الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليـم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
– البويرة –
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

Ministére de l'enseignement superieur et de la recherche scientifique
Univérsité Akli Mohand Oulhadj – Bouira –
Tasdawit Akli Mohand Ulhadj –Tubirett –
Faculté des Sciences Sociales et Humaines

قسم: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

نقد الحداثة الغربية عند فريدريك نيتشه

مذكّرة تخرّج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

– عربان سامية

إشراف الأستاذ(ة):

بايو رابح

السنة الجامعية: 2018-2019

إهداء

الحمد لله الذي وفقني رغم جميع الصعوبات

أهدي ثمرة جهدي المتواضع هذا إلى من أفنى حياته من أجل تعليمي وبسببه أنا أكمل مشواري الدّراسي والذّي ساعدني لكي أصل إلى ما أنا عليه اليوم أبي أطال الله في عمره

وإلى التّي ربّت وسهرت وكافحت من أجلي في جميع الظروف ومختلف الأوقات أمي رعاها الله وحفضها لنا

إلى خطيبي العزيز الذي ساعدني في أيّامي الصعبة و كان حسن شريك

وإلى أخي الوحيد علي وأخواتي: أمال، نادية، ريمة، ومليسة وفقهم الله جميعا

وإلى كل صديقاتي: سهيلة، زهوة، تينهنان ...وإلى كل صديق صادق تمنى لي الخير يوما

وإلى كل من علمني يوما حرفا منذ أن بدأت مساري التعليمي

وإلى كل من ساعدني سوآءا من قريب أو من بعيد وبأي شكل من الأشكال في إتمام هذه المذكرة

ساميـــــة

شكر وعرفان

الحمد والشكر لله تعالى في علاه

الّذي أعانني في إتمام هذه المذكرة

وصلى الله على سيدنا محمد وسلم، الّذي به تتّم جميع الصّالحات

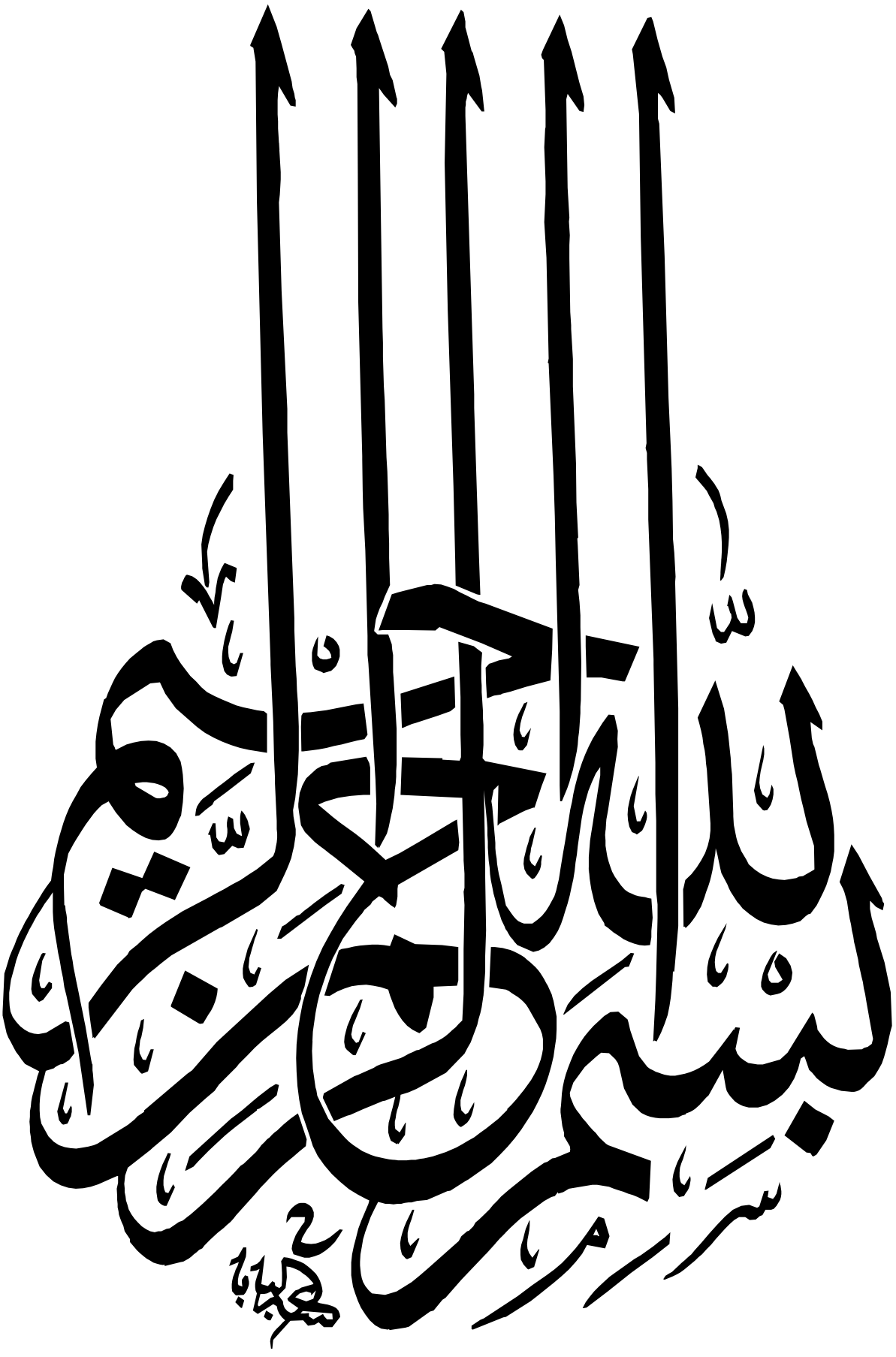
أتوجّه بجزيل الشّكر الامتنان إلى كلّ من ساعدني ولو بكلمة طيبة خلال إنجازي لهذه المذكرة وأخصص بذلك:

