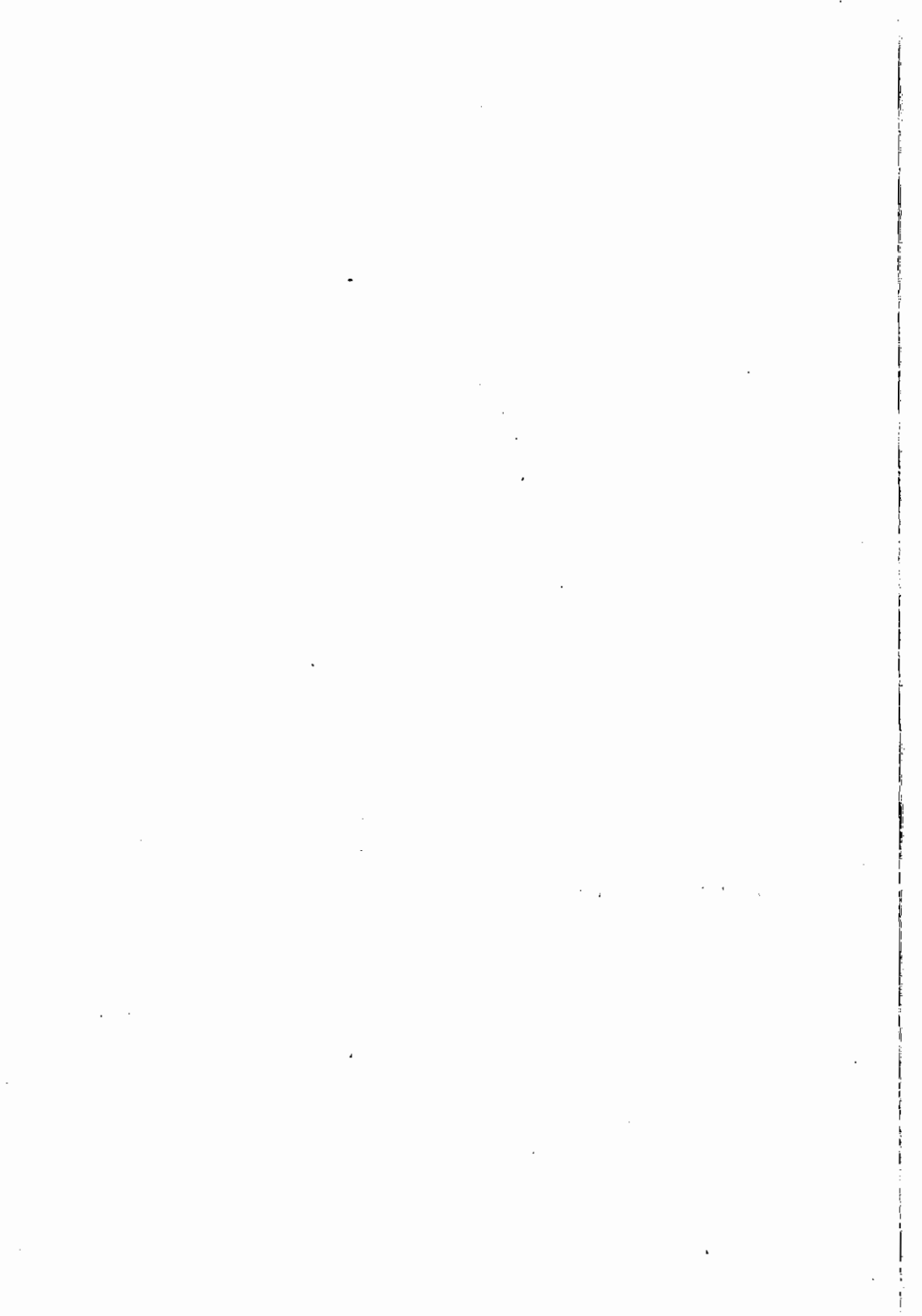


الجزء الأول

التمرد كموقف من الحياة



البحث عن السعادة

كل مفكر لديه إيمان راسخ بأن ثمة فردوسًا مفقودًا

جان جرنبيه

ما أكثر أفكار كامى التى نقف فيها على طابع واضح مميز ، هو طابع الأصل الذى يرجع الى اقليم البحر المتوسط ، فهو يعبر فى كثير من تأليفه - شأنه فى ذلك شأن جرنبيه وموترلان اللذين تركا شيئًا من التأثير على بعض نواحي تفكيره ، يعبر عن موقف من الحياة يرتبط فى الذهن ببلاد مثل شمال افريقيا واليونان وايطاليا ، وهى البلاد التى كانت تتمتع بحضارة مزدهرة فيما قبل العصر المسيحى ، ونحن نجد أن بلادًا مثل شمال افريقيا بوجه خاص لم تنل حظًا وفيرًا من النقد اللاذع الذى وجه فى العصور الوسطى إلى اللذات الحسية أو الاهتمام بالشهوات على وجه العموم . وقد استمرت هذه الاتجاهات فى بلاد شمال افريقيا بشكل واضح ، ونرى كامى فى مؤلفاته الأولى يؤكد تأكيدًا خاصًا على قيمة الترعات الحسية الفطرية ، حتى لقد وصف نفسه فى حديث أدلى به منذ سنوات أنه مدرك للمسئولية التى تقع على عاتقه بصفة خاصة لأنه نشأ ابان العصر المسيحى فى بلاد لا تزال تحتفظ بآثار الوثنية قوية ظاهرة ، كما قال إن ظروف نشأته جعلته أقرب الى قيم العالم القديم منه إلى القيم

المسيحية^(١) . ولقد كان لهذا الجانب من نشأته الأولى قدر من الأهمية ، كما كان لأسفاره الى البلاد الأجنبية وإقامته المتصلة في فرنسا منذ عام ١٩٤٢ فضل زيادة وعيه بالثنائية المؤلفة من الوثنية والمسيحية أو من الشمال والجنوب . ومن الطريف أن نقف على التفرقة نفسها في ألفاظ مماثلة عبر عنها مؤلف أوروبى وهو ينظر إليها من الجانب الآخر :

... في مدينة الجزائر ، بعد أن تكون قد عبرت جبال أطلس بكثير وضربت في الصحراء ، يدرك المسافر أنه قد ترك أوروبا .. بعيداً .. بعيداً ، وليس معنى هذا أنه ترك مجرد الكيان الجغرافى فحسب ، بل معناه أنه ترك صرح المسيحية كله ، ترك الكيان الاجتماعى والأخلاقى والفكرى والعرف والنظام القانونى ... ترك حضارات ترجع إلى قرون . ثم إذا بالمسافر يبطأ عالماً جديداً كل الجدة ، بعيداً كل البعد ... لم يعرفه من قبل إلا لما .. عالم لا يشعر بأن لشخصه الذى بين اعطافه دلالة أو موضعاً في جنباته .. وإذا بالمرء يخامرهم إحساس بالفراغ ، أو بالانطلاق إن صحت هذه الكلمة ، الانطلاق نحو الخلق والابداع .. في الفكر ، وفي الدين ، وفي القانون ، وفي المعايير الأخلاقية التى يسير على نهجها الإنسان^(٢) .

وقد جاءت هذه العبارات في بعض تعليقات البروفسور بيسون حول النزعة الوثنية الجديدة عند جيد ، وهى النزعة التى تتسم بالحماسة وإن كانت نزعة تركييبية بعض الشيء ، كما تلتقى هذه العبارات قدراً من الضوء على النزعة الوثنية الجديدة عند كامى ، وهى نزعة تلقائية وإن كانت لا تزال هى الأخرى نزعة تركييبية بعض الشيء .

ويحمل كامى شعوراً قوياً دافقاً نحو بلاد شمال افريقيا ، يليها في ذلك بلاد اليونان ، واليونان بطبيعة الحال هى البلاد التى نجد فيها فضائل الأصل الذى يرجع

(١) انظر حديث كامى مع ج . دى أوباريد G. d'Aubarede المنشور في «التوفيل ليرير» في العدد الصادر بتاريخ ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٢) ل . أ . بيسون : اندريه جيد (١٨٦٩-١٩٥١) محاضرة في ذكره ، بلفاست ، بويد (جامعة الملكة) ١٩٥١ ص ١٢ .

الى اقليم البحر المتوسط ، والتي تحوز جل إعجاب كامى ؛ هذه الفضائل التى كثيراً ما كانت تجد عند كامى ولا تزال تجد حتى الآن أقوى وأكمل تعبير عنها . وقد كتب كامى مقالا عن بلاد اليونان بعنوان « هجرة هيلين » Exil d'Helene عام ١٩٤٨ ضمّه فيما بعد الى مجموعة « الصيف » عقد فيه موازنة بين الحضارة الرعوية التى تميزت بها بلاد اليونان وبين الاضطراب المدنى القبيح الذى تسم به أوروبا الحديثة . كما نوه فيه بموقف التشكك والاعتدال الذى اتسم به الفكر الاغريقى القديم - وفقاً لمفهومه - وذلك فى مقابل ما يسميه بالتزوع نحو المطلق فى الفكر الحديث . وليست هذه الصورة الخاصة من الحنين التاريخى فى حد ذاتها بالأمر الجديد ، فقد سبق لغير كامى أن عبر عنها فى ألفاظ مماثلة ، وعلى أية حال فإن حالة كامى فى هذا الصدد ليست مألوفة كما قد نعتقد ، فهو يثير هذه النقاط من زاوية جديدة لم يسبق لغيره أن تعرض لها كثيراً ، وهى زاوية ابن اقليم البحر المتوسط الذى يتحدث عن اقليمه حديث العليم ببواطن الأمور . ونراه علاوة على ذلك يؤكد ان أبرز سمات تراثه الذى يعود الى اقليم البحر المتوسط ، والذى يتصل أساساً بطرق التفكير ووسائله ، كما يتصل بطريقة غير مباشرة بمناهج النظام الاجتماعى ، يمكنها أن تصبح ذات قيمة وتأثير فى العالم الحديث ، ويتهى به الأمر الى تحييد ما يجوز لنا تسميته بالطريقة اليونانية فى الحياة ، أكثر مما يجذ التراث المسيحى الذى جاء بعد اليونان ، وهو التراث الذى يعد أسمى أمل تتطلع إليه أوروبا فى يومها هذا . وستعرض لهذه المسألة بالدراسة فيما بعد ، مكتفين الآن بالوقوف على التعبير عن هذه الآراء كما صدرت فى كتبه الأولى .

نفصح أولى مقالات كامى عن سمتين بارزتين ؛ نزعة الحادية فطرية ، وتأکید دائم على معاشة المرء لبيئته معاشة مادية ، ويناقد كامى فى هذه المرحلة بصفة أساسية كلا الطرفين .. الاحباط الفكرى من ناحية واللذة الحسية من ناحية أخرى . ولا يزال دؤبا على ذكر علاقة التضاد بين « جزعه من الموت » وبين « غيوته على الحياة » ملتصبا للتوفيق بين التجربتين طريقا وسطا بين المواقف المتطرفة فى كل من التفكير والسلوك . وقد كان اليونان على وعى تام بهذه الثنائية الصارخة فى الحياة ، كما كانوا يعملون على إيجاد طرائق من التفكير تعمل على التقليل من التقابل التراجيدى بين الضدين . وهكذا نرى كامى لا يلجأ لغير اليونان يلتمس عندهم التأكيد على

حقيقة المشكلة بقدر ما يلتمس أفضل حل ممكن لها . ويصرح كامى فى المقابلة التى أشرنا إليها من قبل بقوله : « ان بلاد اليونان تجمع بين الظل والنور ، ونحن أبناء الجنوب نعلم علم اليقين أن للشمس جانبها المظلم » . ويستطرد قائلاً ان الفلسفة اليونانية كثيراً ما كانت تعرف نفسها بالإشارة إلى الحدود المتعارضة ، وبالتالى تتيح للوعى الواضح بالأطراف المتناقضة مثالا من الاعتدال من شأنه أن ينطوى على كلا الطرفين ، بل ويستطيع أن يقلل من الصراع القائم بينهما ، ذلك ان لم يقض على هذا الصراع بالفعل . ويرجع الفضل الى هذه النظرة اليونانية التى ميزت تجاربه الأولى فى شمال افريقيا ، فى ادخال عنصر التلوين المستمر على المقالات الأولى التى كتبها كامى ، وذلك فى بحثه عن موقف وسط بين الرغبة فى الحياة والفرع من الموت ، بين انتشاء الحس وصرامة العقل ، بين التزعة الفئائية ونزعة التشكك . ولقد تمخض عن المزج بين الانتشاء واليأس فى آخر الأمر ، أن أتيح لكامى الحصول على أساس للتمرد ، ولو أنه أفضى به فى بادىء الأمر الى موقف وقى من الازعان والانعزال الرواقى . أما الحكمة التى تمخضت عن مقالاته الأولى فليست أكثر من مبدأ الانعزال والاستقلال الذى يتسم بالكبرياء ، وبشئ من الاحساس بالمرارة . وهذا الكبرياء الذى يتسم بالمرارة ان هو إلا وليد ما يعد فى جوهره بحثاً كليلاً عن السعادة . وهو يعيد علينا الاكتشاف الأول الذى يقول ان الحصول على السعادة ليس بالأمر الهين بالنسبة لمط معين من العقل البصير . وجدير بالذكر على أية حال أن التخلي عن نشدان السعادة ليس أمراً يسيراً ، كما أن الاعتقاد فى امكان الحصول على السعادة فى نهاية المطاف ليس بالأمر الذى يستبعد استبعاداً تاماً . ولقد أعطى كثير من قراء كامى قدراً كبيراً من الأهمية لما اتسمت به نزعته التشاؤمية من حدة وعنف ، ومن أبرز سمات هذه النزعة أنها ارتكزت فى تبلورها على خلفية من الاشرار الذى يتسم به اقليم البحر المتوسط ، وهى مصادفة جعلت كامى يختلف فى ناحية من النواحي اختلافاً كبيراً مع تشاؤمية سارتر التى تستمد أصولها من خلفية ألمانية . وفى رأى أن كامى قد أولى الاستجابة الشخصية للسعادة أهمية كبرى ، فجعلها محوراً لما يتناوله من موضوعات ، وقد قال فى نفس اللقاء الذى تم فى عام ١٩٥١ : « عندما أحاول اكتشاف أهم ما يقبع فى نفسى ويتأصل فى ذاتى ، فلا أجد إلا اشتياقاً للسعادة ، كما أجد فى صميم مؤلفاتى اشراقاً لا ينطوى » .

أما عن ثنائية اقليم البحر المتوسط التي تكمن في أفكار كامى وفلسفته ، فهي تفاجيء المرء فور وقوفه على أولى مؤلفاته «الظهر والوجه» ، إذ أن عنوان الكتاب نفسه يوحى بالإشارة إلى الجانب السلم والجانب غير السلم في أى مادة من المواد ، كما أن هذه الصورة تؤكد الصلة الوثيقة بين هاتين الناحيتين من التجربة التي عاشها كامى ، فتراه يعرض الثنائية في هذا الكتاب بحيث يؤكد الفيض الغزير من الشمس والبحر ، عقم الانسان وفقره ، كما أن الاستغراق الممتع في ملذات الحس يجعل الموت يبدو أكثر إيجاء بالرعب والمأساة ؛ وكذلك انتعاش الرغبة والحنان من شأنه اإماطة اللثام عن حقيقة العزلة الانسانية ؛ وأخيراً الاستمتاع الكامل بكل ما هو حسى ومباشر يقابله التبجيل أو احترام الدين الذى لا يسمن ولا يغنى من جوع . وفي كل لحظة نجد أن السعادة والشقاء يؤكد كل منهما الآخر ، ويرجع السبب في عنف موقف كامى من كل منهما ، الى التناقض الكامن في وجودهما معاً متلازمين ، أما اليوم فيها هو كامى يعى كل الوعى ما في عرضه لهذه التجارب من ثغرات فنية ، ولو أنه لا يزال يرى أنها تنطوى في جوهرها على يحمل ما توصل إليه من نتائج حول التجربة الانسانية^(١) . ولا شك أن هذه النظرة على جانب كبير من الصواب ، لكننا إذا ما أعدنا قراءة كتاب «الظهر والوجه» لا سيما في ضوء ما كتبه كامى بعد ذلك ، لتحقق لنا أن مضمون هذا الكتاب غير متبلور كما أنه يتسم بالغموض والابهام . وثمة دلائل بيّنة على أن الكتاب صادر عن ذات فردية قوية ، ومع ذلك فالكتاب ذاته لا يزال في جوهره عرضاً للآراء يفتقر الى النضوج والاكتمال .. فهو يصف في شيء من الأوصالة الرغبة الفطرية لدى أحد الشبان في أن يحصل على اللذة دون أن يعطى هذه الرغبة مضموناً واضحاً ؛ كما أن تأكيد حقيقة الفقر والعزلة والموت لا يعدو أن يكون نتيجة ثانوية للبحث عن السعادة ، ذلك البحث الذى لاقى بشكل واضح الكثير من التهديد والاحباط . هذا ولا يربط بين جانبي التوكيد المتناقضين الا رباط واه من الكبرياء الذى يقر بحقيقة الثنائية دون أن يستوعب أيا من طرفيها استيعاباً تاماً .

(١) انظر مقدمة كامى للطبعة التي ظهرت عام ١٩٥٨ . ولم يعد كامى إلى نشر هذا الكتاب فيما بين عامي ١٩٣٧ ، ١٩٥٨ لعدم رضائه عن المقالات من الناحية الأدبية .

ولا يحتوى كتاب «الظهر والوجه» على أكثر من ستين صفحة من النثر وخمسة فصول ، جمعت بين الترجمة الذاتية وبين التأملات العامة . ويتأرجح كل فصل من هذه الفصول الخمسة بين صورة المقال وصورة القصة القصيرة ، فالفصل الأول وعنوانه «السخرية» Li;Ironie يعد دراسة للتناقض القائم بين الشباب والكهولة ، كما أنه يجسد هذا التناقض في بعض الملاحظات المتعاقبة حول الدين ، والعزلة الانسانية ، وحقيقة الموت . أما الجوز العام والشخصيات التي يصفها كامى ، فهي على ما يبدو مستمدة من أهل بيته ولو أنه لا يذكر ذلك صراحة ، فنجد امرأة عجوزاً تفرغ من اقتراب الموت ، هذه المرأة هي في الأعم الأغلب نموذج من جدته لأمه . وثمة رجل عجوز - يشبه خاله - وقد اختلط عليه الأمر بعد أن خيب الشباب ظنه وأحبط آماله . كما نجد أحد الشبان يؤثر هو ورفاقه قضاء الأمسية في دار السينما على البقاء في صحبة الكهول . أما المرأة العجوز فتتعلق بأهداب الدين بدافع من الخوف لا بدافع من الحب . ويبعد كامى صياغة عبارة من عبارات باسكال وقد أضنى عليها مسحة ساخرة ، فيصف المرأة على أنها قد تورطت فيما يسميه : «تعاسة الانسان لاعتقاده في الله» فالدين بالنسبة إليها ليس إلا الملاذ الأخير ، والتدين ما هو الا محاولة يائسة أو أخيرة للتخفيف من حقيقة الموت المريرة ، فقيمة الدين تقاس بمقدار ما يظهر من أنها إذا ما أبلت من مرضها فلن تتورع عن النكوص عن عبادة مريم العذراء إلى مزاوله مختلف النشاطات والعلاقات الانسانية . وعندما يتوجه الشبان إلى دار السينما ولا يبقى معها إلا ابنتها ، يتتابها احساس حاد بهول العزلة التي تعيش فيها ، ومصدر خوفها أن مواجهتها لله لا تبعث على غير القلق والخوف ، مما يدفعها الى التعلق بيد ابنتها في تهالك ويأس ، ويعقب كامى على ذلك بقوله : «فهل فعل الله شيئاً سوى حرمانها من مخالطة الناس وتركها وحيدة ، وهى التى لم تكن تريد مغادرة عالم البشر» .

أما الرجل العجوز فلا يفتأ يتحدث عن أيام شبابه ، وعن إخفاق شباب الجيل الحاضر في أن يستمتع بنفسه حق الاستمتاع . وهو يذلل قصارى جهده لجذب انتباه الشبان ، فيزركش أقاصيصه ليجعلها تبدو أكثر طرافة وأقدر على التأثير . وعلى الرغم من ذلك فهو يعرف طيلة هذا الوقت كما يعرف الشبان ، أنه رجل عجوز لا يرجى منه خير ، فضلاً عن أنه ثرثار يبعث على الضجر . ولا يمضى وقت طويل حتى

يضع الشبان أصابعهم في آذانهم ، فهم لا يجدون راحتهم من الروتين المهلك الذي يتسم به عملهم السقيم في أقاصيص رجل كهل ، وإنما يجدونها في لعب البليارد والورق والتردد على دور السينما . ثم تموت المرأة العجوز ، ويصف كامي اخفاق الشاب في الاحساس احساساً صادقاً بالحزن والخسران ، مما يعيد الى الأذهان موقف ميرسون أمه في رواية « الغريب » التي صدرت بعد ذلك بسنوات . وتستمر المفارقة بين الشباب والكهولة ، بين الحياة والموت ، بين اللذة والخوف طوال الفصل المكتوب عن « السخرية » ، وهذا التناقض بين مستويات العمر إن هو في حقيقة أمره الا السخرية التي تتسم بها حياة الفرد في نهاية المطاف . ويدل كامي بتعقيب أخير يعترف فيه بهذه الحقيقة ، ثم يتحول عنها بعد ذلك :

« امرأة تركها وحيدة كي نذهب الى دور السينما ، رجل عجوز لم نعد نطيق الاستماع إلى كلامه ، موت لا يفتدى بشيء ولا يكفر عن شيء » وعلى الجانب الآخر .. متاع الدنيا وزخرفها ، فإذا لو استسلم الانسان لهذا كله ؟ ان الأمر ينطوي على ثلاث مصائر متماثلة بمقدار ما هي متباينة ؛ فكل نفس ذائقة الموت ، ولكن الكل لا يموتون بطريقة واحدة ، ومع ذلك ، فلا تزال الشمس تبعث الدفء في عظامنا على الرغم من كل شيء » .

وتعبر هذه السطور عن الاستسلام الذي ينضح بالمرارة للثنائية المؤسية التي اتخذها كامي موقفاً آنذاك ، وهو الاستسلام الذي تهرع فيه قسوة الشباب وفظاظته إلى نجدة الشباب في تعرضه للمزلق والأخطار . ان الوحدة والكهولة والموت عند مكابذتها في واقعها الانساني المباشر ، تعتبر حافزاً للشباب في بحثه عن السعادة ، وفي الوقت نفسه تهديداً بانقضاء هذه السعادة ، فهذه الحقائق تؤكد ان طلب السعادة أمر ملح في الوقت الذي تؤكد فيه أن هذه السعادة عرض زائل .

وبلى ذلك الفصل الثاني « بين نعم ولا » Entre Oui et Non ويشير العنوان مرة أخرى إلى حقيقة الازدواج في الحياة الانسانية ، ويستفيض كامي في الكتابة عن موطنه بمدينة الجزائر ، ويستطرد في شيء من الاطناب في وصف الفقر والكآبة اللتين تعيش فيهما المدينة ، ويعقد موازنة صارخة بين الصمت المزعج الذي تعيش

فيه أمه الصماء ، وبين الصيحات الساخطة التي تنطلق من جدته لأمه والتي تترع إلى السيطرة . فوقف الابن من أمه التي يذكرنا صمتها بصمت أم روو في روايته « الطاعون » ، هذا الموقف ليس الا خليطاً مشوشاً من الحب ، والخوف ، والشفقة ، والواجب ، والاحساس بالهوة التي تفصله عنها . وطبيعة العلاقة التي تربط بينهما تجعله يدرك ذاته ، ويعي شخصيته القائمة بنفسها بطريقة لم يكابدها من قبل . ويتواجد لديه إحساس عنيف بغيرية الناس ، فيمنحه ذلك إحساساً بالانزعال عن نفسه وعن العالم من حوله ثم يترنم كامى للمرة الثانية في هذا الفصل بنبرة استسلام ، إلا أن الاستسلام في هذه المرة أكثر اتساماً بالتأمل والتفكير ، وأقل نزوعاً إلى الغريزة والذاتية مما هو عليه في فصل « السخرية » ، لقد أصبح الاستسلام موقفاً موقوتاً يتخذه كامى حتى يكتسب من الحياة تجارب أكبر ، ويقف على أسرارها بشكل أكمل : « حيث إن اللحظة الراهنة أشبه بالمسافة القائمة بين التني والاثبات ، فسأرجىء التعلق بأهداب الحياة أو اليأس منها للحظات أخرى ، غير اللحظة الحاضرة » .

أما الجزءان الثالث والرابع من هذه الفصول فقد كتبها كامى تحت عنوان « الفناء في الذات » La Mort dans L'ame و « حب الحياة » Amour de Vivre وهما ينطويان على بعض تأملات كامى في أسفاره إلى تشيكوسلوفاكيا وإيطاليا وجزر البليار^(١) ، ولقد اكتشف كامى أن أهم شيء بالنسبة إلى الأسفار هو ما تتميز به من قوة تدفعه لأن يسائل نفسه ويسائل العالم من حوله ، وهنا نجد أن كامى قد أضنى على الوعي بذاته المستقلة ، مما تعرض له بالمناقشة في الفصل « بين نعم ولا » ، قد أضنى عليه تأكيداً جديداً . ويرى كامى أن قيمة الأسفار تبدى في قدرتها على إثارة الفرد بأقصائه عن المكان المألوف الذي يشعر في جنباته بالارتياح ، فالأسفار من

(١) جزر البليار Balearic Islands ، أرخبيل يقع في غرب البحر المتوسط ، ويؤلف ولاية إسبانية عاصمتها بلما . يشتغل سكانه بالزراعة وصيد الأسماك والإفادة من السياح الذين يؤمنونه لاعتدال مناخه وجمال مناظره الطبيعية ، جزره الرئيسية هي : ماجورقا ، ومينورقا ، وإيفيرا . والمعروف عن هذا الأرخبيل أن الانسان الأول سكنه منذ عصر ما قبل التاريخ ، وأن العرب استولوا عليه في القرن الثامن الميلادي . (المترجم) .

شأنها أن تنتزع ولو بصفة مؤقتة تلك الأقنعة والمسوح التي نخفي وراءها ، فالسفر يتيح لنا ، أو هو قادر على أن يتيح لنا في بعض الظروف ، كشفًا جديدًا ومثيرًا لما يكتنفنا من عزلة جوهرية وما نستشعره من وحشة تجاه أنفسنا ، فهو يرفع ستار العادات ليكشف عن السمات الباهتة للقلق والاضطراب ، ذلك لأن مجابهة عالم غريب من شأنها أن تكشف للفرد عن نفس غريبة . ولقد كان كامى يحس احساساً حاداً بالغربة في كل من بالما وبراغ على وجه الخصوص ، أما في براغ فلم يكن يدرى كيف ينتقل من مكان الى مكان لجهله بنظام المواصلات في المدينة ، وكان عجزه عن الحديث بلغة البلدة نفسها مما حجب عنه حقائق كثيرة ، صحيح أنه من الممكن التغلب على كل هذه الصعاب بالادراك السليم وبشيء من الفطنة ، وان لم يكن معنى هذا التغلب عليها تماماً ، لكن هناك فترة أولى من الاحساس بالاغتراب ، فثمة نفس غريبة ، تائهة في مجتمع غريب ، تكابد ما هو أشبه بقلق وهلع اللامتحمى أو الغريب الميتافيزيقي . وثمة إحساس شبيه بإحساس روكنتان في رواية «الغثيان» لسارتر ينبثق في نفسية المسافر لشعوره «بعدم التوافق بينه وبين الأشياء...» . ويجد كامى في تجربة السفر وجهاً من أوجه العبث أو اللامعقول ، وهو ما درسه دراسة مفصلة فيما بعد في كتابه «أسطورة سيزيف» .

وعندما يسافر كامى من تشيكوسلوفاكيا إلى ايطاليا ، يحس «ابن الجنوب» بالألفة وكأنه في بيته ، فهو يتجاوب بصورة أكبر وبشكل طبيعي مع أشعة الشمس والمناظر الطبيعية في ايطاليا . وعلى الرغم من وجوده في ايطاليا ، فان احساساً بالقلق لا يزال يساوره ولو أن الدفء والجمال يكتنفان هذا الاحساس . فالطبيعة خلابة ، الا أن جبال الطبيعة يقتصر على الجانب المادى بشكل يدعو الى الحيرة ، وحتى السماء بصفائها الناصع تنطوى على لون يوحى باللامبالاة ، فاذا ما حدق ببصره في مناظر الطبيعة لم يجد أمامه ما يعده بالخلود ، وانما يجد - على العكس من ذلك - أن السمات الدائمة للمناظر الطبيعية ما هي الا تذكير بقصر الحياة الانسانية . ولو أن كامى في هذه المرة يتقبل بصدر رحب تلك الثنائية التي أصبح على وعى دائم بها . ان الجمال الصارخ الذي يتميز به الريف الايطالى يستثير في نفسه الارتباط العاطفي بحياة الحواس ، بحيث نجده يجعل من المستقبل الذى ينتظره في ذلك الوجود اللامادى الذى ينطوى عليه خلود الروح :

«أى مذاق لحياة أعيشها فى عالم الروح إذا انتفت من هذا العالم عينان أشاهد بها مدينة فيستزا»^(١) Vicenza أو يدان ألامس بها أعتاب هذه المدينة ، أو جسد يشعنى بعناق الليل عند الطريق من مونت بيريكو إلى فيلا فالمارانا .

فلا احساس بالفناء المادى الذى لا تكاد تحجبه هذه الكلمات يفسر ذلك «الفناء فى الذات» الذى تشير إليه أولى هاتين الرحلتين فى الفصل المعنون : «الفناء فى الذات» ومع ذلك فقد وصل سخاء المناظر الطبيعية فى ايطاليا إلى الحد الذى يبعث فيه على الغزاء والسلى وفى الوقت نفسه يهدده تهديداً لا ريب فيه . فمن الطبيعة المادية التى تتصف بالجمال ، ومن السماء الصافية الناصعة التى تتميز باللامبالاة ، من هذين يستمد المسافر قوة تجعله يتقبل ما فى الطبيعة من بهاء دائم وما فيها أيضاً من حقيقة تعرضه للفناء . ومع هذا فإن اكتساب المقدرة على معرفة ما يمكن أن تمنحه الطبيعة لا يزال أمراً عسيراً ، بل ان مرور الوقت لم يعد يساعد الفرد على تقبل ما فى الزمن من عنصر التدمير . أما الصراع الذى تنطوى عليها المسألة فهو صراع عنيف ، وكذا ضرورة خوض هذا الصراع .. ضرورة مرة . وبالرغم من هذا كله ، فإن الكشف عن طبيعة ايطاليا بالنسبة إلى كامى كان على قدر كبير من الأهمية ، لأنه أكد الحاجة إلى الجمع بين البصيرة والشجاعة ، أما هذا النوع من الشجاعة ، فسيوضح فيما بعد أنه صفة لازمة للتمرد الذى زاولة كامى بنفسه كما زين للاحرين أمر مزاولته .

أما الرحلة الثانية التى عنوانها «حب الحياة» فتحتوى على بعض تأملات كامى فى زيارته لجزر البليار ؛ وهنا يتأكد مرة أخرى التناقض التراجيدى الذى يتكون شطراه من المبالغة المرغوب فيها وقصر الحياة المادية الذى لا مفر منه . فالاستمتاع الفطرى بالحياة فى بالما ، وكذا جمال الطبيعة فى أبيزا وسان فرنيسيسكو يشير الى وضع الانسان فى الحياة كما لو كان مقدراً له أن يعيش لفترة قصيرة فى عالم لا يخضع لعنصر

(١) مدينة سياحية صغيرة ، تقع شمال شرق ايطاليا ، ولد بها اندريا بالاديو Andrea Palladio ، وتمتاز بطرازها المعمارى الرائع الذى كان له تأثيره فى طراز العمارة فى كل من إنجلترا والولايات المتحدة . (المترجم) .

