ملف خاص
مايو 2020

مواطن

www.muwatin.net

حوار خاص مع
د. حسن حماد
مكانة الإنسان في
العالم بعد كورونا

الشباب العربي
وصراع المعنى

كيف سيغير كورونا
من رؤيتنا للعالم

قيمة المرأة
من منظور وجودي

سارتر في مواجهة القمع السياسي

ملـــف خـــاص صـــادر عـــن
شبكـة مـــواطن الإعلاميـــة
مـــا بعـــد الخطوط الحمـــراء
نرصد أحداث المجتمـع ونهتم
بقضـايا المواطن في الخليج
والعالم العربي

المكلة المتحدة - لندن

للتواصل: Contact@muwatin.net

المدير التنفيذي رئيس التحرير

محمد الفزاري

الفهـــــــــرس

1 | تأشـــــــيـرة
الشباب العربي وصراع المعنـى

4 | حوار خاص
مع الفيلسوف د.حسن حماد: مكانة الإنسان في العالم بعد كورونا

10 | تداعـيات
عالم ما بعد كورونا: كيف سيغير الوباء العالمي من رؤيتنا للعالم؟

17 | أراء
مؤثرات الوجودية في الأدب الروسي

21 | أراء
الفلسفة والفكر النقدي: واقع وآفاق

24 | أراء
الأخلاق: نافذة وجودية

28 | أراء
الأخلاق بين الفلسفة والدين

31 | أراء
قيمة المرأة من منظور وجودي

36 | انفوجـــرافيـــك
جان بول سارتر: في مواجهة القمع السياسي

37 | بـانوراما
أسطورة سيزيف: ألبير كامو

42 | فيديوجرافيك
الفلسفة الوجودية وأفكارها الرئيسية

تأشيـــرة

الشباب العربي وصراع المعنى

محمد الفزاري
رئيس التحرير

يقول فولتير: كن رجلا ولا تتبع خطواتي، قد تكون هذه الجملة هي من الإرهاصات الأولى للفلسفة الوجودية في الفلسفة الحديثة. وعلى الرغم من أن فولتير لم يكن ملحدا بالمعنى الاصطلاحي للإلحاد في وقتنا الحاضر، أو على الأقل كما نعرف، إلا أن هناك جانبًا كبيرًا في فلسفته يؤسس إلى فردانية الإنسان ويدعو إلى الحرية التامة في التفكير كونه صاحب كيان وقرار مستقل.

في القرن المنصرم، بسبب الحروب التي خاضتها أوروبا خاصة الحربين العالميتين الأولى والثانية، تجلت لدى الإنسان الأوروبي، وخاصة الشباب، النزعة إلى السؤال "ما قيمة وجودي وحولي كل هذا الموت العبثي؟". لم يكن سؤالًا عبثيا، كان حتميا في ظل تلك الحروب الطاحنة والموت يحاصرهم من كل مكان. كان حتميا أن يسأل الإنسان الأوربي نفسه عن معنى وجوده وجوهر ماهيته في هذه الحياة. هذه الظروف أدت إلى بروز الفلسفة الوجودية التي أسس لها الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغور في أواخر القرن التاسع عشر. وكان أبرز من نادى إلى الفلسفة الوجودية في القرن العشرين لتجاوز تلك الأزمة الوجودية وارتبطت الفلسفة الوجودية باسمه هو الفيلسوف والأديب المسرحي والروائي الفرنسي جان بول سارتر.

الوجودية ليست فلسفة لها محددات وأطر واضحة المعالم قدر ما هي فلسفة تنطلق من فكرة رئيسة واحدة: الوجود سابق الماهية، فقط. ولهذا هي لا تدعو إلى حقيقة واحدة ولا إلى هدف محدد. الوجودية تريد أن تؤكد أن الإنسان هو أساس الوجود ومنطلقها، وماهيته مرتبطة به ككائن حر مستقل يستطيع أن يحدد حياته بنفسه. ولهذا كل فلسفة أو ديانة أو آديولوجية، تقول عكس ذلك، ليس لها معنى في الفلسفة الوجودية. يقول سارتر: إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود، والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه.

مواطن
MuwatinNet
Muwatin.Net
+44 7426520301

تلك الظروف التي عاشتها أوروبا، ليست ببعيدة في جوهرها عن الظروف الحالية التي تعيشها منطقتنا العربية والإسلامية؛ فكل الظروف المحيطة تقريبا تدفع الإنسان في منطقتنا إلى هاوية الإحباط وحافة الانتحار، فضلا عن الانتحار ذاته. وحتى عندما ثار هذا الإنسان وحاول تغيير واقعه سنة ٢٠١١ وقدم كل التضحيات الممكنة، إلا أن الواقع لم يتغير بل زاد في ردته النكوصية؛ فالحريات الفردية مفقودة وفي تدهور دائم، والعصبيات الطائفية والدينية في أوجها، والاستبداد السياسي لم يتغير وزاد سوءا رغم تغير الشخوص، والحالة الاقتصادية الفردية في انحدار مستمر حتى في تلك الدول التي كانت تتفاخر بنفطها وغازها. ولعل ما يزيد الإنسان العربي حدة في إحباطه هو مقارنته بنماذج الدول التي تجاوزت كل هذه المحبطات، أقلها على المستوى الأدنى.

ما هي خيارات الإنسان العربي لمواجهة كل هذا الاحباط.. هذا العبث الوجودي الحياتي؟ كيف يمكن أن يعيش في ظل الشعور باللاجدوى؟ في كتابه "أسطورة سيزيف" يقتبس الفيلسوف الفرنسي الجزائري ألبير كامو مقولة الشاعر الإغريقي كاليماخوس: يا روحي لا تطمحي للمستحيل ولكن استنفذي حدود الممكن. ومن هذا المنطلق يؤسس كامو لفلسفته الوجودية العبثية التي تتمايز قليلا عن الفلسفة الوجودية الأم، أو بمصطلح آخر السارترية.

يرى كامو أن لدى الإنسان ثلاثة خيارات في رحلته للبحث عن المعنى بعد شعور العبث الذي تولد بين ما يريده الإنسان وما يقع من حوله: فإما أنه سينتحر في نهاية المطاف بعد السقوط في هاوية العدمية المطلقة في عدم جدوى إيجاد معنى وإما استحالة وجود أي معنى من الأساس. بيد أن كامو يرفض هذا الخيار ويرى أن الانتحار الجسدي ما هو إلا اعتراف في حد ذاته بجدية الحياة وهذا مناقض لجوهر عبثها أصلا، وهذا يعني أن هذا الخيار يزيد العبث عبثا أكبر. وإما أنه سيحاول أن يستمد معنى حياته من سلطة أو قوة ميتافزيقية عليا، سلطة تقدر ماهية الإنسان قبل وجوده. في الإسلام على سبيل المثال: وجد الإنسان ليخلف الأرض ويعبد اللّه، ثم يموت ثم يبعث ثم يحاسب ليكون مصيره الجنة أو النار. بيد أن أيضا، يرفض كامو هذا الانتحار العقلي وينظر له كذلك كعبث إضافي، لأن مصير الإنسان بعد تفكير بسيط أن يكتشف التناقضات العبثية بين هذا المعنى المقترح الوهمي وجوهر الجود.

وأما، كخيار ثالث وأخير، أن يحاول الإنسان أن يصنع معنى خاصا به، يتفرد به.. معنى يتناسب وفهمه لجوهر وجوده. معنى يتناسب مع ماضيه وواقعه وأهدافه. وفي طبيعة الحال هذا مخالف ولا يتوافق وجوهر الخيار الثاني. الأديان بطبيعتها تقدم مصلحة الجماعة على الفرد. الأديان تخاطب العقل الجمعي قبل العقل الفردي. الأديان لديها إجابات عامة لكل الناس رغم كل حجم الاختلافات الكبيرة والعميقة والمتأصلة بينهم.

وخير ما أختم به هذه المقالة أبيات الشاعر اللبناني الكبير إيليا أبوماضي:

جئت، لا أعلم من أين، ولكني أتيت
ولقد أبصرت قدامي طريقا فمشيت
وسأبقى ماشيا إن شئت هذا أم أبيت
كيف جئت؟ كيف أبصرت طريقي؟
لست أدري!

أجديد أم قديم أنا في هذا الوجود
هل أنا حر طليق أم أسير في قيود
هل أنا قائد نفسي في حياتي أم مقود
أتمنى أنني أدري ولكن..
لست أدري!

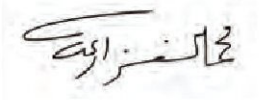
وطريقي، ما طريقي؟ أطويل أم قصير؟
هل أنا أصعد أم أهبط فيه وأغور
أأنا السائر في الدرب أم الدرب يسير
أم كلانا واقف والدهر يجري؟
لست أدري!

ليت شعري وأنا في عالم الغيب الأمين
أتراني كنت أدري أنني فيه دفين
وبأني سوف أبدو وبأني سأكون
أم تراني كنت لا أدرك شيئا؟
لست أدري!

أتراني قبلما أصبحت إنسانا سويا
أتراني كنت محوا أم تراني كنت شيا
ألهذا اللغز حل أم سيبقى أبديا
لست أدري... ولماذا لست أدري؟
لست أدري!

إيليا أبوماضي

رئيس التحرير



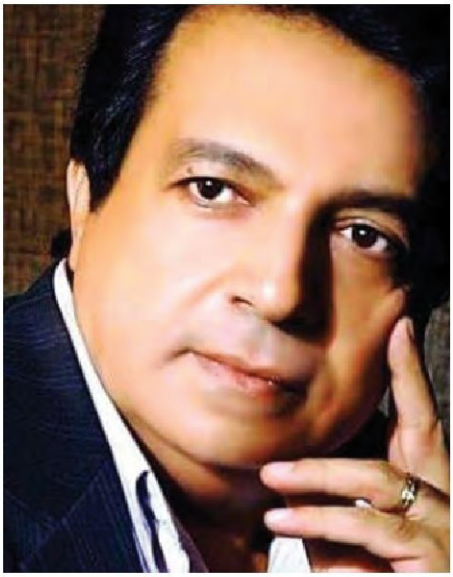
حوار مع الفيلسوف د. حسن حماد:

مكانة الإنسان في العالم بعد كورونا

حوار: محمد سميح

في عالم يحوم الوباء فيه حول الجميع، ودعوات التباعد الاجتماعي تسيطر على الخطاب الرسمي والعام، ونرى الفردانية الغربية تهتز أمام فايروس، والشمولية الشرقية تدعي أنها متماسكة نوعًا ما، يقف الجميع من دول وأجهزة ومؤسسات وأفراد في مواجهة عدو مجهول، متى ينقضي؟ كم سيبقى يهدد حياة الناس؟ متى يكتشف العالم مصلا وقائيا؟ أشياء من درب المجهول، ولكن يبقى للتعب الجسدي علاج، بينما يقف الملل من دون دواء، ربما يكمن دواء الملل والخوف في الفلسفة ـ التي نلجأ لها علنا نصل لتصور ما عن عالمنا ما بعد كورونا.

في هذا الصدد التقت مجلة مواطن بالفيلسوف المصري حسن حماد، العميد الأسبق لكلية الآداب جامعة الزقازيق، وأستاذ كرسي الفلسفة لليونسكو بالزقازيق، الفيلسوف صاحب كتاب الإنسان المغترب عن إيريك فروم، والكتاب العمدة "ذهنية التكفير: الأصوليات الإسلامية والعنف المقدس" وقصة الصراع بين الفلسفة والسلطة وعدد آخر من الكتب الفلسفية في مجالات الفن والنقد الأدبي ومفاهيم الاغتراب الإنساني. وكان معه هذا الحوار:



- **جائحة كورونا لابد وأن تخلق أسئلة فلسفية جديدة، أو تستدعي أسئلة قديمة مثل المعنى، المصير،الإيمان.**
- **الخطاب الديني الإسلامي يستدعي كافة الحيل والألاعيب القديمة ليوظفها من أجل تديين أو أسلمة الحدث.**
- **وصل الشطط والخبل ببعض السلفيين إلى تشبيه هذا الفيروس أو وصفه بأنه جند من جنود الله.**
- **كان الإنسان سيدًا للكون ومتحكمًا في مصيره أصبح مذعورًا مثل فأرة صغيرة محاصرة داخل غرفة مغلقة.**
- **أن الخوف الشديد أو الهلع سينتج المزيد من العبيد، وربما قد تصبح فكرة الحرية مجرد حدث تذكاري.**
- **لابد من مواجهة المعاناة: معاناتنا ومعاناة الآخرين بالفن والحب وهما في رأيي الخلاص الممكن للإنسان من أنانيته.**
- **الوباء حرمنا من أبسط وأرخص أنواع الحرية حرية أن تخرج أن تتجول في الطرقات، أن تسهر في إحدى المقاهي.**

1- تاريخيًا هل هناك فلسفة للكوارث مثلما هناك فلسفة للفن أو السياسة أو الدين؟

تاريخيًا يوجد فلسفات للعلم، للأخلاق، للقيم، للدين، للسياسة، للتاريخ، للحضارة. ولكن لا يوجد فرع في الفلسفة يمكن أن أُسميه بطريقة مُحددة فلسفة الكوارث، أو فلسفة الأوبئة. ومع ذلك فإن الفلسفة تعرضت لموضوع الكوارث والأوبئة على مستويات متعددة وداخل مباحث فلسفية مثل الشر، العدالة الكونية، الصراع مع الطبيعة، وغيرها من الموضوعات التي ترتبط بالبُعد المأساوي في التجربة الإنسانية، كالحرب والموت والإرهاب والعدوانية... وهذه قضايا تدخل في نطاق فلسفة الأخلاق والقيم، أو تدخل في مجال فلسفة الفن خاصة الموضوعات التي تتعرض لها التراجيديا المسرحية. من جانب آخر نجد أن الفلسفة عادة ما تزدهر وقت الأزمات وفي اللحظات التاريخية الحرجة، وقد تنبه إلى ذلك هيجل الفيلسوف الألماني الكبير، ولذلك فقد كان يقول: أن بومة منيرفا لا تظهر إلا حينما يُرخي الليل سدوله. ومنيرفا هي إلهة الحكمة عند الإغريق.

ومعنى عبارة هيجل أن الفلسفة لا تزدهر إلا عندما يسود العالم اليأس، وعندما نشعر أن كل الدروب صارت مسدودة. ولذلك ظهرت فلسفة النهضة والتنوير عقب سقوط مملكة الظلام في العصور الوسطى، وظهرت الوجودية كرد فعل للأحداث الدامية للحربين العالميتين الأولى والثانية، ومن ثَم فقد أظهرت الوجودية البُعد المأساوي في التجربة الإنسانية واهتمت بقضايا مثل الموت، العدم، السأم، الاغتراب، القلق، الغثيان، الخوف، الإلحاد، العبث... الخ. وجائحة كورونا لابد وأن تخلق أسئلة فلسفية جديدة، أو تستدعي أسئلة قديمة مثل المعنى،

المصير، الخلاص، السعادة، الإيمان، العناية الإلهية، الخير، الشر، الموت، الحياة، الألم، الآخر ... الخ. وحتى لو كانت هذه الأسئلة ليست بالجديدة فمما لا شك فيه أن المأساة التي يعيشها الكوكب البشري كله لابد من أن تُفجر دلالات مغايرة لهذه الأسئلة، وتقدم إجابات جديدة ومختلفة.

2- هل يمكن لخطاب الوعي المستند لآليات المنطق أن يلعب دورًا إيجابيًا في مواجهة الأوبئة، أم أنه يتراجع أمام خطابات رجال الدين والسياسة والاقتصاد والأمن؟

لا شك أن خطابات رجال السياسة والاقتصاد عادة ما تكون أكثر واقعية وعقلانية ومنطقية، وأحيانًا ما تكون قاسية خاصة إذا ارتبطت بنوع من المعاقبة والمراقبة والضبط، ويفترض في هذه الخطابات أنها لا تكون عاطفية ولا تُفسح مجالًا للجوانب الوجدانية والإنسانية والأخلاقية إلا قليلًا، ولذلك فليس مستغربًا أن يقترح بوريس جونسون رئيس وزراء بريطانيا حلًا لا إنسانيًا يُسميه بـ "مناعة القطيع" أو العلاج بالعدوى، وهو شكل جديد من أشكال الداروينية الاجتماعية يتم بمقتضاه التخلص من الضعفاء وكبار السن والمتقاعدين، خاصة في الدول التي تتبنى سياسة الرأسمالية المتوحشة كالولايات المتحدة ومعظم دول الاتحاد الأوروبي. أما الخطاب الديني، فهو بطبيعته يقوم على تزييف الوعي وهو خطاب تبريري يحاول الالتفاف على الشر الموجود في العالم من خلال إلقاء المسؤولية على عاتق الإنسان، الذي ابتعد عن اللّه، وأفسد في الأرض، ولم يتبع السُنن والقوانين الإلهية وفضل عليها القوانين الوضعية، فكان هذا هو جزاءه. وبهذا يتم تفسير الوباء عبر افتراضات غيبية وأمور ميتافيزيقية كالانتقام أو الغضب الإلهي، وعبر إيقاظ وإثارة مشاعر الإحساس بالذنب أو الخطيئة لدى جمهور المتدينين. والخطاب الديني الإسلامي يستدعي كافة الحيل والألاعيب القديمة ليوظفها من أجل تديين أو أسلمة الحدث، بل وجدنا البعض من المتأسلمين يفتئت على القرآن الكريم، ويحاول أن يستخرج من آياته الكريمة ما يتوائم مع الظاهرة، خاصة الآيات التي تتحدث عن الأمراض والأوبئة والكوارث وأهوال يوم القيامة. ووصل الشطط والخبل ببعض السلفيين إلى تشبيه هذا الفيروس أو وصفه بأنه جند من جنود اللّه، أنزله اللّه على تلك القرية الظالمة التي تُسمى بالأرض من أجل الانتقام من عباده الظالمين والفاسقين! ولا شك في أن هذا الخطاب لا يُقدم، وإنما يؤخر مواجهة الوباء، لأن من شأنه أن يزيد الأمر سوءًا نتيجة ركون البعض إلى الاستسلام لفكرة القضاء والقدر، والإحجام عن فكرة النضال ضد هذا الخطر. فضلًا عن أن الخطاب الإسلامي هو خطاب مُعاد للفكر العلمي ومُنكر لقيمة العلم وجدواه، وإذا حدث وتوصل العلماء إلى علاج للوباء فسيقول هؤلاء الأغبياء بكل ثقة وهم مستلقون على أرائكهم أن اللّه قد سخر لهم هؤلاء الكفاء مثلما سخر لهم البحر والبر والطائرات والسيارات وكافة النعم والمسرات!

