نهايتها إلى مواجهة محتومة وهي عدم القبول ورفض كل الحواجز.

يمثل التمرد في فلسفة كامي الأخلاقية النتيجة المترتبة عن العبث ، فهو – كما سبق وأن ذكرنا يرفض الاستسلام لمقتضيات العبث الذي يولد فكرة الانتحار ، ويرفض الانتحار في شكليه الجسدي والفلسفي لأن الانتحار لا يؤدي إلى حل المشكلة بل يُؤدّي إلى تعقيدها أكثر. وقد أعلن كامي عن تمرّده على العبث في كتابه الفلسفي الثاني"الإنسان المتمرّد " الذي صدر سنة 1951 الذي أهداه إلى أستاذه جان غرونيي ؛ يتضمّن الكتاب خمسة فصول ، عنوان الأوّل منها الإنسان المتمرد وفيه محاولة للاقتراب من المفهوم ، والثاني عنوانه التمرّد الماورائي ، والثالث التمرد التاريخي وفيه يستعرض موقفه من الثورة والثوار عبر التاريخ ، أما الرابع فعنوانه التمرّد والفن بينما الخامس فاختار له عنوان ضحى الفكر.

لقي هذا الكتاب استقبالا ملفتا من طرف النقّاد الذين اعتبروا الكتاب من أفضل ما كتب على المستوى الفكري واللغوي ، إلا فرانسيس جونسون Francis Johnson مساعد جان بول سارتر في

*) هو أستاذ الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)، اهتم بالفلسفة اليونانية وفلسفة بن خلدون ، له كتاب "نظرية الدولة عند ابن خلدون ".

[1])Ali Saadallah, op. cit, P 42.

تحرير مجلة "الأزمنة الحديثة*Les temps modernes " شنّ هجوما لاذعا على كامي متّهماً إياه بمهادنة البرجوازية ، فردّ كامي على ذلك ردّاً فيه الكثير من الكبرياء والتعالي مما دفع سارتر إلى التدخّل بشدّةٍ واصفا إياه بأنه متناقض الفكر والسلوك ، فهو يكتب ضد اليسار ولكنه يجتمع مع اليساريين ، وانتهى الأمر بالقطيعة بين كامي وسارتر[1].

كما لاقى الكتاب هجوما لاذعا من طرف الفوضويين والشيوعيين ، فالفوضويون رفضوا أن يضع كامي زعيمهم باكونين مع الشيوعية الروسية في كفّة واحدة ، بينما حمل عليه الشيوعيون بسبب قوله أن الماركسية وقعت في تناقضات ، كما تعرض الكتاب لهجوم المسيحيين المتدينين لأنه يرفض الميتافزيقا ويشيد ببعض المذاهب التي تعادي المسيحية كالمذهب الغنوصي[2].

ويبدو من خلال مقدمة الكتاب أنّه امتداد لأطروحة العبث التي دافع عنها في"أسطورة سيزيف"، حتى أن هذه المقدمة حملت عنوانا فرعيا هو " العبث والقتل ". فكأن كامي في مؤلفه الأول يرفض الانتحار باعتباره قتلا الذات لذاتها ، ويرفض في مؤلفه الثاني القتل باعتباره قتل الذات للآخر، يقول : " إن هدف هذه الدراسة أن نتابع ، أمام القتل والتمرّد ، تأمُّلاً بدأ حول الانتحار ومفهوم العبث"[3].

ثانيا : فلسفة التمرّد هي فلسفة الرفض :

ينطلق الفيلسوف من طرح سؤال ماهوي : ما الإنسان المتمرّد ؟ ويجيب عن سؤاله قائلا :" إنّه إنسان يقول:لا. ولئن رفض فإنّه لا يتخلّى. فهو أيضا إنسان يقول : نعم ، منذ أول بادرة تصدر

*) هي مجلة سياسية وأدبية وفلسفية أسسها جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار سنة 1945م.

[1]) جون كروكشانك ، ألبير كامي وأدب التمرّد ، ترجمة جلال العشري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، د ط، 1986، ص 140.

[2])عبد الرحمان بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، المرجع نفسه ، ص 219.

[3])ألبير كامو ، الإنسان المتمرد ، المصدر نفسه ، ص 9.

عنه "[1]. يقترن التمرد إذن بحالة الرفض للأوضاع القائمة ، رفض له دلالة عدم القبول ومحاولة تغيير الرّاهن ، أي الانتقال من حالة الرضا بالوضع القائم إلى حالة التّصدّي لهذا الوضع المزري.

يواصل الفيلسوف متسائلا : ما معنى لا ؟ هل تحمل دلالات متعددة أم تحمل دلالة واحدة ؟ إنّ "لا " مهما حملت من معان فإنها تعني أنّ هناك حدّاً أي أن التّمرّد ينطلق من حالة شعور يتجاوز في حق المتمرّد ، "فلا بد للمتمرد من أن يكون مقترنا بشعور المرء بأنه على حقّ ، بصورة ما ، وفي مجال ما "[2]. وهذا يعني أن التمرد يستدعي وجود قيمة معيّنة كالحق والعدل والمساواة. ولكن علينا أن لا نغفل أن حضور التمرّد في أدب كامي كان منذ البداية ، ففي مقال الصحراء الذي يرد ضمن مؤلفه "أعراس " نقرأ ما يلي :" إيه فلورنسا ! إنه من الأمكنة القليلة في أوروبا التي فهمت فيها أنّه في قلب تمرّدي يكمن رضوخ "[3].

ثالثا : الوعي و التمرّد في الكتابة الأدبية لكامي:

لا يمكن أن يرفض الإنسان الوضع القائم ويتمرّد عليه إلا إذا كان واعياً بأن الوضع يستحق أن نتمرّد عليه ، لذلك ربط كامي بين الوعي والتمرّد ، هذا الربط الذي أصبح يشكل جدلية يتمظهر من خلالها الوعي أوّلا ليحلّ التّمرد ثانيا ، وهكذا دواليك. ومن خلال هذه العلاقة الديالكتيكية يتطور الوعي ، وهذا الوعي هو وعي كامي بعبثية الوجود ، ويمكن أن نلاحظ ذلك التطوّر في قراءتنا لروايتي الغريب والطاعون ومسرحية حالة حصار. يمثّل البطل الرئيسي لرواية "الغريب " ميرسو(Meursault) مثالا لمن يسلم نفسه للتجارب المباشرة ويلقي بنفسه في أحضان العبث ، فليس هناك من شيء له قيمة غير الواقع الحاضر ، ونلاحظ في بداية الرواية كيف أن ميرسو تتقاذفه مجموعة من المشاعر غير المتناسقة ، فهو منذ بداية الرّواية إلى صدور الحكم بالإعدام يبدُو فاقداً للوعي بالعبث.

[1]) ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 18.

[2]) المصدر نفسه ، ص 18.

3

وحالة انعدام الوعي التي يعيشها البطل مرتبطة بالسياق الاجتماعي الذي يعيشه ، فهو بعيد عن والدته التي لم يكتشف موتها إلا عبر برقية ، وهو بعيد عن دينه ونكتشف ذلك من خلال حديثه عن زيارة الكاهن له في السجن :"ولكنّه رفع رأسه فجأة ونظر إلي مواجهة وقال : لماذا ترفض زيارتي؟ فأجبت بأنّي لا أومن بالله. أراد أن يعرف إذا كنت على يقين من ذلك ، فقلت إنه لم يكن لي أن أتساءل عن هذان لأنها مسألة تبدو لي بلا أهمية "[1].

تكشف إجراءات التحقيق مع البطل عن نموّ الوعي لديه ، هذا الوعي يكشف عنه المدّعي العام قائلاً :"وهكذا أيها السادة ، لقد رسمت أمامكم خط الأحداث الذي قاد هذا الرجل إلى القتل بكل تبصُّر ومعرفة ، وأنا ألحّ على هذا ، لأنّ القضيّة ليست قضية قتل عادي ، فعل غير واعٍ تستطيعون أن تعتبروه مخفّفاً بسبب الظروف. إن هذا الرجل ، أيها السادة ، إنّ هذا الرّجل ذكي..."[2]، ويكتشف الغريب أن القانون ماض في معاقبته ليس بسبب جريمة قتله للعربي ، لكن بسبب ازدرائه للدين وعدم احترامه لأمه في حياتها وفي جنازتها.

إن الوعي الذي يعبر عنه الغريب وعي للفرد يتطور في رواية " الطاعون " إلى وعي جماعي، فأحداث الرواية التي تقع في الأربعينات من القرن الماضي في مدينة وهران ، التي يصف سكانها أنهم سكان " يعوزهم حس الواقع ، حسّ الخير أو الشرّ ممّا يجعل الطّاعون يجتاحهم بسرعةٍ "[3]، إذ تكشف الرواية في بدايتها عن عدم وعي الناس في المدينة بالخطر الذي يتهدّد حياتهم بملاحظتهم تزايد أعداد الفئران الميتة ، يقول : "وبينما كان الطبيب يمرّ في أحد الشوارع استطاع أن يعدّ اثني عشر فأراً ملقاةً فوق بقايا الخضر والخرق القذرة "[4].

---

[1])ألبير كامو، الغريب ، المصدر نفسه ، ص 142.

[2])المصدر نفسه ، ص 123.

[3])جرمين بري ، المرجع نفسه ، ص 135.

[4])ألبير كامي، الطاعون ، ترجمة كوثر عبد السلام البحيري ، دار الثقافة العربية للطباعة ، القاهرة ، (د ط)، 2002 ، ص 10.

يمثل الطاعون الخطر الذي يتهدّد المدينة ، فالناس داخل المدينة قد حاصرهم المرض ، ويعلن الحجر الصّحي ممّا يعطي للمدينة رمزية العزلة عن العالم الخارجي ، وتتعدّد مواقف أبطال الرّواية من المرض ، بين من يرى فيه انتقاما إلهياً كالأب بانلو Banelot الذي يقول :"الساعة قد حانت لكي تفكّروا. لقد ظننتم أنّه يكفيكم أن تزوروا ربّكم يوم الأحد لتتحرّروا بقية أيّام الأسبوع ، واعتقدتم أنه يكفيكم الانحناء على ركبتيكم للتّكفير عن جرائمكم "[1]، وبين من يراه عبثا بالوجود الإنساني كالدكتور ريو Rieux والصحفي Tarrou ، فيقاومانه مقاومة شديدة ، و"كلاهما يرفع راية الكفاح على طريقته ، فريو يمارس مهنته كطبيب في شرف وأمانة... ويرفض حتّى الموت أن يحب الخليقة التي يتعذّب فيها الأطفال ، وتارّو يصمّم على أن يرفض كل ما يقتل أو يبرّر القتل "[2].

لكن رغم اختلاف المواقف من المرض ، إلا أن ما يميز الرواية هو الانتقال من حالة الوعي الفردي إلى الوعي الجماعي ، فإذا كان سيزيف يشعر بعبثية الوجود بمفرده ، ويحاول مواجهته منفردا، فإن أبطال "الطاعون " ينقلوننا من القول بالأنا إلى القول بالنّحنُ ، من الأنا المنفرد إلى الأنا والغير ، ويعلنون أن السبيل الوحيد للقضاء على المرض هو التضامن الذي ينهي المرض لكن النهاية ليست نهاية حقيقية ، فالدكتور ريو يعبّر في نهاية الرواية عن وعي الإنسان الحقيقي ، فقد "كان ينصت إلى صيحات الفرح تتصاعد من المدينة ، فيذكر أنّ ذلك الفرح مازال مهدّدا ، لأنّه كان يعرف ما تجهله تلك الجموع المبتهجة ، وما يمكن قراءته في الكتب أن جرثومة الطاعون لا تموت ولا تنتهي أبداً "[3].

والملفت للانتباه في رواية "الطاعون "، أن رمزية هذا المرض يمكن أن تدل على معان متعدّدة لكنّ ما يجمع بينها هو عبثية الوجود ، فالطاعون يرمز إلى الجيش النازي الذي احتلّ فرنسا ، فوقع سكانها أسرى للاحتلال ، ولا يمكن أن يتخلص الفرنسيون من هذا المرض إلا بواسطة التضامن الذي يرمز إلى شكل من أشكال التمرد ورفض الأوضاع غير المقبولة ، "فرمز الطاعون مهما تكن الزاوية

[1])Albert Camus, la peste, editions Talankit, bejaia, algérie, 2008, p 83.

[2])عبد الغفار مكاوي ، المرجع نفسه ، ص 105.

[3])ألبير كامي ، الطاعون ، المصدر نفسه ، ص 392.

التي ننظر إليه منها فردية أم سياسية أم اجتماعية أم ميتافيزيقية فإنه باستخدامه على هذا النحو يقيم ارتباطا مباشرا بين الشر وبين شلل يصيب ضميرنا وتفكيرنا وإرادتنا الإنسانية "[1].

ولم تكن رواية الطاعون العمل الأدبي الوحيد الذي يعالج إشكالية المرض عند الإنسان ، فقد امتدّ طاعون كامي إلى عالم المسرح فكتب مسرحيته "حالة حصار Etat de siége " التي تمّت ترجمتها إلى اللغة العربية وسميت "حالة طوارئ"[*]‘ . تدور أحداث هذه المسرحية في مدينة قادش Cadiz الإسبانية ، وفي مشاهدها الأولى صورة لمُذنّبٍ يسقط على المدينة ، والمذنّب في العرف الإسباني نذير شؤم ، إذ أنّه يعني أن خطر الطاعون قادم ، " إنه طالع نحس "[2] كما يقول أحد أبطال المسرحية.

تقع المدينة فريسة للطاعون على غرار وهران في رواية "الطاعون " ، ونلاحظ هنا أن كامي اختار مدينتين ساحليتين تطلان على البحر المتوسط كمسرح لأحداث عمليه الأدبيين ، وذلك لأن هذا المرض في العادة ينتقل للمدن من الفئران والجرذان التي تأتي في السفن التجارية ، وهو بذلك يرفض الاعتقاد بأن الطاعون انتقام إلهي ، وهو في موقفه هذا يسير في نفس اتجاه فولتير الذي سخر من خلال رواية كانديد Candide من القول أن زلزال لشبونة عام 1755 م كان انتقاما إلهيا.

لقد فرض المرض على سكان المدينة جمودا لا مثيل له ، فقتل الحرية والمحبة ، وباتت المدينة الجميلة تسبح في تيار من اللامبالاة والسلبية ، حتى أنّ هناك من استفاد من هذه الوضعية كالقاضي كازادو . ويتمثل صوت كامي في المسرحية في دييغو Diego الذي أصابه المرض ولكنّه أعلن التّمرّد عليه ، وينتصر في النهاية لكنه يواجه موقفا أخلاقيا ، فإما أن يعيش هو أو تعيش

[1])جرمين بري ، المرجع نفسه ، ص 137.

[*]) وضّحت المترجمة أسباب إصرارها على ترجمة " Etat de siége " إلى حالة طوارئ ، (أنظر: ألبير كامي ، حالة طوارئ، ترجمة كوثر عبد السلام البحيري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (ط 2)، 2009 ، ص 5).

[2])المصدر نفسه ، ص 23.

حبيبته فكتوريا Victoria، ويعلن موقفه من الموت وهو يحتضر :"إنّ موقفي من الموت موقف سليم وفي ذلك قوّتي ولكنّها قوّة تفترس كلّ شيء وليس للسعادة مكان فيها "[1].

يعلن كامي من خلال موت بطل المسرحية عن انتصاره للإنسان الذي يرفض القيود التي تفرضها الحياة عليه ، ويعلن أن الحب وحده يستطيع أن يعبر بالإنسان إلى مرفأ السلام ، فيصيح على لسان مجموعة من النساء : " فليأت الطاعون ، فلتأت الحرب في حمى الأبواب الموصدة ، سوف ندافع وأنتم إلى جانبنا حتّى النّهاية ، وحينئذ بدلا من هذه الميتة في وحدة تتناهبها صرعات المبادئ وتزخر بالشعارات سوف تعرفون ميتة الجماعة معاً ، أنتم ونحن في عناق مع الحب له ضراوته "[2]. إنّ وعي دييغو بحقيقة الإنسان وبحقيقة الطاعون هو الذي يدفعه إلى رفض المرض والتّمرّد عليه ، هذا الوعي الذي نجده غائبا عند نادا مثلا الذي يهرب من مواجهة الواقع العبثي إلى شرب الخمر. وإذا كانت رواية الطاعون رسالة إلى النازية ، فإن "حالة حصار " رسالة إلى نظام فرانكو المستبد* الذي حكم اسبانيا ، وكأن كامي يعلن أنه يرفض الأنظمة الدكتاتورية والشمولية لأنها ترهن حرية الإنسان وتدفعه نحو مستقبل لا تعرف نتائجه.

رابعا : من التمرد الميتافيزيقي إلى التمرّد التاريخي:

ميّز كامي بين التّمرد الميتافيزيقي والتّمرّد التاريخي ، فالتمرد الميتافيزيقي هو ثورة على تعاليم الآلهة وحدودها الميتافيزيقية ، والتمرد التاريخي هو الثورة التي هي تمرّد على التاريخ. وقسم المتمردين المتافيزيقيين إلى قسمين ، قسم يدافعون عن التمرد وينكرون الجريمة أي القتل وقسم متمرّد يقبل بالجريمة في سبيل تحقيق التّمرّد. إنّ التمرّد الميتافيزيقي لم تتّضح معالمه الفكرية إلا مع انهيار سلطة الكنيسة في نهاية القرن الثامن عشر ، لكن ذلك لا يعني أنّ القدماء لم يعرفوا هذا التمرّد ، فاليونانيون

[1])ألبير كامو، حالة طوارئ ، المصدر نفسه ، ص 119.

[2])المصدر نفسه ، ص 120.

*) حكم فرانكو إسبانيا بين 1939 و1975 بعد انتصار القوميين على الجمهوريين في الحرب الأهلية التي اندلعت من 1936 إلى 1939 م، هذه الحرب التي يصفها المؤرخون بأنها صراع بين اليساريين وهم أنصار فرانكو واليمينيون.

عرفوا وقدّموا أنموذجاً عن التّمرّد ممثّلا في برومثيوس**، "ولا مراء في أن بعض الخصال البرومثيوسية ما تزال موجودة في التاريخ المتمرد الذي نعيش : الصّراع ضدّ الموت...الطّموح الأعمى...محبّة البشر "[1].

يتميز تمرّد برومثيوس بأنّه تمرّد ضد الآلهة ، وهو في الوقت نفسه إله ، وهو ليس تمرّدا ضد المخلوقات ، والنتيجة أن هذا التمرّد ليس صراعا بين الخير والشر ، بل هو نزاع حول تحقيق الخير ، ويغدو التمرّد في هذه الحالة تمرّدا على القدر الذي صنعته الآلهة ، وتكون النتيجة أن "يعلن برومثيوس كرهه للآلهة وحبّه للإنسان ، فينصرف مزوراً عن زيوس** إلى البشر ليقودهم في حملة على السماء "[2]، وكامي معجب بشخصية برومثيوس لذلك نجده يلجأ إلى اقتباس مسرحية "برومثيوس مقيّدا" لصاحبها المسرحي اليوناني إيسخيلوس(525-456 ق.م).

إن تاريخ التمرد ليس منفصلا عن تاريخ الدين ، فالمتمرد الأول لم يكن بشرياً وهو إبليس حين تمرّد على الله ورفض السجود لآدم ، ويستمر تاريخ التمرد مع الديانة المسيحية ، لكن المرحلة الهيلينية تكشف عن حضور فكر الرفض مع أبيقور . لقد رفض أن تكون للآلهة دورٌ في حياة

**) هو أحد الجبابرة Titans في الأساطير اليونانية ، كلّفه كبير آلهة أولمبيا زيوس Zeus بمساعدة أخيه في خلق الحيوانات والإنسان ، فبالغ برومثيوس في تكريم الإنسان وتجرّأ على سرقة النّار التي تعني النور والمعرفة وأعطاها للبشر فغضب زيو، وزاد غضبه حينما ذبح ثورا ووضع لحمه في كومة ، وعظامه في كومة أخرى كساها بالدّهن ، ثم عرضهما على زيوس فاختار زيوس الكومة الثانية، ولما اكتشف ما فيها عاقبه بأن قيّده إلى صخرة عظيمة بسلسلة ، وسلط عليه نسرا يأكل من كبده التي تنمو من جديد في كل ليلة.(راجع الفصل الأول من الأطروحة ص ...)

[1])ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 37.

**) إله السماء ، وكبير الآلهة في الأساطير اليونانية ، وهو رئيس آلهة الأولمب الإثني عشر ، ابن كرونوس و ريا وزوج هيرا و عند الرومان جوبيتر .(إمام عبد الفتاح إمام ، معجم ديانات وأساطير العالم ، المجلّد الثالث ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، (د ط)،(د ت)، ص 493).

[2])جرمين بري ، المرجع نفسه ، ص 236.

الإنسان ، رغم أن الموت يهدد حياة الإنسان ، وهذا ما يثير قلق أبيقور القائل :"يمكننا أن نؤمّن أنفسنا ضدّ الأشياء جميعا ، أما فيما يتعلق بالموت فنظلّ كسكّان قلعة مهدّمة الأسوار "[1].

كان قابيل أول متمرد بشري على تشريع العهد القديم ، وفعلة قابيل اتّحدت فيها الجريمة مع التمرّد ، وهكذا "يصبح إله العهد القديم هو الذي يحرّك طاقة التّمرّد "[2] لأنه إله عنيف مفزع ، لكن إله العهد الجديد إله لطيف رضي بأن يستقر في جسد المسيح ، وقبل أن يصلب دون أن يفعل شيئاً. لقد "أتى المسيح ليحل مشكلتين أساسيتين : وجود الشر ووجود الموت ، وهما بالضبط مشكلتا المتمردين"[3]، ولم يعد ممكنا أن نصف الإله بالعنف ، لأن الإله قبل أن يتألّم في صمت وعانى مثلما تعانيه البشرية مع الموت. لقد حاولت الغنوصية أن تهدم كل ماله علاقة بالعقيدة اليهودية داخل الدين المسيحي ، لأن هذه العقيدة تحمل في صدرها إلها آخر ، وكان جزاءها أن أعلن الكنيسة خطأ هذا الاعتقاد ، لكن ذلك أدى إلى ازدياد المتمرّدين.

لقد انتهت القرون اللاحقة إلى إعلان التمرّد على أخلاق المسيح ، هذا الإله الإنسان الذي قدّم نفسه مظلوما ومحروما ، وقد بدأ ذلك من فنّانين ومفكرين هاجموا المسيح ورفضوا ألوهيته ، وأشهرهم الماركيز دو ساد* Marquis de Sade الذي يجد له كامي أكثر من عذر في إعلانه تمرده فيقول: "إنّنا نمجّد فيه الفيلسوف المكبّل بالأغلال ، وأول عقائدي للتّمرّد المطلق ، والحقيقة أنّه كان يستطيع

[1])ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 39.

[2])عبد الغفار مكاوي ، المرجع نفسه ، ص 125.

[3])ألبير كامو ، المصدر نفسه ، ص 44.

*) المركيز دو ساد : هو دوناسيان ألفونس فرانسوا المعروف بالماركيز دو ساد ، (1740-1824 م) ، أرستقراطي ثوري فرنسي وكاتب روايات تحمل أبعادا فلسفية ، وتنحوا نحو التحرّر من كل القيود الأخلاقية ، عرف بمعاداته للكنيسة الكاثوليكية وبنزوعه نحو تصوير العنف في العلاقات الجنسية في رواياته ، من أشهر هذه الرّوايات : أيام سدوم المائة والعشرون ، وجرائم الحبّ.

أن يكون ذلك العقائدي. ففي غياهب السجون ، يغدو الحلم بلا حدود ، ولا توقف الحقيقة الواقعة شيئاً"[1].

لقد دخل دو ساد إلى السجن وظل فيه سبعا وعشرين عاما بسبب كتابه "محاورة بين راهب ومحتضر " الذي يصف فيه الإله بالخبث ، وهو في ذلك يعترف بوجود الإله ، إلا أنه ينتهي في رواية "جوستين" إلى إعلان حقد الإله على بني البشر. إن هذا الموقف يصور دو ساد ملحدا ، و"المفهوم الذي كوّنه المركيز دو ساد عن الإله ، هو أنّه إلهٌ مجرمٌ يسحق الإنسان و ينكره "[2]، ولما كان هذا الإله مجرما ، فلماذا نستنكر إجرامنا في حق بعضنا البعض ؟ لماذا نرفض أن يقتل الإنسان إنسانا آخر؟

يتذرّع دو ساد في إنكار الإله بمبرّر الطبيعة ، فالشهوة العارمة هي التي تدفعه إلى ارتكاب الجريمة ، والرضى بالجريمة لمرة واحدة ، يعني القبول بها أبد الدّهر ، لكنه مع ذلك يسعى للبقاء متمرّدا. لقد رفض الفيلسوف ميشال أونفري* Michel Onfray اعتبار دو ساد نموذجا للإنسان المتمرّد الذي يدعو إلى الحرية ، فتعظيم هذه الشخصية في الثقافة الفرنسية يعود إلى عدة مغالطات اعتمدها بعض الباحثين انطلاقا من نصوص ليست أصلية للمركيز دو ساد، والحقيقة أن هذا المفكر لم يكن يوما نصيرا للحرية ، ولم يدافع يوما عن القيم الإنسانية ، فهو لم يسجن بسبب أفكاره الثورية كما يدّعي بعض الباحثين ، وإنّما سجن بسبب جرائمه الجنسية عام 1763 م.

إن المركيز دو ساد إذن لم يكن متمرّدا على الميتافيزيقا حسب أونفري ، بل كان متمرّدا على الإنسانية ، والدليل على ذلك تلوّنه السياسي أثناء الثورة الفرنسية ، فهو محسوب على طبقة

---

[1]) ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 48.

[2]) المصدر نفسه ، ص 50.

*) ميشال أونفري : هو فيلسوف فرنسي راهن ، ولد سنة 1959 م ، عرف بمواقفه المناهضة لتدخل الغرب وفرنسا في الشؤون الداخلية للدول الإسلامية مما أثار موجة من الردود العنيفة على موقفه واضطر إثر ذلك إلى تأجيل صدور كتابه "أن نفكر في الإسلام ، هو فيلسوف غزير الإنتاج وآخر أعماله "Décadence" الذي يتحدث فيه عن معالم انحطاط الحضارة الغربية.

الأرستقراطيين النبلاء ، لكنّه "لم يستح في النص نفسه الذي دعا فيه إلى إلغاء عقوبة الإعدام ، أن يعرب عن ابتهاجه بقطع رقبة لويس السادس عشر ثم ماري أنطوانيت زوجته "[1]، وقد انتبه كامي إلى مواقفه التي "تؤيّد الحكومة وقوانينها علانية ، ومع ذلك توطّن النفس على خرق القوانين "[2]، وهذا الانتقال في الموقف السياسي هو الذي دفع روبسبيير إلى سجنه ، ولم يخرج إلا بعد مقتله.

وإذا كان المركيز دو ساد يرى أن التمرد يجب أن يرفض الجريمة ، فإن ماكس ستيرنر** Max sterner يرى أن الجريمة يمكن أن تبرر في سبيل تحقيق تمرّد الأنا ، يقول كامي :"إن سقراط ويسوع وديكارت وهيغل ، كل الأنبياء والفلاسفة ، لم يكفّوا عن ابتداع صور جديدة لانحرافات أناي الذاتية الفردية "[3]، وتحقيق هذه الأنا لا يكون إلا بالتمرّد وتبرير فعله ، والحرية ليست سوى حرية الأنا المتفرّدة فهو يسعى إلى تأكيد الأنا الفردية وتمييزها عن الأنا المطلقة.

يقود هذا الموقف صاحبه إلى العدمية ، لأن تأكيد الذات ونفي الآخر يؤدي إلى إقصاء الآخر، و"لا يعود ثمّة شيء ممكن إلا الموت أو الانبعاث "[4]، والعدمية ترفض أن يكون للوجود وللقيم قيمة فهي فلسفة التشاؤم المطلق ، وهي "في أساسها : قيمة عدمٍ تأخذها الحياة ، وهم القيم العليا التي تعطيها قيمة العدم هذه ، إرادة العدم التي تعبّر عن نفسها في هذه القيم العليا "[5].

---

[1]) أبو بكر العيادي ، المنحرف عن منهج الأنوار إلى سبيل الظلام والمتعة المشفوعة بالشر ، ميشال أونفري يحطّم أسطورة الماركيز دو ساد ، جريدة العرب ، لندن ، عدد يوم 2015/01/25، ص 12.

[2])ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 54.

**) ماكس شتيرنر : فيلسوف ألماني ولد 1806 وتوفي 1856 م إثر لدغة حشرة سامّة ، هو أحد الهيغليين الشباب اليساريين أهم كتبه: "المتفرّد و ملكيته ".

[3])ألبير كامو، المصدر نفسه ، ص 82.

[4])المصدر نفسه ، ص 85.

[5])جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، (ط 1)، 1994، ص 190.

لقد وصل نيتشه إلى نتيجة مفادها أن الإنسان أصبح عاجزا عن الإيمان ، وذلك لأن مشروع الإيمان مشروع عدمي ، كيف لا وقد أعلن عن نهاية الميتافيزيقا بموت الإله في قوله : "لكن حالما وجد زرادشت نفسه وحيدا حدّث قلبه بهذا الكلام : أيُعقل هذا ؟ هذا القدّيس العجوز لم يسمع هنا في غابه أنّ الله قد مات "[1]. إن افتراض موت الإله يؤدي إلى تجاوز الإنسان المسيحي نحو تصوّر جديد للإنسان ، فنادى "بخلق أرستقراطية جديدة أعلى بكثير من الأرستقراطية القديمة ، ويدعو الإنسانية إلى العلاء بنفسها شيئا فشيئا حتّى تخلق طابعا جديدا من الإنسانية "[2] هو الإنسان الأعلى.

يتأسس الإنسان الأعلى على الفردية كقيمة أساسية تقدّم الفرد على المجموع ، ويصبح هذا الفرد وحده صاحب القيمة ، وتغدو الإنسانية تحيا داخل هذا الفرد ، وما يُنتِج هذه القيم داخل الإنسان هي إرادة القوّة ، فتكون "الأخلاق هي نظرية التراتب بين البشر ، وبالتالي قيمة أفعالهم وصنيعهم بالقياس إلى هذا التّراتب ، هي نظرية أحكام القيمة في كل ما يمسّ بما هو إنساني"[3].

إن هذا التعريف الجديد للأخلاق يقود نيتشه إل التمييز بين أخلاق العبيد وأخلاق النبلاء إذ يقول :"...انكشف لي...نمطان أصليان انبرى بينهما فارق أساسي. هناك أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد... و تولّد التمييز بين القيم الأخلاقية إمّا من صلب جنس غالب ، أدرَك بالتِذاذ امتيازه عن الجنس المغلوب ، وإمّا من صلب المغلوبين ، العبيد والأتباع على مختلف الدّرجات "[4]، فالقيم الأخلاقية ليست فطرية إنما هي مصنوعة داخل الطبقة التي ينتمي إليها الفرد ، ومن حيث الأسبقية الزمنية كانت الأفضلية للنبلاء في وضع سلم القيم الأخلاقية. وتتصف أخلاق النبلاء بالأصالة والإبداع وتمجيد الفردانية والطموح إلى الغزو ، وهي مرتبطة بإرادة القوة والسيطرة.

---

[1])نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت ، ترجمه من الألمانية علي مصباح ، منشورات الجمل ، كولونيا ألمانيا، (ط 1)، 2007.

[2])عبد الرحمان بدوي، نيتشه ، سلسلة الفلاسفة خلاصة الفكر الأوروبي ، نشر وكالة المطبوعات ، الكويت ، (ط 5)، 1975، ص 257.

[3])Nietzsche, la volonté de puissance, traduit par Geneviéve Bianquis, editions Gallimard, Paris, 1948, p 119.

[4])فريديريش نيتشه، ما وراء الخير والشّر تباشير فلسفة للمستقبل ، ترجمة جيزيلا فالور حجّار ، دار الفارابي ، بيروت ، (ط 1)، 2003، ص 247.

إن العلاقة بين النبلاء والعبيد هي علاقة انفصال "تتخذ شكل الازدراء والسخرية والعبودية ، فالأرستقراطي من حيث المبدأ ، يزدري هذه المنطقة التي لا يعرفها ، بل إنه يتعالى على معرفتها "[1] لأنها منطقة الأخلاق الدنيا المفتقرة إلى ما هو نبيل وراق ، لذلك رأى نيشه أن منبع أخلاق العبيد هو الحقْد ، فهي أخلاق للنفي لأنّ العبد لا يكون طيبا إلا إذا افترض أن الآخرين خبثاء. ومن حيث التاريخ يقابل نيتشه بين النبلاء والعبيد في صورتي روما ويهودا ، ويؤكّد أنّ يهودا هم أول من قلبوا تراتب القيم حين أعلنوا أن الإله يحب الصالحين الذين هم "البؤساء والفقراء والعاجزون وأفراد الطبقة الدّنيا "[2]، وما الأخلاق المسيحية إلا استمرار للأخلاق اليهودية التي سقطت مرة أخرى تحت ضربات النبلاء الرومان ، فانبعثت "قيم الحياة في روما مرّة أخرى خلال عصر النّهضة ، وتميّزت بيقظة دافعة ومقلقة ، لكن ما لبثت أن انتصرت عليها قيم العبيد مرّة أخرى ، وذلك تحت شعار حركة الإصلاح الدّيني...المستبطنة لقيم الحِقْد "[3]، ولم تعد الأخلاق الأرستقراطية قادرة على الفعل بعد اندلاع الثورة الفرنسية التي أعلنت نهاية حكم النبلاء في القرن الثامن عشر.

إن فلسفة نيتشه قائمة على فكرة التّمرّد ، وليست فلسفة تمرّد أصيلة ، لأنها ترفض المسيحية القائمة على الرضا وتقبل الشر الموجود في العالم ، رغم أنها تقبل الصيرورة التاريخية التي خلقت ذلك الصراع بين النبلاء والعبيد ، إلا أنها فلسفة لا تقبل بالحدود لذلك قال كامي :" إنّ التّمرد لدى نيتشه يؤدّي ، بوجه ما ، إلى تمجيد الشّر. الفارق أن الشرّ عنده لم يعد عملية ثأرٍ ، بل يقبل على أنّه أحد وجوه الخير الممكنة ، وبشكلٍ أوثق ، يقبل على أنّه قدَر "[4].

---

[1])عبد الرزاق بلعقروز ، نيتشه ومهمة الفلسفة قلب ترتب القيم والتأويل الجمالي للحياة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، (ط 1)، 2010، ص 189.

[2])فريديريش نيتشه، جنيالوجيا الأخلاق ، ترجمة محمّد الناجي ، دار إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، (ط 1)، 2005، ص 26.

[3])عبد الرزاق بلعقروز ، المرجع نفسه ، ص 202.

[4])ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 97.

لقد اعتبر كامي أن نيتشه وقع ضحية للنازية التي أخذت بالفلسفة الأخلاقية النتشوية التي ترفض الحدود ووظفتها توظيفا سياسياً يسمح لها بالأخذ بفكرة التراتب بين الأفراد والأعراق ، مما أدّى إلى اندلاع الحرب العالمية الثانية التي أعلن كامي من خلالها "القرن العشرين قرنا للعدمية بالنظر إلى جرائم القتل والتعذيب التي عرفها "[1].

خامسا : حدود التمرّد:

إن التمرّد يحتاج إلى حدود ، إذ أن المتمرّد يقول نعَم كما يقول لا. هو يقول نعَم للحرية والعدالة ، ويقول لا للاستبداد والظّلم ، والوعي يكشف عن تطور فكر الإنسان في الحالتين. إن فكرة الحد ليست فكرة كاموية ، بل هو يستعيرها من أرسطو ، وهو بذلك لا يختلف عن الفلاسفة المعاصرين الذين دأبوا على العودة دائما إلى الفلسفة اليونانية لأنها المصدر الأول لكل المفاهيم الفلسفية ، فأرسطو وضع التصور لكي يحمي العقل من الوقوع في الخطأ أثناء التفكير ، كما وضع الحدّ لكي يحمي الإنسان من الخطأ أثناء التعبير.

طرحت مسألة الحدود على لسان الجوقة في مسرحية "حالة حصار " :"ليس ثمّة عدالة ولكن ثمّة حدود. كلّ من يزعمون أنّهم طلقاء من القواعد ، وكذلك كل من يريدون أن يجعلوا لكل شيء قاعدة ، كلا الطّرفين على حدّ سواء قد جاوز الحدود "[2]، وإذا كان التمرد رفضاً لتجاوز الحدود ، فما هي الحدود الجديدة التي يعلن التمرّد الوقوف عندها ؟ هل يقصد المتمرّد من وراء تمرّده ضرورة العودة إلى الوضع السابق ؟ وهل يهدف المتمرّد إلى الحصول على حدود جديدة في العلاقة بينه وبين المقابل له؟

في مسرحية : العادلون "Les justes" تطرح مسألة الحدّ من جديد ، فالمسرحية كتبت تعاطفا مع الثورة الفوضوية في روسيا التي حدثت في سنة 1905 م ، وتكشف مشاهدها الأولى عن رغبة البطل الشاعر كاليايف Kaliayev في التضحية بنفسه في سبيل القضية الثورية التي هي التخلص

[1])سوزان عبد الله إدريس ، مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق ، 2017 ، ص 148.

[2])ألبير كامي، حالة حصار ، المصدر نفسه ، ص 121.

من الاستبداد الذي كان الدوق الأكبر Serge أحد دعائمه ، ويُكلّف بإلقاء قنبلةٍ على عربة الدوق إلا أنه يتوقف ويمتنع عن فعلته لأنه رأى طفلين صغيرين يرافقان عمّهما الدوق في عربته. يولّد هذا الموقف جدالا فكريا حول قضايا الإرهاب والعدالة والثورة والحرية والحدود بين الثوّار ، فكاليف اعتبر الأطفال حدا فاصلا بين التمرّد والامتناع عنه ، ولم يختلف معه زملاؤه الثوار ، لأن التمرّد وسيلة لاستمرار الإنسان لا القضاء عليه.

يقول كاليايف عن الدوق الأكبر :"أنا لا أقتله هو ، أنا أقتل الاستبداد "[1]، فالمشكلة ليست مشكلة بين هذا الثائر وبين شخص الدوق ، إنها مشكلة بين الثائر والاستبداد ، وعلى أساسها تتعيّن الحدود ، حدود التمرّد وحدود النظام السياسي القائم. ويبرّر تراجعه عن الاغتيال موجّها نظراته إلى زملائه :"أنظروا إلي يا رفاق ، أنا لست جبانا ، ولم أتخلّف عن العملية. لم أكن أنتظر وجود هذه الوجوه البريئة. كل شيء مضى بسرعة ، لكن في النهاية لم أستطع "[2]. وتسانده في موقفه دورا Dora التي تقول :"كنت سأفعل الأمر ذاته ، هل يمكن أن أنصح آخرين بفعل أنا غير قادرة عليه ؟ "[3].

يتكشّف لنا من خلال المسرحية أن الحدّ المعيّن للتّمرّد هو الإنسان لأن المتمرّد يعلن تمرّده على العبث فيتفوق عليه ، و"مثل هذا التّمرّد المعتدل لا مجال له إلا في النسبي والممكن والواقعي المعيّن ، فإذا تجاوز هذه الحدود لم يعد تمرّدا من أجل الحياة ، بل جموحا لا يخدم إلا الموت "[4]، وينبغي القول إذن أن التمرد تتحكم فيه أطر الواقع الذي يعيش فيه الإنسان ، فلا يمكن أن يرفض الإنسان الانتماء إلى هذا الواقع لأنه إطار يعيش فيه ، وإن فعل فقد حكم على نفسه بالانتماء إلى عالم الميتافيزيقا ، كما أن فعل التّمرّد في معناه الحقيقي ليس فعلا مقدّساً ، وبقاء الإنسان حيا مرهون بتمرّده الذي ينبغي أن يبقى في إطار أخلاقي ، فكامي لم يطرح إشكالية العبث لكي يحرّر الإنسان من قيود الميتافيزيقا ويوقعه في حبال القيد البشري ، وإنما طرحها لكي ينقل الإنسان من اللا إنسانية إلى الإنسانية.

---

[1])Albert Camus, les justes, editions Gallimard, paris, 1977, p 42.

[2])Op. cit, p 55.

[3])Op. cit, p 57.

[4])عبد الغفار مكاوي ، المرجع نفسه ، ص 146.

المبحث الثالث : موقف كامي من الثورة:

أولا : بين التمرّد والثـورة:

لقد لاحظنا أن التمرد عند كامي يهدف إلى الوصول إلى حالة من البراءة الفكرية ، بينما يسعى الثائر نحو تحقيق الحرية كقيمة إنسانية تتطابق مع وجود الإنسان ، ومن هذا المنطلق يتساءل كامي :"هل هذا التناقض يكشف قيمة التّمرّد ؟ "[1] . يكتشف كامي حقيقة الثورة ، فهي استكمال مشروع التمرّد ، أو بلغة المنطق الأرسطي هي النتيجة المنطقية له ، ولدراسة الثورة ينطلق كامي من ضبط التصور ، فضبط التصور مع مراعاة السياق الذي يرد فيه كفيل بكشف حقيقة المفهوم ، فيقول:"إن كلمة ثورة تحافظ على ما لها من معنى في حقل الفلك "[2]. وبالعودة إلى المعجم الفرنسي لاروس(Larousse) نجد أن الثورة (Révolution) هي :"الحركة المدارية الدورية لجرم سماوي ، وبشكل خاص كوكب أو قمر صناعي " وهذه الحركة تتّجه نحو الانغلاق ويتمّ فيها الانتقال من نقطة والعودة إلى نفس النقطة ، وكأن كامي يحيلنا إلى معنى الثورة في سياق علم الفلك وهو معنى يتطابق مع معنى الثورة عند كامي ففيها " ننتقل من حكومة إلى أخرى بعد دورة انتقالية تامّة "[3].

ويلاحظ كامي أن التمرد يتميز بحالة غياب للفكر ، إنه اضطراب لأنه ناتج عن تجربة فردية ويتبلور في فكرة ، بينما الثورة تنطلق من هذه الفكرة – مع الأخذ بعين الاعتبار أنها استمرار للتمرد – وتتوجّه نحو صناعة التّاريخ ، لكنه يصل إلى نتيجة مفاجئة :"يمكننا أن نقول أنّه لم توجد بعد ثورة في التّاريخ ، ولا يمكن أن توجد سوى ثورة واحدة ستكون الثورة النّهائية "[4].

إن مبرّرات النتيجة التي وصل إليها هي أن الثورة في حالة نجاحها تؤدّي إلى نشأة الحكومة ، ولا وجود لحكومة ثورية لأن الثورة والحكومة شيئان متناقضان ، ويمكن إذن أن تثور الحكومة مقابل

---

[1])ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 135.

[2])المصدر نفسه ، ص 136.

[3])المصدر نفسه ، ص 136 .

[4])المصدر نفسه ، ص 136.

حكومة أخرى خارج البلد وهذه الحالة لا تسمى ثورة بل هي الحرب ، ولذلك ينبغي تصحيح المفاهيم تاريخيا ، فما يسميه البشر ثورة فرنسية لعام 1789 م وثورة بلشفية لعام 1917 م ، ينبغي تسميته "مجموع تمرّداتهم المُتتالية "[1].

وفي سياق المقارنة بين التمرد والثورة يلاحظ كامي أن التمرد فعل بريء ، لكنه يتحول بفعل الشوق إلى حمل السلاح وممارسة القتل والعنف[2]. كما أنّ الثورة تكتسي طابعا سياسيا ، فما من ثورة إلا وهي مرتبطة بالسياسة بينما التمرد تجربة فردية ، وهذا يؤدي إلى وقوع الثورة في إطار التّمذهب لأنها تُبنى على أفكار ومبادئ ، بينما التّمرّد لا يقوم على مبدأ، والمتمرّد يواجه الله لأنّه يريد أن يحقّق وجوده الذاتي مقابل وجود الله ، لكنّ الثائر يسعى نحو السّلطة وإقامة المُلك ، والتّمرد يواجه الموت ويحارب الشّر ويتّجه نحو تحقيق عدالة نسبية وحرّية ممكنة ، بينما تسعى الثورة إلى بلوغ الشّمول، فغايتها الحرّية الكاملة والعدالة المُطلقة.

ثانيا : قــراءة كامــي للثــورة الفرنسيــة :

إذا كانت الثورة الفرنسية قد هدفت إلى توحيد أوربا ، فإنّ الثورة البلشفية أو كما يسميها كامي ثورة القرن العشرين هدفت إلى تحقيق حلمين أوّلهما توحيد البشر وثانيهما نهاية التاريخ. وقد عرض كامي مجموعة من نماذج الثورات ، مقرّا أن عصر التمرد يمتدّ منذ هبوط آدم من الجنّة إلى الثورة الفرنسية ، بينما عصر الثورة يبدأ منذ عام 1793م وهو العام الذي أعدم فيه الملك لويس السادس عشر بواسطة المقصلة ، يقول :"في عام 1793 بصورة ما ، انتهت أزمنة التّمرّد وابتدأت الأزمنة الثورية...على مقصلة "[3]. وفي تحليله لإعدام الملك ، يرى **كامي** أنّ الثوار أرادوا قلب مبدأ الحق الإلهي الذي حكمت به فرنسا لقرون ، فالغاية لم تكن شخص المَلك ، بل كانت الانتقال بالتاريخ إلى

[1]) ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 137.

[2]) المصدر نفسه ، ص 136.

[3]) المصدر نفسه ، ص 142.

حالة التغيير من خلال القتل ، وقتل الطاغية هو قتل لمبدأ يحكم به الطاغية ، ولما كان مبدأ الحكم إلهياً فإنّ قتل الطاغية هو قتل للإله[1].

إنّ مبدأ الحق الإلهي هو مبدأ استبدادي ، فقد لا يكون الحاكم مستبدا في حكمه لكن مادام المبدأ الذي يقوم عليه استبداديا فهو مستبدٌّ ، وكان الحاكم يلقى العون من السلطة الدينية التي تجعل منه إلها وتكون شرعيته إذن لا شرعية بعدها ، وهذه الشرعية هي التي جعلت الشعوب تتعلق بالملوك في حالات الظلم والاضطهاد ، وتتصور أن الملك نصير للعدالة ، فإذا قدّم أحد الرعية شكوى فهو يقدّمها إلى الملك ولا يمكنه تقديمها ضدّ الملك ، لهذا تمّ الانتقال من الحق الإلهي إلى الحق الطبيعي بعد إعدام الملك ، وهو ما أراده الثوار الذين يقول أحدهم :"على الملك أن يموت باسم العقد الاجتماعي "[2].

لقد قامت ثورة 1789م على أسس فكرية وقانونية هي التي شكّلت السّند المعنوي للثورة ، منها فكرة العقد الاجتماعي التي ترفض فكرة الحق الإلهي للملك في السلطة ، وتفترض تحالفا بين الطبيعة والعقل ، يقول كامي :"حتى صدور العقد ، كان الله يصنع الملوك الذين كانوا بدورهم يصنعون الشعوب ، واعتبارا من العقد الاجتماعي صارت الشعوب تصنع نفسها قبل أن تصنع الملوك "[3]، ويشير كامي إلى أن روسو نفسه يصف عقده الاجتماعي بأنه مقدّس ومصون ومطلق ، وذلك وصف لا يجعله يختلف من حيث القيمة عن العقد اللاهوتي الذي كان موجودا قبل ذلك بين الكنيسة والملكية. وكانت النتيجة أن محاكمة الملك لويس السادس عشر كانت أمام مجلس الشعب ولم تكن أمام محكمة ، لأن قادة الثّورة وعلى رأسهم سان جوست Saint juste اعتبروا الملك غريبا لأنه يوجد خارج العقد الاجتماعي المقدّس.

[1]) ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 143.

[2])المصدر نفسه ، ص 146.

[3])المصدر نفسه ، ص 147.