الزمان . وفي هذا الفصل نرى أن تجربة الهوة بين الفرد وبين العالم الطبيعي ، قد دفعت كامى لأن يربط بين شطرى الثنائية مرة أخرى في نوع من التوافق التراجيدي ، أى توقف شئ على شئ آخر ، « فلا معنى لحب الحياة إذا انتفى اليأس في هذه الحياة » وربما جاز لنا أن نعتبر هذه العبارة بمثابة تفسير كامى للحقيقة القائلة بأن التزعة التشاؤمية والاحساس بالمأساة دائماً ما يهيمنان على بحثه عن السعادة .

أما العنوان العام للكتاب «الظهر والوجه» فقد اتخذته كامى عنواناً للفصل الخامس والأخير ، فالشمس والسماء والنجوم والمناظر الطبيعية في جانب ، ثم الانسان في الجانب الآخر ، هذان الجانبان الظهر Envers والوجه Endroit يفسران على أنها وجهها الوجود الشامل الذى يحتوى على كلا الوجهين . ويؤكد كامى مرة أخرى التعارض القائم بين ما هو خالد بما لا يدعو إلى الشك ، وما هو فان بما لا يحتاج إلى البرهان ، أما ما يبدو أنه وشيجة لا تنفصم فربط بين ما هو زمنى وما لا يخضع للزمن ، بين الفرح والموت ، بين الانسان واحساسه بالبعث . ولا يستنكر كامى مبدأ الاستسلام في الصفحات الأخيرة من الكتاب ، لكنه يعود إلى الاصرار على أهمية الاستمتاع بالنشوة العارضة للحواس التى تتيحها الحياة . فالحياة قصيرة كما يقول كامى ، وارتكاب الخطيئة معناه أن نضيع الفرص المتاحة أمام الانسان لكي يستمتع بالحياة . ثم يستطرد معارضاً الأخلاق المسيحية بنوع من الوعى فيقول إن المملكة التى يتمناها انما هى موجودة فوق ظهر الأرض . وتنتهى المقالة بما يعد في آخر الأمر نصيحاً بالتزام موقف اليأس :

«إذا ما أصغت السمع إلى صوت السخرية الكامن في قلب الأشياء ، أفصح هذا الصوت عن نفسه رويداً رويداً ، وإذا بالسخرية تغمز لى بطرف عينيها البراقتين وتقول : وعش حياتك ... » وعلى الرغم من طول البحث ، فذلك هى خلاصة ما توصلت إليه من حكمة .

ولا شك أنه قد اتضح من هذا التلخيص لكتاب «الظهر والوجه» أن الكتاب لا ينطوى على قضية موحدة بشكل حقيقى ، ففى كل مقالة من المقالات الخمس نجد نزعات عاطفية وقد عبر عنها تعبيراً ينبض بالحياة ، إلا أنه التعبير الذى لا يكلف نفسه كثيراً فى تبرير هذه النزعات تبريراً كافياً فى ضوء تفكير جديد . كما أن

الكتاب يتم بالكثير من الغموض والابهام ، وبالذات الطريقة التي يتبعها كامى فى الوصول الى نتائجها ؛ وكذلك فان هذه النتائج لا تكون فيما بينها وحدة متماسكة ، بل تتأرجح تأرجحاً شديداً بين الاعتزال الرواقى ، وبين القطب السالب والقطب الموجب لموقف المتمتع بالحياة . على أن هذه السمات التي اتصف بها الكتاب تجعل من اليسير أن نتصور السبب الذى من أجله نظر كامى إلى كتابه الأول على أنه عمل لا يبعث على الرضا من ناحية الشكل ، صحيح أن كتاب «الظهر والوجه» يتضمن الموضوعات الرئيسية التي تعرض لها كامى فى كتاباته التي جاءت بعد ذلك ، إلا أن عرض هذه الموضوعات فى تلك المرحلة كان عرضاً غير كامل فضلاً عن اتصافه بالتفكك ، ومع ذلك فانه لا يمكن لأى فرد أن يقرأ المقالات الأولى دون أن يتأثر بالنزعة الشعرية الطاغية التي لا زالت تعد ظاهرة بارزة ينفرد بها مايكتبه من نثر .

أما الكتاب الثانى لكامى ، وهو عبارة عن أربع مقالات جمعت تحت عنوان «أعراس» Noces ، فقد نشر عام ١٩٣٩ بعد أن أتم كامى كتابته فعلاً فى العام السابق على هذا التاريخ ، وبطبيعة الحال يعد كتاب «أعراس» صنواً لكتاب «الظهر والوجه» من ناحية الزمن ، كما أن الكتابين متماثلان تماثلاً كبيراً من ناحية الموضوع . ففي كتاب «أعراس» نجد كامى يتعرض لنفس مشكلات الوجود الانسانى القديمة والعتيقة ، وكذا مشكلة فناء الانسان ، إلا أنه أفاض فى تناول هذه المشكلات أكثر مما فعل فى الكتاب الأول . فقد عرض هذه المشكلات بلغة الفكر الصارم ، وأسبغ عليها فى الوقت نفسه نزعة شعرية جادة ، فالسمو الغنائى نجده مصحوباً بوصف مفصل وتعداد دقيق للمناظر الطبيعية فى شمال افريقيا . وإذا ما استعرضنا المقالات الأربع ، وجدنا دليلاً على أن ثمة نزعة رمزية واعية تستخدم الشمس والرياح والدمر والصحراء من حيث هى رموز ، وكذا موضوعاً الفرح واليأس للذات بدأهما فى كتابه «الظهر والوجه» نجدهما وقد أصبحا خاضعين لتفكير أكثر دقة وأشد احكاماً . وعلى الرغم من وجود هذين الموضوعين نفسيهما فى كتاب «أعراس» إلا أن التركيز أصبح منصباً على موضوع الانتشاء المادى والنزعة الحسية ، فنرى الشطر الإيجابى من ثنائية «الظهر والوجه» وقد أصبح منفرداً يسترعى لانتباه . وكذلك بعد مضى ثلاث سنوات سنجد فى «اسطورة سيزيف» أن التركيز انعكس بحيث يتجه نحو عبثية الوجود الانسانى ، ففي هذه المقالة الملاحقة وهى

المقالة الأكثر طولاً ، نجد أن الشطر السالب من الثنائية «الظهر والوجه» قد تطلب منه موقفاً خاصاً يسترعى الانتباه .

أما كتاب «أعراس» فهو كتاب صغير نسبياً يقع في حوالى ثمانين صفحة ، يبدأ باستهلال مقتطف من ستندال Stendhal ، هذا المقتطف قد يوحى ، وربما يخالف ذلك ما سبق أن قلناه ، بأن كامى يركز في هذا الكتاب على الجانب السلبي والتشاؤمي في كتاب «الظهر والوجه» ، اما المقتطف فهو من الفصل المسمى «الدوقة باليانو» في كتاب ستندال الذى عنوانه «أحداث ايطالية» وفيه يقول : «شئ الجلاد الكاردينال كارافا بجبل من حرير ، انقطع منه الجبل وكان عليه أن يحاول من جديد ، تطلع الكاردينال إلى الجلاد دون أن ينطق بكلمة واحدة» . صحيح أن كامى يستخدم هذا المقتطف كرمز قوى يشير به إلى وضع الانسان الفانى فى عالم يناصبه العداء ويضممر له الشر ، ولكن الصحيح أيضاً أن المقتطف يوحى فى أول كتاب «أعراس» بأننا سنقف فى هذا الكتاب على احساس كامى بمأساة الانسان وقد عبر عنها تعبيراً عنيفاً . وعلى أية حال ، لا ينبغي لنا أن ننسى رأيه السابق فى أن اليأس المفرط من الحياة مرتبط بالحب المفرط للحياة ؛ وعلى ذلك ، فعلى الرغم من ابتداء كتاب «أعراس» بمقتطف يوحى بتأويل رمزى مغرق فى التشاؤم ، وعلى الرغم من أن التزعة التشاؤمية تكمن وراء صفحات كثيرة من الكتاب ، فليس ثمة تناقض فى الأمر ، داخل عالمى كامى .. العالم العقلى والعالم العاطفى ، حيث إن هذه المقالات تؤكد الفرح بالحياة ، حياة المادة . وهناك بطبيعة الحال بعض التحفظات فى مواضع متفرقة ، كما أن كامى يؤكد أن مثل هذا الفرح لا يمكن الاستمتاع به إلا فى غضون الزمن القصير الذى يعيشه كل فرد على حدة . وحتى بعد أن تحقق من هذه المواصفات فى الكتاب ، فان كتاب «أعراس» لا يزال يعد أنشودة اطراء واضحة للحياة المادية المباشرة . وكذلك يؤكد ، باستجابة المؤلف لما يسميه «تبرج الطبيعة الأكبر» ما يقول به من أن موضوع السعادة هو شغله الشاغل فى الكتاب .

أما الانتشاء المادى فى كتاب «أعراس» فيبدأ بالإشارة القوية البارزة بما للريف الجزائرى من هيمنة على الحواس ، فالشمس تغرق الطبيعة بأشعتها حتى تغدو مزججاً

من الضوء والألوان ، وكذلك الهواء مثقل بعطر الزهور الفياض ، منها زهور بوجينفيل ذات اللون الوردى أو الأورجواني ، وزهور «الباميا» الحمراء ، وكذا الزهور الزرقاء التى تشتمل على ألوان قرحية ، وزهور الشاى الداكنة اللون فى مثل لون القشدة . أما البحر فزيج من اللون الفضى والأبيض ، بينما السماء زرقاء مشوبة بلون يشبه لون الكتان ، والريف تعبّر سيارات طليت بلون أصفر شبيه بنبات شقيق النعناع ، وقد يتصادف أن يقع نظر الفرد فى خلفية المناظر الطبيعية على عربة لونها أحمر قانى يقودها أحد القضاة فى جولاته ، وهكذا نرى فيض الانطباعات الحسية التى نتركها فى الهواء الرائق «خمرأ غزيراً تجعل السماء تدور وتتخبط» . ويعد هذا المكان مكاناً نموذجياً للاستمتاع بحمام البحر أو حمام الشمس ، ويقول كامى ان شواطئ الجزائر ترجع لصدى ضحكات الشباب ، الذى تعيد قوة أبدانه إلى ذهن صورة الشباب الرياضى فى ديلوس Delos ، أما ظهر البحر فعليه قوارب حملت بربات وأرباب سمر الوجوه ، يحس المرء ازاءهم بنوع من الرابطة الأخوية . وهكذا يزداد انتباه الحواس وتغور الدماء فى العروق ولا بد أن يوصم بضعف العقل من يتورع عن الاستمتاع بمثل هذه الأشياء . فالتعبير كلمة لا معنى لها فوق شواطئ الجزائر ، وليس من العار أن يستمتع الانسان بالسعادة . ويُضيف كامى : «... إذا كان ثمة خطيئة نرتكبها فى حق الحياة ، فمن المؤكد أن هذه الخطيئة ليست فى يأسنا من الحياة بمقدار ما هى فى التعلق بآمال فى حياة أخرى تحجب الروعة الكبيرة التى تتسم بها حياة الحاضر .. هنا والآن» . فالخطيئة ، بمقدار ما تحمل الكلمة من معان ، لا يمكن أن ينظر إليها إلا على أنها تحول عن ثراء الحياة المادية ، لا على أنها عناق تلقائى كامل لهذه الحياة .. ومحس كامى أنه لا يستطيع على الإطلاق أن يتعاقب مع الطبيعة المادية عناقاً كاملاً أو على الأقل عناقاً أقرب إلى الكمال . هذه الرغبة فى الاتصال الوثيق أو الاتصال الدائم بالطبيعة المادية ، هى فى الحقيقة الرغبة فى إقامة «أعراس» مع الطبيعة ، وهو ما يشير إليه عنوان هذه المقالات . وان هذه الرغبة لتزداد ظهوراً فى المقالات التى تفيض بالغنائية الحسية ، حيث نجد كامى يتشهى بالاحساس الذى ينتابه لدى جعل الريح والشمس جزءاً متنسقاً مع الاطار الذى يحوى الريف الذى يشع بالدفء والحرارة أمام ناظره ، وكذلك نجده وقد انتابه الاحساس بأن قلبه يدق دقات متناسقة مع حركات الشمس فى نقطة السميت .

وعندما يقف إلى جوار الأطلال القديمة لمدينة «جميلة» Djemila فإنه يغيب عن نفسه ولا يعي إلا الاتحاد^(١) في المشهد الذي يراه أمام عينيه : «... أنا الريح ، وأنا الأعمدة أو القوس الذي تقابله الريح . أنا قطع الحجارة التي يتكون منها الرصيف والتي تشع بالحرارة ، وأنا هذه الجبال الباهتة التي تكتنف هذه المدينة الخراب » .

وقد توحي هذه السطور لأول وهلة بأنها تعبر عن موقف الانتشاء من تلك الأحادية التي يتزع فيها نحو وحدة الوجود ، وهو شيء أقرب الى تقديس الأرض ، واتحاد الذات مع الطبيعة ، وهو الموقف الذي يكون الجوهر الغنائي لرواية «قصة قلبي» التي ألفها «ريتشارد جيفريز» على سبيل المثال . والواقع أنه على الرغم من هذا كله ، فإن نظرة كامى إلى المناظر الطبيعية في الجزائر ، هي في جوهرها نظرة تخلو من الانفعال الزائد أو النظرة الروحية برغم الأسلوب الغنائي الذي لا يفتأ يستعمله . وقد ترتب على الاغراق في الانتشاء مما هو واضح في السطور السابقة ، أن جعل كامى يوجد اتحاداً شكلياً بين الإنسان والطبيعة . وهو يؤكد في مواضع أخرى من كتاب «أعراس» التطابق بين الإنسان والطبيعة الذي يجابه الفرد ولو مؤقتاً على أنه اتحاد مع الطبيعة ، ولو أنه مغطى في ذلك . وهذا التطابق يترك «غيرية» الطبيعة بلا أدنى تغيير ، وعلى الرغم من إمكان الاستمتاع بملذات الطبيعة الحسية ، إلا أنها لا تزال تعد غريبة ومادة طماء . وكذلك لا يقوم كامى بدور من يؤمن بمذهب وحدة الوجود^(٢) Pantheism فيجعل الجبال والحقول تتمتع بنصيب من حياة الروح ،

(١) الاتحاد Identification في الفلسفة والفلسفة الصوفية بوجه خاص هو فناء الذات عن نفسها وبقائها في الحقيقة الكلية ، أو هو بعبارة أخرى فناء الوجود المعين من أجل بقاءه في الوجود المطلق ، والاتحاد الذي يعنيه الكاتب هنا ليس هو الاتحاد الفلسفي الذي يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التي تملك على السالك حسه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من النشوة التي يأتي فيها بكلام يومه ظاهره بمخالفة العقل والمنطق ويعرفه الصوفية باسم الشطط . (المترجم) .

(٢) هو مذهب الاحادية أو وحدة الوجود الذي عرف قديماً عند الهنود وتأثر به فلاسفة اليونان ، ثم ظهر بعد ذلك في الفلسفة العربية حيث نادى به صوفية الإسلام من أمثال الحلاج وابن عربي ، وقد ظهر في الفلسفة الغربية الحديثة على نحوين ، أن يكون الله هو وحده الوجود الحق ، والعالم مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته ، وقد تزعم سبينوزا هذا الاتجاه ، أما الاتجاه الآخر الذي تزعمه ديدرو فزاده أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق . (المترجم) .

ويظل هذا الرأي على سلامته ، بالرغم من أن كامى يسمح لنفسه بالانزلاق إلى لغة الاتحاد الشاعرة . أما مبعث ارتياحه فليس هو إسباغ صفة الروحية على المناظر الطبيعية ، وإنما هو شعور التطابق بين هذه الطبيعة وبين حالته النفسية . فبينما يسعى من يؤمن بوحدة الوجود إلى الهروب من نفسه عن طريق الاتحاد في طبيعة تنبض فيها روح الحياة ، لا يأل كامى جهداً في تأكيد الواقع المادى الصارم للطبيعة ، وتأكيد وجوده في هذه الطبيعة . ويقول كامى ان جمال بلاد الجزائر السلافح لا يلحق دروساً روحية ، فهو يقدم فيضاً غنياً ترع منه الحواس ، لكنه لا يقدم شيئاً لأولئك الذين يبحثون عن راحة العقل وغذاء الروح . فجمال بلاد الجزائر قابل للوصف وقابل للاستمتاع ، لكن هذه البلاد لا تماثل المناظر الطبيعية في أوروبا ، تلك التى تمتاز بحظ أكبر من الروحية يغوى الناس بالهروب من آدميتهم ، ومن بشريتهم ، بالسعى وبالعثور ولو صورياً ، على التحرر من ذواتهم فيما تقدمه لهم الطبيعة من عزاء وسلى . ان سماء بلاد شمال افريقيا النابضة بالحرارة لا تحمل رسالة من الرسائل ، ولا أملاً في الخلاص ، ويتحدث كامى عن سماء بلاد الجزائر فيقول :

« بين هذه السماء وبين الوجوه المتطلعة إليها ، لا معنى لوجود الأساطير ولا لوجود الأدب أو الأخلاق أو الدين ، ليس هناك معنى في الوجود إلا للصخور ، للأجساد ، للنجوم ، لتلك الحقائق التى يمكن للأيدى أن تلمسها » .

ويرى كامى بكل وضوح المضمون التراجيدى لهذا الانتشاء المادى الصارم الذى تنطوى عليه الطبيعة المادية ، فهو يعنى كل الوعى ، في غمرات الانتشاء الحسى ، تلك الثنائية الذاتية الدائمة التى كانت الموضوع الغالب الذى دار حوله كتاب « الظاهر والوجه » ، وهو الموضوع الذى دفعه لأن يقول فى كتاب « أعراس » ان ما من شأنه أن يسمو بالحياة هو الذى يؤكد عبث هذه الحياة . وكذلك وصف كامى حياة الحس في لغة غنائية شاعرة ، وكان ينتهج باكتمال تلك الحياة وبلوغها حدها الأقصى ؛ بل ان اكتمال تجربته وعنفها لينطوى على تحديد لهذه التجربة من ناحيتين : الناحية الأولى أنه لا يمكن للفرد أن يستمتع بالحياة التى وصفها كامى إلا استمتاعاً موقوتاً . فجمال الحياة لا يذوى طالما بقيت هذه الحياة ، لكن هذه الحياة

لا تبقى الى الأبد . وأولئك الذين يراهنون بكل شيء في سبيل متعة الجسد يعلمون أنهم الخاسرون خسراناً ميبئاً عندما تتقدم بهم السن وتوافيهم المنية . ولهذا يجد كامى أن حقيقة الموت ماثلة في المناظر الطبيعية التي تشتمل عليها بلاد الجزائر ، وهى المناظر الغنية الخصبه التى تدعو إلى الاستمتاع بكل ملذات الحس . ويعبر كامى عن حيرته هذه فى تلك العبارة الموجزة التى أشرنا إليها من قبل : « إن جزعى من الموت ينال من غيرتى الشديدة على الحياة » ..

أما الحقيقة الثانية فتتصل بالحقيقة الأولى وتنبثق من مسألة الغيرة الشديدة على الحياة . إذ أن جوهر اللذة الحسية يكن فى كونها لذة مباشرة ، ويكون ذلك معناه أن التضحية بكل شيء فى سبيل متعة الجسد يعنى التضحية بكل شيء فى سبيل الحاضر المائل ، أما مفهوم المائل The Immediate عند كامى ، فهو يعانى فى هذا الصدد على أنه التقيض للمناظر الطبيعية الدائمة ، وللجبال الراسخة والسماء الخالدة التى ينبثق منها هذا المائل . وإذا كنا نبغى المتعة من الطبيعة ، فما ذلك إلا لأننا ننتمى الى فصيلة البشر لا الى فصيلة النبات ، والوعى بانسانيتنا يتضمن الوعى بأننا بشر فان ... وعلى التقيض من ذلك ، نجد الطبيعة ، فالطبيعة غير فانية بل دائمة الوجود . فالصيف فى بلاد الجزائر يلى الصيف فى موكب لا ينتهى ، وكذا البحر والشاطئ فى عشق دائم ، والرياح لازالت تشكل الجبال كسالف عهدها . ويجد كامى متعة طبيعية فى الشمس والبحر .. فى الجبال والرياح ، لكن هذه الأشياء التى يجد فيها متعته ستبقى بعد أن يموت ، وستبقى بعد أن تذهب قدرته على معاشتها ، مثلاً بقت بعد أن ذهبت قدرة غيره من البشر الفانى عبر القرون الطوال . يقول كامى : « اننى أعلم علم اليقين أن هذه السماء ستبقى بعد أن أفنى وأموت » . ويرى كامى أن هذا الفناء الذى تتصف به بشريته ينال من جبال السعادة كل مثال .

والواقع أن الاعتراف بفناء بنى البشر ، وما يؤكد ذلك من خلود الأرض والسماء ، يعد موضوعاً مألوفاً ، ولا يتردد أحد فى ربط هذا الموضوع بمشاعر الاشفاق على الذات ، وبالتعبير عن الكبرياء الأميف ، وبالسعى وراء نوع من الخلاص الروحى الذى يجد فيه العزاء . وفى تقديرى أن كامى يعمل مع هذا على كتابة موضوعه بلغة جديدة ، ولا يقتصر على إضفاء خاصية العناد التى يتصف بها

الشباب ، بل يذهب الى ما وراء ذلك من رفض المواقف التقليدية ، بألا يجعل الاستسلام الحتمى لمصيره يفقده شيئاً من السمات التى تبعث على القلق وتنطوى تحت هذا المصير . ومعنى هذا أن الاستسلام عند كامى لا يتضمن أية خطة واعية أو غير واعية يتيسر عن طريقها التقليل من حيرة الإنسان وتخطئه فى الاختيار . ونجد كامى يصبر بالنسبة لما يرى أنه بصيرة الذهن وفضيلته ، على وجود صراع مستحكم بين التعلق بأهداب الحياة وبين حقيقة وجود الموت ، بين الزمان والمكان اللذين يعرفهما وبين ما هو آت فى الحياة الأخرى التى لا يعلم عنها شيئاً . وهو ينظر إلى الحياة الزمانية الفانية باعتبارها الواقع الأوحى ، والسعادة الفريدة التى يتيقن منها كل اليقين . وفى اعتباره أن مثل هذا الموقف هو عين الاخلاص للوضع الانسانى الذى يعيش فيه ، كما أنه ينظر الى أى نوع من أنواع العزاء باعتباره على أحسن الأحوال مجرد افتراض غير قابل للتحقيق . وفى هذا العالم الذى تجرى فيه دماء الشباب ، عالم اليقين الحسى والشك الروحى ، لا يقوم اليقين إلا على أساس من الرؤية : « أنا أرى تساوى أنا وأومن » Je vois equivaut a je crois ويعلن كامى :

« إذا كنت أرفض أرفضاً باتاً وعود العالم الآخر ، فالسبب فى ذلك أننى لا أرغب فى التخلّى عن خصوصية اللحظة الماثلة وما فيها من ثراء . كما أننى لا أؤثر الاعتقاد بأن الموت يؤدى إلى حياة أخرى . فالموت بالنسبة لى باب موصد ... وكل ما يوحى الى به هو أنه محاولة لرفع عبء الحياة عن كاهل الانسان » .

ويذكر كامى بصفة خاصة فى هذا المجال أمراً كان واضحاً فى كل حالة ، فقراره الذى اتخذ بالتضحية بكل شيء فى سبيل الحياة المادية الماثلة كان نتيجة لاختيار تعسفى ، أما كون هذا الاختيار أكثر تلاؤماً بالنسبة لمواطن افريقيا الشمالية ، فلا يقلل فى جوهره من كونه اختياراً تعسفياً . ولما كان كامى قد واجه موقفاً محيراً يشابه الموقف الذى حدد بسكال معالنه الرئيسية ، نجده يراهن من أجل الجانب الآخر المناقض . فرفضه النظر فى امكان قيام حياة أخرى ، ليس إلا مظهراً من مظاهر رفضه العام للمطلقات والتجريدات ، الأمر الذى تعلمه من المناظر الطبيعية فى بلاد الجزائر . فهو يتقبل ما هو ماثل أمام حواسه وينظر لما عدا ذلك على أنه شيء

زائد . فالعالم الطبيعي جميل وخالب ، وفيما وراء هذا العالم لا ثمة منفذ أو خلاص . وهكذا نجد أن مثل هذا الإنكار الصريح الصارم ، ينطوى على واقع غريب عندما يصدر عن كاتب له مثل ما لكامى من المكانة والشهرة . ونجد كامى فى كتابه « أعواس » يعبر عما يجوز لنا أن نطلق عليه مذهب الإلحاد الساذج Naive Atheism طالما أنه يشغل فى دنيا الفكر الدينى مكاناً مشابهاً لما يشغله مذهب الواقعية الساذجة Naive Realism فى نظرية المعرفة ^(١) . وهو يمتاز بالسهولة إذا ما قورن بالمذهب الإلحادى عند كل من مالرو وسارتر ، وكذلك فإن هذا المذهب يؤكد مرة أخرى مدى تأثير أصل كامى الذى يرجع الى إقليم البحر المتوسط . صحيح أن كامى حاول منذ ذلك الوقت تأكيد موقفه بدراسة مشكلة الشر أو مثالب الكنيسة ونقائص المسيحيين ، إلا أن المذهب الإلحادى الذى يقدمه هنا يعد فى أصله غير قائم على أساس من التأمل . وكامى يعبر عن نظرة ، سواء كان هذا التعبير عن وعى أو عن غير وعى ، أقول يعبر عن نظرة أولئك الذين يعدهم قوماً من البدائين البسطاء . ويرى كامى أنه بالنسبة لسكان شمال افريقيا ليس هناك معنى معين أو دلالة مطلقة لكلمات مثل : الخطيئة ، الفضيلة ، الدم . ولو أن هؤلاء السكان يمارسون فى حياتهم اليومية نوعاً من القوانين الأخلاقية يسميه كامى : القانون الآلى للشارع فهم غالباً ما يستمتعون بملذاتهم الحسية وسط جموع الناس وفى الأماكن العامة ، وتقوم أخلاقياتهم على المبادئ الأولية للمعايشة الجماعية : وجوب احترام المرأة الحامل ومراعاة ذلك فى معاملتها ، ألا تسرق ابنة جارك أو تعتدى عليها ... الخ . وإلى جانب هذه الأخلاقيات البدائية التى تدعمها نواميس أخلاقية أكثر مما تستند الى نواميس دينية يقول كامى : « هؤلاء الناس إذا ما انفموسوا انغماساً كاملاً فى حياتهم الآتية ، يعيشون بلا أساطير ، وبلا أمل فى الخلاص » . ومن هؤلاء « البربر » كما

(١) الواقعية مذهب فلسفى يرى أن وجود الأشياء الخارجية لا يتوقف على إدراك العقل لها ، فهى موجودة فعلاً سواء وجد من يدركها أم لم يوجد . أما الواقعية الساذجة فهى تلك التى تقرر بدون فحص أو نقد موضوعية عالم الأشياء الحسية وعالم الذوات العارفة والادراك المباشر للمحسوسات . وللكلمة معنى خاص فى فلسفة العصور الوسطى حين نشأت مشكلة المعانى الكلية ، فقال الواقعيون أنها موجودة قبل وجود الأفراد وستظل موجودة حتى لو انمحق وجود الأفراد ، ويقابل الواقعية بهذا المعنى مذهب الاسمين الذين يقولون ان الكلمة الكلية مجرد اسم يطلق على أفراد النوع . (الترجم) .

يسميه كامي ، الذين يجدون ملذاتهم فوق شواطئ افريقيا الشمالية ، نتوقع الكثير من المستقبل ؛ فموقفهم من الحياة موقف مباشر سليم ، ويستطيع هذا الموقف ، على الرغم من كونه موقفاً غير واع ، أن يخلق حضارة تلي فيها كرامة الانسان قدراً كبيراً من التعبير عن وجودها .

ولدينا في هذا المجال شيء أقرب إلى أسطورة الرجل المتبربر السعيد التي ينغمس فيها بعض ذوى العقول المحنكة في بعض الأوقات . ومن الواضح أن هؤلاء الناس الذين لا حاجة بهم إلى أسطورة من الأساطير ، يمدون كامي عن طريق نفس الدليل بالأسطورة أو الرمز . وعلى الرغم من أن كامي ولد في نفس الجو الوثني ، إلا أنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن أولئك الناس ، بفضل التعليم الذي تلقاه ، والأسفار التي قام بها ، وكذلك بفضل قراءاته . ومقدار ما يعجب هؤلاء الناس ويتفهم موقفهم ويشاركهم في بعض نواحي الحياة ، بمقدار ما هو مستقل عنهم بفضل طبيعة عقله المفكر . فما يعد موقفاً غريباً بالنسبة لهؤلاء الناس ، لا يعد كذلك بالنسبة لكامي ، لا بنفس الطريقة ولا بنفس الدرجة . أما الوعي الذي دفعه لأن يتحدث عن هؤلاء الناس باعتبارهم «الشعب الطفل» و«المتبربرين» فما هو إلا وعيه باختلافه عنهم ، وهو قائم بنفسه منعزلاً عن العالم الذي يعيشون فيه حيث أنه يحقق - وهم لا يحققون - افتقارهم إلى الحاجة إلى الأساطير . وفي داخل نطاق لغة عالمهم ، عالم الانتشاء الحسي الذي ينعدم فيه كل تفكير ، يرفض كامي ما ورد في كتاب جيد Gide ، «الطعام الأرضي»^(١) من تأمل أو تفكير . لكن هذا الرفض بعينه إنما هو نتيجة لتأمل كامي وتفكيره في مستوى مخالف ، وهو التفكير الذي يعد بالنسبة إليه أمراً محتوماً مثلاً يعد أمراً غريباً - كما يظهر هو نفسه - بالنسبة للناس الذين ينال موقفهم من الحياة إعجاب كامي وإطرائه . ومن الواجب أن نضيف ، مع كل هذا ، أنه على الرغم من قبول كامي لكل هذه المسائل ، فلا يزال يرى أن به شيئاً مماثلاً تماماً وثيقاً مع هذا «الشعب الطفل» . والواقع أن كامي قد صرح في خطاب أخير له ، أن هذا هو السبب في أن «المتحذلقين» في باريس كانوا متحفظين في قبولهم بينهم ، كما أنه من جانبه لم يكن قادراً على أن يدين بالولاء لعالم الأدب أو المجتمع في باريس .

(١) انظر تعقيب كامي على جيد في كتابه «أعراس» ص ٤٧ ، ٤٨ .