3- ما الآثار النفسية والسياسية والاقتصادية عالميًا ومحليًا؟

لنعترف أن ما يحدث الآن يُمثل صدمة شاملة للإنسانية كلها بكل أطيافها ومستوياتها الفكرية والاقتصادية والسلطوية، وحتى لو افترضنا أن ما يحدث هو مؤامرة، وأن طرفًا ما قد تورط في تلك الكارثة فإن هذا الطرف لن ينجو من هذه الصدمة ومن نتائجها الكارثية سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فالصدمة تطال الجميع والكارثة كونية.

ولا ريب أن هذه الصدمة قد زعزعت وزلزلت الوعي الإنساني المستريح والمطمئن إما في واحة الإيمان والعقائد الراسخة، وإما في ساحة الفضاء العولمي والطوباويات الكونية الحالمة، الكل استيقظ من سُباته الطويل واسترخائه المريح على كائن لا مرئي يصطاد ضحاياه مثل عنكبوت أسطوري يصطاد الذباب، وبعد أن كان الإنسان سيدًا للكون ومتحكمًا في مصيره أصبح مذعورًا مثل فأرة صغيرة محاصرة داخل غرفة مغلقة ومرعبة تُسمى بالكرة الأرضية!

صدمة كورونا - في رأيي - هي صدمة ضد كل المركزيات:

• مركزية الحضارة الأوربية التي صنعت من أوربا نقطة الانفجار العظيم لكل تقدم أو تطور أو حداثة.

• المركزية الكونية أو مركزية العولمة التي جعلت من العالم قرية صغيرة، تلك المركزية تحولت الآن من عولمة الحضارة إلى عولمة الخوف.

• مركزية العقل، والتي جعلت من الإنسان سيدًا لكل الكائنات، لأنه يمتلك أرقى جهاز عصبي وأرقى عقل على وجه الأرض، فجأة أصبح هذا العبقري يواجه كائنًا مجهريًا دقيقًا لديه قدرة خارقة على التشكل والتحول بصورة تفوق كل ما عرفه الإنسان من قبل من سحر أو علم !

• مركزية المقدس، وهي المركزية القائمة على سلطة اللّه المطلقة في الكون والذي شاءت إرادته في لحظة زمنية معينة أن يخلق الإنسان على صورته وعلى هيئته وفَضله بالعقل والقدرة على الاختيار على جميع الكائنات ومنها الملائكة وفقًا للتصور الإبراهيمي لقصة الخلق. هذه المركزية تترنح وتهتز عروشها اليقينية أمام هذا اللامرئي الذي استطاع أن يُغلق كل بيوت الرب أمام عباده، وتمكن من طردهم من رحمته ومن ملكوته مثلما استطاع إبليس من قبل طبقًا للقصة التوراتية

الفيروس أسقط الإنسان من عرشه الذي اعتصم به في كبرياء، بوصفه خليفة اللّه على الأرض إلى كينونته الوجودية البيولوجية بوصفه مجرد خلية حية تصارع خلية أخرى. إن الكائن الذي وصل إلى الفضاء يعود مرة أخرى إلى القاع ليهبط إلى مستوى الطحالب وديدان الأرض واليرقات وكل الكائنات التي تصارع من أجل البقاء. ولم يكن الفيروس فقط هو ضربة قاضية للمركزيات الحضارية والعقلية والكونية واللاهوتية، بل إنه كان صادمًا أيضًا لكل الحالمين بالنهايات السعيدة: نهاية التاريخ، نهاية الأيديولوجيات، نهاية الصراع، نهاية القطبية، نهاية الدولة القمعية والشمولية، نهاية الإمبراطوريات. إن كل النهايات التي تصورها بعض الحالمين والأيديولوجيين من أمثال "فوكو ياما" النبي الجديد المُبشر بالليبرالية الجديدة بوصفها خاتمة التاريخ ونهاية الأيديولوجيات، كل هذه الأحلام تتبخر وتتلاشى بفعل كائن لا مرئي يعصف بكل تلك الأحلام الوردية! أما التصورات الما بعدية مثل ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية ما بعد التفكيكية، ما بعد العبثية، ما بعد الرقمية... كل هذه التصورات يأتي هذا الزومبي الجديد ليُعيدها إلى ما قبل. كل ما بعد أصبح ما قبل. كورونا نقلتنا من المابعد إلى الماقبل فكل مُنجزات الحضارة الغربية بكل طموحاتها وغرورها وكبريائها وعنجهيتها وصلفها وجبروتها وأدواتها ومخترعاتها ومكتشفاتها... كلها تقف مذعورة ومقهورة أمام هذا العدو الجديد !

4- هل كوفيد 19 ضربة للحريات الفردية، وخطوة نحو الشمولية؟

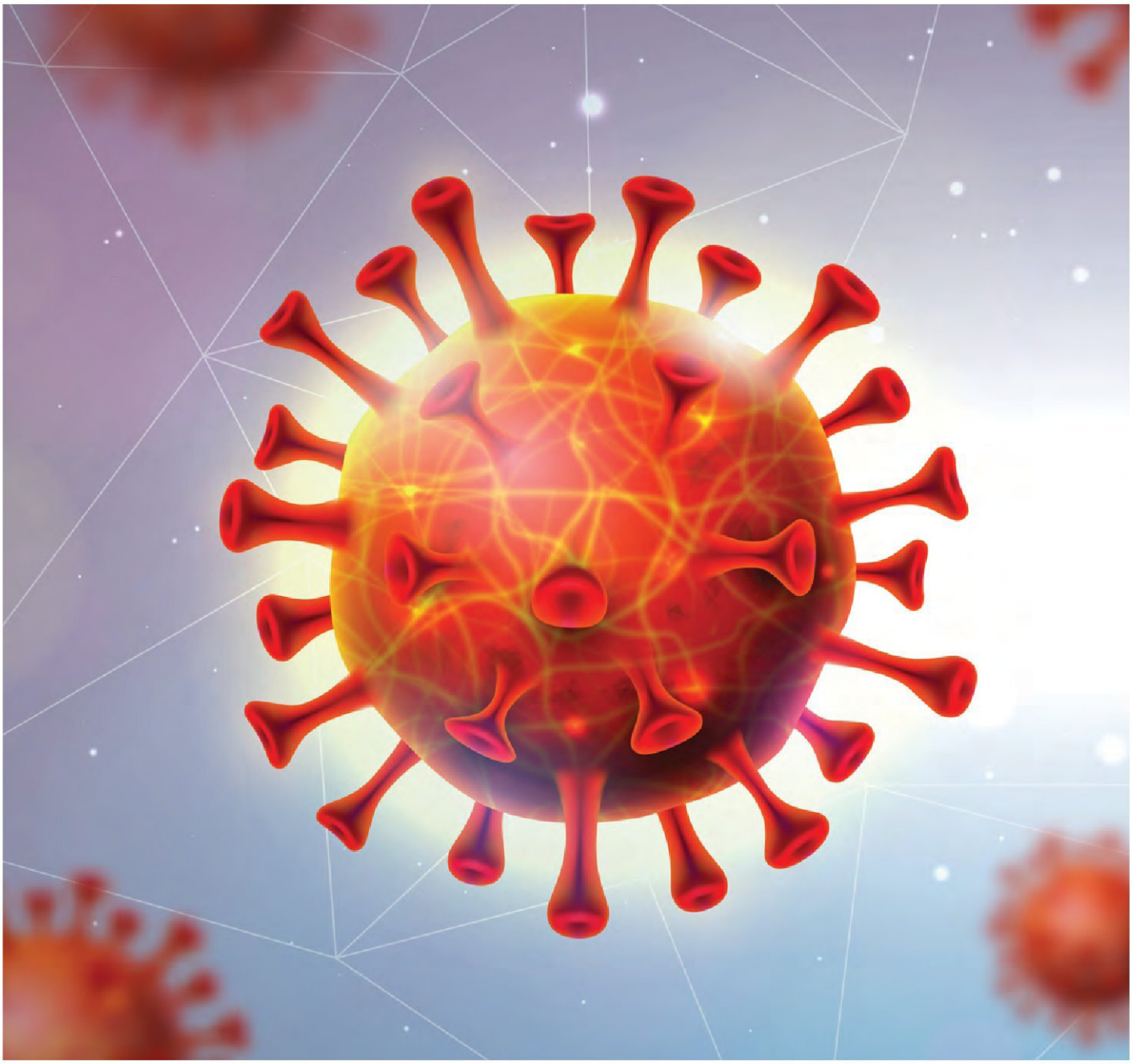
إن الأمر في رأيي يتوقف على المدى الزمني الذي سيستغرقه بقاء واستمرار هذا الوباء. وأتصور أن الدول التي ستكون أكثر تأثرًا هي الدول الأكثر حرية والأكثر ديموقراطية مثل الولايات المتحدة ودول أوروبا الغربية على وجه الخصوص، وربما تتأثر قلعة الرأسمالية المتوحشة وأعني بها الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من أي دولة أخرى، فالدول ذات الطابع الإمبراطوري مثلها مثل الديناصورات هي أكثر الدول عرضة للانقراض، والولايات المتحدة دول عملاقة، ولكنها غير متجانسة من ناحية التركيبة السكانية فهي تتشكل من عدة ولايات وعدة أعراق أو جنسيات، مما يجعلها أكثر قابلية للتفكك، خاصة إذا ما واجهت أزمة اقتصادية طاحنة أو ضعفًا في القدرة العسكرية. وأنا أرى أن أمريكا أصبحت إمبراطورية مترهلة وأصابتها الشيخوخة، وإذا كان أول ضحايا الكورونا هم الضعفاء وكبار السن فأنا أتوقع أن تكون أمريكا هي الأكثر تأثرًا لهذا السبب. وإلى جانب توقعاتي بانهيار أمريكا، أتوقع أن تنهار بعض الدول التي تعتمد في وجودها الاقتصادي على عوائد النفط ومثلها دول الخليج. أما الدول التي ستصمد أمام الوباء هي الدول التي تمتلك ثلاثة عناصر متداخلة: حكومة قوية ومتماسكة، قوة اقتصادية، سلطة معرفية (العلم). وأظن أن الخوف الشديد أو الهلع سينتج المزيد من العبيد، وربما قد تصبح فكرة الحرية مجرد حدث تذكاري، إذ سيصبح الناس كائنات طيعة ومُروضة، أشبه بالروبوت الصيني، فإذا كان الإنسان الحر والمبدع والمتأمل والحالم هو نموذج حقبة العصر الحداثي في عصري النهضة والتنوير وما بعدهما فإن الإنسان الروبوت، الآلي، الفقير في مشاعره وأحاسيسه، والمُحب للعبودية هو نموذج الإنسان في مرحلة ما بعد كورونا.

5- هل فترة الحجر المنزلي في ظل الوباء تكون أكثر ملائمة للإنسان المغترب المُحب للعزلة، ووبالاً على الإنسان المتمثل الذي لا يُطيق العزلة؟

العزلة الاختيارية تختلف عن العزلة الإجبارية. كل شيء يستند إلى قاعدة الحرية أو الاختيار الحر يكون مقبولًا، أما الحجر المنزلي خاصة لحامل الوباء هو نوع من الإقصاء والنفي. والهجر والنبذ والشعور الذي لا يُطاق بأن المرء قد أصبح موبوءًا وموسومًا بالعار. إن هذا العار لهو أشد من عار الفضائح الجنسية والأخلاقية. إن الشخص الموبوء ليس خطرًا على الأخلاق، ولكنه خطر على الحياة. المسألة الأخلاقية في معظمها فردية، أما خطر الوباء فهو خطر يُهدد الآخرين بالموت ونذير شؤم وفناء.

6- هل يُمثل الفن عزاءً ومخرجًا للتنفيس عن الإنسان أثناء معاناة الوباء؟

لا شك أن الفن هو أحد الأسلحة التي بها يواجه الإنسان إحساسه بالهلع وخوفه من الموت، الفن كما قال أرسطو يمكن أن يُطهرنا من الكثير من المشاعر السلبية ويُفجر بأعماقنا طاقة إيجابية تسعى إلى خلق الجمال في داخل عالمنا المنهار. لن أنسى هذه الجماهير التي خرجت في شرفات إيطاليا أثناء الحجر الصحي لتعزف وترقص قتلًا للصمت وهروبًا من الإحساس المضنى بالعزلة، أو لنتذكر المشهد الأخير من فيلم تيتانك، فرغم الموت والفناء وكل هذا القبح يظل الفن والحب هما أجمل المخترعات البشرية. لابد من مواجهة المعاناة: معاناتنا ومعاناة الآخرين بالفن والحب وهما في رأيي الخلاص الممكن للإنسان من أنانيته. ليس الحب بمعنى الحب الجنسي فقط، ولكن لابد من أن نُحب الطبيعة، بكل كائناتها، وبكل تقلباتها، وألا نُسيء إليها حتى لا تُسيء إلينا. الحب يُوقظ فينا الإنسان، والفن يوقظ فينا الإحسان بروعة الحياة وبهاء الوجود.



7- هل أظهر الوباء مدى هشاشة وترف بعض مشاعرنا و انطباعاتنا القديمة عن الحياة بوصفها مملة وتتسم بالرتابة والفتور ..الخ. بمعنى أن الهلع والإحساس الرهيب بالخطر قد تجاوز تلك الرفاهية القديمة؟

إننا لا ندرك قيمة الأشياء إلا حينما نفقدها: الوطن، الصحة، المال، المأوى، الحبيب، دفء الأسرة، الحرية بكل أنماطها حرية الانتقال، حرية الكلام، حرية العقيدة، حرية التعبير عن الرأي، الحرية السياسية. الوباء حرمنا من أبسط وأرخص أنواع الحرية حرية أن تخرج أن تتجول في الطرقات، أن تسهر في إحدى المقاهي أو البارات، أن تذهب وقتما شئت وتعود إلى بيتك وقتما تشاء، أن نُقابل الرفاق والأصدقاء فنصافحهم ونُقبلهم ونحتضنهم ونعانقهم ... ونقترب منهم ويقتربون منا. كل ذلك صار محظورًا، ازدادت المسافات بيننا وبين الآخرين وارتفعت الجدران التي تفصلنا عن هؤلاء ممن كنا نحبهم ونشتاقهم ونتلهف للقائهم. صارت كل هذه الأشياء عزيزة ومحظورة وخطيرة. صرنا نخاف من كل شيء وأي شيء، من الآخر، من أنفسنا، من ذواتنا، من جلدنا صار كل شيء مُلوثًا ويحمل إمكانية الوباء، إمكانية الموت والفناء.

تداعيات

عالم ما بعد كورونا:

كيف سيغير الوباء العالمي من رؤيتنا للعالم؟

مع بداية العام ٢٠٢٠ تحول فيروس كورونا المستجد المعروف علميا بـ"كوفيد-١٩" إلى وباء عالمي بدأ يعصف بالمجتمعات الإنسانية دولة وراء أخرى مسببا أزمات كبرى في المنظومة الصحية وعلى الصعيد الافتصادي. في شهور قليلة اختلف العالم الذي نعرفه، عالم العولمة، والذي يوصف بالقرية الصغيرة منذ بداية الألفية الحالية. بدأت الدول تنعزل وتغلق حدودها، فُرضت قيود على التبادل التجاري لبعض المنتجات الحيوية دوليا، أغلقت مراكز التجمع الإنساني من مقاهٍ ومطاعم أندية رياضية واجتماعية ودور عبادة، وطبقت أغلب الدول حجرا منزليا دائما أو مؤقتا على مواطنيها والمقيمين فيها، ونودي بالتباعد الاجتماعي بين بني البشر للمرة الأولى منذ ظهور فكرة العولمة وتطبيقاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. بات التباعد الاجتماعي هو طوق النجاة الوحيد في عالم يسوده التواصل الاجتماعي وينادى بأهميته. لكل أزمة جوانبها السلبية والإيجابية، وأمام كل تحد كبير تظهر الأسئلة الكبرى والسؤال الذي يشغل بال الجميع الآن هو هل سيعود العالم ما بعد كورونا إلى ما كان عليه أم نشهد تغييرات كبرى؟. في هذا الصدد التقت مواطن كلا من الناشطة السياسية دكتورة شيخة الجاسم أستاذ الفلسفة في جامعة الكويت، والمستشار الاقتصادي الدكتور جاسم حسين، والباحث العماني محمد العجمي للوقوف حول أبعاد الأزمة وما ينتظر العالم مستقبلا بعد زوال غمة الوباء.

- د. شيخة الجاسم: لا نستطيع أن نحدد نوع وعمق هذا التغيير حاليا، غير أن هناك قدرًا مهمًا من الصدمة قد وقع فعلا
- د. شيخة الجاسم: أزمة كورونا جعلتنا نواجه المشكلات التي كانت مخفية
- د. جاسم حسين: الدول التي حققت نجاح أكثر من غيرها تمكنت من ذلك بفضل تطبيق مبادئ الحوكمة والحكم الصالح
- محمد العجمي: من الوارد جدا أن يكتشف الكثيرون جوانب مخفيّة داخل شخصياتهم نتيجة هذه العزلة
- د.جاسم حسين: تطبيق قيم العولمة يصب في مصلحة الجميع في كل الظروف.