يرفض كامي أن يفتخر بإعدام الملك ، لأنّه كان جريمةً رغم أن الفرنسيين يعتبرون إعدام الملك قمة انتصارات الثورة ، ويبدي تعاطفه مع الملك الذي ظل إلى اللحظات الأخيرة من حياته متمسكا بمعتقداته محتفيا بالعقد الذي بينه وبين الإله ، وهو على المقصلة ردّد ما ردّده المسيح عندما صُلب :"سأتجرّع كأس الآلام حتّى الثّمالة "، وبعد ذلك ظهر إله جديد في فرنسا هو الشعب وليس الإنسان ؛ شعب يجب أن تتطابق الإرادة العامة مع العقل لكي يكون قادرا على الحكم.

ينتهي منطق الثورة إلى تبرير الجريمة ، علما أنّ الثوّار يحلمون بتحقيق المدينة الفاضلة التي تنسيهم مظالم الأنظمة الاستبدادية ، فالثورة وإن قطعت عددا كبيرا من الرؤوس فهي قد أنقذت عددا أكبر ، ويرفض كامي هذا المنطق الذي يوظّف المقصلة من أجل الوصول بالثورة إلى تحقيق أهدافها، ويرتكب الجريمة من أجل تحقيق العدالة ، أيّة فضيلة هذه التي يمكن الوصول إليها من وراء الجثث؟

كتب كامي بحثا عنوانه "تأمّلات حول المقصلة " تضمّن في بدايته تجربةً لوالده الذي حضر إحدى الإعدامات ، وهو يتذكّر كيف أن والده عاد يومها وهو شاحب اللون وعوض أن يفكّر في الأطفال الذين قتلهم هذا المجرم ، انخرط في التفكير في هذا المجرم الذي أعدمته المقصلة ، يقول:"لا بدّ لنا من الاعتقاد بأنّ هذا العمل الطقسي فظيع جدّا حتّى استطاع أن يقهر استنكار رجل بسيط ومستقيم "[1]. من وراء هذا القول يقف كامي في صفّ المعارضين لعقوبة الإعدام ، لأنه يتصور أن المجتمع شريك في الجريمة التي يرتكبها المجرم ، فلو كان الشعب الفرنسي واعيا لرفض تنفيذ أحكام الإعدام ، لكن هذا الشعب يتعامل بالخيال ، فلو سُمح له بتلمّس الآلة أي المقصلة ، ولو سمع صوت الرأس حين يقطع ، "فإن الخيال الجماهيري الذي يستيقظ فجأة سيستنكر في آن واحد هذه المفردات وهذا التنكيل "[2].

[1])ألبير كامو ، المقصلة ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط)، (د ت) ، ص 10.

[2]) المصدر نفسه ، ص 12.

وقد وجد هذا الموقف مساندة من الروائي فكتور هوغو Victor Hugo الذي كتب "آخر يوم لمحكوم بالموت " يعتبر فيه المقصلة جريمة حتّى وإنْ كان من اخترعها اعتبرها إنسانية*، فهي وسيلة فظيعة لإنهاء حياة البشر ، لأنّ قرار الإعدام إذا نُفِّذ لا يُمكنُ مُراجعته ، فينبغي أن يكون صادرا عن قاض معصوم وهذا غير موجود بين البشر. ويروي هوغو يوميات سجين في سجن بيستر Bicetre لم يذكر اسمَهُ بل صفتَه التي تَتكرّرُ في الرِّواية "محكوم بالموت " ، هذه الصفة التي تجعله يعاني نفسيا قبل تنفيذ الحكم لأن الجميع يشيرون إليه بتلك الصّفة التي تفقده بعده الإنساني ، يقول :"محكوم بالموت ! ولمَ لا ؟ فالنّاس كلّهم محكومون بالموت ، فما الذي تغيّر من وضعي إذن... آه ، ومع ذلك فالأمر فظيع !"[1].

ولم يكن كامي وهوغو وحدهما من دعاة إلغاء الإعدام بالمقصلة ، بل إن زعيم الثورة الفرنسية روبسبيير نفسه كان من معارضي هذه الوسيلة سنة 1789م، إلا أن انخراط فرنسا في عصر الإرهاب* بعد إعدام الملك ، دفعه إلى مراجعة موقفه وتشريع الإعدامات الجماعية باستعمال المقصلة، لكي يحافظ حسب زعمه على مسار الثورة ويحبط محاولات الثورة المضادّة ، وهذا هو نفسه موقف سان جوست الذي "كان يحلم بجمهورية غفران ، تقرّ بأنّه إذا كانت شجرة الجريمة قاسية فإنّ جذرها ليّن "[2].

---

*) اخترع Joseph Guillotine(1738–1814)المقصلة سنة 1789 م واعتبرها وسيلة إنسانية للإعدام تعوّض الإعدام عن طريق الشنق أو الضرب بالفأس ، لأنّ المُعدَم –حسبه – لا يشعُر عند إعدامه بها إلا بتنميلٍ على مستوى العنق.

[1])Victor Hugo, le dernier jour d'un condamné, editions Gallimard, 2010, p 47-48.

*) يبدأ من 5 سبتمبر 1793 إلى 28 يوليو 1794 م ، تميّز بسيادة العنف نتيجة الصراع بين الجيروندييين واليعاقبة ، فكانت الإعدامات هي مصير من سماهم الثوريون "أعداء الثورة " ، وفاق عدد المعدمين ستة عشر ألفا في كامل التراب الفرنسي. (ألبير سوبول ، تاريخ الثورة الفرنسية ، ترجمة جورج كوسي ، منشورات البحر المتوسط ، بيروت باريس ، منشورات عويدات بيروت باريس ، (ط 4)، 1989، ص 358 وما بعدها).

[2])ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 158.

لقد كان منطق الإرادة العامة الذي بناه روسو هو الأساس الذي يسمح بإعدام الملك ، فالأخلاق النبيلة ترفض هذا الإعدام ، لكن مادام الملك يهدّد المصلحة العامّة فإن الصفح بات غير ممكن ، ومن هنا يعتقد كامي أنّه "لا يمكن للفضيلة المدنية ذاتها أن توجد مجرّدة ، ولكنها تحتاج تبريرا عينيا ، خشية أن تجنح نحو تجريد ميت يسعى...نحو تدمير كل ما يلتزم بنواهيها المجرّدة"[1]، وهذا المنطق ذاته ينطبق على الثوار حين انتهى الأمر بهم** إلى المقصلة.

ثالثا : موقف كامي من ثورات القرن العشرين:

إنّ هذا المنطق الثوري الذي يتعامل مع الإنسانية معاملة لا إنسانية جدير بأن يراجع نفسه ، فالثّورة وإن كانت تهدف إلى تحقيق إنسانية الإنسان إلا أنها تتحول إلى ثورة وحشية ، فالثوار اليعاقبة في الثورة الفرنسية بعد أن أعلنوا انتصارهم للديمقراطية في بداية الثورة ، أعلنوا انتصارهم للدكتاتورية والشمولية. وهكذا كان حال الثورات بعد ذلك ، فقد أدّت كل ثورة إلى الرفع من شأن الحاكم الفرد ؛ لقد جاءت الثورة الفرنسية بنابليون بونابرت ، وجاءت ثورة 1848 م بنابليون الثالث ، وثورة 1917م سيّدت ستالين ، ورفعت الاضطرابات السياسية في إيطاليا وألمانيا كلا من موسوليني وهتلر إلى سدّة الحكم ، وما يجمع هذه الثورات أنها دحضت نظرية الحق الإلهي وأسست دولة أساسها الإرهاب في صورتين : عقلانية ولاعقلانية.

ويستدرك كامي قائلا :" إن ثورات القرن العشرين الفاشية لا تستحقّ لقب ثورة ، فقد أعْوزها الطموح الشامل "[2]، لأن موسوليني وهتلر حصرا مشروعهما الثّوري في أطرٍ قومية بينما كان يجب أن يكون الإطار عالميا ، وهذا ما فعله الثوار الاشتراكيون في روسيا لكنّهم مع ذلك سقطوا في فخ التأليه.

---

[1])ديفيد شيرمان ، ألبير كامي ، المرجع نفسه ، ص 210.

**) كان عصر الإرهاب في الثورة الفرنسية دموياً ، مما أدى إلى شيوع عدم الثّقة بين الثّوار ، فوقع الانقلاب على روبسبيير وسان جوست وأعوانهما ، واقتيدا إلى المقصلة في 28 جويلية 1794م ، وبإعدامهما انتهى عصر الإرهاب.

[2]) ألبير كامو، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 224.

لقد كان الإله هو المسيح قبل الثورة الفرنسية ، ثم ألّهت هذه الثورة العقل ، لكن ثورات القرن العشرين ألّهت اللّا عقل.

ويرى كامي أن مرجعية موسوليني الفلسفية هي هيغل بينما مرجعية هتلر هي نيتشه ، لكن مع ذلك أعلن موسوليني قبل تسلمه السلطة بثمان سنوات أن الدين الجديد لإيطاليا ليس المسيحية بل الفوضوية ، وفي ألمانيا وقعت البلاد بين الحربين العالميتين في حالة من اليأس وسيادة العدمية ، فجاء هتلر ليبشر بقوة الفرد التي ربطها بالغريزة والأصل البيولوجي ، ولكن النتيجة كانت مؤلمة له ولشعبه ، "فلا في الثقافة ، ولا حتّى في الغريزة أو الدّهاء ، لم يكن على مستوى مصيره. لقد انهارت ألمانيا لأنّها خاضت صراعا توسعياً مسلحة بفكرة إقليمية "[1]، وليس خفيا على أحد أن هتلر كان يكره الله ، إله اليهود الذي جعلهم يعتقدون أنهم أفضل الأمم ، فكان يقوم بتحطيم القرى وإحراقها وإعدام رجالها والمحافظة على أطفالها كي يتربّوا على الدين الجديد الذي أعلنه هتلر.

تقودنا أفكار هتلر إلى العدمية ، والدليل على ذلك المصير الذي اختاره هذا الزعيم الفاشي. لقد اختار أن يموت منتحرا ، لماذا ؟ لأنه اختزل الدّولة والدّين في شخصه الفريد ، وانتحاره بالنسبة إليه يعني نهاية حلم الدّولة القومية الألمانية ، التي اعتبرها كامي لاعقلانية ، من حيث المبدأ ومن حيث النتائج ، وهكذا إذن تمّ تأليه اللا عقل ، في حين يلاحظ كامي تصاعد الدولة العقلانية في روسيا بعد الثورة. لقد خلعت الشيوعية على ذاتها ثوبا أخلاقيا تمّ استنباطه من الفلسفة الماركسية ، لكن هذه الفلسفة تختلف عن الشيوعية السوفياتية في مواطن كثيرة ، منها أن التصور الشيوعي للثورة كان يوتوبياً بينما كان التّصوّر الماركسي تاريخيا واقعيا. لقد وصف كامي ماركس بأنه نبي للثورة ونبي للبرجوازية ؛ هو نبي للثورة لأنه اعتقد أن رأس المال يولّد التقدّم التكنولوجي الذي يولّد زيادة الإنتاج الصناعي مما يؤدّي إلى تفاقم الأزمات الاجتماعية التي تولّد الثورة ، وهو نبي للبرجوازية عندما نعود إلى الاشتراكية العلمية فنجد أنها "نزعة نحو الخلاص ذات أصول مسيحية برجوازية "[2]، رغم أن ماركس ملحد ، وإلحاده في النهاية يؤدي إلى إلغاء تأليه المسيح ، ورفع الإنسان إلى مقام الإله.

[1]) ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 227.

[2]) المصدر نفسه ، ص 237.

إن الاقتصاد عند ماركس ثوري ، وكذلك هي علاقات الإنتاج التي تؤدي إلى الرأسمالية التي تنتج تناقضاتها الوعي بالاستلاب الذي هو علامة من علامات الثورة ، وكامي لا يعترض على الثورة الاشتراكية من حيث هي ثورة ، لكنّه يعترض على نبوءات ماركس بزوال الطبقات بعد انتصار الطبقة العاملة فيعلّق قائلا :"قد يتدخّل تنازع البقاء ويولّد تناقضات جديدة "[1].

لم يكن كامي المثقف الوحيد في فرنسا الذي أعلن موقفا معارضا للثورة البلشفية ونتائجها ، فقد كان ميرلوبونتي من المدافعين عن الإتّحاد السوفياتي معتقداً أنّه رغم ممارسات ستالين الإرهابية فإنها البديل الإنساني الوحيد عن إرهاب الرأسمالية الذي أوصل أوربا إلى حالة من الدمار ، لكن هذا الموقف لم يصمد أمام حالة الإتحاد السوفياتي العصية عن التراجع عن المواقف السياسية ، تلك المواقف التي كان سارتر يستمع إليها ويتفق معها ، لكن جرائم الستالينية دفعت ميرلوبونتي إلى تغيير موقفه ورفض مسايرة سارتر وانتظار نجاح ثورة ماركسية دموية ، وهو ذات الموقف الذي تبناه ريمون آرون وأعلن عنه في كتابه "الديمقراطية والتوتاليتارية " الذي تأثر فيه بحنا أرندت التي كتبت قبله "أسس التوتاليتارية " وهي تقصد بالتوتاليتارية النازية والبلشفية.

تقول أرندت :"إنّه لمن الحتمي ألا تدلّ نهاية الحرب على نهاية النظام التوتاليتاري في روسيا ، بل على العكس ، فقد استتبعها بَلْشفة طاولت أوربا الشرقية ، وهذا يعني امتدادا للنّظام التوتاليتاري "[2]. فروسيا صدّرت ثورتها نحو أوربّا الشّرقية وصدّرت معها ممارسات النّظام الشّمولي الستاليني الذي "لم تقتصر فحسب على اتهام مئات بل آلاف من كبار الوجوه السياسية والأدبية وإعدامهم...بل تعدّت جرائمه هذا الحدّ إلى إبادة الملايين "[3].

لقد كتب ستالين كتابه "المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية " ليبيّن فيه الأسس التي تستند إليه الاشتراكية في ثورتها ، لكن هذا الكتاب لا يشير إلى ضرورة امتهان الكائن البشري والقضاء على

[1]) ألبير كامو ، الإنسان المتمرّد ، المصدر نفسه ، ص 254.

[2])حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية ، ترجمة أنطوان أبو زيد ، دار الساقي ، بيروت ، (ط 2) ، 2016 ، ص 7.

[3]) حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية ، المرجع نفسه ، ص 15.

إنسانيته من أجل تحقيق أهداف الثورة رغم أن ماركس يشيد بالعنف الذي يؤدي إلى وأد مجتمع وخلق مجتمع جديد ، يقول ستالين :"المطالبة بإقامة الجمهورية الديمقراطية البرجوازية في ظروف الإتحاد السوفياتي الحاضرة تكون خرقاً ، وشيئا رجعياً مضادّاً للثورة ، لأنّ الجمهورية البورجوازية هي خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى الجمهورية السوفياتية "[1].

لقد كان كامي صادقا عندما قال أن الثورات الحديثة أسقطت سلطة الإله المقدّسة وعوضتها بسلطة الإنسان الفرد ، وهو توصيف يصدق على الأنظمة الدكتاتورية والأنظمة الشمولية ، ولما كان النظام الشمولي يقوم على سلطة فردية مطلقة ، فإن نهاية هذا الفرد تؤدي إلى مجموعة من الزلازل الارتدادية في كل أركان النظام ، وهذا ما حدث بالنسبة للنظام الستاليني الذي تزعزعت أركانه بعد وفاة ستالين* سنة 1953م، وكانت أولى الهزات الارتدادية ثورتا بولونيا والمجر سنة 1956 التي تصدّر أحداثها الطلبة والعمال ، وقد أعلن كامي مناهضته للقمع الذي يحدث ضد الثوار في المجر وهو موقف زاد من الهوّة الموجودة بينه وبين الفيلسوف سارتر.

رابعا : موقف كامي من الثورة التحريرية الجزائرية:

في سنة 1956 م ، وقف كامي موقف اللامبالاة من قضيتين هامتين هما العدوان الثلاثي على مصر وثورة التحرير الجزائرية التي كان قد مضى على اندلاعها سنتان ، مما يدفعنا إلى طرح إشكاليات متعددة منها علاقة المثقف بالسلطة وعدالة المثقّف. فالمثقف إنسان يعيش ضمن ظروف

[1])ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة خالد بكداش ، دار دمشق للنشر والتوزيع ، سوريا ، (د ط)، (د ت)، ص 37.

*) استلم خروتشوف قيادة الإتحاد السوفياتي بعد وفاة ستالين سنة 1953 م، وكانت تقارير المخابرات تشير إلى تعاظم الحقد على النظام الستاليني بسبب الجرائم التي ارتكبها. وفي المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي الروسي في فيفري 1956 م ، اعترف خروتشوف بجرائم الستالينية و فظاعاتها ، ودعا إلى إصلاح يسمح للبلاد بالعودة إلى خط ماركس ولينين الثوريين ، وكان يتصور أن هذا الاعتراف كفيل بامتصاص غضب الشعب ، لكن الحقيقة أن هذا الاعتراف كان شرارة لثورات جديدة بدأت من بولونيا وانتهت إلى المجر ، وانتهت الثورتان بالقمع العسكري للمظاهرات السلمية.

معينة تتحكم إلى حدّ ما في مواقفه التي يعلنها ، وقد بيّن إدوارد سعيد* (1935–2003 م) أن المُفكّر له ظروفه لكنّه يمتلك كذلك شخصية مستقلة تسمح له بالإعلان عن آرائه بحُرّية ، يقول :"فنحن عندما نتذكّر مفكرا مثل سارتر، نتذكر أيضا مميزاته الشخصية ، والإحساس باهتمامه بموضوعه اهتماما شخصيا والجهد الفائق الذي يبذله ، وما يقدم عليه من مخاطرات ، والإصرار على أن يقول أشياء معينة عن الاستعمار...وهي الأشياء التي كانت تثير غضب خصومه وحماس أصدقائه "[1]، وقد تعرض سارتر نتيجة هذه المواقف إلى تخريب منزله مرتين متتاليتين عامي 1960 و1961 م وهو الذي دفعه إلى القول في تصدير لكتاب فرانز فانون "معذّبو الأرض " :"إنّ الحنق المسعور والخوف الشديد يتعرّيان منذ الآن :إنّهما مكشوفان في مجازر مدينة الجزائر. أين هم المتوحّشون الآن أين هي البربرية ؟ لا شيء يُنقِص هذه المجازر حتّى ولا قرع الطبول : فبينما يحرقُ الأوربيون المسلمين أحياء ، تصيح أبواق السيارات معلنة أن الجزائر فرنسية "[2].

لكن الأمر يختلف عند كامي ، والسبب هو ظروفه التي لعبت دورا هاما في تحديد مواقفه من حرب التحرير الجزائرية ، لكن يوجد من بين النقاد والمثقفين من لا يستسيغ فرضية الظروف ، خاصة عندما نعلم أن فيلسوفنا مولود بالجزائر ، وعاش بها سنوات طفولته ، فيتساءلون : كيف يبلغ إنكار الجميل بالإنسان هذا المبلغ ؟ إنّ " كامو تلاشى في معمعة الحياة وحلّ محلّه كامو الصّحفي ، كامو الموظّف "[3].

إن قراءة المنتوج الفلسفي والأدبي لكامي تجعلنا نكتشف أن إشكالية العدالة عنده تطرح على مستويين ، أحدهما ذاتي والآخر موضوعي. فعلى المستوى الذّاتي أي على مستوى ذات كامي

*) إدوارد سعيد : مفكر وأديب أمريكي من أصول فلسطينية، اهتم بالدراسات حول ما بعد الكولونيالية ، عمل أستاذا في جامعة هارفارد ، من أهم كتبه:الثقافة والإمبريالية ، القلم والسيف ، السلطة والسياسة والثقافة.

[1])إدوارد سعيد ، المثقف والسلطة ، ترجمة محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، (د ط) ، 2006، ص 46.

[2])جان بول سارتر ، تصدير كتاب معذبو الأرض ، فرانز فانون ، نقله إلى العربية سامي الدروبي وجمال الأتاسي ، دار مدارات للأبحاث والنشر ، القاهرة ، (ط 2)، 2015، ص 35.

[3])عثمان سعدي ، حول الكاموية ، مجلة الآداب ، العدد 12، دار الآداب ، بيروت ، 1965، ص 66.

نفسها ، نجدها ذاتا تتميّز بالتركيب والتعقيد على مستوى تركيبتها ، فوالد كامي فرنسي لكن أمّه إسبانية ، وهو مولود بالجزائر التي تعاني من احتلال فرنسا ، أما على المستوى الموضوعي أي على مستوى الواقع الذي يعيشه **كامي** وهو واقع متعدّد إذ أنه عاش في الجزائر المحتلة ، ثم انتقل إلى فرنسا التي تعاني احتلال النازية ، ثم عاش مرحلة الانتصار على النازية وما رافقها من إشكاليات تتعلق بالفرنسيين الذين عملوا مع المحتل النازي ، فإنّ هذا الواقع واقع مركب في زمانه ومكانه مما يفترض تعددا في طرح إشكالية العدالة عنده.

هذا التعقيد يتجلّى لاحقا في كتابات كامي ومواقفه السياسية من أزمات متعدّدة ؛ تعقيد يصل به إلى التناقض والعجز عن تبرير بعض مواقفه خاصة موقفه من الثورة الجزائرية وحق الجزائريين في استقلال بلدهم عن فرنسا[1]. لقد مثّل تصور فيلسوفنا للعدالة صدمة لأنصار الفلسفة الوجودية ، هذه الفلسفة التي تنطلق من مبدأ الحرية ولا تكاد تُميّز بين وجود الإنسان ووجوده حرّا. دافع هذا المفكر عن رأي خاص في العدالة وكان يلازم جانب الحذر تجاه المطالب السياسية التي تدعو إلى قيام كيان جزائري مستقل في وجوده عن الكيان الفرنسي ، لكن اندلاع الثورة التحريرية عام 1954م دفعه إلى إعلان موقف صريح فأصبح من أشدّ المناهضين لفكرة الكيان الجزائري المستقل[2]. فما هي مظاهر التناقض في فلسفة كامي عن العدالة؟

عاش كامي فترة شبابه في الجزائر ، وهي فترة قضاها كاتبا صحفيا. لقد كتب مجموعة من المقالات ونشرها في جريدة Alger Republicain في الفترة مابين 5 و 15 جوان 1939 م ، طرح من خلالها مشاكل الجزائريين في منطقة القبائل ، ومن أهم هذه المشاكل المشكلات الاقتصادية ماثلة في المجاعة واستنتج أن سبب ذلك هو الكثافة السكانية المرتفعة. يقول عن ذلك : "إن بلاد القبائل

[1]) أورد أحمد طالب الإبراهيمي في مذكراته ما يلي :"كان كامو ينضم دائما في الأوقات العصيبة إلى صف من يسميهم أبناء قومه ، أي الأوربيين. والحقيقة أن هذا الموقف ، سواء كان إيجابيا أو سلبيا ، يمكن أن يعلّل من الناحية النفسية : ذلك أن صوت العاطفة لديه مرجّح على صوت العقل ". (أحمد طالب الابراهيمي ، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية ، ترجمة حنفي بن عيسى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (د ط)، 1972، ص 243).

[2]) أحمد طالب الابراهيمي ، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية ، المرجع نفسه ، ص 225.

بلاد مكتظة بالسكّان ، إنّها تستهلك أكثر مما تنتج ، جبالها تخفي بين ثناياها كثافة سكّانية تتجاوز في بعض البلديات – مثل جرجرة – 247 نسمة/كم. لا يوجد بلد أوربي تصل فيه الكثافة السكانية هذا الحدّ ، فرنسا مثلا معدّل الكثافة السّكّانية 71 نسمة/كم"[1]. يشير كامي في مقاله إلى عدم وجود تناسب بين الإنتاج الاقتصادي والنمو الديمغرافي في المنطقة ، وهذا يسبب ظهور المجاعة. وفي مقالة أخرى يطرح مشكلات التعليم في نفس المنطقة ، فيلاحظ أن "عشُر أطفال القبائل فقط في سن التعليم من يتمتعون بحق التعليم "[2]، فهناك من القرى التي تجاوز عدد سكانها خمسة آلاف نسمة لكنها لم تحض بقسم واحد تدرّس فيه أبناءها.

ولم يكتف **كامي** بعرض الحالة المزرية للسكان بل يدعوا السلطة الفرنسية (الاستعمارية) إلى الاهتمام أكثر بهذه المنطقة التي تعاني البؤس رغم أنّه يعلل هذا البؤس بأسباب طبيعية كفقر التربة وصعوبة التضاريس ، وأخرى ديمغرافية واقتصادية ككثافة السكان والأزمة الاقتصادية العالمية لعام 1929 م التي كان من نتائجها غلق باب الهجرة إلى فرنسا. يقول الباحث محمد أرزقي فراد :"هذه المعاينة لبؤس أهالي منطقة القبائل لم تدفع بالكاتب ألبير كامو إلى التنديد بالاستعمار الفرنسي وتحميله مسؤولية هذا البؤس ، بل اكتفى بتقديم بعض الحلول لتخفيف معاناتهم مع بقائهم تحت السيادة الاستعمارية "[3]. لكن يمكن أن نعتبر هذا الموقف موقفا إنسانيا يحسب له خاصّة عندما يعلن عدم رضاه عن الطغيان الذي يعاني منه الجزائريون ، بل إنّ هناك من اعتبر هذا التقرير الذي نشره كامي صفعة أخرى للمستعمر الفرنسي الذي يتغنّى بنقل الجزائريين من حالة البداوة إلى حالة الحضارة. وهذا التذمّر ليس حالة فريدة عند فيلسوفنا بل هو ميزة تميز بها رعيل من الأقلام الصحفية الشابة التي دأبت حينها على انتقاد الممارسات الاستعمارية ضد الأهالي ، ومن بينهم أندري جيد André Gides في كتابه "رحلة إلى الكونغو"، وأندري مالرو André Mallreaux في مقال نشره

[1])Albert Camus, misére en kabylie, actuelles 111, chroniques algeriennes, editions Gallimard : p 25.

[2])Op.cit , p 41.

[3]) محمد أرزقي فرّاد ، إطلالة على منطقة القبائل(ألبير كامو وبؤس القبائل)، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، (د ط)، (د ت)، ص 146.

في مجلة Crapouillot[1]. وتنبغي الإشارة إلى أن بعض المثقفين الجزائريين ينظرون إلى هذه المواقف الإنسانية بعين الريبة ، فيعتقد أحدهم أن حقيقة هذه المواقف غير ما نتصوره تماما ، فالحقيقة هي رغبة هؤلاء في مخالفة الآراء الشائعة رغم أنه من الناذر أن نسجّل موقفا صريحا يعارض فيه الاستعمار من قبل هؤلاء .

والأمر نفسه ينطبق على كامي الذي يساند المطالب الاجتماعية للجزائريين وهم السكان الأصليون ، لكنه سيقف لاحقا – كما سنرى – في وجه المطالب السياسية للجزائريين بالاستقلال ، وهذا الموقف الذي لا يخلو من تناقض خصوصا وأن الأمر متعلق بمبدأ إنساني ، فليس هناك منطق سليم يدفعنا إلى الالتزام بمبدأ في موقف معين ويدفعنا في موقف آخر إلى تجاوز هذا المبدأ ، لأن المبادئ تبقى متعالية عن النسبية فهي مطلقة. إنّ هذا الموقف من حالة الإنسان الجزائري يمكن أن نسميه دعوة إلى عدالة اجتماعية وهي عدالة جزئية تمنح للجزائريين بعضا من الحقوق فقط.

وسنكتشف مع كامي تغيّر موقفه من الإنسان بعد انتقاله إلى فرنسا في مارس 1940 وصدور رواية الغريب سنة 1942 م ، ثم اضطراره للعودة إلى وهران حيث توجد زوجته ثم العودة إلى فرنسا سنة 1944 م ليساهم في مقاومة الاحتلال النازي عن طريق جمع المعلومات وكتابة المقالات في مجلة الكفاح " Combat"، فقد كتب مقالا في الرابع والعشرين من شهر أوت سنة 1944 يقول فيه : "أخذت باريس في ليالي شهر أغسطس/أوت من هذا العام تُصْلي الأعداء نارا لا تنقطع. وهاهي متاريس الحرية ترتفع مرة أخرى في هذا المكان المترامي الأطراف الذي تصطفّ فيه المباني الحجرية، وتنساب فيه المياه الجارية. وها نحن نلاحظ مرة أخرى أنّ العدالة لابدّ أن تراق في سبيلها الدّماء "[2].

ويبدو كامي في هذا المقال مبتهجا بما تفعله المقاومة الفرنسية التي تدافع عن باريس وتسعى لطرد النازيين الذين فقدوا الكثير من مراكز نفوذهم في العالم في هذه المرحلة من الحرب العالمية الثانية ، فهو يُهلّل لارتفاع قيمة الحرية مرة أخرى على أسوار الظلم والعدوان ، ويربط الحرية كقيمة

[1])أحمد طالب الابراهيمي ، المرجع نفسه ، ص 224.

[2]) ألبير كامي ، مجلة الكفاح: نقلا عن أحمد طالب الابراهيمي، المرجع نفسه، ص 235.

إنسانية بقيمة أخرى هي العدالة التي جعلها فلاسفة اليونان الفضيلة التي تربط بين الحكمة والشجاعة والعفّة ، معتبرا أن العدالة قيمة تنتزع انتزاعا ولا تقدّم كهدية من أحد.

إن هذا الموقف الإنساني الذي لا يخلوا من عاطفة الانتماء إلى الوطن الأمّ يمكن فهمه في سياقه التاريخي ، فقد فرح الفيلسوف مع أبناء وطنه بنهاية الحرب في الثامن من ماي 1945 م، وباستقلال التراب الفرنسي عن النازية ، لكن في اليوم نفسه كان أبناء البلد الذي ولد فيه وترعرع يعانون من نازية أشد هي النازية الاستعمارية الفرنسية. لقد قتل الاستعمار في هذا اليوم آلافا من الجزائريين خرجوا فرحين بنهاية الحرب ومطالبين بتحرير بلدهم ، ونجد كامي في نفس الوقت يكتُبُ مقالاً في جريدة Combat يقول فيه :" أمام الاضطرابات التي تعيشها إفريقيا الشمالية ، علينا أن نتجاوز موقفين متطرّفين ، أحدهما يعتبر الأوضاع مأساوية مع أنها ليست كذلك فهي تدعو إلى القلق فقط ، والثاني يدعو إلى تجاهل المشكلات الصّعبة التي تقع فيها الجزائر "[1].

لقد حمل هذا المقال عنوان " أزمة في الجزائر " ، وهذا يعني أن فيلسوفنا يعترف بانتقال الوضع في الجزائر من عدم الاهتمام الفرنسي بحالة الجزائريين إلى وضع الأزمة ، ويعتبر في بقية مقاله أن هذا الوضع لا يعالج عن طريق الإدانة أو إلقاء المسؤولية على طرف معيّن*، بل يكون بالتقصي عن الأسباب الحقيقية للوضع بأسلوب ديمقراطي.

وقد ناقش كامي لاحقا برنامجا أصدرته حركة أحباب البيان تضمن مجموعة من المطالب ، معتبرا أنّ هذه المطالب مشروعة جزئيا داعيا إلى تحقيق العدالة ، علما أن سياسة الإدماج التي دعت إليها فرنسا لقيت رفضا من أطراف متعددة ، ومن بين الرافضين جزء من المعمرين الذين يعتبرون الجزائر جزءا من فرنسا ، وجزء من الجزائريين الذين يعتبرون الفرنسي مستعمرا ينبغي الانفصال عنه؛ يقول :" إن قوّة العدالة وحدها هي التي يجب أن تجعلنا نستعيد الجزائر وسُكّانها"[2].

---

[1])Albert Camus, chroniques algeriennes, p 64.

*) من المعلوم أن السلطات الفرنسية الاستعمارية حمّلت مسؤولية أحداث الثامن من ماي 1945 لحركة أحباب البيان التي تزعمها المناضل فرحات عبّاس.

[2])Albert Camus, chroniques algeriennes, p 83.

ولعل مسرحية العادلون Les justes التي ألّفها سنة 1949م تعبّر عن حالة الاضطراب النفسي الذي عاناه كامي في موقفه من إشكالية العدالة ، فالمسرحية تقدّم عرضا عن ثورة الفوضويين سنة 1905 في روسيا القيصرية ، ويطرح من خلالها إشكالية الأخلاق والواجب والعدالة من خلال مجموعة من الشخصيات مثل ستيبان Stepan الثائر الذي يحمل فكْراً مكيافيلياً يرى من خلاله ضرورة استخدام الثورة في إسقاط نظام القيصر الجائر دون اهتمام بضحاياها حتى لو كانوا أطفالا ، فهو يهدف إلى الانتقام لأنه خرج من السجن الذي دخله متهما من طرف القانون الذب يرفضه.

بينما يعبّر كاليايف Kaliayev عن موقف أخلاقي ، فالثورة ضرورية لكن إذا كان ثمن هذه الثورة أرواح أطفال ، فهي ثورة بئيسة يجب عدم القيام بها ، ففي الموقف الذي يواجهون فيه الدوق الكبير من أجل اغتياله يظهر أبناؤه فيمتنع كاليايف عن إطلاق النّار عليهم لأن ضميره الأخلاقي يرفض اغتيال الأطفال. يعتبر البعض أن موقف كاليايف يوافق موقف كامي من إشكالية العدالة ، فلا معنى لعدالة تحطّ من معاني البراءة والحرّية لإرساء قيمة الثّورة ، ولا قيمة لثورة إلا إذا آمنت بالعدالة أساسا للحُكم ، لأن الثورة انتصار للإنسانية على الظلم والوحشية والبربرية.

لقد رأينا سابقا أن كامي يرفض منطق الثورة ويقبل منطق التمرّد الذهني المتافيزيقي ، فقد رفض منطق الثورة الفرنسية لأنها انحرفت إلى صراع بين الإنسان والإنسان ، وكذلك كان الحال مع الثورة البلشفية فرفض منطقها ، واستمرّ كامي في متابعة منطق رفض الثورة حين رفض الثورة الجزائرية. ولا يختلف اثنان من المؤرّخين على اعتبار كامي من الرافضين لفكرة استقلال الجزائر عن فرنسا ، وذلك لاعتبارات عديدة أولاها أن الاستقلال ليس هدية أو مَكرُمة يقدمها المستعْمِر للمستعْمَر، ولكنّه يحتاج إلى ثورةٍ لاستئصال أذناب المستعمر الضارب بأذنابه لأكثر من قرنٍ ، وهو يعارض الثّورة مهما كانت الأهداف التي ترومها لأنّها تستعمل العنف والعنف يتعدّى الحدود التي يدافع عنها الفيلسوف ، وثاني هذه الاعتبارات هو أنّ الدولة الجزائرية لا يمكن لها أن تقوم لأسباب تقنية ، فلم يتصوّر أن تقوم الجزائر إلا في إطار نظام فدرالي مع فرنسا.

لكن قبل أن نبحث في مواقف كامي من أحداث الثورة الجزائرية ، وجب أن نبحث أولا في طبيعة علاقته مع الجزائر ، فإذا كان رافضا للثورة الجزائرية ؛ فهل كان رافضا للطبيعة الجزائرية ؟

وهل كان يعقد تمييزا بين الإنسان الجزائري والإنسان الفرنسي ؟ لا يمكن أن نجيب عن هذه الأسئلة إلا بإعادة قراءة المنتوج الأدبي والمقالات الصحفية لكامي التي يتكشّف من خلالها أن الجزائر مثّلت إطارا مكانيا لأغلب مؤلفاته خاصة الروايات والقصص ، فرواية "الطّاعون " مثلا تروي أحداثا تقع في وهران ، ورواية "الغريب " تروي وقائع تحدث في ضواحي العاصمة ، أما أعراس فهي قصص قصيرة تدور أحداثها بين تيبازة والعاصمة.

ويظهر كامي في رواياته وقصصه مهووسا بجمال الطبيعة في الجزائر ، حتى أن البطل الرئيسي في رواية الغريب Meursault لم يكن اسمه اعتباطياً ، بل هو اسمٌ يجتمع فيه عنصران طبيعيان Mer أي البحر ، و Soleil أي الشمس مما يدلّ على قيمة هذين العنصرين الطبيعيين عند كامي[1]. ولأن أحداث رواية الغريب تدور في فصل الصيف وعلى شاطئ البحر ، فإن كامي لم يتوقف عن وصف الشمس والبحر في الجزائر ، لكن موقفه من الجزائري الإنسان قد يصيب البعض بالهلع ، بينما لا يتفاجأ آخرون بذلك والسبب أنهم يعتقدون أن طبيعة المثقفين الفرنسيين المولودين في الجزائر واحدة ، فهم يهيمون عشقا بطبيعتها ويمقتون سكانها الأصليين[2].

إنّه يصف الجزائريين في أعراس بأنّهم يهتمّون بالجسد لا بالرّوح ، يغيب عنهم الذكاء وهم في ذلك يشبهون الإيطاليين ، "إنّني أفهم جيّداً ألا يتقبّل الجميع هذا الشّعب ، فليس للذكاء مقامٌ كما في إيطاليا، إن هذا العرْق لا يبالي بالرُّوح"[3]. يمكن أن نكتشف من خلال هذا الوصف أن كامي عنصري[4]، إذ ينفي الذكاء عن الشعب الجزائري ويلصق به تهمة الشهوانية ، ويواصل سيل اتهاماته

[1]) Meursault هو كذلك الاسم الذي كان يوقّع به كامي مقالاته في مجلة Combat.

[2]) محمد يحياتن ، المرجع نفسه ، ص 83.

[3])ألبير كامو ، أعراس ، المصدر نفسه ، ص 42.

[4]) لم يدّخر كامي وسْعا في النيل من الإنسان الجزائري ، لكن سخريته وازدراءه للآخرين يظهر حتى اتجاه الأوربيين إذ يقول : "ولكن ليس الهولنديون كذلك ، إنهم أقل تحضّرا. لديهم الوقت. فقط ، أنظر إليهم ، ماذا يفعلون ؟ حسنا ، هؤلاء السادة الجالسون هناك يقتاتون على جهود السيّدات الجالسات هنالك. وكلّهم ، بالإضافة إلى ذلك....جاؤوا إلى هنا بدافع الهوس أو

قائلا :" إنّ لي أملا مجنونا في أن يكون هؤلاء البرابرة الذين يسترخون على الشّطآن هم في سبيلهم ، ربّما عن غير علم منهم ، إلى نحت وجه آخر لثقافة فيها تجد عظمة الإنسان وجهها الحقيقي "[1]. هذه الثّقافة التي يصفها كامي بأنّها خالية من الأخلاق والدين والميثولوجيا والأدب ، ولا نجد فيها إلا النجوم والجسد والحجارة.

ونكاد نتفق مع بعض النقاد والمثقفين الجزائريين الذين أكّدوا على أن تغييب الإنسان الجزائري من مؤلّفات كامي مبيّت ، ففي روايات كامي أسماء الفرنسيين موجودة ، لكن أسماء الجزائريين غائبة، فكيف يمكن تبرير ذلك ؟ يبرّر البعض ذلك –عن سذاجة أو نية طيّبة– بأن الجزائري في روايات كامي شخصية هامشية ، فالأوربيون هم الذين يلعبون الأدوار الرئيسية في روايات كامي، فميرسو هو البطل في الغريب ، والدكتور ريو هو البطل في الطاعون ، وفي القصص القصيرة كنا قد أشرنا إلى أن الجزائري يشار إليه بأشنع النعوت وأقبحها ، فهو الشهواني والبربري والبليد. بينما يؤكّد نقاد آخرون أنّ أدب كامي لا يختلف عن الأدب الفرنسي العنصري الذي يرى في الفرنسي عنصرا حضاريا وينفي هذه الصّفة عن باقي الأعراق ، ولا أدلَّ من ذلك مشهد إطلاق ميرسو خمس رصاصات من مسدّسه على شخص عربي مجهول في "الغريب " ، بل ويعتبر أحد النقّاد أن كامي "حقّق في اللاشعور الحلم الذي كان يراود كلّ المستوطنين الفرنسيين الذين يحبون الجزائر ، ولكنهم لا يتصوّرونها إلّا مجرّدة عن أهاليها العرب "[2] وهو الاعتداء على كل ما يرمز للسكان الأصليين في الجزائر.

إن هذه المواقف الأدبية لكامي من الجزائر والجزائريين هو الذي أدّى إلى ميلاد جدل فكري في سياق راهن ميّزه إعلان مجموعة من المثقفين الجزائريين عن تنظيم احتفالية قافلة ألبير كامي في شهر أفريل 2010 م لإحياء الذكرى الخمسين لوفاة هذا الفيلسوف الأديب ، فقوبلت هذه المبادرة برفض شديد من طرف عدد كبير من المثقفين الذين أصدروا بيانا عنوانه :"خمسينية الكاتب ألبير

الحماقة ". (أنظر : ألبير كامو، السقطة ، ترجمة أنيس زكي حسن ، نشر دار مكتبة الحياة ، بيروت ،(د ط)، (د ت)، ص 10).

[1])ألبير كامو ، السقطة ، المصدر نفسه ، ص 10.

[2])أحمد طالب الابراهيمي، المرجع نفسه ، ص 247.

كامو : نداء استنفار إلى الضمائر المناهضة للاستعمار "، اعتبروا فيه هذه القافلة إيذانا بعودة الثقافة الاستعمارية واستكمالا للمشروع الفرنسي الذي بدأ بتشريع القانون الفرنسي لتمجيد الاستعمار الصادر في 23 فيفري 2005 م، وكان من بين المُوقّعين على البيان المحامي وعضو المجلس الأعلى للدولة علي هارون والناشر مصطفى ماضي والشاعر بوزيد حرز الله.

أثار هذا الجدل من جديد قضية الذاكرة ودور المثقفين في إيجاد مخرج لأزمة الهوية التي عصفت بالوجود الجزائري أثناء الاستعمار وبعد الاستقلال ، إذ يلوم الكثير من الكتاب كامي على اتخاذه موقفا متخاذلا من القضية الجزائرية رافضا الاعتراف بقدرة الإنسان الجزائري على تشكيل دولة مستقلّة*، في وقت وقف سارتر موقف المُساند للقضية الجزائرية ، فلماذا تخندق سارتر وهو الفرنسي مولدا ونشأة في صف الثوار وبقي كامي بعيدا عن الثورة مختارا الصمت أحيانا ومساندة أمّه على حد تعبيره في أحيان كثيرة ؟

يسرد أحمد طالب الإبراهيمي وقائع اجتماع جماهيري في 22 جانفي 1956م في حي القصبة حضره كامي وأعلن فيه رفضه للإرهاب لكن تفكيره لم يكن عميقا أي أنّه لم يعترف في تحليله للإرهاب أن سببه الرئيسي هو الوجود الاستعماري ، لأنّ الحقيقة تثبت أنّ وجود الإرهاب متوقف على وجود المستعمر. وبعد خمسة أيام عقد اجتماع آخر في باريس حضره سارتر الذي بدا في كلمته يرد على ما جاء في خطاب كامي ، فهاجم المستعمرين الذين جعلوا "حياتهم عنصرية حتى النّخاع ، ويجعلون من الجزائريين من هو أدنى من الإنسان ، ثمّ يستخدمون هذه الدونية الإنسانية لتبرير إنكار أبسط حقوق الإنسان على الجزائريين "[2]. ولم يتوقف سارتر عند موقفه هذا ، بل وقّع البيان

*) من بين هؤلاء الكاتب أحمد دلباني الذي كتب " رسالة مفتوحة إلى ألبير كامي" يقول فيها :"لقد اختلفنا صديقي ، حول الجزائر ومصيرها ومستقبلها ، ولكن لنقُل : إنّ قوة الأشياء حكمت بصلاحية التصور الجزائري وضرورته التاريخية ، وربّما لن تنزعج كثيراً إذا قلت لك أنّ استقلال الجزائر كان أقرب إلى العدالة التي ظللت تلهجُ بها عبر مسارك الإبداعي والفكري المتميز "(أحمد دلباني، رسالة مفتوحة إلى ألبير كامو، الحوار المتمدّن ، العدد 4267، www.ahewar.org/debat/show.art.asp، تاريخ الزيارة 2017/11/28، الساعة 01:38.

[2]) أحمد طالب الإبراهيمي ، المرجع نفسه ، ص 249-250.

المشهور"بيان 121"* في سبتمبر 1960 بعد وفاة كامي بثمانية أشهر ، متحدّيا اتهامه بالخيانة و العداوة والتمرّد على فرنسا، وهذه المواقف لم تكن تدعم الجزائر فحسب ، بل هي "تدعم الحركات الثورية في العالم الثالث وتشجّعها على مواصلة نضالها وكفاحها ضدّ الاستعمار والامبريالية "[1].

إن أقصى ما فعله ألبير كامي كان في سنة 1956 حينما وجه رسالة عنوانها "نداء من أجل هدنة مدنية في الجزائر " إلى الطرفين المتصارعين ، وهما جيش التحرير الوطني والجيش الفرنسي ، نداء تُبرِّرُه دوافع إنسانية حتى لا يدفع المدنيون من الطرفين ضريبة الصراع العسكري ، إذ يستعرض حالة المدنيين من الجانبين بعد اندلاع الثورة التحريرية ، ليخلص إلى النتيجة التالية :"إنّ انفصال الشعبين الجزائري والفرنسي سيحوّل الجزائر إلى حقل من الآثار ، في الوقت الذي نتمكّن بجهد بسيط من تجاوز الأسوأ إلى الأحسن "[2]. لم يكن عقل كامي قادرا على تصور إمكانية استقلال الجزائر عن فرنسا ، وهو موقف يعبر عن رأي استعماري ينظر للجزائريين باعتبارهم أهالي(Indigénes) لا يمكنهم العيش إلا في إطار نظام فدرالي يجمعهم مع فرنسا الأم ، وهذا الاعتقاد أنّ "الأزمة الجزائرية يمكن حلّها بالنّصائح والعظات...ينمّ عن روح أبوية ساذجة "[3].

لقد كتب ألبير كامي ما نصّه :"إنّ كلّ جيل يرى أنّ مهمّته ، بدون شك هي أن يعيد بناء العالم ، وجيلي يعلم رغم هذا أنّه لن يعيد هذا البناء إلا أنّ مهمّته ربما أكبر ، إنها تقوم على منح انمحاء العالم "[4]. يشعر كامي من خلال هذا النص بخطورة الوضع البشري في العالم الذي يعيش فيه، ولأنّه ينتمي إلى الطبقة المثقفة فهو يشعر بمسؤولية مضاعفة ، فدور المثقّف ليس دور رجل

---

*) يعرف تاريخيا ب (Le manifeste des 121) نسبة إلى عدد المثقفين الموقّعين عليه ، وهو بيان يدافع عن الحقوق الشرعية للشعب الجزائري في الاستقلال .

[1])عبد المجيد عمراني ، جان بول سارتر والثورة الجزائرية ، مكتبة مدبولي ، مصر ، (د ط)، (د ت)، ص 148.

[2]) Albert Camus, Appel pour une tréve civile en Algerie , chroniques algeriennes, p 122.

[3])محمد يحياتن ، المرجع نفسه ، ص 100.

[4]) ألبير كامي ، خطاب السويد أو الفنان وزمانه ، ترجمة أحمد المديني ، أزمنة للنشر والتوزيع ، الدوحة ، (ط 1) ، 2010، ص 23.

الإطفاء الذي يسعى إلى تحجيم الخسائر الناتجة عن الكوارث ، بل إن دوره يكمن في منع حدوث الكوارث قبل أن تقع. ويستمر كامي في ممارسة دور الواعظ فيقول :"يعرف هذا الجيل أنّ عليه في ضرب من السباق ضد الساعة أن يقيم بين الأمم سلاما من دون استعباد "[1].