هذه العبارة الواعية للفرد العادى الذى يؤمن بالحواس توحى الآن أن مذهب الإلحاد الساذج عند كامى ليس بالدرجة التلقائية التى ظهر بها أول الأمر ، بل ان وصف إنكاره بأنه انكار غريزى يبعده الى حد ما عن مجال التلقائية . فان ما قدمه فى ثمانين صفحة على أنه موقف خال من التعقيد ، انما يفترض وجود قدر كبير من التفكير ، وعامل كبير من الاختيار أكثر مما صرح كامى نفسه بذلك . ومن الممكن الرد فى هذه الحالة بأن موقف كامى لا يزال موقفاً تلقائياً بمعنى أنه يخفق فعلاً فى رؤية ما يراه المسيحى ، كما يخفق فى اقامة أى نوع من الصلة مع الوعى المسيحى . وفى رأى أن هذا رأى له ما يبرره الى حد كبير ، ولو على الأقل بالنسبة للمرحلة الأولى من تطور كامى والتى تظهر فى كتاب «أعراس» . لكن الذى لا شك فيه أن كامى أقام صلة بينه وبين الدين المسيحى ، مهما كان من أمر ممارسة هذه الصلة بصورة لا تبعث على الارتياح مع غيره ممن قابلهم من الناس ، وذلك منذ زمن بعيد . ولذا يجب أن يظل موقفه رفضاً للتسامى ، وبذلك يكون متميزاً عن عدم الوعى بفكرة التسامى ذاتها ، التى يبدو أنه يعزوها الى شباب الجزائر الذى نشأ فى بيئة تطفئ عليها الوثنية . أما نوع المذهب الإلحادى الذى يفصح عنه كامى ، فلا يزال بسيطاً وخالياً من أى تعقيد إذا قورن بغيره من المذاهب . فهو يستمد قوته الرئيسية من حب الحياة والجزع من الموت . لكن هذه الإلحادية تنطوى على عنصر متعسف ، فالواقع أن ما قدمه كامى فى كتاب «أعراس» يعد صياغة أولية لترعة «الإنكار الحادة» *Passionate Disbelief* التى قدر له أن يضعها بعد عشر سنوات ، فالإنكار عند كامى ليس إنكاراً للدين باسم العلم على طريقة القرن التاسع عشر ، باعتبارها السمة المميزة للترعة الإلحادية المعاصرة^(١) . فالمذهب الإلحادى انما هو إلحاد يرفض كل المطلقات سواء كانت مطلقات دينية أو مطلقات علمية . ومثلما يوجد إيمان دينى يشتمل على بعض سمات القرن العشرين ، كذلك يوجد إلحاد حديث فى جوهره ، وان إلحاد كامى هو من هذا النوع الأخير . وليس هذا الإلحاد بهجوم عسكرى ، فهو

(١) انظر مقالة كامى فى الحياة العقلية *La vie intellectuelle* ١٩٤٩ ص ٣٤٩ التى تنطوى على هذه العبارة : «ان الإنكار فى العصر الحديث لم يعد يقوم على أساس من العلم ، كما كان الحال فى أواخر القرن الماضى . ان الإنكار الحالى ينكر العلم كما ينكر الدين ، فهو لم يعد رد فعل يتصف بروح الشك فى المعجزات ، وانما هو نوع من الانكار الحاد» .

لا يخوض معارك ، وانما هو بالأحرى رفض دائم يساعده الاكتفاء بنفسه على أن يسير بعيداً عن الجدل والمهاترة . ولا شك أن هناك تياراً من التسامح يجرى تحت هذه التزعة الالحادية ، التي ترى في الحلول الانسانية خلاصاً طبيعياً من المشكلات الانسانية . وثمة سمة أخيرة في هذا الموقف الالحادى ، وهو أنه قائم على أساس من التصور المادى للواقع ، وهذا بطبيعة الحال متضمن في رفض كل المطلقات التي أشرت إليها قبل ذلك . فالواقع في نظر كامى مؤلف كتاب «أعراس» هو ما يمكن اختباره عن طريق الحواس ، وليس معنى هذا أن الالحاد في كل صورته لا بد أن يكون مادى السمات ، وان كانت التزعة الالحادية عند كامى تصدر في هذا الصدد عن تصميمه على تقصى كل شئ وارجاعه إلى أساس مادى .

وكذلك فان كامى باتخاذها عن إصراره ، موقف الانتباه ذو البصيرة النافذة تجاه حقيقة الفناء الانسانى ، وبرفضه في الوقت نفسه العزاء أو الحل الذى يقدمه له الدين ، انما يحرم نفسه من الأمل .. الأمل الذى تعنيه على الأقل الكلمة الشائعة . ومع هذا فكامى لا يمكنه في نفس الوقت أن يقبل لفظة الاستسلام كوصف لموقفه ، فهو لا يرى أن رفض الإيمان الدينى معناه الاستسلام ، بل على النقيض من ذلك ، فهو يفهم من كلمة الاستسلام ، العزوف عن العالم في مقابل ما يسميه القيم الروحية الوهمية . ويقول ان اليونانيين توصلوا آخر ما توصلوا الى أمل من داخل صندوق باندورا^(١) Pandora's Box فكانت تلك هى مصيبة المصائب بالنسبة إلى الانسان . ويرى كامى في ذلك رمزاً حياً من أن الأمل ، خلافاً لما قد جرت به العادة ، هو الذى يعنى الاستسلام . فالحياة بلا أمل ، وتقبل فناء كل ما هو مادى بدلا من نبذه في سبيل بقاء روحى خارج الحياة الانسانية ، يعنى بالضبط رفض الاستسلام .

(١) اسطورة إغريقية قديمة مؤداها أن «باندورا» هى أول امرأة يونانية وجدت على الأرض ، وقد صنعها هيفايستوس رب الحدادة تلبية لرغبة زيوس رب الأرباب الذى أراد أن يتقم بها من الانسان ومن بروميثيوس الذى سرق النار وحملها إلى البشر . وبالفعل ارسلها زيوس إلى شقيق بروميثيوس ليتزوجها ، وكانت تحمل معها صندوقا يضم كل الشرور والآثام ، أمرها زيوس ألا تفتحه إلا عندما تنزل إلى الأرض ، فأطاعت أمره وبذلك خرجت الشرور كلها وأحاطت بالبشر ، إلا شئ واحد بقى بالصندوق ولم يخرج إلى البشر .. هذا الشئ هو الأمل الذى يخفف الكروب والأحزان . (المترجم) .

وفى أواخر صفحات كتاب «أعراس» يستعمل كامى مفهوم عدم الاستسلام ، لكى يدعم ما يقول به من أن التخلي عن التعلق بأهداب الأمل ليس معناه بالضرورة القضاء على احتمال السعادة . وهو يعرف السعادة على أنها انسجام وتوافق بسيط يربط الفرد بالوجود . وهل ثمة أساس أكثر متانة من هذا الأساس لتقوم عليه السعادة ، أعنى اعتراف الفرد بهذه المفارقة التى لا تحل والتى تشكل موضعه فى العالم ؟ وستمنخص السعادة عن العلاقة التى يتقبل فيها العداوة الأبدية بين حبه للحياة وبين حتمية ملاقاته الموت . ولدينا الآن مثل من أمثلة عديدة يقدم فيها كامى موقفاً دقيقاً من تفكيره عن طريق شىء أقرب الى التلاعب بالألفاظ . فحججه تعتمد الى حد كبير على التطبيق الصورى بالنسبة للموقف الذى ظل يصفه خلال صفحات الكتاب كله ، لتعريفه للسعادة على أنها نوع من العلاقة . وكذلك فان عكسه للتطبيق العادى لكلمة الأمل والاستسلام ، وما له من تأثير من الناحية البلاغية ، يعتمد اعتماداً مضطرباً على افتراض بأن العزاء الروحى ليس إلا وهماً ، وهو افتراض لم يدرسه دراسة فعلية . وللمرة الثانية يتضح أن ما يقدمه كامى على أنه حجة منطقية متناسكة هو فى جوهره قرار تعسفى ، وبعد أن يتخذ ملقرار ، فلا شك عنده فى قيمة الموقف الذى يؤدى إليه ، وهو يزعم أنه وصل عن طريق الاستسلام الى لحظة السعادة ، التى من شأنها أن تجعل مفهوم السعادة العام يبدو مفهوماً عقيماً . وليس من اليسير توضيح هذه السعادة المثالية ، كما أنه يبدو أنها تستعصى على الصياغة ، فهى شىء أقرب الى الجلال الرواقى الذى قد يصدر عن الاعتراف بأن السعادة شىء مستحيل . يقول كامى : « ان الاستمرار المؤكد لليأس من الممكن أن تتمنخص عنه السعادة » ويذكرنا هذا بعبارة لجواهام جرين وردت فى قصته « حقيقة الأمر » يقول فيها : « يترك الانسان وحيداً مع أحلك الساعات ... ومع هذا ما أشبهها بالسكينة والسلام » . ومثل هذه السعادة ، وفقاً لمفهوم كامى ، من شأنها أن تتيح من الرضى ما لا يقل فى قيمته عن التفسيرات الشائعة لكلمة السعادة .

وقد يبدو هذا الموقف فى أول الأمر ، على أنه ينكر اللهجة التى صيغت بها الحجة الأولى من الكتاب ، بأن يقدم النزعة الرواقية بديلاً عن اللذة الحسية العارضة . وما يفعله كامى مع هذا ليس الا وضعاً لجذور السعادة المثالية الرواقية على أساس

مادى . وهو يعيد تأكيد قيمة السعادة المادية بأن يجعلها المصدر الوحيد الممكن للسعادة المثالية ، إذ أن قصر اللذة المادية يعطى أبعاداً انسانية حقيقية للموقف الرواقى ، بأن يجعل حقيقة هذه اللذة وقيمتها له نفس صفة الزوال التى للانسان : « بماذا يمكننى أن أنتفع بالحقيقة التى لا تموت ، حتى إذا ما رغبت فى شيء كهذا ؟ فهذه الحقيقة التى لا تموت لم تصنع وفقاً لمعاييرى ، فاذا ما رغبت فيها كنت كمن يندع نفسه » .

وأخيراً يجب أن يستقر فى الذهن ان كامى لا يفصل هذا الشكل من الرواقية عن التمرد ، بأكثر مما يفصله عن الانغماس فى الملذات الحسية . والتمرد من هذا النوع ، وفى هذه المرحلة ، لا يزال فكرة سلبية وغامضة ، وفى رأى أن الفرد يمكنه أن يرى أن رفض المطلقات حتى باللغة العامة غير المحددة التى صيغت بها هذه المقالات ، إنما يتسم بمظهر التحدى والتمرد ولنا أن نقول بناء على هذا ، أن نشدان السعادة الذى يشكل خيطاً متداً فى كتابى « أعراس » و « الظهر والوجه » ينتهى آخر الأمر بالوصول الى غرضه ، بأن يقبل الاستمتاع بما هو مادى والتمرد ضد كل ما من شأنه أن يخفى المأساة المادية لوجود الانسان . وينتهى كتاب « أعراس » بتعبير دقيق عن الصياغة التى أعطاها كامى لمفهوم السعادة . وهى الصياغة التى تعد تلاعباً بالألفاظ من ناحية أخرى : « ... كيف يمكن الابقاء على الانسجام والتوافق بين الحب والتمرد ؟ يا للأرض ! فى هذا المعبد الكبير الذى هجره الأرباب ، رأيت كل أوثانى ولها أرجل من الطين » .

طبيعة العبث

إن صراعاً بلا أمل يمكن في قلب العالم الغرى .. يدعو ضمائرنا أن
تختفى ، وبهؤنا إلى الدخول في مملكة العبث .
أندريه مالرو

ثمة سمة بعينها تميز النزعة الغنائية لدى كامى في كتابه « أعراس » ؛ فاللهجة
التي يتميز بها الكتاب ، وكذلك كتاب « الظهر والوجه » وإن كان ذلك بدرجة
أقل ، يفسرها تفسيراً جزئياً ما نجده من أنه حتى عند الاحتفاء بفيض الحياة
الحسية ، إنما يكون ذلك على أماس تطرف في النزعة الغنائية ناتج عن الكبت
لا عن الإفراط . واللغة التي يستعملها كامى تغلب عليها سمة من الوضوح أقرب إلى
مخالفة النزعة الغنائية ، أما السمة الغنائية في الكتاب فتوحى بوهج حاد لامع ،
لا بشعاع رقيق يبعث على الدفء . وعلى الرغم من أن كامى يدعو إلى الاستغراق في
الحس ، والولوع في الملذات ، فهو يفعل ذلك بذهن يترك الأثر بما يتصف به من
الدقة وسلامة التفكير . كما أن الخصائص العقلية التي شكلت الاتجاه الوثني الحديث
في كتاب « أعراس » ، أوضح ما تكون استعمالاً ، وأكثر توفيقاً في هذا الاستعمال في
كتاب « أسطورة سيزيف » . وبعد هذا الكتاب الذى صدر عام ١٩٤٢ انتقالاً مفاجئاً
من التعبير تعبيراً غنائياً عن موقف تجاه الحياة ، إلى دراسة هذا الموقف نفسه دراسة

عقلية فاحصة . والكتاب عبارة عن مقال حول العبث ، ويقصد كامى من لفظة العبث ، بوجحه عام ، انعدام التوافق أو الانسجام بين حاجة الذهن إلى الترابط المنطقى وبين انعدام المنطق فى تركيب العالم ، الأمر الذى يكابده الذهن ويعانيه . وتسير « أسطورة سيزيف » فى نفس الخط الذى سار فيه كل من كتاب « الظاهر والوجه » وكتاب « أعراس » بحيث يتمتع هذا المقال مثلما تتمتع الكتابان السالفان ، بأصالة فى اللهجة ولو أن الآراء المؤكدة التى تتسم بالانفعال تقوم هذه المرة على أساس أخلاقى لا على أساس مادى . وكذلك التوتر الذى يسود الكتاب فى كل صفحاته إنما يصدر عن اجتماع الإحباط الأخلاقى مع التحليل العقلى . أما العقل المدرك الذى يتسم باستقامة التفكير وصفائه ، والذى يكن وراء صفحات الكتاب فيسبغ عليه مظهراً من البساطة والدقة ، كما أن الكتاب يشتمل على قدر من الصراحة فى الآراء أكبر مما اشتملت عليه المقالات السابقة . ومع هذا فما لا شك فيه أن الكتاب أقل وضوحاً ويسراً مما قد يبدو لأول وهلة ، كما أن الاتجاه العتلى مهما كان حظه من السفور ، لا يمكن أن يحجب التيارات الخفية للترعة الغنائية الدائمة . فلئن كان حظ الكتاب من الوضوح كبيراً ، فهو أيضاً ملئ بالصعوبات وأحياناً ما يكون التعبير عن القضية من الدقة المتناهية والأحكام بحيث لا يمكن متابعة سيرها إلا بصعوبة بالغة ، فبينما نجد أن المنهج العقلى قد زاد من قوة الترعة الغنائية فى كتاب « أعراس » ، نجد أن هذه الترعة أحياناً ما تؤثر تأثيراً ضاراً فى المنهج العقلى كما فى كتاب « أسطورة سيزيف » .

ونجد أن القراء والنقاد سرعان ما يضعون أيديهم على عنوان فيتخذونه وسيلة لتمييز أو لتلخيص أى كاتب مبدع ، وبالتالي يقللون من شأنه ، وإذا ما عثروا على هذا العنوان يتغافلون إلى حد كبير عن الأثر الأدبى ذاته ، وقد كان كامى ضحية مثل هذه العملية فى مرحلة مبكرة ، وسرعان ما أصبح يعرف باسم « فيلسوف العبث » ولقد كتب كامى فى مقدمة موجزة لكتاب « أسطورة سيزيف » يقول فى صراحة انه لا ينشئ « فلسفة للعبث » philosophie absurde وإنما يصف « الاحساس بالعبث » sensibilité absurde واستطرد قائلاً ان موقفه تجاه العبث موقف موقوت . وعلى الرغم من كل هذا فإن جمهور القراء لم يبالوا بما قال ، بل ظلوا يطابقون بين آراء كامى المتبينة ، بل والمتناقضة فى بعض الأحيان كما وردت فى : « الغريب » و

« كاليجولا » و « سوء تفاهم » ظلوا يطابقون بين الآراء وبين ما يعتنقه هو نفسه من آراء شخصية . ونتج عن كل هذا أنه لا يزال مشهوراً على أوسع نطاق بأنه صاحب كتابي « الغريب » و « أسطورة سيزيف » وكذلك لا يزال يصفه الناس بأديب أو فيلسوف العبث . أما ما يكتنف موقفه الشخصي تجاه المسألة من صعاب ، بالإضافة إلى ما طرأ عليه من تطور منذ عام ١٩٤٢ فهو ما يوضع في الأعم الأغلب موضع إغفال .

وقد بلغ ضيق كامي من جراء هذا الموقف أن كتب مقالاً بصدده عام ١٩٥٠^(١) يصف فيه الرأي القائل بأن الكاتب يعبر عن نفسه بالضرورة ، ويفصح عن نفسه إفصاحاً دقيقاً في ثانيا تأليفه ، يصف هذا الرأي بأنه « من الأفكار الصيبانية الناتجة عن المذهب الرومانسي » ثم يقول ان مؤلفات الكاتب هي في الأغلب سجل لما يعترضه من غواية ومحس به من حين . وعلى الرغم من إقراره بأن العبث كان له أثر الغواية على جانب من نفسه ، وأنه لا يزال يتجاوب مع هذا الاغواء ، فهو يقول ان ما فعله في كتاب « أسطورة سيزيف » هو بالدرجة الأولى دراسة للأساس المنطقي والتبرير العقلي لذلك « الإحساس بالعبث » الذي رأى أن الكثيرين من معاصريه يعبرون عنه في صور مختلفة . وسنرى في الفصل التالي كيف أن كامي يستطرد في كتاب « أسطورة سيزيف » ليستخلص من العبث نتائج أخلاقية من شأنها أن تجعل تصويره لعلاقته بالعبث تصويراً لا يبعث على الارتياح في بعض الأحيان . ومن الجدير بالملاحظة ، في هذه المرحلة ، أنه لم يضع المضمون الأخلاقي « للمذهب العبثي » absurdism موضع التنفيذ بالنسبة لحياته الخاصة ، كما أنه لم يذكر هذا المضمون ولم يدافع عنه لدى الآخرين ، اللهم إلا بصورة عامة للغاية ، تتصل بشكل هذا المضمون لا بما ينطوي عليه . والواقع أن كلامي في هذا الكتاب يتصل بالمخاطبة الشعبية أكثر مما يتصل بالإقناع الشعبي ، وأنا أستعمل كلمة « الشعبي » عن قصد ، حيث إن كامي يحاول في مقاله كتابة نوع من الحوار أو النقاش بينه وبين قرائه ، فكتابه « أعراس » و « الظهر والوجه » يعدان في الحقيقة من الأعمال الأدبية التي تلعب فيها الاعتبارات الفنية دوراً كبيراً . ولقد كانت

(١) انظر مقالة « اللغز » L:Enigme ضمن مجموعة مقالات « الصيف » L:Etc ص ١٢٣ - ٣٨ .

هذه الأعمال تخاطب الحاسة الجمالية لدى القارئ ، فإذا ما إقتصرت أثرها على إثارة الحاسة الجمالية دون أن تحوز موافقته ، فليس معنى هذا أنها قد فشلت ، بل على النقيض من ذلك ، إذ أن كامي في « أسطورة سيزيف » يستهدف بشكل واضح تبادل الآراء بينه وبين قرائه بصورة كاملة ، ذلك ان لم يستهدف الحصول على موافقة تامة على هذه الآراء . هذا ويعد المقال محاولة جادة لتحديد وتقويم ما ورد في الأعمال السابقة من مواقف وانطباعات .

وهكذا تعد « أسطورة سيزيف » ثمرة التأمل المستفيض والدراسة المدققة لما ورد في كتاب « أعراس » ، فهي محاولة لدراسة تجربة عاطفية سابقة دراسة منطقية ثم صياغتها في إطار خاص ، فهي تتنقل من التجاوب مع الوجود تجاوباً مادياً في جوهره إلى التجاوب العقلي في أغلب صوره وأعمها وأن التفكير الجديد في المسألة ليفضى إلى إلقاء الثقل على أمور جديدة وكذلك يفضى إلى إثارة مسائل جديدة ، فالتناقض بين الانتشاء الحسى وبين حتمية الموت ، بصفة خاصة ، وهر التناقض الذى ظل يكون « ثنائية » في كتاب « أعراس » أصبح في أعنف صوره في كتاب « أسطورة سيزيف » لدرجة أنه اتخذ صورة المفارقة التى تستعصى على الحل ، وتؤدى إلى إثارة الإحساس بالعبث . وهذه الزيادة في العنف تعد مصدراً لتزعج شكية حادة وشاملة ، وهى نزعة شكية تمهد الطريق ، على الرغم من ذلك ، إلى سلسلة من التأكيدات . وان الفرد ليميل إلى تسمية « أسطورة سيزيف » بمقال كامي عن المنهج^(١) فهو يقوم على أساس من الشك الذى يمتد إلى ما يقدمه الحس أو

(١) «المقال عن المنهج» هو عنوان الكتاب الرئيسى الذى ألفه الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت ، فأحدث به ثورة فكرية فى ميدان الفلسفة جعلت منه فيما بعد «أبو الفلسفة الحديثة» . فى هذا الكتاب انتقد ديكارت المنطق المدرسى الذى كان سائدا فى عصره ، والذى كان متمثلا فى طرائق اليموسيين ، فهذا المنطق فى رأى ديكارت إذ يرجع جميع الحجج إلى الاقيسة مكتفيا بصور تلك الاقيسة دون موادها ، إنما يقينها فى حدود الصور اللفظية وحدها ، فنصح بفضلها قادرين على الكلام عاجزين عن الحكم . وعلم ذلك فهو لا يفيد «معرفة واضحة يقينية بكل ما ينفع فى الحياة» أما المنهج الصحيح فى نظر ديكارت فهو عبارة عن القواعد التى تساعد الانسان على «زيادة علمه بالتدريج ، والارتقاء شيئا فشيئا إلى أسنى نقطة يستطيع بلوغها رغم ضعفه وقصر حياته» أو هو باختصار عبارة عن القواعد التى تكفل لمن يراعها بلوغ الحقيقة فى العلوم . (المترجم) .

العقل كلاهما من برهان . كما أنه يستمد الكوجيتو^(١) Cogito الخاص به من هذا الشك ، فضلاً عما يقدمه من معايير أخلاقية مؤقتة ، ولو أن المعايير الأخلاقية المؤقتة عند كامى لن يكون لها نفس الحظ من القبول العام مثلما كان بالنسبة إلى ديكارت ، ولو أنها ستكون أكبر حظاً من ناحية الممارسة والتطبيق .

أما قوة الإحساس التي يتعرض لها كامى هنا بالدراسة ، فهي مما لا تسمح لنا بالوقوف على الحقائق والقيم المطلقة ، وأما الإنسان الذى يصفه ويقدمه باعتباره شخصية معاصرة شائعة الانتشار ، فهو من يرغب بحكم الغريزة فى أن يكون سعيداً ، ويود لو استمرت به الحياة إلى الأبد ، ويسعى إلى الاتصال بالعالم الطبيعى وبغيره من الآدميين اتصالاً وثيقاً ، إلا أنه يرى أن رغباته تبوء بالفشل بحكم طبيعة الوجود ذاته ، ومن رأى كامى أنه لا يمكن إشباع هذه الرغبات عن طريق الحياة الإنسانية بما هى عليه من أوضاع ، وعلى ذلك فإن غرضه هو دراسة ما ينبغى على الفرد أن يفعله حين يعانى القلق وخيبة الأمل والإحساس بالغربة والجزع من الموت ، سواء كانت هذه المعاناة عن وعى أو عن عدم وعى . وقد كان كامى يصير فى بادئ الأمر ، على أن الفرد الذى يعانى تجربة العبث على هذا النحو يتعين عليه أولاً أن يجابه الموقف فى نظرة نافذة ، وأن يتقبل المفارقة المؤلمة التى تتمخض عن هذا الموقف . فينبغى الإقرار بوجود المحنة أو المأزق ، وكذلك التسليم بأنه لا يمكن لمنهج ولا لعقيدة أن تقضى على هذه المحنة أو هذا المأزق . فالعبث من شأنه أن يجعل معرفة الوجود بصورة مباشرة أمراً مستحيلًا هذا من ناحية ، كما أنه من ناحية أخرى يقطع على الفرد سبيل الحصول على معرفة أعلى من مستوى المعرفة العقلية .

وقد يبدو لأول وهلة أن ثمة سبيلين على الأقل للخروج من هذا المأزق ، فاما

(١) الكوجيتو الديكارتى هو العبارة المشهورة التى أطلقها ديكارت وصارت علماً على نظريته فى المعرفة ، فعندما رفض ديكارت الأخذ بالمنطق المدرسى فى الوصول إلى الحقيقة ، بدأ بإقامة فلسفته على الشك المنهجي ، فشك فى معارفه جميعاً حسية كانت أو عقلية لاحتال أن يكون ممدوعاً فيها ، لكنه وجد أن ثمة شيئاً لا يقبل الشك ، وهو حقيقة كونه يشك ، ولم يكن ليستطيع الشك لو لم يكن موجوداً ، إذن فهو موجود لأنه يشك ، ولما كان الشك تفكيراً ، فهو موجود لأنه يفكر . وهذا انتهى ديكارت إلى عبارته المأثورة «أنا أفكر ، واذن فأنا موجود» ومن هذه البداية اليقينية انتقل إلى إثبات وجود الله ، ثم اثبات وجود العالم . (المترجم) .

الانتحار أو ومضة الإيمان ، والواقع أن معظم قضية كامى تدور حول إطار أن أيا من الموقفين يعتبر خروجاً من المأزق . ويحاول كامى إظهار أن الموقف المنطقي الأوحده هو أن يحافظ الفرد على هذه المفارقة ، وأن يعايش لحظات التوتر والصراع التى تنطوى عليها ، وأن ينبذ الحلول المرغومة التى ليست أكثر من محاولة لتفادى الاصطدام بالحنة . وعلى ذلك يتعين علينا ألا نطلب من الحياة ما لا يمكن للحياة أن تقدمه ، بل ينبغي علينا أن نقبل الحياة كما تراها عقولنا من خلال التجربة ؛ فإن تأمل العبث بنظرة ثابتة قد يعد فى ذاته محرجاً جزئياً ، لأن هذا التأمل سوف يقتضى على أية حال نوعاً من البصيرة بمقدار ما يتضمن نوعاً من البراءة ، الأمر الذى يمكن أن يجعل الحياة أكثر قابلية لأن تعاش ، وإن لم يجعلها بالضرورة أكثر قابلية لأن تعقل .

لعله قد اتضح مما قيل حتى الآن أن أغلب التحليل الذى دار فى « أسطورة سيزيف » كان يدور حول موضوعات مألوفة ؛ وقد رأينا فى الواقع ، كيف أن كامى يقول بأن موضوعه من الموضوعات الشائعة فى العصر الحديث . ومهما كان من شأن الطابع الخاص للنتائج التى استخلصها كامى ، فإن العبث ذاته سيظل تعبيراً عن النزعة الشكية القديمة قدم « الكتاب المقدس » ذاته . هذا وتعد « أسطورة سيزيف » إضافة جديدة إلى الخلاف الطاعن فى القدم ، والذى كان يدور حول مسائل على شاكلة الواحد والكثير ، النسبى والمطلق ، الماهية والوجود ، التجربة والعقل المحرب ... الخ ولو أن كامى فى تناوله لهذه المسائل تناولها متفرداً فى الواقع وفى تمثليه مع الاتجاهات المعاصرة ، أى أن كامى ينظر إلى العبث نظرة المذهب الوجودى . كما أنه يدخل إلى موضوعه من زاوية عملية وإنسانية ، وكذلك يتحاشى التجريد ويتحدث بلسان الفرد الذى يعانى الازمة لا بلسان الفيلسوف الذى ينظر إليها نظرة موضوعية ، وأخيراً يقيم جداله على ما يبدو أنه تجربة ذاتية ، وهو الجدل الذى يصدر عن إنسان له حظ من التفكير ، لا عن فيلسوف ميتافيزيقى محترف . ويترتب على كل هذا أننا نجد أن العاطفة الذاتية والفكر المنطقي فى « أسطورة سيزيف » أحياناً ما يتناقضان ، بل إن لفظة « العبث » ذاتها عند كامى لفظة عاطفية ، ونلاحظ أنه يستعملها استعمالاً مختلفاً عن استعمال سارتر . وفى رأى أنه مما لا يخلو من الدلالة أن الكلمة لا ترد باستمرار فى كتابات سارتر على نحو ما ترد فى

كتابات كامى ، فسارتر يعد أكثر تمسكاً بالفلسفة من كامى لدرجة كبيرة ^(١) . وإلى جانب هذه السمة الذاتية التى تتصف بها « أسطورة سيزيف » فالكتاب يظهر صفة أخرى يتميز بها ، ففى هذا الكتاب يتعرض كامى ، ابن شمال أفريقيا ، بالمناقشة لحلول التجارب الماثلة لتجاربه الذاتية ، والتى مر بها بعض الأدباء والمفكرين من أمثال كير كجارد ، ونيثشه ، ودستوفيسكى ، وشيستوف ، وياسبرز ، وهيدجر ، وهوسرل . ويترتب على هذا أن يتواجد لدينا مشهد مثير من العقل والوضوح اللذين يتسبان إلى إقليم البحر المتوسط ، وهما يتعرضان بالدراسة لعالم من الفكر يخالف المنطق وتحيط به الظلمات ، وهو العالم الذى يتسبب إلى الأقاليم الشمالية والسلافية ، وهذه المقابلة بين العالمين من شأنها أن تزيد من سمة التفرد التى يتصف بها الكتاب . ونجد كامى يتوجه بالنقد إلى المحاولات التى يبذلها مختلف المفكرين لكبت الإحساس بالعبث عن طريق نبذ العقل وتنمية الأشكال الخاصة التى يعدها كامى أشكالا منافية للعقل ^(٢) . ومهما يكن من شئ فإن كامى فى نفس الوقت يحتاط من تأليه العقل أو رفعه إلى مصاف الآلهة ، الأمر الذى ينزع إليه بحكم التراث الذى ورثه . فمن رأى كامى أن الإيمان الكامل بالعقل أو الرفض المطلق له ، كلاهما يعد خيانة لوضع الإنسان فى العالم ، كما أنها يزيدان من تحبطه وهذيانه ، أما هم كامى فهو أن يقف على سبيل للحياة يقبل وجود العبث بدلاً من أن يحجبه وراء ستار العقلانية أو انعدام العقل .

(١) وقد عقب سارتر بما يلى على المعانى المختلفة التى يقصدها كل منه ومن كامى بكلمة العبث : « تعدد فلسفة كامى فلسفة العبث ، فالعبث عند كامى ينشأ من العلاقة بين الفرد والعالم ، بين الحاجات المنطقية للإنسان ، وبين انعدام المنطق فى الوجود . اما الموضوعات التى يستمدّها من العبث فلا تخرج عن موضوعات التشاؤم الكلاسيكى . لكنى لا اعترف بالعبث بمعنى الخذلان وخيبة الرجاء التى يخلمها كامى على الكلمة . اما ما أحميه أنا بالعبث فيختلف اختلافاً بينا ، فهو المصادقة الكلية للوجود التى تعد بل التى لا تعد أساساً لوجوده ، وعلى ذلك فالعبث هو حالة الوجود الأولى التى لا تحتل التبرير » بارو ، ديسمبر ١٩٤٥ .

(٢) ليس هناك القدر من المماثل بين هؤلاء المفكرين على اختلافهم كما يقول كامى ، ففى بعض الحالات تتخذ النتائج التى توصلوا إليها طابعاً مغايراً إذا ما وضعت فى السياق الكامل لمنهج الفكر عند هذا الفيلسوف أو غيره ، من ذلك مثلاً ان عرض كامى لآراء كيركيجارد قابل للانتقاد فى مواضع كثيرة ، كما أن كامى ليس على جانب كبير من الفهم لمذهب الظواهر ، ولا لفهم هوسرل عن الماهية .