شكل العالم ما بعد كورونا

يرى محمد العجمي أن العالم بعد جائحة كورونا ليس هو العالم قبله. قد لا نستطيع أن نحدد نوع وعمق هذا التغيير حاليا، غير أن هناك قدرًا مهمًا من الصدمة قد وقع فعلا، والسؤال بالتالي ينتقل إلى ماهية هذا التغيير وكيف يمكن أن نتعامل معه. وأول أشكال هذا التغيير كما كتب أكثر من شخص، ومن ميشال فوسيل؛ هو في الطلب الذي سيرتفع كثيرا على الفلسفات الروحية المختلفة، وهذا سيأتي كنتيجة طبيعية لتوغّل الحياة المادية التي يبدو أنها لا تقدم ما يكفي للإنسان المصدوم أو الإنسان الذي يواجه مصيرا مجهولا. أشكال من الرواقية أو البوذية أو الصوفية أو الكنفوشيوسية، سيكون لها حضور أكبر بعد كورونا. الأديان هنا تستطيع أن تقدم الكثير أيضا، ولكن هذا يعتمد على قدرة خطاباتها على مواكبة الحدث. الشكل الثاني للتغيير والذي أشار إليه ميشيل أونفري وآخرون وهو أنّ الجائحة ستبرز المزيد من عوارات الرأسمالية، والمزيد من الصراع الطبقي وعدم التضامن. أونفري هنا يعتبر العمل عن بعد مؤشرًا على ذلك، فالأغنياء هم من سيستطيع العمل عن بعد لأن الرأسمالية وفّرت لهم أسباب ذلك، أما الفقراء سيعدّون القوارض في أقفاصهم بحسب تعبير أونفري. سلافوي جيجك يؤكد هذا التغيير، ولكنه يعتبر ذلك فرصة جديدة للرأسمالية لإصلاح عيوبها الهيكلية، وبالتالي الحاجة إلى الزج بالمزيد من البحوث والدراسات لشكل جديد من النظام الاقتصادي. هنري كيسينجر في مقاله حول الأزمة يصفها باللحظة السريالية؛ أي ما فوق الواقع أو ما بعد المنطق، وهنا يؤكد على أن الجائحة ستؤكّد أكثر على استعادة التعاون والتضامن الدولي لتجاوز الآثار التي ستنجم عنها، فالمعركة القادمة بحسب كيسينجر ستكون فكرية طاحنة بين العقول فيما بين الدول. أشكال أخرى عديدة من التغيير يمكن التفكير فيها بشكل تنبؤي على مستوى الأفراد والجماعات والمؤسسات والدول والمنظمات الدولية. الخوف يلعب هنا دورا بارزا في تسريع وإبراز هذه الأشكال؛ كونه سيتحوّل تلقائيا إلى مشاريع يستثمرها الأقوياء أو الأذكياء بغرض التحكّم وكسب أسباب القوة. أتحدث هنا بطبيعة الحال عن سياسة الخوف؛ فمن سيدير مسلسل الخوف؟ فأن تصحو فجأة لتكتشف أن الدولة تطلب منك التعاون من أجل تجاوز الخوف، وأن الدول يجب أن تتعاون جميعا لتجاوز الخوف؛ يكشف عن أن موضوعات الخوف كثيرة، وأنه لا وجود لمركز حقيقي يدير هذا الخوف. وبالتالي من كان يدير سابقا سياسة الخوف ويوظّفها لخدمة مشاريعه؛ هو نفسه أصبح موضوعا للخوف؛ الذي يعود إلى أصله الكامن داخل غريزة البقاء، وبالتالي فهو ليس في حقيقته مشروعا واحدا، فالفرص متاحة للجميع لتشغيل هذا الخوف في السوق الاقتصادي والسياسي والثقافي.

وترى شيخة الجاسم أن أزمة كورونا جعلتنا نواجه المشكلات التي كانت مخفية، فمثلا في الكويت ودول الخليج رأينا أزمة الإقامة المشتراة مقابل أموال وليس من أجل عمل دائم، ويمكن تسميتها أزمة الاتجار بالبشر، فمع توقف الأعمال لم يجد هؤلاء المغتربون قوت يومهم ولم تجد البلدان المضيفة كالكويت تعاونا من بلدانهم كالهند ومصر لاستقبال رعاياهم المخالفين للإقامة، وبدأت الدول الخليجية تواجه مشكلات دبلوماسية وأمنية، لذلك فهي تعتقد أن هذه الأمور سوف يتم تسليط الضوء عليها بعد انتهاء أزمة كورونا، وستعمل الدول الخليجية على فحص إقامات العمل لديها والتدقيق فيمن يستحق الإقامة وما ضرورة إقامته في البلاد، كما تعتقد أن الدول ستتجه إلى مزيد من التوطين في بعض الصناعات الحيوية، كالرعاية الصحية مثلا.

التعامل العربي مع الأزمة

ترى د. شيخة الجاسم أن الدول القوية اقتصاديا في المنطقة العربية كانت أفضل في التعامل مع الرعاية الصحية والاجتماعية والاقتصادية لمواطنيها، فمثلا دولة الكويت وبسبب تنويع مصادر الاقتصاد بين مزيج من النظامين الاشتراكي والرأسمالي، وخضوع قطاعات كالمنافذ الغذائية للدولة، كل تلك الأمور ساعدت في احتواء الأزمة.

أما محمد العجمي فليس متأكدا إلى أي مدى يمكن أن نثق في المعلومات التي تقدمها الأنظمة بالدول العربية وهي تكاد تحتكر المعلومات التي يتم تداولها داخليا وتسويقها خارجيا. غير أن النظر إلى البيانات الحالية ربما يعكس مؤشرا إيجابيا فمجموع الإصابات في كامل الدول العربية لا يكاد يصل إلى أربعين ألف إصابة مؤكدة، وعدد الوفيات لم يصل إلى الألف بعد، وهذا أقل بكثير من دول جارات لنا كإيران وتركيا. من الممكن تفسير ذلك على أكثر من نحو، ولكن ما يهم هنا ليس تأويل هذه الأرقام، بل التأكيد على أن المشكلة الاقتصادية تبدو أنها هي الأعمق من بين آثار الجائحة على بلداننا. تتربع السلطنة ومعها دول الخليج والمغرب وتونس على رأس أنظمة الرعاية الصحية عربيا مع مراكز عالمية متقدمة؛ بحسب تقريرمنظمة الصحة العالمية، ولكن هذا لا يعني كثيرا عندما نعرف أن فرنسا وإيطاليا وإسبانيا ضمن أفضل عشر أنظمة صحية عالميا. ربما هنا من الأفضل أن نركز على مسائل من قبيل البدائل المتوفرة في حالات الأزمات كهذه الأزمة، والتي كشفت عن نقاط ضعف عديدة في دولنا يتعلق بمسألة التعاون البيني في مجال تبادل السلع، وقضية الاكتفاء الذاتي، وتصنيع المستلزمات الصحية، والاستفادة من الفرص الاقتصادية التي تولّدت عن الأزمة، ومجالات البحث العلمي والتقني. الأكثر ذكاءً هنا هو الذي ينجح.

هل يتجه العالم إلى إجراءات أكثر شمولية أو اشتراكية

يرى الخبير الاقتصادي د. جاسم حسين أن الأمر غير متعلق بالنموذج السياسي والاقتصادي للدولة، فغالبية الأنظمة واجهت تعقيدات في التعامل مع الأزمة. والدول التي حققت نجاحًا أكثر من غيرها مثل تايوان وسنغافورة والسويد تمكنت من ذلك بفضل تطبيق مبادئ الحوكمة والحكم الصالح وليس بالضرورة النموذج السياسي والاقتصادي. ويعتقد د. جاسم أن الوباء عزز من أهمية التعاون الدولي أكثر من قبل للقضاء على تحديات العصر بغض النظر عن النموذج المطبق سواء كان رأسماليّا أو اشتراكيّا أو شموليّا.

أما د. شيخة الجاسم فترى أن العالم بعد كورونا سيعمل على إعادة النظر حول القطاعات التي تخضع للقطاع الخاص وما القطاعات التي يجب أن تبقي خاضعة للدولة.

من جانبه يرى محمد العجمي أن ذلك سيرتبط بشكل أساسي؛ بحجم الصدمة وحجم الخسائر والتضحيات التي سيشعر الإنسان أنه قدّمها. إلى أي مدى الدولة أو المنظمات الدولية أو النظام العالمي ساعدت في تجاوز الأسوأ؟ وبالتالي أي مستوى من التضامن الجماعي سيحتاج إليه لاحقا؟ البعض يطرح فكرة أن الصين تجاوزت الأزمة وهي نظام شمولي مفرط في قبضته على كافة مفاصل الحياة بالصين، في مقابل فشل الديمقراطيات الغربية العريقة؛ مع التزايد المتسارع لأعداد الاصابات والوفيات هناك. ولكن في رأيي هذا ليس سببا كافيا لتفضيل الأنظمة الشمولية. هناك هشاشة حقيقية فعلا في هذه الديمقراطيات،

أشير هنا إلى الكسر الذي وقع في الحياة المعتادة، والذي سيترتب عليه بالضرورة تغيرات مختلفة في الثقافة الفردية عن العناية والصحّة والممارسات الدينية وعادات التسلية والترفيه. ماذا يعني إغلاق الجوامع وإيقاف صلوات الجماعة والدروس والمواعظ؟ بات الجميع يصلّي في بيته؛ لماذا لم يكن ذلك من البداية؟ وكيف سيتشكّل وعي أطفالنا وهم يشاهدون أن المدارس أغلقت وفي نفس الوقت عليهم أن يلزموا بيوتهم؟ وماذا عن توقفنا عن كافة أنشطة المشاركة الجماعية والجامعات وجزء كبير من الحياة الاقتصادية؟ هذا الكسر في نمط الحياة نحن نتحمّل نتائجه. وبالتالي فلا بدّ أن تتشكّل مفاهيم جديدة عن الفردية، وهي مفاهيم سترتبط بشكل أساسي بتشكّل فردانية جديدة تدرك أهمية مساحتها الخاصة، وفي نفس الوقت أين ومتى يمكن أن نشارك الآخرين هذه المساحات.

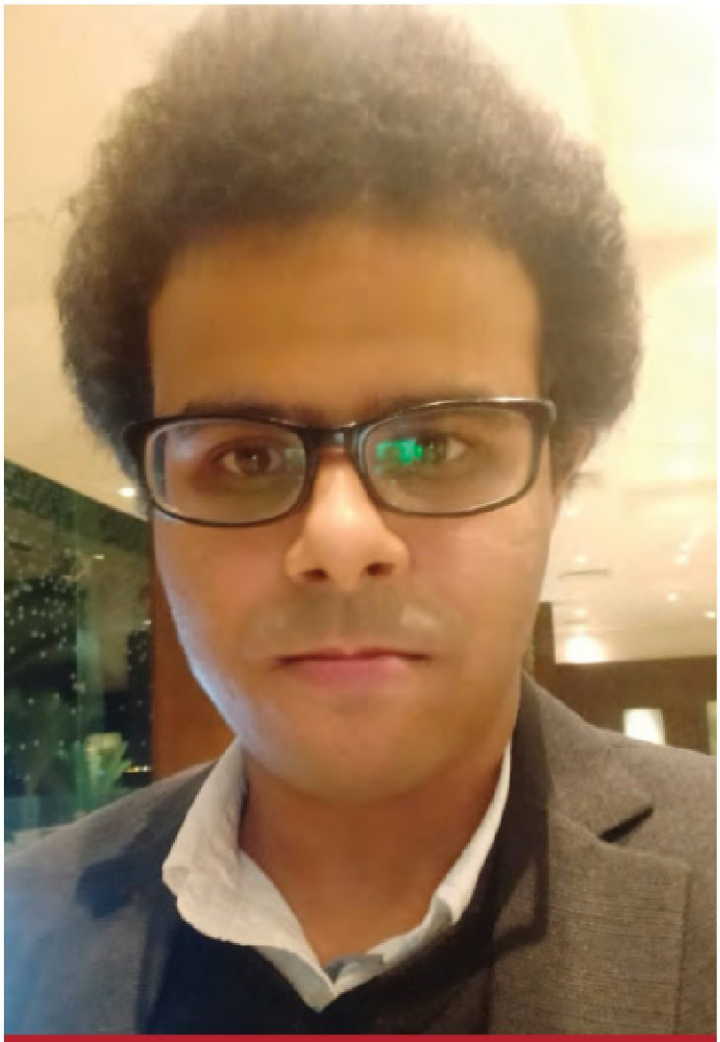
هل يتأثر الاقتصاد بتلك الأزمة؟ هل ستتجه الدول مستقبلا نحو شكل أكثر وطنية واكتفاء ذاتيا على حساب الاقتصاد المعولم؟

يرى الخبير الاقتصادي د. جاسم حسين أنه ليس من الصواب التوجه نحو الاكتفاء الذاتي والتركيز على المنتج الوطني، لأن ذلك من شأنه إلحاق أضرار اقتصادية كبرى؛ فهكذا توجه يكون عادة على حساب الكلفة والاستخدام الأفضل للثروات؛ فوضع إمكانيات مالية ضخمة في قطاع معين يترجم إلى حرمان قطاعات أخرى من التمويل. ويكمل د. جاسم أنه لا مناص من التركيز على مواطن القوى مع عدم حرمان الاقتصاد من جلب واستيراد المنتجات والسلع من الجهات التي تتمتع بوضعية أفضل من حيث السعر والنوعية. فتطبيق قيم العولمة يصب في مصلحة الجميع في كل الظروف.

من جانبه محمد العجمي يقول: بالرغم من أنني لست مختصا بالاقتصاد ، وربما لا أعطي هذا السؤال حقه، ولكن يمكن قراءة بعض المتغيرات داخل الدولة؛ أقصد سلطنة عمان هنا طبعا، بما يكشف عن إدراك واقعي لوجود نقاط ضعف وثغرات حقيقية في بنية الاقتصاد الوطني؛ تجتهد الحكومة على معالجته عبر الآليات والمبادرات الجديدة التي تضخها في السوق. هناك تعاطف معين ملحوظ بين الحكومة والشعب في هذا الشأن، والذي أرى أنه يمكن استثماره بأكثر من شكل لتعزيز إمكاناتنا في الاكتفاء الذاتي. وخصوصا أن الجائحة كشفت عن أن الجميع يكرّس الحدود في الأزمات والانعطافات الخطيرة، هكذا فلا يجب أن يعوّل الواحد إلا على الداخل. لعل أبرز ما يمكن ملاحظته هنا هو النموّ الواضح لما يسمى بالاقتصاد المعرفي، وهو ذلك المرتبط بتحوّل المعرفة نفسها إلى سلعة اقتصادية متبادلة ومستدامة، وهنا تحديدا أشير إلى تطبيقات الهاتف والعمل عن بعد والطباعة ثلاثية الأبعاد وصناعة الترفيه والفيديو. هناك رأسمال محلّي يتكوّن ويتراكم فعلا في هذا الشأن. الابتكار والإبداع والتعليم والذكاء الاصطناعي كل هذه ستكون العمود الفقري لهذا الاقتصاد القديم/الجديد. سنعيد التفكير كثيرا في العولمة ومنتجاتها، وسنفكر كثيرا بأن الحدود ضرورية لحماية الهويّة بما تشتمل عليه من مكونات ثقافية واقتصادية واجتماعية.

مؤثرات الوجودية في الأدب الروسي

تشتهر الوجودية بين قريناتها من المدارس ونظائرها من الاتجاهات بمذهب الـ "لامذهب"، وبالمنهج الفاقد للخطوط الواضحة والمعالم الموضوعية والملموسة، ولذا فمُهمتها دائما غير هينة كمهمة معتنقها أو القارئ فيها؛ فهو يحاول دائما تصور الأشياء، وإعطاء الأشياء معنى، وإعطاء المعنى صورة، وقولبة الصورة التي تحمل المعنى في فكرة، وإدراج الفكرة الواحدة في أفكار كبرى تحملها عبارات وسطور ذات مغزى، ومن هُنا قامت الوجودية على ركيزتين أساسيتين، وهما: "القلق الوجودي" الذي ينغص على الفرد دائما كلما كان أكثر وعيًا وإدراكا لمعاركه الحياتية، و"الموقف الفردي" تجاه آلاف الأسئلة اليومية التي تعد نتاجًا للقلق الوجودي. ونواة الوجودية سقراطية حينما حدثنا عن الحتمية الفردية بضرروة أن يحمل الفرد ذاته مهمة معرفة نفسه بنفسه، وحمل لواء أفكارها إعلام آخرون كالقديس أوجستين، وباسكال وشعراء وفلاسفة آخرون كانت جذوة وجوديتهم كـ رد فعل/موقف أمام سلطوية الدوجما أو المعتقد أحيانا، أو النزعات الاشتراكية وفلسفة الكوميونات التي تسلب الفرد ذاته في إطارات الجمعنة.