في قراءة هذا النص علينا أن نراعي السّياق ، فخطاب ستوكهولم هو الخطاب الذي ألقاه كامي أمام الحضور في حفل تسليمه جائزة نوبل للأدب سنة 1957م ، فهو إذن خطاب يراعي فيه الجانب الفني الذي لا ينبغي أن يشوّش على رأي اللجنة التي منحته الجائزة. وقد واجه الفيلسوف موقفا غريبا في جامعة ستوكهولم حينما دعي لإلقاء محاضرة لطلبتها ، إذ سأله أحد طلبتها عن موقفه الحقيقي من الإرهاب في الجزائر ، فأجاب منفعلا :"لقد أدنت دوما الرعب ، إن ما يحصل في الجزائر العاصمة من إرهاب يمكن أن يلحق الضرر بأمي وعائلتي ، أنا نصير للعدالة ، لكن إذا خيرت بين العدالة وأمي ، سأختار أمّي". لقد عبر كامي عن حالة التّمزق التي يعانيها في هويّته ، هذا التمزق صنعته الظروف السياسية والاجتماعية ، وترتّب عن هذا التمزّق تمزق آخر على مستوى الموقف الفكري والسياسي ، لذلك كان موضوع علاقته بالقضية الجزائرية من أهم الموضوعات التي استند إليها المثقفون الجزائريون والفرنسيون في بناء أحكامهم حول هذا الفيلسوف.

قدّم الفيلسوف الفرنسي ميشال أونفري تفسيرا لعبارة كامي مبيّنا أنه انتصر لعدالة البسطاء ولم ينتصر للاستعمار كما فهمه الكثيرون ، إذ يقول :"اختيار الأم هنا أو في ستوكهولم يعني انحيازا لصوت البسطاء الذين لا يملكون صوتا ، انحياز لحزب الشعب ضدّ الأقوياء حتى وإن انتسبوا للمعارضة. تحت ذريعة الأم كان صوت كامو صوت من لا صوت له، كان صوت كائنات بلا كلمات "[2]. وقدّمت كاتبة جزائرية رؤية جديدة للموضوع من خلال قراءة نص "الغريب" الذي يعتقده الكثير من المثقّفين الجزائريين نصّا يدين كامي ، بالنّظر إلى الجريمة التي ذهب ضحيّتها العربي في النّص ، لكن لا أحد انتبه إلى أنّ محاكمة القاتل في حدّ ذاتها تُعبّر عن انتصار كامي للعدالة التي

[1]) ألبير كامي ، خطاب السويد أو الفنان وزمانه ، المصدر نفسه ، ص 24.

[2])Michel Onfray, l’ordre libertaire la vie philosophique d’Albert Camus, editions Flammarion, paris, 2012, p 158.

تنصف العربي في الأخير وتصدر حكمها بإعدام القاتل ، كما أن "رواية الغريب تُمثّل انتصاراً للجزائر لكون كامي اختار أن تكون الجزائر مسرحاً لإحدى أهم الروايات العالمية "[1].

وفي الوقت الذي اختار فيه كامي موقفا غير مفهوم وهو المولود في الجزائر ، اتّخذ كثيرٌ من الفرنسيين الذي عاشوا في هذا البلد مواقف تشيد بالنضال الذي يقوده الشعب الجزائري في سبيل نيل حريته ، ومن بينهم فرانسيس جونسون وزوجته كوليت جونسون اللذان كتبا "الجزائر الخارجة عن القانون " وساهما في كشف مظاهر "التعذيب والقمع الذي ذهب ضحيته شعب مستعمر أصبح من الصعب جدا عليه أن يقاوم القوات الفرنسية في هذه الحرب "[2]، وقد كان فرانسيس جونسون مسؤولا عن دعم الثّوار من خلال شبكته التي حوكمت في سبتمبر 1960 م، وقد انتهى المناضل فرناند إيفتونFerdinand Iveton وهو من الأقْدام السوداء إلى الإعْدام بالمقْصلة سنة 1957م بسبب محاولته تفجير مكان عام ، وهي محاولة أراد من خلالها أن يوصل رسالة للجزائريين الأحرار وهي أن الأقدام السوداء يساندون الجزائريين في نضالهم ضدّ المستعمر الفرنسي ، بينما أرادت فرنسا من خلال اعتقاله وإعدامه إثبات دور الإتحاد السوفياتي في ما تسميه فرنسا "تمرد الجزائر " علما أنّ إيفتون كان ينتمي إلى الحزب الشيوعي.

لا يمكن فهم موقف كامي من ثورة التحرير الجزائرية إلّا بالعودة إلى البنية النفسية لهذا الفيلسوف التي تشكلت من صباه عبر تجارب إنسانية تجمع بين المأساة والملهاة بالمفهوم الأدبي ، فلا يمكن أن نتغافل عن طفولته التي عاشها طفلا فقيرا يتيما بعد مصرع والده في الحرب العالمية الأولى ، كما لا يمكن أن ننسى تجربته الأسرية مع عائلة تقوم فيها الأم مقام الأب ، وقد أشار أحمد طالب الإبراهيمي إلى الدور الكبير الذي لعبته والدة كامي في بناء شخصيته الأدبية ، فقد ورث عنها التناقض والتناوب بين فكرتين متضادتين.

[1])Christiane Chaulet –Achour, Albert Camus et l'Algérie, Editions Barzakh, Alger, p 41.

[2])باتريك إفينو وجون بلانشايس، حرب الجزائر ملف وشهادات ، ج2 ، ترجمة بن داود سلامنيه ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (د ط)، 2013، ص 36.

لقد تفهّم كامي أسباب نقمة الجزائريين على المستعمر الفرنسي كما يبدو من خلال مقالاته الأولى عن البؤس المتفشي في منطقة القبائل ، لكنّه لم يتفهم أن يقوم الجزائريون بالثورة من أجل إخراج المستعمر من البلاد وتحريرها ، لذلك اعتبرت مواقفه معادية للثورة مناصرة للاستعمار ، وتأكّد ذلك بعد إعلان الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي Nicolas Sarkozy عن رغبته في إعادة دفن كامي في مدافن الخالدين* Le panthéon.

*) لم تتحقّق رغبة الرئيس الفرنسي التي لقيت معارضة من ولدي كامي جان وكاترين الذين اعتبرا المبادرة متأخّرة ولتيقّنهما من وقوع والدهما ضحيّة للاستغلال السياسي من طرف تيار اليمين الحاكم ، ويضاف إلى ذلك أنّ مدفن الخالدين يرمز إلى البرجوازية الفرنسية التي رفض كامي أن يكون أحد المدافعين عنها ، رغم اتهام سارتر له بذلك عقب صدور "الإنسان المتمرّد".

الفصل الثالث : الفلسفة النقدية والثــورة عند هربـــرت ماركـــوز

المبحث الأول : ماركــوز والمشروع النقـــدي في مدرسة فرانكفورت

المبحث الثاني : من سيطرة العقلانية الأداتية إلى الثورة

المبحث الثالث : الإنسان من التمــرّد إلى التّحــرّر

تمهيـد :

تشكّلت الحضارة الغربية من خلال تأثيرات الحداثة ومقوّماتها ، ولم يكن مُمْكناً أنْ تتشكّل الحداثة إلّا من خلال اعتماد منهج النقد الذي يرفض التقليد ، وهذا المنهج سيستمرّ في الظهور لكن هذه المرّة سيوجّه سهامه للحداثة ذاتها ، وقد ظهرت مدرسة فرانكفورت كإطار أكاديمي يَتسَاءَلُ فيه الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس وعلماء الاقتصاد عن الخلل الذي أصاب قيم الحداثة ممّا جعلها قيم تشكّل خطراً على بناء المجتمع المعاصر ، وعليه يمكن أن نتساءل : بأي معنى يمكن أن نتحدّث عن قيم ثورية في فلسفة ماركوز ؟ وهلْ هذه القيمُ الجديدة يُمْكنُها أنْ تتجاوز قيم الحداثة؟

المبحث الأول : ماركوز* والمشروع النّقدي في مدرسة فرانكفورت:

أولا : من النقد كمشروع للحداثة إلى نقد أسس الحداثة :

ظهر النقد كمشروع فلسفي متكامل الأركان مع الفيلسوف إيمانويل كانط عندما جعل من العقل البشري موضوعا للنقد الفلسفي ، فبدأ من تفكيكه إلى عقل نظري وعملي ولم ينته بتعيين حدود القدرة العقلية. و كان كانط أول من اعتبر أن مشروعه هو أشبه بثورة كوبرنيكية تحدث في الفكر الفلسفي والعلمي بعد أن أيقظه دافيد هيوم David Hume من سباته الدغمائي على

*) ولد هاربرت ماركوز (Herbert Marcuse) سنة 1898 في برلين، وبعد خدمته في الجيش الألماني أثناء الحرب العالمية الأولى ، انتقل إلى مدينة فرايبورغ لإتمام دراسته متحصلا على شهادة الدكتوراه في الأدب. ثم تتلمذ على يد هوسرل وهيدغر الذي أشرف على أطروحته التي أهّلته للتدريس في الجامعة بعنوان "أنطولوجيا هيغل والنظرية التاريخية " التي نشرت سنة 1932 ، إلا أنه يصدم لاحقا بانتماء أستاذه القومي للحركة القومية النازية. أسّس مع ماكس هوركهايمر معهد الدراسات الاجتماعية سنة 1923 في فرانكفورت وكان الهدف منه البحث في نبوءة ماركس الثورية ومدى تحققها ، إلا أن ظهور النازية في ألمانيا التي تعادي كل ما هو غير جرماني ، وبحكم الانتماء العقائدي لمؤسسي المعهد انتقل ماركوز إلى سويسرا ، ثم إلى باريس ، ومنها إلى الولايات المتّحدة الأمريكية التي استقر بها زمنا طويلا. (عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ، بيروت ، (ط 1)، 1984، ص 441).

حدّ تعبيره. والنقد هو نقد قدرات العقل وبيان الحدود المعرفية ثمّ الكشف عمّا يجعل تلك المعرفة ممكنة ، إذ يقول:"يجب على العقل أن يخضع للنّقد في جميع مشاريعه ، ولا يمكنه بأيّ حجّة أن يسيء إلى حرية هذا الأخير من دون أن يثير شكوكا تضرّ به "[1].

وقد وظّف كانط منهجه النقدي في المعرفة ثم انتقل به إلى الأخلاق ثمّ إلى الجمال بهدف إيجاد ميتافيزيقا علمية تكون بديلة عن ميتافيزيقا أرسطو ، يقول عبد الرحمان بدوي: "الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علما هي التي تستند إلى نقد العقل الذي يحدّد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ، والذي يخضع للنّقد يعتمد على تصوّرات قبلية يردّها إلى مصادرها الثلاثة هي :الحساسية ، والذهن ، والعقل "[2]، ولكنّه لم يكن أول فيلسوف اعتمد على هذه الآلية أي النّقد ، لكنّه امتلك مشروعا متكاملا تميّز به عن غيره في تاريخ الفلسفة ، إذ نجد بعده هيغل وماركس وحتى نيتشه يعمدون إلى النقد منهجا للتأسيس الفلسفي ، ليتجدّد عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت في الظهور ويحدّد يورغن هابرماس نتائجه قائلا :"النقد يجعل في النّهاية ما هو غير واع، عمليا واعيا وغنيا بالنتائج كما يغيّر محدّدات الوعي..."[3]، بينما ينحو كل من أدورنو وهوركهايمر إلى نقد عقيدة التنوير باعتبارها مسؤولة عن الواقع المؤلم الذي آلت إليه الإنسانية في القرن العشرين ، فيقولان في مقدّمة كتابهما المشترك "جدل التنوير " :"يستوجب الفكر الحرّ الذي لا يتوقّف أمام التقدّم اتّخاذ مواقف جديدة لحساب ما تبقى من الحرية، وبالتالي لحساب نزعات إنسانية ، حتى لو بدت عاجزة عن إيقاف عجلة سير التاريخ "[4]، أما ماركوز فقد

[1])عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص 358.

[2])عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط 2)، 1984، ص 496.

[3]) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، (د ط)، 2001، ص 391.

[4]) ماكس هوركهايمر وثيودور ف.أدورنو، جدل التنوير شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتّوره، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، (ط 1)، 2006، ص 6.

تمهيـد :

تشكّلت الحضارة الغربية من خلال تأثيرات الحداثة ومقوّماتها ، ولم يكن مُمْكناً أنْ تتشكّل الحداثة إلّا من خلال اعتماد منهج النقد الذي يرفض التقليد ، وهذا المنهج سيستمرّ في الظهور لكن هذه المرّة سيوجّه سهامه للحداثة ذاتها ، وقد ظهرت مدرسة فرانكفورت كإطار أكاديمي يَتسَاءَلُ فيه الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس وعلماء الاقتصاد عن الخلل الذي أصاب قيم الحداثة ممّا جعلها قيم تشكّل خطراً على بناء المجتمع المعاصر ، وعليه يمكن أن نتساءل : بأي معنى يمكن أن نتحدّث عن قيم ثورية في فلسفة ماركوز ؟ وهلْ هذه القيمُ الجديدة يُمْكنُها أنْ تتجاوز قيم الحداثة؟

المبحث الأول : ماركوز* والمشروع النّقدي في مدرسة فرانكفورت:

أولا : من النقد كمشروع للحداثة إلى نقد أسس الحداثة :

ظهر النقد كمشروع فلسفي متكامل الأركان مع الفيلسوف إيمانويل كانط عندما جعل من العقل البشري موضوعا للنقد الفلسفي ، فبدأ من تفكيكه إلى عقل نظري وعملي ولم ينته بتعيين حدود القدرة العقلية. و كان كانط أول من اعتبر أن مشروعه هو أشبه بثورة كوبرنيكية تحدث في الفكر الفلسفي والعلمي بعد أن أيقظه دافيد هيوم David Hume من سباته الدغمائي على حدّ تعبيره. والنقد هو نقد قدرات العقل وبيان الحدود المعرفية ثمّ الكشف عمّا يجعل تلك المعرفة

*) ولد هاربرت ماركوز(Herbert Marcuse) سنة 1898 في برلين، وبعد خدمته في الجيش الألماني أثناء الحرب العالمية الأولى ، انتقل إلى مدينة فرايبورغ لإتمام دراسته متحصلا على شهادة الدكتوراه في الأدب. ثم تتلمذ على يد هوسرل وهيدغر الذي أشرف على أطروحته التي أهّلته للتدريس في الجامعة بعنوان "أنطولوجيا هيغل والنظرية التاريخية " التي نشرت سنة 1932 ، إلا أنه يصدم لاحقا بانتماء أستاذه القومي للحركة القومية النازية. أسّس مع ماكس هوركهايمر معهد الدراسات الاجتماعية سنة 1923 في فرانكفورت وكان الهدف منه البحث في نبوءة ماركس الثورية ومدى تحققها ، إلا أن ظهور النازية في ألمانيا التي تعادي كل ما هو غير جرماني ، وبحكم الانتماء العقائدي لمؤسسي المعهد انتقل ماركوز إلى سويسرا ، ثم إلى باريس ، ومنها إلى الولايات المتّحدة الأمريكية التي استقر بها زمنا طويلا. (عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ، بيروت ، (ط 1)، 1984، ص 441).

ممكنة ، إذ يقول:"يجب على العقل أن يخضع للنّقد في جميع مشاريعه ، ولا يمكنه بأيّ حجّة أن يسيء إلى حرية هذا الأخير من دون أن يثير شكوكا تضرّ به "[1].

وقد وظّف كانط منهجه النقدي في المعرفة ثم انتقل به إلى الأخلاق ثمّ إلى الجمال بهدف إيجاد ميتافيزيقا علمية تكون بديلة عن ميتافيزيقا أرسطو ، يقول عبد الرحمان بدوي: "الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علما هي التي تستند إلى نقد العقل الذي يحدّد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ، والذي يخضع للنّقد يعتمد على تصوّرات قبلية يردّها إلى مصادرها الثلاثة هي :الحساسية ، والذهن ، والعقل "[2]، ولكنّه لم يكن أول فيلسوف اعتمد على هذه الآلية أي النّقد ، لكنّه امتلك مشروعا متكاملا تميّز به عن غيره في تاريخ الفلسفة ، إذ نجد بعده هيغل وماركس وحتى نيتشه يعمدون إلى النقد منهجا للتأسيس الفلسفي ، ليتجدّد عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت في الظهور ويحدّد يورغن هابرماس نتائجه قائلا :"النقد يجعل في النّهاية ما هو غير واع، عمليا واعيا وغنيا بالنتائج كما يغيّر محدّدات الوعي..."[3]، بينما ينحو كل من أدورنو وهوركهايمر إلى نقد عقيدة التنوير باعتبارها مسؤولة عن الواقع المؤلم الذي آلت إليه الإنسانية في القرن العشرين ، فيقولان في مقدّمة كتابهما المشترك "جدل التنوير " :"يستوجب الفكر الحرّ الذي لا يتوقّف أمام التقدّم اتّخاذ مواقف جديدة لحساب ما تبقى من الحرية ، وبالتالي لحساب نزعات إنسانية ، حتى لو بدت عاجزة عن إيقاف عجلة سير التاريخ "[4]، أما ماركوز فقد ركّز في نقده على النّزعة الوضعية التي باتت مسؤولة فكريا عن حصر الانسان في بعد علمي اجتماعي ، وسياسيا عن مهاجمة أي نزعة ثورية أو حتى تصحيحية للوضع الرّاهن.

---

[1])عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص 358.

[2])عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ط 2)، 1984، ص 496.

[3]) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، (د ط)، 2001، ص 391.

[4]) ماكس هوركهايمر وثيودور ف.أدورنو، جدل التنوير شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتّوره، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، (ط 1)، 2006، ص 6.

لقد اكتسب النّقد مفهوماً ثورياً عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت ، فتناولت دراسات الجيل الأول النّظرية الماركسية ، خاصة بعد نجاح الثّورة البلشفية سنة 1917م وفشل ثورة 1918 م* في ألمانيا ، لذلك كان لابدّ من إعادة دراسة النظرية الماركسية والبحث في أسباب نجاحات تطبيقها في منظومة اجتماعية دون أخرى. ويشير بوتومور إلى أن مشروع المدرسة أو المعهد لم يولد مكتملا ، وإنّما انتقل عبر أربعة مراحل كانت الأولى في نشأته مابين 1923-1933م وكان مديره كارل غرونبرغ مؤرخا اقتصاديا واجتماعيا لذلك كانت غالبية الأبحاث في هذه المرحلة ذات طابع تاريخي اقتصادي ، لكن انتقال المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية في الفترة مابين 1933-1950م وتولي هوركهايمر مسؤولية الإدارة أدّى إلى احتلال الفلسفة المرتبة الأولى من حيث الاهتمام داخل المعهد خاصة بعد انضمام أدورنو وماركوز إلى المعهد، وفي الوقت ذاته انتقلت الدراسات في المعهد من الاهتمام بماركس إلى التحليل النفسي، وهذه كانت المرحلة الثانية ، ليعود المعهد في 1950 إلى ألمانيا من جديد وهي عودة للمعهد دون أعضائه ، إذ بقي ماركوز في أمريكا كقطب بارز للمعهد خاصة بعد تقاعد هوركهايمر في سويسرا وميل أدورنو إلى الاعتدال في نزعته النقدية ، وهذه المرحلة هي مرحلة التأثير الفكري في أوربا خاصة في أوساط الطلبة اليساريين الراديكاليين ، وتمثل بداية السبعينات بداية الانحسار في فكر المدرسة بعد موت أدورنو و هوركهايمر ، مع تجديد في موضوعاتها التي باتت اجتماعية خاصة مع الجيل الجديد الذي يضم هابرماس و هونيث و فلتر بنيامين.

ثانيا : نقد التنوير عند هوركهايمر وأدورنو :

*) نتحدّث هنا عن فشل العمّال في الحفاظ على السلطة التي انتزعوها من القيصر في هذه الثّورة، علما أنّ أحداث هذه الثورة وقعت في ألمانيا مابين 1918 و1923، ويربط الباحثون فشل هذه الثورة بعاملين أحدهما هو قدرة السلطة على استمالة الحزب الاشتراكي الديمقراطي الذي يحظى بتأييد غالبية العمّال، والثاني عدم قدرة العمال على إنشاء حزب ثوري يقود ثورتهم على غرار ثورة البلاشفة في روسيا وانتظار التغيير القادم من الأحزاب الموجودة ، وكان من نتائج فشل الثورة الألمانية وقوع الثورة البلشفية في حالة عزلة مما مهّد لظهور ستالين.

كان موضوع مشروع هوركهايمر وأدورنو "نقد التنوير" كما يدل على ذلك كتابهما "جدل التنوير" إذ ينطلقان من تحديد مفهوم التنوير فهو يهدف إلى "تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيّداً "[1]، ويستعير الفيلسوفان عبارة ماكس فيبر حين يُعبّران عن التّنوير بوصفه محاولة نزع السّحر عن العالم ، هذا المفهوم له علاقة بفرنسيس بيكون الذي كان يبدي احتقاره لكل مقلّد. ارتبط فكر التنوير بالتخلص من الأساطير والعادات والتقاليد، والفلسفة النقدية عند هوركهايمر وأدورنو حاولت أن تجيب عن التساؤل الآتي : لماذا وصلت الحضارة الغربية إلى حالة من التحجر والتّكلّس العقليين ؟ هل هذه الحالة ذات علاقة بالعقل الأنواري ؟ يجيبنا الفيلسوفان أنّ السبب هو الواقع في حدّ ذاته الذي جعل الفرد خاضعا لهيمنة المجتمع ، وكانت النتيجة تحول العقل إلى اللا عقل ، وكأنّ يوتوبيا فرنسيس بيكون تتحقّق ، فالسّيطرة على الطبيعة ومنتوجاتها عن طريق آلية الإخضاع التي يمارسها الإنسان بالعقل كأداة أدّت إلى تكوين عقل يحقّق الطموح البشري في التغلّب على الطبيعة لكن المقابل كان تدمير الآخر ، فنحن إذن "نتخيّل أنّ بإمكاننا السيطرة على الطبيعة ، ونظلّ خاضعين لما تثير وإذا ما تركنا لأنفسنا أن تنقاد لها في اكتشافاتنا ، فإنّنا سنصل إلى السيطرة عليها من خلال الممارسة "[2].

وعلى هذا الأساس فإن مشروع التنوير حقق أهدافا أخرى غير التي كان يهدف إلى تحقيقها ، بل إنّه يمكن القوْل أنه قد تراجع عن تحقيق التقدّم وتخليص العقل من الأسطورة الجديدة أي التقنية ، "والتنوير إن لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللحظة من التّراجع ، فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص "[3]. إنّ هذا القدَر مرتبط بالفكر وماهيته التي تصورها التنويريون عقلانية ، فتم قوْلبة العقل في قوالب رياضية حوّلته إلى عقل أداتي له دوره الأساسي في الحركة الصناعية الاقتصادية التي لا تخْدم الإنسانية كلّها ، وإنما تخدم فئة ضيقة وتمكّنها من السيطرة

[1]) ماكس هوركهايمر وثيودور ف أدورنو ، المرجع نفسه ، ص 23.

[2]) المرجع نفسه ، ص 24.

[3]) المرجع نفسه ، ص 16.

على بقية البشر ، والنتيجة أن "تحوَّل الفكر إلى سيرورة مستقلة بشكل أوتوماتيكي ، مضاربا بذلك على الآلة التي أوجدتها هذه السّيرورة ، لدرجة حلّت هذه الأخيرة مكانها "[1].

وقد ترتّب عن تحويل الفكر عن مقاصده تحويل للحضارة برمّتها ، فبعد أن هدف الحضارة الصناعية تحرير الإنسان وجعله مستقلا عن الطبيعة ، وجد هذا الإنسان نفسه محاصرا داخل المجتمع بقيم الاستعباد والاستبداد التي أفرزتها الحضارة الصناعية ذاتها ، كما "صار العقل ميثُوساً وأصْلاً للأنظمة التوتاليتارية ، بعدما حطّم الميثولوجيات وتلاعب أحياناً وافترس أحيانا أخرى الأشياء والموجودات عملاً بمعيار ما يفيد الإنتاج والاستهلاك[2].

لكن ، ما هو الحلّ الذي يقترحه أدورنو و هوركهايمر لإشكالية التنوير ؟ يفشل الفيلسوفان في تقديم حل للإشكالية ، فهما ينطلقان من مسلّمة مفادها غياب التنوير في عصر الحداثة وحضوره في عصر الأسطورة ، وفي هذا تناقض ، و"التنوير لا يتحرر من تناقضه الذي يساويه بالأسطورة إلا إذا نجح في التأسيس نظريا لتعدّدية عقلانية تقوم على فكرة أنّ الإنسان يعيش في عوالم متعدّدة...ولذلك توجد عقلانيات أخرى إلى جانب العقلانية الأداتية "[3].

إن الهدف من النقد داخل مدرسة فرانكفورت حدّده هوركهايمر في إقامة تعارض مع النظرية التقليدية التي تتأسس على إيديولوجية النّزعة الوضعية*(Le Positivisme)، فإذا

---

[1]) هوركهايمر وأدورنو ، المرجع نفسه ، ص 47.

[2]) صايم عبد الحكيم ، مقال "أزمة القيم عند أدورنو " ، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (ط 1) ، 2011 ، ص 215.

[3]) هشام عمر النور ، العقلانية والتنوير والأسطورة عند هوركهايمر وأدورنو ، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ ، العدد 05 ، معسكر (الجزائر)، ديسمبر 2010 ، ص 108.

*) الوضعية مصطلح وضعه أوغست كونت Auguste Compte (1798–1857) حين قسم مراحل التفكير عند الإنسان إلى ثلاثة مراحل، كل واحدة منها مرتبطة بفترة زمنية محدّدة ، بدءا بالمرحلة اللاهوتية وانتقالا إلى المرحلة الميتافيزيقية ووصولا إلى المرحلة الوضعية التي تبدأ مع ظهور الحداثة الغربية ، وعليه بنى كونت تصوّراً ابستملوجيا يقتضي استبعاد الميتافيزيقا وقضاياها في عصر العِلْم.

كانت النظرية التقليدية تقوم على الإيمان بقدرة العلم على التنبّؤ بالنتائج فإنّ النظرية النقدية ترفض هذه الدّغمائية التي تجعل من العقل كائنا خالداً يدرك الماضي ويعرف المستقبل ، لأنه لا معنى للفلسفة الجدلية إلا إذا كان العقل المعبّر عنها يساير التاريخ ، ولا يمكنه ذلك إلا إذا تخلّى عن مطلقياته التي وضعها ديكارت ومن بعده أنصار النزعة الوضعية.

إن النّزعة الوضعية في نظر هوركهايمر وإن كانت قد نجحت في بناء مجتمع الصّناعة فإنّها أرست مجتمع القمع وبرّرته من خلال التعامل مع البشر بوصفهم حقائق مجرّدة خاضعة للحتمية الميكانيكية ، ومن خلال نظرتها إلى العالم بوصفه معطى مباشر للتجربة بما لا يسمح بإقامة حدود تفصل الجوهر عن المظهر ، وكذلك من خلال إقامتها لذلك الفصل بين الحقيقة والقيمة ، وهو فصل يؤدي إلى الفصل بين المعرفة والمصلحة البشرية[1]، ويضاف إلى ذلك أن العقل العلمي الذي وظّف من أجل إرساء أسس التجريب والخطاب المفتوح والتّسامح ، أصبح عقلاً يؤمنُ بالتجريب لكنّه لا يؤمن بالتّسامح ، وغدا هدف التنوير هو "التنميط والسيطرة وباسم التحرر ، انتهى الحال بمؤيدي التنوير إلى دعم عقلانية الهيمنة التقنية ، وهكذا ، عادت المعتقدات اللاعقلانية التي كان التنوير يسعى في البداية للقضاء عليها إلى الظّهور بصفتها نتاجه الخاص "[2].

ويضيف هوركهايمر النزعة البراغماتية* (Le Pragmatisme) إلى النزعة الوضعية لأنها اختزلت العقل في العمليات الذهنية التي يقوم بها من تحليل واستنتاج وصياغة للقوانين بما يمكّن الإنسان من صياغة الطبيعة في قوانين رياضية توظّفها البشرية في تحقيق منافع

[1]) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة سعاد هجر ، دار أويا للطباعة والنشر ، ليبيا ، (ط 2)، 2004 ، ص 44.

[2])ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية مقدّمة قصيرة جدّا ، ترجمة سارة عادل ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، (ط1)، 2016 ، ص 58.

*)البراغماتية مذهب فلسفي معاصر يقوم على أساس اعتبار المعرفة الصحيحة هي المعرفة النافعة دون الخوض في الصراع العقيم الذي دار بين العقلانيين والتجريبيين، ولم تبق هذه الفكرة محصورة في مجال المعرفة بل تمّ تعميمها إلى مجالات الدين والسياسة....

للناس في واقعهم وحياتهم العملية فيقول: "من بين مختلف المدارس الفلسفية يبدو الوضعيون والبراغماتيون أكثر اهتماما من غيرهم بدخول العمل النّظري في حياة المجتمع. إنّهم يحدّدون مهمّة العلم على أنّها التّكهّن بالنّتائج القابلة للاستعمال وصياغتها"[1].

إن ربط النزعة الوضعية بالنزعة البراغماتية له ما يبرره عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت ، فالنزعة البراغماتية لم تكن إلا امتدادا للثورة العلمية في العصر الحديث التي تمّ من خلالها الاستفادة من النظريات العلمية في صورة تقنيات ، كما أن تصور النزعة الوضعية للعقل يكمن في تجاوز النشاط الميتافيزيقي له وتحويله إلى أداة تمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة ، وهو تصور يتفق مع نظرة البراغماتيين للعقل البشري في كونه أداة لتحقيق نتائج تعود بالنفع على بني البشر ، وهذا يعني أن العقل سيفقد دوره المتمثل في كونه وسيلة من وسائل الحصول على المعرفة.

هذا التصور الذي تقدمه النزعة الوضعية للعقل انتصر له فرانسيس بيكون(1561-1626) قبلها حينما اعتبر الطبيعة أداة تخضع لمجموعة من القوانين التي يمكن معرفتها ومن ثمّ استغلالها ، وقد مثلت هذه اللحظة بداية لتصور جديد للمعرفة ينص على عدم إمكانية معرفة الطبيعة إلا باعتماد التجربة ، لكن النزعة الوضعية أكّدت على إمكانية تمثّل الإنسان كموضوع للبحث العلمي ، مما يعني أن المنهج التجريبي الذي وضع لأجل دراسة الطبيعة والكشف عن قوانينها ، يُمْكنُه أن يكون منهجا صالحا لدراسة الإنسان والكشف عن قوانينه.

لقد رفضت النزعة الوضعية اعتبار المعارف اللاهوتية والميتافيزيقية معارف علمية لأنها معارف لم تكن محل اختبار تجريبي ، وهذا يعني أنّ المعارف التي لم تخضع لمقياس التجربة تخرج من دائرة المعارف العلمية ، وأصبح معيار العلم هو الوصول إلى القانون بعد أن كان الكشف عن الأسباب. إن الوصول إلى قانون الطبيعة وقانون الإنسان يعني امتلاك القدرة على

[1])ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناوي ، مراجعة مصطفى خياطي ، منشورات عيون المقالات ، الدار البيضاء (المغرب)، (ط 1)، 1990، ص 15.

السيطرة على الطبيعة والإنسان ، وهذا ما جعل فلاسفة رائدَيْ مدرسة فرانكفورت ينتقدون النزعة الوضعية لأنها جعلت الإنسان موضوعا وأداة للسيطرة خاصة عندما وضعت المعرفة العلمية في يد سلطات سياسية تتمكن من خلالها من استعمال العلم لخدمة إيديولوجيا معيّنة.

لقد أصبح العلم خادما للإيديولوجيا الرأسمالية ، وهذا ما انتبه إليه فلاسفة فرانكفورت من الجيل الأوّل مستعينين في ذلك بما كتبه فلاسفة آخرون ، مثل جورج لوكاتش Georges Lukacs (1885-1971) الذي عبر عن مفهوم السيطرة على الإنسان بمفهوم التشيّؤ La réification الذي طرحه في كتابه "التاريخ والوعي الطّبقي " فعرّفه على أنّه أنْ"...يوقف الإنسان نشاطه الخاص ، عمله الخاص، كشيء موضوعي مستقلّ عنه ويسيطر عليه بقوانين خاصّة غريبة عن الإنسان "[1]، وهو بذلك يعني أن الإنسان في ظل الرأسمالية تحول إلى شيء يمكن بيعه وشراؤه ، فهو سلعة في يد ربّ العمل تخضع لقانون السلع، مادام قد جرى تحويله من طابعه الإنساني إلى طابع مادي طبيعي وتمّ تجريده من حالته البشرية.

وقد كان لوكاتش متفائلا بقدرة البشرية على تجاوز هذه الحالة ما دامت تمتلك الطبقة العاملة التي هي طبقة مشبعة بالوعي الثوري الذي يمكّنها من رفض التشيّؤ وما يترتّب عنه من اغتراب ، لكن مدرسة فرانكفورت كانت أكثر تشاؤما ، فهي لم تستسغ التحليل الذي قدّمه لوكاتش لظاهرة التشيّؤ ، معتقدة أن التحليل السطحي لا يكفي بل لا بدّ من تحليل أعمق للظاهرة خاصّة بعد التطوّرات التي طرأت على النظام الرأسمالي ، يقول كريب :"ففي حين انصبّ اهتمام لوكاتش على شيوع ظاهرة التشيؤ وعلى قدرة الطبقة العاملة على وقف هذه الظاهرة وكسر الطّوق الذي ضربته حولها فإن مدرسة فرانكفورت أكّدت انتصار حالة التشيّؤ

[1]) جورج لوكاتش ، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة حنّا الشاعر ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 2، 1982، ص 82.

مدّعية أن النظرية بحاجة إلى توسيع نطاقها وتطويرها لتتمكّن من تفسير الأوضاع المستحدثة"[1].

إن الفهم الذي يقدّمه لوكاتش للتشيّؤ مستنبط من قراءة كارل ماركس للظاهرة الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي ، فالسلعة رغم ارتباطها بالعمل فهي منفصلة عنه انفصالا يجعل من العمل غريبا عن العالم الإنساني إذ يقول :"وتنفصل هذه الأشياء في الإنسان ، رغم أنّ جوهرها مرتبط بعمل الإنسان ، فتنعكس القضية الأصلية ، فبدلا من أن يتحكّم الإنسان في الأشياء المحيطة به مثل المصانع ، والبنوك ، تتغير هذه الأشياء ، وتتحكّم في حياة البشر "[2]. ولمّا كان الاقتصاد الرأسمالي يقوم في أساسه على التبادل التجاري للسلع ، فإنّ ذلك قد تمّ على حساب العلاقات الإنسانية التي تحولت إلى أشياء جامدة شأنها شأن السلع التي هي موضوع النشاط التّجاري ، وأصبح عالم الإنسان شبيها بعالم الطبيعة.

ولا يتوقف تأثير التشيؤ على الإنسان كذات فردية ، إنّما يمتدّ تأثيره إلى العلاقات الاجتماعية التي يصيبها الصّدأ من خلال تقنين العمل ، ويصبح القانون أداة في يد صاحب العمل ليتصرّف مع مجهود العامل بما يراه في صالح العمل. ولمّا كان التشيّؤ ظاهرة مرتبطة بشروط تميّز الرأسمالية ، فإنّ تجاوزه يقتضي تغيير هذه الشروط وذلك لا يكون إلا باحتلال البروليتاريا لموقعها الحقيقي في الدّفاع عن إنسانية الإنسان ، ورفض الواقع اللا إنساني الذي يمثّله النّظام الرأسمالي عن طريق الثورة ، وهذا الحل الماركسي يمكّن هذه الطبقة من التّحرّر عن طريق إحلال العلاقات الإنسانية مجدّدا مكانها الطبيعي في العلاقات الاقتصادية ، يقول لوكاتش :"إنّ التّطور الاقتصادي الموضوعي لم يكن ليتمكّن إلا أن يخلق وضع البروليتاريا في تسيير الإنتاج ، الوضع الذي حدّد وجهة نظرها ، ولم يكن ليتمكّن إلا أن يضع بين أيدي

[1])إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ترجمة محمد حسين غلوم ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 1999 ، ص 314.

[2])جورج لوكاتش ، المرجع نفسه ، ص 77.

البروليتاريا إمكانية وضرورة تحويل المُجتمع ، على أنّ هذا التحويل ذاته لا يمكن أن يكون سوى العمل الحرّ للبروليتاريا ذاتها "[1].

لقد تأثّر الجيل الأول للمدرسة بلوكاتش تأثُّراً كبيراً ، فثيودور أدورنو استعمل مفهوم التّشيّؤ في كتابة الجدل السلبي الذي صدر عام 1966 الذي أتمّ فيه عمله المشترك الأوّل مع هوركهايمر ، مركّزا على دور هذا المفهوم في تحول الذات في المجتمعات الصناعية المعاصرة، ذات تعاني من الاستغراق فيستلب الوعي نهائيا، ويصبح غير قادر على إقامة لحظات للتّأمّل تمكّنه من تقييم الموضوع ونقده[2].

وهذا التّأثّر كما قلنا سابقا يعود إلى تأثّر مدرسة فرانكفورت بالماركسية ، لكن علينا أن نؤكّد أن التّأثّر بالماركسية لم يشمل كل مقولاتها بل تمّ التركيز على مقولات الاغتراب والسيطرة والعقلانية التكنولوجية ، ومن يقرأ المنتوج الفلسفي لهؤلاء الفلاسفة يلاحظ أنّ لتغير المكان دوره في الموضوعات التي تناقشها ، فعندما تأسست المدرسة في فرانكفورت كان الموضوع الأساسي هو الرأسمالية التي كشفت عن تناقضات بداخلها يمكن أن تؤدي إلى نشأة الاشتراكية ، لكن بعد الهجرة خارج ألمانيا بفعل صعود النّازية تمّ الانتقال إلى موضوع الأنظمة السياسية الشمولية ونقدها ، كما تمّ طرح موضوع الصراع الطبقي الذي يمكن حلّه عن طريق النقد المستمر لا عن طريق الثورة كما تصور ماركس.

ولا نجد دليلا يؤكّد على علاقة مدرسة فرانكفورت بكارل ماركس وأفكاره أقوى من الإقرار الصريح لهربرت ماركوز حين يقول :"...هناك عنصران رئيسيان يربطان المادية بالنظرية الاجتماعية الصحيحة : الاهتمام بالسعادة الإنسانية والاعتقاد بأن هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال تبديل الظروف المادية للوجود. والمجرى الفعلي للتبديل والمقاييس

[1]) جورج لوكاتش ، المرجع نفسه ، ص 181.

[2])كمال بومنير وآخرون ، تيودور أدورنو من النقد إلى الإستطيقا (مقاربات فلسفية)، دار الأمان ، الرباط (المغرب) ، (ط 1)، 2011 ، ص 61.

الرئيسية التي يجب الأخذ بها للوصول إلى تنظيم عقلاني للمجتمع إنما يُشخصها تحليل للظروف الاقتصادية والسياسية في الموقف التاريخي المحدد "[1].

ومهما يكن فإنّ النظرية النقدية في مستواها الاجتماعي لا تتوقّف عند قراءة الواقع الاجتماعي كما هو ، بل تسعى إلى التحليل والنقد وهما فعلان يعانيان من صعوبة يتحدّث عنها هوركهايمر قائلا :" فالتغيرات التي تجاهد لإحداثها لا تتحقق بصورة تدريجية بحيث يبدو نجاحِها ، رغم بطئه ثابتا. إن تزايد عدد أنصارها الواعيين والعلنيين إلى حد ما والتأثير الذي يمارسه البعض منهم على الحكومات ومواقع القوة التي تحتلها أحزاب تساند النظرية ، أو على الأقل لا تدينها ، كل ذلك يشكل جزءا من تقلبات المعركة التي تخاض من أجل بلوغ الحياة الجماعية للإنسانية مستوى من التطور العالي "[2].

ويبقى الهدف الأسمى للنقد عند هوركهايمر هو تحقيق سعادة المجموع بالكشف عن قدرة العقل على نقد نفسه بنفسه ، والتحقيق في مدى سلامة التّأمّلات المثالية ، إذ يقول :" أما النّظرية النّقدية التي تهدف إلى سعادة جميع الأفراد ، فإنها لا تستطيع على عكس رجال العلم خُدّام الدّولة التّسلطية ، أن ترضى بتأييد اليأس وتأمّل العقل لنفسه بنفسه الذي كان يمثل بالنسبة للفلسفة القديمة أعلى درجات التقسيم ، أصبح بالنسبة للفكر الحديث هو فكرة مادية لمجتمع يقرر مصيره بنفسه ، لا يبقى فيه من المثالية سوى كون إمكانيات الإنسان لا تكتفي بالانصهار في النظام القائم و بمراكمة القوة والرّبح "[3]، فالنظرية النقدية إذن ترفض أن تقف إلى جانب السلطة كما لا تقبل لنفسها أن تُحْصر في إطارٍ تأملي مثالي يجعل منها نظرية تنشر الأمل المزيف وتبثّ اليأس.

---

[1]) ماركوز هربرت، فلسفات النفي – دراسات في النظرية النقدية –، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع ، القاهرة(مصر)، (ط 1) ، 2011، ص 144.

[2]) ماكس هوركهايمر ، النظرية التقليدية والنظرية النقدية ، المرجع نفسه ، ص 44.

[3]) ماكس هوركهايمر ، المرجع نفسه ، ص 80.

ولا تختلف القراءات التي تناولت المدرسة في عدّها مناهضة لفكرة الحداثة التي بنتها النظرية التقليدية التي تأخذ من المعرفة العقلية والنموذج العلمي الرياضي أساسا لنقلها من مجال النظرية إلى مجال التطبيق ، ويعمد الباحث علي عبود المِحْمداوي إلى المقارنة بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية فيقول :" تنغمس النظرية النقدية في منظومة كونية هي عالم طبيعي يبدو مقدسا بفعل ثبوتية تغيراته الأبدية الحدوث ، في حين تتعامل النظرية النقدية مع عالم إنساني تاريخي التحول والذي عده الإغريق مادة لا تستحق المعرفة النظرية بسبب قابلية التغيير فيه "[1].

ثالثـــا : مصـــادر النقـد عند ماركـــوز :

وإذا كان الجيل الأول من المدرسة قد استهلك وقتا في عملية التأسيس من خلال الإعلان عن مبادئ هذه المدرسة ، والموضوعات المطروحة للبحث ، والمنهج ، فإنّ الجيل الثاني الذي يتصدّره ماركيوز قد وجد الأرضية مهيّأةً ليستمرّ في تحقيق إنجازات جديدة للمدْرسة، مع العلم أن هذا الجيل قد عمل في سياق تاريخي ميّزه نفي أقطاب المدرسة بعد سيطرة النازية على الحكم السياسي في ألمانيا ، ومثلت أفكار ماركوز الثورية أملا للكثير من البشر الذين عانوا من طغيان الأنظمة الاستبدادية ، بل شكلت هذه الأفكار منطلقا وأساسا فكريا للكثير من الثورات والاحتجاجات في النصف الثاني من القرن العشرين ، لأنها أفكار تبحث في أسباب الفشل التي أدّت إلى عدم قدرة الثوار الماركسيين على تحقيق أهداف الثورة الماركسية في الوصول بالمجتمع الطبقي إلى سيادة الطبقة الواحدة.

ولم يتشكل فكر ماركوز إلا من خلال فلاسفة كبار يذكرهم فؤاد زكريا في قوله :"تبلور فكر ماركوز من خلال حوار صامت أجراه مع هيغل وماركس ونيتشه وفرويد ، ومن خلال

[1]) علي عبودالمحمداوي وإسماعيل مهنانة ، مدرسة فرانكفورت النقدية (جدل التحرر والتواصل والاعتراف) ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، وهران (الجزائر)، ط 1، 2012 ، ص 28.

حوار حقيقي أجراه مع هيدغر "[1]. لقد كان ماركوز تلميذا لهؤلاء بشكل أو بآخر ، وقد كان تأثير هؤلاء الخمسة على الفكر المعاصر كبيرا.

إن تشكل فكر ماركوز من خلال تأثير هيغل وماركس ونيتشه وفرويد وهيدغر، لا يراد منه القول أن فكره محصلة تجمع بين أفكار هؤلاء ، بل إن القدرة التركيبية عند ماركوز هي التي مكنته من إنتاج فكر أخذ فيه من هيغل فكرة الخضوع ، أي خضوع العقل الذاتي للروح ، وأخذ من ماركس فكرة تأثير المادة على الإنسان ، إذ أنّ الحاصل أن العقلانية التكنولوجية جعلت الإنسان تابعا للمجال الاقتصادي ، وأخذ عن فرويد تصوره للرغبة وكيف أن المجتمع يقوم بقمعها ليُوجّه السلوك ، كما أخذ عن نيتشه تصور إرادة القوة التي أراد من خلالها نيتشه تقديم الحل لأزمة القيم عند الإنسان المعاصر ، وتأثر بأستاذه هيدغر في نقده للعقلانية الأداتية لأنّ نقد هيدغر كان موجّها نحو التقنية التي لم يعتبرها نتيجة للمعرفة العلمية وإنها هي تلك المعرفة ذاتها.

نلمس التأثير الهيغلي في ماركوز بداية من مسار تكوينه الأكاديمي في ألمانيا، فهو قد قدم أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه عنوانها "نظرية الوجود عند هيغل: أساس الفلسفة التاريخية ". ولا يختلف اثنان على أن فلسفة هيغل هي فلسفة نسقية مكتملة الأركان لكن عمادها الأساسي هو الوعي أو ما يسميه هيغل الروح ، فالإنسان هو كائن واع ووعيه يحضر في كل سلوكياته، وهذا الطرح الهيغلي سيستعين به ماركوز لاحقا في بحثه عن الإنسان الذي يحل محل إنسان العقلانية التكنولوجية الذي فرغت روحه وحلّ محلها الاغتراب. يقول فؤاد زكريا :"يبدو العقل الهيغلي –في نظر ماركوز – قوة ثورية في المحلّ الأول ، إنه سعي لا يتوقف إلى الحركة والدينامية ، ونزوع لا يكل إلى التّجاوز والعلوّ "[2]، والدليل على ذلك الربط الذي أنشأه ماركوز

[1]) فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر، دمش، (د ط)، 1978، ص 11.

[2])) فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز، المرجع نفسه ، ص 28.

بين العقل والثورة في مؤلفه الشهير الذي أضاف إليه عنوانا فرعيا هو هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية.

ومارس ماركس تأثيره على ماركوز من خلال فكره المادي ، فرغم أن ماركوز ركز في مشروعه الفلسفي على نقد ما آل إليه الإنسان المعاصر ، من سيطرة للمادة على عنصر الوعي، إلّا أن حقيقة تصور ماركوز للإنسان ليست مثالية ، فهو يتفق مع ماركس في القول بأسبقية المادة على الفكر ، أي أن التغيّرات التي تحدث في عالم المادة هي التي تؤدّي إلى التغيّرات على مستوى الفكر. ولعل هذا ما جعل ماركس ينكر على الفلاسفة قولهم بمحاولة فهم العالم مع أن الأصح هو محاولة تغييره. ومن المعلوم أن هناك اختلافا بين مثالية هيغل ومادية ماركس ، لكن ما يجمع بينهما أنهما أشارتا إلى عامل الاغتراب كعامل أساسي يحدّ من وعي الإنسان ، والعامل الأساسي في حدوث الاغتراب هو التقنية التي رغم أنها إيجابية لأنها سبب في تطور قوى الإنتاج لكن وضعها في يد الطبقة الرأسمالية يجعل منها أداة تفقد الإنسان حُرّيته ، يقول ماركوز :"إنّ المكننة تقلص تدريجيا كمّا وشدّة الطاقة الفيزيائية المعروفة في العمل ، وهذا التطور انعكاس هام على المفهوم الماركسي عن الشّغيل ... وكان الرأسماليون الطامعون في امتلاك فضل القيمة يشترون ويستخدمون القوّة الإنسانية في شروط تحت إنسانية، وهذا ما كان يضفي على الاستغلال مظاهره اللا إنسانية الباعثة على الاشمئزاز "[1].