سبق أن قلت ان كتاب « أسطورة سيزيف » يزيد من حدة الثنائية الموجودة في كتاب « أعراس » لدرجة أن هذه الثنائية تتخذ كل سمات التنافر الموجودة في المفارقة ، وقد اتضح الآن أنه من الأفضل للإنسان أن يعيش في ظل « مفارقة » Paradox من أن يعيش في ظل « ثنائية » Dualism ، فمن المفروض في الثنائية أنها تسمح بنوع من إفساح المجال ، أما المفارقة فتلقى بضوء من الشك على إمكان الحياة واحتمالها ، أو على قيمة هذه الحياة ، وإذن ، فليس مما يبعث على الدهشة أن تبدأ « أسطورة سيزيف » بالسؤال عما إذا كان يجوز أو لا يجوز للفرد أن يضع بنفسه حداً لحياته ، وعلى ذلك بدأ المقال بمناقشة حول الانتحار . ولقد سبق أن نوهت بأن هذا المقال يتمتع بقدر من التأمل والتفكير أكبر من القدر الموجود في مقال « أعراس » ، ويقول كامى نفسه أنه كلما ازداد الفكر ، ازداد الإحساس بالقلق « إن القلق يزداد بازدياد الفكر » . ونتيجة هذا كله أن الاعتراف بوجود المفارقة إلى جانب التفكير الدائم في هذه المفارقة ، من شأنه أن يسبغ على « أسطورة سيزيف » نوعاً من التوتر المضاعف ، حتى أن الكتاب يستهل بنغمة من التساؤل الذى يشوبه القلق ، وهو أمر أبعد ما يكون عن النهاية التى يتهى بها كتاب « أعراس » والتى توحى بالانعزال الرواقى . ويتعرض الفصل الأول لدراسة مشكلة الانتحار ، وتصرح أول عبارة في الكتاب بما لا يدع مجالاً للشك أن الانتحار هو المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالاهتمام . وهكذا يعمل كامى منذ البداية على أن يعطى تأملاته نغمة عملية متميزة ، أما المعيار الذى اعتمد عليه في الحكم على أهمية المشكلة فهو : ما هى الأفعال التى ينطوى عليها فعل الانتحار؟ ومثل هذه المشكلة إذا حكمنا عليها بمعيار على هذا النحو ، وكان من الممكن للإجابة أن تؤدي إلى الانتحار ، فإن مثل هذه المشكلة لا بد أن تكون على جانب كبير من الأهمية . فالناس لا يموتون من أجل قضية وجودية ، ولكنهم يتتخرون رجالاً ونساء إذا ما أخفقوا في الوقوف على الأسباب التى تكفى لاستمرار الحياة .

وعمقاً ما يعنى الانتحار أن نوعاً بعينه من الأفراد قد فقد الإيمان بأن الحياة تستحق أن تعاش ، فهو يعنى العزم على تحطيم مجموعة من العادات التى أقرها العرف . فتمط الحياة والتكرار اليومي للذات يتكون منها نسيج الحياة اليومية ، أصبحا بالنسبة للفرد بلا قيمة ولا دلالة ، ولا يقتصر الأمر على ذلك بل ان نمط

الحياة والتكرار اليومي يصبحان في نهاية الأمر فوق طاقة الاحتمال ، وبالتالي توجه إليهما معاول التحطيم . وهذا يعنى وجود نوع من الانفصام بين الفرد وبين وجوده اليومي ، أما الشعور بالغربة بين الفرد من جهة وبين حياته من جهة أخرى ، وهو الشعور الذى ينتهى فى بعض الأحيان بالانتحار ، فهو الوسيلة الأولية لمعاناة العبت . ولهذا السبب ، يبدو أن الانتحار بوجه عام ، وبغض النظر عن الطرق الخاصة به مثل الهاراكيري hara-kiri (أو الانتحار على الطريقة اليابانية) إنما هو وليد الإحساس بالعبت . ويلزم مع هذا ، التنويه بأنه لا توجد علاقة متبادلة بين الطرفين ، فالانتحار بطبيعة الحال ينطوى على الاعتراف بوجود العبت على مستوى من المستويات ، بينما الاعتراف بالعبت لا يؤدي بصورة آلية إلى الانتحار . والواقع أن معرفة العبت معرفة « عقلية » قلما تؤدي إلى هذه النتيجة ، كما أن كامي نفسه قد أوضح أن شوبنهاور^(١) على سبيل المثال ، بالرغم من كثرة ما كتبه حول افتقار الحياة إلى المعنى ، وما وضعه من نظريات حول الانتحار ، لم يتطرق فى وضع نظرياته موضع التنفيذ إلى الحد الذى يقدم فيه على الانتحار .

وتثير هذه النقطة الأخيرة سؤالاً جديداً ، هل معرفة العبت عقلية تؤدي منطقياً إلى الانتحار؟ فشوبنهاور لم يقدم على الانتحار ، ولكن هل كان يتعين عليه ذلك بحكم المنطق؟ ويوجه كامي هذا السؤال فى صورة مختصرة فيقول : هل يبرر المنطق فعل الانتحار؟ ويكمن وراء هذا السؤال المقتضب ، على الأقل كما صاغه كامي ، نوع من التكرار فى المعنى أو نوع من البرهان الذى يدور حول نفسه . ونراه يتحدث فى الفقرات السابقة على هذه الحملة مباشرة عن وقوفه موقفاً منطقياً لا عن تفكيره بشكل منطقي ؛ كما نجده يثير بصفة خاصة مسألة الالتزام بالمنطق إلى أبعد حد . ومن

(١) كان شوبنهاور أول فيلسوف أوروبى كبير استرعى انتباه الناس إلى الاوبانيشاد والبوذية وتأثر بها تأثراً عميقاً ، ولقد أبرز شوبنهاور جانب الألم الذى يستغرق كل شيء ، فوصفه وصفاً أكثر تفصيلاً من أى وصف للألم تقدم به فيلسوف آخر . ولهذا فكثيراً ما يشار إليه على أنه فيلسوف تشاؤمي . ولقد زعم شوبنهاور أن الإنسان لا يستطيع أن يجد الخلاص إلا فى التغلب على الإرادة الكونية العمياء ، أما الانتحار الصريح فلا يكتفى لأنه بمثابة تأكيد للإرادة . وعند شوبنهاور أن هناك ثلاثة عوامل رئيسية تساعد على الخلاص : المعرفة الفلسفية ، وتأمل الأعمال الفنية ، والعطف على الآخرين . وهى تقوم على التسليم بأننا إنما نتميز عن الآخرين من الناحية الظاهرية فحسب ، بينما نحن فى الحقيقة كل واحد . (الترجم) .

الواضح أن كامى يقصد من القضية التى يهتم بعرضها كل هذا الاهتمام ، يقصد بالمنطق مقياساً دقيقاً من التوافق بين الفكر والسلوك . وعلى هذا النحو يصبح السؤال الذى ألقاه كامى ، أو على الأقل الطريقة التى صاغ بها السؤال ، يصبح شيئاً غير ذى موضوع . فإن استعماله للكلمة « منطقي » فيما سبق يدل على أنه عندما يسأل عما إذا كان العبث يؤدي منطقياً إلى الانتحار ، إنما يسأل فى الواقع عما إذا كان التوافق بين الفكر والسلوك ينشأ عن التوافق بين الفكر والسلوك . وما يبدو أمام أعيننا الآن مما جاء فى الصفحات الأولى من الكتاب ، ليس إلا مثلاً على إخفاقه فى الفصل بين الفكر الخالص وبين النزعة العاطفية ، وهذا أمر يذهب بالكثير من جوهر قضية كامى ، على الرغم من عدم مساسه بدقة القضية من حيث أحكام شكلها الصورى . فالسؤال الذى ألقاه كامى ، أو على الأقل الطريقة التى صاغ بها السؤال ، من السير تفهمه من الناحية الشعورية ، أما من الناحية الفلسفية فليس هو بالسؤال الصحيح . وإن أقصى ما يدعيه كامى بطبيعة الحال أن يكون داعية أخلاق وليس فلسوفاً ، ويذكر بشكل محدد أن ما يرغبه هو دراسة الإحساس بالعبث وليس فلسفة العبث ذاته . ولا بد أن نقبل هذا الموقف بطبيعة الحال ، إلا أننا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا إذا ما قبلناه أن ما يقدمه لنا كتاب « أسطورة سيزيف » ليس إلا دليلاً على انتشار حالة نفسية بعينها ، وليس دراسة فلسفية دقيقة لهذه الحالة . وعلى أية حال ، فإن الالتباس الذى ترتب على تفسير « المنطق » تفسيراً خاصاً سيكون له شأن كبير فى الحجج التالية ، حيث إن كامى يخصص جزءاً كبيراً من المقال للمناقشة ، وللوصول إلى حل لهذا السؤال الذى يحدث هذا الالتباس فى ثناياه . ولهذا يتعين علينا أن نحتمل لتفادى التكرار فى هذا المقال ، إذا كان لابد لنا أن ندرسه دراسة جادة . ويبدو أن أوضح طريقة ، هو أن نقبل ولو بصفة مؤقتة حقيقة وجود نوع من التنافر بين ما يفكر فيه كامى وما يشعر به ، بل لا يستبعد أن يكون إحساسه بوجود المشكلة إحساساً صادقاً ، ولو لم يتيسر له التعبير عنها تعبيراً يرضى مستلزمات المنطق الصورى . ونحن نعلم بالفعل أن كامى يعرض العبث فيما بعد باعتباره ، بالإضافة إلى أشياء أخرى ، انقساماً بين الفكر والتجربة ، أو بين ما يقتضيه الإحساس وما يمكن للعقل أن يحققه . وعلى ذلك يمكن القول أن سؤال كامى يصور طبيعة العبث ويستلزم دراسة ضافية ؛ فبينما يتطابق المضمون مع التجربة الإنسانية ، توضح

الصياغة التي لا ترضى مقتضيات المنطق مدى قصور العقل عن استيعاب مثل هذه التجربة .

أما وقد أثار كامى مشكلة الانتحار وعلاقتها بالعبث ، فهو يترك هذه المشكلة بصفة مؤقتة لكي يوضح نقطة جديدة ؛ فبعد أن رأيناه يذكر في بادئ الأمر أن تجربة العبث تستتبع إقدام البعض على تحطيم ذواتهم بالانتحار الجسدى ، نراه الآن يشير إلى أن معرفة العبث قد يؤدي بدلاً من ذلك إلى القضاء على العقل عن طريق نوع من الانتحار الذهني ، ويسمى كامى هذا الانتحار فيما بعد ، لا سيما مع بعض الوجوديين المسيحيين « بالانتحار الفلسفي » *Le suicide philosophique* ومع أن كامى لا يذكر صراحة اسم ترتوليان ^(١) Tertullian إلا أن العبارة التي قالها هذا الفيلسوف : إن العبث هو القانون تعد العبارة المأثورة للانتحار الفلسفي بالمعنى المقصود من هذه الكلمة . وبانتقال كامى إلى الصورة الثانية من صور الانتحار ينتهى الفصل الأول ، وعند هذا الحد نستطيع تحديد ثلاثة أفكار رئيسية ذكرها كامى : العبث ، الانتحار الجسدى ، الانتحار الفلسفي . وقد يكون العبث دافعاً سواء لتحطيم الذات (عن طريق الانتحار الجسدى) أو للمحافظة على الذات (عن طريق الانتحار الفلسفي) وهنا تنشعب دراسة كامى إلى ثلاثة اتجاهات متباينة ، ويحاول كامى في نفس الوقت الإجابة على ثلاثة أسئلة رئيسية هي على الترتيب : (١) ما هي طبيعة العبث ؟ (٢) هل يبرر العبث الانتحار الفلسفي ؟ هل يعد العبث مبرراً للانتحار الجسدى ؟

أما تاريخ كلمة « العبث » وفقاً لاستعمالها في الفرنسية بهذا المعنى الميتافيزيقي ،

(١) هو الفيلسوف الكاثوليكي الذي ولد في قرطاجنة (١٦٥ - ٢٢٠) واعتنق المسيحية حتى أصبح كاهناً فانصرف إلى التأليف في مسائل الدين ، دافع عن المسيحية بحماسة وإيمان ضد حكام الولايات الرومانية فين عد مشروعية الاضطهاد ، واحتج على قسوة الإجراءات المتخذة ضد المسيحيين ، ولما تناقصت الثقة بالعقل في ذلك الحين ، ودعت الحاجة إلى التماس أساس للترعات الانسانية العليا في العاطفة ، عارض الفلسفة اليونانية ، وحمل على منطق أرسطو ، ونادى بمنهج جديد هو «استنطاق النفس» فين ان النفس تتزع بطبيعتها إلى الدين ، لتكشف عن العواطف الدينية التي فطرها الله عليها ، أما العقل فهو سبيل القضاء على العاطفة الدينية ، وطريق الانسان إلى الانتحار ، وقد كانت له جمل مأثورة سارت مسار الأمثال كقوله : «دما الشهداء بذور الكنيسة» ، وقوله «انه يقينى لأنه محال» . (الترجم).

فهو تاريخ شائق بلا شك ؛ والا أعتقد أن هذا التاريخ قد دون ، لكن هناك أمثلة متفرقة لاستعمال هذه الكلمة ابتداءً من أوائل القرن الحالى (عندما استعمالها لوتى Loti مثلاً فى عام ١٩١٧) كما يمكن الرجوع بأصل الكلمة إلى رد الفعل المتزايد الذى أحدثه العلم منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وعلى أية حال ، فالشئ المهم بالنسبة لما نحن بصددده الآن هو ذبوع الكلمة إلى حد كبير فى الأدب الفرنسى الحديث والمعاصر ، نجد مالرو مثلاً فى أول كتبه الرئيسية « إغراء الغرب » يتحدث مرات عديدة عن العبثية الميتافيزيقية التى سيطرت على العالم الغربى فى القرن العشرين ؛ كما أن هذا المفهوم يظهر بشكل واضح فى بعض رواياته الأخرى مثل « الفاتحون » و « الطريق الملكى » . وكذلك سارتر يستعمل الكلمة استعمالاً طفيفاً ، لكنه يعرض ما يقصده منها عرضاً وافياً عندما يصور تأملات روكستان حول شجرة الكستناء فى رواية « الغثيان » وقد استعمل غيرهما من الكتاب نفس الكلمة ، إلا أن أوفى وأحدث دراسة لها تلك التى وردت فى كتاب « أسطورة سيزيف » . ويختلف كل من سارتر ومالرو وكامى حول المضمون الدقيق الذى يراه كل منهم للكلمة ، إلا أنهم متفقون فى ربط الكلمة بطريقة أو بأخرى بما يبدو من استحالة إدراج الوجود تحت مقولات عقلية كافية ، كما أنهم متفقون فى خلع قدر كبير من الأهمية فى الوقت الحاضر على مسألة العبث .

وفى تصورى أن تعرض كبار الأدباء لمناقشة مسألة العبث على هذا النحو ؛ يشير إلى أصول فلسفية قديمة لهذه الكلمة ؛ وأن الفكرة كما يتعرض لها المفكرون الأوروبيون بالمناقشة فى العصر الحاضر ، لتوجى إما بنحية الأمل الذى كان معقوداً على المذهب الهيجلى ، أو بالحنة التى يتعرض لها المذهب ذاته . كما أن الاهتمام بمسألة العبث كما يعبر عنه الأدباء فى الوقت الحالى ، يشير إلى نوع من الحنين المتزايد إلى شمولية المذهب الهيجلى ؛ فالإدراك العقلى للعبث هو التجربة التى عاشها الشخص الذى كان متوقفاً ، على أساس تأكيدات هيجل القاطعة ، عالماً متسقاً اتساقاً منطقياً لكنه ، بدلاً من ذلك ، يجد على أساس تجربته الذاتية المباشرة نوعاً من الفوضى لا يقبله عقل أو منطق . وهكذا يظهر العبث باعتباره النتيجة التى توصل إليها من كان يظن أن تفسير الوجود تفسيراً عقلياً من الأمور الممكنة ، لكنه اكتشف بدلاً من ذلك هوة سحيقة بين المنطق والتجربة .

وبمحض الصدفة ؛ لم يخل الأمر من دلالة أن اثنين من المفكرين الذين استوعب كامى آراءهما استيعاباً كاملاً ، وهما بسكال وكيركيغارد قد اعترضاً على ما اعتبراه نزوعاً متطرفاً إلى جانب العقل في عصرهما ، فقد اعترض بسكال اعتراضاً شديداً على المزاعم العقلية عند ديكارت . مثلاً كان موقف كيركيغارد تصديداً عنيفاً لمواجهة مذهب هيغل . وما هو جدير بالذكر أن كامى في موقفه هذا من الناحية العقلية ، يتسمى إلى الأخلاقيين ورجال اللاهوت أكثر مما يتسمى إلى الفلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . والواقع أننا سنرى عما قريب أن مناقشة كامى لموضوع العبث قابلة لاعتراضات فلسفية كثيرة ؛ وعلى أية حال فإن الذى لا شك فيه أن انشغال كامى بمشكلة العبث تعكس سمة بارزة من سمات المناخ الفكرى فى أوروبا ، كما تعبر عن نوع من الإحساس بالأزمة ، ذلك الإحساس الذى يميز فيما يبدو الميتافيزيقا الأوروبية المعاصرة .

ولذا فإن فكرة العبث داخل إطار تاريخى ، تبدو بصفة خاصة شكلاً من الأشكال المناقضة للمذهب العقلى بدرجة حادة ، وقد تصل هذه الحدة فى المناقضة إلى حد الاختلاف مع المذهب العقلى فى النوع والدرجة ؛ لكن الاعتراض على المذهب العقلى الكلاسيكى كان له فضل إعداد الاساس الذى ينهض عليه . ولا يختلف الوضع فى البلاد الأخرى عما هو عليه فى فرنسا ذاتها ، ونرى ، بطبيعة الحال ، أولئك الذين يعدون وجود عدد كبير من أدباء العبث فى فرنسا أمراً يدعو إلى الدهشة والاستغراب مع ما لفرنسا من تراث وتقاليد ديكارتية . وبغض النظر عن أية اعتبارات أخرى سواء أكانت هذه الاعتبارات تدور حول « رد الفعل الختمى » أو « ارتداد ذراع البندول » فما لا شك فيه أن فرنسا عاصرت تيارين ، التيار الأول هو التزعة الديكارتية ، والتيار الآخر الملازم للتيار الأول هو التراث المناقض للمذهب العقلى . وقد تصدر هذا التراث الحال الفلسفى فى فرنسا اعتباراً من أواخر القرن الماضى ومستهل هذا القرن ؛ بل إننا نجد بين من كان يشتغل بالفلسفة أو يقوم بتدريسها أشخاصاً مثل برجسون ، وميرسون ، وبرنشفيك ينكرون قدرة العقل ^(١)

(١) الذى لا شك فيه أن بداية القرن الحالى كانت تتميز بالحاجة الشديدة إلى نظرية أو إلى وجهات نظر ، وهى الحاجة التى لم تتبعها طريقة تين Taine فى التحليل التجريدى ، ولا فلسفة سبنسر Spencer ذات

وينظرون بعين الريبة إلى قدراته على إقامة أى نوع من الاتصال بين التجربة وبين العالم الخارجى ، اللهم إلا فى نطاق ضيق للغاية . ولقد انتقد برجسون هذا المبدأ فوصفه بالقصور عن إقامة اتصال بين العقل وبين الحقيقة المادية ، بينما يرى ميرسون أن العقل حين يحاول أن يطابق بين التجربة وبين مقولاته الخاصة ، إنما يترك جانباً كبيراً من اللامعقول دون مساس ، أما برنشفيك فيؤكد أن العقل دائماً ما يجابه اللامفهومية المتأصلة فى الكون ، ويضطر على الدوام أن يستعيز بالوصف والتصنيف عن فهم الكون . ونجد فى الإنتاج الأدبى لهذا العصر عرضاً لهذه الأفكار وإن كان أقل صرامة من الناحية الجدلية ؛ فنجد جوليان بندا يقول فى عام ١٩١٣ بلهجة تتسم بشئ من العنف ، إن موقف برجسون المناقض للمذهب العقلى قد أعطى معاصريه ما كانوا فى حاجة إلى سماعه بالفعل . ولا يؤكد هذا الأمر التركيز العام على نزعتى الرمزية والانطباعية فحسب ، بل نراه واضحاً وبفلسفة القوة عند كتاب مثل بروسست ، وباجيه ، ورولان ، وفى النقد الأدبى عند كل من تيوديه وشارل دى بو .

وثمة سمة بارزة نلاحظها فى موقف برجسون المناقض للمذهب العقلى ، وهى الاعتقاد الدائم فى إمكان فهم الوجود ؛ فالقول بإمكان فهم الوجود عند برجسون معناه أن الوجود لا يستعصى على الفهم ، ويعنى فى نفس الوقت أنه مفهوم بالفعل . حقاً إنه يزعم أن العقل لا يستطيع الإحاطة بالحقيقة واستيعابها ، لكنه لا ينكر إمكان الإحاطة بها عن طريق وسائل أخرى . والواقع أن مذهب الحدس عند برجسون يؤكد الوجود ، ويستكشف إمكان الوصول إلى منهج يحقق الاتصال بين الفرد وبين التجربة ؛ ومن هذه النقطة يظهر الجانب الأكبر من الصرامة والإطلاقة التى تتصف بها الآراء والأفكار التى تقول بمبدأ العبث فى العصر الحاضر . ولا يقتصر « فلاسفة العبث » على القول بأن الحقيقة غير معروفة ، بل يتعدون ذلك إلى القطع

== الطابع المادى ، ولا أسلوب أناتول فرانس A. France التهكى الساخر . وفى مطلع القرن العشرين كانت هذه الاتجاهات قد تجلت فى فرنسا بشكل واضح فى آراء كل من برجسون ، وميرسون ، وبرنشفيك ، فضلاً عن موديس بلوندل M. Blondel ، وقد تميزت هذه الاتجاهات الجديدة بصفة عامة بميلها نحو مقاومة الآلية ، وإقبالها صوب التركة الانسانية ، واستهجانها لمذهب أولئك الذين يعتقدون ان الأساليب المادية وتطبيقات العلوم الانسانية كفيلا بحل جميع المشكلات التى تهم الإنسان . (المترجم) .

باستحالة معرفتها ، وهم يرفضون القول بوجود القدرة على الفهم ، تلك القدرة التي يمكن عن طريقها الوصول آخر الأمر ، سواء عن طريق العقل أو الحدس أو أية طريقة أخرى إلى إقامة الاتصال مع الحقيقة . أما بالنسبة لكامى فإن العبث يتخذ طابعاً غير قابل للتعديل ، الأمر الذى يجعله على التأكيد مغايراً فى الدرجة وربما فى النوع للترعة المتناقضة للمذهب العقلى التى جاءت قبله ، والتى مهدت الأرض لظهوره . وبينما نرى من تقدم من المفكرين يؤكد قصور العقل ، بدافع من الحماسة لأية وسائل أخرى غير العقل تؤدي إلى المعرفة (الحدس) ، نجد كامى يقول بأن العقل قاصر ، ثم لا يقدم بعد ذلك أى طريق آخر يهذى إلى الحق .

وعلى الرغم من العرف الذى جرت عليه اللغة فى الاستعمال العادى ، مما يضطر كامى إلى استخدام الاسم noun بحيث يتكلم عن العبث *absurde* ؛ فهو بالتأكيد لا يستعيز عن المطلقات التى سبق له أن رفضها مطلقاً آخر جديداً . ومما لا شك فيه ، وواضح مما قاله ، أنه على الرغم من أن الشيء الموجود قد يفصح عن العبث ويبرره ، فإن العبث نفسه ليس شيئاً موجوداً . ويشير كامى مؤكداً فى إحدى الفقرات التى اقتطفها وأوردتها فيما بعد ، إلى أن العبث ما هو إلا علاقة ، علاقة انعدام التوافق بين الفرد من ناحية ، وبين العالم من ناحية أخرى . فليس العبث شيئاً قائماً بذاته *thing-in-itself* ، بل هو تقابل شيتين آخريين غير العبث نفسه .. هما : الوجود من ناحية والعقل الفردى من ناحية أخرى . ويترتب على القول بأن العبث ما هو إلا علاقة بين العقل الذى يعيش التجربة ويكابدها ، باعتباره شطراً من الشطرين اللذين تقوم عليهما العلاقة ، يترتب على ذلك أنه لا يمكن تصوير العبث على أنه شيء كلى مطلق ؛ وكذلك قولنا بأن العبث علاقة ، فضلاً عن طبيعة هذه العلاقة نفسها ، يؤكد العبارة القائلة : « هذا غير معقول بالنسبة لى » ، ولا يسمح للفرد أن يقول : « هذا غير معقول » . ولذا ، فعلى الرغم من اشتطاط كامى فى القول بأن ما لا يفهمه يعتبر مستعصياً على الفهم ، فإن مما يبرر قوله هذا المبدأ القائل بأن ما لا يفهمه يعتبر مستعصياً على فهمه هو شخصياً ، ومع هذا فإن العبارة التى قالها كامى توحى بأنه ينظر إلى ما لا يفهمه هو شخصياً ، على أنه غير مفهوم على الإطلاق . وليس فى مقدور كامى بالطبع أن يدلل على هذا الأمر أو يحققه ، ولا يعدو أن يكون تأويلاً لما توحى به بعض الفقرات . والواقع أن المناقشة التى تدور

حول العبث في كتاب « أسطورة سيزيف » تتم بالخلط والاضطراب نتيجة لعجز كامي عن التفرقة بين ما هو « غير مفهوم » unknown وما هو « غير قابل للفهم » unknowable ونرى في الفقرة التالية مصداقاً لهذا الكلام ، إذ يقول كامي : « سبق أن قلت إن العالم غير معقول ، غير أنني كنت متشرعاً فيما قلت ، فكل ما أستطيع القول به أن العالم لا يخضع لمقاييس العقل ، ولا يمكن اعتبار العقل طريقاً لفهم العالم . ومع كل هذا فاللامعقول ليس إلا مواجهة هذا العالم المتناق للعقل بالرغبة المستميتة التي تنشئ الموضوع ، تلك الرغبة المتأصلة في نفس الإنسان . ويعتمد اللامعقول ^(١) في وجوده على الإنسان مثلما يعتمد على الوجود ذاته » .

ويبدو أن كامي في العبارتين الأوليين من الفقرة السابقة بصفة خاصة ، يحاول إظهار الفرق بين ما هو « غير مفهوم » وما هو « غير قابل للفهم » ، وقد صدق كامي في قوله إن العالم ليس بالضرورة متافياً للعقل ، بل إن كل ما يقصده أن العالم لا يخضع لمقاييس العقل ، أي أن العالم غير مفهوم لكنه لا يزعم استحالة فهمه ، ومن ثم فالطريق لا يزال مفتوحاً أمام الفروض الأخرى . من ذلك مثلاً الحدس الذي قال به برجسون ^(٢) . ثم يتجاهل كامي في فقرة تالية هذا التمييز الحقيقي والضروري فيما أرى بين ما هو غير مفهوم وما هو غير قابل للفهم كما أسلفنا ، إلا أنه يعرض لنا بدلاً من ذلك الرأي القائل بأن العبث لا يخضع لمقاييس العقل على الإطلاق . فالإنسان يختلف اختلافاً جوهرياً عن بقية الكائنات ، فوعى الإنسان يميزه عن بقية العالم وما فيه ، ومن وجهة نظر الإنسان لا يعد العالم غير مفهوم

(١) الكلمة في الأصل The absurd وقد آثرنا ترجمتها باللامعقول بدلا من العبث في هذا السياق ، حتى نستقيم المقابلة المنطقية بين التقيضين . (المترجم) .

(٢) الواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى الحدس ، وما دام التصور في أصله هو مجرد أداة للعمل أو للفعل ، لا للنظر أو المعرفة ، بأن من العبث أن نحاول معرفة الواقع عن طريق التصورات ، وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق مجموعة من التصورات ، لا بد أن تفضي بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متنافة ، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها الإنسان للتصرف في المادة ، وإذا كان من شأن العقل فيما يقول برجسون أن يثبت ويبرهن ، فإن من شأن الحدس أن يدرك ويعرف ، وما أكثر الأشياء التي نبرهن عليها دون أن نعرفها ، ولكن ما أكثر أيضاً تلك الأشياء التي نعرفها دون أن نستطيع البرهنة عليها . (المترجم) .

فحسب ، بل وغير قابل للفهم . فثمة هوة قائمة لا يمكن لأى نوع من المعرفة أن يتخطاها ، ولن تتوافر المعرفة للإنسان إلا إذا توقف وجوده من حيث هو إنسان ، واندمج في الوجود المادى الخارجى ، ذلك الوجود الذى يكابده ويعايش تجربته : « لو كنت شجرة بين الأشجار ، أو قطة فى مملكة الحيوان ، لأصبح للحياة معنى ، ولانتنى وجود المشكلة من أساسها ، وفقدت كل ما تنطوى عليه من دلالة ، حيث أصبح لبنة فى بناء هذا العالم » .

وإذا أضفنا هذه الفقرة إلى جانب الفقرة التى سبقتها ، لاتضح إلى أى حد من الخلط وصل الأمر بكامى ، وهو الخلط بين النظر إلى الوجود باعتباره غير مفهوم لكن إمكان فهمه لا يزال قائماً هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى النظر إلى الوجود باعتباره غير قابل للفهم فى جوهره . وإلى جانب كل هذا ، نجد كامى يشتط فى قوله حين يرى أن العبث ليس إلا علاقة عامة ومطلقة ، وأن العامل الذاتى لدى الإنسان الموجود بالضرورة فى هذه العلاقة ، يتيح له تأكيد التجربة الخاصة التى عاشها ، فى صورة التجارب الماثلة التى عاشها غيره من الناس . وهذا الأمر يتطلب الاعتراف بأن هذه التجربة لم تعد تنطبق على جميع الحالات ، فى حالة عدم وجود المطلقات أو الكشف الإلهى ، بأكثر مما انطبقت آراء عديد من المفكرين الذين رأوا خلاف ما ارتآه كامى . ويميل الفرد إلى الشك فى هذه الحالة ، كما حدث فى حالات سابقة فى « أسطورة سيزيف » ، إلا أن الدافع وراء اصرار كامى فى شئ من صلابة الرأى على استحالة فهم الوجود هو عدم المساس بفكرته عن العبث . ولا تعدم هذه الصفحات على الإطلاق موقفاً عاطفياً قوياً ، ونزعة سابقة إلى تأييد مبدأ العبث ، تلك النزعة التى كثيراً ما تنال من المنطق الذى تقوم عليه هذه الصفحات ، وأحياناً ما تجعله منطقاً زائفاً ويصر كامى على ضرورة « الانعدام الكلى للأمل » و « الرفض الدائم » و « السخط النفسى » ، ويستطرد قائلاً :

« وأى شئ ينال من هذه المستلزمات سواء بتعديلها أو بالقضاء عليها (وفوق كل اعتبار الإذعان الذى يحطم الاختلاف) كل هذا من شأنه القضاء على فكرة العبث ، والانحدار بالموقف الذى يمكن أن نستمد منه الفكرة نفسها » .

ولقد برر كامى هذا الرأى الذى قطع به على أساس أنه ينبغى عليه أن يبقى على

ما رأى أنه صحيح ؛ وبالرغم من ذلك نراه بعد وقت قصير يصرح بأن العالم ليس غريباً غرابة كاملة ، ويصدق حين يقول : « ... في وسعنا أن نفهم وأن نفسر كثيراً من الأشياء » . والواقع أن تثبيت مبدأ العبث لم يكن إلا نتيجة لمقدرة العقل الجزئية ، الأمر الذى أوضح كامى حدوده ومدى معرفته . وإن الهوة القائمة بين الإنسان والعالم ليست هوة جوهرية أو مطلقة كما توحي بذلك بعض آرائه ، بل انه نظراً للمبدأ الذى قال به وهو ضرورة الإبقاء على ما يرى أنه صحيح ، لا بد له ألا يتجاهل هذه النقطة الأخيرة . فلعل هذه النقطة لا تقل عن سابقتها من حيث وضع أساس للسلوك مماثل من ناحية المشروعية ، وكذلك أقرب إلى الصواب . لكن هذا قد يؤدى إلى إقصاء الأفكار عن مشكلة العبث ، وقد يهبط بقيمة التمرد هبوطاً شديداً ، على الأقل فى المرحلة التى صورتها « أسطورة سيزيف » الأمر الذى لن يرضى به كامى .