أبي وأمي

أستاذي المشرف بنصائحه التّي لم يبخل بها يوما والتّي كانت عونا في هذا البحث

وبفائق الشكر والتّقدير لجميع أساتذتي الكرام، الّذين رافقوني وأثاروا أفكاري خلال بداية

مشواري الدّراسي وأوصلوني إلى ما أنا عليه.


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة

تعتبر الحداثة (Modernité) أهم حقبة في الفكر الفلسفي الغربي كلّه ،إذ تمثّل مرحلة من مراحل تطوره ، ولكنّها في الوقت ذاته محل إثارة للجدل بين الفلاسفة والمفكرين في الفترة المعاصرة، فهناك من يرى أنّها فترة تقدم و تطور الإنسانية ، فبفضلها استطاع الإنسان أن يعي ذاته في الوجود و يؤسس منظومة فكرية و عقلانية لم يشهدها التّاريخ الإنساني من قبل ، إلا أن هناك من وجّه لها نقدا لاذعا ، و قال أن القيم التّي قامت بها هي وهم و خرافة كما عبرت على تقهقر الإنسانية لا تطورها ، و من أهم روّاد نقد الحداثة في الفكر الغربي نجد الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (**Nietzsche Friedrich**) ، (**1844-1900م**) *[1]

إذ كانت كتاباته اللّبنة الأساسيّة لكلّ التيارات الفلسفية النّقدية منذ القرن التاسع عشر ، خاصة منها التّي انتقدت من خلالها الحداثة الغربية و قال بوجوب مراجعة كلّ القيم و الأفكار التّي تأسست عليها ، إذ نجد نيتشه طرح تساؤلات راديكالية حول حقيقتها و جوهرها فهو بحق كان يتفلسف بمطرقة غايتها التهديم من أجل إعادة البناء ، تهديم أوهام الحداثة وجذورها الميتافزيقية التّي أبعدت الإنسان عن كينونته وحقيقته، و للأهمية فلسفته النّقدية و مرجعيتها الأصلية كان الإهتمام بهذا البحث أي "**نقد الحداثة عند نيتشه** " و هو موضوع جدير بالإمام و البحث على الرّغم من كثرة الدّراسات السابقة في هذا الشّأن لكننا بدورنا أردنا التأمل في أفكاره النقدية ومدى تأثيره في الفلسفات الغربية المعاصرة ، فإعادة قراءة نتشه لا تعني تكرار واجترار البحوث السابقة كما قد يعتقد البعض وإنّما تدخل في خضم تجديد الرؤى الفكرية وفق الرّاهن الفلسفي الغربي و العربي، فما أحوجنا نحن العرب و المسلمون لمثل هكذا فلسفات نقدية، كما أن أسلوب نيتشه المثير للإهتمام و طريقة