أما نيتشه فقد قام مشروعه الفلسفي على أساس نقد للقيم التي أسّست للحضارة الغربية المعاصرة ابتداء من الحضارة اليونانية ، وقد أدّى هذا النقد إلى قلب تراتُبية القيم بعد إعلان موت الإله وظهور الإنسان الأعلى. أعلن نيتشه أن القيم التي أسس عليها الغرب حضارته ما هي إلا قيم مزيّفة ينبغي تجاوزها ، وعلى الإنسان أن يعرف الحقيقة كما هي لا كما أرادتها الكنيسة والمجتمع. إن هذا الزّيف هو النقطة التي يشترك فيها ماركوز مع نيتشه ، فماركوز انتبه إلى القيم الزائفة التي تحملها العقلانية التكنولوجية التي تسوق عبر أبواق الدعاية المختلفة

[1])هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 60.

أنها تعمل من أجل راحة الإنسان وسعادته ، لكنّها في الحقيقة تجعل من الإنسان المعاصر نسخة مطورة من العبد في عصر المجتمعات العبودية.

ولما كان التحليل النفسي أحد أهم إبداعات القرن العشرين ، فقد تأثر به ماركوز، وقد أعلن ذلك في كتابه " الحب والحضارة" الذي يقول في مدخله :"لقد قبلت موضوعة سيجموند فرويد بصفة عامة منذ زمن، وهي التي ترى أنّ الحضارة قائمة على إخضاع دائم للغرائز الإنسانية"[1]. لقد أعلن فرويد من خلال كتاباته أنه يمكن رد الدوافع الإنسانية المختلفة إلى دافع واحد هو الدافع الجنسي ، ويترتب عن ذلك أنه لا يمكن فهم السلوك البشري إلا بالكشف عما يوجد في عقله الباطن أو اللا شعور، وهذا الافتراض الذي ظل يحتاج إلى التأكيد العلمي الصريح يتجاوز الطرح التقليدي الذي هو فكرة من أفكار العصر الحديث الذي تصور رواده أن الإنسان كائن واع، وأنه لا يمكن تصوّر حياة نفسية بقطبين أحدهما نشعر به والآخر لا نشعر به. يستعين ماركوز بهذا التصور الجديد عن النفس البشرية في تحليل القمع الذي يمارسه المجتمع المعاصر على الإنسان ، فيقول :"إن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه ، ضدّ الحضارة الغربية ؛ وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لا يمكن ردّه، فإن تاريخ الإنسان ، بحسب فرويد ، هو تاريخ قمعه "[2].

أما مارتن هيدغر ، فقد وجد ماركوز نفسه تلميذا له في جامعة فرايبورغ الذي كان بها أستاذا ذائع الصّيت قبل أن ينتخب مديرا لها ، وقد تأثر في بداية مساره به خاصة وأن هيدغر مارس النقد الفلسفي منطلقا من التمييز بين الوجود (L'étre) والموجود(L'étant) ملقيا باللائمة على الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون التي ركزت على الموجود وأغفلت الوجود ،

[1])هربرت ماركوز ، الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي ، دار الآداب ، بيروت(لبنان)، (ط 2)، 2007 ، ص 13.

[2])هربرت ماركوز، الحب والحضارة، المصدر نفسه، ص 19.

فالموجود سواء كان الإنسان أو الطبيعة قابل للقياس والحصر ومن ثم للدراسة[1]. يترتب عن هذا الموقف رفض للتقنية باعتبارها أداة تسلب إرادة الإنسان وتسيطر عليه، وتجعله منتميا إلى مملكة الضّرورة ، ويزداد الخطر إذا كانت تلك التقنيات مدمّرة ، وهذا موقف نجد صداه لاحقا عند فلاسفة فرانكفورت خاصة فيما سمّوه العقلانية الأداتية التي تعبر عن مشروع الحضارة الغربية في الانتقال من سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى سيطرة الإنسان على الإنسان يقول هيدغر :"يمكن أن نسمي التصور الجاري للتقنية ، والذي بمقتضاه تكون التقنية وسيلة وفعالية إنسانية ، بالتصوّر الأداتي والأنتروبولوجي للتقنية"[2]. يمكن أن نفهم من خلال هذا القول أن التقنية باتت سلاحا ذو حدّين ، فهي أداة التطور والرّفاهية والازدهار لكنّها بالمقابل قناع يخفي الحقيقة ويخشى مواجهتها ، "والقناع الذي يرتديه الإنسان الذي يتحكّم بالتقنية في تسيير هذا الوجود من أجل مصالح مجتمعه وأهدافه حتماً، سيقع بالرّوح الإنسانية المتأثرة فريسة للانهيار النفسي أو النزاع الاجتماعي "[3].

يلتقي ماركوز مع هيدجر في طرح موضوع التقنية واعتبارها أداة للسيطرة إلا أنّ الاختلاف بينهما يكمن في مستويات الطرح ، فهيدجر طرح المسألة طرحا أنطولوجيا معتبرا التقنية مسألة ميتافيزيقية ، بينما ربط ماركوز بين التقنية والمجتمع*، معتقدا أنه لا يمكن فصل

---

[1])كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الإختلاف الجزائر، (ط1)، 2010، ص 59.

[2])مارتن هيدغر، التقنية ، الحقيقة ، الوجود ، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، (د ط)، 1995، ص 44.

[3])ابراهيم أحمد ، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر ، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت (لبنان)، منشورات الاختلاف الجزائر، (ط 1)، 2006، ص 130.

*) نطرح في هذا السياق إشكالية العلاقة بين الأستاذ والتلميذ ، فمن المعلوم أن هيدجر كان مشرفا على أطروحة دكتوراه ماركوز الموسومة :" نظرية الوجود عند هيغل: أساس الفلسفة التاريخية"، والقارئ لهذه الأطروحة يلاحظ التأثر الشديد للتلميذ بميتافيزيقا أستاذه، لكن هذا التأثر سيزول لاحقا بعد أن يتخذ ماركوز من التحليل الاجتماعي منهجا للبحث.

التقنية عن شروطها الاجتماعية ، " من هذا المنطلق يعيب ماركوز على هيدجر اهتمامه المفرط بالجانب الأنطولوجي متجاهلا في ذلك حقيقة الوضع الإنساني الملموس وبهذا المعنى يمكن القول أنّه على الرغم من استفادة ماركوز من تحليل أستاذه في مسألة التقنية فقد انتقده ولم يشاطره الرأي في طرحه لهذه المسألة طرحا ميتافيزيقيا "[1].

ورغم أن هابرماس يتفق مع ماركوز وهيدجر في مسألة التقنية واعتبارها حقيقة من الحقائق التي فرضتها النزعة الوضعية ، إلّا أنّه يناقش ماركوز في كتابه "العلم والتقنية كإيديولوجيا " حين يرى أن التقنية دخلت إلى مؤسسات المجتمع المختلفة جاعلة من مبدأ الإنتاجية المعيار في نجاح أي مؤسسة اجتماعية ، وهي بذلك حولت كل الأبعاد الإنسانية إلى أبعاد شيئية مادية، فيقول :"تقدّم التقنية أيضا العقلنة الكبيرة للا حرّية الإنسان وتبرهن الاستحالة التقنية في أن يكون الإنسان مستقلا ، بشكل حياته ذاتياً "[2].

إنّ التحالف بين التقنية والعلم برعاية نظام سياسي شمولي يدفع إلى ظهور سيطرة على الإنسان من قبل الإنسان ، وتظهر هذه السيطرة من خلال استعمال التقنية على أنها أداة لإضافة حريات جديدة إلى حريات أخرى موجودة ، يعبّر عن ذلك سالم يفوت قائلا :"العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتّهام وإنّما هي تحميها بالأحرى ، والأفق الأداتي الوسيلاتي النزعة للعقل الذي يقود إلى مجتمع كلياني مستبدّ أضيفت له الصفة العقلانية"[3].

رابعا : نقد الحداثة عند هابرماس :

في قراءته للحداثة ، رفض هابرماس أن يكون تشاؤميا كما فعل الجيل الأوّل من مدرسة فرانكفورت ، ويرى أن هناك انحرافا أصاب مشروع الحداثة أو على الأحرى أن مشروع الحداثة

---

[1]) كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، المرجع نفسه، ص 64.

[2])يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا(ألمانيا)، (ط1)، 2003، ص 47.

[3])سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1999 ، ص 95، 96.

مشروع لم يكتمل رغم أنه بدأ مع عصر النّهضة ، وهو يرفض النّقد الذي واجه به فيلسوفَا الجيل الأول العقل الأنواري لأنه نقد إيديولوجي سمته نزعة تشاؤمية تتجه إلى العدمية ، فهو يرى أن الفيلسوفين "استسلما لريبة جامحة حيال العقل ، بدلا من تحرّي الأسباب التي تجيز الشّك بهذه الريبة نفسها. لو أنّهما اختارا هذا الدّرب لكان بالإمكان إنشاء أسس معيارية لنظرية نقدية للمجتمع إلى عمق يحميها من تفكك الثقافة البرجوازية "[1].

ولم يكتف هابرماس بنقد أدورنو وهوركهايمر بل قام بنقد كل من يمثل تيار ما بعد الحداثة من نيتشه وهيدجر إلى جاك دريدا وميشال فوكو، وكان الغرض من النقد تبيين النقصان الذي يعتري الحداثة ومن ثمّ الكشف عن المشروع المكمّل المتمثل في العقلانية التواصلية وأخلاق التواصل . ويرى هابرماس أن مشروع الحداثة (الأنوار) في حاجة إلى تقويم لكنّه ليس مشروعا فاشلا ، والتقويم يبدأ من فهم جديد للنقد بالتحوّل من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي ضمن إطار لغوي يمكن من التفاهم ، وفي إطار سياسي تقوم فيه الديمقراطية كأساس لبناء الإنسان الجديد. لقد كشف هابرماس عن منطق جديد للحداثة قوامه "العقلانية التواصلية" ؛ منطق يرفض مركزية الذات التي قامت عليها الحداثة ويقوم على تواصل الذّوات عن طريق الحوار الذي يحتاج إلى أخلاق يعرفها بقوله :" هي الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين ، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمّتها التاريخية البدائية ، وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة "[2].

يشترط هابرماس أن يكون فعل التّواصل أخلاقيا حتى تتخلص الفاعلية التواصلية من كل أشكال العنف والسيطرة التي فرضتها الحداثة الغربية في مشروعها الناقص، كما أن المناقشة

[1])يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، (د ط)، 1995، ص 206.

[2]) يورغن هابرماس ، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ، ترجمة عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، (ط 1)، 2010، ص 07.

والتواصل الاجتماعي يجب أن يتمّا في مجال عمومي حديث إطاره العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية[1].

[1]) محمد نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء(المغرب)، (ط 2)، 1998 ، ص 208.

المبحث الثاني: من سيطرة العقلانية الأداتية إلى الثورة:

أولا : تشكل الوعي الجديد بعد السيطرة:

يقول ماركوز :"إن سيطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تمثّل في الواقع الاجتماعي، وبالرغم من كل تغيّر ، استمرارا تاريخيا ، وما تزال هناك رابطة بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي "[1]. إن فكرة السيطرة هي التي ميزت العلاقة بين الذات والموضوع ، فإذا اعتبرنا الإنسان ذاتا والطبيعة هي الموضوع فإن العلاقة بينهما كانت سيطرة للذات على الموضوع ، لكن التطور التاريخي فرض سيطرة للإنسان على الإنسان في المجتمع المعاصر. فما هي آليات هذه السّيطرة ؟ وهل تتشكل دفعة واحدة أم أنها تتدرج في التشكل عبر مراحل؟

يتم بناء هذه السيطرة عبر مرحلتين أساسيتين ، ففي الأولى تزرع بذور السيطرة داخل الذات ، إذ يتمّ تحويل نظام التبعية الذي ساد في المراحل العبودية والإقطاعية والبرجوازية إلى تبعية الفرد للقوانين الاقتصادية ، ففي المرحلة العبودية كان العبد تابعا للسيد ، وفي المرحلة الإقطاعية كان القن يتبع صاحب القصر ، وفي المرحلة البرجوازية كان العامل خاضعا للملك ، وفي المرحلة الرأسمالية تتحول التبعية إلى تبعية لوسائل الإنتاج وقوانين السوق. أما في المرحلة الثانية فيتم تمديد فعل السيطرة ليصبح سيطرة على الجماعة ، أي يحدث انتقال للسيطرة من الفرد إلى الجماعة ، لكن السؤال : هل يحدث ذلك الانتقال في حضور الوعي أم في غيابه؟

يجيب ماركوز :"بمقدار ما يكون الفكر والسلوك مرتبطين بالواقع المعطى فإنهما يعبران عن وعي كاذب ويساهمان في الإبقاء على نظام زائف للوقائع. وهذا الوعي الكاذب يجد تعبيره في جهاز تقني سائد ومهيمن لا يبني تجدده باستمرار "[2]. فالوعي يتمّ تزييفه من طرف النظام الذي يسعى من خلال العلم والعمل إلى الزيادة في إنتاجية المشاريع اقتصادية كانت أم سياسية أم

[1])هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 181.

[2])المصدر نفسه ، ص 182.

ثقافية ، ومن خلال العمل والتخطيط للمستقبل يتم إشعار وعي الفرد أنه مسؤول عن حاضره ومستقبله.

إنّ آلية السيطرة لا تتوقف عند مجال الاقتصاد ، بل هي تتعدّاه إلى مجالات أخرى. والسيطرة على الوعي تمر عبر تقييد علاقات الوعي ومن هذه العلاقات علاقته باللغة ، فالوعي يرتبط باللغة التي تعبّر عنه ، بل إنّ هناك من يرى أنّه ليس هناك لغة ووعيا ، بل هما نفس الشيء والعلاقة بينهما تصل إلى درجة التطابق فيتشكل الوعي بمقدار ما يمتلك الإنسان من ألفاظ ومعان لغوية.

ولما كانت الأفكار صامتة واللغة هي التي تُخرجها إلى الوجود بالفعل ، فإنّ ما يحدث أنّه يجري تكييف الأفكار مع مجتمع التّقنية ، فيتم إقصاء الأفكار وتحييد الألفاظ اللغوية التي تحمل دلالات الرفض والمُعارضة ، بل قد تصل الحالة إلى الحفاظ على الألفاظ كما هي لكن مع تعطيل وإبطال معانيها. ويبدوا الاختصار سلاحا لغويا نافعا لتشكيل الوعي المزيّف ، لأن الاختصار اللغوي يقدم الموضوع على أساس معيّن ، لكنّه في الحقيقة غير ذلك تماماً ،" ومثال على ذلك Nato ، فهذا الاختصار لا يوحي بأن منظمة معاهدة شمال الأطلسي تعني حرفيا معاهدة بين أمم الأطلسي الشمالي ، ولو استعمل اسم هذه المنظمة بدون اختصار ، لانطرحت أسئلة حول انتساب اليونان وتركيا إليها "[1].

إن هذا الاختصار بما قد يؤدي إليه من مغالطة الفكر هو سلاح جديد للسيطرة على الوعي ، هذا الوعي الذي يجري تقييده من خلال تقييد اللغة ، فلم يعد الإنسان قادرا على التفكير في تجاوز الوضع القائم ، ولم يعد يمتلك الجرأة في التعبير عن رفضه للواقع الأليم الذي يعيش فيه ، بل "إنّ كلمات الحرية والامتلاء الكبيرة التي يلفظها الزعماء والسياسيون في

[1])هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 131.

حملاتهم ، على الشاشات والموجات و فوق المنابر ، لا معنى لها إلا في سياق الدّعاية والأعمال والانضباط والترويح عن النفس ، وخارج هذا السياق تصبح أصواتا لا دلالة لها "[1].

وتستعمل هذه العقلانية التناقض الذي انتصر عليه المجتمع ، فقد كان العقل فيما سبق يرفض التناقض ويعتبره منافيا له ولمبادئه ، إلّا أن لغة الأكاذيب داخل مجتمع العقلانية التكنولوجية يدفع بالمرء إلى القبول بالتناقض ، كالقول أن " الانتخابات المزورة انتخابات حرّة"[2]، أو الإدعاء بوجود " القنبلة النّظيفة و الإشعاعات الذرية اللّا مؤذية "[3]. إنّ هذه العقلانية إذن تحوّلت – باستعمالها للتناقض مبدأ لها – إلى لا عقلانية ، ذلك أنه لا وجود لقنابل نظيفة مثلما لا توجد إلا إشعاعات ذرية مؤذية.

إن الغاية من ذلك هي تشكيل وعي يتوافق مع هذه العقلانية الجديدة ، وعي حدّدته اللغة وألفاظها رغم أن الفلسفة ترفض هذا التحديد ، وهذا الإنسان الجديد هو إنسان لا يسعى للمقاومة والتمرد والثورة لأنها مفردات لا وجود لها في قاموس العقلانية التكنولوجية ؛ مع أنه يجب التمييز بين اللغة الشعبية واللغة الرسمية ، فاللغة الشعبية هي لغة رجل الشارع الذي "يؤكّد إنسانيته في لغته بوضعه إيّاها على قطب معارض للسلطات القائمة. وكأنّ الرفض والتمرد الذين تمّت السيطرة عليهما على الصعيد السياسي ينفجران في مفردات تسمّي الأشياء بأسمائها"[4]. أما اللغة الرسمية فهي لغة المجتمع الصناعي الذي يغيّر مدلول الكلمات لكي يصل إلى هدفه المنشود وهو تنميط الوعي كي يتقبل المعطيات الجديدة للوضع القائم ، هذا الوضع الذي تسوّقه الحكومات من خلال أبواق الدعاية والإعلام.

---

[1]) المصدر نفسه ، ص 93.

[2]) المصدر نفسه، ص 126.

[3]) المصدر نفسه، ص 126.

[4])هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 123.

ومثلما جرى تقسيم العمل ، فقد حدث تقسيم الاختصاص في وظيفة الإعلام ، إذ تجد من وسائل الإعلام المكتوبة أو السمعية البصرية ما هو مختص بالفن ، ومنها ما اختص بالرياضة ، ومنها ما هو موجه للثقافة ، ولكي ينجح الإعلام في وظيفته التي صنع لأجلها داخل المجتمع الصناعي ، يستعمل مشاهير الفن والرياضة والثقافة لتصوير المصلحة الفردية على أنها مصلحة جماعية ، وجميعهم يدافع عن القول بأن الهدف هو إرضاء الفرد ، فالبرنامج الفلاني يعاد بثه نزولا عند رغبة الأفراد ، والمقابلة الرياضية تسجل ليعاد تمريرها نزولا عند رغبات الأفراد. هذا ما تعلنه وسائل الإعلام ، مع أن الحقيقة هي أن ليس هناك من طلب إذاعة البرنامج مرة ثانية، وليس هناك من يهتم لإعادة مباراة كرة القدم ، فقد جرى تمرير قانون العمل في فرنسا صيف 2016 ليلة المباراة الشهيرة بين فرنسا وألمانيا التي انتصر فيها الفرنسيون في ملعب فرنسا.

إن هذا يدل على دور الإعلام في تزييف الوعي وتضليل الإنسان ، بجعله يعمل في إطار النسق القائم دون أن يسعى الإعلام إلى تنوير الفرد بضرورة الرفض والمقاومة والسعي إلى الثورة على النظام القائم. ولا يعامل الإنسان في هذه المنظومة إلا كمستهلك ، فليس له الحق في تحديد البرامج الإعلامية رغم الإدعاء بأن الإعلام يرضي طلباته ، وهذا الفعل الذي يقصي الإنسان من أي دور إنتاجي للقيم، يؤدي به إلى القبول بالقيم الجديدة ، وبالمقابل تزييف الوعي يؤدي إلى تزييف الفكر فيكون غير قادر على الممارسة النقدية التي يمكنها أن تكشف عن سلبيات المجتمع الصناعي. يقول ماركوز : "يبدوا أن المجتمع الصناعي المتقدّم يحرم النّقد من أساسه الحقيقي ، فالتقدّم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق "[1].

إن ميزة هذا النظام أنه نظام شمولي ، فهو متنفّذ إلى درجة الوصول إلى مجال السياسة، والتاريخ يسجّل أن أشدّ الأنظمة دكتاتورية لم تستطع أن تنف النظم السياسية التي تعارضها ، إلا أن هذا النظام الذي يكتسب صفة الديمقراطية استطاع أن يفعل ذلك ، وذلك اعتمادا على

[1])هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 28.

سياسة الحزبين كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية (الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي) أو في بريطانيا(حزب العمال وحزب المحافظين) ، ويسوق النظام أن هناك تعارضا في الخط الافتتاحي للحزبين ، لكن هذا التعارض وهمي فقط يراد منه لجم كل محاولات المعارضة للتغيير ، فتتجه أحزاب المعارضة إلى استبدال المطالبة بالتغيير بالدعوة إلى الإصلاح فقط وهي دعوة مبطّنة بالانتهازية ، ويستعمل النظام في ذلك سلاحي الترغيب والترهيب ، فهو من جهة يصطنع توفير الحاجات الأساسية لأفراده ، ومن جهة أخرى يعلن أنه مستهدف دائما بالحرب والعدوان.

إن هذه الشمولية تمس ثقافة الإنسان في هذا المجتمع ، ولما كانت الثقافة سمة من سمات حرية الإنسان وقدرته على تجاوز حالة الطبيعة ، فإن حرية الإنسان أصبحت مزيفة كذلك. ولا ريب أن هذه الحالة هي نتيجة لتطور المجتمع البرجوازي الذي يحاول أن يحافظ على مكاسبه في شكله الجديد أي في الرأسمالية ، " وعليه "من هنا ليس لنا أن ننظر إلى الليبرالية والتوتاليتارية على أنهما متناقضتان جوهريا "[1].

وتضم الثقافة كل ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة ، وهي تحتوي الصناعات المختلفة والأفكار الفلسفية المجردة ، ولما كانت ميزة النظام الجديد هي السيطرة فقد كان لابدّ من إخضاع الثقافة السابقة والتعريض بها ، ونقصد هنا ثقافة المجتمع البرجوازي. إن هذه الثقافة تمتلك صفة النبل والرفعة ، هي رفيعة ونبيلة ، لكن ثقافة المجتمع الصناعي هي ثقافة جماهيرية ، وانطلاقا من هذا التقابل يُصرِّح ماركوز : " إن نجاحات هذا المجتمع وإخفاقاته تضعف ثقافته الرفيعة وتدحضها ، وما عبادة الشخصية والاستقلال الذاتي والمذهب الإنساني والحب المأساوي والرومانسي إلا المثل الأعلى لعصر بائد "[2].

---

[1])السدير ماكنتاير، ماركوز ، ترجمة عدنان الكيالي ، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ، بيروت لبنان ، ط 1، 1971، ص 8.

[2])هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 91.

فما يحدث إذن أن الثقافة الرفيعة تجاوزها الواقع ، والعقلانية التكنولوجية تلجأ إلى تصوير هذه الثقافة كعدو يهدّدها ، فيجب إذن اللجوء إلى إقصاء الكثير من العناصر المشكلة لهذه الثقافة ، ويستخدم ماركوز مصطلح الإتضاع* كتعبير عن حالة الثقافة البرجوازية داخل المجتمع الصناعي ، إنها ثقافة لم تعد تلقى القبول لأنها ثقافة النبلاء والأقلية وهي متناقضة مع الواقع الاجتماعي الذي تسود فيه ثقافة الجماهير.

إن المنتوج التقني يصوّر لإنسان المجتمع الصناعي أنه بات أقوى وأكثر فاعلية من إنسان المجتمع البرجوازي ، ويتم التركيز لإثبات هذه الرؤية على تصوير الواقع على أنه هو معيار الحقيقة ، فيتم تحييد كل العناصر الثقافية الأخرى باعتبارها لا تنتمي إلى الواقع المادي المحسوس ، ويتم محاربتها بشعارات مختلفة ، ليكون الهدف بلوغ الإنسان ذو البعد الواحد ، الذي هو إنسان صناعي مادي تقني يؤمن بالمادة والصناعة والتقنية ، وبالتالي فإنّ " شبح البعد الواحد في المجتمعات الصناعية قد امتدّ ليغزوا جميع مجالات الحياة الإنسانية ، وفي مقدّمة تلك المجالات حاجات ومطالب الإنسان "[1].

إنّ الإتّضاع كأسلوب يطبّق على الحياة الثقافية يمسّ كذلك الجانب الجنسي، فالعقلانية التكنولوجية تلبي الحاجيات الجنسية للإنسان المعاصر ، وهي تجعل من الممارسة الجنسية ممارسة مادية وآنية ، وتصوِّر الهدف منها على أنّه الإشباع المادّي فقط ، فيتحوّل معنى الإيروس من معنى عاطفي وهو الحب إلى معنى جنسي هو الممارسة الجنسية ذاتها. فكيف تنقل العقلانية التكنولوجية الإيروس من معناه الأول إلى الثاني؟

يتم الاستعانة في هذا الانتقال بتوظيف الجسد كأداة تجارية ، ولا نقصد بالجسد جسد المرأة فقط ، بل يوظف جسد المرأة والرجل على حدّ سواء ، وهذا التوظيف الغرض منه النجاح

*) مصطلح الإتضاع يبدعه ماركوز ليقابل به مصطلح الإعلاء sublimation الذي استعمله فرويد.

[1]) حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، (ط 1)، 1993، ص 191.

في العمل ، "ففي علاقات العمل وفي عالم العمل يباح للجسم أن يعرض صفاته الجنسية من غير أن يكف في الوقت نفسه عن أن يكون أداة عمل "[1]. وهذا التوظيف يستفيد من الأوضاع الجديدة التي أفرزها المجتمع الصناعي ، فالأعمال الشاقة تمّ الاستغناء عنها بفضل المكننة ، والملابس وأدوات التجميل أضحت في متناول الجميع ولم تعد حكرا على الفئة البرجوازية. ومن شأن هذا الوضع أن يصور المجتمع الصناعي كمجتمع حرّيات ، لكن ماركوز يرى أنّه اتضاع مؤسس هدفه تشكيل الإنسان الذي تتوافق سلوكياته مع ما يتطلبه المجتمع الجديد من خلال السيطرة على غريزة الإنسان.

ويتمُّ الاستعانة كذلك بأدوات التكنولوجيا كالإعلان والدعاية، من خلال تسويق الجنس كنموذج مقبول اجتماعي ، حين يتم إخفاؤه أو دمجه مع ما هو واقعي. ويرفض ماركوز هذا التعامل مع الإنسان والزج به وبأشياء الطبيعة في قفص واحد ، لتتمّ معاملتهما كأدوات ، فيصبح وعي الإنسان بالحياة الجنسية وعيا مزيفا ، رغم اجتهاد المجتمع الصناعي في تقديم الجنس كصورة من صور التحرر والتقدّم ، وهو في ذلك يختلف مع فرويد الذي يرى أن الحضارة تتأسس من خلال السيطرة على رغبات الإنسان ، فإذا أرادت رغبة أن تتحقق في الواقع وكانت القيم لا تسمح بذلك لتعارضها معها ، تكبت هذه الرغبة وتلجأ إلى الإعلاء الذي يسمح لها بالتحقق في صورة أخرى ترضى عنها القيم.

ولما كان الوعي زائفا فإن معادلة الحياة النفسية ستكون زائفة كذلك ، ذلك أن "الأنا العليا بمراقبتها اللاشعور، وبفرضها نفسها على أنها هي الشعور والوعي تراقب أيضا الرقيب ، لأن الوعي المقيّم عندما يكبت الفعل السيء والمحظور يسجّل هذا الفعل على مستوى المجتمع لا على مستوى الفرد وحده "[2]. ويعتقد أن هذا البناء النفسي هو الذي يجد تحقّقه لاحقا داخل المجتمع الصّناعي من خلال بنائه الاجتماعي وحتى الاقتصادي ، يقول ماركوز: "إن العمليات

[1]) هربرت ماركوز ، المصدر نفسه ، ص 110.

[2]) المصدر نفسه ، ص 112.

التي تنشئ الأنا والأنا العليا تشكّل كذلك مؤسسات وعلاقات اجتماعية خاصّة ، وتعمل على استمرارها "[1].

إن استمرار هذه المؤسسات التي تبين نجاحات هذه العقلانية الجديدة يحتاج إلى محفز ليس إلا تخويف الإنسان من الحرب القادمة من أطراف متعدّدة ، فإذا كان الإيروس يدفع الإنسان بشكل متخف إلى إعلاءه ، فإن الثناتوس سيقوم بدفع الإنسان إلى الإنتاج ليدفع عن نفسه الخطر ، علما أن الإنسان قد ينتج ما يضرّه لكنّه مدفوع إلى ذلك غريزيا ، وهذا ليس غريبا على مجتمع استطاع أن يكون " أعظم قدرة على التلاعب بهذه الغريزة وعلى مراقبتها والتّحكّم بها ، أي على إعطائها شكلا إنتاجيا "[2].

ثانيا : العقلانية الأداتية والمجتمع الجديد :

لقد حاول ماركوز أن يقدم لنا قراءة للمجتمع الجديد الذي سيطرت عليه العقلانية التكنولوجية مختصرة الإنسان في بعد واحد هو بعد السيطرة والاستهلاك ، واستند في هذه القراءة إلى النقد الذي هو منهج فلاسفة مدرسة فرانكفورت ، كما استند إلى الاكتشافات العلمية التي أعادت قراءة الحياة النفسية الإنسان ممثلة في التحليل النفسي لفرويد. لقد كشفت لنا هذه القراءة عن توصيف دقيق للمجتمع الصناعي ، فهو مجتمع يقوم على أنقاض البرجوازية في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية ، ويتفوق عليها في قدرته العجيبة على توفير متطلبات الإنسان ، لأنه يستند على التقنية باعتبارها أداة إنتاجية وباعتبارها عنصرا يمكن من خلاله السيطرة على الإنسان. وقد عقد ماركوز مقارنة بين البناء النفسي للإنسان البرجوازي والبناء النفسي للإنسان المعاصر ، فلاحظ أن التسامي أي دفع الغريزة الطبيعية نحو التحقق في نموذج مقبول اجتماعيا هو ما ميز الإنسان البرجوازي ، لكن الاتّضاع هو ميزة الإنسان في مجتمع الصناعة.

[1])هربرت ماركوز ، الحب والحضارة ، المصدر نفسه ، ص 215.

[2])هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 115.

هذه المقارنة ستؤدي به إلى الحكم على المجتمع الجديد بأنه مجتمع زائف، يعتمد السيطرة كمبدأ يسيّر علاقة الإنسان بالإنسان ، وفي نفس الوقت يطالب الإنسان بعدم التوقف عن الإنتاج حتى تستمر عجلة المجتمع الصناعي في دورانها ، كما يدعي هذا المجتمع اكتساب الإنسان المزيد من الحريات مع أن الحقيقة أن الإنسان بات يعاني من الإستيلاب في أشكاله المتعددة.

وعليه ، فإن ماركوز لا يتوقف عند قراءة نقدية للمجتمع الصناعي ، بل يسعى نحو تقديم الحلول لمشكلات هذا المجتمع ، والتي رآها في الحركة الثورية التي سبقه إلى تصورها ماركس علما أن أداة الثورة عند ماركس هي البروليتاريا، إلا أن ماركوز يلاحظ أن هذه الطبقة العمالية ورغم تكوّنها منذ حوالي قرن إلا أنها لم تتمكّن من إحداث التغيير على مستوى الفرد أو حتى على مستوى المجتمع ، فيحاول أن يبحث في أسباب هذا الفشل.

لا يمكن أن نعرض تصور ماركوز للدولة دون أن نحيل أنفسنا إلى تصوّرات أخرى ، ونقصد هنا التّصوّرات ذات العلاقة مع التصور الماركوزي وهي تحديدا تصور هيغل وتصور ماركس ، فقراءة ماركس للدولة والنظام السياسي تتوافق إلى حد كبير مع قراءة ماكوز، بينما تمثل قراءة ماركوز للدولة في نفس الوقت قراءة نقدية لهيغل.

عرض ماركوز في كتابه " العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية " فلسفة هيغل، وقدّم قراءة تحليلية لها دون أن يتخلى عن منهجه الذي تميزت به المدرسة التي ينتمي إليها. لقد عارض هيغل تصوّر فلاسفة الحق الطبيعي وفلاسفة العقد الاجتماعي عن نشأة الدولة، فهؤلاء – وإن اختلفوا في التفصيلات – فإنهم يتّفقون على أن أصل الدولة ومنشأها هو وجود الصراع الذي كاد يقضي على المجتمع البشري ، ولكي يتجاوز الأفراد هذا الوضع اتفقوا على التنازل عن جزء من حرياتهم حتى يأمنوا بتطبيق القانون ، لكن هيغل يرى أن هذا التصور نابع من الاعتقاد بوجود الحرية قبل نشأة الاجتماع المدني ، والحقيقة أن الدولة هي التي أوجدت الحرية وليس العكس.

ومن هذا المنطلق ، يعادي هيغل التصورات الليبرالية عن الدولة ونشأتها ومؤسّساتها والهدف منها ، فالدّولة عند هؤلاء جهاز الغاية منه حفظ الأمن وهي آلية لإشباع متطلبات الأفراد ، وهذا التصور يؤدي إلى إنهاك الدولة ومؤسساتها والسبب هو أن نشأتها كانت انطلاقا من أنانية الفرد ، فالثورة الفرنسية مثلا سعت لإنشاء دولة تنهي الملكية الاستبدادية واعتمدت في ذلك على روسو الذي يستعمل مفهوم الإرادة العامّة الذي يفهم منه إرادة الجميع ، فإذا لم يرد أحد الأفراد أو مجموعة منهم أمرا فإن الحاصل هو حدوث الثورة.

ورغم أن هيغل كان معجبا بالثورة الفرنسية إلا أنه لاحظ أن جميع الثورات تتعادل فيها الإيجابيات مع السلبيات ، فالثورة الفرنسية تلتها موجة من الفوضى والإرهاب بسبب عدم فهم الأفراد لمعنى الحرية ، وبسبب اعتقاد الأفراد أنهم بإمكانهم ترقية مطالبهم الفردية إلى مطالب سياسية ، لكن في الواقع يجب أن تكون هناك مؤسسات سياسية تسعى إلى إيصال مطالب الأفراد إلى الطبقة الحاكمة.

والثورة الفرنسية في اعتقاد هيغل حرّرت الإنسان بأن جعلت نتيجة صراعه مع الطبيعة مُتوقّفة على تقدُّمه في المعرفة ، أما عن علاقة هذه الثورة بالفكر والواقع فإن " أفكار الثورة الفرنسية تظهر في صميم المذاهب المثالية ، وتحدّد بناؤها الفكري إلى حدّ بعيد. فالثورة الفرنسية ، كما رآها المثاليون الألمان ، لم تقتصر على إلغاء النزعة الإقطاعية المطلقة(...) بل إنها أكملت ما بدأته حركة الإصلاح الديني في ألمانيا ، فحرّرت الفرد وجعلت منه سيّدا لحياته، يعتمد فيها على نفسه فقط "[1].

أما الماركسية التي هي نصيرة الثورات ، فهي وإن كانت تساند الثورة الفرنسية لكنها بالمقابل ترفض نتائجها ، فهذه الثورة ثورة على الملكية والاستبداد والطبقية الاجتماعية أنتجت

[1]) هربرت ماركوز ، العقل والثورة : هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنّشر ، (د ط)، 1970 ، ص 28.

طبقة برجوازية لا تهدف إلا إلى تحقيق مصالحها ، وقد استثمرت في ذلك العلم والمعرفة في سبيل الوصول إلى تحقيق أهدافها ، فظهرت الرأسمالية كتطوّر حتمي للبرجوازية.

يعتقد ماركس أن الذي يسيطر على الاقتصاد يسيطر على السياسة ، و يترتب عن ذلك أن الطبقة الرأسمالية هي التي ستمارس السياسة في المجتمع الجديد. فالدولة إذن ستكون رهينة عند طبقة معينة تستعملها لقضاء مصالحها التي هي مصالح اقتصادية ، فإذا تم إخضاع الدولة لنظام رقابي كانت النتيجة اندلاع حرب أهلية ، لأن الرأسمالي يراقِب ولا يراقَب. لقد رفض ماركس أن تكون الدولة سلطة مفروضة من خارج المجتمع ، وهي لا تجسد نظرة أخلاقية لهذا المجتمع كما أنها لا تمثّل صورة لتطور الوعي كما اعتبرها هيغل. إنّ الدولة ثمرة التناقض الحاصل داخل المجتمع ، وهذا التناقض يحدث بين الطبقات التي تدافع عن مصالح اقتصادية، فيظهر الصراع الذي يحتاج فيه المجتمع إلى قوة تكبحه وتنظمه فتظهر الدولة.

لقد كانت الدولة ولازالت دولة الطبقة القوية ، ففي الدولة الإقطاعية ابتكرت دولة السادة وسائل لاستغلال العبيد وأقنان الأرض ، مثلما ابتكرت الدولة البرجوازية لاحقا وسائل يستغل من خلالها الرأسمالي العامل الأجير ، علما أنّ الدولة كتنظيم سياسي لم تكن دائما موجودة ، فهي غائبة في المجتمعات اللا طبقية التي غابت فيها فكرة السلطة ، ويقتضي الأمر إذن أن غياب الطبقية سيؤدي حتما إلى غياب الدولة بالضّرورة لأنها مجرّد وسيلة للكفّ عن الصّراع وتنظيم المجتمع ، فكيف يتم الانتقال مرة أخرى من مجتمع طبقي إلى مجتمع لا طبقي؟

يحدث ذلك عندما تستولي طبقة البروليتاريا وهي الطبقة العاملة على السلطة وتقوم بنقل ملكية وسائل الإنتاج من الملاك الرأسماليين إلى الدّولة ، فيتمّ القضاء على كل مظاهر التفرقة الطبقية ، فتكون الدولة حينئذ ممثلة حقيقية للمجتمع بعد أن كانت ممثلة للطبقة المسيطرة إقتصاديا ، فتستولي على وسائل الإنتاج وتتدخل في كل العلاقات الاجتماعية ، من الفرد إلى الأسرة إلى مؤسسات المجتمع ، لكن ذلك لا يستمرّ إذ تبدأ الدّولة في الاضمحلال رويدا رويداً.

ثالثا : من العنف المشروع للدولة إلى ثورة البروليتاريا :

لقد توصل ماركس إلى القول بالثورة على السلطة السياسية التي هي في الأساس سلطة اقتصادية التي تمثل طبقة معينة ولا تمثّل المجتمع ككلّ ، وهذه الثورة هي التي تنتج – ولو بعد حين – مجتمعا لا طبقيا تغيب فيه الدولة وتحضر فيه العدالة. لكن، لماذا لم تتحقق دولة البروليتاريا التي بشر بها ماركس المستضعفين وحذّر منها الطغاة المستبدين ؟ ولماذا لم تقم هذه الطبقة بالثورة المزعومة التي توافرت أسباب حدوثها ؟ أو على الأحرى : هل هناك حلقة مفقودة في الفكر الثوري الماركسي؟

هذه الأسئلة طرحها ماركوز الذي انطلق في تصوره للدولة من التصور الماركسي ، معتبرا أن الإتحاد السوفياتي يمثل نموذج المجتمع الاشتراكي الذي دعا إليه ماركس. ويلاحظ ماركوز أنّ الدولة في تطورها تصل إلى المرحلة الأولى من الاشتراكية التي تقوم على ثنائية السلطة السياسية والمواطن ، علما أن العلاقة بينهما تقوم على عنف تمارسه السلطة تجاه مواطنيها.

إنّ هذا العنف فيما يعتقد ماركوز عنف مشروع لأنّ الدولة مهما كان تصوّرها للنّظام الحاكم تلجأ إلى القهر والعدوان حتى تضمن الاستمرارية والبقاء ، وتستعمل لأجل ذلك القوانين التي تكيفها لخدمة مصالح معينة للطبقة الحاكمة ، بل إن السلطة في ممارستها للعنف قد تتجاوز كل الحدود التي يتصورها الكائن الأخلاقي ، إذ قد تمارس الاغتيال السياسي والإبادة لأجل الحفاظ على استقرار الدولة ونظامها السياسي.

إنّ هذا التصور لعلاقة السلطة السياسية بالمواطن هو تصوّر ميكيافيلي يقوم على إعطاء الأولوية للحاكم السياسي في ممارسة العنف باعتباره عنفا مشروعا ، " لأن مصلحة الحفاظ على نفسه تفرض عليه غالبا خرق قوانين الإنسانية ، والرحمة ، والأمانة ، والدين "[1]. بينما ينظر إلى عنف المواطن باعتباره عنف لا مشروع ، فيشعر المواطن باغتراب داخل الدولة

[1])Nicolas Machiavel, le prince, editions talantikit, 2002 : p 62

التي يؤدي واجباته نحوها ، لكنه لا يحصل على حقوقه منها ، وأمام هذه الحالة "يرى ماركوز أنّ الاغتراب يجب أن يكون قوة تمرّد تنطلق من الفرد والمجتمع لتقوم بتدمير النظام السياسي القائم.

يبدوا إذن أن الاغتراب بات يحمل دلالة سياسية تضاف إلى دلالته الاقتصادية التي نبه إليها ماركس ، وتشعر الدولة بتنامي الشعور بالاغتراب عند مواطنيها يدفعها إلى أن تحول نظامها إلى نظام شمولي يسلط أجهزته القمعية على كل محاولات الثورة والتّمرّد ، لكن استمرار الدولة في ممارسة رقابة مستمرة ينهكها ، فيحدث تراخٍ ينتج عنه زيادة في الحرّيات تقود الشعب إلى فعل التمرد والثورة. إن نتيجة عنف السلطة هو ثورة المواطن ، وهذه الثورة لها مبرراتها فهي تعتبر ممارسات السلطة السياسية استبدادا وطغيانا ، لكن ماركس لا يعتبر ذلك مبرّرا لزوال الدولة بصورة نهائية ، وقد تأثر ماركوز بهذا الرأي وتبنّاه ، وهو في ذلك يختلف عن أنصار النزعة الفوضوية الذين دعوا إلى إلغاء الدولة كتصور سياسي باعتبارها وسيلة للسيطرة والعنف.

تحدث الثورة لكن صورها مختلفة ، فقد تكون الصورة إضرابا ، أو احتجاجا ، أو عصيانا، أو تمرّدا ، والهدف من وراء ذلك هو التحرّر ، " وهذا التّحرّر – وهو الشرط السابق لبناء مجتمع حر – إنما يتضمن انقطاعا تاريخيا عن الماضي والحاضر "[1]. ويذكر ماركوز أن الولايات المتحدة الأمريكية التي يصفها بأنها قلعة الاقتصاد الرأسمالي ليست بعيدة عن الثورة بعد أن عجزت الدولة عن تحريك الاقتصاد الرّاكد ، ولم تستطع أن تحقق للأفراد حرياتهم ، يقول ماركوز :" إن الحرية في المجتمع التكنولوجي التسلّطي الشمولي تظلّ مسألة لا يجري التفكير فيها إلا كذاتية فوق كلية الجهاز "[2]

[1]) هربرت ماركوز، نحو ثورة جديدة ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار العودة ، بيروت ، (د ط)، 1971 ، ص 13.

[2])هربرت ماركوز ، فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الكلمة، (ط 1)، 2012، ص 15.

والثورة التي تحدث تفصل الحاضر عن الماضي ، أي أن القوى التي ستشكل حاضر الأمة لن تكون هي نفسها التي شكلت ماضيها ، فالماضي يمثل بالنسبة للأمة التعسف والظلم والاستبداد والطغيان ، فلابد أن تكون الثورة شاملة ، والأداة فيها هي العنف ، إذ يجب على الثورة أن تكون عنيفة لأن النظام التوتاليتاري يستعمله من أجل البقاء ، لكن ماركوز يبدو متفائلا عندما يؤكّد أن العنف الثوري ما هو إلا وسيلة من أجل استئصال الطغيان ، إذ أن الثوّار يمتلكون " القدرة على خلق محيط تقني وطبيعي غير مضطر إلى تأييد العنف والقبح والجهل والوحشية "[1] .

إن النظرية الاشتراكية تبرر العنف الثوري بكونه عنفا يسعى من خلاله الثوّار إلى تغيير النظام السائد الذي ينتج عنه تغيير اجتماعي واقتصادي ، والعنف الهدف منه هو التحرر ، لكن النظام الاستبدادي يسعى إلى إثبات جدارته في ممارسة الحكم ، ويستعمل في ذلك كل الوسائل المتاحة ، لكن الثورة قد تحدث من حيث لا يحتسب هذا النظام.

إن تنامي الوعي الثوري قد يؤدي إلى سيطرة أفراد من طبقة العمال على وسائل الإنتاج، وهذه السيطرة ستؤدّي إلى السيطرة على المجال السياسي ، فالثورة إذن يجب أن تكون في المجال الاقتصادي لتنتقل إلى المجال السياسي ، فالثورة الاقتصادية هي "التي ستفوز بالسلطة السياسية في خاتمة المطاف "[2]. إن هذا الانتقال يتم وفقا لقواعد المنهج الماركسي ؛ إنه انتقال من البنية التحتية إلى البنية الفوقية ، وهنا يتفق ماركوز مع ماركس ، لكنّه يبدو أكثر تشاؤما عندما يلاحظ أن الواقع يؤكّد ابتعاد طبقة العمال عن تحقيق النبوءة الماركسية بسبب قدرة النظام الرأسمالي على دمج هذه الطبقة داخل المجتمع.

يلجأ ماركوز إلى المقارنة بين شكلين من الأنظمة السياسية المهدّدة بالثورة وهما النظام الدكتاتوري والنظام الديمقراطي ، مفضلا الثاني على الأول ، فالديمقراطية وإن كانت نظمها

[1]) هربرت ماركوز ، الثورة والثورة المضادّة ، تر جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت لبنان ،(د ط)، (د ت)، ص 09.

[2]) هربرت ماركوز ، الثورة والثورة المضادّة ، المصدر نفسه ، ص 54.

السياسية تمارس العنف فإنّها نظم تسمح بمجال أوسع من الحرية التي تغيب تماما في النظم الدكتاتورية. إن النظم الدكتاتورية هي أكثر النظم قمعا للحريات لأنهما تكتسب الطابع الشمولي في الحكم ، وتجسّد ذلك في مختلف مجالات الحياة العامة والخاصة ، رغم أن الفيلسوف هيغل كان من المدافعين عن النظم الشمولية خاصة عندما يقارن حسناتها مع مساوئ النظام الإقطاعي ، وفي حقيقة الأمر فإن موقف هيغل من الدولة الشمولية أدى إلى إنشاء نظم حكم تمارس التسلط والقمع ، وهي نظم أحادية البعد بتعبير ماركوز، قادرة على إيقاف الثورة بل وإجهاضها قبل حدوثها ، لأنها تملك الآليات لفعل ذلك ، والتقنية هي الآلية الأكثر فعالية.

لم ينتقد ماركوز الديمقراطية الرأسمالية فقط باعتبارها مسؤولة عن اغتراب العامل ، بل وجّه سهام نقده كذلك للاشتراكية الشيوعية معتقدا أنّه في " المجتمعات الشيوعية المعاصرة فإنّ العدو الخارجي والتّأخر التّقني وتركة الإرهاب تضفي على الهدف المعلن (...) طابعا اضطهاديا "[1]. فالاضطهاد إذن داخل النظام الشيوعي يبرّر استنادا إلى مقولات وجود تربص بالوطن ، ويرمي أية محاولات للإشارة إلى جرائم النّظام بالإرهاب ، والأسوأ يقع عندما تتداخل مصلحة السلطة مع مصالح الصناعيين الجدد خاصة صناعة السلاح ، يقول ماركوز: " إنّ تواطؤ الصناعة الحديثة والسلطة ذات الطابع الإرهابي لشرّ أعمق من المؤسسات والبنى الرأسمالية والشيوعية "[2]، ولذلك تتحدى الطبقة العاملة النظام السياسي الحاكم ، وتعي رسالتها التاريخية في تأسيس مجتمع مدني جديد تغيب عنه مظاهر البؤس والشقاء من خلال الثورة.

هل الثورة عنف بالضرورة ؟ وهل الثورة السلمية ممكنة ؟ ماذا عن الفوضى ؟ أليست شكلا من أشكال الثورة ؟ ألا يمكن أن تستحيل الثورة ؟ أسئلة طرحها ماركوز وحاول أن يبحث عن إجابات عنها ، فانطلق من ضبط تصور الثورة التي هي "سقوط نظام أو دستور معيّن

[1]) هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 89.

[2]) المصدر نفسه ، ص 90.