محمد هشام

ولفهم فلسفة ما أو اتجاه فلسفي بعينه، ليس شرطًا بأن تلهث وراء إعلامها ومنظريها، أو أن تطلع على تنظيراتهم ومؤلفاتهم الأكاديمية التفسيرية الشارحة للاتجاه أو التيار الذي يبشرون بأهمية اعتناقه، بل يكفيك الاطلاع على تجسيداتها وتمظهرها –أي هذه الاتجاهات– في الإنتاجات الأدبية/الفنية/التصويرية. وحينما يتعلق الأمر بـ "الوجودية"، يكون مناط الدفاع عن الفكرة السابقة قد جاء في محله؛ فاتجاهٌ كالوجودية دوره الرئيسي إلا يريح قارئه، وإسباغ التشتت فيمن يحاول أن يسبر أغواره ويفهمه، أو أن يرغب في عيشه، أجدر بأن تتسلسل أفكاره وسط القوالب القصصية والروائية والدرامية الفنية، ولم لا ولكل وجودي وجهة نظر ترفض غيرها، ولكل فيلسوف اتجاهه الرافض لغيره بموقفٍ لا يقل في حدته ما انتهجه كيرجارد –منظر الوجودية الأول– ضد هيجل. وليس من فراغ أن قد تسللت الوجودية في ثقافتها المعاصرة –منذ أن حُمِلت شروحاتها بادئ ذي بدء في مجلدات منظريها كسورين كيرجارد ونيتشه وهيدجر– من بواية "الأدب" خاصة في أعمال كامو ومارسيل وسارتر،

والمفارقة هُنا المُميزة للوجودية على غير الاتجاهات الأخرى، أن معظم إعلامها أدباء وقصاصين. فأجدر المواقف الوجودية يمكن تشخيصها أفضل من أن تحملها الأدبيات الأكاديمية، والإبداعات الروائية والقصصية الوجودية أشد تأثيرا وتعبيرا مما تقدمه النظريات التي تتسم بالجفاف، وهنا تأتي قيمة قَولة جان بول ساتر في المقالة التي كتبها عام ١٩٤٥م وجعلها مقدمة لمجلّته (الأزمنة الحديثة)، ومن ثمَّ أصبحت كالدستور للأدب الوجودي، وتتلخص في أن لكلّ كاتب موقفًا في عصره ومسؤوليةً تجاه مجتمعه والإنسانية بصورة عامة، ونتيجة لذلك، يشعر المطلع بفردانيته التي ضمنها له القالب الأدبي في حريته الكاملة في أن يتعاطف مع البطل الوجودي ويرى فيه نفسه، أو أن يرفضه رفضا كاملا.

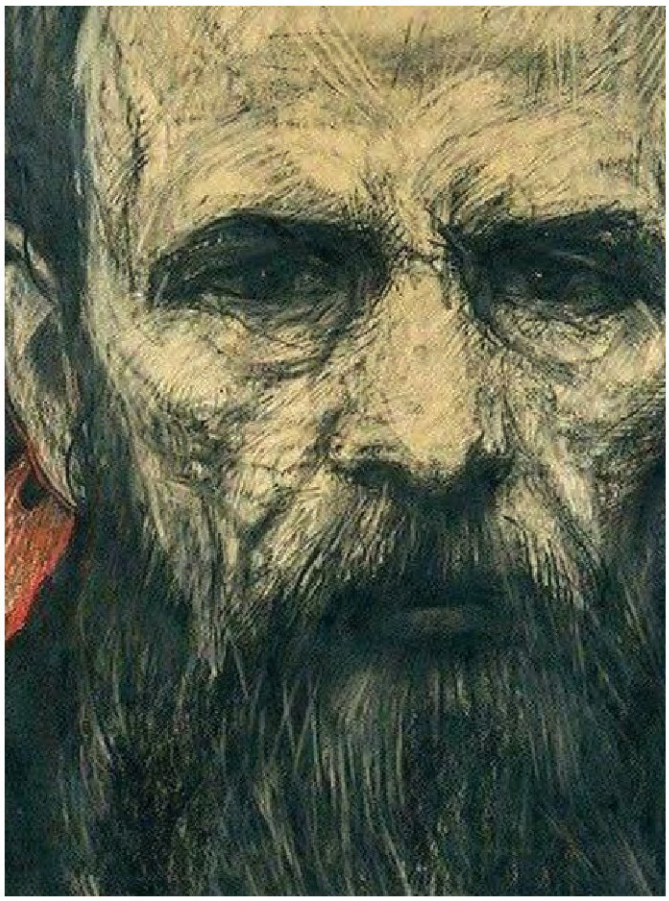
وقد رأينا ممارسات أدبية وجودية عفوية منذ مئات السنين –حتى وإن لم تفصح عن انتماء التيمة الرئيسية إلى التيار المعني بشكل مباشر– وكأنها كانت مقدمات وإرهاصات غريزية في نفس الأديب لأن ينسج أفكار وجوديته في حضور بطل قلِق.

حبكة وصراع تحملان موقفًا وجوديًا - أحداث تتوازى مع أسئلة لا متناهية من شخوص العمل، وأبرز أنموذجين هنا "حي بن يقظان" لابن طفيل، و"روبنسون كروزو" لدانيل ديفو. وحينما أعلنت الوجودية عن نفسها –بين القرنين التاسع عشر وأوائل العشرين– كتيار فلسفي له اعتباره بالتوازي مع تمظهرات واسعة لاتجاهات العبث وظهور فيما يُعرف بـ"الأدباء الساخطون" و"الشعراء الصاخبون" ومحاولات وجهودات التوفيق بين الموضوعي والذاتي والمطلق والنسبي والعمق الفكري والثقل المادي، كانت الحاجة مُلحة لأن تقفز صور الأدب وتتصدر المِزاج الوجودي، خاصة بعد الأزمة الروحية العالمية التي أخلفتها الحروب، متفوقة على الافتتاحيات والمجلدات الفكرية والممارسات النظرية الأكاديمية للوجودية.وأبرز المدارس البارعة في هذا المضمار، كانت الفرنسية بلا شك، إلا أن هناك مدرسة كانت لها قولتها، وأعلت كلمتها بخصوصيتها وتفرد أفكارها الوجودية، وطبيعية مواقفها الوجودية التي تجعلها تتصدر –في كثير من الأحيان– بشكل عفوي الاختيار بين مزاجات القُراء حتى وإن لم يستقبل القارئ/المُطلِع العمل بوعي وجودي، أو بقولة أخرى، لم يكن ضمن رَكب الفارين من التنظيرات الهايدجرية الكيرجاردية. وهي المدرسة الروسية التي كانت الوجودية أحد أهم بواعث أعمالها، وضمن أهم مؤثرات إبداع عظمائها. أدبٌ قد تأمل الألم، دون أن يكتفي بإخراج أصوات وخز التألم ليزيد أوجاع القارئ أوجاعًا وعذابه عذابات، بل صور أمام عينيه أسباب تألمه التي يقف الكثير منها وراء النزعات الوجودية المختزنة داخل نفوس الأفراد التي تريد إخراج الصور والأفكار لتمتزج بالمعنى أو على الأقل لتشكل معاني جديدة.

تقول سفيتلانا أليكسييفيتش أديبة روسيا والحاصلة على نوبل عام ٢٠١٥: "صفحات المعاناة في الأدب الروسي أكثر من صفحات الحب"، ومن هنا كان من الضروريّ أن تضع مدارس الأدب الروسية الإنسان أهم ركيزة في أولوياتها، وأصبح الإنسان لدى المبدع الروسي هو مركز الفلسفة، ومن هنا كانت الوجودية التيار الأحق بالاعتناق من قِبَل ناثري وشعراء الأمة السُلافية، وقد طرحت مدارس الأدب الروسي قضية المصير البشري بشكل فج، ودور الفرد أمام عجلات التاريخ بشكل مثير للفضول وبصراحة مرعبة تنطوي على يأس كبير من المجهول الذي سيحدث. وأيضا قد كان السبق هنا لمدارس الأدب في روسيا، في إعلانها بصراحة مطلقة أن التطورات الاجتماعية والطفرات الفكرية والتقنية لا تعد بمثابة حل أمام انفراد الإنسان بمشكلاته وتساؤلاته، وكذا الأخلاق والضمير والدين تعجز عن التصدي لمثل هذه الإشكالات وصراعات الإنسان مع التناقضات بين الواقع من جهة ونوازع الفرد ودواخله من جهة أخرى. وقد ظهرت إرهاصات الوجودية في الأدب الروسي قبيل الحرب العالمية الأولى في إبداعات نيكولاي برديائيف وشستوف وناباكوف وجزدانوف وجوكوفسكي، لتفترض بشكل أدبيّ غير مباشر أن التفرد المطلق للإنسان مفترض، ومشكوك في منطقيته، وحضور الوجود البشري لا يمكن وصفه بمصطلحات علمية، كما لا يمكن التعبير عنه بمساعدة الكلاسيكيات الفلسفية التقليدية وشروحات الأنثربولوجيا والبيولوجيا. واستكشفت الأعمال الأدبية الروسية في باكورة تعبيرها عن الوجودية، إمكانية الفرد التغلب على جوهره الخاص، وارتكزت على الطبيعة العاطفية للفرد، مع الشك في منطقية وجوده، والتركيز على فكرة "الغريب" وسط المجموع، مع التركيز على المكونات الروحية والعاطفية والنفسية لدى الفرد دون انفصال، وتشابهات الناس في قلقهم وخوفهم من إيجاد المعنى، وعبر أشهر قصاصي روسيا أنطون تشيخوف عن هذا المعنى قائلًا في أحد المواضع: "يشعر الأشخاص الذين جمعتهم المأساة المشتركة بنوع من الارتياح عندما يجتمعون معًا"

وتوسعت دائرة تجسد الوجودية في مناحي الحياة الإبداعية الروسية لتشمل الرسم والدراما والموسيقى، وتطورت في الأدب بشكل استثنائي على يد بوشكين ولرمنتوف، جوجل، تيوتشيف، تورجينيف، تشيخوف، تالستوي، وداستاييفسكي. وقد كانت مصطلحات "العزلة"، و"الاستبطان"، و"تحقيق الذات"، ومحاولات الانفصال الوجودي عن الأحداث اللحظية واليومية والحياتية العامة، هي الأسس التي تربط الأبطال والشخوص بالإبداعات الوجودية المتطورة في إبداعات من سلف ذكرهم وغيرهم، ومن هنا كما يقول الناقد الروسي الشهير ف. روزانوف: "يتراجع القارئ، ينزوي للحظات عن التفاصيل، وعن تفاصيله الحياتية بالأخص، ومخاوفه، من أجل احتضانهم جُملَة، لفهم الحياة هذه بمعناها العام".

وبتطور الوجودية في الأدب الروسي وصراح موضوعاتها داخل القوالب القصصية والدرامية، عرف الجميع –خاصة ممثلو الكلمة والانتلجنسيا– أن هناك أزمة تلوح في الأفق في المجتمع والفضاء الروحي لدى الفرد، حيث تم استكشاف الطبيعة الكارثية للوجود، و"أزمة الوعي" و"وحدة الفرد" وعلاقة الإنسان بالعالم التي يمكن وصفها بالكلمة المألوفة لدى أدباء روسيا "الاغتراب"، ومن هنا لم يكن هناك صوت يعلو على صوت "النصوص الرمزية الوجودية"، واكتسب –على سبيل المثال– أبطال ككارامازوف وراسكولنيكوف عند داستاييفسكي قيمة تأصيلية –تؤسس لتيارات فرعية داخل الوجودية– أكثر من كونهم أبطالًا وشخوصًا أدبية. وقد كان ضعف الموقف الديني - الكنسي عاملًا هامًا في دفع رغبة التأمل لدى المواطن الروسي في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين؛ ليناقش المفاهيم والمعايير التي يجب وأن يحيا بها الفرد، بالإضافة إلى الحاجة الملحة لوجود إجابات على تساؤلات الفرد عن ماهية الوجود، ومن هنا ظهرت شخصيات كثيرة في الأدب الروسي وقد حملت المسؤولية الإصلاحية الروحية وقد وِكلت إليها عنوةً من ممثلي الكنيسة لتتحدث بخطاب ذات طابع علمانيّ. ومن هنا كانت أحد أهم سمات الوجودية الأدبية الروسية الترسيخ لفكرة "عدم الإيمان الجماعي" أو "الوجود الديني في عالم غير ديني"، فكان "الظلام الروحي اللامتناهي" هو القضية المركزية للفلسفة الروسية والأدب الروسي في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.



وتشكلت المفاهيم الوجودية لتتخذ منحى الاحتجاج من أجل الحرية السياسية والاجتماعية خاصة في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، يتركز الخطاب الأدبي الإيديولوجي للوجودية بمثابة الرغبة في الانعتاق من النظام الشمولي السائد إبان هذا الوقت، فكانت ثمة ثورة تدور في العقول الشابة المعارضة سرًا، الذي أدى إلى تشكل مفهوم "التمرد" بشكل مركزي ليصبح المحدد الأول لمزاج التفكير العام ليتم التعبير عنه دلاليا أيضا ليتمحور حول أفكار عدم قبول الفرد لأي شيء بعد سقوط تابوهات الأنظمة السياسية والدينية،

والحظر من أي شيء، وانقسام الصور الوجودية التي يسعى الإنسان بها لأن يحتوي العالم الخارجي ويفهمه، ليجدها مشابهة في تشوشها وتشوهها لما يوجد بداخله، ليصل إلى الحالة التي عبر عنها أحد الأبطال الوجوديين في إحدى روايات الأديب الروسي ليونيد أندرييف؛ قائلًا: "كان وحيدا وحدة قاسية، كأنما لم يكن موجودًا في الكون كله، أحد غيره". وتجد أصداء الوجودية واضحة ومتجلية في إبداعات داستاييفسكي كـ"الجريمة والعقاب" و"الأخوة كارامازوف" و"مذكرات قبو"، ولإمبراطور القصة الروسية أنطون تشيخوف إسهامات لها قيمتها ووزنها في حقل الأفكار الوجودية، نذكر منها "حكاية مملة"، "الرجل السعيد"، والكثير من أعمال ليف تالستوي بالإضافة إلى الكثير من أصداء ترجماته الذاتية، وأشهر قصص الأدب الروسي "المعطف" للأديب نيكولاي جوجل تعد أحد أهم الصيحات الوجودية بالأدب الروسي، و"الآباء والبنون" لإيفان تورجينيف، و"بطل هذا الزمان" لميخائيل لرمنتوف والأمثلة كثيرة لا يمكن حصرها. ومن منطلق انخراط الأدب الروسي طيلة عشرات السنين في التعبير عن المفاهيم الوجودية ليجعلها مذهبا خالصا متفردا متخذا صورة أخرى "مذهب الإنسان"، كان من الضرورة أن تشكر الوجودية الأدب الروسي على الفرصة التي أتاحتها لهذا المذهب لأن يعبر عن نفسه بعيدا عن الفرضيات الجافة والكلاسيكيات الأكاديمية التي تثقل على المهمومين والقلقى من القراء معتنقي الوجودية.

الفلسفة والفكر النقدي: واقع وآفاق

بوذراع حمودة

يعد سوق الأفكار من بين أهم مقومات التحضر لدى الشعوب، فبعدما كانت سوق القوت أساسا لسوق الفكر في غابر الزمان، فإن التركيبة السوسيو-اقتصادية لعالم اليوم تعكس أولوية سوق الفكر على سوق القوت، فجميع الاقتصادات القوية للبلدان إنما تقوم على مواد خام غير تقليدية وهي: البيانات والمعلومات، وهاتان الأخيرتان تشكلان المعارف بعد ما يتم معالجتها، وتراكم المعارف يفضي بأفكار على أساسها تقوم المجتمعات والبلدان والاقتصادات والجيوش.

وما يدفعنا للحديث عن الفلسفة والفكر النقدي ليس اعتباط الطرح، ولا تشتت المذاهب وتنافر المصالح وغيرها من رفاهيات الطبقات المثقفة، وإنما ضرورة ملحة متعلقة ببناء الإنسان والمجتمع وما في ذلك من انعكاسات على الأمن القومي للدول؛ بحيث لم يعد الأمر مرتبطا بالعدة العسكرية في وقتنا الحاضر بل راح يشتمل على القوت والصحة والفكر. ومن هنا تبرز لنا القيمة المتنامية للفلسفة كمنهج للتفكير يقتضي الطرح والنقد، والابتعاد عن التقديس والتسفيه، والالتزام بالمتأصل وترك المتشابه، واستثمار في اللا يقين كسبيل للإثراء والربا والنمو، فلا سبيل للنهضة دون فكر، ولا سبيل للفكر من دون فلسفات طارحة للأفكار، ولا سبيل لهذه الأخيرة من دون تسلح الإنسان بأدوات التشكيك والنقد.

الفلسفة في البلدان المغاربية

المعنى الذي نقصد استدعاءه بمصطلح الفلسفة في هذا المقال هو نهج إنتاج المعارف والبحث عن الحكمة وليس المعنى الضيق الذي ارتبط في أذهان العديد من الشعوب المغاربية، حيث أصبح مقابل الفلسفة في أذهاننا هو الحديث المكثف حول ما وراء الطبيعة والإسهاب في فكر التسامي، وهذا في حد ذاته يشكل أزمة للفكر في ظل تراجع منزلة الفلسفة والمعرفة لدى الشعوب وبذلك تتراجع منزلة بلداننا عن ركب التطور والتحضر، والحديث عن الماضي المشرق للفلسفة وفكر الأنوار الذي كان سائرا في بلدان المغرب العربي ليس بشيء يحد بمقال،

فهي كثيرة تلك المشارب الفكرية العظيمة التي نشأت في أرض تمارغا على مر عصور غابرة، إلا أن الوضع في واقع الحال مؤسف بحيث ضمرت مشارب الفكر واضمحلت إلى أن وصلت إلى حدود دنيا تكاد تنعدم، فها هي بلدان شمال افريقيا تخلو من مناهج فكرية حية، والمفكرون فيها استحالوا إلى ذلك سبيلا، فبحسب موقع أصوات مغاربة فإن حجم المحتوى المنتج في اللغة العربية على الإنترنت يشكل ٠,٧٪ من حجم الإنتاج الفكري العالمي، ولكم في ذلك أن تقيسوا نصيب البلدان المغاربية في ذلك، ولعل ذلك راجع لأسباب عديدة منها ما يرتبط بالإنسان، ومنها ما يرتبط بالمجتمع، وكذا المؤسسات الرسمية منها والخاصة.