*__فريدريك نيتشه__: هو ابن الفلسفة الألمانية من مواليد الخامس عشر من أكتوبر عام 1844 بمقاطعة "زاكسن"، ابن أحد القساوسة البروتستانت، نشأ مسيحيا لكن سرعان ما تخلّى عنها في رشده، تخصص في الفيلولوجا الكلاسيكية، حتى توفي بسبب مرضه الشديد عام 1900. ومن أهّم مؤلفاته نجد: هكذا تكلّم زيرادوشت، العلم المرح، أصل الأخلاق وفصلها، إنسان مفرط في إنسانيته (صفاء عبد السلام علي جعفر، قراءة جديدة لفردريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1990، ص15).

كتابته الشّعرية و الرّمزية و التّهكمية أحيانا تغري الباحث في خوض التّجربة الفلسفية في كنفه، و لهذه الدّواعي كانت أسباب اختيار هذا الموضوع.

أمّا عن المنهج العلمي الذّي توخيناه في بحثنا هذا هو المنهج التّحليلي النّقدي، وذلك من أجل تحليل أفكار نيتشه وبيان أبعادها الثّورية والفلسفية وعلى هذا الأساس طرحنا الإشكالية التّالية: ***ما موقف نيتشه من الحداثة الغربية؟ وكيف شكلت فلسفة نتشه النقدية أساسا لكل فلسفة ما بعد حداثية مقبلة؟***

وتتفرع هذه الإشكالية إلى عدة تساؤلات نجيب عليها من خلال الفصول والمباحث منها:

. ما الحداثة وما هي أهم مرجعياتها الفلسفية؟

. ماهي منطلقات نيتشه في نقد الحداثة الغربية؟

. وما مدى تأثير نيتشه في الفلسفات النقدية المعاصرة؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قمنا بتقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

أمّا الفصل الأول فيحمل عنوان *الإرصران الفلسفي للحداثة الغربية* ، و الذّي قسمناه إلى ثلاثة مباحث ، فالمبحث الأوّل تطرقنا فيه إلى شرح مصطلح الحداثة لغة و اصطلاحا من أجل توضيح أهميتها و مبادئها الفكرية الأساسية الهادفة إلى الاهتمام فقط بالحاضر دون اللّجوء إلى الماضي أو حتّى التّفكر فيه ، كما حاولنا أيضا تبيان أهم المصطلحات المصاحبة للفكر الحداثي و التّي ميزته عن الفترات الأخرى و ذكرنا منها مصطلح الأنوار ، النّهضة، الفلسفة الذاتية و الفلسفة العقلية وغيرها من المفاهيم الحداثية ، و في المبحث الثّاني عرضنا أفكار روني ديكارت باعتباره أب الحداثة الغربية و واحد من أبرز الفلاسفة اللّذين أحدثوا قفزة انتقالية

في الفكر ميزت بفكره الفترة الحديثة عن الكلاسيكية والسوكولائية، و في المبحث الثالث تحدثنا عن فكر هيجل باعتباره أوّل فيلسوف عبّر عن المشروع الحداثي التّنويري الغربي والذّي حاول وضعه في سياقه التّاريخي .

أمّا عن الفصل الثّاني فجاء بعنوان *موقف فريدريك نيتشه من الحداثة الغربية*، و نهدف من خلاله أن نبين كيف انتقد قيمها وأساسها الميتافيزيقي، ففي المبحث الأوّل تطرقنا إلى عرض الفلسفة الذّاتية وميتافيزيقا الذّات و التّي يعتبرها الفجوة التّي غيّرت مسار تفكيرهم إلى تتبع خطوات السابقين دون وعي منهم بذلك ، وفي المبحث الثّاني عرضنا فيه نقد الإطار الأخلاقي للحداثة ، حاولنا من خلاله تبيان المبادئ الّذي بنيت عليها أخلاقياتها و الفكرة التّي كونها نيتشه حولها و كيف انتصر للّاأخلاقية أو أخلاق القوّة ، و في المبحث الثالث الذّي يحمل عنوان : نقد نيتشه للعلوم الوضعية و العدمية كان هدفنا إظهار معالم العدمية في الفلسفة الحديثة من خلال إجلال الإنسان للعلم و التّقنية .