لطبقة معيّنة واستبداله ببنية اجتماعية وسياسية جديدة "[1]. الثورة إذن مبنية على أساس التغيير ، والتغيير يمكن أن يكون عنيفا ويمكن أن يكون سليما ، علما أنه من الشائع أن التغيير يكون عنيفا خاصة إذا ارتبط بمجال السياسة ، ومن الناذر أن نشاهد ثورة سلمية ، ولعلنا نلاحظ الثورات في عالمنا العربي ضمن ما سمي الرّبيع العربي ، فكل الثورات انطلقت بمظاهرات سلمية تطالب بالتغيير ، ثم تطورت المطالبة بالتغيير إلى مطالبة الرؤساء بالرحيل ، وهي مطالب يستنكف أي رئيس عن الاستجابة لها ، لأنها تمسّ بالنظام السائد.

يشترط ماركوز لحدوث الثورة وجود طبقة واعية هي طبقة البروليتاريا – وهو تصور سبقه إليه ماركس –، كما يرى ضرورة وجود تصوّر مبدئي لمرحلة ما بعد الثورة ، إذ لا يمكن أن تقوم البروليتاريا بالثورة من أجل الثورة ، وقبل ذلك ضرورة وجود تخطيط لهذه الثورة ، وهذه الشروط ضرورية لأنه في غيابها قد تنحرف الثورة عن مسارها فتتحول إلى فوضى يغرق فيها المجتمع. لكن ، ألا يمكن للسلطة أن تتنبّأ بوجود مخطط للقيام بالثورة ؟ يمكن أن يحدث ذلك ، لذلك فإن ممارسة القمع والتسلط اللذان يميزان سلوك الدولة تجاه البروليتاريا ، ينقلب أحيانا إلى تقديم تنازلا وامتيازات لهذه الطبقة ، حتى تتمكن السلطة من الحفاظ على مصالح الطبقة الحاكمة ، وفي نفس الوقت تستنزف طاقة البروليتاريا وتظهرها بمظهر الطبقة الانتهازية.

يعتقد ماركوز إذن أنه قد حدث تغيير في ماهية البروليتاريا التي تحولت من الطبقة الكادحة التي تظهر على أصحابها ملامح التعب والشقاء ، إلى طبقة من الموظفين المندمجين في المجتمع الصناعي. هذه الطبقة أصبحت تشبه إلى حد ما الطبقة البرجوازية بحصولها على مجموعة من الحقوق ، وهذا يعني بالنسبة إلى ماركوز نهاية الحلم الماركسي.

ينتهي إذن حلم ماركس برؤية البروليتاريا تقود المجتمع المدني وتؤسس مجتمعا جديدا لا نكاد نفرّق فيه بين الأفراد والطبقات ، فهل ينتهي كذلك حلم ماركوز ؟ يقول :"في المرحلة العليا من الرأسمالية تبدو الثورة – على ضرورتها أكثر من أي وقت مضى – بعيدة الاحتمال كلّ

[1])Herbert Marcuse, culture et société, editions de minuit, Paris, 1970, p 296.

البعد "[1]، وهذا يعني أن الثورة ضرورية لكن يجب تأجيلها ، وتأجيل الثورة مردّه إلى أن طريقها الذي أشار إليه ماركس سدّته السلطة.

لقد تصور ماركس أن الصراع الطبقي هو العامل المحرك للديالكتيك ، وهو الذي يدفع إلى التغيير الذي يكون ثوريا ، لكن ماركوز لاحظ أن الصراع الطبقي لم يعد موجودا في المجتمع الصّناعي الذي امتلك آليات للتغطية على مظاهر أفرزها التطور ، وعليه فإن تصوّر إمكانية التغيير عن طريق استعمال الثورة العمالية التي هي ثورة الشعب مستحيل لاعتبارين هامين أوّلهما أن السّلطة الحاكمة تستند إلى قوّة عسكرية وبوليسية ، وثانيهما تحوّل الوعي الثّوري عند العمّال إلى وعي إصلاحي[2].

يعترف ماركوز بقوة المجتمع الصناعي الذي يمتلك قدرة على تنميط الوعي الذي ينتج عن تنميط العمل والسلوك ، ويرى أن القيام بالثورة لا يكون عن طريق تمرد لا تعرف عواقبه ، بل يجب أن يتم وفق مرحلتين ، فالسيطرة على مركز القرار السياسي لابدّ أن يمر عبر السيطرة على مركز القرار الاقتصادي ، مادامت السلطة تبدأ من الاقتصاد وتنتهي إلى السياسة، لكن هذا مستبعد إلا إذا فُعِّل الوعي الثوري عند طبقة العمال.

رابعا : القوى الثورية البديلة للبروليتاريا :

إن تحقّق الوعي في مجاله السياسي هو الذي يسمح بتجاوز أدوات الرقابة التي يفرضها النظام إلى رقابة يفرضها العمال أنفسهم على السلطة السياسية القائمة ، لكن إذا كان وعي الطبقة العاملة متسامحا مع السلطة السياسية فإنه ليس علينا أن نتوقع حدوث ثورة ، يقول ماركوز :" إذا لم يتطور مثل ذلك الوعي فستبقى الرقابة العمالية محايثة للنظام القائم "[3].

---

[1])هربرت ماركوز، الثورة والثورة المضادّة ، المصدر نفسه ، ص 13.

[2]) هربرت ماركوز، الثورة والثورة المضادّة ، المصدر نفسه ، ص 53.

[3])المصدر نفسه ، ص 54.

ولعل محايثة وعي العمّال لوعي السلطة القائمة شكل من أشكال التّنميط الذي يبرع فيه المجتمع الصناعي ، ووعي العامل أصبح خاضعا لحتميات هذا المجتمع ، ولا يمكن إذن أن ننتظر وقوع ثورة من طبقة تسيطر عليها حتميات المجتمع الذي تنتمي إليه ، لأن الفعل الثوري فعل واع حر يهدف إلى نقل المجتمع من حالة التنميط إلى حالة التّحرّر ، رغم أن المجتمع الصناعي في صورته الرأسمالية يقوم على مبادئ الليبرالية التي تتأسس على حرية الفرد ، " ذلك أن الشعب الذي كان في الماضي خميرة التغير الاجتماعي قد ارتفع ليصبح خميرة التلاحم الاجتماعي. وهذه الظاهرة هي الظاهرة الأساسية المميّزة لتحجّر المجتمع الصّناعي المتقدّم وليس إعادة توزيع الثروة أو تساوي الطبقات "[1]. وأمام هذا الوضع البائس ، ستصبح الثورة يوتوبيا لا يمكن تحقيقها ، مادام الوعي قد خضع إلى التنميط الذي يريده المجتمع الصناعي ، والذين يرفضون التنميط وهم أقلية داخل المجتمع لا يمكنهم القيام بالثورة لأنهم غير قادرين على التأثير على وعي طبقة العمال ، وينتهي بهم الأمر إلى البقاء منعزلين داخل المجتمع.

يرفض ماركوز الإقرار بالهزيمة ، ويتصور أن البروليتاريا وإن دُجِّنتْ وأُدمجتْ داخل المجتمع المعاصر ، فهي قادرة على القيام بالثورة ، والثورة قادمة ولكن على يد قادة جدد لا يلقي إليهم المجتمع الصناعي بالا ، ويحدّثنا عن وجود طبقات تحت طبقة العمّال تتألف من المنبوذين والعاطلين عن العمل والعاجزين عنه والمضطهدين والمستغلين والأقليات العرقية لا تملك وعيا ثوريا لكنها لا تخضع للوعي الزائف الذي يجري تعميمه من طرف الرأسمالية الصناعية. " إن هؤلاء الناس يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية وحياتهم تعبر عن الحاجة المُلحّة والمباشرة والواقعية إلى وضع حدّ للشروط والمؤسّسات التي لا تطاق أو تُحتمل "[2].

ولأنّ الفئات المذكورة خارجة عن الوعي المنمّط ، فإنها قادرة على معارضة النظام الذي يعجز عن دمجها ، وهذه المعارضة تظهر من خلال مطالب هذه الفئات التي تبدو بدائية إذا ما

[1])هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 266.

[2])المصدر نفسه ، ص 267.

قورنت بمطالب طبقة العمال ، لكن جواب السلطة قد يكون عن طريق تقديم تنازلات لهذه الفئات كما قد يأخذ صورة مواجهة هذه المطالب بالحديد والنار ، ومهما يكن فإنّ ماركوز يتحدّث عن نهاية غير سعيدة ، فقد ينهار المجتمع الصناعي الحضاري تحت ضربات هذه الفئات المنبوذة فننتقل من الحضارة إلى البربرية لأن الوعي الثوري الذي يتصور ما بعد الثورة غائب عند هذه الفئات ، "وهذا هو الأرجح ، أن تكون المرحلة البربرية الثانية هي الامبراطورية المستمرّة للحضارة نفسها "[1]. ورغم أن هذا التصور يبدو يائسا حينها إلا أنه ينبغي أن ننظر إلى الفكرة في إطار زماني واجتماعي أوسع ، فقد اتضح أن "ماركوز أصبح في وقت لاحق خلال الستينات ، مع صعود حركات راديكالية جديدة أكثر تفاؤلا إلى حدّ ما ، لأنّ القوى الثورية بدت وقتها أكبر ، وتضمّ طلبة وأقلّيات عرقية مستغلة وجماهير فلاحي العالم الثالث "[2].

ومن بين المنبوذين الذين يتحدث عنهم ماركوز فئة الشباب ومنهم على الأخص طلاب الجامعات في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية ، "إذ أن الشباب في هذه البلاد مهيّأ نفسيا للفكرة القائلة أنه مرفوض منبوذ ، وأن الكبار لا ينصتون إليه ولا يتركون له دورا في تحديد مجرى الأحداث "[3]. فالشباب غير مندمجين في العملية الإنتاجية التي هي السمة البارزة لمجتمع الصناعة ، بينما الكبار منفصلون عن أبنائهم بفعل عملية الإنتاج التي تجعلهم يعيشون عالما يختلف عن عالم أبنائهم الشباب. ويبدوا أن الشباب لم يُشكّل الأمل في نجاح الثّورة عند ماركوز فقط ، بل إن ثورة الخامس والعشرين من يناير 2011 م في مصر هي ثورة تصدّر مشاهدها الأولى الشباب الذي نجح في استخدام مواقع التواصل الاجتماعي لإسقاط النظام

[1]) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد المصدر نفسه ، ص 267.

[2])توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة سعد هجرس ، دار أويا للطباعة والنشر ، طرابلس ليبيا ، (ط 2) ، 2004 ، ص 81.

[3])فؤاد زكريا ، المرجع نفسه ، ص 101.

السياسي الحاكم قبل أن تغطي التنظيمات السياسية البارزة كحركة الإخوان المسلمين على هذا المشهد السياسي.

إن البديل الثوري الذي يقدّمه ماركوز له ما يبرّره ، ذلك أن الشّباب فقط يمكنهم أن لا يسايروا النمط الاستهلاكي الذي يفرضه المجتمع الصّناعي ، ومقابل ذلك يحدّثهم ماركوز عن الانتقال من العقل إلى الغريزة ويدفعهم إلى اتباع غرائزهم والاهتمام بالحب والجنس ، وهو ما يروق للشباب الذين يفكرون على طريقة ماركوز تفكيرا سلبيا نقديا ، ويهدفون من ورائه إلى تحقيق التغيير الاجتماعي الذي طال أمده. يقول ماركوز: "إني أرى أن المعارضة في الحركات الطلابية الحالية عاملا من عوامل التغيير في العالم ، ولكن ليست كقوّة ثورية فورية كما عاتبني البعض على ذلك ، بل كخميرة فعّالة وسوف تتحوّل يوما ما إلى قوّة ثورية فعالة "[1]. إنّ هذا التّصريح هو الذي جعل من ماركوز عرّاباً لثورات الطلاب التي عرفتها أوربّا والولايات المتحدة الأمريكية في السّتّينات ، رغم أن المفردات التي استعملها ماركوز في تصريحه تدل على أن الطلاب قد يشكلون في زمن لاحق نموذجا جديدا للثوار. أما الحركة النِّسوية فهي كذلك معنية بالثورة خاصة وأن النساء ما لبثن يحصلن على شبه حقوق منذ الانتفاضة المشهورة لعاملات النسيج في نيويورك في الثامن من مارس عام 1908 ، لذلك لا ينفكُّ ماركوز يتصور النساء نموذجا للحركة الثورية القادمة.

ولعل السبب الذي يدفع ماركوز إلى اعتبار الطلاب والنساء ثوارا جددا هو أن المجتمع الصناعي يضعهم على الهامش ، إذ أنّ العبرة في هذا المجتمع بالإنتاج ، وهاتان الفئتان غير منتجتين ، فيتحول هذا التّهْميش إلى عامل للاغتراب الذي يشكل الوعي ، فتحدث الثورة التي تهدف إلى إحداث التغيير على مستوى النظام وتصوراته بالنسبة للأفراد أو الفئات. لكن سعي الفئات المُهمَّشة إلى الثورة ومطالبتها بالحرية تعترضه السلطة التي تسعى للحفاظ على الوضع القائم الذي يخدم مصالحها ، وتستعمل لأجل ذلك العنف المضاد الذي يقابل الثورة ، وهذا

[1])Herbert Marcuse, la fin de l'utopie, edition de seuil, Paris, 1968 : p 41.

العنف المضاد هو الذي يصطلح عليه باسم الثورة المضادة ، وكأن النظام القائم يستعين بالقوانين الفيزيائية لتثبيت نفسه ولكي يضمن استقرار المجتمع ، فلكل فعل رد فعل يساويه في الشدّة ويعاكسه في الاتجاه. وتجب الإشارة هنا إلى أنّ الثورة المضادّة ليست فعلا بشريا غريبا ، لأن " التضاد ظاهرة مألوفة في التغييرات الإنسانية التي يجتاح فيها الجديد القديم فيحاول القديم البقاء أو العودة بمختلف الطرق والأشكال "[1].

لقد أشار ماركوز في كتابه "الثورة والثورة المضادّة " إلى خطر الثورة المضادّة على الثورة، مؤكّدا أن الثّورة معرضة في هذه الحالة لانتكاسة قد لا تقوم لها قائمة بعدها ، ولذلك تساءل : كيف يمكن للثورة أن تتجاوز الثورة المضادّة ؟ وكيف يمكن للعنف الثوري أن ينجح في دحر عنف الثورة المضادة ؟ أو على الأحرى كيف يمكن إجهاض الثورة المضادّة ومنعها من النيل من الثورة ومبادئها؟

ينبغي قبل أن نسعى للإجابة عن هذه التساؤلات أن نعرّف الثورة المضادّة ، فقد جاء في موسوعة السياسة :" يطلق تعبير الثورة المضادة contre révolution على القوى السياسية العسكرية التي تحمل السلاح في وجه ثورة سبقتها بهدف القضاء على إنجازاتها عن طريق إحياء المؤسسات السياسية والاقتصادية التي كانت قائمة قبل الثورة ، واسترداد الامتيازات الاجتماعية التي كانت تتمتع بها الطبقة المهيمنة ، وذلك ضمن الحدود التي تسمح بها الظروف المستجدّة "[2]. نستنتج من ذلك أن الثورة المضادة يقودها النظام السابق من خلال ممثليه في كل القطاعات والمؤسسات ، ويهدف من خلال ذلك إلى إعادة الوضع إلى حالته السابقة ، وقد تكون هذه الثورة سلمية تكتفي بتحييد الثوار الجدد من مراكز القرار وتحل محلهم السلطة السابقة لكنها قد تكون دموية إذ أن المهووس بالسلطة يقوم عادة بأشنع الأفعال إذا انتزعت منه سلطته.

[1])روبرت م.ماكيفر، تكوين الدولة ، ترجمة حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ، (ط 2)، 1984، ص 344.

[2])عبد الوهاب الكيالي، المرجع نفسه، ص 927.

لقد تعرضت الثورات المشهورة إلى ثورات مضادّة ، فالثورة الإنجليزية التي أطاحت بالملكية المطلقة وقيدت سلطات الملك ، انتهت إلى محاولة وريث العرش الملك جيمس الثاني أن يعود إلى عصر الاستبداد ، لكن محاولته باءت بالفشل إذ أسقط عن العرش عام 1688 م. وعرفت الثورة الفرنسية ثورة مضادّة جعلتها تتأخّر في حصد نتائجها إلى غاية 1871 م، تمثلت هذه الثورة في حصار مطبق على فرنسا من طرف جيوش أوربا وخاصة النمسا التي كان ملكها أخا لزوجة الملك لويس السادس عشر المخلوع ، وحدث ذلك بإيعاز من النبلاء وأفراد الطبقة الحاكمة.

وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن الزمن ليس عاملا أساسيا في التمييز بين الثورة والثورة المضادة ، فليس لزاما أن تحدث الثورة اليوم لتتبعها الثورة المضادة مباشرة بعد سنوات قليلة ، إذ أن روبرت م. ماكيفر يرى في الفاشستية والنازية ثورات مضادّة ، فالأولى استغلت عدم استقرار الحكم السياسي الديمقراطي في إيطاليا الذي دام مدة طويلة فقفزت إلى ساحة الحكم عبر ثورة مضادّة تزعمها موسوليني Mussolini، وكذلك فعلت الثانية أي النازية علما أن النازية أشد رجعية من الفاشستية رغم أنهما تتفقان في الهدف وهو إحياء الأمجاد القديمة[1].

والبروليتاريا نفسها قد تعيق الثورة وتتحول إلى عنصر فعال بين عناصر الثورة المضادّة، يقول ماركوز :"الطبقة العاملة هي على الدّوام ، عامل الثورة التاريخي ، بحكم موقعها المركزي في تسيير عملية الإنتاج ، بعبء الاستغلال الذي تتحمّله ، ولكنها أصبحت ، لمجرّد مشاركتها في الحاجات التي توطّد للنّظام استقراره ، قوّة محافظة وحتى مضادّة للثورية "[2]. فإذا كانت البروليتاريا هي الطبقة الثورية ، وهي كذلك عنصر محتمل في الثورة المضادّة ، فكيف يمكن أن يعمل الثوار على إنجاح ثورتهم ؟ يرى ماركوز أن الثورة لا يمكنها أن تتجاوز الثورة المضادّة إلا من خلال نشر الوعي عند الثوار ، وهذا الوعي يجب أن يكون حقيقياً لا مُزيّفاً ، وهذا ما

[1]) روبرت م.ماكيفر، المرجع نفسه ، ص 345.

[2]) هربرت ماركوز ، نحو ثورة جديدة ، تر عبد اللطيف شرارة ، دار العودة ، بيروت (لبنان)، (د ط)، 1971 ، ص 36.

يبرّر حالة اليأس التي بلغها ماركوز من دور الطبقة العمالية في الثورة ، فهذه الطبقة تمكنت السلطة القائمة من تثبيط وعيها من خلال تقديم مجموعة من الامتيازات يقول عنها ماركوز : "إنّ المجتمع في البلدان الرأسمالية المتقدّمة ، ليعارض كلّ تجذير للطبقات العاملة ، وذلك بإحداث شلل في وعي المستغلّين ، والاستمرار في تنمية الحاجات التي تؤبّد عبوديتهم وتلبيتها"[1]، ولا يمكن أن تغدوا هذه الطبقة فاعلة إلّا إذا أُوجِدت طبقة عمالية جديدة تعي أهداف السُّلطة القائمة كما تعي أهداف الثّورة التي ستقوم لا محالة.

ويواصل ماركوز تأكيده على استحالة القيام بالثورة وفق التصور الماركسي طالما أن البروليتاريا أصبحت طبقة مندمجة في النظام وهي تعمل على استمراريته لأنه يضمن لها الرفاه ويلبي لها كل الحاجات ، يقول في ذلك :" صحيح أن الوعي الثوري لم يتجلّ إلا في موقف ثوري ، لكن الفارق الآن هو أنّ وضع الطبقة العاملة في مجمل المجتمع يتنافى والوصول إلى مثل هذا الوعي "[2]. إنّ هدف السّلطة هو الحفاظ على الاستقرار ، بينما تهدف الثّورة إلى التّغيير ، فكأنّ السّلطة تهدف إلى إبقاء الوضع كما هو في الماضي بينما تتوجه الثّورة نحو المستقبل الذي يكون أفضل ، وهذا التوجّه لا ينبغي أن يكون على حساب بقاء الدولة كإطار لنيل الحقوق وأداء الواجبات ، أي أن ماركوز يميّز بين السلطة السياسية والدولة ، فالسلطة السياسية هي تلك التي تمارس التسلط والقمع وتدفع الإنسان بعيدا عن القيم الإنسانية كالحرّية ، بينما الدّولة هي ذلك الإطار السياسي والاجتماعي الذي يحتوي المجموع ، ولعلّه في تمييزه هذا لا يختلف كثيرا عن الماركسية التي "لا تساوي بين السلطة والدولة ولا تجعل السلطة قابلة للإرجاع إلى الدّولة "[3].

---

[1]) هربرت ماركوز ، المصدر نفسه ، ص 37.

[2])هربرت ماركوز ، الثورة والثورة المضادّة ، المصدر نفسه ، ص 92.

[3])نيكولاس بولانتساس ، نظرية الدّولة ، ترجمة ميشيل كيلو ، دار التنوير للطباعة والنشر ، (ط 2) ، 2010 ، ص 32.

إنّ هذا التمييز هو الذي جعل ماركوز يختلف مع منظري النزعة الفوضوية كباكونين Bakounin حول مصير الدولة ، إذ أن الفوضويين يرفضون بقاء الدولة لأنها إطار سياسي تمارس فيه أنواع من الاستغلال والاسْتبداد ، بينما يدعو ماركوز إلى التغيير الثوري الذي يتمّ بإحلال منظومة سياسية ثورية في مكان منظومة سياسية تسلّطية ، مذكّرا أن للدولة وظيفة تقوم بها هي تنظيم المجتمع وفق أطر قانونية تضعها وليس لها أن تسلب المواطنين حقوقهم ولا أن تطغى بقوانينها على حرياتهم.

يجب إذن على الطبقة العاملة إذا استلمت الحكم أن تقوم بوظيفة الدولة لا بوظيفة السلطة السياسية التي أطيح بها ، لأن هذه السلطة أسقطت بسبب عدم قيامها بوظيفتها في حماية الحقوق المدنية التي تؤسس لقيام المجتمع المدني ، وزالت لأنها كانت تخدم مصلحة طبقة بعينها هي الطبقة البرجوازية الحاكمة ، وانتقال الطبقة العاملة من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة يبقى رهين المحافظة على الوظيفة السامية للدّولة.

المبحث الثالث : الإنسان من التمرّد إلى التحرّر:

أوّلاً : التّمـرُّد ضدّ قمـع الحضـــارة الغربيـــــة :

لن تحدث الثورة إلا إذا توافرت شروطها وظروفها ، وهذه الشروط يصنعها الإنسان ، فكلما زاد الاحتقان الشعبي وتعاظم الوعي كلّما اشتدّت الحاجة إلى التغيير. إنّ تلك الشروط هي التي تصنع الظروف المؤاتية لاندلاع الثورة ، وتكون البداية عادة بمظهر الرفض والمقاومة الأول الذي هو الاحتجاج ، ومن المعلوم أن جان بول سارتر Jean Paul Sartre هو فيلسوف الاحتجاج الذي تبنى هذه الوسيلة في التعبير عن حاجة المجتمع الفرنسي إلى التغيير. وتكون الاحتجاجات عموما في أطر مكانية و زمانية معينة كالمصانع أو مراكز التربية والتعليم والجامعات أو السجون ، لتتّسع إلى مظاهر أخرى للرّفض كالتّظاهر في الشّارع والسّاحات العامّة ، ثم ينتقل الرفض إلى مظهر التمرد الذي يراه ماركوز متأصّلا في مجموعات بلغت درجة راقية من الوعي السياسي[1].

يكون التمرد إذن الشرارة التي تؤدي إلى اندلاع الثورة وهو الأداة التي تتكسر بها شوكة السلطة ، هذه السلطة التي فرضت الاضطهاد ومارست القمع على الإنسان ،" ولم يبق في الساحة سوى تمرد الشبيبة والطبقة المثقفة المنبث في مختلف الصّفوف ، والكفاح اليومي الذي تخوضه الأقليات المضطهدة "[2]، مع التأكيد هنا على أن مفهوم التمرّد عند ماركوز يختلف عن مفهومه عند كامي.

لقد أشرنا في الفصل الأول أن التمرّد عند كامي هو الرفض الذهني للواقع المفروض على الإنسان ، فالمتمرّد هو الذي يقول لا معبرا عن تجاوز الواقع للحدود المعلومة ، ولكن رغم ذلك يرفض كامي كذلك أن يتجاوز الحدود ، فيكون التّمرد إذن حالة ذهنية تعبّر عن الحاجة

---

[1])هربرت ماركوز ، الثورة والثورة المضادّة ، المصدر نفسه ، ص 14.

[2])هربرت ماركوز ، نحو ثورة جديدة ، المصدر نفسه ، ص 23.

إلى التغيير دون استعمال للعنف ، بينما يتصور ماركوز أن التمرد الذهني يبقى حالة داخلية تحتاج إلى مواجهة الواقع عن طريق العنف ، ولا مندوحة إذن من استعمال العنف في مواجهة السّلطة التي أثبت أنّها في خدمة مصالح طبقة معينة.

والتّمرّد الحقيقي هو الذي لا يتوقف عند الفرد بل يمتدّ أثره إلى المجموع ، فيؤلّب الجماهير على الانتقال من حالة القيد إلى التّحرّر ، ولا يحدث ذلك سلميا بل لابدّ من حضور العُنف. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أنّ التّمرد يحمل طابع العنف في ذاته ، لكنّه يكون عنيفا لأنه يهدف إلى غاية نبيلة هي الانتقال إلى الثورة مادامت الثورة تحمل طابعا أكثر توسّعا من التّمرّد الذي قد يشمل مجموعات محدّدة.

لكن علينا أن ننتبه إلى أن التمرد وإن كان رد فعل على حالة القمع التي ولدت الكبت عند الجماهير ، إلا أنه يبقى محتاجا إلى غطاء سياسي ، ومن الضروري أن تمنح الأحزاب السياسية المعارضة هذا الإطار السياسي ، لأن المتمردين معرضين إلى أبشع أنواع التّوصيف، فقد يصفهم النظام بأنهم متعطشون للسلطة وأنهم موالون لأنظمة خارجية تتربص بالبلد ، بل إن النظام السياسي قد يتهمهم بتهمة الإرهاب التي تُعادِل في درجة خطورتها تهمة الخيانة ، وفي مقابل ذلك يكون عنف السلطة دفاعا عن شرف الأمة وتحريرا لها من ربقة المؤامرات الخارجية، ولذلك يقول ماركوز : "ليس من الممكن أن تقوم اليوم مظاهرة تستطيع أن تبيح لنفسها ألّا تأخذ بعين الاعتبار العنف الكلي الحضور(...) فتصعيد العنف وتفاقمه جزء لا يتجزّأ من الموقف "[1].

ينظر ماركوز إلى تحرير الغريزة الجنسية كأساس للتحرر السياسي والاجتماعي ، وقد يتساءل البعض : كيف يدعو ماركوز إلى تحرير الجنس في مجتمع رأسمالي يقوم على الحرية الفردية ؟ يجيبنا فيلسوفنا أنّ المجتمع الرأسمالي يقوم على مجموعة من المفاهيم الاقتصادية أهمها مفهوم الإنتاجية التي " تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية ، وسِلْمُه

[1])هربرت ماركوز ، الثورة والثورة المضادة ، المصدر نفسه ، ص 62.

غير متحقّق إلا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان ، ونموّه مرهون بقمع الإمكانات(...)"[1] ومنها الحُرّية التي تسوّق لها الرأسمالية بأبواقها الدّعائية المختلفة على أنها السمة البارزة للنظام الرأسمالي ، ولكنّها في الحقيقة ما هي إلا حرية مزيفة لأنها نتاج تزييف الوعي داخل المجتمع الرأسمالي.

ثانيا : بين القمع بالمفهوم الفرويدي إلى القمع الزائد بالمفهوم الماركوزي :

إن القمع هو إذن السمة الأساسية للحضارة الغربية لأنها لا يمكن أن تستمر في تدوير مفهوم الإنتاجية إلا عن طريق قمع الغرائز والرغبات بما يسمح لها بالاستمرارية في الوجود ، فالإنتاجية لم تعد مفهوما ذو دلالة اقتصادية فحسب ، لكنّه مفهوم يكتسب داخل منظومة هذه الحضارة أبعادا سياسية واجتماعية وثقافية تسمح بتحقيق هدفين هما " إقصاء الفرد بوصفه كينونة ، والاستحواذ عليه بوصفه عنصرا ضمن بنية محكومة بعلاقات صارمة "[2].

ويستعمل ماركوز مصطلح القمع الذي أخذه عن فرويد سغموند Sigmund Freud ، وقد جاء في تعريف القمع أنّه "عملية يقوم فيها الأنا بتأجيل إشباع الدافع أو التعبير عنه إلى أن يتهيّأ الظرف المناسب لهذا الإشباع أو التعبير "[3]، وهذا التّعريف يحتاج إلى عملية إيضاحية ننطلق فيها من التّقسيم الجديد للجهاز النّفسي الذي أقامه فرويد.

لقد رأى فرويد أن جهاز النفس مؤلّف من ثلاثة أقسام ، القسم الأول هو الهو Id ويمثل " مستودع الطاقة والغرائز ، ويعمل وفق مبدأ اللذّة (...)، وهو يمثّل الجهاز التاريخي القديم في

---

[1])عبد الله إبراهيم ، المركزية الغربية وإشكالية التكوّن والتمركز حول الذات ، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ، ط 1، 1997 ، ص 346.

[2])المرجع نفسه ، ص 347.

[3]) فرج عبد القادر طه وآخرون ، معجم علم النفس والتحليل النّفسي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، ط 1، (د ت)، ص:369.

الشخصية "[1]، و هذا القسم يتألف من جانب فطري غريزي وجانب مكتسب يشكّله كبت الحوادث اللاشعورية ؛ أما القسم الثاني فهو الأنا Ego الذي " يعمل وفقا لمبدأ الواقع (...)، وتكون مُهمّته الأساسية حماية الشخصية مما تتعرض له من أخطار "[2]، ويحاول الأنا أن يلبي مجموعة من مطالب الهو لكنه محاصر بسلطة قوية هي سلطة الأنا الأعلى Super egoالذي " يقوم بثلاثة وجوه من النّشاط :مراقبة الذات ، وإقامة المثل العليا ، والضمير الخلقي"[3]، ومظهر القمع يظهر من خلال هذه السلطة التي تتشكل في صور مختلفة كالقيم الأخلاقية والمثل العليا.

يمارس الأنا الأعلى رقابة على الأنا فيسمح له بتحقيق بعض رغبات الهو ، لكنّه مادام المجتمع أحد أهم أجزائه فهو إذن يعبر عن نظرة المجتمع تجاه بعض الرغبات والسلوكيات فيقوم بقمعها. ويرى فرويد أنّ القمع يراد منه بناء الحضارة الإنسانية ، فالطاقة الناتجة عن الغريزة الجنسية والغريزة العدوانية ينبغي أن تستثمرا في صراع الإنسان ضدّ الطّبيعة ، ولمّا كانت الغرائز تتميّز بأنّها دنيئة ولا يمكن تأسيس حضارة على أسس دنيئة ، فيجب إذن قمع هذه الغرائز للارتقاء بالفعل البشري ، يقول فرويد :"(...) كلّ حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الغرائز "[4]، وهو ما يذهب إليه كمال بومنير الذي يتصور القبول بالقمع أساسا للحفاظ على استمرار النوع ومواصلة الاجتماع البشري قائلا :" الحضارة تفرض على الإنسان أشكالا من القمع والكبت الذي يجب أن يعيشه الإنسان إذا أراد الحفاظ على وجوده وتستمرّ حياته الاجتماعية "[5].

---

[1]) فرج عبد القادر طه وآخرون ، المرجع نفسه ، ص 477.

[2]) المرجع نفسه ، ص 63.

[3]) المرجع نفسه ، ص 63.

[4])سيغموند فرويد ، مستقبل وهم ، تر جورج طرابيشي ، دار الطليعة بيروت لبنان ، ط 4 ، 1998، ص: 10.

[5])كمال بومنير ، مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هربرت ماركوز ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة منشورة ، جامعة الجزائر، 2007/2006، ص 71.

إن القمع إذن مشروع ومبرّر طالما أن الغاية من ورائه نبيلة وهي نقل الإنسان من حالة الطبيعة إلى بناء الحضارة ، وهو بذلك يكتسب صفة المعقولية ، بل إن ماركوز يصرّح أن الماركسية عجزت عن حل مشكلة الحرية والسلطة "لأنها لم تنتبه لذلك الاستعداد الكامن فينا للخضوع للقهر والقمع أو لفرضه على غيرنا ، وهو الاستعداد الذي يمدّ جذوره في تركيب دوافعنا الباطنية . ولهذا لن يتمّ لنا التحرر الحقيقي إلا بالثورة على هذا التركيب ، وتغيير الإنسان وتحريره قبل التغيير والتحرير الاجتماعي "[1].

وينبغي أن نشير هنا إلى أن القمع ليس وليد المجتمع الصّناعي بل هو تاريخي ، لكن القمع الذي يمارس اليوم تتسارع شدّته بما يوحي بتغيّر في أشكال القمع ، ويسمّيه ماركوز "القمع الزائد "، " ويدلّ به على القيود التي تجعلها السيطرة الاجتماعية حتمية ، فينبغي تمييزها عن القمع الأساسي ، أي عن تحوّلات الغرائز الضرورية لاستمرار الجنس البشري في الحضارة "[2].

لكن ، كيف استطاع المجتمع الصناعي أن ينقل القمع من صورته التاريخية المرتبطة بالعنف إلى صورته الحديثة المعقولة ؟ يجيبنا قيس هادي أحمد أن هذا المجتمع استعان بما أفرزته الحداثة من علوم ، " مثل علم النفس الصناعي ورياضيات العقول الالكترونية ، وأبحاث التسويق وما يسمّى بعلم العلاقات الاجتماعية وذلك لتحل محلّ العنف المرعب الذي كان يمارس من قبل بطريقة مباشرة "[3]، وإذا كان القمع ثمنا للحضارة الإنسانية فإن الإنسان يخسر كذلك وعيه ، إذ أن القمع لا يمارس فقط على الجانب النفسي بل يتجاوز ذلك إلى الحياة

[1])عبد الغفار مكاوي ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تمهيد وتعقيب نقدي ، منشورات المدرسة النقدية في علم الاجتماع المصري ، الكويت ، (د ط)، 1993 ، ص 87-88.

[2])هربرت ماركوز ، الحب والحضارة ، المصدر نفسه ، ص 45.

[3])قيس أحمد هادي ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، (ط 1)، 1980، ص 110.

الاجتماعية والعقلية ، "وتلك في الواقع هي قصّة القضاء على إنسانية الإنسان في المجتمع الصّناعي المُتقدّم المعاصر "[1].

ويتجه ماركوز للكشف عن القمع الجنسي الذي يمارسه المجتمع المعاصر ، فالأطر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمجتمع تُسوِّق فكرا تحرّريا للإنسان ، " والواقع أنّ هذا التّحرّر المزعوم يخدم القمع العام الرّاهن أكثر ممّا يناوئه "[2]. وهذا المجتمع صار يتّخذ من الجنس سلعة رائجة يتمّ تعميمها عن طريق وسائل الدّعاية المختلفة. ويلاحظ ماركوز عند مقارنة القمع في المجتمعات ما قبل التكنولوجية والمجتمع التكنولوجي أن هناك تزايدا في مجالات القمع وشدّته ، ويربط ذلك بوجود مبدأ الإنتاجية الذي يميّز حضارة المجتمع الصناعي التكنولوجية التي هي حضارة طابعها شمولي مما يفرض زوال الحدود بين ما هو خاص وما هو عام ، إذ يقول:"وبالتالي فإننا في اتجاهنا نحو توضيح امتداد وحدود القمع الطاغي على الحضارة المعاصرة ، ينبغي لنا أن نصفه بالاستناد إلى مبدأ الواقع الخاص الذي كان قد تحكّم بأصول ونموّ هذه الحضارة وندعوه بمبدأ المردود "[3].

ويبدو لنا عند المقارنة بين القمع عند فرويد وماركوز أن فرويد " كان يرى أن مستوى الكبت مستوى ثابت في كل المجتمعات ، أما ماركوز فيرى أن هذا الكبْت يمكن أن يتغيّر من مجتمع لآخر "[4]، كما يكتفي فرويد بوصف القمع باعتباره وسيلة انتقال حضارية ، ويربطه بالتّاريخ إذْ " كانت هناك مرحلة قمع وسيطرة ، عرفت باستبداد الأب البدائي ، ثمّ تلتها مرحلة الأمومية القصيرة المطبوعة بطابع الحُرّية ، أما المرحلة الثّالثة ، فقد جسّمت العودة إلى المرحلة

---

[1]) قيس أحمد هادي ، المرجع نفسه ، ص 112.

[2])هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 110.

[3]) هربرت ماركوز ، الحب والحضارة ، المصدر نفسه ، ص 54 .

[4]) إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماز ، تر محمد حسين غلوم ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 1999 ، ص 291.

الأولى "[1]، وهذه العودة إلى التاريخ يستنتج منها أن القمع ظاهرة ملازمة للوجود البشري ، بينما يتوجّه ماركوز إلى البحث عن حضارة لا قَمْعيّة يعيش فيها الإنسان ، وهو يأمل في ذلك لأن القمع يمكن أن يزول إذا زالت مبرّراته.

إن المجتمع الصناعي المتحضر وإن كان يدّعي الحرية والديمقراطية ويكافح في سبيل نشرهما فإنه لا يختلف في حقيقته عن المجتمعات الشمولية ، التي أصبحت فيها المعارضة عاجزة عن تغيير الأوضاع الهزيلة التي تعيش فيها ، فلم يعد أمامها سوى التّكيف مع الوضع القائم أمام تكريس الدكتاتورية ومنع الاحتجاج والاعتراض ، يقول ماركوز :"لا وجود للديمقراطية في المجتمعات القائمة ، حتى في تلك التي تدّعي أنها ديمقراطية ، فما هو موجود فعليا هو شكل محدود من الديمقراطية يفتقر إلى شروط الديمقراطية الحقيقية ، فيكون الأمر إذن أن الديمقراطية لم تتحقق بعد "[2].

ثالثـا : الفـنُّ مجالاً للتّحـرّر:

إذا كانت الماركسية تؤكّد على قدرة البروليتاريا على القيام بفعل التحرر لتخليص الإنسان من طغيان البعد الرأسمالي ، فإنّ ماركوز رأى أنّ فعل التّحرّر بالمفهوم الماركسي يبقى محتاجا إلى وعي جديد تقدّمه عناصر ثورية جديدة هي القوى الثورية البديلة ، لكنّ خشيته من تجاوز هذه الثورة لحدودها جعله يبحث عن عامل آخر يساهم في تنظيم فعل التّحرّر وهو الفنُّ الذي يستند إلى قوّتيْ العقْلِ والخيالِ ، فكيف يُمكنُ أن يكون الفنُّ مجالاً يتحقق فيه تحرُّر الإنسان؟

[1]) محمد الجوة ، مفهوم القمع عند فرويد و ماركيوز ، تر فتحي الرقيق ، دار الفارابي ، بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ص 131.

[2])Herbert Marcuse, la fin de l'utopie, traduit de l'allemand par Liliane Roskopf et Luc Weibel, editions Seuil, Paris, 1968, p 35.

انشغل فلاسفة مدرسة فرانكفورت بموضوع الفنّ والبعد الجمالي ، إذ ربط أدورنو بين الثقافة والجمال ، مُتصوّراً أنه لا يمكن أن نتخلّص من الثقافة الغربية المهيمنة التي هي نتيجة عصر التنوير ، إلاّ عن طريق ثقافةٍ جديدةٍ تكون سلبيةً تضع نفسها كبديلٍ فكري حضاري ، ولما كان الفنُّ والجمالُ من تجلّيات هذه الحضارة فإنهما يكتسبان صفة السلبية حتى يتمكن المجتمع الجديد من تخليص نفسه من آثار مجتمع التنوير. لقد هيمنت هذه الثقافة لأنها اختزلتْ العقل في جانبٍ علمِي وتقنِي مُقْصيَةً الجانبين الجمالي والأخلاقي لهذا العقل.

وقد لجأ ماركوز إلى توظيف الأسطورة اليونانية لتبيين دور التّخيّل في تحرير الإنسان من القمع ، فقدّم نموذج برومثيوس الذي يمثل البطل الثائر على الآلهة ، المنتج للمعرفة الجديدة التي تجعل منه قادراً على السيطرة على الطبيعة ، فكأنّه إذن العقل الذي أدّى إلى تشكل فكرة السيطرة ، كما قدّم نموذجي أورفيوس Orphée ونارسيس Narcis، الأول شاعر يحب العزلة والغناء ، والثاني شاب جميل يرمز إلى الحبّ ، وكلاهما يرمزان إلى المقاومة ، مقاومة العقل ومعارضة السيطرة القائمة في المجتمع المعاصر.

يمثل أورفيوس ونارسيس نموذجين لرفض القمع الذي تقيمه المؤسسات في المجتمعات المعاصرة ، علما أنّ المجتمع المعاصر يمجّد برومثيوس لأنّه يحمل قيمة العقل وما يترتب عنها من قيم إضافية ، يقول ماركوز :"فإذا كان برومثيوس هو الرمز الثقافي للعمل ، للإنتاجية والتقدّم عن طريق القمع فعلينا أن نبحث عن رموز مبدأ آخر للواقع على الجهة المقابلة. فالإلهان أورفيه ونارسيس يدافعان عن واقع جدّ مختلف ، فهما لم يغدوا بطلين ثقافيين للعالم الغربي : ذلك أنّ صورتهما هي صورة الفرح واكتمال الارتواء...وفعلهما هو الفعل الذي يحقّق السلام وينهي الكد والغلبة "[1].

إن الشّعر والغناء يحتويان صورا خياليةً لا واقعيةً ، تُمثّل قيماً للتحرر من واقع السيطرة الذي يفرضه مجتمع العقلانية التكنولوجية ، لكنها تبقى قيما في حاجة للتمثل جماليا. ومن هذا المنطلق يرى ماركوز أن الفن لا يستطيع تغيير الواقع تغييرا مباشرا وهو في ذلك يخالف الماركسية الأرثوذكسية

[1]) هربرت ماركوز ، الحبّ والحضارة ، المصدر نفسه ، ص 178-179.

التي طالبت الفنان بملازمة طبقة البروليتاريا والتعبير عن مصالحها فنّياً[1]. لكن مع ذلك وجد فيلسوفنا في بعض الإنتاجات الفنية نماذج ثورية مناهضة للواقع ، كأعمال صمويل بيكيت المسرحية التي تبين عبثية الحضارة الغربية التي حولت حياة الإنسان إلى اللّا معنى بعد أن غلبت الطابع الاستهلاكي المادي على الطابع الإنساني ، والرسالة التي يحملها مسرح بيكيت هي ضرورة الخلاص من حالة التشيّؤ التي تفرضها الحضارة الغربية[2] ، و أعمال الأديب التشيكي فرانز كافكا Franz Kafka (1883–1924) التي تؤكّد على دور الأنظمة التوتاليتارية في تغييب حرية الفرد داخل الحضارة الغربية ، وصناعة المعاناة التي تفضي إلى التفكير المشروع في التمرّد على هذه الأنظمة.

كما تأثّر ماركوز بالأعمال التربوية للفيلسوف فريديريك شيلر Friedrich Schiller (1759–1805) الذي ألحّ على الطابع الغريزي للوظيفة الجمالية مما يعني أن الاستطيقا في هذا التصوّر الجديد تقاوم العقل مستندة إلى الغريزة[3]، وفي ذلك إعادة اعتبار للحساسية التي تحرّر الإنسان من الأوضاع المؤلمة التي آلت إليها ، من خلال إعادة توجيه العقل نحو خدمة البشرية لا السيطرة عليها وذلك اعتماداً على قوى التحرر الجديدة التي أشرنا إليها سابقا.

[1]) كمال بومنير ، المرجع نفسه ، ص 198.

[2]) هربرت ماركوز ، الثّورة والثّورة المضادّة ، المصدر نفسه ، ص 134.

[3]) هربرت ماركوز ، الحبّ والحضارة ، المصدر نفسه ، ص 200.

الفصل الرابـع : فلسفة التغيير عند الفلاسفـة الجدد

المبحث الأول :معنى الفلسفة الجديدة

المبحث الثاني: نقد التوتاليتارية عند ليفي وغلوكسمان

المبحث الثالث : بيداغوجيا الأفكار ومراجعة تاريخ الفلسفة عند لوك فيري

تمهيد :

يُمثّل النصف الثاني من القرن العشرين مرحلة هامة في تاريخ أوربا ، لأن الأحداث التاريخية والاجتماعية عرفت فيه تسارعاً ، فقد تم الانتقال بعد نهاية الحرب العالمية الأولى إلى صراع جديد بين القطبين الليبرالي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية والاشتراكي بزعامة الإتّحاد السوفياتي ، وقد تمّ احتواء هذا الصراع حتى لا يتحول إلى مواجهة عسكرية مباشرة بين القطبين ، لكن مظاهر الصراع بقيت واضحة من خلال الحرب الباردة بينهما والتي اتخذت أشكالا متعدّدة منها محاولة استقطاب أطراف جديدة إلى الصّراع وهي الدول التي تصارع من أجل الاستقلال ، والمنظمات التي تسعى إلى التغيير ، ومن بين المُنظّمات : المُنظّمات الطلابية التي سعت في العقد السادس من القرن الماضي إلى إعادة تأسيس مجتمعات جديدة في أوربا لاعتقادها أن المجتمعات السابقة هي السبب في وقوع حربين عالميتين.

إن هذا الحراك الطّلّابي هو الذي أدّى إلى إعادة التفكير في الأسس الفلسفية التي تقوم عليها المجتمعات في أوربا ، فظهرت فلسفاتٌ تدعُو إلى التّغْيير ، وهو الشّعار نفسُه الذي تبنّتْه الفلسفة الجديدة في فرنسا. فكيف تأسّستْ هذه الفلسفة ؟ وهل هي فعْلًا فلسفةٌ جديدةٌ في أفكارها ؟ هل يمكن الاعتماد على هذه الفلسفة في بناء مجتمع جديد في فرنسا؟

المبحث الأول :معنى الفلسفة الجديدة:

أولا : السياق التاريخي والاجتماعي للفلسفة الجديدة :

شهد القرن العشرون ميلاد الفلسفة المعاصرة التي جاءت لتواجه التراث الفكري للفلسفة الحديثة ، لذلك نجد في اتجاهات هذه الفلسفة ميلا نحو مقاومة الآلية ، وإقبالا على النزعة الإنسانية[1]، مع عدم قبول الرأي القائل بأن العلم وتطبيقاته قادر على تفسير ظواهر الطبيعة ومن ثمّ حل مشكلات الإنسان.

[1])إميل بريهييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمود قاسم ، مراجعة محمد محمد القصاص ، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت ، (د ط ت)، ص 24.

انتهت الحرب العالمية الثانية وظهرت بعدها حركات اجتماعية تميّزتْ بأنّها ثوريةٌ تسعى إلى التحرّر ، أو على الأقلّ مُشْبعةٌ بقيمة الحرّية. كانت الحركة الطلابية شكلاً من أشكال الحراك الاجتماعي وقد كان الإطار النّقابي لهذه الحركة هو إتّحاد الطلاب العالمي International Union of Students الذي تشكّل في أوربا في 1946 م، وقد تعرّض للانشقاق فنشأ عنه المؤتمر الطلابي العالمي International Student Conference في دول أوربا الغربية. وقد ساهمت هذه الحركة في الحراك الاجتماعي العالمي ، وسجلت هذه الحركة حضورها في الحياة السياسية المعاصرة ، من خلال مساندة الشعوب المضطهدة التي تسعى للتخلص من الاستعمار أو من الأنظمة التوتاليتارية ، فقد عارضت الحركة الطلابية في فرنسا الحرب في الجزائر ، كما وقف الطلاب في الولايات المتحدة الأمريكية ضدّ الغزو الأمريكي لفيتنام ، بل إن تأثير الحركة الطلابية امتدّ ليصل إلى السياسة الداخلية للدولة من خلال المطالبة بالتغيير الذي كان مطلبا رئيسيا للحركة الطلابية في فرنسا التي أعلنت عن حركة احتجاجية في شهر ماي 1968 م.