إن دراسة موضوع العبث حتى هذه السطور تؤكد أنه موضوع ينطوى على فكرة عقلية كبيرة ؛ إلا أن كامى يوضح أن العبث تجربة عاطفية واسعة الانتشار ، يشعر بها كثير من الناس الذين لم يصلوا بها إلى مستوى الفهم العقلى المجرد . ونراه فى الواقع يؤكد أن العبث تجربة يشعر بها الفرد أولاً ، ويأتى بعد ذلك صياغتها فى قالب الذهنى الخالص . ويبدأ فى الفصل الثانى من « أسطورة سيزيف » بعرض العبث من خلال تجربة عاطفية ... ما هو ، وكيف ينشأ ... ثم يستطرد بعد ذلك فى هذا الفصل إلى مناقشة العبث من حيث هو موقف عقلى تجاه العالم .

ويرى كامى أن الإحساس بالعبث لا يقتصر على الأدلة التى تشير إليه فى الأدب فحسب ، بل وفى الحوادث اليومية والاتصالات العادية مع الناس . فمن الجائز معاناة العبث بصورة تلقائية دونما استعداد سابق من الذهن أو الخواس . أما كشف العبث عن نفسه لدى بعض الأفراد ، فثله فى التعسف مثل الرحمة الإلهية التى تظهر للمؤمن عند توقعها . وعلى وجه العموم ، فإن الإحساس بالعبث غالباً ما ينشأ بطريقة أو أخرى من أربع طرائق مختلفة ، أولاً : الطبيعة الآلية لحياة عديد من الأفراد ، أو الروتين السقيم الذى يميز هذه الحياة ، مما يجعل أحدهم يسأل نفسه ذات يوم عن قيمة وجوده وعن الغاية من هذا الوجود . وليس هذا التساؤل إلا الإيعاز بعبثية الوجود (ولعلنا نلاحظ - بحض الصدفة - أن كامى على ما يبدو

ينظر إلى التكرار السقيم الذى تنسم به حياة الكثيرين ، لا سيما فى المجتمعات التى تتمتع بنصيب كبير من الحضارة ، على أنه الصورة الحديثة لأسطورة سيزيف . يستمد الوعى بالعبث مصدره الثانى من الإحساس الحاد بمرور الزمن ، أعنى الإحساس بالزمن باعتباره عنصراً مدمراً ، وربما ألحقنا بهذه التجربة ، التحقق مما يتصف به الموت من ضرورة وحتمية . ثالثاً ، ينشأ العبث من الإحساس بالانعزال فى عالم مغترب يشعر به الناس بدرجات متفاوتة ، وقد ينتج هذا الشعور بالانعزال عن الإحساس بأننا إنما وجدنا بمحض الصدفة وبلا سبب معقول ، وهو الإحساس الذى نجده لدى بسكال وكيركيجارد وغيرهما من الوجوديين المعاصرين . وقد يصدر العبث ، وهذا مثال تعرض له سارتر فى رواية « الغثيان » عن الوعى المباغت بالطبيعة المغتربة فى جوهرها ، والكامنة فى الأشياء الطبيعية المألوفة والمعروفة لدى كل إنسان باسم الحجر ، والشجر ، والأريكة .. الخ . وقد يتواجد لدينا إحساس حاد يسميه كامى : « العداوة البدائية تجاه العالم » وأخيراً يمكننا معاناة العبث عن طريق الإحساس الحاد بانعزالنا انعزالياً جوهرياً عن غيرنا من بنى الإنسان ، ويقول كامى إن بنى الإنسان لديهم القدرة على إفراز نوع من الجوهر اللا إنسانى ، فى خلال لحظات بعينها من الرؤيا تصدمنا حقيقة التصرفات الآلية التى بنعدم فيها كل إحساس ، التى تشكل السلوك العادى لدى الإنسان . وهذا الإحساس مماثل لما نراه أحياناً عندما نرقب فرداً أثناء حديث تليفونى فإذا به عاجز عن سماع الحديث الذى يدلى به . أما الانطباع الذى يتركه الموقف ، فهو وجود دمية لا تتسبب إلى عالم الإنسان . وثمة دليل آخر على الأشياء التى توحى بالعبث هو على ما أعتقد ، الإحساس بالقلق الغامض الذى يصدر أحياناً عن الصفة اللا إنسانية للشخصيات التى تمثل فى الأفلام الصامتة . وتحت العنوان نفسه يضيف كامى الإحساس بالاغتراب بالنسبة لأنفسنا ، وهو الإحساس الذى نشعر به عند رؤية أخ لنا مألوف ، ومع هذا يثير قلقنا ، الأمر الذى يعد انعكاساً لصورتنا فى المرآة ، أو فى صورة فوتوغرافية .

ثم يتقل كامى إلى الفهم العقلى المجرد لتجربة العبث ، فيهم بإيضاح قصور العقل وعجزه عن إعطاء عرض للتجربة ينى بالغرض ؛ ويقول ان الوظيفة الرئيسية

للعقل هي التمييز بين الحقيقة والزيف وبين اليقين والشك ، لكن عندما يتأمل الذهن في النشاط الذي يقوم به ، يجد نفسه عاجزاً عن وضع هذه الفروق موضع التنفيذ . ولكي يوضح كامى هذه النقطة ، يدرس على التوالى ما يسميه إخفاق المنطق في الوصول إلى الحقيقة ، وإخفاق العلم في الوصول إلى تفسير عقلى للوجود . أما بالنسبة للمنطق ، فكامى يشير إلى تدليل أرسطو بأن افتراض صحة الشيء أو خطأه ينتهى في كلتا الحالتين إلى مأزق منطقي ، وهذه هي القصة القديمة حول الرجل الكريتي ، الذي قال أن جميع الكريتيين بلا استثناء كاذبون ، بينما يعد هو نفسه كاذباً ولو قال الحق لأنه كريتي . أما الصيغة الكاملة للقضية فتجرى على الوجه التالى : إذا قلنا بالقضية أن جميع القضايا صادقة ، معنى هذا أننا نثبت ضمن ما ثبت ، القضية المناقضة التى تفيد بأن جميع القضايا كاذبة (أى أنه إذا كانت جميع القضايا صادقة ، إذن فالرأى القائل بأن جميع القضايا كاذبة يصبح رأياً صادقاً) ولذا لا يمكن أن تكون القضية الأولى قضية صادقة . وعلى العكس إذا قلنا بأن جميع القضايا كاذبة ، فبالتالى تصبح القضية الأولى قضية كاذبة ، ولذا يتحتم أن تكون هناك على الأقل قضية واحدة صادقة ، وفضلاً عن ذلك ، إذا قلنا بأن القضية المناقضة لقضيتنا هي القضية الكاذبة ، أو أن قضيتنا هي ، دون غيرها ، القضية الصادقة ، فسرى أنفسنا منساقين وراء عدد لا نهاية له من الأحكام الخاصة بالصدق والكذب ، وفى رأى أن كامى فى هذا الموضوع إنما يسئء عرض آراء أرسطو إلى حد ما ، وهو الذى قال بإمكان التدليل المنطقي . ويظهر أن كامى قد استشهد بأرسطو دون الرجوع إلى السياق الكامل للعبارة الأولى فى الفقرة التى ساقها (أسطورة سيزيف ص ٣١) وليس من رأى المناطقة المحدثين أن هذه المفارقة تستعصى على الحل بالطريقة التى يوحى إليها كامى ، على الرغم من استخدامه لها لتأييد ما يراه من أن مطلب الذهن للحقيقة المطلقة المتوحدة لا بد أن يبنى بالحجية والخسران .

ولقد سبق آخرون كامى فى نقد الطبيعيات ، ويعد جوته واحداً من عديد من المفكرين الذين سبقوا هوايتهد فيما سماه بعد ذلك مغالطة وهذه من شأنها أن تخلط صورة العالم عن الواقع فى أية لحظة من لحظات التاريخ ، مع صورة الواقع كما هو

عليه بالفعل^(١) . ونجد كامى على وعى بهذا الخلط بحيث يجاهد لإظهاره والكشف عنه ، فهو يقول ان العلم يبدأ بتعداد عدة قوانين طبيعية ، ونحن نتقبل هذه القوانين بدافع الاستزادة من المعرفة ؛ ويتجه العالم بعد ذلك إلى الكشف عن آلية العالم الطبيعى ، وبذلك تزداد آمالنا ، فهو يبدأ بعزل بعض الأجزاء المكونة ، ويتدرج بالجزء حتى ينتهى به إلى الذرة ، وينتهى بكل ذرة إلى الإلكترون ، وهكذا إلى ما لا نهاية حتى يصل به الأمر ، إذا ما طلبنا منه المزيد ، إلى أن يحدثنا عن وجود نظام خفى لحركة الكواكب السيارة يدور حول النواة . وهذه اللحظة بالنسبة لكامى هى لحظة خيبة الأمل الكبرى ، فالبحث الذى بدأناه ليكون عرضاً منطقياً للواقع ينتهى به الأمر إلى استعارة شعرية . ونتيجة للتطورات العلمية الحديثة احتلت هذه الاستعارة مكان غيرها فى العصور السابقة (مثال ذلك استعارة ساعة اليد أو ساعة الحائط فى القرن الثامن عشر) لكن سيأتى اليوم الذى تحتل مكانها استعارة جديدة ؛ وأن أقصى ما يمكن للعلم أن يقدمه فى هذا الصلاد عن طريق الصور والافتراضات هو المقدرة وليس المعرفة . ويرى كامى أن العلم يترك لنا الخيار بين وصف العالم الطبيعى وصفاً قد يكون دقيقاً لكنه يفصح عن حقائق غاية فى الضالة ، وبين فروض قد تعطينا المعرفة ، إلا أنها تتغير من يوم إلى يوم ، وبالتالي لا يمكن أن تكون فروضاً دقيقة . ويختتم كامى كلامه بقوله أنه مثلما ينتهى المنطق إلى النسبية ،

(١) كان هوبنيد فى الكتب التى تمثل المرحلة الوسطى من مراحل حياته وهى : «أصول المعرفة الطبيعية» ١٩١٩ ، و«فكرة الطبيعة» ١٩٢٠ ، و«مبدأ النسبية» ١٩٢٢ مهتماً بفكرة الطاقة كما تعلمها عن السير ج. طومسون ، وفى رأى هوبنيد ان هذه الفكرة تعنى أن البسائط الفيزيائية التى ينتهى اليها التحليل إن هى إلا خطوط من القوة لها اتجاه ، وليست هى جزيئات من المادة تشغل نقاطاً من مكان ولحظات من زمان . وهذا هو ما أدى به إلى فقد المفاهيم النيوكونية الكلاسيكية . هذا وقد نظر هوبنيد إلى فكرة خطوط القوة التى يتداخل بعضها فى بعض فى «مجالات» على أنها مشابهة للمنهج المنطقى الخاص بطريقة «التجريد الشامل» التى ابتكرها هوبنيد ، والتى بواسطتها تعرف الحقائق الهندسية مثل النقاط والخطوط لا على أنها موجودات واقعية ولا موجودات عقلية ، بل على أنها شبكات من علاقات تحكم الطريقة التى تتداخل بها الأجسام ذوات الأشكال المختلفة . على ان هوبنيد فى الكتب التى تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى : «العلم والعالم الحديث» ١٩٢٦ ، و«التطور وعالم الواقع» ١٩٢٩ ، و«مغامرات الأفكار» ١٩٣٣ تحول إلى اقامة نسق ميتافيزيقي شامل مؤسس على هذه الأفكار ، ولكنه يركز على دراسة تأملية لا يمكن أن يعد «كائناً فعلياً» فى تيار التطور داخل الطبيعة . (المترجم) .

فإن الطبيعيات كذلك تنتهى إلى الشعر ، وعلى حد تعبيره : « وبالتالي فإن الفطنة هى الأخرى تقول لى بأسلوبها الخاص إن هذا العالم عبث » ولا بد أن نلاحظ ولو عرضاً أن كامى فى معرض حديثه عن العلم لا يستشهد بالنتائج التى توصل إليها علم الفلك الحديث لتأكيد عزلة الإنسان أو عرضية وجوده ، ولو أن اتخاذه مثل هذا الموقف يدل على تناقضه مع ما قال به من آراء فى الطبيعيات ؛ وعلى أية حال ، فإن كامى لا يفصح عن أى تذوق للصور المستحدثة التى تنتج عما يحدثه علم الفلك من فزع وإرهاب .

وثمة اعتراضات كثيرة توجه إلى آراء كامى فى المنطق والعلم ؛ أما بشأن الصعوبات المنطقية ، فلا أحتاج لأكثر من القول بأن المناطقة المحدثين ردوا على هذه الصعوبات ، وذلك بأن أحالوا الألفاظ التى من قبيل « صادق » و « كاذب » إلى عالم السيميائيات ^(١) semantics وأوجدوا مقولات جديدة يدرجون تحتها القضايا المنطقية ، هذا إلى جانب أن تهجم كامى على العلم لا يزال ضيق الأفق ؛ فهم يتجاهلون مثلاً أية مناقشة للمدى الذى يمكن للمقدرة فيه أن تكون بمثابة تأكيد للمعرفة الصحيحة ؛ ذلك إن لم تكن معرفة يمكن التدليل عليها من الناحية الصورية . إلا أنه لا يزال هناك جانب بعينه ، يظهر فيه كامى كما لو كان يتمتع بحصانة تامة . ولو أنه من المشكوك فيه أن يكون كامى قد قصد بالفعل إلى أن يكون ذلك . ونجد كامى فى « أسطورة سيزيف » يلتمس بالفعل علماً واجب الوجود « فى ذاته » من الوجهة المنطقية ، إلا أن العالم لا يمكن أن يكون كذلك لأن الوجود يتكون فى الأصل من وقائع مادية ، فلا بد للوقائع أن تتصف بالتعسفية أو

(١) السببة هى علم معانى الألفاظ ، وهى مبحث جديد من مباحث اللغة ، ظهر على أبهى طائفة من العلماء ، بحثوا فى المنطق واللغة وأساليب التعبير ، وسموا بمبحثهم بالسيميائية أخذوا من كلمة semasiology; semantic; semantic وكلها مأخوذة من كلمة « سيماء » sema اليونانية بمعنى العلامة أو الرمز أو الإيماء . ويقوم هذا المبحث فى أساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالاتها ، ومدار السؤال فيه : هل تدل حروف الكلمة بلفظها على شيء من معناها ؟ ورغم اختلاف أجوبة العلماء على هذا السؤال فإنهم يتفقون على أن كثيراً من الكلمات نشأت من الحكاية الصوتية ، وأنها لذلك تدل بلفظها على شيء من معناها ، وأنها خليقة لذلك أن تتشابه فى جميع لغات العالم . ومن أشهر الباحثين فى هذا الميدان : أوجدن ogden وريتشاردز Richards صاحب كتاب « معنى المعنى » . (المترجم) .

اللامفهومية ، حيث إنه يمكن بصورة أولية أن تكون على خلاف ما هي عليه ، فالعالم الذى ينشده كامى لا يمكن أن يكون عالماً مفهوماً فى معناه بالنسبة للعقل الذى يعايش التجربة . ويترتب على ما لموقف كامى من طبيعة لا تقبل الاعتراض ، أن ما يقوله من استحالة تفسير الوجود تفسيراً عقلياً ، يوضح التفسير العقلى للوجود بحيث يتحتم قبول ما يراه قبل أن يقدم على هذا التفسير . لكن ملاحظات كامى حول العبث من شأنها أن تذكرنا ، إلى جانب كافة أنماط التفكير الوجودى ، أنه لا يمكن فهم الوجود فهماً عقلياً خالصاً ، وأن التجريدات الفكرية مخففة لا محالة فى النيل مما تتميز به الأشياء من مادية وخصوصية .

وإن وصف كامى لتجربة العبث بمائل أنماطاً أسطورية قديمة ومألوفة تمثل وضع الإنسان فى الوجود ؛ فالعبث يتخذ موقفاً مماثلاً لموقف تانتالوس Tantalus المتلهف على الماء والأشجار المثقلة بالغار البعيدة عن تناول يديه ؛ كما يشبه موقف بروميثيوس Prometheus المكبل بالأصفاد والذى أضحى غذاء للنسريقتات به فى كل يوم ، ويشبه أيضاً موقفاً سيسفوس Sisyphus الذى يظل يدفع الصخرة إلى أعلى الجبل ، وتظل الصخرة تندفع إليه مرة ثانية .. وهكذا . ويبعد العبث فى صورته الأولية هذه - إلى الأذهان ، نكران الآلهة أن يطالب الإنسان بالوقوف معها على قدم المساواة . والواقع أن كامى يخلع على العبث الكثير من صفات الجدة والختمية والشمولية التى تتصف بها التراجيديات الكلاسيكية . ومع كل هذا فهو لا يمكنه أبداً أن يقبل العبث دون مناقشة ، فكامى يصور العبث باعتباره مزجاً بين العاطفة والجمود .. ينوء به الإنسان ، ولكنه واثق من التغلب عليه بطريقة أو بأخرى . وقد كتب فاليري ساخرأ ذات مرة أن سيسفوس قد أفاد على الأقل فائدة واحدة ، وهى التمتع ببعضلات قوية نتيجة لعب العبث الذى كان منوطاً به ، لكن كامى يذهب إلى أبعد من هذا إذ يحاول استبانة ما إذا كان من الممكن الحصول على قوة روحية ، وإذا كان الأمر كذلك ، فإلى أى مدى يمكن الاستفادة من هذه القوة ؟ وقبل أن يقوم كامى باستجلاء الإمكانيات الإيجابية التى ينطوى عليها العبث ، يحاول أولاً استجلاء ما إذا كان من الممكن استلاب هذا العبث . والطرق القديمة لاستلاب العبث اثنتان ؛ فلما كان العبث فى أسامه عبارة عن علاقة ، فإن أوضح طريقة للتخلص من العبث هى القضاء على أحد شطرى هذه العلاقة . فيمكن للفرد

على سبيل المثال أن يلغى الوجود الذى يكابده العقل فى تجربته باعتباره وجوداً لا معقولاً ، وذلك عن طريق نبذ العقل ، والاتجاه صوب المناهج الروحية ، والإيمان بالحياة الأخرى التى لا بد وأن يكتنفها الإدراك الإلهى المقدس . وهذه بالطبع هى ومضة الإيمان التى تتخذ من العبث نقطة للانطلاق ؛ ويؤيد هذا الرأى كل من تروتوليان وبسكال وكيركيجارد وغيرهم من الفلاسفة ، ويسمى كامى هذه الومضة من الإيمان « انتحاراً فلسفياً » . أما الطريق الثانى للاستلاب فهو طريق لا علاج للنتائج المترتبة عليه ، ولذا كان من النادر المعنى فيه ؛ هذا الطريق هو إلغاء الشطر الثانى من العلاقة ، أى القضاء على العبث ، بالقضاء على الفرد الذى يعانى من انعدام المنطق فى هذا الوجود . والانتحار البدنى من أنجع الوسائل وأيسرها للوصول إلى هذا الغرض ؛ فالفرد يحطم عن طريق الانتحار الوسيلة الوحيدة لمعاناة العبث .. نفسه ذاتها .. وذلك بالإقدام على عمل أقرب إلى الاتساق فيما يبدو مع التجربة ذاتها .

ويبدأ كامى بعد ذلك فى دراسة هذه الطرق دراسة تفصيلية بادئاً بالانتحار الفلسفى ، وقد سبق أن رأينا كيف أن كامى يتمتع بمكانة خاصة فى تراث النزعة المناقضة للمذهب العقلى ؛ ومع هذا نجده يبدأ دراسته للانتحار الفلسفى بالهجوم على هذا المذهب ، لكن ذلك لا يعنى تناقضاً حقيقياً ، لأن كامى إنما يهاجم تلك النزعة التى سبق أن أشرنا إليها ، والتى إذا ما اكتشفت حدود العقل ومداه نبذتها ورفضتها لكى تقبل الإيمان أو الحدس باعتبارهما طريقين إلى المعرفة المطلقة . وإن مبدأ كامى عن العبث ليعترف هو أيضاً بحدود العقل ومداه لكنه يتخذ من هذه الحدود موقفاً مغايراً ، فهو يقبل حدود العقل ، ولكنه يتمسك بالعقل باعتباره الحلقة الوحيدة ، على الرغم من كونها واهية ، بين الواقع والإنسان . وهكذا نرى أن إصرار كامى وتشبثه بحقيقة العبث يتصل على نحو ما بنوع من النزعة العقلية المتطرفة . أما النزعة المناقضة للمذهب العقلى والتى يرفضها كامى فهو يطلق عليها : الفكر «الوضيع ha pensee humilice» .

ويرى كامى أن الوعى الحاد بالعبث يعد سمة شائعة بين كثير من المفكرين من أمثال كيركيجارد وشيستوف ، هيدجر وإسبرز ، هوسرل وشيلر وبناء على تفسير

كامي لمواقفهم ، ذلك التفسير الذي قد يؤدي إلى اختلاف كبير بين مؤرخي الفلسفة ، والذي مؤداه أنهم جميعاً رأوا أن طريق العقل السامي إلى المعرفة طريق موصد ، ومن ثم سلكوا إلى هدفهم دروباً جبلية ضيقة وخطيرة .. ألا وهي دروب الدين المتأففة للعقل والمنطق . ويلخص كامي في الصفحات الأخيرة من الفصل الثاني تدليل كل منهم على وجود العبث ، وينتقل كامي بعد ذلك إلى اختيار كل من كيركيغارد وشيستوف ليقدم عنها دراسة مستفيضة باعتبارهما النموذجين الرئيسيين لتوضيح كيف أن الاعتراف بالعبث يستتبع ومضة الإيمان التي يعتبرها كامي مجرد لجوء إلى الافتراض الذي لا يقوم على دليل . كما يشير في إنجاز إلى ياسبرز ، وتوضح لنا هذه الإشارة في سر واختصار طبيعة الانتحار الفلسفي الذي يرفضه كامي ، ويقول كامي على لسان ياسبرز أن إخفاق العقل في فهم الوجود والوقوف على حقيقته « يفصح بالتأكيد دونما حاجة إلى شرح أو تفسير » لا عن العدم ولكن عن وجود المتعالى . ويؤكد ياسبرز المتعالى والمط الفرضى في الوجود باللجوء ، كما يقول صراحة في هذا الموضع ، إلى عملية إحالة « لا تحتاج إلى شرح أو تفسير » وهذا مثال مباشر لمبدأ « إن العبث هو القانون » الذي رفضه كامي ، وتعرض له بالمناقشة في صورته الأكثر تعقيداً عند الكلام عن كيركيغارد وشيستوف ، ويتعرض كامي في الفصل نفسه إلى نقد مبدأ الظواهر عند هوسرل ، مبتدأً من فكرته عن القصد في الإدراك الحسى . ويشير كامي إلى فلاسفة الظواهر لأنهم على الرغم من عدم اتباعهم ومضة الإيمان على نهج الوجوديين المسيحيين فهم يهربون من حقيقة العبث ، ولهذا فهو يقول بما يتضح آخر الأمر أنه مماثل لطرائقهم ومناهجهم . وهكذا بعد أن يقر هوسرل أن الفكر وصف description وليس تفسيراً explanation يقدم فكرة الجواهر اللامتناهية المتعالية على الزمان ، والتي تضمنى الدلالة على الأشياء التي لا نهاية لها ولا حصر . وعن طريق هذا « التعدد الجرد » polytheisme abstrait وهو بالنسبة لكامي لا يقوم على دليل مثل « مذهب التوحيد » الذي قال به كل من كيركيغارد وشيستوف ، عن طريق هذا « التعدد الجرد » يقدم هوسرل على ما يصح أن نسميه منصة الإيمان في عالم العقل المطلق . ويقصد كامي من ذكر مثال هوسرل بعد أن ذكر كلا من شيستوف وكيركيغارد أن يوضح لنا كيف أن الفكر يمكن هزيمته على يد « العقل المنتصر » مثلاً يمكن هزيمته

كذلك على يد « العقل المفكر » ، والسبب في هذا أن الإرادة الراغبة في الوصول إلى نتائج إيجابية تسبق الدراسة الكافية للوسيلة المستخدمة في هذا الغرض . وهوسرل في هذا الصدد لا يفضل كيركيجارد ، فكلاهما واقع في نفس الخطأ ، فما يسميه هوسرل بالعقل المطلق ليس في آخر الأمر إلا نوعاً من اللامعقولية ، فهو سرل الفيلسوف التجريدي ، وكيركيجارد المفكر الديني حاولا التغلب على العبث بإنكار الطريقة الوحيدة التي جعلت كلا منهما يدرك هذا العبث ويعيه ، وهو العقل الإنساني ذو المدى الضيق والقدرة المحدودة . ولا يقبل كامى هذا المنهج ، لأنه يريد أن يتعامل مع العبث في الوقت الذي يبقى فيه على الوسائل التي ساعدته على إدراكه والوعى بوجوده .

أما الاعتراضات على الانتحار البدني فهي تصدر عن نفس الموقف الجذري ؛ فعلى المستوى البدني كما هو على المستوى الفكري ، ينطوى الانتحار على قدر من التناقض هو في نهاية الأمر هروب من المشكلة وليس حلاً لها . فمن الواضح أن الانتحار يقضى على رؤية الفرد للعبث ، حين يقضى على الفرد ذاته الذي يعد شرطاً لازماً في العلاقة التي تفصح عن هذا العبث وتبرزه . ولا يترتب على هذا الانتحار أى تبدل في حقيقة العبث باعتباره وجوداً قائماً أو محتملاً بالنسبة لغيره من الأفراد . وهذا الإجراء على أحسن الفروض ليس إلا إجابة فردية تخلو من الصدق العام ، فإذا كان هذا الإجراء مقبولاً باعتباره منهجاً لإلغاء العبث ، فهو بالتأكيد ليس وسيلة لدحضه والقضاء عليه . وسنرى في الفصل القادم ، كما أوحى بذلك كامى في صورة عملية في كتابه « أعراس » ، كيف أنه يمكن التفرقة بين الحكم بافتقار الحياة إلى المعنى ، وبين القول بأن هذه الحياة لا تستأهل أن تعاش . وعلى أية حال ، لا يعدم كامى في المنطق الذي يسوقه ، قوة منطقية في قوله إنه يمكن الحكم بعبثية الحياة في حالة واحدة ، وذلك في ضوء العمل الذي يحاول أن يلتمس الوجود معنى . أما الانتحار فينطوى على الموافقة على العبث والإذعان لوجوده ، لكن مثل هذا الموقف يتناقض مع الاعتراض والمقاومة السافرة للذين ساعدا على إيجاد الوعي بالعبث في أول الأمر . وهذا يعني إن الانتحار ليس إلا دليلاً على التفاوض عن العبث وليس حلاً لمشكلته . بل لعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا أن الانتحار أبعد ما يكون عن إلغاء العبث ، لأنه في الواقع تأكيد له وتأييد لحقيقته . ويعتبر الموت كما سبق أن رأينا

إحدى سمات العبث ، ومعنى الانتحار هو الإقدام الاختياري والإسراع نحو الموت .
ومن ناحية أخرى ، يعد الدافع على التمرد الذى يثيره العبث فى نفس الفرد تمرداً
على الموت ذاته .. وليس مما يتفق مع هذا التمرد أن يتغاضى الفرد عمداً عن حقيقة
الموت بإقدامه على الانتحار ، فالرغبة الطبيعية لدى الفرد المحكوم عليه بالإعدام هى
التعلق بالحياة تعلقاً شديداً ، وليس من المنطق فى شيء أن الفرد المحكوم عليه (من
الوجهة الميتافيزيقية) نتيجة لجرعة لا يعرفها ، أن يسهم فى إلحاق الموت بنفسه .
ولعل هذا هو ما يعنيه كامى بقوله إن الرجل الذى يقدم على الانتحار ، والرجل
المحكوم عليه بالإعدام .. نقيضان .

ويستند كامى إلى ناحيتين أخريين فى مستهل كتابه التالى « الإنسان المتمرد »
وقد أقامهما على دراسة مستفيضة لدحض فكرة الانتحار ، أولاهما أنه من الممكن
تبرير فكرة الانتحار إذا ما أنكرنا المقدمات الأولى لفكرة العبث ، فإذا كان الوجود
عبثاً بصورة لا تقبل التغير ، وكان الفرد يحس بالغربة تجاه نفسه وتجاه غيره من
الناس وتجاه الأشياء المادية ، فإن الإقدام على الانتحار يعنى أن مثل هذا الإجراء
ينطوى على معنى فى عالم خلا من المعنى . بل إن محاولة إضفاء المعنى على عملية
الانتحار تعنى إنكار طبيعة العبث التى كانت حافزاً للإقدام عليه . ويعنى هذا أيضاً
أن الانتحار إجراء ممكن فى نطاق العبثية الشاملة ، إلا أنه يحطم أية صلة منطقية بين
الناحيتين ، وينطوى على النتيجة القائلة بأن الاعتراض على الانتحار أو الموافقة عليه
سيان فى هذه الحالة من الوجهة المنطقية . وثمة نقطة أخرى تترتب على ما سلف ،
وهى أن الانتحار ليس كما هو مفترض الإلغاء المطلق لكل ما هو موجود ، وإنما
الانتحار مثله مثل الحكم بأن الحياة عبث ، ينطوى على نوع من نشدان القيمة ؛
فالانتحار إثبات إيجابى ، ولو أنه إثبات محدود تحت ستار من الإلغاء الكامل ، كما أن
الانتحار ينطوى على أن العبث لم يكن شاملاً ، لكنه بحكم طبيعته يحول دون الفرد
ودون استعمال القيمة أو المعنى التى يشير إليها ، وذلك فى هجومه الإيجابى على حقيقة
العبث .

ويتبين من المناهج التى أشرنا إليها قبل ذلك ، أن كامى يرفض فكرة الانتحار
فلسفياً كان أو بدنياً باعتبارهما موقفين منطقيين يتخذهما الإنسان تجاه العبث ، وتودى

كل هذه البراهين إلى النتيجة القائلة باستحالة إلغاء العبث دون النيل سواء من البرهان الذى يقدمه العقل أو من الرغبة فى السلوك المنطقي . ويتبع ذلك أن كامى لم يترك لنفسه إلا باباً واحداً ، وهو تقبل وجود العبث وفقاً للأدلة التى يقدمها له عقله وحواسه ، ولا يسمح لنفسه بأى حل آخر ، حتى ليبدو وكأنما قد رجع إلى النقطة التى ابتدأ منها . وعلى أية حال فهو فى عرضه للموقف الذى ارتآه ، يضل على توكيداً مختلفاً كل الاختلاف ، فالموقف كما هو فى الأصل لم يتغير ، ولكن موقف كامى تجاهه هو الذى أصابه التغيير . وكذلك فإن اكتشافاته للحلول المقترحة سواء كانت الهروب اللاعقل أو الانتحار البدنى ، وهو ما يسميه كامى « التذليل العبثى » *raisonnement absurde* يؤدى به آخر الأمر إلى النتيجة القائلة بإمكان تقبل حقيقة العبث بالطريقة التى رآها أول مرة . ويستطرد كامى فيقول إن العبث على أية حال يعد مصدراً لقيمة على جانب من الأهمية ، وهى الحق ، لأنه يعتبر أن العبث نفسه حقيقة . أما البحث الخائب عن الحقيقة ، والذى أثار وعيه بالعبث ، فقد استوفى ناحية من نواحيه بوصوله إلى حقيقة العبث نفسه . ثم يقول كامى إن الرغبة نفسها فى الوقوف على الحقيقة ، تقتضى أن يحافظ الفرد على الحقيقة التى يكتشفها وأن يبقى عليها ، وبذا يخلص إلى وجوب الإبقاء على حقيقة العبث وليس الهروب منها . ولا يمكن رد العبث بحكم طبيعة الأشياء إلى عناصره الأولية ، ولا يمكن كذلك استبعاده فى ضوء الأدلة التى ساقها كامى ، بل إن احتمال استبقائه هو الذى أصبح محتملاً بعد أن تبين أنه يؤدى إلى إقامة حقيقة من الحقائق . وإن كامى برفضه الانتحار البدنى والفلسفى إنما يبنى على حقيقة العبث ، وكلما ازداد فهم هذا الموقف ، أصبح أكثر إيجابية . وإن كامى بوصفه العبث على أنه علاقة بين العقل وبين العالم المادى ، إنما يؤكد طبيعة ما ينطوى عليه من رفض وصراع ، وهو ما يسميه « مواجهة وصراع بلا هوادة » . وحتى نبقى على الوعى بالعبث « وعلى الحقيقة التى يقرها ، يتعين علينا أن نتخطى « حافة الدوار » برفضنا كل الطرق المقترحة للهروب ، ويطلق كامى على هذا الموقف رفض التمرد . ونحن باتخاذنا هذا الموقف إنما نراهن فى الاتجاه المعارض لموقف بسكال ، ونؤكد « المراهنة من أجل العبث » التى تبث على الدهشة والفرع « على أن هذه المراهنة لا تعد حلاً للمشكلات العقلية ، فكل ما تفعله هو أنها ترفض كلا طريقتى الانتحار ، وتبقى على الإيمان بالحقيقة الأولية التى تملأ الحواس :

« فالجسد ، والعاطفة ، والعالم ، والسلوك ، والسمو الإنساني ، كل هذا سيعود إلى سابق مكانه في هذا العالم المخبون ، وسيجد الإنسان مرة أخرى خمر العبث وخبز اللامبالاة اللذين يمدان عظمتهم بما تقتات به من طعام » .