أمّا عن الفصل الثالث فجاء بعنوان : *امتدادات النّقد النّيتشوي للحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة* والذّي من خلاله أردنا أن نبيّن كيف أثّر نيتشه بأفكاره النّقدية على الفكر المعاصر و كيف اعتبر هذا الأخير بوابة لعديد من الفلاسفة من بعده خاصة ما بعد الحداثيين ولذلك جاء المبحث الأوّل بعنوان : نقد ميتافيزيقا الحضور عند مارتن هايدغر حاولنا أن نبين الانتقادات التّي وجهّها مارتن هايدغر إلى ميتافيزيقا الحضور وهي نعت لفترة الحداثة بمعنى تلك الفلسفة التّي تنظر للوجود بوصفه حضورا ومبدؤها هو الكوجيطو الدّيكارتي طبعا، و المبحث الثّاني بعنوانه نقد العقل الحداثي عند ميشال فوكو أين أراد أن يبين مكانة *اللاّعقل في تأسيس العقل الحداثي*، فمثلا الجنون والجنسانية بوصفهما عناصر لاعقلانية في الإنسان هي بمثابة الهوامش الخصبة التّي أنبتت الوعي و العقل الحداثي الغربي، و المبحث الثالث جاء بعنوان *جاك دريدا و نقد المركزيات، فمن خلاله* أردنا أن نلقي نظرة عن كثب على جذور الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون أو ما يسميها دريدا *تاريخ اللّوغوس*

الغربي، فالحداثة هي مظهر من مظاهر اللّوغوس (العقل) الغربي والذّي يتأسس بدوره على مركزيات وثنائيات لا حصر لها مثل مركزية الصّوت، مركزية اللّغة، العقل وغيرها، فتفكيك الحداثة يعني بأيّة حال تفكيك ثنائيات اللّوغوس الغربي وهو منهج مستوحى من مطرقة نتشه الفلسفية.

وعلى الرغم من وفرة المراجع والمصادر باللّغة العربية والأجنبية إلاّ أنّه واجهتنا عدة صعوبات أهمّها ترجع إلى طريقة كتابة نيتشه ذاتها، فأحيانا تحمل الغموض والرّمزية في عرض الأفكار وأحيانا أخرى ترجع إلى أسلوبه الشّعري وكتابته الشّذرية ما تضطرنا إلى إعادة قراءته عدة مرات لمعرفة ما يريد قوله.

الفصل الأول

التّأسيس الفلسفي للحداثة الغربية

1- تحديد مفهوم الحداثة، والمفاهيم الفلسفية ذات الصلة بها.

2- العقلانية الذّاتية، "روني ديكارت" نموذجا.

3- إكتمال المشروع الحداثي الغربي، فلسفة "هيجل" نموذجا.

نتناول في هذا الفصل الإرصان النّظري للمشروع الحداثي الغربي، البدايات والتأسيس، وذلك قبل التّطرق إلى نقدها، من خلال تحديد مفهوم شامل للحداثة، وذكر بعض المفاهيم والمصطلحات ذات علاقة بها، وكذا السياق التاريخي لها بصفة عامة وأهم مظاهرها، كما سنلقي الضوء على هذه الفترة من خلال عرض بدايتها مع ديكارت باعتباره أبا لها، والاكتمال مع فلسفة هيجل حولها باعتباره يمثل نهاية هذه الفترة، وكذلك كأهم مفكر قدّم مفهوما صريحا لها، أين تحصلت معه على وعيها الذاتي.

المبحث الأول: تحديد مفهوم الحداثة و المفاهيم الفلسفية ذات الصلة بها .