وإذا تأمّلنا في تلك الأحداث فإننا سنلاحظ أنّها حدثت نتيجة لتراكم مجموعة من الظروف على المستوى السياسي والاقتصادي ؛ فعلى المستوى السياسي كان نظام حكم الجنرال دي غول De Gaulle يمارس التضييق على الحريات الأدبية والفكرية خاصّة بعد مواقف الكثير من المثقفين المناهضة للحرب في الجزائر ، وقد كان هذا التضييق يمارس بحجّة حماية قيم الجمهورية حتى لا تعود فرنسا مرة أخرى إلى الفوضى التي غاصت فيها البلاد بعد الثورة الفرنسية سنة 1789 م؛ وعلى المستوى الاقتصادي عاش الاقتصاد الفرنسي مرحلة من الركود سببها انتهاء الحرب في الجزائر وعودة أكثر من مليوني فرنسي ممن كانوا يسمّون "الأقدام السوداء " تاركين أملاكهم ومزارعهم في الجزائر ، مما أفرز أزمة بطالة خانقة أجّجت الغضب من النظام السياسي القائم.

ولم تكن هذه الحركة منعزلة عن السياق العالمي ، فقد كان الوضع في أمريكا تميّزه الاحتجاجات التي نظمتها حركة الحقوق المدنية التي هدفت إلى تجريم التمييز العنصري ضدّ الأفارقة السُّود ، تلك الحركة التي تزعمها مالكولم إكس Malcolm x (1925-1965) ومارتن لوثر كنغ Martin Luther King (1929–1968) الذي اغتيل قبل شهر فقط من اندلاع الثورة الطلابية في فرنسا ، التي امتدّ أثرها إلى قطاعات كثيرة في فرنسا طالبت بالإصلاحات التي كان لابدّ

منها ، وكانت حركة الرفض قد اجتاحت أوربّا ، ففي ألمانيا اندلعت المظاهرات احتجاجا على زيارة شاه إيران لألمانيا في جوان 1967 م ، وأدّى قمع المتظاهرين إلى مقتل طالب جامعي ، لتتعاظم المظاهرات ويتشكل الجيش الأحمر الألماني من الشباب الرافضين للمجتمع القمعي الذي نشأ كنتيجة لتأثيرات الحركة النازية. لكن السؤال الذي ينبغي طرحه هو : هل هناك فلسفة وراء هذه الثورة الطلابية ؟ وما كانت مواقف الفلاسفة من هذه الأحداث؟

كان اليساريون في فرنسا وفي العالم أجمع ينتظرون تحقق النّبوءة الماركسية باستيقاظ البروليتاريا وثورتها ، فوقعت ثورة الطلاب التي أحدثت ارتباكا في صفوف اليساريين ، وأمام هذا التناقض بين الفكر الماركسي والثورة الطلابية حدث الانشقاق في صفوف الحزب الشيوعي ، إذ أعلن آلان باديو Alain Badiou (1937-) وجاك رونسيير Jacques Rançière(1940–) وأندري غلوكسمان* André Glucksmann(1937–2015) عن مساندتهم لثورة الطلبة ، بينما أعلن لويس ألتوسير Louis Althusser (1918–1990) وروجي غارودي Roger Garoudy (1913–2012) وكلود ليفي شتراوس Claude lévi strauss (1908–2009) عن معارضتهم للثورة . يقول جاك رونسيير ساخرا :"في شهر أبريل 1968 ، دخل لينين إلى السوربون على مسرح أعضاء الجمعية الوطنية الفرنسية للفلسفة ، وفي 13 ماي اللاحق ، دخل آلاف الطّلاب إلى السوربون بشكل أقلّ احتراما ليزرعوا فيه رايات الانتفاضة ".

كان موقف الفلاسفة والمفكرين متفاوتا من هذه الأحداث ، فقد أعلن جيل دولوز عن مساندته للطلاب مؤكّدا أن طابع المفاجأة هو الطابع المميّز لهذه الأحداث ، فهي أحداث عفوية لم ترتبط بأسباب معينة*، وكذلك فعل سارتر و فوكو ، لكن آخرين أعلنوا رفضهم لها ومنهم ريمون آرون الذي اعتبرها دراما اجتماعية ينبغي نزع القداسة عنها ، وذهب كلود ليفي شتراوس إلى اعتبارها فعلا

*) أندري غلوكسمان : فيلسوف وكاتب من أصول يهودية ، بدأ حياته الفكرية ماركسيا لكنّه انقلب وانتمى إلى تيار الفلسفة الجديدة المعادية للماركسية ، كما كتب في آخر أيامه عن العلاقة بين الإسلام والحضارة الغربية.

*) بدأت الأحداث من جامعة نانتير Nanterre، التي أحيل فيها أحد الطلبة على المجلس التأديبي بسبب سوء أدبه مع الوزير أثناء زيارته للجامعة.

طفوليا، لذلك استند الطلبة المنتفضون إلى مرجعيات فكرية مساندة لهم ككتاب سارتر "نقد العقل الجدلي"ومؤلف ماركوز الشهير "الإنسان ذو البعد الواحد ".

ثانيـــا : ظهــور الفلسفـــة الجديـــدة وموقف المثقفين منها :

في هذا السياق الثوري ، ظهرت مجموعة من الفلاسفة ألفت حركة الفلسفة الجديدة سنة 1976 م ، وهي حركة كان رهانها الأول نقد الماركسية بعد نجاح انتفاضة الطلاب في إحداث التغيير الذي كان حلما ماركسيا لم تحقّقْه البروليتاريا ، وقد كان الغرض من هذه الفلسفة النهوض بالفلسفة من خلال رفض الفلسفة السياسية التي أنتجت محتشدات الستالينية ومراكز الاعتقال الماوية . لقد قام مشروع الفلسفة الجديدة في مرحلة التأسيس على انتظار اللحظة المناسبة للانتقال إلى فلسفة الفعل. لقد كانت الفلسفة فكرا تقليديا يقدّم بين جدران أقسام الجامعات الكبرى في فرنسا ، وهذه الطريقة التقليدية كانت تقوم على الاعتزاز بفلسفة الأنوار واعتبارها أساسا للتقدّم ، فكان لابدّ من نزع الغطاء عن الفلسفة الفرنسية بدئا من فلسفة الأنوار ووصولا إلى الفلاسفة المعاصرين وأشهرهم سارتر وفوكو من خلال وصفهم بأنهم فلاسفة يعيشون في عوالم خاصة بهم ولا يمكنهم أن يتفاعلوا مع الأحداث السياسية العالمية التي باتت تدفع العالم إلى التّغيّر كلّ يوم ، ولمّا كان الحال كذلك كان لابدّ من إخراج الفلسفة من قوقعتها ونقلها إلى وسائل الإعلام ، ومثال ذلك البرنامج التلفزيوني "اقتباس*" Apostrophe" الذي نقل النقاش الفلسفي من نقاش يدور بين أسوار الجامعة أو في صفحات الجرائد والمجلات إلى نقاش بالصوت والصورة ، وهنا نذكر أن جيل دولوز رفض أن يحل ضيفا على الحصة المذكورة لأن التلفزيون حسب رأيه لا يحترم ولا يسمح بالصمت.

لقد كانت النتيجة أن اسْتحوذَ الإعلام المرئي على الفلسفة ، فأصبح هو من يقدّر الفيلسوف الحقيقي دون اعتبار للتّقاليد الأكاديمية ، وقد كان الصّراع شديداً بين جيل دولوز وبرنار هنري ليفي ، وقد ظهر هذا الصّراع في حوار نقل إلى العربية كان دولوز أحد طرفيه ، فيجيب عندما يسأل عن رأيه في الفلاسفة الجدد قائلا :"أظنّ أن فكرهم بلا قيمة ، والسبب أنّهم يفكّرون بالاعتماد على مفاهيم

*) برنامج تلفزيوني حواري يستضيف فيه المحاور المذيع برنار بيفو Bernard Pivot مجموعة من الفلاسفة والمثقفين ، أذيعت الحلقة الأولى في 10 جانفي 1975 وآخر حلقة كانت في 22 جوان 1990.

كبرى ويلجأون إلى ثنائيات مختزلة كالقانون والتمرّد والسّلطة والملّاك ، وهم يعتمدون مع ضعفهم على لغة الأنا التي تكسر حيوية العمل الفلسفي"[1].

يأتي هذا الجواب متّسقا مع مفهوم الفلسفة عند دولوز :"إن الفلسفة هي فنّ تكوين وإبداع ، وصنع المفاهيم "[2]، وهذا التعريف يأتي ليكشف الكثير من الزّيف الذي يتمّ اسقاطه على المفاهيم والقيم، فلم تعد الفلسفة تأملا ولا تفكيرا لأنهما لا يكفيان لإحداث الإبداع ، ولهذا يقيم دولوز تلك المقارنة الشهيرة بين الحكيم والفيلسوف فيقول :"الإغريق هم الذين أكّدوا موت الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة ، أصدقاء الحكمة وهم الذين يبحثون عن الحكمة لكن دون أن يتملّكوها بشكل قطعي "[3].

إنّ إبداع المفهوم وصناعته تمّت على ثلاثة مراحل ، ففي الأولى أخذ المفهوم طابعه الموسوعي ، ثُمّ تمّ الانتقال إلى الضّبط البيداغوجي فكانت مهمة علماء التربية هي محاولة وضع شروط لوضع هذه المفاهيم بما يجعلها مفاهيم فريدة ، وبعد ذلك تم نقل المفهوم إلى الاستعمال التجاري عبر وسائل الإعلام وتلك مرحلة يعتبرها دولوز "كارثة مطلقة بالنسبة للفكر ، وذلك مهما كانت بالطبع الفوائد الاجتماعية من وجهة نظر الرأسمالية الشمولية "[4].

وعلى هذا الأساس ، فإنّ ما تفعله الفلسفة الجديدة ليس إلا اجترارا لمفاهيم قديمة في وقت تحتاج فيه الفلسفة المعاصرة للإبداع في مفاهيمها وفي نصوصها. ويفسر دولوز ما يسميه البعض نجاحات الفلسفة الجديدة ، فهم مجتهدون لكنهم لا يكتبون كتبا بل ينهجون نهج المقالات من خلال السّعي للتواجد في الصحف والحوارات وإنشاء الملفات ، هم ناجحون بسبب قدرتهم على القيام بتحليل جدّ ملائم للمشهد الاقتصادي والسوق التّجاري. يقول دولوز :"يعدّ الكتاب أقلّ أهمية من المقال الصحفي الذي أنجز حوله أو الاستجواب الذي نتج عنه ، إذا فالمثقّفون والكتّاب وأيضا الفنّانون

[1])Gilles Deleuze, a propos des nouveaux philosophes et d'un probléme plus général, action critique media, mai 1977, p 2.

[2])جيل دولوز وفليكس غاتاري ، ما هي الفلسفة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، (ط 1)، 1997، ص 28.

[3]) المرجع نفسه ، ص 28.

[4])المرجع نفسه ، ص 36.

مدعوّون إلى أن يصيروا صحافيين إذا رغبوا في مسايرة الأعراف ، إنّه نمط جديد من التفكير ، الفكر/الاستجواب ، الفكر/الحوار ، الفكر/السريع "[1].

ولعلّ هذا هو ما جعل الفلاسفة الجدد غير قادرين على تشكيل مدرسة فلسفية تقاوم الزّمن وتتجاوز المكان ، فإذا كان ليفي معروفا في فرنسا فإن فلسفته محدودة بإطارها الباريسي ، وعدم القدرة على التنظيم والتشكّل في مدرسة كان وراءها دولوز التي كانت قراءته للفلاسفة الجدد قاصمة لظهرهم، وقد أثرت هذه القراءة على رأي بعض المفكرين خارج فرنسا حتى قال سلافوي جيجك* Slavoj zizek "بقدر ما ينظر إلى الفلاسفة الجُدد على أنّهم مُمثّلو الحياة الفكرية في فرنسا ، بقدر ما يمثّلون أحد الأسباب الرئيسية التي أدّت إلى انحسار تأثير الفكر الفرنسي في العالم "[2]. ومع ذلك فإن ما يميّز هؤلاء الفلاسفة هو روح التمرّد التي تتملّكهم ، هذه الروح كانت متناسبة مع السياق التاريخي الذي ظهرت فيه ، ومع أن الفلاسفة الجدد في مرحلة التأسيس واستمرارا للنهج الثوري لثورة الطلاب في 1968 أعلنوا عن نقد الفلسفة الماركسية والفلسفة الفرنسية ، إلّا أنّهم أعلنوا دائما أنهم كانوا أوفياء للاشتراكية الماركسية ، مع أنهم انقلبوا في نهاية الأمر إلى تشجيع الامبريالية العالمية**، فكيف يمكن أن نفهم هذا التعارض في مواقف الفلاسفة الجدد من الماركسية ؟ كيف يمكن أن يكون الفيلسوف ماركسيا ولا ماركسيا في الوقت نفسه؟

لقد شهدت الفترة ما بين 1918–1923م حالة ثورة عامة في أوربّا انفجرت بعد عام واحد على نجاح الثورة البلشفية ، ففي المجر قامت جمهورية المجالس في 1919 ، وفي إيطاليا احتل العمال في شمال البلاد كل المصانع في إبريل 1920 م ، وانتشرت الثورة كالنار في الهشيم في فنلندا وتشيكوسلوفاكيا وغيرهما. لكن هذا الغليان الثوري انتهى إلى الفشل لأسباب كثيرة منها عجز روسيا

[1])Gilles deleuze , idem , p 4.

*) فيلسوف سلوفيني معاصر من مواليد 1949م، تأثر بالماركسية وبمدرسة التحليل النفسي، من مؤلفاته : "كيف نقرأ لاكان ".

[2])Robert Maggiori et Anastasia Vecrin, Interview avec Slavoj Zizek ((Je reste communiste car tout le monde peut etre socialiste, meme Bill Gates)), journal Libération, 5 juin 2015 , http://next.liberation.fr/culture.

**) شجّع ليفي تدخل حلف شمال الأطلسي للتدخّل في يوغوسلافيا سنة 1998 ، كما دعا الرئيس ساركوزي إلى قصف ليبيا تحت ذريعة حماية المدنيين في شرق ليبيا من هجمات جيش القذافي سنة 2011.

الغارقة في حربها الأهلية عن دعم الثوار الاشتراكيين وانتهاج البرجوازية سياسة الإغراء مقدّمة تنازلات اقتصادية كالعمل اليومي لثماني ساعات فقط.

وانتصرت روسيا في حربها الأهلية لكن الإنهاك أصاب الاقتصاد ، وفي غياب بوادر ثورة عالمية جديدة بعد فشل الأولى قام لينين وتروتسكي بالتراجع عن تطبيق النظرية الماركسية في الاقتصاد ، فتم تحرير التجارة في مجال الزراعة لكي يتم السماح للبرجوازيين الصغار بإنتاج رؤوس الأموال ، وانتهى هذا الإجراء إلى عزل البروليتاريا التي فقدت سلطتها السياسية والاقتصادية ، في مقابل ظهور شريحة جديدة اكتسبت امتيازات جعلتها تمارس كل أشكال السلطة وتحتكرها ، وقد شعر لينين بالخطر لذلك عقد تروتسكي العزم على محاربة البيروقراطية التي ولدتها البرجوازية ، لكن انتقال السلطة إلى ستالين بعد وفاة لينين مكنا من تعقيد دور البيروقراطية أكثر فأكثر.

لقد أصبحت الستالينية معبرة عن الانحطاط في دولة العمال ، ولم يعد العمال قادرين على تحديد السياسة الاقتصادية الداخلية والخارجية ، بل إنها باتت تمثّل تشويها للنّظرية الماركسية ، وأصبح القرار السياسي والاقتصادي بيد الحزب الشيوعي وأصبح العمال مجرد أدوات ، وتحولت الستالينية إلى ممارسة "المناورات التكتيكية التي ساهمت في هزيمة كذا من الثورات في الغالم والتي سهّلت وصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا عام 1933 ، وحكمت على الثورة الإسبانية سنة 1936 بالهزيمة "[1].

ولما كانت الستالينية توجها اشتراكيا انحرف في تطبيق الاشتراكية ، فقد اتجه كثير من الفلاسفة إلى تعرية هذا النظام بوصفه نظاما استبداديا مع العلم أن الاستبداد يحمل أبعادا مختلفة ، فهو يحمل عند حنا أرندت مثلا بعد الاضطهاد العرقي ومعاداة اليهود ، فعقيدة النظم السياسية الشمولية قائمة على تسويغ العنف بالنسبة إلى النظام بما يتوافق مع أهداف النظام ، ولذلك عندما تأتي هذه النظم وتبسط "رقابتها المطلقة ، أبدلت الدعاية بالتلقين العقائدي ، وشرعت في استخدام العنف لتحقيق عقائدها الايديولوجية وإثبات مزاعمها التطبيقية ، أكثر من إخافة الناس "[2].

---

[1]) أرنست ماندل، ما هي الستالينية ، الحوار المتمدّن ، العدد 5772 ، 2018/01/30 ، عن الموقع الالكتروني http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp، تاريخ الزيارة 2018/02/28، 22:39.

[2])حنا أرندت ، أسس التوتاليتارية ، المرجع نفسه ، ص 79.

لكن ، هل يجب من هذا المنطلق أن يكون العنف موضوعا مفكرا فيه أم يجب علينا أن نفكر في طرق مواجهته ؟ تجيبنا أرندت :"إنّ قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنا سياسياً ، وهي التي تمكّنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق ، وأن يتوصّل إلى تحقيق أهداف ومشاريع ، ما كان من شأنها أبدا أن تتسلّل إلى عقله "[1]، وعلى هذا الأساس تميز أرندت بين مجالين أحدهما خاص والثاني عام ، الأول هو الأسرة والثاني هو المجتمع ، ومن خلال هذا التمييز يتمظهر العنف ليذكّرنا بما يمارسه ربّ الأسرة داخل أسرته ، ومن ثمّ تنقلنا أرندت إلى بعد أخلاقي للمسألة فتعتبر أن الاحتجاج على العنف مطلب أخلاقي يضع الإنسان في مواجهة مسؤولياته ، ومقاومة العنف تتطلب عدم الفصل بين المبدأ الأخلاقي والفعل السياسي لأن الهدف هو تحقيق الحرية والعدل ، و"في مواجهة العنف لابدّ من الاعتراف بغيرية الآخر الذي لا يمكن اعتباره عدوّا وليس من حقّ أيّ كان أن ينتزع منه صفة الإنسانية ، فانتزاع صفة الإنساني من شخص هو سلوك الأنظمة الكليانية التي عملت حنا أرندت على متابعة فهمها للممارسة السياسية "[2].

[1])حنا أرندت ، في العنف ، ترجمة ابراهيم العريس ، دار الساقي ، بيروت ، (ط 1)، 1992 ، ص 74.

[2]) غابري سامي ، معضلة العنف عند حنا أرندت ، مجلة منيرفا ، العدد 1، مؤسسة كنوز للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2015، ص 93.

المبحث الثاني : نقـــــد التوتاليتاريـــــة عند ليفـــي وغلوكسمـــان :

أولا : نقد التوتاليتارية عند ليفي BHL*:

إذا كانت أرندت ترفض التوقف عند التفكير في العنف بل تريد الخروج منه من منطلق أن العنف هو الذي أنتج النظم الشمولية التي اعتمدت منهج الاضطهاد في التعامل مع البشر ، فإن ليفي يعتبر أن الثورة ضرورية في مواجهة التوتاليتارية ، وهو تصور يتخلى فيه عن لويس ألتوسير الذي رأى أنّ الثورة تقوم على قوّة المفاهيم لا على صوت البنادق. ومن هذا المنطلق كتب باكورة أعماله الفلسفية "البربرية بوجه إنساني " سنة 1977 الذي حدّد فيه مفهومه لليسار ، فهو ينتمي إلى اليسار الذي يرفض التوتاليتارية وينبذ لُغة الخشب في مُخاطبة الجماهير ، وأعْلنَ عن رفْضِه لكافة أشكال اليسار التقليدي وحتى اليسار الجديد خاصة في موقفها من السلطة القائمة إذ يقول :"فحينما كان اليسار الكلاسيكي يتصوّرها عبر مصطلحات من قبيل الأجهزة والبنيات والهيئات ، كان اليساريون الجدد يرون فيها ضربا من الميكروفيزياء النّافذة والفاسدة التي تتشكل من جملة من الاندفاعات والرغبات والنزوات "[1].

وانطلاقا من هذا التصور النقدي ، يرى أنّ تشكّل بديل لأشكال اليسار المتعدّدة لا بدّ أن يكون انطلاقا من تأسيس مفهوم جديد للفلسفة ، وهذا المفهوم الجديد يستبعدُ أن تكون الفلسفة مجرّد ممارسة مجرّدة أو مفهوما موضوعا في قوالب جامدة ، وهذا يعني أن ليفي يرفض أن تتمّ الاستعانة بهيغل وأفلاطون و دولوز في التأسيس لهذه الفلسفة الجديدة التي تقوم على الرفض والتمرّد على التقاليد الفلسفية ، واستدعاء أساليب فلسفية جديدة تتناسب مع الواقع الجديد الذي أفرزته الحركة الطلابية في فرنسا بشكل مخصوص وفي أوربا بشكل عام. ويرى ليفي أنّ اليسار قد فقد جميع القيم التي تأسس عليها ، فلم يعد يؤمن بالتعاون والتضامن والحرية ، بل إنّه ناصب الولايات المتحدة العداء بعد سقوط الإتحاد السوفياتي ، والحجة في ذلك أنها دولة امبريالية قائمة على فكر التوسع والاحتلال الذي تمارس فيه أبشع أنواع الاستغلال وتظهر فيه ممارسات تفقد الحرية معناها.

---

*) يرمز في الإعلام الفرنسي للفيلسوف ليفي بالحروف الأولى من اسمه ولقبه Bernard Henry Levy أي BHL.

[1]) Althusser cité par : Bernard Henry Lévy, la barbarie a visage humain, editions Grasset, 1977, p 20.

لقد اجتمعت هذه الأسس لتشكل نظما توتاليتارية ، والتوتاليتارية تجسد شكلا من أشكال السّلوك ، فهي باعتبارها سلطة ، نجحتْ في دخول التاريخ ووضعته في خِدْمتها ، وتمكّنتْ من تحويل الفرد والمجتمع إلى نسختين من طبيعة هذه السُّلطة ، لأن طبيعة النُّظم التُّوتاليتارية تقوم على تذويب جميع مكوّنات الدّولة من أفراد وطبقات اجتماعية وجماعات سياسية بحيث يكون الزعيم مالكا لجميع السلطات مع عدم الفصل بينها.

ولم يعارض ليفي التوتاليتاريات السياسية فقط بل عارض كذلك التُّوتاليتارية الدّينية ، خاصّةً بعْد الهجوم الإرهابي على جريدة شارلي إبدو[1*] Charlie Hébdo إذ قال في حوار مع القناة الأمريكيةCNN :"إن هذه الحادثة الإرهابية ليست إرهابا أعمى ، بل هو إرهاب يرى بوضوح ، فهو يختار أهدافه بعناية ، وشارلي إبدو تمثّل في فرنسا حرية التعبير التي عوّدنا عليها فولتير ، والإرهابيون اليوم حاولوا قتل الروح الفرنسية "[2]، وعاد إلى التصريح بعد مسيرة الجمهورية التي شهدت حضور مجموعة من رؤساء الدول في وسط العاصمة الفرنسية في الحادي عشر من جانفي 2015 لمساندة الفرنسيين ، ليقول :" ما الفائدة إذا كان بعضنا يدين هجوم شارلي إبدو ويعجز عن إدانة هجوم متجر كاشير [*]؟... إن ما تفعله القاعدة أو الدولة الإسلامية لا يختلف عما فعلته النازية في القرن الماضي لذا وجب إدانته بكل قوّة "[3].

---

[*]) جريدة أسبوعية سياسية ساخرة، تصدر في باريس، أصدرت مجموعة من الرسوم التي اعتبرها المسلمون إساءة للرسول محمّد؛ وفي السابع من جانفي 2015 صباحا تعرضت الجريدة إلى هجوم إرهابي نفّذه الأخوان كواشي فقتل في الهجوم 12 شخصا وأصيب 11 آخرون، وتبنّى تنظيم القاعدة العملية.

[2])BHL commente l'attentat contre Charlie Hebdo, CNN,07/01/2015 https://www.youtube.com تاريخ المشاهدة: 2018/03/25 ، 01:29

[*]) متجر كاشير كان موقعا لهجوم إرهابي تزامن مع الهجوم على جريدة شارلي إبدو، وهو متجر يبيع أطعمة خاصة باليهود، نفّذ الهجوم كوليبالي حميدي وبلغ عدد ضحايا أربعة من اليهود.

[3]) BHL, interview sur ITELE , 12/01/2015 https://www.youtube.com ،2018/01/28 تاريخ المشاهدة: 23:25

لقد رفض ليفي الشمولية الدينية لأنها تؤدي إلى معاداة السامية**Antisémitisme، وقدْ لاحظ أن حركة حماس الفلسطينية أدانت الهجوم على شارلي إبدو لكنّها امتنعت عن إدانة الهجوم على المتجر اليهودي ، وهو سلوك يعكس مدى تأثير الأصولية في العالم الإسلامي. يقوم مشروع ليفي على محاربة هذه الأصولية التي يعتقد أنها تؤسس لشمولية جديدة ، فهو ينزعج مثلا عندما يُعلن رئيس المجلس الانتقالي في ليبيا اعتماد الشريعة مصدرا أساسيا للتشريع في الدستور الليبي الجديد ، ويصرّح أنّه لم يدعم الثوار في بنغازي من أجل دستور يبيح تعدّد الزوجات ، وهذا الموقف يستنكره ميشال أنفري الذي يصفه بأنه لا يخجل من نفسه أبدا ، لأنه الرجل الذي دعا إلى قصف ليبيا من أجل الديمقراطية التي لم يعد لها أثر في هذه البلاد بعد إغراقها في مستنقع الأصولية والإرهاب[1].

قدّم ليفي مفهوما جديدا للثورة ، فقد ارتبط المفهوم السابق لها بالتحرّر من الاستعمار خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين ، وأصبح المفهوم الجديد للثورة يبدأ من إسقاط الأنظمة الشمولية في العالم ، وقد كان ليفي من أشدّ الداعمين لهذا التغيير الذي سيبدأ من الدول العربية التي حملت شعوبها لافتات "ارحل " مطالبة الحكام بالتغيير الشامل بعد أن فشلت دعوات الإصلاح.

ثانيا : نقد التوتاليتارية عند غلوكسمان :

أما غلوكسمان فقد كان في البداية معجبا بالثورة الماوية وبنظرية ماو تسي تونغ التي عرفت بالثورة المستمرّة أو الثورة الثقافية ، وهي مرحلة بدأت سنة 1966 م أعلن فيها ماو عن وجود اختراق برجوازي للحزب الشيوعي لابدّ من اجتثاثه ، فاستجاب آلاف الشباب لهذا الإعلان وأعلنوا عن التمرّد الذي استهدف أعداء الثورة ، لكن الحقيقة أن الإعلان لم يكن إلا تعبيرا عن تخوف ماو من خصومه بعد فشله في تحويل الصين من الزراعة إلى الصناعة ، فكانت الثورة الثقافية ثورة دموية أدّت إلى إضاعة الكثير من التراث الثقافي الصيني القديم.

**) مصطلح يطلق على معاداة اليهود بوصفهم مجموعة عرقية ودينية وإثنية، استعمله باحث ألماني للمرة الأولى في القرن التاسع عشر لوصف معاناة اليهود في أوربا الوسطى، وتلك المعاناة كانت بسبب اتهام اليهود بمسؤوليتهم في صلب المسيح. https://ar.wikipedia.org/wiki/% تاريخ المشاهدة: 2018/01/31، 21:55

[1])Michel Onfray, news et compagnie,BFM TV, 03/09/2015 https://www.youtube.com تاريخ المشاهدة:2018/02/01، 04:32

حدث تحول في موقف غلوكسمان بداية من العام 1972 م خاصة بعد اقترابه من سارتر ، وربما كان كتاب "أرخبيل الغولاغ" للكاتب الروسي ألكسندر سولجينستين* Alexandre Soljenitsyne (1918–2008) الصادر في عام 1973 م أساسيا في هذا التّحوّل ، إذ اكتشف الوجه القبيح للأنظمة الشمولية. يحدّثنا أرخبيل الغولاغ عن جرائم الستالينية ، والعنوان يشير إلى أرخبيل كان يرمز للخوف والذعر ويشير إلى مجموعة من المآسي والمظالم التي وقعت في هذه المنطقة ، ويشير مترجم الكتاب إلى اللغة العربية في مقدمته إلى أن قراءة "أرخبيل غولاغ " لا يمكن أن تكون دون التوقف عند الكثير من التساؤلات حول الغرض من إطلاع القارئ على تفاصيل دقيقة عن المرحلة السوفييتية من تاريخ روسيا المعاصر ، وبصفة خاصة عندما نعلم أنّ تلك التفاصيل تمثّل تاريخا غير مرئي لكنّه مع ذلك تاريخ موضوعه "عمليات الاعتقال الممارسة على الجماعات السياسية المنظّمة وعلى مجمل الأحزاب المغايرة لحزب الطبقة الواحدة ، وعلى الفئات الشعوبية والعرقية ، والقومية ، والدينية ، ولشخصيات المثقفة وأصحاب الرأي والأدمغة غير المتأقلمة مع عملية البناء الأوّلي لكيان الدّولة العمّالية في العقد الثاني للقرن العشرين "[1].

بدأ الكاتب بمجموعة من الأسئلة ، مستفهما عن طبيعة فعل الاعتقال والغاية منه فيقول : "الاعتقال ، ماذا يسعنا القول عنه ؟ ما هو إلا تحطيم لحيواتنا كاملة... هو القذف اللحظي الصاعق ، هو الرّمي ، والانقلاب من حالة إلى أخرى "[2]، وأشرس أنواع الاعتقال هو الاعتقال السياسي ، فقد كانوا يلتقطون الناس الأبرياء ، الذين لا ذنب لهم ، الذين لم يبدوا أية مقاومة ، أو لم تتوفر لهم حتى بادرة تنمّ عن هذا ، وتغير سلوك الناس إذ سيطرت عليهم فكرة الاعتقال ، فأصبحوا يودّعون عائلاتهم صباحا لأنّهم لا يتصوّرون أنفسهم مساءً إلا معتقلين[3]. وشكل الاعتقال السياسي تقليدي ، لكن القوّة

---

*) كاتب روسي ، عُرف بمُعاداته للسّياسات الستالينية مما كلّفه العيْش في المنْفى ، له "أرخبيل الغولاغ "، و"الدائرة الأولى ".

[1]) ألكسندر سولجينتسين ، من مقدمة مترجم أرخبيل غولاغ ، ترجمة نجم سلمان الحجار ، دار علاء الدين ، دمشق ، (ط 2)، 2013 ، ص 7.

[2])ألكسندر سولجينتسين ، أرخبيل غولاغ ، ترجمة نجم سلمان الحجار ، دار علاء الدين ، دمشق ، (ط 2)، 2013 ، ص 23 ، 24.

[3])المرجع نفسه ، ص 24.

المستعملة فيه مرعبة إذ يشتمل على أفعال التحطيم والاقتحام والتمزيق والتفتيش ، ويزداد الرعب عندما يكون الاعتقال ليليا ، لكن سولجينتسين يسخر منه قائلا :"تنحصر إيجابية الاعتقال الليلي ، في أنّه لا يستطيع أحدٌ من الجيران ، أو من المارّة في شوارع المدينة معرفة أعداد المعتقلين ليلا ، ويبقى الذّعر والخوف ، في دواخل الجيران والمقربين الذين رأوا الواقعة طي الكتمان ، وكأنّهم لم يروا شيئاً "[1].

يتميز سولجينتسين بقدرة عجيبة على الوصف التفصيلي لعمليات الاعتقال رغم أنها لم تكن مرئية ، وعملية الوصف تبيّن اختلاف الاعتقالات من حيث الأساليب والطرق ، فهناك من اعتقل عبر ملاطفة داخل قاعة للسينما ، وهناك من اعتقلت بعد دعوة إلى الركوب في عربة يجرها جواد، وهناك من اعتقل وهو يشتري شطيرة لصديقته ، ويوجد من اعتقل في مقر عمله أو بين أهله في منزله... ولكن مهما تعدّدت أساليب وطرق الاعتقال فإنّ هناك ما يجمعها ويميّزها. "لقد تميّزت الاعتقالات السياسية عبر عشرات السّنين عندنا ، بسمةٍ أساسية ، في أنّهم كانوا يلتقطون النّاس الأبرياء ، الذين لا ذنْب لهم ، الذين لم يُبدوا أية مقاومة "[2].

وبعد الاعتقال ، وأمام الظروف اللا إنسانية يمارس المعتقلون حقّ الإضراب الذي هو سلاح معنوي يقوم على مبدأين أحدهما متعلق بالقوّة الوجدانية للمساجين والثاني متعلق بخوف السجانين من الرأي العام ، لكن الحكومة أصدرت في الثلاثينات قرارا بعدم قبول طلبات الإضراب ، أو إلزام السجناء بسرية الإضراب حتى لا ينتشر خبره بين السجناء ، وقد اعتبر الإضراب حالة معادية للثورة. وقد ورد في العام 1938 م تعليمة للسجانين نصّها :"لا تعتبر إدارة السّجن مسؤولة عن حالات الموت نتيجة الإضراب عن الطّعام "[3]. إنّ الحكومة تعلن من خلال هذا الأمر إلغاء مسؤوليتها عمّا يترتّب للمعتقل من خلال الإضراب ، ولم يعد هناك من حلّ لمقاومة آلة الاعتقال سوى الانتحار.

[1]) ألكسندر سولجنتسين ، المرجع نفسه ، ص 28.

[2]) المرجع نفسه ، ص 34.

[3]) المرجع نفسه ، ص 493.

لقد كتب "أرخبيل غولاغ" ما بين 1958 م و1968م انطلاقا من شهادات 227 سجينا عايشوا ظروف اعتقال صعبة في الفترة ما بين 1918 م و1956م في معتقلات جزيرة ساخالين الروسية، ونشرت الرواية في العام 1973م لكن نشرها في الإتحاد السوفياتي تأخر إلى عام 1990م، علما أن سولجنستين حصل على جائزة نوبل للأدب في عام 1970م.

رغم أن شعارات الماركسية استخدمت في انتفاضة الطلبة في 1968 م ، إلا أنه مع مرور الوقت اتضح أن إصرار المثقفين على الماركسية لم يبق ثابتا ، بل ظهرت أسئلة حول ضرورة الاعتماد على الماركسية كمبدأ للتغيير ، وقد نبّه آنذاك ميشال فوكو بعد عودته من تونس واستقراره في جامعة باريس فانسان Paris–Vincennes إلى الإدانة التي باتت تلحق الستالينية ومنها الماركسية ومفاهيمها كالبروليتاريا والثورة، هذه الإدانة نلمس جانبا منها في كتاب "الطباخة وآكل البشر " لأندري غلوكسمان ، يقول فوكو :"اليوم لم تعد مرحلة ستالينية مدانة أو ستالينية كاملة مدانة وببساطة ، ولا حتى هي مسألة إعادة النّظر في الماركسية اللينينية ، إنها بكل وضوح إدانة الماركسية بحدّ ذاتها وربما الاشتراكية ".

لقد تبنى غلوكسمان موقفا يدين الطابع الشمولي للماركسية بداية من مرحلة التأسيس في شكل الدولة الديمقراطية البرلمانية ، التي اقتضت ممارسة عنف وجبت إدانته. في مقدمة كتابه التي اختار لها عنوان "من المحيط الأطلسي إلى الكوليما* " يقول :" إن ما رأيْته خارج الإتّحاد السّوفييتي يستحق إدانة أكثر "[1]، وما يقْصِده الفيلسوف هو إدانة الاتجاهات اليسارية الموجودة في أوربّا الغربية التي اكتفت بظهور بريء ورفضت أن تضع ممارسات الستالينية موضع التفكير والنّقد ، ولا يجب أن يقف النقد عند حدود هذه الممارسات ، بل يجب أنْ ينصب النقد على العنف الذي تمارسه الدولة من خلال مؤسساتها ، ومفهوم الدولة يكتسي طابعا عاما أي أنه يقصد الدولة الأوربية من المحيط الأطلسي غربا إلى صحراء سيبيريا شرقا.

*) معتقل من معتقلات المرحلة الستالينية يقع في صحراء سيبيريا المتجمّدة.

[1])André Glucksmann, la cuisiniére et le mangeur d’hommes, essai sur l’état, le marxisme, les camps de concentration, editions du seuil, 1975, p 9

ويرى غلوكسمان أن هذه الدعوة قد تبدوا غريبة من وجهة نظر المثقفين الماركسيين الذين لا يستطيعون انتقاد الفظائع التي مارستها الستالينية التي هي وجه من وجوه الماركسية ، وحتى لو اعترفوا بهذه الممارسات الفظيعة فإن المبرّر سيكون كالعادة هو المصلحة العليا للدولة. وهذه الممارسات ما هي إلا نتيجة لعقلنة الدولة التي اعتبرها أفلاطون أساسا للحكم السياسي ، ألم يذهب أفلاطون إلى ضرورة وضع أدوات الحكم السياسي بيد الفلاسفة ؟ هذا بالضبط ما حصل مع الماركسية في تطبيقاتها السياسية التي لا يعتبرها غلوكسمان تغذّي قناعات فحسب ، وإنّما تغذي إرادة عدم الرؤية. يقول :" لم نفكّر بعد في ما يجعل الماركسية روحا لنظام بلا روح ، وعقلا لعقل الدولة ، وفعالية هي سلاح لإمبراطورية "[1]. إنّ ما يعجّل بنهاية الماركسية كنظام أفلاطوني عقلاني هو حركة المقاومة التي ولدت في معتقلات سيبيريا ، وهذه النهاية مرتبطة بثلاثة عوامل ، "الأول أن الماركسية السوفييتية هي آخر لحظة تظهر فيها ثقافة المعلّم الذي يتحكم في الشعب في الغرب ، والثاني أن الماركسية السوفييتية تنهي مشروع التغريب الذي بدأ في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ، والثالث أن الماركسية نزعة علماوية ، فهي على يد لينين استمرار لهيغل الذي يمثّل نخبة النخبة"[2].

يعتبر غلوكسمان التغريب ثمرة من ثمرات النظرية الماركسية التي تجسّد في ممارسات معلّمي الإتّحاد السوفييتي ، وهو يربط بين الستالينية وأفلاطون ، كما يربط بين الستالينية وهيغل ويجعله بذلك مسؤولا عن فظاعاتها . ويؤكّد أنّ إتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية أكبر أكذوبة في التاريخ ، وينتهي في النهاية إلى اعتبار الستالينية ومشتقاتها نماذج معاصرة للطغيان ، لكن ما هو البديل الثوري الذي يقدّمه غلوكسمان ؟ ويرى غلوكسمان أن اليسار يجب أن يكون ديمقراطيا مناهضا للتوتاليتارية ، ويكتسب قيمه من فلسفة الثورة الفرنسية التي أخذت مبادئها من فولتير ، لذلك فإن الثورة والاحتجاج يحتاجان إلى إعادة قراءة فولتير.

[1])André Glucksmann, ibid, p 41.

[2])Pascal Perrineau, compte rendu André Glucksmann, la cuisiniére et le mangeur d'hommes, essai sur l'état, le marxisme, les camps de concentrations, revue française de science politique, numero 26-02, 1976, p 325.

ثالـثا : قراءة غلوكسمان لفولتير :

كتب غلوكسمان مؤلّفه "فولتير ، هجوم معاكس" الصادر سنة 2014، لكن لماذا العودة إلى فولتير –وبالضبط فولتير – وليس أي فيلسوف آخر ؟ إن السّياق التّاريخي لظهور فولتير الفرنسي في القرن الثامن عشر يُشْبهُ السّياق التّاريخي للمواطن الفرنسي في القرن الواحد والعشرين. لقد وقف هذا الفيلسوف في وجه الكنيسة الكاثوليكية مبديا رفضه للأفكار الدينية التي تحدّ من قيمة الإنسان كإنسان وفي نفس الوقت أبدى إعجابه بالكنيسة البروتستانتية الإنجليزية لأنها ترفض وصاية الكنيسة الرومانية وتضع مصلحة مواطنيها فوق كل اعتبار ، وهي الحالة ذاتها التي تعيشها فرنسا اليوم.

قد نستغرب أمام هذا الموقف ، كيف يمكن أن نفهم أن فرنسا تعيش اليوم نفس ظروف القرن الثامن عشر ؟ يشير غلوكسمان إلى تصاعد المدّ الإسلامي في فرنسا الذي يخيف الفرنسيين من عودة الدين مرّة أخرى إلى ملامسة حياة الناس من جديد ، لذلك يصرح في مجلة L'express :"إن الحجاب عملية إرهابية ، في فرنسا تعرف التلميذات المتحمسات أن حجابهنّ هو وشاح من دم". لكن هل هذا الموقف من الإسلام والمسلمين جديد في فرنسا ؟ لقد نشرت مجلة Le Figaro Magazine في عام 1985 م صورة مركبة لتمثال الماريان La Marianne في فرنسا متّشحة بالحجاب الإسلامي وكتبت تحتها : "هل سنظلّ فرنسيين في أفق الثلاثين سنة القادمة ؟ وفي الخامس من يناير 2011 م ، أشار استطلاع للرّأي منشور بجريدة لوموند Le Monde إلى أنّ 40% من الفرنسيين يعتبرون الإسلام بمثابة تهديد "[1].

إذا أردنا أن نقرأ نتيجة هذا الاستطلاع قراءة نستند فيها إلى معطيات التحليل النفسي ، فإنّ تخوُّف الفرنسيين من المدِّ الإسلامي وتصاعُدِهِ في فرنسا له ما يُبرّره في لا شعورهم الجمعي ، فالفتْحُ الإسلامي في القرن الثّامن الميلادي توقّف في مدينة بواتيي Poitiers في الجنوب الغربي لفرنسا ، وهذا يعني أن فرنسا كانت مُرشّحةً لتكون منطقةً تابعةً للخلافة الإسلامية على غرار بلاد الأندلس التي بقي فيها المسلمون ثمانيةَ قرونٍ. ينظر الفرنسيون إلى الإسلام نظرة إيديولوجية لأنهم يتصوّرُونهُ سُلطةً دينيةً لا تختلف عن سُلطةِ الكنيسة التي مارستْ أنواعاً من الإذلال و التسلّط على الرّعيّة ، أي

[1])باسكال بونيفاس ، الفزّاعة الإسلامية ، ترجمة عبد اللطيف القرشي ، مجلة الدوحة ، العدد 89 ، قطر ، 2015 ، ص 22.

أن تقبل الإسلام كسلطة جديدة داخل المجتمع الفرنسي القائم على اللائكية يكون محتاجا إلى إدماج هذه السلطة وإخضاعها للقوانين التي تسيّر وتنظّم ممارسة الشعائر الدينية.

لقد كانتْ بلاد الإسلام وهي بلاد الشّرق مكاناً للعلمِ والمعرفةِ يحجُّ إليه الأوربيون لاكتشاف الجديد في وقت كانت أُوربّا غارقة في دُغمائيةٍ دينيةٍ حُوِّلت فيها العلاقة بين الأفراد والجماعات إلى صراعٍ دمويٍ ، واليوم تحوّلتْ البلاد الأوربية إلى ملاذٍ علمي وعملي للكثير من المُسْلمين الذين يختارون الهجرةَ تارةً ويُكرهون عليها تارةً أُخرى . ورغم عدم القبول الذي يواجه به المسلمون من بعض الفرنسيين ، إلا أن الخطاب الرسمي للجمهورية الفرنسية يضمن حقوق المهاجرين المسلمين المندمجين وغير المندمجين ، كما أن الدولة سهرت على ضمان إنجاز مسجد باريس الذي تمّ افتتاحه سنة 1926 اعترافا منها للجنود المسلمين الذين قاتلوا في صفوفها في الحرب العالمية الأولى.

يجب أن نشير هنا إلى مجموعة من الحقائق التاريخية التي تؤكّد على عدم قدرة الأجيال الأولى من المسلمين على الاندماج بشكل فعال في المؤسسات الفرنسية المختلفة ، وهذا الفشل يمكن تبريره بتخوّف المسلم من المجتمع الفرنسي الذي لم يكن يعني بالنسبة إليه سوى الانحراف ، " بداية من سنوات 1980 ، تصاعد الحضور الإسلامي في فرنسا في أشكال متعدّدة في الوسط اليومي (تضاعف المكتبات الإسلامية ، قصابات الحلال ، قاعات الصّلاة ، لبس الحجاب ...)مما فَتَحَ الباب أمام إمكانيةِ اندماج المسلمين في المُجْتمع الفرنسي "[1]، لكنّ الأجيال الجديدة انتبهت إلى أن الرِّهانَ في بقائها داخل المجتمع الفرنسي يبقى في قدْرتها على الاندماج و تقديم خدمات للمجتمع والأفراد ، ولأجْل ذلك كان لا بدّ من بناء خطاب جديد يُخاطب به المسلمون المجتمع الفرنسي من خلال منابر المساجد أو المنظمات ذات الطابع الثقافي والاجتماعي.

يتميّز هذا الخطاب بالوسطية أي اعتبار المهاجر المسلم مواطنا داخل الدولة الفرنسية ، له حقوق لكن عليه التزامات يؤديها ، ولا يجب أن يكون الدين الإسلامي عائقا أمام أداء هذه الالتزامات، لأنّ الاعتقاد بذلك أو التّصْريح به أمام المؤسسات الرسمية يعيق عملية الاندماج ، بل ويؤدي إلى وصف المسلمين بنعوت لا تليق بهم. وينبغي أن نذكر هنا أن المسجد في فرنسا ليس مؤسسة ذات

[1])Aggoun Atmane, l'Islam en France aujourd'hui. www.contretemps.eu ،2018/03/28 تاريخ المشاهدة. 14:19

طابع ديني بل إنه مُؤسّسة ذات طابعٍ اجتماعي ، والخدمات الاجتماعية التي يقدّمها يستفيد منها كُلّ المواطنين الفرنسيين.

يشعر الجيل الجديد من المسلمين في فرنسا أنّهم مواطنون ، إلا أنّ هذا الشعور سرعان ما يفتُرُ عندما تتصاعدُ موجةُ الإسلاموفوبيا* مستفيدةً من الهجمات التي تُنْسبُ إلى تيّارات إسلامية أو أفراد بعينهم ، وموجة الاستعداء هذه أدّت في أحيانٍ كثيرةٍ إلى أحداث مأساوية تمس بحرية الأفراد والأشخاص في التنقل أو ممارسة نشاطاتهم. إنّ هذا الوضع يهدّد قيمُ اللّائكية التي نتجتْ عن الثّورة الفرنسية ، لذلك كان لا بدّ من البحْث عن الحلول في التّراث الفكري الفرنسي الذي يشكّل فولتير إحدى أهمّ أسسه الأدبيةِ والفلسفيةِ ، فهو الذي رفض احترام الدين الذي يضع نفسه أولاً ليضع قيمة المواطنة بعده ، واحْترم الدّين الذي لا يهتمّ للقيم الدّينية إلا بعد تحقّق القيم الإنسانية ورد الاعتبار للإنسان باعتباره مواطنا داخل الدولة.