وإن التمرد الذي ينطوى على مثل هذه النتائج ليرضى ما في نفس كامى من إحساس الرواقى والشهوانى معاً .

والواقع أن ما لدينا الآن هو كوجيتو كامى Camus;cogito الذى يشكل رأيه في مشكلة المعرفة ؛ فإن البحث الذى بدأه ليتبين كيف يتسنى له حل مفارقة العبث أو التغلب عليها ، انتهى يجعل هذه المفارقة نفسها أساساً للسلوك الإيجابي . ومثلما استمد ديكارت اليقين بوجوده من الشك السابق في هذا الوجود (أنا أشك إذن أنا أفكر إذن أنا موجود) فكذلك كامى يستمد معنى وجوده من الإنكار السابق لاحتمال وجود معنى لهذا الوجود . هذا مع العلم بأن كلا هذين الدليلين لا يزالان موضع اعتراضات كثيرة ، بصرف النظر عن النقد الخاص للفروض التى أثبتت في حالة ديكارت بالذات ، ودون الخوض في عملية الشك الديكارتي إلى أبعد من ذلك . أود لو ذكرت تعقيبات ثلاثة موجزة عن النتائج التى توصل إليها كامى ؛ أولاً : أن كل المحاولات التى بذلت لفهم العبث أو استخدامه كمصدر من مصادر القيم تنطوى فيما يبدو على « مبدأ بسيط » ويتضح هذا وضوحاً جلياً في بعض الحالات مثل التناقض اللفظي في قول كامى « ليس للعبث معنى إلا بالقدر الذى لا نرضى به » .

ونحن نرى في هذه العبارة موقفاً شعورياً يناقض مقتضيات المنطق ، ذلك أن كامى يصر منذ البداية على الإبقاء على التمرد ، ولهذا لا بد أن يرفض فكرة الانتحار . لكنه داخل النطاق العام لفكرة العبث ، لا يستطيع الفرد إلا أن يختار بين الانتحار أو التمرد ، أما محاولة إضفاء صفة الحتمية المنطقية على التمرد ، فهى محاولة مقضى عليها بالإخفاق . ثانياً : أن كامى يفسر فكرة العبث تفسيرات ثلاثة ، وذلك في أثناء تدليله على رأيه في مشكلة المعرفة cogito (أ) فهو المفارقة التراجيدية بأسرها للوضع الإنسانى ، كما أنه موضوع التشهير والشكوى . (ب) وهو موقف يطالب الفرد بالإبقاء عليه كما هو بقدر الإمكان (ج) وهو موقف من التمرد

(المراهنة من أجل العبث) الذى يحتم علينا أن نستعمل العبث وفقاً للتفسير الثانى (ب) مقابل مفهوم العبث وفقاً للتفسير الأول (أ) وهذه المعانى الثلاثة لكلمة «العبث» تنطوى على ثلاثة أنواع مختلفة من العلاقات ، هى فى جملتها مختلطة ومهوشة . وفى رأى أن هذه التفسيرات توضح السبب الذى جعل كامى ، بعد أن طالبنا برفض فكرة الانتحار لأنها تعنى التفاضى عن العبث (وفقاً للتفسير الأول «أ») يجذ التمرّد وبالتالى يطالبنا بالتفاضى عن العبث (وفقاً للتفسير الثانى «ب») . ولا شك أن الدليل كله يسوده الافتقار إلى وضوح التعريف الاصطلاحي وتميزه . وأخيراً ، يصعب ألا نشعر بأن حماسة كامى لمبدأ العبث على أساس أنه يدل على حقيقة وجوده ، وأنه يجب الإبقاء على هذه الحقيقة ، يصعب ألا نشعر بأن الدليل صورى بشكل مبالغ فيه . ولدينا هذا الانطباع الذى يزداد عمقاً فى النفس نتيجة للمناقشة التى بدأت تدور حول أوجه التحييد ونواحي الاعتراض على فكرة الانتحار باعتبارها المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالنظر . وأخال أن مثل هذا الاعتراض يكمن وراء شكوى بلانشو Blanchot من أن كتاب «أسطورة سيزيف» يخلف فى نفسه إحساساً بالقلق نتيجة للطريقة التى يحول بها مأساة العبث ولعنته إلى شيء يصبح معه الحل الوسط ليس ممكناً فحسب بل ومرغوباً فيه ^(١) . ثم نرى بعد ذلك تحولاً مفاجئاً فى الدليل يغير من العبث ويجعله حلاً ، أو أسلوباً فى الحياة ، أو نوعاً من الخلاص بالنسبة إلى الإنسان . وعند كامى أن عدم الوقوف على حل لمشكلة العبث ، هو نفسه الطريق إلى الوقوف على حقيقة الوجود ، أو عبارة أخرى أن الطريق إلى فهم الوجود هو عدم العثور على أى طريق . وإن كامى بإعطائه أكثر من معنى لكلمة «العبث» يستخلص على ما يبدو هذا المعنى من المنطق الجامد . ومن الصعب ألا نقول إن هذا الحل ، يعتبر حلاً تعسفياً وليس استنباطاً منطقياً على الرغم من الحجج التى يغطى بها كامى هذا الحل . وفى آخر الأمر ، يبدو كامى وكأنما قد قام بومضة الإيمان الخاصة به ، متخذاً من العبث نقطة للارتكاز والانطلاق . والواقع أن كامى يبدو كأنما قد نفّض يديه من اللعبة بأسرها عندما يتحدث عن المراهنة التى تبعث على الدهشة والفرع .

(١) انظر موريس بلانشو «السقطة» باريس ، جاليمار ، ١٩٤٣ ص ٧٥ .

ويبدو أن « الحل » الذى ارتآه كامى يؤكد الرأى الذى قال به مالرو منذ عام ١٩٢٨ فى رواية « المتصرون » ومؤداه أنه لا يمكن للفرد أن يعيش وهو واع بالعبث دون أن يتنازل من أجله عن بعض ما يعتقد فيه . وإن رفض كامى لفكرة الانتحار ورغبته فى الحياة لا بد أن تعد - إلى حد ما - حلاً وسطاً بالنسبة لمشكلة العبث . وعلى أية حال ، فطالما تبين لنا أن المسألة مسألة اختيار ، وليست ضرورة منطقية ، أصبح العبث أقرب إلى القبول والاحتمال . ويمكن الدفاع عن هذا الاختيار بناء على أسباب كثيرة ، بل من الممكن التدليل على وجود نوع من الضرورة داخل هذا الاختيار نفسه ، إلا أن هذه الضرورة تختلف عن الختمية الصورية التى يزعمها كامى . ومن الإنصاف أن نقول إن عملية الاختيار بهذا المعنى تعد أكثر منطقية مما يمكن للمنطق الصورى المجرد أن يكون بالنسبة للموقف الوجودى الذى يتخذه كامى ، وبالنسبة لإصراره على معالجة المشكلات بأسلوب إنسانى محدد . ويعبر كامى فى مواضع أخرى عن موقفه تجاه العبث باعتباره موقفاً عملياً يقوم على أساس من الاختيار المادى . فهو يكتب على سبيل المثال فى الرسالة الرابعة من مجموعة « رسائل إلى صديق ألماني » :

« لقد اخترت العدالة حتى أبقي على الإيمان بهذه الأرض ، ولا زلت أؤمن بأنه ليس لهذه الدنيا أى معنى سماوى ، لكننى أعرف أن ثمة شيئاً فى العالم يتمتع بالدلالة والمعنى .. وهو الإنسان . لأنه المخلوق الوحيد الذى يلتمس لنفسه المعنى ويبحث عنه . وهذا العالم يحتوى على الأقل على حقيقة الإنسان ، ومن واجبنا أن نبرر موقفه فى وجه القدر نفسه » .

ونحن نرى فى مثل هذه الآراء تصويراً للاختيار القائم على أساس من العقل ، والذى هو أكثر إقناعاً من محاولة الوصول إلى ضرورة منطقية كاملة فى « أسطورة سيزيف » ، فالاختيار الذى أورده كامى فى هذه الفقرة ، يؤيده دليل أكثر تمشياً مع موقف كامى العام من المسائل التى يحسمها بالقرار أو يحلها بالسلوك . والذى لا شك فيه أن هذا الاختيار فى آخر أمره ، إختيار عاطفى ، أو قائم على أساس من العاطفة ، لكنه مع ذلك إختيار أخلاقى ، وإن كامى ليكسبنا إلى صفه عندما يتحدث إلينا بلسان داعية الأخلاق أكثر مما يتحدث إلينا بلسان رجل المنطق .

انبثاق التمرد

إن ما يجعل الحياة في النهاية شيئاً مستحياً ، هو أن الخصومة بين الحياة في معناها العميق ، وبين الحياة من حيث هي خالية من المعنى تظل متروكة تماماً بلا مصالحة .

رعون جيران

كان الهدف من ذكر الفقرة الأخيرة للكلام كامى ، والتي وردت في الفصل السابق ، مجرد توضيح أن تعبير « اختيار مقصود » في وصف الحل الذى ارتآه كامى لمسألة العبث ، أوقع بكثير من وصفه بكلمة استنباط منطقي . ومع هذا فإن دفاعه عما يسميه في الفقرة المذكورة « حقيقة الانسان » يعتبر جزءاً من مرحلة متأخرة في تطور تفكيره تختلف اختلافاً بيناً عن غيرها من المراحل . أما بالنسبة لما نحن بصددده الآن ، فينبغى أن نعود مرة أخرى الى الجزء الوارد في « اسطورة سيزيف » حيث نجد كامى يؤثر جانب المراهنة تأييداً لحقيقة العبث ، طالما أن رفض فكرة الانتحار والتعالى قليلاً يؤكد حقيقة العبث بصورة آلية ، وهذا يعنى أن المراهنة تمثل نقطة تحول في الدليل الذى يقوم عليه الكتاب في أساسه . والى أن وصل كامى لفكرة المراهنة كان ينتهج على الأغلب منهجاً الغائباً ، ويبدو الآن أن نتيجة استخدام هذا الالغاء المنهجي هو الممكن من الوصول إلى اثبات مادى وتأكيد عملى . والواقع أن هذه المراهنة تنصف « بالدهشة » كما تبعث على « الفرع » ، وذلك لأنها ، ولو من الوجهة

الظاهرية ، تنطوى على اثبات لا يتألف الا من الالغاء الذى سبقه . وتمتاز هذه المراهنة بأنها تمهد للانتقال من مرحلة الالغاء إلى مرحلة الالابات ، وذلك بمجرد الجمع بين سلسلة من العمليات الالغائية على صورة تكفل الوصول الى نتيجة ايجابية ، وذلك هو الموقف الذى يضلنى على الجزء الثانى من الدليل الذى يقدمه كامى طابعه الخاص ، فكل هم هو أن يضمن ابتداء من فكرة المراهنة أن وعيا بعمليات الالغاء الأولية يسود تدليله المنطقى ، فهو إذ يقوم باستجلاء النتائج التطبيقية للمراهنة لكى يصوغ محتواها الأخلاقى ، يعى كل الوعى الحاجة الى تقديم اثباتات موجبة كفيلة بأن تصور عمليات الالغاء السابقة . وعلى الرغم من أنه لا يذكر ذلك صراحة ، فان ما سوف يترتب على ذلك هو صعوبة تبين صفة الاجحاف التى تتصف بها فكرة المراهنة ، كما أن عرض ما يمكن أن نعهده اراهاصاً بوحدة عضوية بين شطرى الدليل السالب والموجب ، أو بين جانبى الالغاء والالابات ، من شأنه أن يجعل فكرة المراهنة نفسها أكثر منطقية وحتمية . وبطبيعة الحال فإن هذا الاحساس بالترابط المنطقى انما يقوى نتيجة للأسلوب الرصين الذى يسير على وتيرة واحدة بين شطرى الدليل ، ولا يقتصر هذا الأسلوب الثرى الرصين الذى كتبت به « اسطورة سيزيف » على كونه ملائماً لعمليات الإلغاء التحليلية ، بل يتعدى ذلك إلى خلق احساس قوى لدى القارئ ، بأن عمليات الإلغاء هذه تكاد تنطق لوضوحها ، وأن أية عملية اثبات ذكرت ، لم تكن لتتجاهلها أو تنقص من شأنها ، وذلك كله يعود إلى أن هذا الأسلوب ظل الأداة التى تنقل التأكيدات الأخيرة .

اما بصدد تحديد نوع السلوك الواجب اتباعه لمعرفة العبث ، فيبدأ كامى بالنظر فى السمات الرئيسية لموقفه ممثلة فى فكرة المراهنة ، وهو ينظر إلى هذه السمات بعين الفاحص ليتأكد مما تنطوى عليه من صفات ، لأن هذه الصفات هى التى ستتكفل بتكوين الأساس الذى يقوم عليه قواعد فلسفة العبث الأخلاقية . أما الصفتان الأساسيتان اللتان تتمخضان عن تمحيصه فهما البصيرة والبراءة ، وعلى هذا الأساس المزدوج يمضى كامى فى بناء فلسفة العبث الأخلاقية ، التى نادى بها فى الصفحات الأخيرة من الكتاب . ويتضح أن فكرة البصيرة من أهم ما يشغل كامى وسيسيطر على كل أفكاره ، وان ما ساعده على اكتشاف حقيقة العبث وحتميته فى « اسطورة سيزيف » بنوع خاص ، لم يكن إلا جهداً دائماً من البصيرة . والآن إذا جاز القول

بأن البصيرة تكشف عن العبث ، فلا جناح إن قيل أن العبث ، إذا كان له أن يـ
عن طريق العقل ، يقتضى البصيرة ، ومعنى آخر ، لتأكيد حقيقة العبث ، ولكى
نظل على ادراك لهذه الحقيقة « يستلزم الأمر اتخاذ البصيرة موقفاً ثابتاً ، حيث إن
طبيعة العبث لا تخضع إلا لبصيرة الفرد التى تمهد لها المثول أمام الوعى الإنسانى .
يتضح إذن أن البصيرة صفة أولية يتحتم أن توجه كافة أنماط سلوك الفرد الذى
يسميه كامى لبعض سوء حظه «الانسان العبثى» أو «الانسان اللامعقول»
. L;homme Absurde

ويترتب على هذا النوع من البصيرة التى تعد جزءاً لا يتجزأ من حقيقة
العبث ، أن البراءة وفقاً لمفهوم كامى عن هذا التعبير ، تعد بدورها جزءاً لا يتجزأ من
البصيرة . وهو يطرح القضية على النحو التالى : البصيرة ادراك سلبى ، بمعنى أنها
تنكر قدرة العقل فى الوقوف على معنى للتجربة اللهم الا بطريقة مباشرة ومحدودة
لللغاية ، أو إذا أردنا التحديد فهى تنكر قدرة العقل على أن يظهر بنفسه وجود
حقائق عامة مجردة ، لذلك فإن النظرة الثاقبة نحو العبث تكشف عن عالم خال من
التسامى الذى يطمح إليه بنو الانسان ، خال من القيم المطلقة التى نتخذها معياراً
نقبل بمقتضاه سلوك الفرد أو نرفضه . هذا الموقف الذى يجد الانسان اللامعقول
نفسه فى اعطافه هو ما يسميه كامى بالبراءة ، وهو ما يترتب بالضرورة على اكتشاف
العبث عن طريق البصيرة . وقلنا بهذا النوع من البراءة ليس معناه أنه يؤدى آلياً الى
النتيجة القائلة بأن للأفراد مطلق الحرية فى سلوكهم ، فليس من المستبعد أن توجد
على سبيل المثال أسباب انسانية الزامية ، مهما كانت هذه الأسباب شخصية أو
بصورة مؤقتة ، تجعل الفرد يضطر الى اختيار طريقة بذاتها فى السلوك ، ويؤثرها على
سواها إذا ما واجهته ظروف بعينها . بيد أن كامى لم يتوقف طويلاً عند هذه المسألة
فى هذه المرحلة من مراحل تفكيره ، ولو أنه فى الواقع يفترض فى «اسطورة
سيزيف» أن البراءة والحرية المطلقة فعلاً متلازمان . ونرى كامى فيما كتبه بعد ذلك
بسنوات ، وبخاصة فى رسائله الى صديق ألمانى ، يرفض تفسيره السابق للبراءة ،
ويقبل حقيقة الحدود والمسئوليات حتى داخل اطار العبث . ولذلك كان من الأهمية
بمكان أن نذكر فى هذه النقطة أن البراءة والحرية ليسا متلازمين تلازماً منطقياً كما
كان يقول كامى من قبل ، ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير للبراءة يستبعد كل

الاستبعاد التفسير المسيحي للخطيئة . وقد بذل كامى قصارى جهده لايضاح هذه النقطة ، فان سؤال الانسان اللامعقول أن يقوم بوثة الايمان ، فلن يجد الدليل الذى يرر به تصرفه ، وإذا قيل له إنه قد ارتكب خطيئة العصيان الفكرى ، فان هذه الفكرة ستكون بالنسبة له شيئاً خالياً من المعنى ، ولذلك فهو يظل غير آبه ولا مدرك إذا قيل له إن جهنم واللعة الأبدية سيكونان المصير الذى ينتظره . مثل هذه الأفكار ستظل غريبة كل الغرابة بالنسبة الى الشخص الذى يدرك معنى العبث ، إذ أنها سرعان ما تنهار أمام معيار البصيرة ، وعضى كامى بعد هذه النقطة ليتحدث عن الانسان اللامعقول فيقول : « انهم يسألونه أن يقر بذنبه ، ولكنه يشعر فى أعماقه بأنه برىء ، بل الواقع أنه لا يشعر إلا بأنه برىء كل البراءة » .

ويرى كامى ان فكرة الخطيئة قد تكون ذات معنى بالنسبة إلى الانسان اللامعقول فى موقف واحد : ان رفض البصيرة والتغاضى عن الدليل الذى تقدمه .. تلك هى الخطيئة بعينها ، ويبدو أن هذا هو مؤدى قضية موجزة إيجازاً شديداً وردت فى صفحات قليلة سابقة على الفقرة المذكورة . ويشير كامى الى الدليل الذى يسوقه كيركيجارد ومؤداه أنه يلزم التخلّى عن البصيرة « عن طريق وثبة الايمان » إذا كان الوقوف على الحقيقة مرهوناً بذلك . ويكتب كامى قائلاً : « فى نطاق الكشف الكبير كيجاردى يجب التنازل عن الرغبة فى البصيرة إذا أردنا إشباع هذه الرغبة » كما أنه يشير إلى رأى كيركيجارد فى أن الخطيئة - فى حالة الاتفاق مع التعاليم المسيحية وعلى عكس ما يقول به تعريف سقراط - تكن فى الإرادة ولا تكن فى العقل . وعلى أية حال ، فأنا أرى أن قوله هذا هو ما يشير إليه فى فقرته التالية ، التى لم يقصد بها إلا إعادة صياغة ما قاله كيركيجارد بأسلوبه الخاص : « ليست الخطيئة فى المعرفة بمقدار ما هى الرغبة فى المعرفة » (وعلى هذا الأساس فكل إنسان برىء) . وإذا بكامى بعد ذلك يفسر هذه العبارة تفسيراً جديداً بطريقته الخاصة ، بحيث يتلاءم مع ما يرمى إليه من الوصول إلى نتيجة تتناقض كل التناقض مع النتيجة التى كان كيركيجارد يهدف إلى الوصول إليها . فهو يقول ، من الناس من تعمل رغبته فى الاستزادة من المعرفة على تعاميه عن الحدود التى رسمتها له البصيرة ، بل هو فى الواقع يحاول أن يتخطى حدود البراءة التى وضعها لنفسه ، أما إذا رفضنا مبدأ البراءة ، فهذا يعنى بالضرورة قبول فكرة الخطيئة ، ويترتب على هذا أن وثبة الايمان تعد

خطيئة بالنسبة الى الانسان اللامعقول . ويصف كامى هذه الرغبة فى المعرفة الكاملة
فيقول :

« تلك على وجه التحديد هى الخطيئة التى تجعل الانسان اللامعقول يدرك أنه
مذنب وبرىء فى آن واحد . وليس الحل المعروض عليه الا تحويل المناقضات
السابقة الى مجرد هراء من الجدل . غير أنه لم يمارس هذه المناقضات باعتبارها
« لعباً » ، فلزماً عليه أن يبتى على طابعها الحقيقى ، وهو عدم إمكان الاجابة عليها
بصورة تبعث على الرضى » .

وهناك على الأقل ثلاثة أوجه للاعتراض بشأن الحجة التى يسوقها كامى :
أولاً ، فى اشارته السابقة الى أرسطو ، يتضح أن كامى يتصرف تصرفاً كبيراً فى
الدليل الذى يقدمه كبركيجار . فثمة ما لا يبعث على الارتياح بشأن الطريقة التى
يتبعها أولاً يبدأ بنقطة ليست من حججه ، بل يقتبس أو يصوغ أدلة شخص آخر
بأسلوبه الخاص ، وبعد ذلك يستخلص من هذه الأدلة نتيجة تتناقض كل التناقض
مع ما كان يقصده صاحب الحجة الأصلية من حجته . ثانياً ، أن القطع بأن مشكلة
العبث لا تقبل الحل أمر مناقض للمنطق ، لأن مثل هذا القول يترتب عليه رفض أى
حل من الحلول المعروضة ، وكذلك فإن الفقرة السالفة تفترض فى معطياتها وجود
النتيجة التى تحاول هذه المعطيات أن تؤدى إليها . ثالثاً ، كان فى مقدور كامى أن
يظل على قوله بأن الهروب من موقف البصيرة يعد خطيئة ، وذلك باستخدامه معياراً
أخلاقياً يخرج تماماً عن حدود عالم العبث ، فن المستحيل بالنسبة إليه الا يصل فى
عالم انعدم منه فكرة التسامى ، كما يكشف موقف البصيرة ، الى أية معايير يستند
إليها فى قوله بأن قبول موقف البصيرة أو رفضه يعد خطيئة . والواقع أن هذه
الاعتراضات إنما تدل مرة أخرى على وجود تصميم عاطفى بالإبقاء على فكرة العبث
بأى ثمن ، تصميم كامن وراء التفكك المنطقى الظاهر عند كامى . ومجدربنا فى هذا
المقام - وذلك بمحض الصدفة - ان نقول بان اضطراب الانسان اللامعقول الى
اختيار البصيرة موقفاً ، ثم ممارسة حريته بعد ذلك ، من شأنه أن يجعل من الحرية
والبصيرة قِماً مطلقة من تلك القيم التى يلزم عن موقفه الأساسى من البراءة أن
يتصدى لها بالانكار . ويزعم كامى انه يستتبع من العبث قِماً لا يتسنى للعبث بحكم

تعريفه أن يتعرف عليها . ونرى في نقد كيركيغارد لما سماه «اليأس القاتل»
demoniac despair تعبيراً عن طبيعة موقف كامى ونقاط ضعفه :

يخيل لصاحب التمرد على الوجود بأسره (وذلك هو اليأس القاتل) انه يملك
الدليل ضد الوجود .. يملك الدليل ضد الخير . ويظن اليأس ان الدليل ليس إلا
ذات نفسه ، وهو ما يريد لنفسه أن تكون .. فهو يريد أن يكون هو نفسه الدليل ..
ان يكون ذاته بما يلاقه من عذاب ، حتى يتخذ من هذا العذاب ذريعة يتمرد بها
في وجه الكون بأسره ، بينما اليأس الضعيف لن يعبر سمعاً لما يقال له عن الراحة التي
تنتظره في الحياة الأخرى ، إلا أنه سيفعل ذلك لسبب آخر ، وهو ان قبوله لهذه
الراحة معناه وضع حد له باعتباره تجسيدا للتمرد ضد الوجود بأسره . ولنعد ما قلناه
بصورة مجازية فنشبه ذلك بموقف المؤلف الذى يزل قلمه في اثناء الكتابة ، وإذا
بالخطأ الكتابي يدرك انه خطأ .. وقد لا يكون خطأ ، بل قد يتصادف أن يكون جزءاً
جوهرياً في نسج القطعة التي يكتبها . وعلى ذلك فكأن هذه الزلة الكتابية تثور في
وجه كاتبها عاقدة عليه ، منبهة إياه الا يقوم بتصحيحها ، ثم تقول : « لا .. لن
أعفى .. سأظل دليلاً يشهر في وجهك .. دليلاً على انك لا تجيد الكتابة »^(١) .

في هذه الفقرة يجعل كيركيغارد «اليأس القاتل» معادلاً «للتمرد على الوجود
بأسره» ، ويقول كامى ولعله في ذلك أيضاً متأثر بكيركيغارد ، إن الأساس
المزدوج المكون من البصيرة والبراءة ، والذي يشبه إلى حد كبير أركان موقف «اليأس
القاتل» يسيران السبيل إلى فلسفة اخلاقية لفكرة التمرد . ووفقاً لتفسير كامى فان
السلبية هي الصفة الأساسية للبصيرة والبراءة ، وهما يكونان فضلاً عن ذلك ، جزءاً
هاماً من تصميمه على رفض أى زعم يقول بأن الوجود متماسك من الوجهة الذهنية
أو جزءاً من مجموعة حقائق مطلقة . وعمضى كامى في المناقشة فيقول إن فلسفة
ميثافيزيقية تتسم بالشك كهذه الفلسفة لا تنجح الفرصة لوجود فلسفة اخلاقية للتخلي
(عن مبدأ التمرد) «لا أستطيع إدراك ان مثل هذه الميثافيزيقا التي تتسم بالشك من
الممكن أن تؤدي إلى فلسفة أخلاقية للتخلي» . ومثل هذا الموقف الميثافيزيقي السلبي

(١) سورين كيركيغارد : المرض والموت (ترجمة وولتر لوى) لندن ١٩٤٤ ص ١١٨ - ١١٩ .

يستلزم في واقع الأمر رفضا مستمرا يتصف بالتحدى لكل الحلول المقترحة ، وأنواع الهروب المختلفة ، حيث إنها بحكم طبيعة الأشياء لن تبعث على الرضى ، ولن يكون لها نصيب من النجاح . ويترتب على ذلك أن أولى النتائج الأخلاقية لموقف العبث ، ستكون موقفا من التمرد الدائم . ويعنى التمرد بالنسبة لكامى ، بعد الوصول إلى هذا الحد ، رفضا يتسم بالتحدى لومضة الإيمان ولكل المبادئ التى تبعث على الرضى ، وهو الرفض المتأصل فى قيمة البصيرة وحقيقة البراءة . ويصف كامى الفرد الذى يدرك طبيعة العبث :

«العبث هو أقصى درجات التوتر ، وهو يبقى على هذا التوتر بمجهوده الشخصى المنفرد ، لأنه يعرف انه عن طريق هذا الإدراك ، وعن طريق التمرد المتجدد كل يوم ، إنما يقيم الدليل على الحقيقة الوحيدة بالنسبة إليه .. وهذه الحقيقة ليست إلا التحدى . وتلك هى أولى النتائج العملية التى تترتب على عملية الرهان » .

ولذا فإن ما فعله كامى لم يتعد انه جعل التمرد النتيجة العملية الأولى للرهان ، ولقد سبق أن رأينا كيف أن البصيرة والبراءة هما المكونات الرئيسية التى يقوم عليها الرهان ، غير أن البصيرة والبراءة تعنيان الرفض المستمر لكافة الحلول المقترحة حتى يظل إدراك العبث قائما ، ولذلك فإن اتخاذ موقف المراهنة يعنى فى نهاية الأمر موقفا من التحدى السلبى الذى يمهّد السبيل للقوة الدافعة لفلسفة التمرد الاخلاقية .

ثم يمضى كامى فى استخلاص نتيجتين جديديتين من موقفه هذا هما : الحرية والتوتر Freedom and intensity ، فالظروف التى تؤدى إلى التمرد الذى يتسم بالتحدى ، تجعله ينادى بأن نوعا من الحرية فى السلوك ، إلى جانب الرغبة فى الحياة بصورة حادة ، يعدان سمتان يتصف بهما الإنسان اللامعقول ، إذ لا يكاد فى الواقع يقبل مبدأ التمرد حتى يتضح له انه مرتبط أشد الارتباط بالحرية والتوتر . فالتمرد يستمد قوته من هاتين الصفتين ، ويقدم لهما فى مقابل ذلك هدفا محدودا .

وبجهد كامى حين يتناول مسألة الحرية أن يتجنب التجريد ، ففى عالم العبث الذى يخلو من القيم المطلقة ، لا معنى للتساؤل عما إذا كان يمكن إدراك الحرية

باعتبارها كيانا ميتافيزيقيا .. الخ ولذلك يعمل كامى على تأكيد الطبيعة العملية لموقفه هذا :

« على الرغم من أن العبث يقضى على كل احتمال لمعرفة بالحرية الأبدية ، فهو يمنحني عوضا عن ذلك حرية متزايدة في السلوك . وان القضاء على مثل هذا الأمل ، والطموح إلى حياة مستقبلية ، يعنى مقدارا أرحب لسلوك الفرد » .

وتنسب حتمية الموت والاعتقاد بعدم وجود قيم مطلقة في رفض الإنسان اللامعقول فكرة ميتافيزيقية كاملة عن الحرية ، فالإنسان اللامعقول يعدم الأمل في حرية أبدية قد تنتظره في الحياة الآخرة لكي تمحو ما أصابه من فناء جسدى . غير أن كامى يمحى في موضوعه فيقول إن الفرد الذى يتخذ موقف المراهنة من أجل العبث ، يتمتع في حالات بعينها بنصيب من الحرية أوفر وأكبر مما يتمتع به الفرد الذى قصرت جهوده عن إدراك العبث . وهو يبدأ بنقد الفكرة التقليدية عن الحرية . وحيث إن السواد الأعظم من الناس يعتقد أنه حر فيما يختار ، فانهم « يختارون » مسالك الحياة التي يرغبون فيها ، ويجتهدون في وضع هذه الحياة في إطار خاص ؛ فمن الناس من يختار أن يكون عاملا كهربيا ، ويؤثر غيره أن يكون موظفا .. وهكذا يضع كل فرد هدفا نصب عينيه . ولكن قليلا من التفكير يوضح أن فكرة الهدف ذاتها تقيد الإنسان ، فهي تنطوى على اتباع نوع خاص من المعيشة ، والالتزام بمعايير خلقية واجتماعية بعينها ، والخضوع لعدد من الأنظمة ، والناج عن هذا كله قدر ضئيل جدا من الحرية . لكن الإنسان اللامعقول يعى كل الوعى هذه القيود المفروضة عليه ، بل إن جزءا من إدراكه لطبيعة العبث يعتمد على معرفته بهذه القيود . رأينا في الفصل السابق أن الإحساس بالعبث غالبا ما يصدر عن الشعور بأن التكرار الآلى الذى يميز حياة كثير من الأفراد يفتقد المعنى والقيمة ؛ هذه النظم التي يطلق عليها كامى « النعاس اليومي » سرعان ما يتضح أنها نوع أدنى من الحرية ، بل ربما تكون إلغاء لهذه الحرية . ولكن جوهر الموقف العبثي في هذا الشأن هو ان اتخاذ موقف المراهنة في صف العبث من شأنه تحرير الفرد من هذه القيود ؛ فالحرية العبثية الناتجة عن مثل هذا الموقف هي الحرية الحقيقية الوحيدة لأنها تخضع لقيود إنسانية فانية .