الإنسان منظومة قيم وأفكار

إن ارتباط الإنسان بالفكر هو ارتباط وجودي، فكلما فكر الإنسان أكثر كلما زادت فرصته في الوجود كفرد وكنوع، كما أنه لا يمكن الحديث عن وجود الإنسان خارج حسابات الفكر، فالوجود الإنساني قائم على ثنائية الوجود والوعي؛ فوجوده بجسده ووعيه بذاته من خلال فكره، كما أن ماهية الإنسان قائمة على ما يقدمه من أفكار خلاقة في جميع الأصعدة، وما نشهده من تطور في الحضارات كله قائم على الأفكار، فكل حضارة بشرية قامت أو هي قائمة أو ستقوم إلا وكانت ترتكز على مجموعة من القيم والأفكار.وهنا نقف أمام المشكلة الجوهرية التي تجول بيننا -كشعوب مغاربية، وشعوب دول العالم الثالث- من بلوغ الحاضرة ودولة المواطنة، إلا وهو غياب منظومة فكرية قائمة على طرح الأفكار ومناقشتها وتطبيقها ونقدها، ليس ذلك فحسب بل تمكين المجتمعات من اكتساب آليات لصناعة الأفكار، الشأن الذي يجنبنا الوقوع في أخطاء الانغلاق على الطرح الواحد والرأي الواحد اللذين دائما ما ينتج عنهما مجتمعات متحجرة منغلقة على أنفسها غير قابلة للنقد ولا لتقبل الآخر وفكره، ودول شمولية تحكم شعوبها بالحديد والنار، فعجز الشعوب من خلال نخبها عن طرح الأفكار يسهم في انغلاق الرؤى لدى المجتمعات مما يؤدي بها إلى الانسداد وتقديس الفكر الكلاسيكي، ومن هنا تضعف الشعوب وتتراجع في التأثير في الحياة العلمية والثقافية والسياسية في العالم، ما يجعلها دولا مستهلكة عاجزة عن التفكير والإبداع والإنتاج.

النقد كآلية لإنماء الفكر

تكمن منزلة النقد في الفلسفة بكونها آلية تنمي الأفكار وتقومها وتسقطها في بعض الأحيان، فأهمية النقد ليس لغاية النقد وإنما لغايات الاستثمار في الانتقادات من أجل إعادة تقيم الأفكار وتمكين المفكرين من تقويمها وتصحيها، فالأفكار التي لا يتنم نقد هي أفكار ميتة في واقع الحال، بحيث إن النقد البناء هو ما يجعلها تخطو نحو الأمام، وذلك من خلال آليات النقاش الجاد، فكل فكر ينقد هو بالضرورة يثير النقاش والجدال، وكل الأطروحات التي تنتج عن النقد هي إنما إثراء للفكر المنتقد. بينما تلك الأفكار التي لا تقبل النقد هي أفكار زائلة، وذلك لافتقارها لآلية التجديد، التي تمكنها من مواكبة متطلبات واقع الحال، فكل عصر ونسقه الفكري والقيمي والاجتماعي والأخلاقي، ووحدها تلك الأفكار القابلة للنقد والتغيير هي الأقدر على الحياة والاستمرار، بحيث إنه علينا دائما أن نقبل التغير لأن الأفكار تتغير والأشخاص يتغيرون والأماكن تتغير والظروف تتغير بل وحتى الحياة نفسها تتغير، ومن لا يقبل بالتغيير يموت، لأن التغيير هو محرك الحياة.

ومن مستلزمات النقد البناء، وجود قنوات اتصال تتسم بالشفافية والحياد تمكن المفكرين من الأخذ والرد ولعل أحدث تقنيات هذه القنوات بعد الاتصال الجماهري المكتوب نجد الصحافة المرئية ووسائل التواصل الاجتماعي، والمطلع على الشؤون في البلدان المغاربية يتفطن إلى أزمة الصوت الحر، حيث جميع الأفكار الخارجة عن السياق الجماهري العام أو تلك التي لا تتوافق مع سياسات الدول الشمولية تجهض وتنعدم، بل ويتعدى الأمر في بعض الدول إلى سن قوانين مجحفة تعاقب كل النقاد وأصحاب الأفكار الجديدة. ولقد شهدت الدول المغاربية مناهج فكرية عديدة، منها ما تم محاربتها لمخالفتها للرؤى السياسية للدولة ومنها ما تم إسقاطها بفعل عدم ملاءمتها مع القيم المحافظة للشعوب، ولقد شهدت الجزائر مناهج فكرية قليلة في الآونة الأخيرة إلا أن جلها لم تسلم من المحاربة والتجديف أو من التقديس.

تقديس الفكر مهلكة للفكر

لم تشهد دول شمال أفريقيا تقديس الأفكار والمفكرين إلى بعد استقلالها من الاستعمار الأوربي، إثر تبنيها لمحور الدول الشرق أوسطية وما ترتب عن ذلك من طمس لهويتها الأصلية (الهوية الأمازيغية)، وكذا تشرب القيم والأفكار الشرق أوسطية، حيث ترتب منه توجه اشتراكي على المستوى السياسي قائم على وحدة التفكير وسلطات شمولية قائمة على الحزب الواحد والفكر الواحد والأخ الأكبر أو الزعيم الأوحد. كل هذه العوامل كانت نتيجة لسلطة الهيئات الدينية التي سادت بعد الدولة الدينية البحتة في تلك المناطق حيث تزاوجت السياسة بالدين وأصبح فكر الحاكم والسلطان وآراؤه من المقدسات لأنها من كتاب اللّه، ومن ينتقد أو يعارض السلطان كمن يعارض اللّه نفسه، فحسب الفكر نفسه فإن طاعة ولي الأمر من طاعة اللّه،

ومن هنا ورثت جميع دول محور الشرق أوسطية دولا شمولية وفكرا واحدا مقدسا منزها من كل عيب غير قابل للنقد، لم يترتب على ذلك إلا تراجع في الفكر والطرح والفلسفة نتيجة للترهيب والتخوين والتكفير، حتى آلت جميع دول المحور إلى دول جاهلة، فاشلة غير منتجة، مستهلكة اقتصاديا وفكريا، وتابعة لا رائدة، بل وحتى لحق بها العجز حد انتفاء مقومات الشعوب ذات الهوية والسيادة، فالدول التي لا تفكر هي دول من دون هوية، والدول التي لا تفكر هي دول من دون سيادة ومن دون كرامة.

تأطير نحو مجتمعات المعرفة

الطريق نحو مجتمعات المعرفة ليس مفروشا بالورود بل يستلزم علينا تفعيل آليات الفكر النقدي، والاعتماد على المنهجية العلمية الدقيقة في الطرح والنقاش والابتعاد عن المناهج الكلاسيكية التي أبسط ما يمكن عينا أن نصفها في عصر المعرفة بالدوغمائية على غرار الأساطير والعادات والتقليد والأديان المسيسة، بغية تحقيق آليا تواصل جادة وبناءة. كذلك لابد من تفعيل جميع المرافق الثقافية وضمان دمقرطة الولوج إلى الفضاءات الثقافية، مع توسيع مجال حريات التعبير من خلال حزم قانونية تحث على التفكير والنقد والإبداع، كما أنه يتوجب على قطاعات الفكر ك مؤسسات الثقافة والمؤسسات الوسيطة والإعلامية والتعليمية أن تكون ضمن مجال التخطيط الاستراتيجي للدول، واعتبار تجلياتها من أولويات الدولة وضمان استمرارية نشاطها الحر فهي بذلك تشكل وجها من أوجه الأمن القومي، وليس مجرد تخم معرفي وفاكهة للمثقفين والإعلام.

الأخـــلاق: نافذة وجودية

أوزوريس

كان من البديهي بوجهٍ ما في فترةٍ من عمر الفكر الإنساني أن يقاس الفعل كخلقٍ من حيث إنه طيبٌ أو خبيث، ولذا فإن الفعل الجيد والخلق الحسن ما كان طيبًا والخبيث ما كان سيئًا، ولكن ما الذي يجعلنا نرى أن الطيب أمرٌ جيدٌ والخبيث سيئ؟، أو لماذا نلصق بالجيد القيمة السامية ولا نجعلها في السيئ؟، وما الذي يجعلنا نحكم بحسن الجيد ونبل الطيب وخبث السيئ؟، وفوق كل ذلك ما الذي يجعلنا نؤمن بهذه القيم وما هو أصلها، وهل هي حقًا قيمٌ واجبة أو أنها مجرد قيمٍ تخضع للإرادة؟

.الكلام هنا ليس سفسطةً وإنما معضلة حقيقية، يعيشها الفكر، ترتبط بالتاريخ واللغة والفكر، ولا تقف عند ذاتها وإنما تدخل في تاريخٍ من الجدال الظاهر الخفي، الظاهر لانتباه المفكر وإرادة الحقيقة والخفي عن الظاهرة الاجتماعية عامةً في موضوع علية الحكم بالقيمة السامية على الأخلاق، هذه المعضلة هي بحث قضية أصل الأخلاق وجوهرها كقضيةٍ حكمت الجنس البشري أو ربما الوعي الحيواني ككل وأسهمت في تشكيل إيقاعات حياتهم وضبطها وفق مساراتٍ ثقافيةٍ معينة تحكمت حتى بالمصائر. وفي سبيل إرادة الحقيقة تلك التي كانت بمثابة إله الفلسفة باعتبارها المحرك الأول لها وعلة إيجادها نشأت طريقةٌ أخرى لبحث الموضوع وهو مينولوجيته، أي تقصي منشأ الموضوع نفسه ومعرفة أصله للحكم عليه.

جدل الأخلاق

كثيرًا ما تتردد أسئلةٌ بديهيةٌ على ألسنة جمهور المتدينين تجاه معارضيهم من اللادينيين بمختلف أفكارهم، ومع أن هذه الأسئلة هي أسئلة فكرية مرّت على سجالات الفكر عبر التاريخ في فلسفة القيم إلا أنها ترد على ألسنتهم بسطحيةٍ ساذجة لا يمكن للمفكر عادةً الوقوف أمامها لعقم النقاش معه. من الأمثلة على هذه الأسئلة السطحية هو كيف لن ينكح الملحد أمه إذا لم يكن هنالك دين؟، ولسطحية السؤال الباهت هذا لصنع أرضية تفهيمٍ عقلانية نغير السؤال للصيغة " كيف تكون هنالك أخلاق (قيم) إذا لم يكن هنالك دين أو إله؟"، والسؤال هنا سؤالٌ معقول بالنسبة للأغلبية المتدينة التي تلتزم القيم بالعود على مصدرٍ غيبي أقوى يلزمها بها، وللفلسفة الوجودية هنا رأيٌ يستوجب في البداية إعقال العاطفة ودراسة القيم من حيث مينولوجيتها.

إرادة السماء أم المصلحة

أرسل العالم والشاعر الصيني لين تسي رسالته البديعة للملكة فيكتوريا عند توليه مهمة إيقاف تجارة الأفيون وهو يقول لها "لا انحياز في شرع اللّه، ولا يجوز إيذاء شخص آخر لتحقيق النفع الذاتي، وإذا كانت مشاعر البشر واحدة فهل هنالك أحد لا يبغض القتل ولا يحب الحياة، وفي أمتكم العظيمة التي تقع على بعد ثلاثين ألف ميل وتفصل بيننا وبينها عدة محيطات لا اختلاف في شرع اللّه ومشاعر البشر، وليس هناك أحد لا يدرك الفرق بين الموت والحياة، والنفع والضرر"، إنها لحقًا رسالةٌ بديعة تنم على حكمة صاحبها، جعل فيها أصل الأخلاق ومعيار الحكم فيها عاملين أساسيين هما شريعة الآلهة ومشاعر الإنسان، ولا أحتمل نفي إعجاب الملكة بذلك وعجزها عن رفض طرحه الذي قدمه في مطلع رسالته هذه وما أتبعها من كلام لولا المصالح الاقتصادية التي كانت ستخسرها بريطانيا جراء ذلك. لكن المشكلة هنا في حقيقة الدافع لدى لين تسي في كتابة هذه الرسالة واتخاذ إجراءاته في وقف تجارة الأفيون، هل الدافع هو غيرته وإرادته لتحقيق هذه العدالة وتحرجه من فقدان قيمةٍ خلقية سامية تنتهك في هذه التجارة،

أم أن الأمر أيضًا عائدٌ لمصلحة من يمثلهم ومن كلفوه بهذا العمل وهي السلطة، إن الحقيقة تكمن خلف الفضة التي كانت تذهب لجيوب الإنجليز وتترك السوق الصينية خاليةً منها وتجعل من أفيون شركة الهند الشرقية على رأس قائمة الإنفاق الصيني، إنها المصلحة العامة ربما ولكنها مصلحة السلطة التي يمثلها لين تسي قبل كل شيء، وهنا أصدر حكمه بالخبيث كما تصدر فيكتوريا حكمها بخبث نيته وأنها محض صراعٍ اقتصادي لا علاقة له باللّه أو مشاعر الإنسان التي تحدث عنها تسي.

التفسير السايكولوجي الإنجليزي للطيب والخبيث كتفسيرٍ حاضر ليست له تواصلية تاريخية، حيث ينتقده نيتشه ساخرًا من أن القيمة التي تعطى للفعل الطيب هي لا أنانيته أي تنزهه، وهذا التفسير طبقًا لمصلحة المنتفعين من الفعل الذي أثرت مصلحتهم فيه على حكمهم وإضفائهم القيم على هذه القضايا وانتهت بها في تناسي ذلك مع الزمن وبقيت القيمة لصيقةً بالفعل والحكم المطلق عليه دون معرفة لسبب ذلك، وهو غائب في معرفة علية تفسير الطيب مع الزمن،

حيث يرى فريدريك أن سببية إطلاق الحكم يجب أن تكون دومًا حاضرة ومتجددة في وعي من يضفي على الفعل أو الشيء تلك القيمة. فالأخلاق هنا بهذا المعيار هي عكس ما يلصقونه بها من قيمٍ ثابتة فهي نسبيةُ الحكم كما نسبية الخير والشر هي نسبية الخبيث والطيب، فمعيار الحكم الأصليِ على الخُلق هو المنفعة التي يتحصلها بقية الأفراد المنتفعين من الفعل وليس ما يتحصل عليه مؤدي الفعل الذي قد يكون القوي الذي يوهم بالقيمة السامية التي تتضاد مع إرادة القوة عنده.

مينولوجيا الأخلاق

يرى نيتشة أن منشأ التضاد بين الطيب والخبيث يرجع في الأصل إلى ذلك الشعور بوعي الرفعة والتفوق للعرق المسيطر والغالب أمام العرق الآخر، ويعبر عن ذلك بحق السؤدد الذي يسمح لصاحبه بالوضع اللغوي، حيث يذهب إلى أن أصل اللغة فعل من أفعال السلطة صادرٌ عن الغالب الذي يطلق على الفعل والشيء لفظة من الألفاظ فيتملكوا ذلك الفعل والشيء. يستمر في دعم رؤيته باستقرائه لمعنى مفردة الطيب التي يقترن معها النبل والنزاهة وما يقابلها الخبيث المقترنة المرادفة للفظة السيئ التي تشترك في الجذر مع كلمة البسيط في اللغة الألمانية واستقراءً عامًا لأصل المعنى في اللغات الأخرى، ويصل إلى أن هذا بنية جوهرية لأصل الأخلاق وفصلها، فقد تملكت الطبقة والأعراق النبيلة صفة النبل التي اقترنت بالطيب كألفاظٍ أطلقوها على الفعل وتملكوها لوصفهم وقابلتها تلك التي تعبر عن الأعراق التي دونهم من البسطاء والعامة والتي اشتركت في معناها مع السيئ والخبيث.

القيام بقياس لهذه الجزئية في الثقافة العربية يوصلنا للبحث اللغوي لمعنى الطيب والخلق الحسن والذي يقترن به مرادفًا له أيضًا النبل والشرف، نعم الشرف الذي يشارك تصاريف أخرى كالشريف والأشراف نفس الجذر اللغوي وهو الشرف الذي يقابله تضادًا السيئ والسوقية والعامية. الأشراف والعوام هي توصيف لفظيٌ آخر تاريخي في الثقافة العربية وهذا ما جعل من الشرف وصفًا للأخلاق وهو أصلها هنا الذي امتلكته الطبقة العرقية المسيطرة وصاحبة السلطة، فصنعت منه معنًى للطيب والقيمة العالية والفاضلة للطيب الذي يعبر عنهم والخبيث الفاقد لتلك القيمة كمرادفٍ للطبقة التي يتفوقون ويسيطرون عليها. هذا الشرف، الذي أصبح بعد نسيان القيمة والعللية لمنشأ التضاد بين الخبيث والطيب في وصف الأخلاق، يعتبر الآن القيمة السامية ومرادفًا للطيب أي الخلق الحسن، بينما هو في بادئ الأمر توصيفٌ طبقيٌ وعرقيٌ للعرق المسيطر في واقعٍ تاريخي معين قبل سقوط القبيلة أو الدولة الدينية في المجتمعات العربية في ظروفٍ تاريخية مختلفة.

القيم وجوديًا

يستشهد سارتر بقولٍ لديستوفيسكي "إذا كان اللّه غير موجودٍ، فكل شيءٍ مباح"، هذه القيم التي تقيد السلوك الإنساني وتوّصّفه بين الجيد والسيئ أو الطيب والخبيث قيم مجتمعية كانت الآلهة هي ما يقوِّم سلوك المجتمع ويجعله يقوم بأفعالٍ معينة ويرفض أخرى طبقًا لرغبة اللّه كما يعتقدها.