***1/ مفهوم الحداثة*:**

- **مفهوم الحداثة لغة: (Modernité)**

تعرّف الحداثة في معجم "لسان العرب" لـ لإبن منظور على النحو التالي: " الحداثة هي لفظة مشتقة من الفعل الثلاثي حدث بمعنى وقع، فنقول حدث الشيء ويحدث حدوثا، وحداثة فهو محدث وحديث، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أي أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء"[1].

ويقال أيضا "حدث الشّيء أي قعد وتجدد وجوده، فهو حادث وحديث، ونقول حدث به عيب إذ تجدد وكان معدوما قبل ذلك، ونقول محدثات الأمور ويقصد بها التي ابتدعها أهل الأهواء" [2]، ويحمل مفهوم الحداثة هنا معنى البناء والتجدد والوجود بعد العدم، أي كينونة الشيء بعد أن لم يكن له ذكر من قبل.

أما أندريه لالاند عرفه في "موسوعته الفلسفية" على أن لفظ "حديث" مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المسجلات الفلسفية والدينية، ويعنى به انفتاح وحرية فكرية ومعرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة أو بمعنى أعمّ هو ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة بلا حكم على الماضي وبلا تفكر فيه"[3].

ومن خلال التّعريفات التّي قدمناها يمكننا أن ونقول إن مصطلح الحداثة في معناه اللّغوي يعنى به التّجدد والتقدم نحو كلّ ما هو حديث، والإيجاد بعد العدم دون اللّجوء إلى القديم أو حتّى التفكر فيه.

[1]– إبن منظور، لسان العرب، مج 2، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1953، ج 14، ص 131.

[2]- أحمد بن علي القيومي ، المصباح المنير ، تحقيق يحي مراد ، مؤسسة المختار للتوزيع و النشر ، اقاهرة ، ط1 ، 2008،ص124.

[3]– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 2، ت: خليل أحمد خليل، من منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، ط 2، 2001، ص 822.

"إن كلمة "حديث" في صياغتها Modernus ظهر قبل لفظ "الحداثة"، ولا يمكن فهم المعنى اللّغوي لـ "الحداثة" من غير النظر في كلمة "حديث"...وهي كلمة مشتقة من الظرف الحالي هو –modo- الذي يعني مؤخرا، وهي بذاتها مشتقة من –Modus- التي تعني "قياس" أو "عبار" لذلك فكلمة –Modus- استخدمت منذ البداية للإشارة إلى ما هو جديد[1].

ومن خلال هذا التعريف نستطيع أن نفهم أن لفظ الحداثة يتضمن معنى الحركة من القديم إلى الجديد، للتمييز بين حقبة أرادت أن تميز ذاتها عن حقبة سبقتها.

- **مفهوم الحداثة اصطلاحا:**

من الصعب تحديد مفهوم شامل ودقيق للحداثة، وذلك لتشعب مجالاتها واختلاف المواقف والآراء حولها. "وهذا اللّفظ لم يكتسب معناه العميق إلا مع توفيل بودلير théofile baudlaire في كتابه رسام الحياة الحديثة، وهو ما يعني أن هذا اللّفظ ظهر أولا كلفظ جمالي إزاء "حداثة فنيّة" فالحداثة بذلك هي استحياء مواضيع الفّن ومادّتها مما هو راهن متغير"[2]، ونلاحظ بودلير هنا يستخدم التّحديدات القديمة للفظ الحديث أي ذلك التّمييز بين القديم والجديد.

ونجد ايضا جون بودريار يقول أنّ "مفهوم الحداثة ليس مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنّما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التوليد، ومع ذلك تظلّ الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالاته إجمالا الإشارة إلى تطوّر تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذّهنية"[3] والحداثة بهذا تحمل في طياتها عدّة معاني مثل القطيعة، التحوّل، التغيّر، مبتعدة بذلك عن التقليد والإلتزام بقواعد محدّدة من الماضي ومواجهة الحاضر بتغيراته من خلال بناء ذهنية جديدة.