وهناك بالتأكيد ما يبعث على القلق وعدم الارتياح بشأن نوع الحرية التي يدافع عنها كامى فى هذا المجال « وعن الطريقة التى يتبعها فى هذا الدفاع . فهذه الحرية محدودة إلى حد بعيد ، لأن الحرية أن نرفع أصواتنا بالشكوى من انعدام القيم المطلقة ، ولكن ليس من الحرية فى شىء أن يملأ هذا الفراغ الميتافيزيقي . ومن الحرية أن نكون متقلبين فى تصرفاتنا فى هذا المكان وفى هذه اللحظة (دونما خوف من العواقب التى تنتظرنا فى الحياة الآخرة مثلا) ولكنها ليست حرية تلك التى تستمر إلى ما بعد الموت . ويصف كامى هذا النوع من الحرية بأنه لا يخول سحب شيكات على حساب الخلود ، ثم يعضى كامى فى رسم صورة كئيبة ، فيقارن بين تلك الحرية التى يمارسها الرجل المحكوم عليه بالإعدام يوم التنفيذ . والواقع أن هذا مما يبتعد بالقضية عن مجراها الأصلى ، فحرية الرجل المحكوم عليه بالإعدام ، والتى يتكلم عنها كامى ، تشبه فى تصورى الحرية التى عرفها سبينوزا بأنها إدراك للضرورة ، أو ما يمكن أن نسميه حرية بالمعنى (أ) ، ومن الواضح ان هذه الحرية ليس معناها انعدام القيود ، وهو المعنى الذى يطلق عادة على الكلمة ، أو ما قد نسميه الحرية بالمعنى (ب) ، ولا يمكن الاقتناع بما يقوله كامى حين يزعم فى فورة حماسه للبحث إن الحرية بالمعنى (أ) أعلى مرتبة من الحرية بالمعنى (ب) ، ولكن الحقيقة أن العكس فيما يبدو هو الصحيح ، حيث ان الحرية فى معناها الثانى (ب) يمكن أن تتحول إلى الحرية فى معناها الأول (أ) بينما لا يمكن بحال من الأحوال أن تتخذ الحرية فى معناها الأول مفهوم الحرية فى معناها الثانى . ان معالجة موضوع الحرية بأكمله فى «أسطورة سيزيف» لا يبعث على الرضا ، كما يقصر عن تبرير الرأى النهائى الذى يقطع به كامى : الموت والعبث هما المبدآن اللذان تقوم عليهما أى نوع معقول من الحرية ، تلك الحرية التى يستطيع القلب الإنسانى أن يمارسها ويضعها موضع التنفيذ . وهذه هى النتيجة الثانية لموقف المراهنة .

أما النتيجة الثالثة لموقف المراهنة فهى التوتر ، أو ما يطلق عليه كامى كلمة الانفعال La passion ، فإن حقيقة الموت ، وانعدام القيم المطلقة ، إلى جانب البراءة والحرية تجعلان التوتر فى الحياة موقفا متسقا من الوجهة المنطقية يتخذه الإنسان اللامعقول . فليس المهم أن يعيش الإنسان حياة سامية ، بل أن يعيش حياة كاملة ، وإذا كان الفرد يتخذ موقف المراهنة فى صف العبث فعليه أن يقبل

النتيجة المترتبة على أخلاق الكم لانتلك المترتبة على أخلاق الكيف . وكما حدث بالنسبة إلى التيجتين السابقتين ، نجد أن كامى لايهتم بأحكام القيمة بمقدار ما يهتم بما تتطلبه فكرة الاتساق . ولذلك فهو يقول إنه إذا كانت أخلاق الكم تعنى سلوكاً « غير شريف » فإن الأمانة العقلية الثابتة تتطلب أن يتصرف تصرفاً « غير شريف » وفقاً للمعنى المقصود من هذه الكلمة بالذات . وعلى الرغم من ذلك ، فكامى يصر على أن فكرة الكم لا تستبعد أخلاق الكيف كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان ؛ فهناك فى الواقع فهم خاطئ* للمدلول الأخلاقى للكم وعلاقته بالكيف ، إذ غالباً ما نجد على سبيل المثال أن القيم الأخلاقية مرتبطة بالتجارب ، وأن سعة المجال الذى تقع فيه تجربة الفرد وتنوع هذه التجربة تسهان فى طريقة تفسيره للقانون الأخلاقى العام ، وعلى ذلك فإن اتساع مجال التجربة هو ما يعطى مضمونا عمليا لطريقة السلوك التى تتصف بالتجريد . وهذا سبب من الأسباب التى تجعل المذاهب الأخلاقية تنوع من الناحية التاريخية والجغرافية ؛ ومن الواضح ، إذا أوجزنا ، أنه إذا قدر لأية فلسفة أخلاقية مشتركة أن تصبح واقعا ملموسا وليست شيئا مجردا ، فلا بد أن يقوم كل فرد بتفسيرها فى ضوء عدد التجارب التى مر بها . وعلى ذلك فنتمتع علاقة مباشرة بين فكرة الكم والأخلاق فى مجال التطبيق ، بل إن الكم يستطيع فى الواقع أن يخلق الكيف . وعلى أية حال ، فإن كامى لم يأت بمجديد فى ذكره لهذه الفكرة ، إذ المفروض أنه نقلها عن هيجل أو عن ماركس الذى نقلها بدوره عن هيجل . أما كل ما فعله هو نفسه ، أنه أخذ الماثلة من العلوم الطبيعية لكى يوضح أن العالم الطبيعى يرى أن مليونا من الأيونات يختلف عن أيون واحد فى الكم والكيف ، بل إننى أعتقد أن الفرد يستطيع أن يأخذ المثل على ذلك من محيط الأخلاق نفسه ، فيقول إن فكرة التسامح تستمد كيفها كموقف أخلاقى من كم التجارب التى لا ينبغي أن تقل عن حد أدنى بعينه ، ويرتبط التسامح غالبا بخصوبة التجربة وعمقها ، أما كم تجارب الفرد فيلغص أو يزيد بصورة مجحفة نتيجة لطول حياته أو قصرها . وقد لا يتمكن الفرد إلى هذا الحد من أن يكون حرا فى ممارسة المنطق الكمى للأخلاق بصورة كاملة ؛ ولكن داخل هذا الإطار العام ، فإن كم التجارب يعتمد إلى حد كبير على درجة التوتر التى يقبل بها ما تنطوى عليه حياته من إمكانيات مختلفة . إن أية فترة من فترات التجربة والحياة ، مهما كانت المدة التى تتقرر

لها بقدم الموت ، تصبح ذات قيمة ، ولا يمكن الاستعاضة عنها ببديل . وفي هذا يقول كامى :

«اللحظة الحاضرة إلى جانب تنابع هذه اللحظات التي يعيشها الوعى الدائم ، هى المثل الأعلى للإنسان اللامعقول ، إلا أن كلمة «المثل الأعلى» لا تتفق مع هذا المجال ، بل ليست هى هدفه الذى يسعى إليه ، إنها ببساطة النتيجة الثالثة لما يخوض فيه من جدل منطقي» .

وبهذا يصل كامى إلى مرحلة يستطيع عندها أن يعطى صورة أكثر تحديدا للجانب الإيجابى من القضية .. حقيقة وجود البراءة ، وضرورة البصيرة النافذة ، وإمكان قيام الحرية ، واحتمال حدوث التوتر .. وكل ذلك يساعد على تكوين فلسفة التمرد الأخلاقية التى تتفق مع اتخاذ موقف المراهنة فى صف العبث . إن المناقشة التى بدأت بالدعوة إلى الانتحار أصبحت فى آخر الأمر ، أمرا بأن نعيش حياتنا فى ثورة وانفعال . إن الشجاعة والذكاء أمران لازمان لممارسة أخلاق العبث ، فالشجاعة لازمة إذا كان للفرد أن يعيش بمعزل عن احتمال السكينة الروحية ، كما أن الفرد يحتاج إلى الذكاء حتى لا يتعلق بأوهام عن الحياة المحدودة فى آخر أمرها ، الخالية من الآمال ، والتى تقدمها هذه الأخلاق . وسبق أن رأينا كيف أن الحرية بالنسبة إلى الإنسان اللامعقول حرية محدودة ومؤقتة ، وكذلك التوتر شأنه شأن الحرية ، كلاهما خاضع لأن يقضى عليه الزمن والموت . وهكذا نجد أن الآراء التى تؤكد بها هذا التمرد إن هى إلا آراء عقيمة ، بمعنى أنها لا تمنح الفرد أملا فى عصر ذهبي ينتظره فى مستقبل الأيام . وإن احترام الذات قد يلزم الإنسان اللامعقول أن يتخذ موقفا من التمرد ، ولكن التمرد على هذه الصورة لن يغير من السمات الأساسية للعبث . وبعبارة أخرى فإن عمليات الإثبات التى تتألف من ألفاظ كالتمرد والحرية والتوتر ، لا تزال آخر الأمر خاضعة لعمليات الإلغاء التى تمخض عنها الوعى بالعبث ، لهذا فإن أخلاق التمرد ليس معناها الخلاص ، فهو تمرد قائم بصورة متناقضة على القبول والاستسلام ، استسلام حائق لحقيقة العبث الثابتة التى لا تتغير .

وفى نطاق العالم الأخلاقى للعبث تتساوى كل الأفعال من الوجهة الأخلاقية ،

بمعنى انها لا تخضع لأى معيار عن الخطأ والصواب . وان فلسفة العُمرد الأخلاقية لتتخذ موقفا محايدا فتعتمد ألا تأخذ جانب الرذيلة أو جانب الفضيلة . بيد أن ما جرى العرف على اعتباره فضيلة لا تستبعده أخلاق العُمرد بالضرورة ، ويوضح كامى هذه المسألة فيقول فى كثير من المرات إنه لا يتسنى لك أن تكون فاضلا إلا إذا كنت صاحب نزوة ؛ فالمهم أن العبث وما ينطوى عليه من البراءة يلغى فكرة الجريرة الأخلاقية من أساسها ، وقصارى ماتبقى عليه ، ليس إلا نوعا من المسئولية ؛ فالإبقاء على البصيرة مثلا ينطوى على المسئولية تجاه الذات على الأقل ، غير أن النتائج المترتبة على هذه البصيرة لاتسمح بتمايز أساسى فى مبادئ الأخلاق . وفى هذا الصدد فإن ما يمكن أن نسميه بالتعادل الأخلاقى للتمرد العبثى هو ما جعل كامى يؤكد أخلاق الكم بدلا من أخلاق الكيف ؛ فأخلاق العُمرد التى ينادى بها كامى ليست إلا أخلاق الكم التى تهتم باللحظة الآتية المباشرة ، فهو يتجاوب مع اللحظة الحاضرة ، مع توالى اللحظات الحاضرة ، ويعايش تجربة تنوع هذه اللحظات بأقصى درجة من درجات التوتر ، وبالتالي فإن التجربة نفسها وليست النتيجة المترتبة عليها ، تصبح الهدف الذى يسعى إليه كامى . وهذا ما يعيد إلى الأذهان مسألة « اللهو » *divertissement* الذى وصفه بسكال ، إلا أن الفارق بين بسكال وكامى ، انه بينما ينظر الأول إلى اللهو باعتباره نوعا من الهروب ، يراه كامى إدراكا ووعيا مستمرا . وهذه الفلسفة الأخلاقية للتمرد تعيد إلى الأذهان أيضا أخلاق الكم والتوتر التى نادى بها بيتر Pater فى الفصل الأول من كتابه « النهضة » *The Renaissance* فهو إذ يتحدث عن الحياة باعتبارها فترة وسطا بين الفراغ الذى يسبق الميلاد والفراغ الذى يستظرنا بعد الموت يقول : « .. إن فرصتنا الوحيدة فى إطالة هذه الفترة هو أن نستمتع بالحياة خلال هذه الفترة إلى أقصى حد مستطاع »^(١) . وان ما سماه بيتر « الوعى المتزايد » ليس فى حقيقته إلا موقفا أخلاقيا اتخذه كامى كطريقة لمعايشة العبث . فبإمكان أى فرد أن يعايش أخلاق العبث ، وأقصى ما يطلب منه هو الوعى أو البصيرة النافذة ، إلا أن البصيرة إلى جانب التوتر يؤديان إلى بعض الأمثلة الصارخة للغاية عن نوع « الأخلاق » الذى يشغل كامى على وجه الخصوص ،

(١) و. بيتر « النهضة » لندن ١٩٢٢ ، ص ٢٣٨ .

فنحن نرى أخلاق الكم كأوضح وأهم ماتكون فى أربعة نماذج إنسانية : دون جوان ، الممثل ، القاهر ، الفنان المبدع . فى كل حالة من هذه الحالات نرى بوضوح أن الوعي المتزايد مزية من المزايا الهامة . ثم يمضى كامى ليدرس «أبطال العشب» كلا بدوره ، وذلك بعد أن قال والإحساس بالأخلاق التقليدية لا يزال ملازما له ، إنه ليس من اللازم اتخاذ المثال المضروب نموذجا نحذو حذوه .

إن الصورة التى رسمها كامى لدون جوان توضح انه على إلمام وثيق بالتحليل المشهور الذى قام به كيركيجارد للشخصية الأسطورية فى كتابه «أما.. أو» Either / or فكيركيجارد ينظر إلى دون جوان باعتباره نموذجا لما يسميه «الشهوانى المتطرف» sensually demoniac والواقع أن كيركيجارد يقصد بهذه التسمية الشخص الذى يضرب بسهم وافر فى ممارسة أخلاق الكم ، فهو يشير مثلا إلى أنه بينما يتصف الحب الفروسى بالإخلاص والوحدة (الاكتفاء بامرأة واحدة) نرى الحب الجنسى (كما هو الحال فى حب دون جوان) يمتاز بالكثرة (إقامة أكثر من علاقة مع أكثر من امرأة) كما يمتاز بالخيانة . وإن فاوست Faust الذى يعد نموذجا «للعقلانى المتطرف» intellectually demoniac ليكنى بهتك عرض امرأة واحدة ، بينما لا يقنع دون جوان بأقل من ١٠٠٣ امرأة . فدون جوان فى واقع أمره يصبو إلى الشائع ولا يسعى إلى المتفرد ، كما يمارس تجربة التماثل اللامتهى . وبهذه الطريقة يعتبر مثالا صارخا لمن يمارس أخلاق الكم ، فهو يهدف إلى تكرار التجربة ، ويطلق عليه كيركيجارد فى عبارة مأثورة : «انه يسير حثيثا فى طريق اختفاء لا ينقطع» .

هذه الصفات من التكرار والتجاوب الفورى من شأنها أن تجعل كامى يختار شخصية دون جوان كنموذج واضح لأحد الصور التى تكون عليها أخلاق الكم ، وفضلا عن ذلك فإن تفسير كامى للأسطورة يشابه تفسير كيركيجارد فى كونها غير رومانسية ، وبممكننا أن نبين هذا فى ثلاث طرق مختلفة : أولا يرفض كامى أن ينظر إلى دون جوان على أنه شخصية يائسة مكتئبة تسعى إلى الحب المثالى وتحقق فى الوصول إليه ، بل على النقيض من ذلك ، فإن شخصية دون جوان تظهر من تفسير كامى لها شخصية غير مؤمنة بالأوهام ، أوهام الحب الرومانسى ، تلك التى تؤثر الاستمتاع بالكم بدلا من السعى اليائس وراء نوع من الحب المثالى الذى لا يتحقق .

وفوق هذا وذاك ، يرى كامى أنه ليس ثمة سبب يحتم اقتضار الحب على فرد واحد أو فردين ليتسنى له معايشة التجربة فى عنف وضراوة : « أى سبب يحتم أن نقصر حبنا على عدد قليل من الناس ، لكى يكون هذا الحب عنيفا ضاريا ؟ » . وعلى أية حال ، فإن الحب الرومانسى على وجهه الأكمل دائما ما يصوره الأدب على أنه شيء بعيد المنال ، مآله الفشل بصورة أو بأخرى ، فهو غالبا ما يرتبط بالموت أو الانتحار ، وفى أحسن حالاته ينطوى على إفناء المرء ذاته فى ذات محبوبه ، وليس هذا إلا صورة أخرى من صور الانتحار . ومعنى هذا أن الحب المثالى ، فى نهاية المطاف ، ليس إلا استفادا لطاقات العير وطاقات الفرد على حد سواء . ان توحد أو امتزاج اثنين من البشر ، وهو كل ما يرمى إليه هذا النوع من الحب ، يعد فى حكم المستحيل ؛ وحيث إن دون جوان قد وقف على هذه الحقيقة فقد آثر التكرار على الامتزاج ، ولو أنه لا يمانع فى القول بأن السعى وراء الحب المثالى الخالد يمكن أن يكون شيئا مؤثرا ونبيلًا .

ثانيا ، يرى كامى أن مما يبعث على السخرية أن يجعل من دون جوان شخصا تبحر فى دراسة سفر الجامعة وطنى عليه إحساس ببطلان هذا الكون . فمن المؤكد أن دون جوان سينظر إلى الأمل فى حياة مستقبله على أنه سراب ، تماما كمنظرته إلى الحب الرومانسى باعتباره وهما باطلا . لكن انعدام مثل هذا الأمل ، وكذلك فقدان الكمال المطلق يزيد فى عينيه من الرغبة فى الاستمتاع باللحظة الحاضرة . وهذا التفسير يتفق مع النتيجة التى توصل إليها كامى لاتخاذ موقف المراهنة وأخلاق الكم ، فضلا عن أنه يتيح له التعبير بصورة عقلية . ويقول كامى عن دون جوان : « كل آماله لا تتحقق إلا فى هذه الحياة ، فإذا انقضت هذه الحياة .. انقضى كل شيء بالنسبة له ؛ هذا الرجل المجنون هو أعقل العاقلين » .

وأخيرا فإن كامى يجد من الضروري بإمكان أن تؤكد أن دون جوان ليس عديم الأخلاق على أية صورة من الصور الرومانسية ، وهو بالتأكيد ليس شخصية رومانسية تدفعه رغبة يائسة فى القداسة الأبدية إلى أن يلعن كل شيء . فهو لا يعرف شيئا اسمه القداسة أو اللعنة ، ولا يعدو أن يكون إباحيا جل همه أن يحقق أكبر قدر ممكن من التجارب والملذات . وهو إنما يصدر الأحكام - فى حدود المجال الذى يعيش فيه - بناء على النتائج وليس وفقا للقانون الأخلاقى . إن أخلاق الكم تقتضى

القدرة ولا مكان فيها لفكرة اللا أخلاقية . وعلى هدى هذه النظرة ، يفسر كامى تمثال القائد « تلك القطعة الهائلة من الحجر .. التى لا روح فيها » . فيعتبره رمزا لكل ما يرفضه دون جوان وينكره .. الحقيقة الخالدة ، القيم المطلقة ، القانون الأخلاقى العام . وأنسب ما يصور هذه المدركات هو الحجر البارد الذى انعدمت فيه الحياة . وعلى ذلك نرى أن ثمة تفسيرين معينين لنهاية دون جوان كلاهما أوقع على نفس كامى ، فهو يقبل القصة التى تروى أنه ذات مساء وقف دون جوان ودونا آنا Dona Anna برفته ينتظران ظهور القائد .. ولم يظهر القائد . وما ان انتصف الليل حتى كان دون جوان قد كابد إلى أقصى درجة « إحساس المرارة الرهيب لمن تخيب فيهم الآمال » . بل إن كامى ليقبل بصدر رحب الروايات التى تذهب إلى أن دون جوان اختتم حياته بين جدران أحد الأديرة . ولعله لا يغيب عنا أن كامى لا يعتبر الجانب الأخلاقى على قدر من الأهمية فى هذا المجال ، فإن ما يؤثر فيه هو الفكرة القائلة بأن اعتزال الحياة على هذه الصورة ، والخلود إلى السكينة ليس إلا نتيجة حتمية لفلسفة الكم .

وهكذا نرى أن كامى لا يزال على تفسيره لشخصية دون جوان باعتبارها شخصية تراجيدية ، بيد أنه خلع عنه عامدا كل ما يرتبط بالشخصية الرومانسية ، فهو يصور مأساة العبت ، تلك المأساة التى ترى فى الندم والتأسى باطلا لا طائل من ورائه .

وتلا شخصية دون جوان ، شخصية أخرى هى شخصية الممثل ، باعتبارها ثانى الشخصيات الأربعة التى اختارها كامى لتفسير فلسفة العبت الأخلاقية . ويوضح كامى أن شخصية الممثل اختيار موفق لهذا الغرض بالذات ، ولكن الذى لاشك فيه أن شغفه بالمرح له أثره فى ذلك ، وسبق أن نوهنا بحب كامى للمرح ، كما يتضح هذا الحب من ثانيا وصفه التالى لمهمة الممثل ، فعندما تناول دون جوان ، كان يصف ممارسة أخلاق الكم فى صورة « فرد واحد » ، أما الآن فهو يفسر التمثيل على أنه رمز وليس تطبيقا عمليا لنفس الموقف الأخلاقى . وثمة فرق واضح بين هذين المثالين ، فبينما نجد أن حياة دون جوان كانت تطبيقا مباشرا لفلسفة الكم ، نرى حياة الممثل ، بما فيها من تكرار وتعدد فى الأدوار التى يؤديها ، تقدم خطا شكليا موازيا لها ، كان دون جوان يصور الفلسفة الأخلاقية للعبت عن

طريق ممارستها ، بينما يقوم الممثل بتصوير الصفات الشكلية التي تتبع منها ، والتي تصدر عنها عملية المعاشة .

على أن اختيار الممثل رمزا للنظرة إلى الحياة نظرة تشاؤمية ، ليست طبعا بالشئ الجديد ، ويشير كامى فيما أورده من تعليقات عن الممثل الى دور الممثلين فى مسرحية هاملت ، كما يتذكر الفرد أيضا الفقرات المشهورة التي وردت فى مسرحيات شكسبير ، والتي يجوز أن تكون قد شغلت تفكيره : نظرة جاك Jacques إلى الدنيا على أنها مسرح ، وإلى النساء والرجال على أنهم « مجرد ممثلين » فوق خشبته ، وإشارة ماكبث^(١) إلى « الممثل المسكين » الذى يتلأأ ويتسكع ساعة من الوقت قبل أن تحين لحظة خروجه من فوق خشبة المسرح الخروج الأخير .

ويؤكد كامى هذه الصورة المألوفة بطريقته الخاصة ، فهو يقدم الممثل على أنه لا يرمز إلى أى نظرة تتسم بالتشاؤم من أى نوع كانت ، بل هى نظرة العبث على وجه التحديد . وهذا ما جعله يفسر طبيعة التمثيل نفسه على أسس خاصة معينة ، وقبل أن نتناول هذا التفسير لابد من الإشارة إلى صفة غريبة فى موقف كامى ، فقد كان ينتظر منه ، خاصة وانه تعمد أن يرسم صورة غير رومانسية لدون جوان ، أن يتخذ الموقف نفسه تجاه الممثل ، ولو أنه بصفة عامة قد اتبع التحليل المأثور الذى ضمنه ديدرو Diderot كتابه « مفارقات حول الممثل الكوميدي » Paradoxesur le comediien فكان ذلك متمشيا مع نزعته إلى العمد على العبث . كان ديدرو^(٢) يعتقد ان الممثل العظيم لا يعدو أن يكون « متفرجا يتصف بالهدوء والبرود » وكان هذا الرأى متفقا ومطابقا لإصراره الدائم على البصيرة النافذة . إلا أنه لا يفسر الأمر على هذا

(١) اما عبارة هاملت فمشهورة ، واما عبارة ماكبث فهى تلك التى يقول فيها : « ألا انطفئ أبنا الشمعة الوجيزة ! ما الحياة إلا ظل يمشى ، مثل مسكين يتبختر ويستشيط ساعة على المسرح ، ثم لا يسمعه أحد ، انها حكاية يحكيها معته ، ملؤها الصخب والعنف ، ولا تدل على شئ » . (المترجم) .

(٢) دنيس ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) هو الكاتب المسرحى الذى اشترك فى تأليف « الإنسيكلوبيديا » ونشر ملاحظات عن جاريك والمؤلفين الانجليز ، رسم فيها الخطوط الأولى لهذا الكتاب ، الذى قال فيه : كلما كان الممثل بليد الإحساس ، غير قابل للتأثر ، كان قادراً على حمل المتفرج على الانفعال . وفى « رسائل إلى مدموازيل جودان » يوصى ديدرو هذه المثلة الشابة بعدم إضافة أى موسيقى إلى موسيقى راسين ، أو أية عظمة إلى عظمة كورنى . (المترجم) .

النحو ، بل على النقيض من ذلك ، يقدم ما يمكن تسميته في هذا السياق : النظرة الرومانسية . فبينما نجد ديدرو يؤثر الممثل الذى يتسم « بالتأمل » على الممثل الذى يطفى عليه « الانفعال » ، نرى كامى يعكس الوضع ، ويقول إن الممثل يجب أن يعاني الانفعالات التى يصورها بكل عنف وحدة « ان فنه هو الإثارة إلى أقصى درجاتها ، وأن يتوغل إلى أبعد الحدود في حياة الغير » .

ومثل هذا الرأى يرفض مفارقة الاندماج على البعد الذى يراه ديدرو ، ومن المفروض أن الحافز على هذا الرأى ، ليس إلا تجارب كامى الخاصة وميوله ، باعتباره واحدا ممن مارسوا حرفة الممثل ذات يوم . ولا نستبعد أن يكون كامى قد أكد هذا الرأى في هذا المجال مرة ثانية ، حيث إنه يتلاءم مع إصراره على الحدة والتطرف كجزء لا يتجزأ من فلسفة العبث الأخلاقية . وقد استطاع كامى في حالة دون جوان أن يوفق بين البصيرة النافذة وبين التطرف على شكل مرض ، أما في اختياره الممثل باعتباره نموذجاً ثانياً ، فقد وجد نفسه مضطراً إلى الفصل بين هاتين الصفتين . فكما هو واضح من الفقرة المتقولة عنه ، يؤكد كامى صفة التطرف ، بينما لم يكن للبصيرة النافذة نصيب من الذكر . ومن الواضح كذلك أن البصيرة والتطرف قد يمثلان موقفين متغايرين للتمثيل : الممثل إما بالقلب أساساً أو بالعقل أساساً . بيد أن اختيار كامى للموقف الثانى معناه أنه لم يتلاقيا في هذا المجال كما يقتضى العبث أن يكونا كذلك . ولو أنه اتخذ موقف ديدرو أو ما يقرب منه ، لأمكن التوفيق بين الصفتين وخاصة في حالة الممثل . إذ يرى ديدرو أن دموع الممثل ينبغي أن تصدر عن عقله ، وتلك أقرب الصور لمفهوم كامى ووقعها على نفسه . ولا شك أن كامى قد دافع قبل ذلك عن تفسيره لفن الممثل الذى يرمز بطريقة تدعو إلى الإعجاب إلى التوفيق بين البصيرة النافذة وبين العاطفة الجياشة . وإن كامى بإصراره على اندماج الممثل اندماجاً كاملاً مع الشخصية المسرحية التى يقوم تمثيلها ، يتجاهل إلى حد كبير مبدأ البصيرة النافذة كما يقلل من الدور الرمزي للممثل باعتباره بطلاً لفلسفة العبث . فالممثل والمتفرج متناقضان أصلاً ، المتفرج يمثل الإنسان اللا واعي L'homme inconscient الإنسان الذى لا يعي مسألة العبث ، أو الذى لا يترك المسألة تؤثر في مجرى حياته . ومن ناحية أخرى ، فإن الممثل هو الشخص

الذى يشارك فى المسرحية التى يشاهدها المتفرج ، وهو الذى يمثل الإنسان اللامعقول L'homme absurde ، أى الإنسان الذى يكابد والذى يمثل الواقع المائل للدراما العبث .

ومن هذا التناقض بين المتفرج والممثل ، يتجه كامى إلى تناول أوجه الاختلاف بين الممثل وبين المؤلف . إن شهرة الممثل كفنان أكثر عرضة للفناء من شهرة المؤلف ، فتخليده لفته ، أى تأديته للدور فعلا ، لا يمكن أن يدوم على نفس الصورة المادية الملموسة التى تدوم بها القصيدة أو القصة أو المسرحية ، كما لا يمكن للأجيال المتعاقبة أن تخوض نفس التجربة مرات عديدة ، إن الممثل ، شأنه شأن الإنسان اللامعقول يراهن بكل ما يملك فى سبيل اللحظة الحاضرة ، وهو يدرك ان فنه لن يكتب له البقاء ، فأقصى ما يمتناه أن يظل تمثيله عالقا بالأذهان ، وان يخضع لحكم الحاكمين وتذوق المتذوقين بطريقة غير مباشرة ، فبعد أن يؤدى دوره للمرة الأخيرة ، لا يمكن الوقوف على هذا الفن بطريقة مباشرة ، هذه المباشرة المعرضة للفناء ، تجعل ما يحققه الممثل رمزا مناسباً للحياة من وجهة نظر فلسفة العبث ، إلا أن الظروف التى يقوم خلالها الممثل بتأدية دوره تعيد بدورها عالم العبث إلى الأذهان . إن الدور الذى يخلقه ويؤديه يعد شيئا مكتملا ومتفردا ، ويكتمل هذا الدور فى حدود بعينها من الزمان والمكان ، ويحيط به عنصر غريب قائم ، يقبع فى الناحية الأخرى من الأضواء الأمامية على خشبة المسرح . وهكذا يعد المسرح ذاته رمزا للملابسات الحياة كما يكشف عنها العبث ، وهى الملابس التى يتحتم على الإنسان اللامعقول أن يتواجد بين أعطافها . فجدران المسرح ترمز إلى «الجدران اللامعقولة» Murs absurdes التى تطرق إليها حديث كامى فى الصفحات الأولى من الكتاب . وخشبة المسرح ذاتها ترمز إلى الواقع المادى المائل ، وهو عنصر اللامعقول وجوهره ، كما يوحى الستار الذى يسدل فى آخر المسرحية بحتمية الموت والنسيان . وعلى الرغم من كل هذا ، يقبل الممثل راضيا كل هذه القيود باعتبارها جزءا حيويا من عمله الرئيسى ، وهو ان يستغرق بنفسه فى التوتر والتعدد ، إذ يمكنه داخل نطاق المسرح أن يندمج كلية مع الشخصية التى يصورها . ان ازدياد هذه القيود ، يعد فى الواقع انطلاقا مؤقتا بالنسبة إليه ، انه يتخلى عن شخصيته حتى يمارس الخصوبة العاطفية لحياة الغير .

ففى غضون ساعات ثلاث عليه أن يعبر عن حياة واحدة تتصف بالتفرد والاكتمال ، وهذا ما يسمى بضياى الذات من أجل إيجادها ، فخلال هذه الساعات الثلاث يذهب إلى آخر طريق مظلم ، بينما يستغرق الجالس فى مقاعد المسرح حياة بأكملها كى يصل إلى نفس النقطة .