ابتدأها الفلاسفة ومنظرو الأديان بوصفها ذات سلطةٍ غيبية أكبر من الإنسان هي ما تحدد وجوده، ولذلك قام المجتمع على الأخلاق تلك وفقًا لرهبته من هذه القوة الغيبية التي نسميها آلهة وسقوط هذه القوة من وعي المجتمع يقوض أركانه، لأن هذه القيم لديه كان مصدرها الآلهة عنده وليس اختياره هو لنفسه. الأمر الآخر هو العاطفة التي تقف خلف هذه القيم باعتبار أنها صادرةٌ عن عاطفةٍ ما لا يمكن صدها وهو ما يرفضه سارتر بقوله إن الوجودي لا يؤمن بقوة العواطف ولا أنها قد تؤدي بالإنسان إلى إثبات أعمال معينة، فالإنسان مسؤولٌ عن كل ما يصدر منه عن عاطفة والأمر لا يمكن أن يُرجَع إلى غيبيات أو تدفقات غيبية يُلهَم بها أو يتلقاها كوحي وإنما تأويله وفق ما يحلو له.

حتى أكثر المجرمين عتوًا أو أولئك المذنبين، إنهم حين يرتكبون فعلتهم يحملونها تبريراتهم في قرارة أنفسهم ويحيلونها إلى عواطف وأسباب هم المسؤولون عنها وما هي إلا تأويلهم الخاص بهم لها. يقود سارتر تبنيه قول عدم وجود اللّه إلى عدم وجود القيم المعقولة أيضًا وهذا ما يعني عدم وجود الخير بصورة مسبقة بحيث إن عدمية اللّه تعني عدم وجود وجدان لا متناه يعقل ذلك الخير،

وهذا يقود لوجودٍ إنساني بحتٍ كما يقول سارتر لا علاقة له باللّه أو لقيمٍ هو مصدرها. يخلص سارتر في مذهب الوجودية، ابتناءً على سبق الماهية على الوجود، إلى أن الإنسان هو مشروع وجوده وأن مجموع أفعاله هو وجوده هذا في حرية التزامه ووضعه لقيمه التي يتخذها هو ويكون بها ذاته بناءً على فعله الذي يصدق هذه القيم التي يتبناها. ومع كل هذا التزاحم في فلسفة القيم التي لا يتسع لها مقامٌ للحصر ومع دراستها مينولوجيًا للعودة تقصيًا لمنشأها في الوجود ينتهي الجواب بتساؤلٍ آخر يطرحه الوجوديون واللادينيون على الطرف الآخر المتدين مثالًا بسطحية وبساطة، ما الدافع لك لتقدم على ما تعتبره أنت خيرًا؟، هل الدين واللّه هو ما يجعلك تقدم عليه وبالنتيجة أنه إذا ما انعدم الدين واللّه لن تقدم عليه؟... ثم ما الذي يجعلك لا تتركب هذا الفعل الخبيث أنت؟ هل الدين هو فقط ما يمنعك عنه؟.

الأخـــلاق:
بين الفلسفة والدين

بكر الرازي

اختلف توصيف مصدر الأخلاق منذ ظهور الأديان والمعتقدات والفلسفة اليونانية، فكان لكل من رجال الدين والفلاسفة وعلماء الاجتماع توصيف مختلف لمصدرها، أما رجال الدين فقد جعلوه نتاجًا طبيعيًا للأديان؛ بل هو المصدر الوحيد لها. وجعلوا كذلك التعاليم الإلهية المنزلة على الناس في شكل أوامر ونواهٍ، هي التي تبين الخير والشر، لذلك كان الدين في نظرهم أساسًا للأخلاق، ولأن الدين صادر عن اللّه المتصف بالكمال، فهو منزه عن الخطأ، وأن تعاليمه جاءت لتقرر ما هو خير وما هو شر. ورأى ابن حزم أن الدين الإسلامي هو أساس كل القيم العليا. أما الأشاعرة فاعتقدوا أن الشرع هو المصدر الوحيد للأخلاق، فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، وأن العقل لا يملك القدرة على التمييز بين الخير والشر. وأن الخير والشر بقضاء اللّه وقدره. فلا اختيار لإرادة الإنسان أمام إرادة اللّه، لأن الشرع مُخبِر، والعقلَ مُجَبر. باستثناء المعتزلة الذين قالوا إن الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل.إلا أن رد القيم الأخلاقية إلى الدين وحده، تخالف ما جاء به الشرع ذاته، وذلك بدعوته إلى إعمال العقل في كثير من النصوص. وتخالف أيضا مقتضى تمييز اللّه للإنسان بالعقل دون سائر المخلوقات.أما الفلاسفة فمنهم من نسب فعل الخير إلى العقل فقط؛ فقال كانط: "إن الإرادة الخيرة لا تكون خيّرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح، ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده، أعني إرادة خيّرة في ذاتها؛ فالمنفعة لا تستطيع أن تضيف إلى القيمة شيئا".

فلا يكون سلوك الإنسان حسنًا إذا كان قد أقدم عليه من منطلق الصداقة أو القرابة أو بداعي الشفقة، لأن هذه الميول والرغبات والعواطف تفسد الفعل الحسن، فيجب فعل الخير من منطلق الواجب فحسب. والأخلاق الحقيقية هي التي لا ترتبط بما يريده الناس؛ بل التي تدعو إلى القيام بالواجب دون اعتبار للناس أو النتائج. وانتقد ذلك الاتجاه آخرون فقالوا إن الأخلاق تؤسسها مرجعية العقل الممزوج بالعاطفة؛ فالعقل وحده دون العاطفة لا يدرك معنى الفضيلة دون قيد أو شرط. وهناك من يرى أن المجتمع هو المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية. وعلى رأس هؤلاء دوركايم،

والقائل بأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وهو منذ الولادة يميل إلى العيش مع الجماعة وينفر من العزلة، وأن البيئة الاجتماعية هي التي تعمل على تكوين الضمير في الفرد عن طريق التقاليد والأعراف والأوامر والنواهي والتربية بصفة عامة؛ بل جعل الضمير هو المجتمع إذا تكلم. لذلك نجد الأخلاق تختلف من مجتمع إلى آخر. وإننا إذا عدنا إلى تاريخ الحضارات نجد ما يثبت فكرة الأصل الاجتماعي للأخلاق، فهناك مثلا اليونان الذين أباحوا الرق، وأقره كبار مفكريهم مثل "أفلاطون". وعند الرومان كانت المرأة وأولادها ملكًا للأب وحده، وله حرية التصرف فيهم.

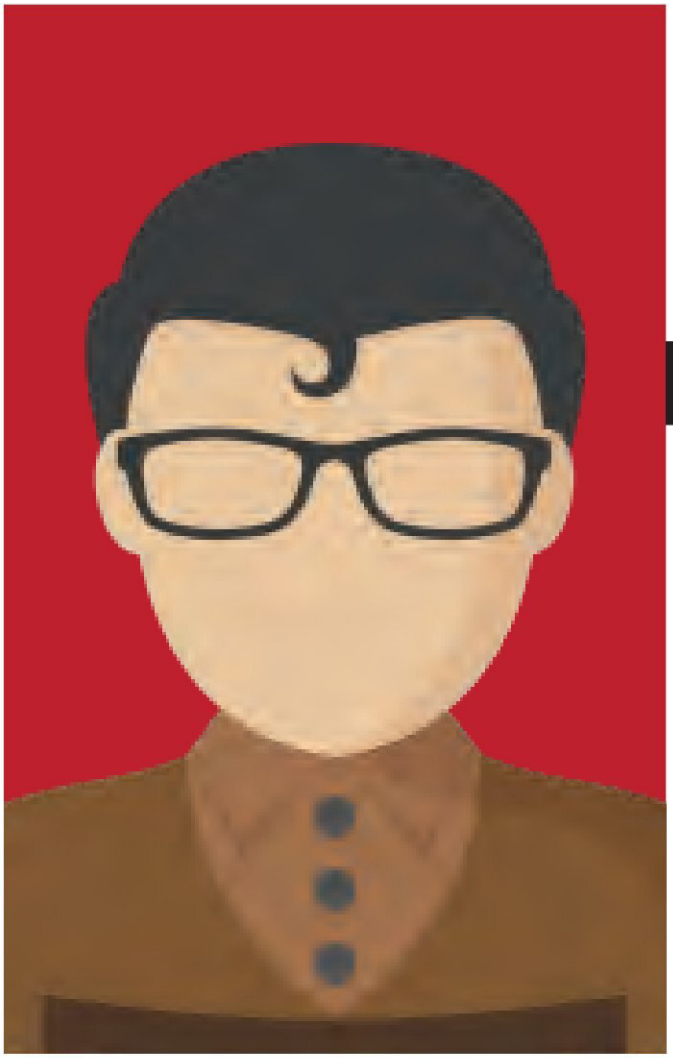
بل منهم من رأى أن الأخلاق لا تختلف من مجتمع إلى آخر فحسب؛ بل هي متغيرة من زمان إلى آخر، كما أكد ذلك "برويل" حين قال بأن الأخلاق ليست قواعد عامة ومبادئ ثابتة؛ بل سلوكيات متغيرة يمكن ملاحظتها؛ مثل تشريح الجثة الذي كان يعد قديمًا فعلًا لا أخلاقيا، فصار اليوم مقبولا. إلا أن هؤلاء أيضًا تجاهلوا الواقع الاجتماعي الذي يتميز بالتغير المستمر، نتيجة ما يعتريه من ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية. وهذا يعني أن الأخلاق متغيرة لا استقرار لها. كما أن لكل مجتمع عاداته وتقاليده، وهذا ما يجعل الأخلاق نسبية ومغلقة على بيئتها. وأن ربط الأخلاق بالجماعة قد يؤدي إلى فساد الأخلاق وزوالها، فبعض الممارسات الاجتماعية قد تكون فاسدة وغير أخلاقية، كالزواج بالمحارم في بعض المجتمعات. أما من جعلوا السعادة في اللذة، والخير في تعدد المنافع، فهؤلاء من أصحاب الاتجاه النفعي، فالأخلاق تتعدد معاييرها، وهي مطلقة غير ثابتة. وقالوا بأن اللذة هي الخير والفضيلة، والألم هو الشر والرذيلة. قال أبيقور: "اللذة هي غاية الإنسان، ولا خير في الحياة إلا اللذة، ولا شر إلا الألم، وليست الأخلاق إلا العمل لتحصيل السعادة، وليس للفضيلة قيمة ذاتية، إنما قيمتها في اللذة التي تصحبها".

فقد أسس هؤلاء للفعل الأخلاقي على أنه يتماشى مع ما هو مراد ومُشتهَى، وأنه إرضاء للطبيعة البشرية، لأن الإنسان بطبيعته يرغب في اللذة ويتجنب الألم. واتجه "جرمي بنتام" أن معيار السلوك الأخلاقي هي المنفعة، والخير عنده هو الذي يؤدي إليها، وبالتالي تحقيق السعادة، ولكنها مسألة فردية. واتسعت دائرة السعادة عند "جون ستيوارت ملّ" حين نادى بأن مقياس الخير لا يجب أن يحقق سعادة الفرد فحسب؛ بل سعادة الجماعة، وأن سعادة المجموع خير لمجموع أفراده، ومن ثم تكون السعادة هي إحدى غايات السلوك البشري ومعيار الأخلاق". إلا أن معيار المنفعة لا يمكنه أن يكون أساسًا للأخلاق؛ لأن ما يحقق لي منفعة ما، قد يحقق لغيري ضررًا، أي أن الفعل الواحد قد يبدو خيرًا لفرد، وشرًا لآخر. وما يحقق منفعة معينة، قد يمسُّ بقيم المجتمع الأخلاقية. وهذا التضارب بين المصالح الفردية والجماعية قد يؤدي الى صراع بين أفراد المجتمع، ولن تراعى مصالح الضعفاء ولا الفقراء بسبب مادية الأخلاق النفعية.

ثم جاء المنادون بالمذهب العاطفي، ومنهم آدم سميث وآرثر شوبنهاور وأوغست كونت كتعديل لمذهب المنفعة، وذلك النوع من التفكير مبني على إشباع رغبة الأنانية، وكلّ فعل يصدر عن ذلك المبدأ لا يكون فعلًا أخلاقيًا، بمعنى أنّ كلّ فعل يصدر من الإنسان يكون هدفه وغايته هو الإنسان نفسه. فذلك هو فعل خارج عن إطار الفعل الأخلاقي، وإنّما الفعل الأخلاقي ما كان له صلة بالمجموع وانتفاع الغير به، وأن يكون المبدأ لصدور هذه الأفعال، هي الأحاسيس الإنسانية التي فُطر عليها الإنسان. ولكن يؤخذ على ذلك المذهب أنه جعل فعل الأم –مثلا– تجاه رضيعها ليس فعلًا أخلاقيًا، لأنه ليس له صلة بالمجموع. وكذلك فعل الوالد تجاه أبنائه.

ثم ظهر مذهب القوة الذي دعا إليه "نيتشه" كردّ فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي المتأثر بالرواقية، والذي أدى إلى اتجاهات أخلاقية سلبية تدعو الناس إلى الاستسلام للقضاء والقدر، ومن هنا شعر نيتشه بأنّ من يتربّى على هذا المذهب، سوف يكون إنسانًا خاملًا مستعدًا لتحمل الظلم، فانبرى لمواجهة هذا المذهب الأخلاقي، وثار في وجه الأخلاقيات المسيحية التي تدعو إلى بثّ العبودية في نفوس أتباعها، ولا تربّي إنسانًا فاعلًا مؤثّرًا. ويرى نيتشه أنّ القوّة والسلطة هما أساس الأخلاق الفاضلة كلّها. وفي شرحه لنظريته الأخلاقية، يرى أنّ كل موجود حي يحب حياته، ويريد المحافظة عليها، وهذا الأمر يحتاج إلى القوة. لذا فإنّ الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء.

ورأيُ نيتشه يناقض الدينَ عمومًا، وخاصة الدين الذي يدعو إلى إله واحد يجمع الأقوياء والضعفاء معًا، فلا قيمة للدين ما لم يُنشِئ أمام القوة الطاغية ضميرًا يكبحها ويهذبها، ويجعل في الناس وازعًا للقوة البدنية والمطامع والشهوات. أما مذهب العقلانية المنفتحة، فدعا إليه "كارل بوبر" حين اتخذ من المجتمعات القائمة في الغرب الأوروبي والأميركي نموذجًا لمفهوم المجتمع المنفتح، جاعلًا من الديمقراطية الليبرالية مثالاً أعلى للنظم الاجتماعية. ولم يتخلَّ "بوبر" عن ثقته بالعقل، ولم يتوان عن نبذ العنف والاستبداد، وعن التشديد على ضرورة سيادة الحوار العقلاني في حلّ الإشكالات العالقة، على الرغم من الأزمات التي عصفت بالتفكير العلمي وبالقيم الثقافية والأخلاقية. والعقلانية المنفتحة هي عقلانية نقدية، تمارس النقد على كل التوجهات العلمية والفلسفية، وترفع كل وصاية على العقل وتتركه يبحث عن الحقيقة بلا سلطة تُفْرَض عليه، سواء السلطة الدينية أو سلطة فلسفة أرسطو. وهي أيضًا عقلانية تعلن الحرب على الجمود الفكري والتعصب الذي أصبح تقليدًا، لأنه ليس أخطر على الشعوب والحضارات من السكون والتوقف الذي تولده نظرة غير نقدية تؤمن بالتابوهات وتحنّ إلى الخرافات.



قيمة المرأة

من منظور وجودي

أوزوريس

في مسرحية المومس الفاضلة لسارتر تقف ليزلي تحادث الزنجي عن سبب تعاطفها مع المجرمين البيض واعترافها لهم بأن الزنجي الأسود حاول اغتصابها مع أنه بريء، قالتها له إنها فعلت ذلك لأنهم بيض ولأنهم بيض فقط، إنهم متفوقون هم جنسٌ آخر كما هي مومس تبحث عن سلوى جدة ذات شعرٍ أبيض، هذا الشعور الذي لديها هو ذاته ذلك الشعور الذي يملكه الزنجي في دواخله ومفهومه حول تفوق الأبيض وقوله إنهم على حق لأنهم بيض، تعطيه ليزلي المسدس ليدافع عن نفسه أمامهم ولكنه يقول إنه لا يستطيع فالرصاص لا يضرب البيض، إنهم على حق لأنهم بيض. هذا الشعور بالنقص وبتفوق الأخر كجنس هو نفس ذلك التفوق للآخر الذي تشعر به نساء العصر على الأغلب وخصوصًا في دول العالم الثالث، ومحادثة امرأةٍ عراقيةٍ أو يمنية يعتبر كافيًا لتوضيح هذه الصورة عن الاعتقاد بالتفوق الذكوري وحقه في الهيمنة والتسلط وواجب أو حتمية خضوعها له.

هذه المرأة تظن أن له الحق في الذنب والخطيئة والحق الأصيل في المغفرة لأنه رجل، الحق الأصيل في القرار وتحديد المصير حتى بالنسبة لمصيرها وخياراتها وسلوكها هو الذكر وفقط لأنه ذكر، إن هاته النسوة المسكينات هن ذلك الزنجي في مسرحية سارتر. و لكن ما يدعو للتساؤل هو ما الذي قد يجعل من المرأة في هذه القيمة الإنسانية والمركز الاجتماعي، هل هي مشكلةٌ تعود أصولها لذات المرأة كما ترجع مدرسة التحليل النفسي كل مشاكل الإنسان لعقد نفسية داخلية تخلق مأساته الوجودية، أم أنها فقط متعلقةٌ بالعالم الخارجي والنظام الاجتماعي لوحده؟ أو أنها متعلقةٌ بالاثنين معا؟ في هذا الشأن تعيب الوجودية على مدرسة التحليل النفسي أن مأساة الفرد ليست فقط ضمن ذاته كما يراها فرويد ورواد المدرسة، وإنما هي مرتبطة بالعالم لعلاقته بالحياة، ولأن الفرد والمرأة جزءٌ من هذا العالم وعضو فيه، أي في عالم القيم.