بدأ غلوكسمان كتابه بعنوان مثير للمقدّمة فيتساءل عن مصير أوربا هل ستنتصر لفولتير أم ستقبل بالأمر الواقع؟[1] ويذكر أن رواية كانديد ظهرت متزامنة مع حرب السبع سنوات التي قسمت أوربا إلى قسمين أحدهما يقف إلى جانب فرنسا والآخر إلى جانب انجلترا ، وهي رواية يجيب من خلالها فولتير عن الأمراء الذين يحلمون بالوصول إلى مرتبة الفلاسفة ، والفلاسفة الذين يلعبون دور الأمراء، فالخطر كل الخطر يكمن في هذه الكتب الصغيرة التي تحْقِرُها العين ، وهاهو يخاطب دالامبير أحد الموسوعيين :"لا تتوقّع حدوث ثورة من عشرين مجلّدا ، كتاب صغير من ثلاثين صفحة ينبغي الاحتياط منه "[2].

*) استعمل مصطلح الإسلاموفوبيا Islamophobia أوّل مرة سنة 1997 من طرف منظمة بريطانية هي The runnymede Trust عرفته في تقرير لها : رؤية أو تصور يتضمّن بغض وكره غير مؤسس للمسلمين ، يتجسّد في ممارسات إقصائية وتمييزية . وتجب الإشارة هنا إلى وجود علاقة وطيدة بين أطروحة مركزية الحضارة الغربية وتصاعد مظاهر الكره والإقصاء ضدّ المسلمين.

[1])André Glucksmann, voltaire contre attaque, Robert Laffont, France, p 9.

[2])André Glucksmann, op cit, p 18.

إن رواية كانديد تكشف عن انهيار منظومة القيم الأخلاقية في عصر ما بعد الهلينستية ، " فالفضيلة الدينية بمثل الاعتقاد ، والأمل والمؤسسة الخيرية "[1] لم يبق لها إلا أن تخزّن في المدارس ، وقد مثّل فولتير أساسا للتحرير الذي سعى وراءه الفلاسفة الجدد ، وعلى رأسهم أندري غلوكسمان الذي يجيب عن مجموعة من التساؤلات تتعلق بالتدخل العسكري في ليبيا والعراق وأفغانستان وعلاقة بالتّنوير كقيمة سياسية وأخلاقية فيقول :"كثيرون يسألونني : هل معنى أن فشل تدخّل الغرب في ليبيا وفي العراق قبل ذلك يدلّ على أن تصدير قيمنا محكوم علية بالفشل ؟ وجوابي هو : ما هو أساسي في كلّ هذا هو أنّ هناك دليلا على أنّ فكرة الحرّية ليْست أُفقاً ينزل من السّماء ، إنّها تُبنى... لكن يبدو لي أنّ سقوط نظامي كلّ من صدّام حسين و القذّافي الدّمويين ، خبرٌ مفرحٌ للإنسانية "[2].

يؤمن غلوكسمان بفكرة نقل القيم ، ونحن نعلم أن قانون هذا النقل لا يخرج عن الإطار الذي أعلنه عبد الرحمان بن خلدون في المقدّمة : " المغْلوب مولعٌ بتقليد الغالب " ، فالحضارة الغربية حضارة متغلّبةٌ فكرياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً ، لذلك فإن قيمها تنقل إلى الحضارات التي ترغب في مزيد من التحضّر ، والقيم الغربية لم تكن مِنّةً من السّماء كما لم تكُنْ قيماً مستوردةً من حضارات أخرى ، فقيمة "الحرية مثلا " هي قيمة انتصر لها الإنسان الغربي بعد أن عانى قرونا من الاستبداد القهر الذين فرضا عليه باسم الدين تارةً وباسم السياسة تارةً أخرى ، وفي أحيانٍ كثيرةٍ اجتمعت السّياسة والدّين على ممارسة قهرٍ مضاعفٍ على هذا الإنسان.

ويشهد التاريخ الغربي الحديث على أن الثورات التي قامت آنذاك رفعت لواء الحُرّية ، فشعار الثورة الفرنسية كان حُرّية ، مُساواة ، أُخوّة Liberté, égalité, fraternité وشعار الثورة المجيدة في انجلترا كان من أجل حرية أكبر للشعب وسلطات أقلّ للملك ، ولم تتخلّف الثورات المعاصرة عن هذا الشعار فأعلن البلاشفة أنّ هدف ثورتهم هو تحرير العمال من استلاب فرضته عليهم الآلة الرأسمالية، واستبداد مارسه القيصر الروسي. إنّ مفهوم الحرية ليس مفهوما مكتمل البناء عند غلوكسمان ، كما أنّه ليس عطيّة من عطايا السّماء ، إنّه مفهوم يتشكل من خلال التّجربة والممارسة ، لكن هل يمكن

[1])Ibid, p 18.

[2])أندري غلوكسمان ، فولتير لم يكن معاديا للإسلام ، جريدة العرب ، عدد 2014/11/10، https://alarab.co.uk، تاريخ المشاهدة : 2018/03/30، 03:23.

أن نسمي نقل المفهوم تجربة وممارسة ؟ هل المفهوم على المستوى النظري يمكن أن يتنزّل في مستوياته التطبيقية ليكون صالحا للممارسة في أوربا الغربية كما في الدّول العربية الإسلامية ؟ ويصرّح غلوكسمان أنّه لا يمكن أن تتحقق الحرية عبر الكتابة أو الشّعارات ، بل لا بدّ من الثّورة ، وفولتير لم يتمكّن من تحقيق الحرية للفرنسيين لكنّ ما كتبهُ سمح لوعْي الإنسان الفرنسي بالتفتّح ومواجهة الاستبداد عبر إعلان الثورة الفرنسية التي انطلقت من سجن الباستيل في دلالة رمزية على سعيها نحو الحرية.

لكن ، لماذا يتحدث غلوكسمان عن الحرية بمفهوم فولتير ولا يحيلنا مثلا إلى روسو ؟ ألم يكن روسو هو الفيلسوف الذي تتلمذ على يديه الثوار الذين صنعوا الثورة الفرنسية ؟ أليست الثورة الفرنسية نتيجة سياسية من نتائج الفكر الروسوي الذي قامت فيه فكرة التعاقد الاجتماعي على الحرية والمساواة؟ يجيب فيلسوفنا أنّ فولتير تعرّض إلى تهميش متعمّد من قبل مجتمع المثقفين في فرنسا ، لأنه اعتبر أديبا ولم يعدّ فيلسوفاً فيقول :"في منتصف القرن العشرين ، كان المثقّفون يرون أنّ فولتير خلافا لهيغل وماركس وهيدغر ، لم يكن فيلسوفا بالمعنى الحقيقي للكلمة ، بل كان مجرّد مفكّر مندفع وتلقائي ، لذلك أَبَوْ تدريسه في قسم الفلسفة بالجامعات...وأنا أُناهِضُ مثل هذا الإقْصاء ، لأن فولتير أكثر مُعاصرةً من المثقفين المتشبّثين بالنُّظمِ الجامدة "[1].

إنّ استدعاء فولتير اليوم باعتباره رسولا للتسامح في الثقافة الفرنسية له ما يُبرّره عند غلوكسمان، ففولتير رفض طغيان الاعتقاد الديني وسيطرة رجال الدين على مصائر البشر ، لكن السُّؤال : هل واقعنا يشبه الواقع الذي عاشه فولتير ؟ الجواب كلّا ، فهناك اختلاف كبير بين الواقعين ، لأن واقع فرنسا اليوم يكشف عن أنّها جزءٌ منْ الإتحاد الأوربي بينما كانت فرنسا في زمن فولتير تعيش على وقع الحروب والصّراعات ، والواقع السياسي كذلك مختلف مما يجعل حضور فولتير واستدعاءه يطرح أكثر من سؤال.

نصل في الأخير إلى القوْل أن الفيْلسوفين ليفي وغلوكسمان يقدّمان قراءة نقدية للفلسفة الماركسية ، بما يمكنهما من تأسيس فلسفتهما الجديدة ، وهي ليست فلسفة جديدة من حيث أفكارها

[1])André Glucksmann, voltaire contre attaque, op cit, p 94.

والحقيقة التي يكشفها باسكال بونيفاس تكشف عن مدى زيف ادّعاءات الفلاسفة الجدد الذين يسوّقهم الإعلام كأهمّ المثقفين في فرنسا ، فبرنار ليفي يركّب بين مصطلحي الإسلام والفاشية ويقدّم لنا مصطلحا جديدا هو الإسلام الفاشي الذي ليس سوى نسخة جديدة من خطرين سابقين أولهما كانت الشيوعية والثاني النازية[1]، لذلك يقول بونيفاس : "في الوقت المعاصر لم أر أحدا أساء إلى الحياة الثقافية وإلى الجدل الديمقراطي ، مثلما أساء برنار هنري ليفي "[2].

[1]) باسكال بونيفاس، المثقفون المزيفون ، ترجمة روز مخلوف ، ورد لطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، (ط 1)، 2013، ص 48.

[2]) المرجع نفسه ، ص 153.

المبحث الثالث: بيداغوجيا الأفكار ومراجعة تاريخ الفلسفة عند لوك فيري:

أولا : التأريخ للفلسفة قبل لوك فيري :

يعدّ لوك فيري* Luc Ferry (1952-) واحدا من الفلاسفة الجدد الذين أحدثوا ثورة عميقة في الوسط الفلسفي الفرنسي ، وهو لا يختلف عن سابقيه (غلوكسمان وليفي) في اعتبار الفلسفة جانبت سبيل الصواب باختيارها أن تبقى خطابا يقتصر على النُّخْبة ، وهذا ما جعل العامة يتذمّرون منها لذلك وجب إنزال الفلسفة من البرج العاجي الذي وضعها فيه الفلاسفة حتى تتمكّن من الحفاظ على وجودها وتضمن البقاء في وجود أشكال جديدة من التفكير تمكنت من الاقتراب من فكر العامّة بخطاب بسيط قابل للفهْم.

لقد قدّم فيري قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من خلال كتابه "تعلّم الحياة أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة" تختلف عن القراءات السابقة التي يصفها في مقدّمة كتابه بأنها شديدة الجفاف ، ويصف هذا الكتاب قائلا :"هذا الكتاب الصغير هو من نتاج تلك الاجتماعات مع الأصدقاء وعلى الرّغم من إعادة كتابه واستكماله فإنه يظلّ محتفظا بطابع الأسلوب الشفهي..."[1]، ويصرّح بالسبب الذي دفعه للكتابة فيقول :"...عبر السنين تكوّنت لديّ القناعة بأنّه من المهمّ جدّا لأيّ إنسان دراسة ولو القليل من الفلسفة بما في ذلك أولئك الذين يعتقدون أنّه ليس لديهم ميلٌ قوي نحوها..."[2].

ولا شك أن مسألة التأريخ للفلسفة مسألة بالغة الأهمية إذ يجتمع فيها التأريخ بالفلسفة ، وعلينا أن نذكر هنا محاولات الأقدمين في هذا المجال ، فقد كان أفلاطون أول فتح هذا الباب من خلال

---

*) لوك فيري : فيلسوف فرنسي وأحد رواد الفلسفة الجديدة ، سطع نجمه في الثمانينات عندما ألف كتاب "فكر 1968 " بالاشتراك مع ألان رونو ، له كذلك "الإنسان المؤلّه "، وعرف عنه أسلوبه التبسيطي في طرح الفلسفة كمادّة تعليمية ، شغل منصب زير التربية والتعليم من 2002 إلى 2004 في حكومة رئيس الوزراء السابق جان بيار رافاران Jean Pierre Raffarin .

[1])لوك فيري ، تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة ، ترجمة سعيد الولي ، كلمة للنشر والتوزيع ، أبو ظبي (الإمارات العربية المُتّحدة) ، (د ط) ، (د ت) ، ص 14.

[2])المصدر نفسه ، ص 15 ، 16.

محاوراته التي كان يستعرض فيها آراء الأقدمين ناقدا لها أو مثبتا ، بينما كان أرسطو متحفّظا في اعتماد التاريخ لكتابة الفلسفة في مقارنته المشهورة بين الشاعر والمؤرّخ إذ يقول :" الفرق بين المؤرّخ والشاعر ليس في أن الأول يكتب شعرا والآخر يكتب نظْما... الفرق الحقيقي هو أنّ التاريخ يصف الأمور التي حدثت ، والشعر يصف ما يحتمل حدوثه ، ومن ثمّة كان الشّعر أدنى إلى الفلسفة ، وأعظم خطراً من التاريخ "[1].

ولما ارتبطت الفلسفة في العصور الوسطى باللاهوت ، فكذلك كانت مسألة التأريخ للفلسفة لاهوتية ، ويظهر ذلك فيما كتبه القديس أوغسطين عن تأثير العناية الإلهية على التاريخ الذي لم يعد سوى تعبيرا عن الإرادة الإلهية ، وهذا ما سيغيب في العصر الحديث حين يدعو فولتير إلى دراسة عقلانية للتاريخ بعيدا عن العاطفة والهوى ، وقد اعتمد هيغل المنهج الجدلي في تفسير التاريخ متصورا أن الفكر ينتقل من قضية إلى نقيضها إلى التركيب الذي يختلف عن القضية كما يختلف عن نقيضها ، فالعقل هو من يحكم التاريخ ، ومسار التاريخ يتجه من الشرق إلى الغرب متقدما نحو الحرية.

وفي الفترة المعاصرة ، حاول برتراند راسل Bertrand Russel (1872–1970) أن يقدّم تأريخا جديدا للفلسفة يبين فيه أن الفلاسفة ليسوا منفصلين عن الظروف التي يعيشون فيها فهم يتأثرون بها كما أنّ مهمّتهم أن يؤثّروا فيه إذ يقول :"إن الفلاسفة نتائج وأسباب في آن معاً ، هم نتائج الظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ، وهم كذلك أسباب إن أسعفهم الحظ لما يسود في العصور التالية من عقائد تشكّل السياسة والنّظم الاجتماعية "[2]. إن هذه النظرة العلمية للفيلسوف تؤكّد أنه مثلما يكون الفيلسوف نتيجة لظروف معينة ، فإنّه يصنع ظروفا جديدة للتفكير والعمل.

---

[1]) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة توفيق الطويل وآخرون ، الجزء الثالث ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، (ط 1)، 2010 ، ص 348.

[2])برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكي نجيب محمود ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، (ط 2)، 2010 ، ص 10.

وقد بيّن راسل أنّ منهج التأريخ للفلسفة يمكن أن يكون سرديا خالصا كما يمكن أن يكون سرديا نقديا ، إذ يمكن للمؤرّخ أن يتوقف في التأريخ عند عرض الآراء دون تعريضها للنّقد ، ويمكنه أن يقوم بالعرض الذي يتبعه النقد الذي تظهر من خلاله قوّة الأفكار المعروضة وتُتبيّنُ نقاط ضعفها[1]، علما أن راسل يعتمد في التأريخ المنهج الثاني وذلك ما نلاحظه في كتابيه : تاريخ الفلسفة الغربية بأجزائه الثلاثة وحكمة الغرب بجُزئيه .

لقد اهتم راسل بتاريخ الفلسفة الحديثة وركز فيه على العلاقة بين تشكل المذاهب والآراء الفلسفية والظروف التي تنشأُ فيها ، فحدّد وجود أربع حركات كانت وراء الانتقال من العصور الوسطى إلى الحداثة هي : النهضة الإيطالية ، وحركة الإصلاح الديني ، والنزعة الإنسية ، والحركة العلمية ، فرغم حالة الحرب والصراع التي ميزت العلاقة بين الإمارات الإيطالية إلا أن ازدهار الممارسات الفنية كان أمرا ملفتا ، يضاف إليه الاهتمام المتجدّد بدراسة تراث الأقدمين على رأسهم أفلاطون وأرسطو ، كما ساهمت حركة الإصلاح في بلورة الوعي الأوربي الذي بات يرفض الخضوع لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية ، وقد نتج عن ذلك "تضاؤل سلطة الكنيسة ، وتزايد سلطة العلم الذين جعلا من الثقافة الحديثة علمانية أكثر منها دينية "[2]، وهذا يعني أن تراجع الثقة في الدين ، واكتساب العلم ثقة المجتمع الغربي الحديث هو الذي أدّى إلى نقل أوربا من ظلمات العصر الوسيط إلى أنوار الحداثة ، وسبب هذه الثقة في نظر راسل هو أن سلطة العلم سلطة عقلية بينما كانت سلطة الدين سلطة سياسية[3].

انتقل راسل بعد ذلك إلى التأريخ للمذاهب الفلسفية و يقصد بها المذهب الرئيسيين في العصر الحديث : المذهب العقلي والمذهب التجريبي ، معتمدا على النصوص الأصلية للفلاسفة التي كان يقتبس منها ويحلّلها ثم يعلّق عليها ، وقد ابتدأ في ذلك مع ديكارت وسبينوزا وليبنتز ، معترفا بدورهم

[1])برتراند راسل ، حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، الجزء الأوّل ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (ط 1)، 1983 ، ص 14.

[2])برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الثالث ، المرجع نفسه ، ص 5.

[3]) المرجع نفسه ، ص 7.

في تأسيس الحداثة ، لكنّه يذكر أن فكرة الكوجيتو في أصلها الأول ترتدّ إلى القديس أوغسطين[1]، كما أن نظرية سبينوزا في السياسة مأخوذة عن هوبز ، وما كتبه ليبنتز يتميّز بالجفاف وقد أثرت طريقته على الفلسفة الألمانية المثالية.

وفي تاريخه للمذهب التجريبي يبين راسل أن فلسفة فرنسيس بيكون وإن لم تكن فلسفة مكتملة الأركان فهي فلسفة أسّست للمنهج الاستقرائي[2]، لكنّه يرى أن هوبز أفضل من بيكون لأن الأوّل اهتمّ بالرياضيات وربط بينها وبين العلم ، بينما كان الثاني رافضا لها لأنها تأخذ بالقياس منهجا ، والقياس منهج بحث عقيم عند بيكون لأنه يرتدّ إلى منطق أرسطو الصوري ، وقد اهتمّ راسل بجون لوك اهتماما شديدا إذ اعتبره رسولا للثورة الانجليزية العظيمة التي حققت أهدافها[3] ، كما أنّ تأثيره كان كبيرا على الفلسفة الفرنسية لأنّه كان مؤسسا لفكرة الحرّية.

ويعترف راسل أن مهمة التأريخ للفلسفة عندما يقوم بها الفيلسوف تكون ذاتية ، ذلك أن عرض تطور الأفكار الفلسفية يجعلنا نكتشف أن ذلك هو رأي الفيلسوف وليست هي الحقيقة الموضوعية[4]، مثلما نلاحظ في تأريخه هو نفسه الذي طغت عليه النزعة العلمية ، مع وجود نزعة شخصية في نقده لبعض الفلاسفة إذ يصف بعضهم بالكرم والبعض الآخر بالجبن ، وآخر بالملل ، كما تظهر هذه النزعة من خلال تركيزه على بعض الفلاسفة دون غيرهم رغم تأثيرهم الواضح في تاريخ الفلسفة الحديثة ، مثل شيلنغ وفخته ...

أما إميل بريهيي فقد أرّخ للفلسفة في سبع مجلّدات باللغة الفرنسية وترجمها للغة العربية جورج طرابيشي ، وهو يرى أن تاريخ الفلسفة هو الطريق الوحيد لفهم الأفكار الفلسفية ، ولإدراك الفلسفات في تسلسلها التاريخي ، لكنّه رغم ذلك يقرّ بصعوبة التأريخ للفلسفة وهذه الصعوبة يمكن ردّها إلى

---

[1]) برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الثالث ، المرجع نفسه ، ص 114.

[2])المرجع نفسه ، ص 85.

[3]) المرجع نفسه ، ص 180.

[4]) المرجع نفسه ، ص 5.

مسألتين : الأولى التعقيد الذي نجده في الوقائع بما يجعل نظرة شاملة لتاريخ الفلسفة غير ممكنة ، والثانية مسألة الأصول التي تطرح دائما مع الفلسفة فهل هي يونانية أم شرقية؟[1]

لقد انتهى بريهيي إلى الفصل في المسألة الثانية معتبرا بداية الفلسفة مع اليونان ، فيقول :" رأت الفلسفة النور في القرن السادس قبل الميلاد في منطقة أيونيا في المدن البحرية التي اشتهرت بغناها وتجارتها "[2]، وهذا يدلّ على تأثير فكرة المركزية الغربية على هذا المؤرّخ، أما المسألة الأولى فقد رأى فيها استحالة ، لأن من يكتب تاريخ الفلسفة ليس نبيا بل كائن بشري يستعصي عليه أن يقرأ التاريخ قراءة تنبؤية ، ولذلك فإنّه لا يمكن أن نتصور وجود قانون يحكم تطور تاريخ الفلسفة.

وقد اختلف كارل ياسبرس مع سابقه في مسألة تحديد بداية الفلسفة ، رغم أنّه لم يهتم بها تحديدا بل اعتنى بمسألة تصنيف الفلاسفة حسب عظمتهم ووضع على رأسهم مجموعة سماهم الفلاسفة الإنسانيون وهو بوذا ، وكونفوشيوس ، والمسيح ، وسقراط. يقول عبد الغفار مكاوي عن هذا التصنيف :"يتناول ياسبرز الفلاسفة من منظور عالمي واسع الأفق ، يضمّ فلاسفة الغرب إلى جانب حكماء الشّرق الأقصى ومصلحيه ، ومؤسّسي دياناته. والفلسفة من هذا المنظور هي مملكة العقل التي يأتينا منها نداء هؤلاء الكبار من كلّ العصور "[3]. إن هذا الاعتراف يبرّر التقسيم الثلاثي الذي قدّمه ياسبرز للفلاسفة ، فإضافة إلى الفلاسفة الإنسانيين الذين تمّ ذكرهم ، يذكر في المجموعة الثانية مؤسّسي الفلسفة أما في المجموعة الثالثة فهي للفلاسفة الذين ربطوا بين الفلسفة والأدب والشعر والبحث العلمي....

يمكن أن نلاحظ من خلال هذا التقسيم أنّ ياسبرز أهمل فكرة الانتماء المذهبي في تصنيف الفلاسفة ، ومردّ ذلك ولا شك انتماؤه للمذهب الوجودي الذي يهتمّ بالإنسان و يرفض تصنيفه ، كما أنّه اهتم بدرجة تأثير الفيلسوف الذي اعتبره عاملا هامّا في تصنيفه ، لكن من ناحية أخرى خلا هذا

---

[1]) إميل بريهييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الأول ، المرجع نفسه ، ص 5.

[2]) المرجع نفسه ، ص 55.

[3])عبد الغفار مكاوي ، من مقدمة تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية تأليف كارل ياسبرز ، دار التنوير ، بيروت ، (د ط) ، 2007 ، ص 12.

التصنيف من ذكر تأثير الفلاسفة المسلمين ، رغم أن الحضور الشرقي يظهر في التصنيف من خلال بوذا وكونفشيوس والمسيح.

وضع ياسبرز مجموعة من الشروط ينبغي توافرها في التأريخ للفلسفة هي: أن يكون التاريخ عالميا ، وحدسيا ، وبسيطا ، وأن يكون هو نفسه فلسفة ، فيقول :"الصورة العالمية وحدها المرآة المستوية الصافية التي يمكن أن يرى فيها الإنسان نفسه ويفهم نفسه "[1]، فالتاريخ هو تاريخ العالم وهو الذي يسمح لنا أن نفهم الوجود الإنساني العام بوصفه وجودا خاصّاً ، وإن فهمنا للتاريخ هو فهمنا للعالم.

يؤكّد ياسبرز على ضرورة التركيز في التأريخ للفلسفة على ما هو جوهري والابتعاد عن ما هو عرضي ، وتلك هي البساطة التي هي ليست السُّهولة ، ذلك أن المؤرّخ يبحث عن الأصيل من أجل فتح الباب أما روح التفلسف ، ويتطلب ذلك أن يكون التأريخ حدسيا من خلال قراءة النصوص والتغلغل إلى الظروف التي كتبت فيها ، وهنا يتمّ استحضار المعايشة كفكرة تمكّننا من الولوج إلى حقيقة النص الكامنة فيه، لأن الغرض ليس صاحب النص بل النص في حدّ ذاته ، وهنا يقول ياسبرز متأثرا بما قاله أفلاطون عن سقراط :"إن أعظم فيلسوف لا يملك الحقيقة ، إن أفلاطون عزيزٌ عليّ لكن الحقيقة عندي أعزّ "[2].

ولا ينبغي أن تصبح مهمة مؤرّخ الفلسفة تأريخا ، بل يجب أن تكون فلسفة ، لأنّه ما من سبب يدفع المؤرخ للتأريخ للفلسفة سوى التفلسف ، " ولن يكون لهذا الانشغال من معنى إلا إذا انشغلنا بالأسئلة ، والأجوبة التي نلتقي بها في تاريخ الفلسفة "[3]، وهو هنا يتفق مع هيغل الذي رأى أنّ تاريخ الفلسفة هو فلسفة ، وإن هذا لا يكون إلا بالاشتغال على النصوص الفلسفية التي تحتاج قدرا من

[1])المرجع نفسه ، ص 66.

[2])كارل ياسبرز، المرجع نفسه، ص 188.

[3]) المرجع نفسه، ص 80.

الوعي للاستيعاب وهذا ما نبّه إليه ياسبرز في قوله :" لن يكون استيعابنا لتاريخ الفلسفة فلسفياً إلّا إذا وُفّقنا في الاحتفاظ بوعينا الشّامل "[1].

ثانيا : التأريخ للفلسفة عند فيري :

أمام هذه الأشكال والصور التاريخية للتأريخ للفلسفة ، حول فيري أن يقدّم تأريخا جديدا للفلسفة يراعي فيه مجموعة من المسائل وعلى رأسها اللغة التي يخاطب بها القارئ ، وقد لاحظ أن مسألة التأريخ للفلسفة ممكنة وهي موجودة ، فنحن " نجد الكثير من تواريخ الفلسفة منها ما هو ممتاز لكنّ أفضلها شديد الجفاف ، شائكٌ بالنسبة لقارئ أصبح خارج الوسط الجامعي "[2]. إنّ انفصال الفلسفة عن العامّة وارتباطها بالنّخبة هو الذي يدفع فيري إلى التأريخ بهذه الطريقة ، تأريخ تراعى فيه مسألة فهم العامة للفلسفة ، حتى يقترب الفيلسوف من الإنسان العادي ، هذا الإنسان في فرنسا يعرف شيئا من الثقافة الفرنسية ، كما يعلم جزءا يسيرا من تاريخ بلاده ، لكنّه لا يتعرف إلى سبينوزا أو كانط ولا يسعى إلى التعرّف إليهم ، وليس علينا أن نلومه[3].

يدافع فيري إذن عن خيار تعلّم الفلسفة لأن التنوير يقتضي ذلك ، والفرنسيون يمكن تصنيفهم إلى صنفين ، الأول صنف يعيش على أنغام اللامبالاة أنّ مجرّد التفكير في الحاضر أو المستقبل ينبئ بوجود مرض على مستوى الشخصية ، والثاني يعيش حياته وهو ينتظر وقوع السيء والأسوأ ، ولو بحث هؤلاء في تاريخ الفلسفة لوجدوا أنّ هذين الموقفين متأصّلين في الحضارة الإغريقية التي نهلت منها كل الفلسفات اللاحقة.

إنّ الغاية من وراء هذا التأريخ الجديد للفلسفة هو تعويد الإنسان على عدم الخوف ، لأن الفلسفات القديمة لا تزال تخاطب ذواتنا في ضرورة العودة إليها بخلاف العلم الذي تطوّر كثيرا ، والقدوة يجدها فيري في ابكتت Epictéte (50–135) الذي علم الإنسان معنى الحياة ، وقد اختار

---

[1]) المرجع نفسه، ص 83.

[2]) لوك فيري ، تعلم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 14.

[3]) المصدر نفسه ، ص 15.

أن يتوجّه بكتابه إلى الجميع أطفالا وشبانا وبالغين ، وهو خيار يدافع عنه مؤكّدا أنّ ذلك من باب المودّة والصداقة مع الجميع لا من باب هبوط المستوى[1].

يدافع فيري عن الفكر الفلسفي الذي يصف أفكاره بالديمومة ويقارنه بالفكر العلمي الذي يخضع للزمن ، فيقول :"عندما يتضح أنّ نظرية ما خاطئة بعد دحضها بأخرى تبدوا أكثر صحة فإنّها تقع في الإهمال والنّسيان... أمّا الأجوبة الفلسفية الكبيرة على التّساؤل عن تعلّم كيفية العيش فتبقى على العكس حاضرة "[2] ، وهو يراهن على أن الفلسفة يجب أن تبقى قريبة من مريديها ، فهي التي تعلّمهم معنى الحياة وتدفعهم إلى تجاوز الخوف وأشكاله ، ومثاله في ذلك فيلسوف المدرسة الرّواقية إبكتت الذي آمن بأنّ مُشكلة الإنْسان لم تتغيّر منذ القدم وهي مشكلة أخلاقية بالدّرجة الأولى.

قسّم فيري كتابه إلى ستّة فصول ، مبتدئا من فصل ماهوي يبحث فيه عن معنى الفلسفة من خلال البحث في متقابلين هما الدين والفلسفة ، ويرى أن تعريف الفلسفة بأنها تفكير نقدي وحجاجي فيه تحجيم لها وتهميش لماهيتها الحقيقية ، ذلك أن العلوم والفنون باتت تمارس النّقد أيضا ، وهذا يجعل من الفلسفة فكرا غير متميّزٍ. فالفلسفة هي مبدأ للخلاص ، رغم أنّ هذا المصطلح في بنيته يطرحه الدّين الذي يجتهد في وعد المنتسبين إليه بوجود حياة أخرى بعد الموت ، وأنّه لا يمكن عبور جسر الموت إلا عبر الإيمان والإقرار بعقيدة دينية يمكن أن نجدها في المسيحية أو حتى في البوذية لكن الفرق بين الدين والفلسفة أن الدين يجعل الخلاص في يد الله بينما تجعل الفلسفة الخلاص ذاتيا ، فيقول :"إذا كانت الأديان تصف نفسها بأنها عقائد الخلاص بواسطة الآخر وبعون الله ، فإننا قد نستطيع وصف كبريات الفلسفات بأنّها عقائد الخلاص بواسطة الذّات ودون عون من الله "[3].

---

[1]) المصدر نفسه ، ص 19.

[2]) لوك فيري ، تعلم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 18.

[3])المصدر نفسه ، ص 28.

وإذا كان الدين قد كفّ عن طرح نفسه كأساس للخلاص ، فإنّ الفلسفة بإمكانها أن تقوم بهذا الدّور ، لأنّ بعض الحكماء قديما* رفضوا التفكير في الموت ، وقدّموا لذلك حجتين :"إما أنا حي وهذا يعني أن الموت غير موجود ، وإما أنا ميّت وهذا يعني انتفاء وجودي لكي أقلق "[1].

يقوم الدين في مقاربته لفكرة الخلاص بالدعوة إلى الإيمان ، والإيمان يقتضي التواضع والتضرع إلى الله لنيل الخلاص ، أي أن الدين يمارس الضغط على الإنسان فيجبره على التخلي عن كبريائه ليكون مخلّصاً ، وهذا يتعارض كليا مع فكرة الخلاص عند الفلاسفة ، لأنّ الفلسفة ترفض التواضع وتقوم على الغطرسة. إن الخلاص لا يحتاج إلى آخر (كاهن أو قس) ، بل هو محتاج إلى جهد ذاتي ، وإنّ كبار الفلاسفة عبر التاريخ سعوا إلى الخلاص دون حاجتهم إلى الله ، فأبيقور رأى أن الفلسفة هي طبابة النفس وتربيتها على عدم الخوف من الموت ، ومونتاني الفيلسوف الفرنسي رأى أنّ التفلسف هو تعلّم الموت ، وكذلك فعل سبينوزا حين قارن بين العاقل والمجنون ورأى أن الأول يموت أقلّ من الثاني[2].

قد يقل علماء اللاهوت المتعصبين أن الفلسفة صارت عملا شيطانيا لأنها تفصل الإنسان عن الله ، ولا يمكنها أن تحقّق الغاية التي أعلنتها إلا بالعودة إلى أحضان الدّين ورفض الشكّ الذي هو مبدأ النقد. ويذكر فيري أن سفر التكوين يذكر كيف أن الأفعى تدفع آدم وحوّاء إلى التشكيك في صحّة الوصية المتعلّقة بالشجرة المحرّمة ، ونتيجة هذا التشكيك كانت ارتكاب المحرّم وإدراك معاني القلق والشّقاء[3].

إن الموضوع عند الفلاسفة هو دعوة للبشر لإنقاذ ذواتهم عبر استخدام عقولهم بجرأة وحزم ، لكنّ هذا قد يقود إلى الإلحاد الذي يعني رفض الخضوع إلى شرائع من الكائن الأعلى، ويبدوا أنّ فيري متفقٌ مع فولتير الذي عالج مشكلة الشرّ ردّا على ليبنتز ، متسائلا عن هذا الكائن الفوقي الذي تصفه

*) المقصود هنا هو الحكيم اليوناني أبيقور.

[1]) لوك فيري ، تعلم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 25.

[2]) المصدر نفسه ، ص 29.

[3]) المصدر نفسه ، ص 33.

الكتب المقدّسة بأنّه أب يحنوا على أولاده ، فأين كان هذا الحنوّ أثناء المجازر التي ارتكبت في رواندا وكمبوديا؟

إنّ قبول الإيمان كمسلمة دينية يؤدّي إلى رفض التفكير النّقدي ، وذلك ما تأباه الفلسفة التي تدفع الإنسان نحو حياة بعيدة عن الدين يفتّش الإنسان فيها عن خلاصه ، وعلى هذا الأساس ستكون أبعاد التفلسف ثلاثة هي : فهم ما هو قائم (الوجود)، والتعطش للعدالة (علم الأخلاق)، والبحث عن الخلاص (الحكمة)[1].

وفي الفصل الثاني من الكتاب الذي كان عنوانه "نموذج من الفلسفة القديمة : حب الحكمة كما يراه الرّواقيون " ، عرف فيري المدرسة الرواقية تعريفا تاريخيا بالإشارة إلى مراحلها الثلاث ، مركّزا على المرحلة الثالثة التي كانت في روما وهي مرحلة برز فيها سنيكا Senèque و مارك أوريل Marcus Aurélius ، وانتقل بعد ذلك إلى طرح السؤال : كيف حاربت الرواقية الخوف من الموت وهي تدرس الوجود والأخلاق والحكمة ؟

لقد تصوّر اليونانيون فكرة الكوسموس* Cosmos التي تعبّر عن الكائن المُنظّم والمُتحرّكُ ، ذلك أنّ "الكون بأسره يشبه حيوانا عملاقا ، كل عنصر فيه مصمّم ومركّب بشكل منسجم مع سائر الأعضاء بطريقة تثير الإعجاب "[2]. إنّ هذا النظام هو ما يسمى الإلهي وهو ليس الكائن الأزلي المتعالي الموجود قبل كل موجود.

تدعوا الفلسفة الرّواقية في هذا المجال إلى تأمل هذا النّظام الذي هو إلهي وعقلاني في نفس الوقت ، والقصد من ذلك هو تبيين أنّ العبث الذي يظهر على الظواهر يختفي وراءه نظام معقول ، فقد سخر شيشرون وهو أحد الرواقيين من أبيقور الذي رفض فكرة النظام معتقدا أن الكون قائم على الفوضى.

---

[1]) لوك فيري ، تعلم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 37.

*) كون أو Cosmos لفظ مستعمل في اللاتينية والألمانية والانجليزية والإيطالية ، معناه العالم بوصفه منظومة منتظمة تماما وقد أطلقه الفثاغوريون على العالم .(أندري لالاند ، الموسوعة الفلسفية ، المجلّد الأوّل ، المرجع نفسه، ص 234).

[2]) لوك فيري ، المصدر نفسه ، ص 50.

إنّ فكرة النظام لا تنطبق فقط على الظواهر الفلكية أو الفيزيائية ، بل تنطبق أيضا على ظواهر المادّة الحيّة إذ ينقل فيري عن مارك أوريل قوله :"إذا راقبنا بدقّة لبدة الأسد أو الرّغبة المنسابة من فم الخنزير البري ، وكذلك الكثير من الأشياء نجدها بعيدة كل البعد عن أن تكون جميلة... لكن لها سحرها كالزينة ذلك لأنّها مولودة من الطبيعة "[1].

ويتساءل فيري عن الأخلاق التي يمكن أن تنسجم مع فكرة النّظام ، فيرى أنها أخلاق التواصل والاتّساق مع الكون دون اكتراث لنظرات الآخرين ، فقد كان أحد الرّواقيين لا يتوانى عن مضاجعة زوجته وسط الناس ، وقد أكّد شيشرون على سلامة مبدأ التوافق مع الطبيعة حين اعتبر الإرادة البشرية غير قادرة على تقرير الجيّد وتمييزه عن السيئ ، وقد رأى فيري أنّ الفلاسفة المعاصرين قد استعاروا موضوعات من الفكر اليوناني القديم خاصّة ما تعلّق منها بالبيئة، فها هو الفيلسوف الألماني هافر جوناس يصرّح أنّ غايات الإنسان مقيمة في الطبيعة[2]، ويفهم من ذلك أنّ اي نظام أخلاقي بشري لا يمكن أن يكون إلا في الطبيعة.

وينقلنا فيري من حب الحكمة إلى ممارستها فيستعين بكتاب حنا أرندت "أزمة الثقافة" التي رأت أن القدماء قبل ظهور الفلسفة قاوموا فكرة الموت بطريقتين :الأولى عن طريق الإنجاب الذي يمكّن الإنسان من الانخراط في دورة أبدية تجعل من الموت مشروعا لا ينتبه إليه الإنسان ، والثانية عن طريق القيام بأعمال البطولة التي تنقذ أفعال الإنسان من النّسيان[3]، لكن ولادة الفلسفة أضافت إمكانية جديدة هي التي يشير إليها الرّواقيون في اعتبار الموت مرحلة وليس نهاية، وإذا كنّا نعتقد بنظام معقول للكون فعلينا أن نعتقد كذلك بضرورة "أن نكون جزءا من هذا الاستقرار...لأنّنا لن نتوقّف أبدا عن الوجود بما أنّ الكون خالد وبما أنّنا مدعوّون لأن نكون جزءاً منه إلى الأبد"[4].

---

[1]) لوك فيري ، تعلم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 56.

[2]) المصدر نفسه ، ص 65.

[3]) المصدر نفسه ، ص 69.

[4]) المصدر نفسه ، ص 73.

في الفصل الثالث من الكتاب يقارن فيري بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية ، معترفاً بأنّ مضامين تدريس الفلسفة في الستينات كانت تضرب صفحا عن عصور من الفكر تسمى العصور المظلمة ، لكن علينا أن ننبّه إلى أنّ المسيحية باعتبارها عقيدةً جاءت لاحقةً بالفلسفة اليونانية، فكيف كانت نظرة المسيحية إلى الكون ؟ وهل نجحت في تأسيس أخلاق جديدة وعقيدة خلاص مبنية على أساس المحبّة ؟

ترفض المسيحية أن يكون النّظام الكوني عقلانيا إلهيا ؛"إنّ ما هو إلهي ، لا يتساوى أبداً ، كما يدّعي الرّواقيون ، مع النّظام المتناغم للكون كما هو، بل تجسّد في كائن استثنائي هو المسيح "[1]، واللوغوس بهذا المعنى قد تجسّد في المسيح وبيس في نظام الكون ، وهذا التعارض هو الذي يدفع الامبراطور الفيلسوف مارك أوريل إلى الأمر بقتل القديس جوستان لأنّه تحوّل من الرّواقية إلى المسيحية ، وهذا التحوّل يعني أنّ الإيمان قد بدأ يأخذ مكان العقل ، وهو بذلك قادرٌ على الوقوف في وجهه ، وهو ما يتجسد عند القديس أوغسطين وباسكال في القرن السابع عشر في انتقادهما للفلسفة بطريقة توحي بأنها عدوّة للإيمان لأنّها متعجرفةٌ[2].

ومن هنا لم تختف الفلسفة بل أصبحت خادمة للدّين ، وانتصرت المسيحية على الفلسفة اليونانية ، فكانت الفلسفة المسيحية وتحوّلت من اعتبارها حكمة وحياة إلى مادّة مدرسية ، لكنّ ذلك لم يؤثّر على المستوى الأخلاقي لأنّ المسيحية جاءت بالثلاثية الأخلاقية : (حرية ، مساواة ، أخوّة) التي عدّت لاحقا ضمن إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789.

لقد أخذت فكرة الإنسانية دلالة أخلاقية بعد انتشار المسيحية ، رغم أن الفكرة ذاتها كانت موجودة في الفلسفة اليونانية ن مع العلم أنّ الإنسان عند اليونانيين هو اليوناني دون غيره من البرابرة[3]، ومن هذا المنطلق أصبحت فكرة الخلاص فكرة مرتبطة بالمسيح ، أيْ أنّ الخلاص بات

[1]) لوك فيري ، تعلّم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 101.

[2]) المصدر نفسه ، ص 108.

[3]) المصدر نفسه ، ص 126.

شخصيا يقوم على فكرة الحبّ ، حبّ المسيح وعدم التعلّق بالآخرين الذي يفضي إلى هزيمة الموت والخوف الذي أثاره فينا[1].

وفي الفصل الرابع من الكتاب الذي حمل عنوان "ولادة الفلسفة الحديثة " يتحدّث فيري عن الانتقال الفكري من العلم القديم إلى العلم الحديث ، من علم اليونان إلى علم كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن وديكارت ، فإذا كان العلم اليوناني قد قام على فكرة الكوسموس ، فما مصير هذه الفكرة مع العلم الحديث؟

يقول فيري :"كانت الفيزياء الحديثة تقضي على مبادئ علوم الكون القديمة بتأكيدها أنّ العالم ليس دائريا أو مغلقا أو تَراتُبياً أو مُنظّماً بل هو فوضى لا متناهية ومجرّدة من المعنى "[2]. ولمّا كان العلم في العصر السابق مرتبطا بالدين ، فإنّ المساس بالأسس العلمية يؤدّي إلى زعزعة مبادئ الدين المسيحي. وجد الإنسان نفسه مرة أخرى بعيدا عن إله يحبّه وينقذهُ ، ومحروما من المعونة التي كانت تأتيه من فكرة الكوسموس ، بل إن فكرة الإيمان بالله التي كانت مبدأ الخلاص باتت غير ذات معنى، وعلى المستوى الأخلاقي لم يعد ممكنا تأسيس أخلاق على أساس نظام معرّض للشكّ.

كان لا بدّ من تأسيس نظرية معرفية جديدة وفلسفة أخلاقية جديدة أيضا ، وكان يجب أن نبحث عن أساس جديد للخلاص ، ومن هنا كان الإنسان الحديث مدعوّاً لا إلى الوقوف عند تأمّل جمال الكون كما فعل سابقه اليوناني ، بل إلى " بناء قوانين تسمح بإعطاء معنى ما لكون خال من الأوهام "[3]، وأصبحت مهمّة الفكر الربط بين ظواهر الطبيعة بطريقة تجعل من الممكن تفسير بعضها ببعض ، وذلك لن يكون إلا اعتماداً على المنهج التجريبي الذي أرسى قواعده مجموعة من الفلاسفة كفرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل وكلود برنار الذي برع في دراسة الكائنات الحية.

---

[1]) لوك فيري ، تعلّم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 148.

[2]) المصدر نفسه ، ص 151.

[3]) المصدر نفسه ، ص 159.

ولما كانت القوانين في الطبيعة تحتاج إلى بناء ، فإنّ التأسيس الأخلاقي سيكون كذلك ، فلم يعد الإنسان "كائنا له حقوق فحسب ، بل إنّه من الآن فصاعداً الكائن الوحيد الذي يتمتّع بحقوقٍ "[1]، فظهرت فكرة التمييز بين الإنسان والحيوان التي كتب عنها ديكارت وروسو ردّا على أرسطو الذي عرف الإنسان بأنّه حيوان يفكّر ، لكن ديكارت أخذ بمعايير أخرى تميّز الإنسان عن الحيوان كالعقل والذكاء والانفعالية ، فتصوّر الحيوان آلة مجرّدة من كلّ إحساس ومشاعر ، وهو رأي يرفضه روسو الذي يرى أنّ معيار التمايز هو الحرّية[2]، ونتيجة ذلك أنّ البشر يمتلكون تاريخا وكرامة متساوية.

وقد حاول كانط أن يؤسس أخلاقا جديدة مرتبطة بإرادة النّاس بشرط القبول بضرورة وضع حدّ للأنانية والرّغبة في السّيطرة ، إلا أنّ هذا الأساس كان مثالياً ولم يكن مبنياً على الطبيعة ، كما أنّ ديكارت سعى إلى تعريف جديد للحقيقة انطلاقا من الكوجيتو ، وهنا يظهر أن فيري لا يراعي مبدأ التسلسل التاريخي للفلسفات لكنّه يبرّر ذلك بأنّ أفكار ديكارت استعملها الثوّار الفرنسيون في ثورتهم ، كما أنّ أساس فلسفته هو "الإنسان أو الذات الإنسانية الذي صار أساسا لكلّ أفكار كما لكلّ مشاريع ."[3]

وأمام انهيار نظام الكوسموس ، اصبح الخلاص مدفوعا إلى البحث عن أديان جديدة ، أو عقائد إلحادية تنكر وجود الله ، فظهرت الشيوعية والنزعة العلمية مقدّمة طرقا ثلاثا لإنقاذ الحياة أو لتبرير الموت من خلال التضحية بالنفس في سبيل قضايا تهمّ المجموع هي الثورة أو الوطن أو العلم[4]، وهذه الأفكار الجديدة تثير سخرية فيري لأنها أفكا ر قتلت كثيرين.

خصص فيري الفصل الخامس من الكتاب لنيتشه ، وهذا يدلّ على مكانته العميقة في فلسفته الجديدة ، مبيّنا أنّ فلسفة ما بعد الحداثة وجّهت نقدا لاذعا لمسلّمتي الحداثة الرئيسيتين وهما :القول

---

[1]) لوك فيري ، تعلّم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 166.

[2]) المصدر نفسه ، ص 169.

[3]) المصدر نفسه ، ص 211.

[4]) المصدر نفسه ، ص 218.

أنّ الإنسان هو مركز العالم وهو مركز القيم ، والاعتقاد أنّ للعقل قوّة تمكّن الإنسان من التحرّر وتحقيق السّعادة[1].

مثّلت فلسفة نيتشه شكلا من أشكال النقد المفضي للقطيعة مع أشكال التفكير الحداثي ، هذه الأشكال التي بشّرت بأيّام أفضل ستكون بعد تطوّر العلم وزيادة الكشوفات العلمية ، لكن الحقيقة أنّ الحداثة التي حطّمت صنم الدين وضعت مكانه أصناما أخرى كالعلم ، بل إنّ "الديمقراطية ليست سوى وهم ديني جديد بين أوهام أخرى بل هي أحد أسوأ الأوهام لأنّها تتخفّى غالبا وراء مظاهر قطيعة مع العالم الديني بادّعائها أنها علمانية "[2].

لقد قامت الحداثة على أساس فكرة النّقد المنطلق من الشّك المنهجي الذي أرسى دعائمه الأولى ديكارت ، ووجّهت ضرباتها الأولى إلى نظام الكوسموس فأسقطته مقيمة أساسا جديدا يقوم على البناء ، ثم ظهرت النزعة الإنسانية التي وإن ادّعت معارضة السلطة الدينية إلا أنّها اتفقت على وجود أساطير جديدة تستحقّ أن تكون مثالية هي حقوق الإنسان والعقل والعلم...لذلك رأى نيتشه أنّ من واجبه القول :"إن آخر ما يمكن أن يخطر لي أن أعد به هو إصلاح البشرية ، كما أنّني لن أُشيّد أصناما جديدة ؛ وليعلم القدامى ما الذي يجلبه الانتصاب على قدمين من صلصال. تحطيم الأصنام... هي حرفتي ، ذلك أنّه بمجرّد أن ابتدعت أكذوبة عالم المُثل قد تمّ تجريد الواقع من قيمته ومن معناه ومن حقيقته "[3].

رفض نيتشه المثل التي تتغنّى بها الحداثة ، لأنّها ليست من الواقع وهي غير حقيقية فلابدّ من تقويضها ، ويستعين بمفهوم إرادة القوّة من أجل إعادة تعريف الوجود ، تلك الإرادة "ليست هي امتلاك السلطة ، بل هي كما يقول...الإرادة التي تريد نفسها وتريد قوّتها الدّاخلية "[4]، ومن هنا فإنّه لا معنى

---

[1]) لوك فيري ، تعلّم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 225.