وأهمية الجسد بالنسبة للممثل تجعل منه رمزا للإنسان اللامعقول ، فالجسد هو الوسيلة التى اختارها ليعبر عن ذاته فوق خشبة المسرح ، ويصف كامى الجسد انه ملك ، ويضيف إلى ذلك أن أغلب مسرحيات شكسبير تمثل بصورة واضحة ما للجسد من امتياز ، فى هذه المسرحيات «لا يؤدى إلى الرقص غير ثورة الجسد وهياجه» . وعلى هذا يمكن القول أن «لير» لم يكن ليصاب بألجنون فى اللحظة التى أصيب فيها بالفعل ، لو لم يقدم على خطوته القاسية بإقصاء «كوردليا» وإدانة «ادجار» . ولهذا فإن الممثل ، شأنه فى ذلك شأن الإنسان اللامعقول ، يعد الجانب الجسمانى وسيلته الأولى للتعبير عن ذاته ، زد على ذلك وجود تماثل آخر بين هذين النموذجين ، نموذج الممثل ونموذج الإنسان اللامعقول ، حيث يعد الجسد من ناحية أخرى ، الوسيلة المثلى للمعرفة . وفى هذا الموضع بالذات ، يعيد كامى ما سبق أن قاله بشأن ضرورة اندماج الممثل فى الدور الذى يؤديه . وعلى ذلك يرى أن الشخص الوحيد الذى يستطيع أن يتفهم شخصية «ياجو» ليس إلا الممثل الذى يؤدى دور «ياجو» ، وهذه المعرفة لشخصية ياجو لا تتأنى للممثل إلا عن طريق جسده . وأخيرا فإن تأكيد كامى لأهمية الجسد هو ما جعله يرى فى التمثيل حلا للتناقض الذى يعكس حلا مشابها يعرضه منطق الكم على الإنسان اللامعقول . أما التناقض البادى فى دور الممثل ، فهو التضارب القائم بين وحدانية جسده وبين تعدد الأدوار التى يؤديها هذا الجسد طوال أيام حياته . فالممثل من حيث هو ممثل ، يجمع فى عملية واحدة بين التفرد والتعدد ؛ وهكذا الحال مع الإنسان اللامعقول ، فهو الآخر يكابد التناقض المائل بين التفرد والتعدد ، تفرد جسده والتعدد الذى يصبو إليه عقله (الرغبة مثلا فى اجتناب الموت ، وإطالة اللحظة الحاضرة إلى ما لا نهاية) . فى عالم اللامعقول لا يحصل العقل على نصيبه إلى درجة التشبع بألفاظ العقل الخالص ، وعلى الرغم من ذلك فإنه يستطيع عن طريق الجسد أن يجد بديلا كافيا ، ولو أنه بديل موقوت - فى الإدراك المتزايد الذى يقدمه منطق الكم ، كما

يقوم هذا المنطق بجمع مماثل بين التفرد والتعدد الذى يكابده الممثل . ويزعم كامى أن الإنسان اللامعقول يعد من أسعد الناس حين يمارس منطق العبث ، ويستشهد على ذلك بما قاله « هاملت »^(١) :

ما كان لكفة القلب أن ترجح كفة العقل فيها ليسا بمزمار فى يد القدر ،
يطلق من فتحاته ما يشهى من النغمات .

ويختتم كامى أقواله عن الممثل بملاحظات سريعة عن العلاقة التاريخية بين الكنيسة والمسرح ؛ فقد اضطرت الكنيسة أن تلعن الممثل ، لأنه فى رأيها يرمز إلى عكس كل ما ترمز هى إليه ؛ فالممثل يرمز إلى العنف الجسمى كما يرمز إلى التعدد ؛ لأن مهنته التى يمتنها ترتكز على الحاضر والمباشر مما يلزمه بأن يحيا أدوارا متتالية يكتمل ثم يتجدد ، ويكتمل ثم يتجدد ، وهكذا باستمرار ، لا يكاد ينتهى حتى يبدأ من جديد . إن جوهر الفن الذى يمارسه هو أن يتخذ أشكالا مختلفة قدر الإمكان ، وان يتقن أداء مختلف الأدوار . هذا فى الوقت الذى كانت الكنيسة فيه تمثل قىما مخالفة لذلك ؛ كانت تمثل القيم الروحية أكثر مما تمثل القيم المادية ، كانت تمثل القيم الخالدة أكثر مما تمثل القيم الفانية ، كانت تمثل الحقيقة التى لا تتغير ولا تمثل التغير . وعلى ذلك فإن الممثل يعبر عن نظرة خاصة إلى الحياة ؛ وموقف من القيم يتناقض مع نظرة المسيحية وموقفها تجاه القيم . وليست هذه بآخر الجوانب المتعددة التى يرمز بها إلى المميزات الصورية لمنطق الكم .

وقد خصص كامى لوصف شخصية « القاهر » وهو عنده ثالث أبطال العبث ، بعض صفحات من « أسطورة سيزيف » تنضح بمرارة ظاهرة ، وتتخذ صورة « دفاع » القاهر عن نفسه . ومن المؤكد أن كامى لا يقصد بالقاهر القائد العسكرى المظفر ، إلا أن تفاصيل مفهوم هذا النموذج الإنسانى ليست واضحة كل الوضوح ، ونجد كامى يستخدم عرضا كلمة « مغامر » adventurer أكثر من استخدامه كلمة « القاهر » conqueror وهذا مما ييسر الوصول إلى ما يرمى إليه . ان القاهر عند كامى مثله مثل « المتصرين » عند مالرو ، شخص يتمتع فيما يبدو بوعى

(١) هى الأبيات التى قالها هاملت فى امتداح صديقه الحميم هوراشيو . (المترجم) .

كبير بالعزلة الميتافيزيقية ، وبيحت عن طريقة ما للهروب من نفسه ، وتلك صفة مشتركة بينه وبين دون جوان وبين الممثل ؛ فكلاهما يهرب من نفسه ، ويتمصص شخصية أخرى ، إذ يقوم بتمثيل أحد الأدوار على خشبة المسرح . إن القاهر في جوهره هو الشخص الذى غامر إلى أقصى درجة من درجات الوعي ، وطرق دروب الإنسان في العالم على اختلاف أحواله ، فضلا عن أنه الشخص الذى يعيش وفقا للنتائج المترتبة على هذه المغامرة العقلية . وقد يسعى للتمرد على أوضاعه عن طريق العمل الفردى الذى يتصف بالمغامرة ، مثلاً فعل جرين في رواية «المنتصرون» لمارلو ، أو قد يمثل مثل برومويوس أو سيزيف بطريقة أكثر سلبية ، تمردا ميتافيزيقيا تقوم به الإنسانية على وضع الإنسان في هذا العالم . على أية حال ، فهو يؤثر التاريخ على الخلود ، لأن التاريخ يدخل في نطاق التجربة الإنسانية ، بينما الخلود لا يزال مجرد احتمال لا يمكن التثبت منه ، كما أنه لا يثق في حدوثه «لقد خبرت بين التاريخ والخلود ، فأثرت التاريخ لأننى أميل إلى ما هو مؤكد» .

وهذه الطريقة ، نرى القاهر يتمرد بأسلوب منطقي على العبث ، ويمثل بناء على هذا الفرد الذى فقد ما كان يتميز به أسلافه من صفاء وإيمان بالقيم الخالدة ؛ وقد حدث ذلك بوجه خاص مع بداية عصر الآلة . ويتحدث كامى عن الرسامين الهولنديين الذين قاموا برسم لوحاتهم التى تتخللها السكينة وسط بحور من الدماء وفى جو من التناحر ، وكذلك يشير إلى المنتسكين فى سليزيا الذين طغت صلواتهم على مذابح حرب الثلاثين عاما^(١) . مثل هذا الفن وهذه الصلاة من الممكن أن يتواجدا حتى فى الزمن الذى تسوده الفوضى والعنف ، لأن الإيمان بحقيقة أسمى كان لا يزال متشرا ، إلا أن هذا الزمان قد ولى واتهى ، وعندما نبذ الناس القيم المطلقة والخالدة ، وجدوا أنفسهم أشد ارتباكا بالقيم الزمانية والتاريخية ؛ وبدأ الناس

(١) هى الحرب الأوروبية العامة التى نشبت (١٦١٨ - ٤٨) وكانت ألمانيا هى مسرحها الرئيسى ، وقد تعددت الأسباب التى أدت إلى نشوب هذه الحرب ، بين أسباب دينية ، وأسباب توسعية ، وأسباب تتعلق بالوراثة ، وتحللت الحرب المحالفات المتغيرة ومعاهدات الصلح الإقليمية ، ولكنها استمرت ثلاثين عاما كاملة ، انتهت بتخريب ألمانيا ، واضمحلال الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وانهار بيت ال هابسبرج ، وخروج فرنسا دولة أوروبا العظمى . (الترجم) .

ينظرون إلى نزعة القسوة والعنف التي تسود تصرفات الأفراد والشعوب بقليل من الثقة ، كما أن الرجوع إلى القيم القديمة الخالدة أصبح أصعب من ذى قبل ، وعلى هذا الأساس يصبح للقاهر مغزى ، فهو يفحص المآزق الذى تورط فيه بنظرة ثاقبة ، ويسعى إلى الخلاص منه عن طريق التطرف . وهأنحن نجد مرة أخرى ما يذكرنا بما فى منطق الكم من طبيعة متناقضة ، فهذا المنطق مستمد من نظرة ثاقبة تلزم الفرد ، كما أن الفرد يمارس هذه الفلسفة فى تطرف يطلقه من أساره ، فمن المحتوم أن يموت ، ولكن قبل أن يموت ، فى وسعه أن يزيد من تجاربه ، وأن يرتفع بها إلى أعلى درجة .

ويؤكد القاهر بصفة خاصة عنصر العمد الذى ينطوى عليه منطق العبث عند كامى ، انه يقوم بهذا العمد من أجل الإنسان ، ومن أجل تلك المثل والرغبات التى يقف الوجود حائلا دونها ، ويرتب على ذلك أن العمد بالنسبة للقاهر عند كامى كما هو عند جرين ، ليس محاولة لحل المشكلة بقدر ما هو تصميم على الإبقاء على موقف المعارضة ، وهو ما يطلق عليه كامى : «بجهود عظيم بدون أثر» . فأقصى ما ينتظر منه ، أن يودى إلى أفعال نقوم بها «كالمو» كان الواقع سيتغير تبعاً لها . وهكذا فإن أسلوب العمد ، والطريقة التى نتبعها فى ذلك ، تصبح أهم من أى هدف نسعى إليه . وهذا هو السبب فى ان القاهر فى العصر الحديث لا تتجلى قيمته فى اكتساب أراض جديدة يضمها إلى أراضيه ، فالعظمة بالنسبة للقاهر الآن هى فى العمد الإيجابى ، وفى القدرة على القيام بتضحيات لا ينتظر منها أى رجاء . وهكذا لا نجد نابليون ، وإنما برومثيوس هو نموذج القاهر الحديث ، الذى يقول : «إنتى أبقى على ما بداخلى من تناقض كلإنسان متحدياً بذلك التناقض الكامن فى طيات الوجود .. إنتى أشهر نظرتى الثاقبة فى وجه من ينكر هذه النظرة ؛ إنتى ارتفع بقيمة الإنسان متحدياً ما يعمل للقضاء عليه ، وإن حريتى ، وعمردى ، وعاطفتى المتأججة ، لتتجمع كلها فى هذا التوتر ، وهذه النظرة الثاقبة ، وهذا التكرار الذى لايتهى » .

وأمامنا الآن نفس الموقف الأخلاقى الذى اتخذته دون جوان ، والذى يرمز إليه الممثل ، غير أن التعبير عن هذا الموقف ، كان فى ألفاظ أكثر خشونة ؛ إن البصيرة والعاطفة باجتماعهما فى سلسلة من التكرار لايجدها إلا الزمن ، إنما تكن وراء

تصرفات النماذج الثلاثة ؛ ولا يختلف القاهر عن النموذجين السابقين إلا من حيث الدرجة ، فلهذه وعى كبير بالإمكانات البشرية ، فهو يعنى كل الوعى « العظمة المدهشة للروح الإنسانية » ، ويمثل أعنف نوع من الإنسانية التى يجمع بين الكبرياء والوضوح ، وعن طريقها تصل إلى معرفة الثنائية التراجيدية لكل بنى الإنسان . إن القاهر نفسه كباقي أفراد البشر ، يخضع لهذه الثنائية التراجيدية ، فهو يؤثر جانب الإنسان ، ويرفض أى « مساومة » فى قبول القيم الخالدة ، وإذا به يواجه حقه فى نهاية الأمر . والموت فى عالم العبث يعد من أكبر الشرور ، ولكنه بالنسبة للقاهر يعد جوهر الحرية ، إذ يعرف انه محكوم عليه بالفشل والموت فى نهاية المطاف . ان العقل والوعى اللذين يحفزانه على إثارة ما هو إنسانى وفان ، هما نفسهما اللذان يساعدانه على رؤية ما فى هذا المجد من عرض زائل . انه فى هذا الوعى بالوضع الإنسانى تكمن مأساة الإنسان ، وتكمن أيضا عظمته .

وبعد هذا ، يختار كامى شخصية المبدع كنموذج رابع ، ويستعمل كامى لفظة « مبدع » Creator ليصف بها أى فنان ، وبالذات ليصف بها الكاتب . فعند كامى أن هذا النوع من المبدعين هو بطل العبث النموذجى ، ولقد سبق أن أشرت إلى التشابه بين منطق الكم عند كامى ، والمنطق الذى ينادى به بيتر ، وهناك موضع آخر يتشابه فيه موقفهما ، وهو ان كلا منهما يؤكد أن الفنان أنسب شارح للموقف الأخلاقى الذى يتناوله . ولهذا يصف كامى المبدع بأنه « أكثر الناس عبثية » ، بينما يقول بيتر فى السطور الأخيرة من كتابه « عصر النهضة » « إن الفن يأتى إليك مناديا فى صراحة أن تستغل اللحظات التى تمر بك من أجل هذه اللحظات نفسها » . فليس غريبا بعد ذلك أن يخصص كامى جزءا كبيرا يتناول فيه نموذج المبدع ، أكثر مما خصصه لتناول النماذج الثلاثة السابقة . وهو فى ثنايا مايقول ، يحيد كثيرا عن الموضوع الرئيسى ، وينقاد إلى الإفشاء بآراء ذات شأن عن طبيعة الفن . ولهذا يبدو من الأفضل إرجاء التعليق على هذه الآراء ، للفصل الذى سنخصصه عن آراء كامى فى الجمال .

وقبل البدء فى مناقشة نموذج الفنان المبدع ، يعود كامى نفسه إلى النماذج الثلاثة السابقة التى انتهى من مناقشتها ، لكى يزيد من إيضاح موقفه بالنسبة لهم . وقد بدأ بقوله إن هذه النماذج ليست إلا مجرد أمثلة ، وليس من الضرورى أن ننسج

على منوالها ؛ وهو الآن يؤكد ما سبق أن قاله ، فيقطع بأن دون جوان ، الممثل والقاهر لا يحتوى أى منها على حكم أخلاق من جانبه ، بل يعبر عن موقف بعينه تجاه الحياة . وهو لا يلزم نفسه بالتائج الأخلاقية المترتبة على هذا الموقف ، فكأى يستخدم هذه النماذج ليضرب المثل على هذا الموقف ويشرحه . ولهذا يقول كأى الآن ، إنه أكثر اهتماما بنقطة الابتداء الذهنية لهذه النماذج من المضمون التطبيقي والتائج المترتبة على تصرفاتهم . وهو لذلك يرى أن الموقف الأخلاقى الذى يتطلبه العبث ليس مقصورا على دون جوان .. الممثل أو القاهر ، فإن نموذج العفة ، أو الموظف المدنى ، أو رئيس الوزراء ، يمكن هؤلاء جميعا أن يعيشوا وهم إدراك العبث بنفس الدرجة التى يعيش بها النماذج الثلاثة . وليس المطلوب سوى الأمانة والبصيرة النافذة تجاه الموقف الإنسانى . ولا يتطلب كأى من بطل العبث إلا أن تكون أفعاله متسقة مع أفكاره ، وألا يحاول التهرب من التائج التى ترتب على الحقيقة كما يراها .

ولابد من الاعتراف بوجود تناقض فى رأى الذى يسوقه كأى فى هذا المجال ؛ فيبدو فى الواقع ، وكأنه يأخذ باليد اليسرى ما أعطاه باليد اليمنى ، فأناء أقواله التى انتهت بمثال دون جوان ، كان يجتهد فى إظهار كيف أن فلسفة الكم بالنسبة للاباحى قد ترتبت بصورة منطقية على موقفه من تحدى العبث . وقد أقام علاقة بين الموقف والتائج المترتبة عليه بصفة خاصة ، أما الآن فهو يزعم أنه اقتصر فى اختياره على أكثر النظم تطرفا ، وأنه يمكن استنباط أنواع متباينة للسلوك من العبث ، وأن الرجل العفيف فى استطاعته أن يعيش وفقا لمقتضيات العبث بنفس الدرجة التى يعيش عليها الاباحى . ولو أن كأى قصد بالعبث انعدام المعنى من أى شئ* فى الوجود ، لكان هذا الرأى مقبولا ؛ ولو كان تفسيره للعبث قد اقتصر على المعنى الحرفى ، لتساوت كل أنماط السلوك فى صحتها وسلامتها ؛ ولكن هذا ما لا يقوله فى هذا المجال ، كما أنه لا يفسر العبث على هذا النحو . ان كأى لم يقصد بالعبث إلا عجز العقل عن قبول الحقيقة المطلقة ؛ وهذا ليس معناه أن العالم والوجود عديم المعنى فى حد ذاته ، فضلا عن أنه لا يمكن أن نستنتج من المعنى الحرفى للعبث ، وبمنطق صارم ، قانونا واحدا بعينه للسلوك . إن النتيجة المنطقية الوحيدة لمثل هذا الوضع هى أن نقول بصحة «جميع» المذاهب الأخلاقية ، لأنها

في نهاية الأمر غير ذات معنى ، ولا تعدو أن تكون مجرد أقوال ، ولذلك فإن آراء كامى الأكثر نضوجا لا تنظر إلى أى مذهب أخلاقى على أنه يؤدى الغرض المطلوب ، وإنما تعبر عن قلقه بشأن التبرير الأخلاقى لاستنباطاته المنطقية من العبث . وهو يحاول الولوج إلى المشكلة من باب آخر ، وذلك بأن يقترح أولا :

(أ) أن السلوك الأخلاقى لدون جوان أو القاهر لم يكن سوى نتيجة من النتائج المنطقية المحتملة لموقف العبث .

(ب) ان ما يشغل باله فعلا ليس مضمون السلوك فى حد ذاته ، وإنما الموقف الذى يستند إلى السلوك .

وإن كنت أرى أن هذين الموقفين معرضان للاشتقاق ، ففي الحالة الأولى (أ) تعترينا الدهشة لأن القوانين الأخلاقية التى نستخلصها من موقف العبث ، موقف دون جوان والقاهر ، هى بعينها القوانين التى لا يعترف بها كامى الآن . وهو يؤكد بطريقة تنطوى على الكثير من التعسف أن ما اعتدنا اعتباره نهاذج مخالفة للسلوك الأخلاقى ، من الممكن أن تصدر عن موقف العبث نفسه ، إذا اتخذنا هذا الموقف بطريقة سليمة . ومن الملاحظ أن كامى لا يعطى مثالا واقعيا واحدا لرأيه الثانى ، وفى الحقيقة ، من الصعوبة بمكان أن نتخيل كيف فعل ذلك ، وإن كان يقول فى الواقع ، أنه بالرغم من أن الدليل الذى قدمه يشير إلى اتجاه بعينه ، فهناك دليل ثان يشير إلى اتجاه آخر (ويلاحظ أنه لم يقدم هذا الدليل الثانى) ولا بد أن يكون مثل هذا الدليل ذا شأن كبير ، كما ينبغى عرضه بمتمهى الدقة ، وذلك قبل أن يقتنع أى فرد بالرأى القائل أن نفس الموقف تجاه الوجود ، وهذا الموقف المتطرف بصفة خاصة ، يمكن أن يؤدى إلى أنواع من السلوك متباينة كل التباين .

أما عن الحالة الثانية (ب) فيبدو أن كامى قد بدأ يتقهقر وجلا من إصدار أى حكم عملى حول الطبيعة الأخلاقية لهذا السلوك ؛ فهو يعادل الأخلاق بنظرة إلى وضع الإنسان فى الوجود ، ولكنه يتجاهل المعنى الذى تنطوى عليه الأخلاق باعتبارها سلوكا عمليا . صحيح أنه لا بد أن يكون للأخلاق نوع من المصدر الميتافيزيقى ، وهذا له نصيب من الصدق ، وخاصة فيما يسمى « بالأخلاق الوضعية » أو « الأخلاق الدنيوية » بقدر ما يصدق على قانون السلوك القائم على معتقدات

دينية . إلا أن هذه الأخلاق لن تكون جذيرة بالنظرة الجادة إلا إذا نوقشت بلغة التطبيق الفعلي ، أو طبقت في بعض المواقف الإنسانية العامة . ويبدو أن كامى كان يرى هذا الرأى لدى مناقشته لدون جوان والقاهر ، إلا أنه ارتد إلى التجريد خلال المرحلة الثانية من تفكيره . ومن الصعب أن نغفل السبب الذى دفعه إلى ذلك ، ألا وهو النتائج العملية الأخلاقية التى أدت إليها نظريته التجريدية عن العبث .

ان تفسير هذا التردد والاضطراب الظاهر في تفكير كامى ، يمكن أن نجده على ما اعتقد في التطور الزمنى لآرائه ، وفيما أصدره من تأليف إبان هذه الفترة ، فقبل كل شئ^١ ، نراه يصرح بنفسه أن «أسطورة سيزيف» لا تعكس بصورة دقيقة المرحلة التى وصل إليها تفكيره في الفترة التى انتهت فيها من وضع الكتاب . لقد كانت أفكاره اللاحقة أنضج مما ورد في الكتاب من آراء ، كما يقول كامى إن الكتاب ليس تعبيراً شخصياً عن عقيدته ، بل محاولة لفهم الأفكار التى رآها متشرة بين معاصريه^(١) . وهكذا نرى أن «أسطورة سيزيف» أقرب إلى تأليفه السابقة «الظهر والوجه» و«أعراس» من أى تأليف نشرت فيما بعد ، فقد كان يقوم بإنجاز هذا الكتاب لدراسة الموقف السابق دراسة عميقة شاملة ، إلا أن آراءه الشخصية ، أقرب إلى ما نشره بعد ذلك بقليل في كتابه «رسائل إلى صديق ألماني» وفي رواية «الطاعون» و«المتمرد» وجدير بالذكر ، في هذا المجال ، أن كامى لم يقتصر قبل إصدار «أسطورة سيزيف» على معاصرة الغزو الألماني لفرنسا ، بل انضم إثر رجوعه إلى حركة المقاومة أرجح ، أنه وجد الإبقاء على منطق العبث تجاه موقف مادي كهذا في حكم المستحيل ، فلم يكن من المستبعد أن تؤدي أخلاق الكم إلى السوق السوداء مثلاً أدت إلى حركة المقاومة . وليس هذا ببعيد ، فقد حدث بالفعل ، ولهذا فأننا أميل إلى تفسير تردد كامى حول المضمون الأخلاقي للعبث ، بأن أعزوه إلى هذه التجربة بعينها ، حيث إن منطق الكم لم يكن ليقنعه في ظروف الاحتلال ، غير أنه لما انتهى من وضع كتابه عن «أسطورة سيزيف» لم يكن قد توصل بعد إلى التدليل على أن شمة قانونا للسلوك أقرب إلى الإقناع من الناحية الأخلاقية ، ومن الممكن أن يكون نتيجة منطقية مترتبة على فروض العبث .

(١) انظر مقاله عن «الغز» المنشور في كتابه «الصيف» ص ١٢٣ - ٣٨ .

وعلى الرغم من هذا ، فمن الصعب أن نقنع اقتناعا كاملا بما يقوله معارضو كامي حول مسألة منطق العبث ، فكامي يقول ان الأمر كله لا يعدو قيامه بتحليل فكرة العبث السائدة بين معاصريه ، كما يرى أن «أسطورة سيزيف» تصور رأيا متطرفا أغراه ، ولا تمثل عقيدة رسخت في ذهنه ، غير انه من الصعب أن نتجاهل أن كامي قد تورط شخصيا إلى درجة كبيرة ، لا سيما في الجزء الأول من الكتاب . ومهما قلنا ، فلا يزال الموقف يتسم بالكثير من الغموض في نواح متعددة ، ولعل أوضح تفسير لهذا ، هو ما رآه كامي حين قال عام ١٩٣٩ : «إن البرهنة على عبثية الحياة ، لا يمكن أن تكون نهاية سعينا ، بل لاتعدو أن تكون مجرد نقطة انطلاق»^(١) .

ولذا أرى أن هذه الملاحظة تبرر الرأي القائل بأن «أسطورة سيزيف» تعد بحق مقال كامي في الشك المنهجي ، وقد سبق أن رأينا كيف استخدم كامي منهج السلب ، واشتق منه نتائج إيجابية . وهكذا تظهر لنا «أسطورة سيزيف» بصورة أوضح على أنها البداية السلبية ، أو هدم الفروض السهلة التي استغرق فيها كثير من المفكرين ، والتي كانت غاية مأربهم من وراء ذلك هي خلق القيم . وذلك هو نفس المنهج الذي اتبعه ديكاوت وبسكال . إن تحليل كامي لفكرة العبث باعتقاد كبير ، واهتمام شخصي بالغ ، الأمر الذي قد لا يقر بفعله الآن ، كان وسيلة للتدليل على أن بعض النتائج الإيجابية ، التي تبعد كل الابتعاد عن فكرة الانتحار المادى أو الفلسفى ، من الممكن التوصل إليها حتى على أساس سلبي . وفي اعتقادي أن كامي كان لا يزال غامضا حول التفاصيل الخاصة بطبيعة هذه النتائج ، إلا أن الأثر العام الذى تخلقه «أسطورة سيزيف» ليس إلا نوعا من التفاؤل .

وتبدو هذه السمة أوضح ما تكون في آراء كامي عن الأسطورة التي اتخذ منها عنوانا لكتابه ، ذلك أن سيزيف يعد احد أبطال العبث ، سواء في حياته الدنيا ، أو بفضل طبيعة العقاب الذى لاقاه بعد ذلك في العالم الآخر . لقد أفشى مايرتكمبه الآلهة من أخطاء الجماعة من البشر ، ثم استطاع لبعض الوقت أن يقهر الموت ويضعه

(١) من مقال نشر في جريدة الجمهورية الجزائرية في ١٢ مارس ١٩٣٩ .

في الأصفاد ، لقد كان يستمتع بوجوده المادى إلى أقصى حد ، حتى انه لما عاد من الظلال إلى الأرض لفترة ، كان المفروض فيها أن تكون وجيزة ، اضطره الإله ميركورى على العودة إلى العالم السفلى حيث كان ينتظره جحره . وهكذا نرى سيزيف مثله مثل «الإنسان اللامعقول» يحتقر الآلهة ، كما يمقت الموت ، ويتعلق بالحياة تعلقا شديدا ، ومع هذا ، فإن العقاب «العبيث» الذى حل به ، يجعل منه فى رأى كامى ، شخصا يشوبه الأمل ، وليس ميثوسا منه كل اليأس ، كما كان يخيل لنا فى أول الأمر . ففى كل مرة يحاول سيزيف أن يدفع الصخرة إلى قمة الجبل ، يعى كل الوعى العذاب الذى أحاق به ، وأن العمل الذى يؤديه لا طائل من ورائه ، وعلى الرغم من كل ذلك ، لا يتفك يودى هذا العمل . إنه يدرك طبيعة المصير الذى ينتظره ، ويرى كامى أن هذا الإدراك يجعله سيدا على مصيره ، أن البصيرة اللازمة لإدراك عذابه ، جزء من التغلب على هذا العذاب . وهذا يذكرنا بما قاله بسكال^(١) من رأى مأثور فى كتابه «أفكار» من أنه ولو كان الإنسان مخلوقا ضعيفا فى العالم المادى ، فإن إدراكه لما يمكن أن يحقق به من دمار ، وهو الإدراك الذى لا يتوافر للمرض أو لجبل من جليد ، يعد امتيازا وتفوقا على وجود مشحون بالشعور . إن أسطورة سيزيف تعنى بالنسبة لكامى أن أبشع الحقائق تفقد ما لها من بشاعة إذا ما عرفناها وتقبلناها على علائها ، ثم يشير كامى إلى أن الحافز على قبول أوديب لمصيره فى المساة التى كتبها سوفوكليس ، كان إدراكه الحقيقة وضعه . ولذلك فإن سيزيف يفسر فى النهاية على أنه رمز للإصرار على السعادة ، وليس رمزا لليأس . وإن آخر ما قاله كامى فى هذا الموضوع : «يجب أن نتخيل سيزيف على أنه سعيد» . وبعبارة أخرى ، فإن إثبات نوع بعينه من السعادة ، وهو آخر ما انتهى إليه كتاب «أعراس» يتكرر فى «أسطورة سيزيف» على أسس مشابهة من التمرد الذكى . وفى الحالة الثانية تتأكد فكرة السعادة بتحليل أكثر إفاضة عن الأسباب القاهرة التى تحول دونها ؛ أما ما يزال موضع استفسار ومحل جدل ، فهو الصورة

(١) عند بسكال ان التصادم بين الإنسان والكون يبلغ متناه ، فالإنسان يعلم إنسانيته عن طريق معارضة للكون ، ولكنه إنما يعلم ذلك لانه فى الكون ، وهو لا يستطيع أن يتخلص من هذا الكون لأن وجوده كإنسان يحتم اقتراض وجود الكون ، يقول بسكال : «ما هو الإنسان بالنسبة للطبيعة ؟ هو لا شيء بالنسبة للامتناهى ، وهو كل شيء بالنسبة للشيء ، فهو اذن وسط بين اللاشيء واللامتناهى » (الترجم) .

الدقيقة التي يكون عليها السلوك الناتج عن اتخاذ هذا الموقف . وقد أفاض كامى عند هذه المرحلة فى توضيحه لفكرة التمرد ، إلا أنه لم يوضح حتى الآن نوع السلوك الأخلاقى الذى يرى أن هذا التمرد يؤدى إليه .

وإذا تركنا موضوع تردد كامى جانبا ، فانا لندهش للطبيعة الذاتية التى تتميز بها آراؤه الأخلاقية فى هذه المرحلة ، ويبدو أن العبث ، وفقا لتفسير كامى يؤدى إلى عالم يسوده مذهب الأخلاق الأحادية^(١) . إن الوعى الحقيقى للغير كما يستلزم أى موقف أخلاقى سليم ، يفتقر إليه منطق كامى بصورة ملحوظة ؛ وهذه نقطة ضعف فى الموقف الأخلاقى عند كامى ، وهو ما أعاره اهتمامه بعد ذلك بقليل . وإذا قصرنا كلامنا على «أسطورة سيزيف» بالذات ، نرى أن هذا عنصرا جديدا من بين عديد من العناصر التى لا تترك أثرا طيبا على نفوس القراء .

(١) فى الاصل solipsism وهو مذهب يقرر ان الانا وحده هو الموجود ، وان الفكر لا يدرك سوى تصوراته فقط ، وهو يقترب بمذهب الانانية egoism فى رأى فلاسفة القرن الثامن عشر ، وبخاصة فولف . وقد استخدم كانط هذا المصطلح فى فلسفته النقدية المثالية ، ولكنه استخدمه بمعنى عشق الذات . (المترجم) .