هذا العالم من القيم هو ما يعرّف الفرد ويعرف كذلك بدوره المرأة، القيم الاقتصادية والاجتماعية وهذا يعني دراسة المرأة من خلال وضعها الكلي في هذا العالم.ووقوفًا أمام الواقع المادي فإن التقنية قطعت مشوارًا طويلًا في مسير النسوية الساعية للمساواة، حيث إنها قلّصت أو ربما ألغت الفرق العضلي والقوة الذكرية في العمل الصناعي والإنتاجي وأصبحت الآلة تحل محل هذا التمايز البيولوجي الذي جعل من الذكورية تفرض نفسها كعضوٍ متفوق في الجنس الإنساني كما يتبنى إنجلز في المادية التاريخية هذا الفرض، لكن أصبح الآن معيار العمل مختلفًا حيث إن المجهود المبذول في عملية الإنتاج من السهولة أدائه من الذكور أو الإناث. سيمون دي بوفوار، فيلسوفة الوجودية ومنظرة النسوية في الفلسفة الوجودية تدخل في بحثٍ فلسفي، بيولوجي، تاريخي ومينولوجي لقيمة المرأة كجنسٍ أخر أمام الرجل الذي يعتبر نفسه كائنًا إنسانيًا، لتدخل في مناقشةٍ تعلن فيها موقف الوجودية من المرأة أمام المادية التاريخية ومدرسة التحليل النفسي وتابوهات المألوف من القيمة المتدنية للمرأة.

القضية النسوية في المادية التاريخية

المادية التاريخية عند إنجلز ترجع الصعود الأبوي الذكوري واضطهاد المرأة بعد غلبةٍ وسلطةٍ أمومية إلى تاريخ التملك الفردي والعبودية الذي جعل من الذكر متملكا للأرض والإنتاج والعبيد بما فيهم المرأة وأدى ذلك إلى تراجع دور المرأة من الإنسان المنتج إلى الإنسان المنزلي المملوك للذكر، ما تريد دي بوفوار الوصول إليه إن الاستقلال الاقتصادي ومشاركة المرأة في الإنتاج له الدور الأبرز في تحقيق مساواتها وإعادتها للمربع الأول من التاريخ الإنساني الذي كانت هي فيه فردا منتجًا تحقق التساوي مع الذكر. إن القول بأهمية المشاركة في عملية الإنتاج كعاملٍ مهمٍ وأساسي لتحقيق المساواة في النضال النسوي هو أمرٌ حقيقيٌ وعلميٌ بحت، حيث إننا لو عدنا للوراء قليلًا لإلقاء نظرة على وضع المرأة قبل ظاهرة ما يسمى بالصحوة الإسلامية في المنطقة سنجد أن وضعها كان أفضل من حيث دورها الاقتصادي في عملية الإنتاج والفلاحة كفردٍ منتج وما كان ينعكس أيضًا بدوره في مشاركتها في الحياة الاجتماعية، على العكس منه اليوم الذي أصبح فيه دور المرأة الإنتاجي معيبًا وذلك لاستحواذ الذكر على دور المنتج وإبقاء المرأة حبيسة الأعمال المنزلية والخدمية للعيش اليومي الذي ينعكس بدوره أيضًا على مشاركتها في الحياة الاجتماعية ومكانتها داخل الأسرة التي أصبحت أكثر أبوية.

القضية النسوية في الفلسفة الوجودية

ومع كل هذا فإن المراة ليست مجرد كيانٍ اقتصادي كما تنبه عليه دي بوفوار في المذهب الوجودي، فالمطالبة بالمساواة وتحرر المرأة من الهيمنة الذكورية ومشاركتها في عملية الإنتاج وتحمل المسؤولية لا يجب أن يكون بالضرورة منتهيًا إلى استرجالها أو تحولها لذكرٍ آخر، فهي كائن إنساني ذو غريزة جنسية يختلف دورها عن تلك في الرجل وعلاقتها مع الأمومة تختلف أيضًا عن علاقة الأبوة. فمطالبة المرأة باعتبارها كائنًا إنسانيًا لا جنسًا آخر، وسعيها لإثبات هذا الإعتبار وما يعنيه من تحقق فرصٍ وحقوقٍ متساوية مع الرجل باعتبارهما كائنين إنسانيين، لا إنسانًا وجنسًا آخر، لا يعني إهمال وضعها الخاص كأنثى أو إلغاء فرديتها وكينونتها الأنثوية. القضية تتطلب بحثًا مينولوجيًا يرجع لأصل الإنسان تاريخيًا وفكريًا، بحيث تثار تساؤلاتٌ مثل ما الذي يجعل الإنسان إنسانا؟ وما الذي يمكننا به تعريف كل شخص أو ما هي المحددات التي سنميزه بها عن غيره؟ وما هي المرأة وما هو الرجل؟ الوجودية كما ترى أن هؤلاء كلها وجودات ولكن ما يحدد التعريف هو الماهية ووصف هذه الماهية، لذا يقول سارتر إنه لا يمكننا تعريف الشخص إلا بأفعاله وأعماله ولا يمكننا أن نعرفه بما لم يعمله. و هذا بالطبع سيقود إلى تعارض مع فكرة التفوق النسوي في مجتمع الزراعة الأول كما تتبناها مادية إنجلز التاريخية، حيث ترى دي بوفوار أن أنوثة الآلهة في مجتمع الزراعة ليس تفوقًا وإنما هو وضع آخر لوصف المرأة كجنسٍ آخر وبقاء التوصيف للكينونة الإنسانية متصلًا بالوجود الذكوري فقط، وهذا ما يدفعها في كتابها الجنس الآخر للدخول ضمن بحثٍ تاريخي مينولوجي يدرس قيمة المرأة من منظارٍ وجودي مختلف عن المنظار المادي.

تاريخ القيمة النسوية بعينٍ وجودية

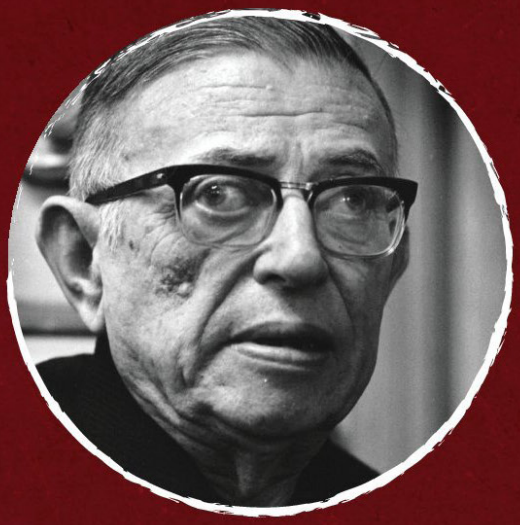
ترى دي بوفوار أن ما منح قيمة للوجود الإنساني هو تلك التضحية الذي يقدمها الرجل في بذله حياته لإيجاد غاية من الحياة ومغزًى لها لا قبوله الحياة كهبة أو اعطية وإنما مخاطرته بها لقيمةٍ معينة وهي الغاية التي يحددها هو، أما المرأة في هذا الدور وقعت في مأزق التكرار الذي يفرضها عليها التوالد والتناسل ومهامها البيولوجية التي تلحق بها المهام المنزلية الرتيبة الفاقدة للتجدد والإبداع، بينما الذكر امتلك ذلك الإبداع في صناعته لقيمة جديدة للحياة وهي الغاية وتمرده على قيمة التكرار، بينما المرأة بقيت حبيسة قيمة التكرار نفسه، أي القيمة التي فرضها عليها الوجود بيولوجيًا في عملية الحمل والإنجاب والتربية، وهذا يعني أيضًا أن أيًا من الكائنين الرجل أو المرأة الذي يعلق في قيمة التكرار والمهام البيولوجية التي يفرضها عليهم الجسد هم فاقدون للمعنى في الحياة وفاقدون للغاية. إن الحياة بطبيعتها فاقدة للمعنى وللغاية، الطبيعة العمياء، الصراع داخل الدائرة الطبيعية نفسها ورتابة ذلك التكرار في الموت والحياة دونما هدف هو ما يثبت لا غائية الحياة، ولذا فإن ما يمنحها معنًى وغاية هو ما يحدده الفرد من غايةٍ لتحقيقها في الحياة وهي القيمة الحقيقية التي تشكل الماهية وتمنح الوجود غرضًا ومعنى خاص، وهذه القيمة هي خارجة عن تلك القيمة البيولوجية القائمة في التكرار اللاغائي، وهذا ما تحتاجه المرأة في تحقيق وجودها ككائن إنساني لا جنس آخر، تحتاج هي الأخرى لخلق قيمة إبداعية وهي الغاية الوجودية لها بعيدًا عن الفروض البيولوجية التي يفرضها عليها تكوينها. يبقى الإنسان والذكر الإنسان في المجتمعات البدائية وحتى يومنا هذا تمرد على قيمة التكرار، وصنع قيمة سيادته وتسلطه على الطبيعة،

فهو لم يقف مكتوف اليدين بل حاول أن يكتشف أسرارها وكيف يستطيع إدارتها في صالحه فاكتشف الزراعة واخترع لنفسه أدواته التي يدافع بها عن نفسه وأدوات الزراعة والبناء، من ثم استأنس الحيوانات الأخرى واستعبدها ومازال يمضي في نسقٍ تطوري يطوع كل شيء حوله يُسهم في تمكنه من إمساك زمام الأمور في الوجود المحيط به.تتحدث عن ذلك دي بوفوار بتعبيرها أن الرجل رفض قيمة التكرار الزمني وأراد السيطرة على حاضره وصناعة مستقبله، وإلى جانب هذه السيطرة على حاضره في قيمة جديدة استطاع بها أيضًا إخضاع المرأة إلى جانب الطبيعة. ما دامت المرأة هنا حبيسةً لجسدها ومهامه التكوينية فهي لن تستطيع تحقيق أي تغييرٍ في مكانتها الاجتماعية ونيل الاعتبار ككائنٍ إنساني لا جنسًا آخر، أي بتخلصها من قيمة التكرار وتمردها عليها وصناعة قيمة جديدة لها، قيمةٍ تكون معنًى لوجودها.

سلطة الأمومية

السلطة الأمومية أيضًا كما تفسرها المادية التاريخية كحالةٍ سبقت وضع الهيمنة الذكورية استقراءً لأنوثة الآلهة وآلهة الخصب الأنثى وتقديس دور المرأة في الإنجاب وتمثيلها بالطبيعة في المجتمع الزراعي البدائي إلى أن انقلبت عليها الذكورية وانتجت انتكاسة للسلطة الأمومية وتحولت للسلطة الأبوية في المجتمع. لكن دي بوفوار ترفض وسم هذه الفترة بعد الزراعة والاستقرار العشائري بفترة زهاءٍ أنثوي، ذلك أن قيمتها هي ذاتها التي يحددها الرجل وأنها وضعت في هذه القيمة بناءً على معطيات الرجل الذي يعتبر نفسه كائنًا إنسانيًا بينما هي جنس آخر، وخصوصًا أن ظهور قيمة الملكية الفردية يوضح ذلك من حيث سلطة الذكر وملكيته وتفرده بالسلطة السياسية والقيادة أما المرأة فبقيت عالقة بمستلزماتها البيولوجية. علاوةً على أن السلطة والمسؤولية أبوية وذكورية، فالمرأة التي تتزوج تنتقل للعيش في بيت الرجل وعشيرته وليس الرجل من ينتقل لبيتها في أغلب الأحوال. و تأليه المرأة كما تقول دي بوفوار كان مرتبطًا بالزراعة، أما الرجل الذي بدأ عهدًا جديدا باكتشافه البرونز وخلق الصناعة جعل منه ذلك يقهر الطبيعة الغامضة التي يخافها وأصبح يطوعها شيئًا فشيئًا ليفتتح عهدًا جديدًا أكثر قوة للهيمنة الذكورية والسلطة الأبوية، لتبدأ تغير أدوار الآلهة الإناث لتكون هي الأخرى خاضعةً للآلهة الذكور ومزدوجة معها.

انفوجرافيك



جان بول سارتر

مواليد: ٢١ يونيو ١٩٠٥

فيلسوف فرنسي وكاتب مسرحي وروائي

أشهر كتاباته

الوجودية مذهب إنساني

الوجود والعدم

أهم مواقفه السياسية

- الذبـاب
- الغثـيان

مناهضة الحكم العسكري في فرنسا والمشاركة في احتجاجات ١٩٢٧

الوقوع في الأسر أثر مشاركته في الحرب ضد ألمانيا ١٩٤٠

شارك في التنديد بالاحتلال النازي لفرنسا وانضم لشبكة المقاومة ١٩٤١

قام بتأسيس مجلة الأزمنة الحديثة على مبادئ الالتزام بالعدالة والحرية للجميع ١٩٤٥

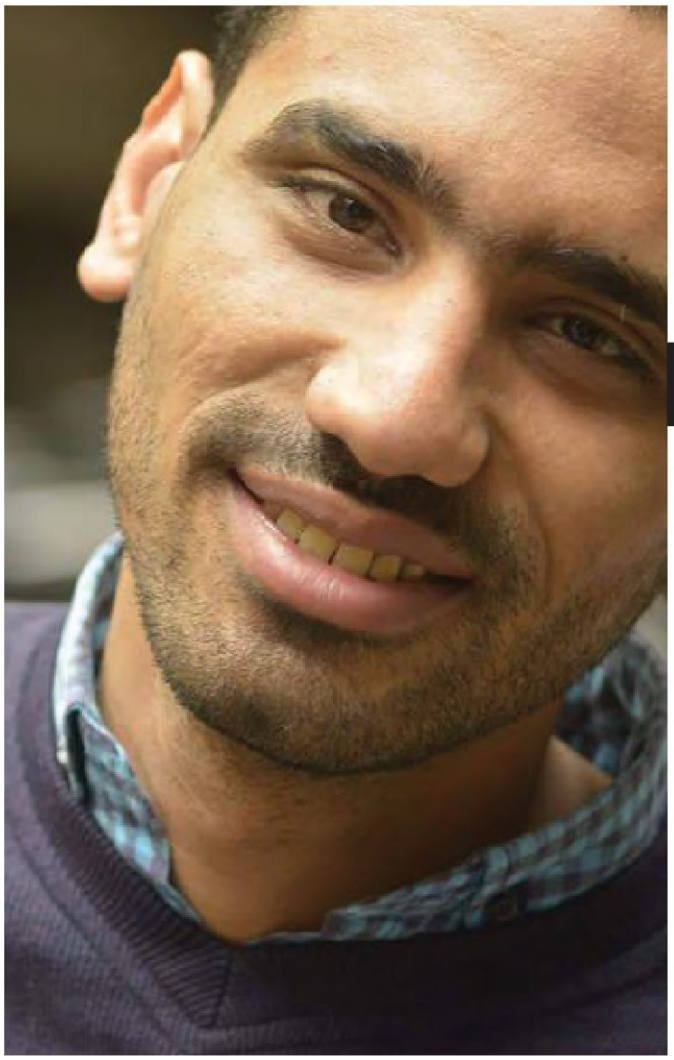
أيد الثورة الكوبية وتبنى مواقفها وقام بالدفاع عنها وجمع التبرعات ١٩٦٠

أيد حق الجزائر في الاستقلال ضد الاستعمار الفرنسي وتعرض لتفجير منزله ومحاولة اغتياله ١٩٥٦

رفض استلام جائزة نوبل في الأدب وطالب بحذف اسمه من الحصول على الجائزة ١٩٦٤

شارك في مظاهرات الشباب ١٩٦٨ وهو في عامه الثالث والستين

في أواخر حياته كان يندد بالأحوال المعيشية للفلسطينين في ظل الاحتلال الإسرائيلي وكان يسعى للتقريب بين الجانبين. أصيب بأزمة قلبية مات على إثرها في ١٩٧١



أسطورة سيزيف: ألبيـر كامـو

محمد سميح

تاجر وبحار مخادع اعتاد على خرق القوانين، ابن الملك أيولوس ملك ثيساليا وايناريت، صور في الأدب الإغريقي كدون جوان أغوى ابنة أخيه ليصل لعرش أبيها، أفشى سرًا عن زيوس كبير آلهة مجمع الأولمب بأثينا، تحكي قصة اغتصابه لايجينا ابنة أسوبوس إله النهر بعد اختطافها، وذهب وأخبر أباها بمكان اختطافها، لم يخرق القوانين وحسب كان يبرر أفعاله بافشاء أسرار الآلهة، مما أثار غضب كبيرها زيوس، أصدر زيوس أمرًا إلى ثانتوس ممثل الموت بتقييده بسلاسل في الجحيم، لم يستسلم سيزيف للحكم بل لجأ إلى الحيلة، وطلب من ثانتوس أن يجرب قوة تلك الأصفاد والسلاسل بنفسه قبل أن يقيدها فيها، وأثناء تجربة ثانتوس يقوم سيزيف بتقييده، اختفى الموت بين الناس، فقدوا رغبتهم في خوض الحروب، على أثر ما فعل سيزيف في ثانتوس، يغضب مارس إله الحرب بسبب فقدان متعته في قتل خصومه بالمعارك، يذهب ويطلق سراح ثانتوس ويقيد سيزيف الذي يستمر في أفعال الحيلة والمكائد، يزداد غضب زيوس، ويحكم على سيزيف بأشغال عبثية مؤدبة، إذ حكم عليه بالصعود إلى قمة جبل مدحرجًا لصخرة، ما أنت تصل للقمة سرعان ما تسقط للقاع، فيعود سيزيف يدحرجها لأعلى من جديد، لتبقى الأسطورة ملهمة جدًا لفيلسوف فرنسي جزائري يصدر مقالاً فلسفيًا عن العبث والانتحار متاخذًا من سيزيف أيقونة لعبثية الحياة، هكذا ألهمت الأسطورة ألبير كامو في كتابه أسطورة سيزيف.