[2]) المصدر نفسه ، ص 229- 230.

[3]) فريدريك نيتشه ، هذا هو الإنسان ، نقله من الألمانية إلى العربية علي مصباح ، منشورات الجمل ، بيروت ، (د ط)ن (د ت)، ص 8.

[4])لوك فيري ، المصدر نفسه ، ص 274.

للخلاص إلا إذا كان خلاصا أرضيا ، فلا يمكن انتظاره من السماء ، والخلاص النتشوي يكون من خلال العيش في اللحظة ، وتحرّرنا من أثقال الماضي والحاضر اي الإنعتاق من كل تمزّق يعتري دواخلنا [1].

انتقل فيري في الفصل الأخير من الكتاب إلى مرحلة الفلسفة المعاصرة مركّزا على ما بعد التفكيك مؤكّدا أنّ نيتشه أطلق سراح مجموعة من الأسئلة التي أدّت إلى التفكيك وإلى نقد الدّين، فكشف التاريخ عن مجموعة من الفلاسفة رأوْا أنّنا نعود إلى الدين بمنطق اللاوعي الذي يتحكّم في سلوكاتنا واعتقاداتنا ومن هؤلاء ألتوسير ولاكان وفوكو ودريدا.

ركّز فيري في هذا الفصل على فيلسوف ألماني آخر هو هيدغر في نقده للتقنية ، وقد كان الاختيار صائبا من أجل تقريب المتعلّم من فكرة معاصرة هي مناهضة العولمة التي ليست إلا استمرارا لفكرة سابقة هي مناهضة الرأسمالية التي هي من إنتاجات الحداثة ، رغم أن نقد هيدغر للتقنية لم يكن نقدا طقوسيا بالإشارة إلى نتائجها السلبية كما فعل فلاسفة فرانكفورت ، بل كان نقدا فلسفيا لأنها تنزع عن الفرد إمكانية صناعته للتاريخ[2].

إن مشروع السيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ مر بعدّة مراحل ، ففي المرحلة الأولى أحدث العلم الحديث القطيعة مع العلم اليوناني القديم ، وانتقل في المرحلة الثانية إلى السيطرة على الطبيعة فجعل منها موضوعا فارغا من الروح يمكن دراسته والسيطرة عليه لصالح الجنس البشري ، ثمّ انتقل في مرحلة ثالثة إلى تحويل العلم إلى تقنية من أجل إخضاع الإنسان. وقد بدا أن تطوّر العلم ما هو إلا شكل سابق عن تطور الحضارة ، كما حدث أن تمّ تحويل التقنية من الغايات إلى الوسائل ، وأدّى هذا التحوّل إلى تحويل القدرة الإنسانية إلى قدرة تدميرية وبدا أنّ الإنسان صار عملاقا لكنّه يملك عقل طفل صغير[3].

---

[1]) لوك فيري ، المصدر نفسه ، ص 296.

[2]) المصدر نفسه ، ص 318.

[3]) المصدر نفسه ، ص 325.

لقد وصلت الفلسفة المعاصرة إلى طريق مسدود بعد مشروع التفكيك ، ويقترح فيري حلا لهذا الانسداد ، بأن تتحول الفلسفة إلى علم تقني ، ويسوق لنا أمثلة عن باحثي الفلسفة الذين لم تعد فلسفة الأنوار تستهويهم ، واختاروا طرقا جديدة للبحث مثل البيوإتيقا وعلم البيئة ، لكن هذه الطرق لا تبرّر أبدا البعد عن نزعة الأنسنة [1].

وفي قراءته لهذا الكتاب ، ثمّن الباحث الجزائري الزواوي بغوره مسألة تبسيط الفلسفة التي تبناها فيري مشيرا إلى أن الوطن العربي في حاجة إلى أعمال مثل هذه ، لكنّه من جهة أخرى لاحظ أن فيري يتحدث عن اليونان كبداية تاريخية وجغرافية للفلسفة ، معتبرا أن ما سبق كان فيه التأثير الديني غالبا وهذا أمر تفنّده الدراسات التاريخية والحضارية التي تكشف عن الدور الكبير الذي لعبته الحضارات الشرقية بأفكارها الفلسفية في نشأة الحضارة اليونانية ، لكن الباحث – وفي سياق جلد الذات – يقول : "ماذا فعلنا نحن لنقدّم الفلسفة إلى الجمهور العربي بأسلوب واضح يحافظ على الدّقة ويُعزّز مكانتها ، ويرفع عنها الأحكام السلبية والتصوّرات المشوّهة ؟"[2]

لقد كشف فيري في كتابه "تعلم الحياة " عن طريقة جديدة لتعليم الفلسفة ، وهي طريقة أساسها التلقين والتبسيط ، ويمكن اعتبار هذه الطريقة ثورة بيداغوجية لأنها تقوم على الأخذ بيد طالب الفلسفة الذي يخاف من مجرّد ذكر اسمها من خلال استعمال عبارات تقترب من الطالب كقوله : سأشرح لك، صرت تعرف الآن ، لن تجد مثل هذا في كتاب الفيلسوف الفلاني إنما هو تبسيط . إلا أنّ ما يلاحظ على هذا التأريخ الجديد للفلسفة أنه يتوقف عند فلاسفة بعينهم ويتجاوز آخرين رغم أثرهم البالغ في مسار الفكر الفلسفي ، ففيري يتوقف كثيرا عند الفلسفة الرواقية لكنّه يتجاوز أرسطو ، كما أفرد جزءا كبيرا من تأريخه لنيتشه وهيدغر لكنّه تجاوز الفلسفة الإسلامية بأعلامها الذين أثروا في مسار الفكر في أوربا ، فكيف يحدث هذا إذا علمنا أن الكتاب صادر في فرنسا وموجّه إلى الفرنسيين الذين بات جزء كبير منهم مسلمين؟

---

[1]) لوك فيري ، تعلّم الحياة ، المصدر نفسه ، ص 348.

[2]) الزواوي بغوره ، عرض لكتاب تعلم الحياة...سأروي لك تاريخ الفلسفة ، مجلة العربي ، العدد 687 ، الكويت ، فيفري 2016 ، ص 187.

الخاتمـــــــة

الخاتمة:

يبدأ البحث الفلسفي بمقدّمات تترتب عنها نتائج ، وقد كانت إشكالية هذه الأطروحة متعلقة بتغيُّر مفهومي التمرُّد والثّورة بعدّهما قيمتين إنسانيتين ، هذا التغير يحدث حينما يتمّ ربطهما بالفعل السياسي أو الانتماء الإيديولوجي أو الاعْتقاد الدّيني ؛ وبعد تحليل نُصوص ألبير كامي وهربرت ماركوز والفلاسفةُ الجُدُد استطعْنا أن نصل إلى خمسة استنتاجات أساسية:

أوّلا: إن طرح إشكالية التمرّد والثورة في الخطاب الفلسفي المعاصر له ما يبرّره من وجهة نظر أكسيولوجية ، لأن هذه الإشكالية والسياق التاريخي الذي اخترنا معالجته في إطاره يكشفان عن علاقة الفيلسوف بمشكلات الواقع الذي يعيش فيه ، فالقرنُ العشرون شهد تسارعا للأحداث التاريخية التي بدأت من الحرب العالمية الأولى وهو الحدث الذي يكشف عن عدم استقرار الوضع البشري ، وانتقالا إلى الثورة البلشفية وهي ثورة ضدّ البرجوازية في روسيا القيصرية ، ثم نشأة الأنظمة التُّوتاليتارية في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا وروسيا التي هي أنظمة تقوم على الطغيان والاستبداد ، وهي أنظمة ظهرت في البلدان التي انهزمت في الحرب العالمية الأولى أو التي لم تنل حظها من غنائم هذه الحرب ، علما أن هذه الأنظمة تشرب من معين إيديولوجيتين هما الليبرالية والاشتراكية ، ثم الحرب العالمية الثانية التي كشفت عن هشاشة الوضع البشري في أوربا ، هذا الوضع الذي يكشف الفلاسفة عن سببه فيؤكّد بعضهم أنّ فلسفات الأنوار هي المسؤولة لأنها اختزلتْ الإنْسان في بعد عقلاني رياضي بحت. وإذا كانت الحرب عند بعض الفلاسفة مشروعا للسلام ، فإنّ الحرب العالمية الثانية لم تكشف إلا عن حرب جديدة إذ انقسم العالم إلى قسمين متصارعين ، أحدهما تقوده الولايات المتحدة الأمريكية المنتصر الأكبر في الحرب ، والثاني يقوده الإتّحاد السوفياتي الذي كان سببا مباشرا في هزيمة النازية الألمانية ، وهذا الصراع سيكشف لاحقا عن صراع الإيديولوجيتين الليبرالية والاشتراكية وهو صراع مشروعين ينتهي في نهاية القرن بسقوط الاشتراكية السوفياتية وتوابعها في أوربا الشرقية.

لقد كشف هذا الصراع عن مجموعة من التداعيات كثورة المجر في عام 1956 وهي ثورة ضدّ الوجود السوفياتي في البلاد ، وثورات الطلبة في الستينات من ذات القرن ، كثورة الطلبة الأمريكيين ضد الوجود الأمريكي في فيتنام والتي كان الهدف الحقيقي منها القضاء على التمييز العنصري ضدّ السود ، وثورة الطلبة الألمان سنة 1967 وانتفاضة الطلبة الفرنسيين في العام الذي يليه ، ناهيك عن حركات الرفض العالمية إذ أن شعاع الرفض الطلابي امتدّ إلى أمريكا اللاتينية واليابان ، ولا نستثني هنا حركات التحرر من

نير الإستعمار التي اكتسبت قوتها في هذا القرن، فالاستعمار كان يصدّر إلى البلاد المستعمَرة باسم الحداثة والتنوير، لكنّه في حقيقة الأمر لم يجلب إلا الأمراض، أمراض الجسم والنفس والعقل.

وغير بعيد عن التاريخ ، كفرت الإتجاهات العلمية والفلسفية في هذا القرن بخطاب العقل المطلق وأعلنت أن خطاب الأنوار خطاب عاجزٌ عن بلوغ الحقيقة ، بل إن الحقيقة التي كشف عنها هي حقيقة مزيّفة. لقد كان لظهور لغة الاحتمال والنسبية في الرياضيات الأثر الكبير في اهتزاز عرش العقل المطلق ، فكشف الرياضيون عن هندسات جديدة لا تقبل مسلمات الهندسة الإقليدية ، وأصبح النسق الإقليدي نسبيا بعد أن وجد نفسه يواجه النسق الأكسيومي Axiomatique، ولم يختلف الحال في الفيزياء التي كان نسق نيوتن القائم على مُطلقيّة المكان والزّمان أساسا لها، فكشفت أبحاث ألبرت إينشتاين عن نسبيتهما، ووجدت الحتمية التي قال بها الفيزيائيون المحدثون نفسها في مواجهة اللاحتمية التي أصبحت أساسا من أسس الفيزياء المعاصرة بعد اكتشاف عنصر الإلكترون. وامتدّت عدوى التغيير والنسبية إلى البيولوجيا التي ظهر فيها مفهوم الطفرة متجاوزا القوانين التي أعلنها مندل ومورغان التي تحكم الوراثة ، ولم يسلم علم النفس من العدوى خاصة بعد اكتشاف اللاوعي الذي ثبت أن وجوده في الحياة النفسية يعادل أو يفوق الوعي الذي ظنّه ديكارت مكوّنا وحيدا لهذه الحياة.

إن هذا السياق التاريخي بتبعاته العلمية والفلسفية التي تروم التغيير هو الذي دفعنا إلى افتراض وجود خطاب فلسفي معاصر يفلسف الثورة ويفكر في التّمرّد لأنهما من أشكال التّغيير، وقد وجدنا آثارا لهُ بين ما كتَبهُ كامي وماركوز والفلاسفة الجُدد، مع أنّه ينبغي أن نُشير إلى أنّ الفلسفة الغربية المعاصرة حافلة بالأفكار التي عالجت إشكالية التمرّد ومعضلة الثورة، ولا بأس هنا أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر: فلادمير لينين، وجان بول سارتر، وحنا أرندت، وغيرهم.

ثانيا: أسّست الفلسفة الوجودية الإنسان على أساس بعد أنطولوجي أكسيولوجي، فالإنسان ليس هو ما هو وإنما هو ما سيكون عليه باعتباره مشروعا غير مكتمل الماهية، ومن هذا المنطلق رفض ألبير كامي اختزال الإنسان في بعد وجودي يجعل منه كائنا خاضعا لمقتضيات هذا الوجود، فطرح السُّؤال: هل تستحقُّ الحياة أن تُعاش؟ إن هذا السؤال يضع الإنسان في إحراج بيْن جوابيْن أحدهما الإثْبات والثاني النفي، فالإثبات يقتضي العيش مع إدراك عبثية الوجود وهذا يؤدي إلى طرح إشكالية المعنى، والنّفيُ يقتضي اختيار الانتحار لأنّه السبيل الوحيد لمواجهة لا معقولية الحياة، وفي خضمّ هذا الإحراج يرفض كامي الانتحار لأنّه جريمة ويختار العيش رغم أن الوجود عبثي.

لقد عرّف كامي الشعور بالعبث أنّه ناتج عن الصّراع القائم بين طرفين، لاعقلانية الوجود ورغبة الإنسان في معرفة صحيحة لهذا الوجود، وهذه الرغبة لا يمكن أن تتحقّق إلا من خلال التمرّد الذي صنّفه كامي إلى تمرّد ميتافيزيقي وتمرّد تاريخي؛ فالتمرّد المتافيزيقي هو تمرّد ضد الإله وقد عدّ كامي إبليس نموذجا للكائن المتمرّد الذي رفض طاعة أوامر الله والاستكانة للميتافيزيقا ، كما أن نيتشه هو نموذج الإنسان الرافض للإله بإعلانه موتَهُ ، وإعلان موت الإله يؤدي إلى تحقيق إنسانية الإنسان ، وهذا هو الهدف من التّمرّد . إنّ التمرّد الذي يقصده كامي هو تمرّدٌ فكري ذهني ، وليس تمرّدا عنيفا لأن العنفَ يفقدُ الإنسان القدرة على التفكير ويمنعُهُ منَ تغيير الواقع ، كما أنّ وقوع التّمرّد تحت تأثير العنف سيفقده أصالته التي تجعل منه فعلا إنسانيا يحافظ من خلاله الإنسان على إنسانيته ، والتمرّد العنيف أو الثورة يدفع الإنسان إلى الوحشية والجريمة ، فكم هي الثورات التي رامت أهدافا نبيلة كالحرية والكرامة والعزّة لكنّها في نهاية الأمر لم تجن إلا الخراب على أصحابها. ولعلّ هذا الموقف هو الذي جعل كامي يعارض الحروب ، رغم أنّه شارك في الحرب العالمية الثانية مدافعا عن العاصمة باريس ، وفي ذات السياق يمكن أن نفهم موقف كامي من حرب الجزائر، انطلاقا من التمييز بين كامي الكاتب الصحفي الذي كان يعيش في الجزائر ويتألم لآلام سكّانها ، وبين كامي الأديب وقد ذاع صيته بعد انتشار رواياته ومسرحياته ، فالأخير لم ينتصر للثورة لأنه يرفض الحرب ولأنّه عجز عن تصور وجود دولة اسمها الجزائر ، وأقصى ما كان يتصوّره أن يعيش الجزائريون في إطار نظام فيدرالي مع فرنسا. إن هذا الموقف الذي يبدوا متناسقا مع مُسلّمات كامي التي يُؤسّس عليها فلسفته في العبث والتمرُّد أدّى إلى ظهور موقفين بين المثقفين الجزائريين من كامي ، أحدهما يخوّنه ويعتبره غير قادر على قول الحقيقة أمام الفرنسيين ، والثاني يجد له الأعذار ويعتبره مفكّرا جزائريا رغم مواقفه التي أعلن فيها أنه يساند أمّه فرنسا.

ثالثا : لا يمكن أن نفهم ماركوز وموقفه من الثّورة إلّا في سياق النّظرية النّقدية ، تلك النّظرية التي تأسّست داخل مدرسة فرانكفورت متجاوزة النقد بالمفهوم الكانطي والهيغلي والماركسي. ورغم أن ماركوز لم ينجُ من التأثر بسابقيه وبمعاصريه ، إذْ نجدُ فكره متشكّلا من خلال التأثير الهيغلي والماركسي والفرويدي ، إلّا أنّه حاول أن يتخلّص من هذا التّأثير من خلال نظريته النقدية. لقد ربط هذا الفيلسوف بين النقد والجدل الذي يبدأ من النقطة التي ندرك فيها غياب الحُرية عن العالم ، لكنّ الجدل بالمفهوم الهيغلي في إسقاطه السياسي يهدف إلى الحفاظ على الدّولة ، ففكر هيغل يعتبر الدولة مؤسسة متعالية يجب الدّفاع عنها ومع هذا الدّفاع ينبغي دفع كلّ محاولة تهدف إلى التغيير.

ولم يسكت ماركوز عن ماركس وجدله المادي ، فنظرية ماركس في الثورة قامت على نبوءة زوال القمع من خلال ثورة البروليتاريا التي تعيش تحت وطأة الظّلم والحِرمان ، لكن هذه الطبقة ومن خلال التنازلات التي قدّمتها البرجوازية الرأسمالية لها استُلِب وعيها ، فانضوت تحت جناح السلطة السياسية الحاكمة ولم يعد بإمكانها أن تقوم بدورها الريادي في التّغيير ، وهذا الوضع البئيس يدفع ماركوز إلى القول أن النظرية الماركسية تحتاج إلى تعديل وإعادة صياغة بشكل يجعلها متوافقة مع الواقع البشري الجديد ، فمادامت البروليتاريا قد فقدت الفعالية والحماسة لإشعال الثّورة ، فلابدّ من البحث عن عناصر أخرى داخل المجتمع يكون وعيها خارج اهتمام السلطة السياسية الحاكمة ، وهي غير مُعرّضة للاستلاب.

تُشكِّل هذه العناصر الجديدة ما يُسمّيه ماركوز البديل التّاريخي للبْروليتاريا أو على الأحرى هي البديل الثّوري، وهذه العناصر تتشكّل من المنبوذين والمُهمّشين داخل المجتمع ومنهم الطّلبة لذلك عُدّ ماركوز رمزاً من رموز الثورة الطلابية التي اجتاحت أوربا في الستينات من القرن الماضي ، وهنا يذكّر الماركسيين أن مصير نظريتهم المتحف أو كتب التاريخ إذا لم يسارعوا إلى إجراء تعديلات عليها ، وهنا يظهر أنّ هدف ماركوز لم يكنْ رفض النظرية الماركسية وإنما إعطاء دفع جديد لها وجعلها تكتسب طابع الْمواءمةِ مع الواقع، وإبعادها عن اليوتوبيا. وإذا كانت الرأسمالية تُصوِّر لنا نفسها على أنّها إيديولوجيا للتّحرر لأنّها تقوم على تحرير المبادرات الفردية ، فإن هذه الصورة تنافي الواقع والتاريخ ، لأن الحضارة الغربية التي أنتجتها الرّأسمالية ما هي في الحقيقة إلا حضارة للقمْع ، لذلك ألحّ ماركوز مستعينا بفرويد على ضرورة رأب الصّدع الموجود بين مبدأ اللذّة والواقع ، لتكوين حضارة جديدة تغيب عنها كلّ أشكال القمع وتحلّ فيها مظاهر الحبّ.

رابعا : ظهر الفلاسفة الجدد في فرنسا بعد نجاح الثورة الطلابية في فرنسا ، ويعدّ هؤلاء أنفسهم مسؤولين عن نجاح هذه الثّورة ، فحركتهم الفكرية الجديدة أتت بعد هذه الثورة. اعتمد الفلاسفة الجدد على فلسفة النقد مبتدئين من نقد الماركسية التي أنتجت النظم الشمولية في روسيا أي الستالينية والصّين أي الماوية ، ثم انتقلوا إلى نقد الأصولية الإسلامية لأنّها شكل من أشكال الشمولية ، وقد رأى غلوكسمان أنّ الحلّ للمحافظة على قيم الغرب في العودة إلى أصول فكرة الحرية في العصر الحديث ، وهنا يحيلنا إلى فولتير الذي دافع عن الحرية والتسامح ، رغم أنّ التسامح عند فولتير هو تسامح بين المسيحيين لا غير. وفي سياق مختلف ، طرح لوك فيري نموذجا ثوريا في التأريخ للفلسفة يختلف عن النماذج المعاصرة ؛ نموذج يقوم على التبسيط لكي تقترب الفلسفة من الآخرين خاصّة إذا لاحظنا ابتعاد الآخرين عنها. ومن خلال ما سبق فإنّ الفلسفة الجديدة فلسفة تتأسّس على براديغم التّغيير ، وتتشُدُ التغيير كذلك لأنه لا يمكن تأسيس

أنظمةً سياسيةً واجتماعيةً وثقافيةً جديدةً إلا بتغيير الأنظمة السابقة التي أثبتت فشلها ومحدوديتها بعد إنزالها إلى أرض الواقع ، إلّا أنّ التّغيير قد يصطدم بعوائق تتعلّق بالموروث والتّقليد ، كما أنّه يلقى القبول في مجتمعات يبلغ فيها الشّعور بضرورته مستوى الوعي ، وفي الوقْت نفسه يلقى معارضةً في المجتمعات التي يكون فيها الوعْي في مرحلة التّنشئة ، وهذا ما يُفسّر حدوث التّغيير في السّتّينات من القرن الماضي في غرب أوربا وفشله في البلدان العربية في سياق ما عرف بالربيع العربي.

خامسا : إن المفاهيم تنشأ وتتطور وهي قابلة للتكييف عند تطبيقها ، فالتمرّد مفهوم ارتبط في بدايته كممارسة بالعلاقة النّدّية بين الإنسان والآلهة وهذا ما نلاحظه في تمردّ جلجامس وبرومثيوس وسيزيف ، لكن كامي حوّله إلى مفهوم ذهني ، أي أنّ فلسفة التمرّد تمّ نقلها من باب الممارسة إلى باب التنظير ، وكذلك كان الحال مع مفهوم الثورة الذي تمّ نقله من مجال الطبيعة وظواهرها إلى مجال الظاهرة الإنسانية ، مع مراعاة أن الثورة تهدف إلى إعلان انتصار مبادئ حقوق الإنسان من عدل و عزّة و كرامة ، وعلى هذا الأساس قامت الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية وثورة التحرير الجزائرية وغيرها من الثّورات عبر التّاريخ ، إلّا أن مفهوم الثّورة تمّ نقله من مجاله السياسي إلى مجال البيداغوجيا وهذا ما فعله لوك فيري حينما أعلن عن مشروعه مراجعة تاريخ الفلسفة ، ومن هنا يمكن القول أنّ مفهومي التمرّد والثورة قابلين للتطوّر.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم ، رواية ورش عن نافع ، دار الفجر الإسلامي ، دمشق سوريا ، ط 10 ، 2017 .

- العهد القديم ، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 7 ، 1994.

- العهد الجديد ، دار النشر الأسقفية ، القاهرة ، د ط ، 1999.

أولا : المصادر :

أ/باللغة العربية:

1-ألبير كامي ، المفكرة الأولى : الأوراق والنور ، تر نجوى بركات ، دار كلمة ، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة ، ط 1، 2013.

2-ـــــــــــ ، الغريب ، تر عايدة مطرجي إدريس ، دار الآداب ، بيروت لبنان ، د ط ، 2013

3-ـــــــــــ ، الموت السعيد ، تر عايدة مطرجي إدريس ، دار الآداب ، بيروت لبنان ، ط 3 ، 1983

4-ـــــــــــ ، كاليغولا ، ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني ، دار حوران للنشر ، (د ط)، (د ت).

5-ـــــــــــ، أسطورة سيزيف ، نقله إلى العربية أنيس زكي حسن ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان ،(د ط)، 1983.

6-ـــــــــــ ، أعراس ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط)، (د ت).

7-ـــــــــــ ، الطاعون ، ترجمة كوثر عبد السلام البحيري ، دار الثقافة العربية للطباعة ، القاهرة ، (د ط)، 2002.

8-ـــــــــــ ، ألبير كامي ، حالة طوارئ ، ترجمة كوثر عبد السلام البحيري ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (ط 2)، 2009.

9-ـــــــــــ ، المقصلة ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط) ، (د ت).

10-ـــــــــــ ، خطاب السويد أو الفنان وزمانه ، ترجمة أحمد المديني ، أزمنة للنشر والتوزيع ، الدوحة ، (ط 1)، 2010.

11-هربرت ماركيوز ، فلسفات النفي – دراسات في النظرية النقدية –، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع ، القاهرة(مصر) ، (ط 1)، 2011.

12-ـــــــــــــ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، (ط 3)، 1988.

13-ـــــــــــــ، الحب والحضارة ، ترجمة مطاع صفدي ، دار الآداب ، بيروت(لبنان)، (ط 2)، 2007.

14-ـــــــــــــ ، العقل والثورة : هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية ، تر فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنّشر ، (د ط)، 1970.

15-ـــــــــ ، نحو ثورة جديدة ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار العودة ، بيروت ، (د ط)، 1971.

16-ـــــــــــــ ، الثورة والثورة المضادّة ، تر جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت لبنان ،(د ط)، (د ت).

17- لوك فيري ، تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة ، ترجمة سعيد الولي ، كلمة للنشر والتوزيع ، أبو ظبي ، الإمارات العربية المُتّحدة ، (د ط)، (د ت).

ب/باللغة الأجنبية:

18- Albert Camus, l'envers et l'endroit, editions Gallimard, Paris, 1958.

19- ---------- , la peste, editions Talankit, bejaia, algérie, 2008.

20- ---------- , les justes, editions Gallimard, paris, 1977.

21- ---------- , chroniques algeriennes, editions Gallimard, 1968.

22- Herbert Marcuse, la fin de l'utopie, traduit de l'allemand par Liliane Roskopf et Luc Weibel, editions Seuil, Paris, 1968.

23-André Glucksmann, la cuisiniére et le mangeur d'hommes, essai sur l'état, le marxisme, les camps de concentration, editions du seuil, 1975 .

24- ---------- , voltaire contre attaque, Robert Laffont, France.

25- Bernard Henri Lévy, qui a peur du 21 eme siécle, librairie générale française, France, 2017.

26---------- , réflexions sur la guerre, le mal, et la fin de l'histoire précédé par lzs damnés de la guerre, librairie générale française, France, 2003.

ثانيـا : المراجع:

أولا : باللغة العربية:

1- إبراهيم أحمد شلبي ، تطور الفكر السياسي ، الدار الجامعية ، (د ب)، (د ط)، 1985.

2- ابن رشد ، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال ، دار المشرق بيروت ، (ط 2) 1968 ، ص 58.

3- أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة (ط 2) ، 1935.

4- أحمد عبد الحليم عطية ، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ، سلسلة أوراق فلسفية ، دار الفارابي ، بيروت ، (ط 1)، 2010.

5- إدوارد سعيد ، المثقف والسلطة ، ترجمة محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، (د ط)، 2006.

6- أرسطو، السياسة ، تر أحمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة مصر،(د ط ت).

7- أرنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر ، نشر مؤسسة سجل العرب ، (د ط) ، 1966.

8- أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، دار المعارف ، مصر ، (ط 2) (د ت).

9- إمام عبد الفتاح إمام ، معجم ديانات وأساطير العالم ، المجلّد الثالث ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، (د ط)،(د ت).

10- إمام عبد الفتاح إمام ، السياسة والأخلاق دراسة في فلسفة الحكم ، المجلس الأعلى للثقافة ،

11- أميرة حلمي مطر ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة مصر ، (د ط)، 1994 ، ص 18.

12- إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة :الفلسفة اليونانية ، ج 1، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، (ط 2)، 1987.

13- إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ترجمة محمد حسين غلوم ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 1999.

14- باتريك إفينو وجون بلانشايس ، حرب الجزائر ملف وشهادات ، (ج 2)، ترجمة بن داود سلامنيه ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (د ط)، 2013.

15- البخاري حمانه ، فلسفة الثورة الجزائرية ، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (ط 1)، 2012.

16- برتراند راسل ، حكمة الغرب ، ج 2 ، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 1983.

17- بوعرفة عبد القادر ، مقدمات في السياسة المدنية ، دار رياض العلوم ، الجزائر ، (ط 1)، 2005.

18- تساي شي تشين ، منغ تسي(منشيوس) سلسلة الحكماء يتكلمون ، ترجمة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، (ط 1)، 2008.

19- توفيق الحكيم ، ثورة الشباب ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، (د ط)، 1988.

20- توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة سعاد هجر ، دار أويا للطباعة والنشر ، ليبيا ، (ط 2)، 2004.

21- جاك شورون ، الموت في الفكر الغربي ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة،

22- جان بول سارتر ، عارنا في الجزائر ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، (د ط)، (د ت).

23- جان توشار وآخرون ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (ط 2)، 1983.

24- جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، ج 1، تر حسن جلال العروسي ، دار المعارف مصر ،(د ط) ، 1971.

25- جورج لوكاتش ، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة حنّا الشاعر ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 2، 1982.

26- جون كروكشانك ، ألبير كامو وأدب التمرد ، ترجمة هلال العشري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، (د ط)، 1986.

27 – جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، تر كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1995.

28 – جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، (ط 1)، 1994.

29 –جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، (د ط)،(د ت).

30 – حنا أرندت ، في الثورة ، ترجمة عطا عبد الوهّاب ، نشر المنظمة العربية للترجمة ، بيروت

31 – ـــــــــــ، أسس التوتاليتارية ، ترجمة أنطوان أبو زيد ، دار الساقي ، بيروت ، (ط 2)، 2016.

32 – ديفيد شيرمان ، ألبير كامي ، ترجمة عزة مازن ، آفاق للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (ط 1)، 2011.

33 – رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة مصر ، د ط، 1988.

34 – روبرت م.ماكيفر ، تكوين الدولة ، ترجمة حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان، (ط2)، 1984.

35 – رونالد أرونسون ، كامي وسارتر ، ترجمة شوقي جلال ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، (د ط)، 2006.

36 – ريجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الآداب ، بيروت ، (ط 1)، 1988.

37 – ريني ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة، (د ط)، 1974 ، ص 43.

38 – زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، سلسلة مشكلات فلسفية ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ،(د ط)، (د ت).

39 – سالم يفوت ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، ط 1 ، 1999.

40 – ستالين ، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة خالد بكداش ، دار دمشق للنشر والتوزيع ، سوريا ، (د ط)، (د ت).

41 – ستيفن إريك برونر ، النظرية النقدية مقدّمة قصيرة جدّا ، ترجمة سارة عادل ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، (ط 1)، 2016.

42 – السدير ماكنتاير ، ماركوز ، ترجمة عدنان الكيالي ، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ، بيروت لبنان ، ط 1، 1971.

43 – سوزان عبد الله إدريس ، مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو ، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ، 2017.

44 – صايم عبد الحكيم ، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (ط 1)، 2011.

45 – صوفي حسن أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، منشورات جامعة القاهرة ، مصر، (د ط)، 1997.

46 – الطاهر عبد الله ، نظرية الثورة من بن خلدون إلى ماركس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، (ط 1)، 1979.

47 – طه باقر، ملحمة كلكامش أوديسة العراق الخالدة ، دار الوراق للنشر والتوزيع ، عمان الأردن ، (ط 1)، 2006.

48 – عبد الرحمان الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، كلمات عربية للنشر والتوزيع، القاهرة ، (د ط)، 2011.

49 – عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، نشر دار المطبوعات الكويت ودار القلم ، بيروت ، (ط 3)، 1979.

50 – ـــــــــــــــ ، نيتشه ، سلسلة الفلاسفة خلاصة الفكر الأوروبي ، نشر وكالة المطبوعات ، الكويت ، (ط 5)، 1975.

51 – ـــــــــــــــــ ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، (ط 1) ، 1980.

52 – عبد الرزاق بلعقروز ، نيتشه ومهمة الفلسفة قلب ترتب القيم والتأويل الجمالي للحياة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، (ط 1)، 2010.

53 – عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية ، مكتبة مدبولي ، مصر ، (د ط)، (د ت).

54 – علي عبود المحمداوي وإسماعيل مهنانة ، مدرسة فرانكفورت النقدية (جدل التحرر والتواصل والاعتراف) ، ابن النديم للنشر والتوزيع ،وهران (الجزائر)، ط 1، 2012.

55 – ـــــــــــــــــ، الفلسفة والإرهاب أو في سلم السؤال وعنف الجواب ، سرد في الجريمة المنظمة ضدّ العقل ، منشورات ضفاف ، بيروت ، دار الأمان ، الرباط ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، (ط 1)، 2016.

56 – عمانويل كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبه ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، (د ط)، (د ت).

57 – عمر عبد الحي ، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1، 1999.

58 – عمر محمد صبحي عبد الحي ، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، (ط 1)، 1999.

59 – فراس السواح ، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، (ط 4)، 2002.

60 – فرانز فانون ، معذّبو الأرض ، نقله إلى العربية سامي الدروبي وجمال الأتاسي ، دار مدارات للأبحاث والنشر ، القاهرة ، (ط 2)، 2015.

61 – فريتيوف برانت ، كيركغارد ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، نشر مكتبة دار الكلمة ، القاهرة ، (ط 1)، 2009.

62 – فريديريش نيتشه ، جنيالوجيا الأخلاق ، ترجمة محمّد الناجي ، دار إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، (ط 1)، 2005.

63 – فريديريش نيتشه ، ما وراء الخير والشّر تباشير فلسفة للمستقبل ، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، دار الفارابي ، بيروت ، (ط 1)، 2003.

64 – فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، دار الفكر المعاصر ، دمشق ، (د ط)، 1978.

65 – فؤاد محمد شبل ، حكمة الصين ، ج 1، دار المعارف ، مصر ، (د ط)، (د ت).

66 – كارين أرمسترونغ ، تاريخ الأسطورة ، ترجمة وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، (ط 1)، 2008.

67 – كرين برنتون ، دراسات تحليلية للثورات ، ترجمة عبد العزيز فهمي ، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، (د ط)، 2010.

68 – كمال بومنير وآخرون ، تيودور أدورنو من النقد إلى الإستطيقا(مقاربات فلسفية)، دار الأمان ، الرباط (المغرب)، (ط 1)، .2011.

69 – لكحل فيصل ، إشكالية تأسيس الدازين في أنطولوجيا مارتن هايدغر، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر ، (ط 1)، 2011.

70 – ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق م إلى أفلوطين 270م وبرقلس 485م ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 1 ، 1991.

71 – مارتن هيدغر ، ما الميتافيزيقا ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة ، دمشق ، (د ط)، 1998.

72 – ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ ، ترجمة عطيات أبو السعود ، مراجعة عبد الغفار مكاوي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، 1997.

73 – ماكس هوركهايمر وثيودور ف.أدورنو ، جدل التنوير شذرات فلسفية ، ترجمة جورج كتّوره ، دار الكتاب الجديد المتّحدة ، بيروت ، (ط 1)، 2006.

74 – ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية ، ترجمة مصطفى الناوي ، مراجعة مصطفى خياطي ، منشورات عيون المقالات ، الدار البيضاء (المغرب)، (ط 1)، 1990 ، ص 15.

75 – محمد الخطيب ، الفكر الإغريقي ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، (ط 1)، 1999.

76 – محمد الميلي ، فرانز فانون والثورة الجزائرية ، إصدار وزارة الثقافة ، الجزائر ، (د ط)، 2007.

77 – محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، الملل والنّحل ، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي ، المكتبة العصرية صيدا–بيروت ، (د ط)، 2003.

78 – محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، (ط 1)، 1993.

79 – محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدّداته وتجلّياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، (ط 4)، 2000.

80 – محمد يحياتن ، مفهوم التمرد عند ألبير كامو وموقفه من الثورة الجزائرية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، (د ط)، 1984.

81 – مصطفى النشار ، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة.

82 – ميكيافيلي ، المطارحات ، ترجمة خيري عماد ، المكتبة التجارية ، بيروت ،(ط 1)،(د ت).

83 – ـــــــــ ، الأمير ، ترجمة أكرم مؤمن ، مكتبة ابن سينا للنشر والطبع والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، (د ت).

84 – نيتشه ، هكذا تكلّم زرادشت ، ترجمه من الألمانية علي مصباح ، منشورات الجمل ، كولونيا ألمانيا ، (ط 1)، 2007.

85 – نيكولاس بولانتساس ، نظرية الدّولة ، ترجمة ميشيل كيلو ، دار التنوير للطباعة والنشر ، (ط 2)، 2010.

86 – هـ. فرانكفورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة : الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، (ط 2)، 1980.

87 – هـ.ج.كريل، الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونغ ، ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، (د ط)، 1971.

88 – هالة أبو الفتوح أحمد ، فلسفة الأخلاق والسياسة : المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، 2000.

89 – هوارد فاست ، سبارتاكوس ثورة العبيد ، ترجمة أنور المشري ، دار الكرنك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)، (د ت)، (ج 1).

90 – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ج 2، ترجمة محمد بدران ، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، (د ط)، (د ت).

91 – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د ط)،1984.

92 – يان اسمان ، ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية ، ترجمة زكية طبوزادة و علية شريف ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، (ط 1)، 1996.

93 – يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، ترجمة حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ، (د ط)، 2001.

ب/باللغة الأجنبية:

1- Alex Collinios, les idées revolutionnaires de Marx, Trad Jean marie-Guerlin, Editions Syllepse, 2008.

2- Ali Saadallah, L'idée de révolte au point de vue moral, editions dar el FAJR , 2010.

3- Christiane Chaulet –Achour, Albert Camus et l'Algérie, Editions Barzakh, Alger.

4- Ernest Cassirer, la philosophie des lumiéres, traduction Pierre Quillet, editions Fayard, Paris, 1966.

5- Hilarion Ngoa Mebada, les nouveaux philosophes et l'idée de révolution, l'Harmattan, 2012, p 07.

6- Kamel Daoud, Meursault contre-enquete, Editions Barzakh, 1ere edition, 2013.

7- Karl Marx, theses on fueurbach, ludwig fueurbach and the end of cassical philosophy, progress publishers, moscow, 1969.

8- Michel Onfray, l'ordre libertaire la vie philosophique d'Albert Camus, edition Flammarion, paris, 2012.

9- Nietzsche, la volonté de puissance, traduit par Geneviéve Bianquis, editions Gallimard, Paris, 1948, p 119.

10- Raymond Aron, L'opium des intellectuels, Calmann-Lévy, 1987.

ثالثا:القواميس والموسوعات:

أ/باللغة العربية:

1- ابن منظور ، لسان العرب ،(م 3)، دار صادر ، ، بيروت ، (د ط)، 2003.

2- الفيروز أبادي مجد الدين ، القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (ط 8)، 2005.

3- الكيالي عبد الوهاب ، موسوعة السياسة ، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ، ط2، 1985.

4- أحمد مختار عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، المجلد 1، دار عالم الكتب ، القاهرة ، (ط 1)، 2008.

5- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ، (د ط)، 1982.

6- وضاح زيتون ، المعجم السياسي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن ، (ط 1)، 2010.

7- يحيى محمد نبهان ، معجم مصطلحات التاريخ ، دار يافا للنشر والتوزيع ، عمان الأردن، ط 1 2008.

ب/باللغة الأجنبية:

1-Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, Editions Bordas, 2004.

رابعا: المجلات والدوريات:

1- الزواوي بغوره ، عرض لكتاب تعلم الحياة...سأروي لك تاريخ الفلسفة ، مجلة العربي ، العدد 687 الكويت ، فيفري 2016.

2- سامي شهيد مشكور ، أصل الدولة عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي هوبز ولوك وجان جاك روسو وأثرها في الفكر المعاصر ، مجلة آداب الكوفة ، العدد 12 ، 2012.

خامسـا : المواقـع الإلكترونيـة:

1- أرنست ماندل ، ما هي الستالينية ، الحوار المتمدّن ، العدد 5772 ، 2018/01/30 ، عن الموقع الالكتروني http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp.

2- BHL commente l'attentat contre Charlie Hebdo, CNN,07/01/2015 https://www.youtube.com

3- Aggoun Atmane, l'Islam en France aujourd'hui. www.contretemps.eu:

فهرس الموضوعات

فهـــرس الموضوعـــات

المحتوى	الصفحـة
المقدّمـة	أ- ح
الفصل الأول : قراءة في مفهومي التمرّد الثورة وتاريخيتهما	7
تمهيـد	8
المبحث الأول : قراءة في مفهومي التمرّد والثّورة	8
أولا : في التمـــرّد	8
ثانيـا : في الثّـــورة	12
المبحث الثاني : ممارسات التّمرّد والثورة في الحضارات القديمة	25
أولا : التمرّد في ملحمة جلجامـش	26
ثانيـا : الثورة الدينية عند أخناتـون	29
ثالثـا : الفكر الصيني القديم بين الثورة والإصلاح	32
رابعا : التمرّد الاجتماعي في الفكر الهندي القديم	37
المبحث الثالث :التمرّد والثورة في تاريخ الفلسفة	41
أولا : في تاريخ الفلسفة اليونانيـة	41
1-التمرد في الأساطير اليونانية القديمـة	42
2- التمرّد والثورة في الفلسفة اليونانيـــة	44
ثانيـا : في تاريخ الفلسفة المسيحيـة	51
ثالثا : في تاريخ الفلسفة الحديثـــة	54
الفصل الثانـي: فلسفة التمرّد ورفض الثورة عند ألبير كامي	72
تمهيـد	72
المبحث الأوّل : إشكالية الوجود والعبـث	72
أوّلا : تشكّل مفهوم العبث عند كامي	72
ثانيا : حضور العبث في الكتابة الأدبية لكامي	74
ثالثا : حضور العبث في الكتابة الفلسفية لكامي	81
رابعا : مشكلـة الإنتحـــار	86

المبحث الثاني :التمرّد وحدوده في تجاوز عبثية الوجود	89
أولا : التمرد نتيجة العبث	89
ثانيا : فلسفة التمرّد هي فلسفة الرفض	90
ثالثا : الوعي والتمرّد في الكتابة الأدبية لكامي	91
رابعا : من التمرد الميتافزيقي إلى التمرّد التاريخي	95
خامسا : حدود التّمـــرّد	102
المبحث الثالث : موقف كامي من الثورة	104
أولا : بين التمرّد والثورة	104
ثانيا : قراءة كامي للثورة الفرنسية	105
ثالثا : موقف كامي من ثورات القرن العشرين	109
رابعا : موقف كامي من الثورة التحريرية الجزائرية	112
الفصل الثالث : الفلسفـــة النقديـــة والثـــورة عند هربرت ماركوز	126
تمهيـــد	127
المبحث الأوّل : ماركوز والمشروع النقدي في مدرسة فرانكفورت	127
أولا : من النقد كمشروع للحداثة إلى نقد أسس الحداثة	127
ثانيا : نقد التنوير عند هوركهايمر وأدورنو	129
ثالثا : مصادر النقد عند ماركوز	138
رابعا : نقد الحداثة عند هابرماس	143
المبحث الثاني : من سيطرة العقلانية الأداتية إلى الثورة	146
أوّلا : تشكّل الوعي الجديد بعد السيطرة	146
ثانيا : العقلانية الأداتية والمجتمع الجديد	153
ثالثا : من العنف المشروع للدّولة إلى ثورة البروليتاريا	157
رابعا : القوى الثورية البديلة للبروليتاريا	162
المبحث الثالث :الإنســـان من التّمـــرّد إلى التّحـــرّر	170
أولا : التّمـــرّد ضـدّ قمـــع الحضـــارة الغربيـــة	170
ثانيا : من القمــع بالمفهوم الفرويدي إلى القمع الزائد بالمفهوم الماركوزي	172
ثالثا : الفــنّ مجــالاً للتّحـــرّر	176

الفصل الرابع : فلسفــة التغييـر عند الفلاسفــة الجــدد	179
تمهيد	180
المبحث الأول : معنـى الفلسفة الجديـدة	180
أولا : السياق التاريخي والاجتماعي للفلسفة الجديدة	180
ثـانيـا : ظهور الفلسفة الجديدة وموقف المثقفين منهـا	183
المبحث الثاني : نقد التوتاليتارية عند ليفي وغلوكسمـان	188
أولا : نقد التوتاليتارية عند ليفي BHL	188
ثـانيـا : نقد التوتاليتارية عند غلوكسمان	190
ثالثا : قراءة غلوكسمـان لفولتيـر	195
المبحث الثالث : بيداغوجيا الأفكار ومراجعة تاريخ الفلسفة عند لوك فيري	201
أولا : التأريـخ للفلسفة قبل لوك فيـري	201
ثانيـا : التأريخ للفلسفة عند لوك فيري	207
الخاتــمـة	218
قائمة المصادر والمراجـع	224

«La révolte et la révolution dans le discours philosophique contemporain Albert Camus , Herbert Marcuse et les nouveaux Philosophes »

Résumé :

La révolte , en tant que pratique dans l'histoire , était liée à la relation de l'homme avec les dieux , tandis que le concept de la révolution était lié à la relation entre les êtres humains , de sorte que la séparation entre les deux concepts était systématiquement possible, mais la complexité de la vie humaine aux niveaux politique et social du XXe siècle la question de la relation entre les deux concepts à nouveau , Albert Camus a conçu que la solution au problème humain réside dans la rébellion plutôt que la révolution, parce que ce dernier ne crée pas un nouveau statut pour l'homme, tandis que Herbert Marcuse vu que la révolution est la solution, mais avec de nouveaux acteurs non ceux représentés par Karl Marx, et les nouveaux philosophes ont vu que le changement doit être au niveau des systèmes , les étudiants ayant réussi à changer les systèmes politiques et sociaux traditionnels en Europe occidentale dans les années 1960.

***Mots clés** : révolution – révolte – violence – politique – dieux – roi – justice.*

« Rebellion and Revolution in contemporary philosophical discourse Albert Camus , Herbert Marcuse and the new Philosophers »

Abstract :

The rebellion , as a practice throughout history , was linked to the relationship of man with the gods , while the concept of the revolution was linked to the relationship of man with man , so that the separation between the two concepts was systematically possible , but the complexity of human life at the political and social levels of the twentieth century I raised the question of the relationship between the two concepts again, Albert Camus conceived that the solution to the human problem lies in the Rebellion rather than the revolution, because the latter does not create a new status for humanity, while Herbert Marcuse saw that the revolution is the solution, but with new actors not those represented by Karl Marx , and the new philosophers have unfold At the system level , students succeeded in changing the traditional political and social systems in Western Europe in the years 1960.

Key words : *Revolution – Rebellion – Violence – politics – Goddess – King – justice.*

الثورة والتمرد في الخطاب الفلسفي المعاصر " ألبير كامي ، هربرت ماركوز ، الفلاسفة الجدد "

الملخص:

ارتبط التمرد كممارسة عبر التاريخ بعلاقة الإنسان بالآلهة ، بينما كان مفهوم الثورة متعلقا بعلاقة الإنسان بالإنسان ، لذلك فإنّ الفصل بين المفهومين كان ممكنا من الناحية المنهجية ، لكنّ تعقّد الحياة البشرية على المستويين السياسي والاجتماعي في القرن العشرين أدّى إلى طرح إشكالية العلاقة بين المفهومين من جديد ، فألبير كامي تصور أن حل مشكلة الإنسان يكمن في التمرّد لا الثورة ، لأن الأخيرة لا تصنع وضعا جديدا للإنسانية ، بينما رأى هربرت ماركوز أنّ الثورة هي الحلّ لكن بفاعلين جدد ليسوا هم الذين تصورهم ماركس ، ورأى الفلاسفة الجدد أنّ الثورة يجب أن تتمّ على مستوى الأنظمة مثلما نجح الطلبة في تغيير الأنظمة السياسية والاجتماعية التقليدية في غرب أوربا في ستينات القرن العشرين.

الكلمات المفتاحية : ثورة – تمرّد – عنف – سياسة – آلهة – الملك – العدل