تاريخ العبث في الفكر الفلسفي

لم تبدأ فلسفة العبث مع كتابات ألبير كامو، لقد بدا بشكل جلي مع مسرحيات صمويل بيكيت وروايات كافكا من قبل، كما نجد صداه عند رجل الرهان الإيماني بليز باسكال فى قوله: "يخيفني الصمت الأبدي فى تلك الفضاءات الممتدة بلا حدود"

من أين بدأ العبث إذن؟ - لقد بدأ مع يقين ديكارت الذى قاده إلى الإيمان متمثل فى أمرين أولين:

• الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذن أنا موجود قاد الفكر إلى نحو لم يشهده من قبل من الذاتية (المتفاعل الأول فى معادلة كامو التي صاغها للعبث)

• ضرورة وجود المتعالي لإثبات صحة حواس ديكارت التي يعتمد عليها فى إثبات وجوده ومعرفته.

وإذا قاد الشك ديكارت إلى إثبات صحة المسلمات الكبرى للكنيسة المتمثلة في الأب والروح إلا أنه واجه ضربة نقدية من بلوم إذ إله ديكارت ليس فكرة صلبة كالرياضيات والمنطق، ومع المثالية المتعالية عند كانط ازداد الاتجاه نحو الذاتية، ووضع كانط حدود للعقل تفسح مجال للإيمان تقوم على ثالوث الإله والحرية وخلود الروح كمسلمات العقل العملي الخالص، وكان إيمان كانط بالإله والعقل العملي لا يستند إلى أسس منطقية –نوع من الإيمان المزعزع بسبب الحاجة إلى مسلمات– مما قاد الفكر الفلسفي من بعده إلى واحة من العبث وظلمات الليل الطويل. ومن ثمَ تبدأ اعتراضات شوبنهاور وإرادة العدم، وخوف دوستويفسكي ومشكلة الإيمان وصيحة نيتشه بأفول المتعالي وأن القطيع بلا راع، ويخرج كيركيجارد الذي يرفض شمولية هيجل يخبرنا أن اللّه هو العبث ذاته، ويجعل من المؤمن فارسًا للإذعان ضاربًا مثلًا بالنبي إبراهيم الذى أقدم على قتل ولده إسحاق لمجرد أنه أمر من اللّه؛ فالإيمان هو: إلغاء طوعي للعقل، تنفيذًا لمشيئة اللّه. وكما كان النظام الرأسمالي سببًا كبيرًا فى توجيه الفكر الفلسفي نحو الذاتية (المتفاعل الأول فى معادلة كامو التى صاغها للعبث) بسبب أوضاع العامل المطحون فى ماكينة الرأسمالية إذ: "كل ما هو صلب يذوب متناثرًا في الهواء، وكل ما هو مقدس يدنس، وأخيرًا يضطر الإنسان أن يواجه حقيقة أحواله المعيشية بحس واع رزين". كارل ماركس تعليقًا على نظام التجارة العالمي.

ملاحظات على الحياة والانتحار

بدأ كامو أسطورة سيزيف بالحديث عن مشرف بناء عمارات، انتحر لأنه فقد بنته قبل خمس سنوات مستنتجًا من تلك القصة أن الدودة تكمن فى قلب الإنسان لا المجتمع، ورصدًا أن حالة الانتحار: اعتراف بأن الحياة كثيرة على صاحبها، وأنه لا يفهمها، كما أن كل ذلك لا يستحق. وكان السؤال الرئيسي هو: لماذا يعيش الإنسان؟ وكانت إجابة كامو أن الإنسان يعيش بالتبرير أو الأمل أو الغاية وقبل كل ذلك يعيش بحكم العادة، إذ تكتسب عادة الحياة في الجسد قبل اكتساب ملكة الأفكار، وإذا كانت الحياة تعاش بحكم العادة يبقى الانتحار قرار استقالة من الوجود، كما استدعى كامو السؤال الرئيسي عند بطله الفلسفي فريدريك نيتشه ماذا نقول في وجه الحياة؟ نعم للحياة أم لا؟ وسجل كامو ملاحظته أن غالبية من أقروا بلا جدوى الوجود لم يستمروا فى تأكيد مذهبهم الفلسفي للنهاية بالانتحار، ولما كان حب الحياة والتعود على العيش أعمق من رغبة الانتحار، رفض كامو الربط بين غياب المعنى عن الحياة وضرورة الانتحار ورأى ذلك الربط نوعا من الاحتفاظ بأمل زائف للاستمرار بأي أن الحياة لها معنى.

ضد المعرفة العقلية

يخبرنا كامو أن ثمة نتيجة سخيفة دائمًا تنتج عن آراء الآخرين في معرفة الحقيقة، إذ تدمر نفسها بنفسها لأن بيان أن كل شيء هو حقيقي هو بيان حقيقة البيان المعاكس أن لا شيء حقيقي، إذن فنحن نعيش في عالم لا يمكن تقليصه أو اختزاله في معادلة أو مذهب أو قانون؛ ليس هناك حقيقة بل حقائق. لم يبتعد كامو عن ديكارت في كونه يثبت وجوده من خلال الشعور به، لكنه لم يذهب إلى ذلك اليقين اليقين الديكارتي بل كانت النتيجة: "أنا أشعر بقلبي أشعر أني أستطيع لمس العالم وأشعر أني موجود ولكن إن حاولت تحليل هذه النفس التي أشعر بأني متأكد منها لا أجد إلا ماء ينساب من بين يدي". وهذا ما لم يلتفت إليه ديكارت بل اعتبره من المسلمات أن النفس معرفة بديهيًا بالقطع.

د الفلاسفة الوجوديين

إذا كانت أفكار ليون جيستوف، تتلخص في أن الحل الوحيد حين لا يرى الرأي البشري حلاً يكون في العودة إلى اللّه للحصول على المستحيل، أما بالنسبة للممكن فالبشر يكفون، بينما يرى سورين كركيجارد إذا لم يكن للإنسان إدراك أبدي وإذا كانت في أعماق كل شيء قوة وحشية صاخبة تولد كل شيء كبيرا أم صغيرا كان في عاصفة الانفعالات المظلمة

وإذا كان الخواء الذي لا قعر له والذى لا يستطيع شيئا أن يملأه، يكمن في كل شيء، فماذا ستكون الحياة غير اليأس؟ يقف كامو يحلل أن خطأ الوجودين هو السعي إلى ما هو أبدي ومطلق ومستحيل، ويطالب كامو روحه بعدم الطموح إلى المستحيل واستنفاذ حدود الممكن، تأثرًا بإحدى أناشيد الإله أبولو، كما يقف في صف غالياني كركيجارد الذي ينصح والده سورين أن يتعايش مع أمراضه بدلاً من البحث عن الشفاء منها، أو بمعنى آخر لا يهم أن تكون حرية سيزيف مطلقة لأن الحرية المطلقة أمرًا مستحلاً، كما لا يجب القضاء على معاناة سيزيف فالأهم هو كيفية التعايش معها.

"لو كنت شجرة بين الأشجار، قطة بين الحيوانات، فقد كان سيصبح لهذه الحياة معنى، وأن هذه المشكلة لن تنهض، إذ أنني كنت سأنتمي لهذا العالم، يجب أن أكون أنا هذا العالم الذي أقف ضده بسبب إدراكي الكامل وإصراري على المألوف. وهذا السبب المضحك الذي يجعلني أقف ضد الخليقة ولا يمكننى أن أشطبه بجرة قلم يجب أن أحتفظ بما أعتقد أن هو حقيقي ويجب علي أن أدعم ما يلوح لي واضحًا وإن كان ضدي... والنهاية أن الحياة لا يجب أن تعاش بمعنى بقدر ما تعاش بالقبول" –كامو

اللاجدوى وحرية الإنسان العبثي

تنشأ حالة اللاجدوى من ثغرة بين يقين داخل القلب ومحتوى في العالم الخارجي يأبى أن يتلبس هذا اليقين الداخلي، فجوة مزمنة بين ما يريد الإنسان وما يقع من أحداث العالم والحياة، وهنا لا يذهب كامو للبعد المطلق في أفكار سابقيه من الوجودين كسورين كركيجارد أو أدموند هوسرل، إذ اعتبر كركيجارد أن العبث إله مطلق، واعتبر هوسرل من العقل إله مطلق، بينما جعل كامو من اللاجدوى حالة ناشئة عن رغبة لا تحدث، كأن ننظر للكون ونطلب الفهم فلا يمنحنا إلا غموضا أشد، أو نطلب من الحياة أن تمنحنا أمانًا نفتقد إليه فلا تمدنا إلا بمزيد من القلق، إذ يرغب الإنسان في إجابات من الكون الصامت والعالم الذي لا يبالي، ويبقى هذا العالم اللا معقول ولا اللاجدوى داخل الإنسان هي الرابط بين الإنسان والعالم، والشعور باللاجدوى يأتي من تضارب الرغبة الداخلية والواقع في العالم، وهنا تموت اللاجدوى فقط حين نلتفت عنها. ويعتبر كامو اللاجدوى ثورة فلسفية وليست طموحا إلى حل لأنها فكرة خالية من الأمل، تمثل يقين المصير الساحق من دون الاستسلام الذي كان يجب أن يرافق ذلك اليقين، ويضع نقيض الانتحار في الإنسان المحكوم عليه بالموت.

إذ تكون الحرية للمسجون المحكوم عليه بالإعدام لهب الحياة الخالصة والرضا فيها يرمي كل شيء وراء ظهره ويقدم في تلك اللحظة كل شيء؛ أنها التحدى فى مواجهة المصير، والسير إلى الموت بأقدام ثابتة خالية من الأمل والحنين تمارس فعاليتها فى اللحظة التي تمسك بها في حاضرها، إذ يقف الإنسان عاجزًا تمامًا أمام الموت والجنون، ويطرح من خلال ذلك عدم قيمة سؤال حرية الإنسان، لأن الإجابة بالحرية تتعلق بوجود إله أم لا؟ والإجابة بحرية الإنسان تقف لتسلبها من كل معناها، وأنه بوجود اللّه لا تكون هناك مشكلة الحرية بقدر وجود مشكلة الشر، كما أن الحرية المطلقة مستحيلة وبعد انهيار طموح الحرية المطلقة يبقى الأمر هو مناقشة حرية الفرد داخل المجتمع، ووقف كامو يفرغ وهم الحرية والحياة على الغاية أو التبرير أو الأمل من مضامينها الواهية وأطلق أنشودة أبولو فى مواجهة المصير الفاني: "يا روحي لا تطمحي للمستحيل ولكن استنفذي حدود الممكن

أنماط الحياة العبثية

- الدون جوان:

"الحب والتملك والغواية والاستنفاد طريقة للمعرفة، تمثل حب الحياة بشراهة في مواجهة رجال الدين، فى النهاية الدون جوان دلالة على عدم وجود غضب الرب " –كامو

من وجهة نظر كامو يبقى استنفاد أعداد النساء والفرص في الحب والمتعة بشكل خالٍ من أمل الحب الأبدي، ولذة حب الدون جوان فى أنه فانٍ، يصف كامو الحب الدونجواني بالحب النبيل لأنه يدرك نفسه باعتباره قصير العمر، وأن من خصائص نبله تقبل كل قواعد اللعبة في الحياة؛ اللاأبدية والفناء.

-الفـــنان:

"كل أنواع الشهرة قصيرة وأقلها خداع تلك التي تعاش... وألا يعرفه أحد فيعني أنه لا يمثل وألا يمثل يعنى الموت مائة مرة" –كامو

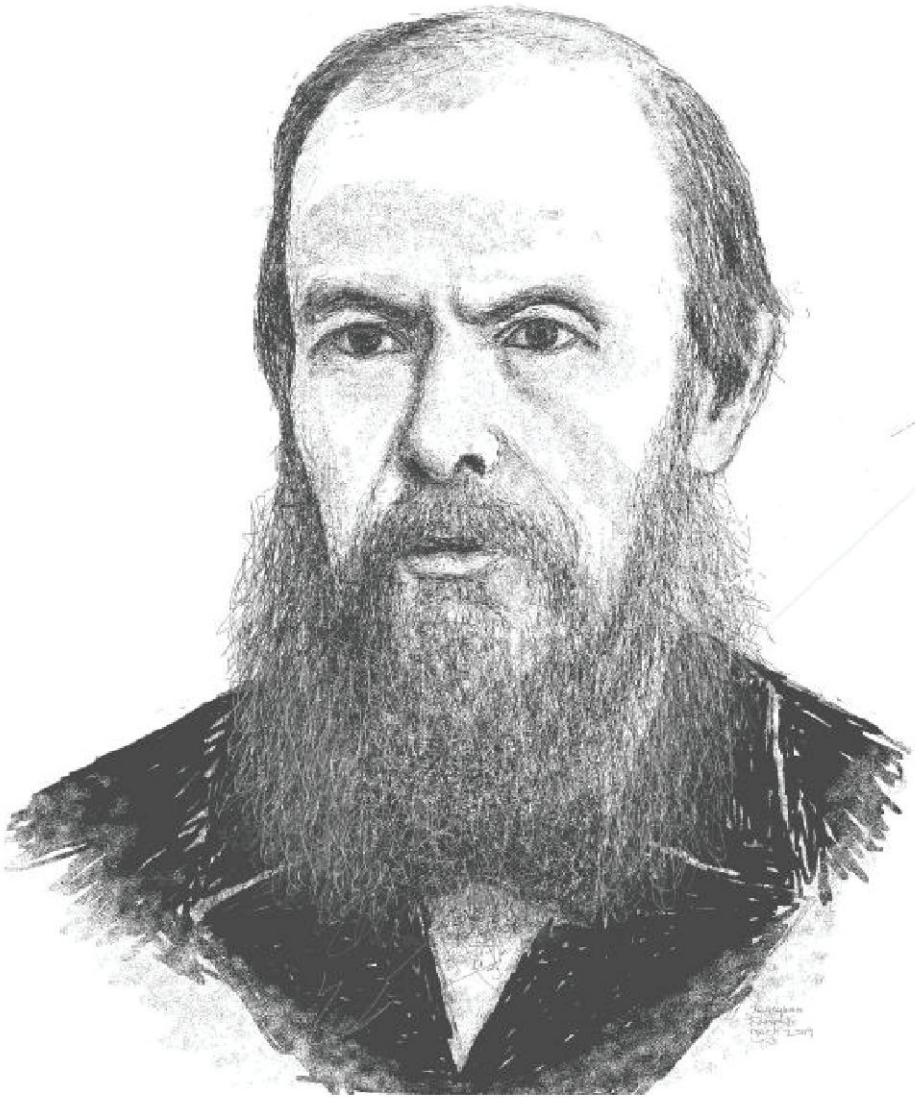
إن الفنان من وجهة نظر كامو هو الممثل المسرحي الذي يصعد على خشبة المسرح يلعب لعبة الحياة والموت من خلال عرض ثلاث ساعات أمام الشهرة أو اللاشهرة فهذه المقامرة تمنح اللذة بالأخص أنها من أجل شيء قصير وشهرة مؤقتة ولأن الشهرة خادعة فكامو يرى أن أفضل أنواعها هي التي تعاش، وإن الكاتب قد يكون مغمورًا على أمل أن يقرأ فيما بعد، لكن الفنان يقف أمام الشهرة واللاشهرة بشكل مستمر، كالوقوف بين الحياة والموت.

الفاتح العسكري:

والأمر لا يختلف مع الفاتح العسكري والمبدع اللذين تحدث عنهما كامو فالفكرة الأساسية تكمن فى رؤية النهاية والحقيقية العبثية، فنجد أن شخصية تحتمس الثالث فى رواية أمام العرش لنجيب محفوظ وقفت تتعجب من أن ملكها وفتوحاتها وإمبراطوريتها ضاعت هباءً. وتعد الغلبة والملك والفتح العسكري من أكثر أشكال المؤقتية في الحياة وحتى في نضال المبدع كثورة بروميثيوس ضد الآلهة، فكل الأشياء تذهب سدى، ولكن يبقى النضال ضد الفناء بفكرة واحدة عند كامو وهي استنفاد الممكن والحصول على المتاح بعيدًا عن همّ بقائه، مثل المسجون بين قضبان خلفه الحنين سور لا يعبر، وأمامه الموت بالإعدام، فيقع فعل الاستنفاذ فى الحاضر وحسب.

دستويفسكى والانتحار

"إذا لم يكن اللّه موجودا فأنا اللّه" - كيريلوف



كان كيريلوف بطل رواية الشياطين لفيودور دوستويفسكي يرى أن المسيح بعد الصلب لم يعيش في الجنة، وأنه ليس الإنسان الإلهي بل اللّه الإنسان، وإذا كان اللّه موجودا فكل شيء يعتمد عليه وإذا لم يكن موجودًا فكل شيء يعتمد علينا فلا حياة في العالم الآخر والحياة الأبدية موجودة في هذا العالم. ولكن بعد كل ذلك ينتحر كيريلوف إذا اعتقد أنه اللّه أو حل مكان اللّه، ويرى كامو أن الإنسان اخترع اللّه ليقتل نفسه وأن هذا هو ملخص تاريخ الكون حتى هذه اللحظة، ومع أن كيريلوف يضحي بنفسه حتى يعلن حريته يضحي بنفسه حتى تصل رسالته إلى الناس ويكونوا من بعده قياصرة إلا أن دوستويفسكي خان تلك الرسالة وانتهى بضرورة الخلود والأبدية ووجود اللّه، ولما كان الحلول محل اللّه يقود إلى الانتحار في حالة كيريلوف أو الجنون في حالة نيتشه فتخلى كامو عن طموح القيصر والبطولة وطالب بالإنسان العادي الذي يدرك مصيره يتحدى يتمرد يتحمل عواقب اختياراته، ويقبل دومًا بالحياة بلا أمل أو عزاء أو حنين كما وقف سيزيف ضد الآلهة يرفع الصخرة بتحد.

الفلسفة الوجودية وأفكارها الرئيسية

نبض

شبكة مواطن الإعلامية

ما بعد الخطوط الحمراء

المملكة المتحدة - لندن