وفي سياق آخر نجد أندريه لالاند يعرفها: "الحديث يتعارض مع الوسيط وأحيانا باتجاه عكسي مع المعاصر والتاريخ الحديث هو تاريخ الوقائع التّالية لسقوط القسطنطينية سنة 1453، والفلسفة الحديثة هي فلسفة القرن السادس عشر، والقرون التوالي حتى أيامنا "وغالبا ما يطلق على بيكون وديكارت إسم مؤسسي الفلسفة

[1]- نور الدين الشابي، نتشه ونقد الحداثة: دار المعرفة للنشر، تونس، 2005، ص 42.
[2]- المرجع نفسه، ص 44.
[3]- المرجع نفسه، ص 27.

الحديثة"[1] والحداثة بهذا المعنى يقصد بها الأزمنة الحديثة التّي شهدت تبدل في ذهنية الإنسان نحو نفسه ونحو عالمه من خلال فلاسفة هذا العصر، الذين وجّهوا اهتمامهم وتركيزهم نحو الإنسان لتميزه وتفرده بسمة العقل.

فهذا الأخير هو الذي يميّز هذا العصر وفلسفتهم عن العصور الأخرى، "فالحداثة تقترن في نمط هذا العصر وفي نمط عملها بالعقل أساسا وبالمعقولية التّي تعتبر حصيلة العمل العلمي المختلف"[2].

2-بعض المفاهيم المصاحبة لمصطلح الحداثة:

- **الأنوار: (Lumière)**

مصطلح له طابع أوروبي، استعمل في القرن 18 م في أوروبا كلّها، حيث عرضت فيه فكرة أساسية هي: "فكرة الأنوار العقلانية الطبيعية القادرة على قيد البشر نحو العلم والحكمة والحاملة إليهم "النضج والاستقلالية"، امتازت هذه الحقبة بنشر "أنوار العقل" من أجل تبديد ظلمات الجهل"[3].

ويحمل هذا المصطلح معنى التحرّر من كلّ العوائق بداية من سيادة اللّاهوت وسيطرته، إلى إعمال أهم ملكة عند الإنسان ألا وهي العقل، الذّي يعتبر أهم وسيلة لتحقيق الحرية والتّعقل وقتها.

ويمكننا أن نقول عن التحرّر أنه جزء من حلقة متسلسلة من الحلقات المعرفية والفكرية للحداثة الغربية، فهو مصطلح يعنى به "نمط من التفكير يعتمد على العقل والعقلانية من أجل تحريره من الخرافات والأوهام والتسلط والظلم"، وذلك أن التنوير ظاهرة أو حركة فكرية ثقافية عامة، ظهرت إبان نهاية القرن 17 وبداية القرن 18، نتيجة لظروف فكرية واجتماعية واقتصادية تميز بها المجتمع الغربي[4].

ونجد أن القرنين السابع والثامن عشر تميزا بسيطرة الفلسفة الديكارتية أين ظهرت أوّل معالم الحداثة التي تقوم على الذاتية، فنجد فلاسفة الأنوار تميّزوا بمقولات خاصة بهم كالتقدم، التطوّر، التحرّر، القطيعة مع التراث[5].

---

[1]- أندريه لالاند، موسوعة الفلسفية، مج 2، ت المرجع السابق ص 822.

[2]- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، 1992، ص 28.

[3]- جاكلين روز، مغامرة الفكر الأوروبي (قصة الأفكار الغربية)، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، 2011، ص 210.

[4]-علي الحمداوي، بقايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكيك الرمزية العقلية الغربية، ط 1، الرباط، منشورات دار الأمان، 2015، ص 126.

[5]- علي المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة الغربية (من الذات إلى فلسفة التواصل)، ط 1، الرباط، منشورات دار الأمان، 2015، ص 103.

وفي تعريف آخر يرد مصطلح الأنوار أنه خروج الإنسان من حالة القصور التّي هو المسؤول عليها في المرتبة الأولى، والتّي يعنى بها عدم القدرة على إستعمال إدراكه من دون توجيه من الآخرين، وعدم القدرة على اتخاذ القرار واستعمال عقله بحرية، فشعار الأنوار هو "كن شجاعا واستعمل إدراكك الخاص"[1].

فهذا العصر إذا أريد به من كلّ الوصايات بغية بناء ذات إنسانية على الأسس الصحيحة دون الاستعانة بالمعيقات الأخرى.

- **الفلسفة الذّاتية: (Subjectivisme)**

"هو مصطلح شائع في الفلسفة الحديثة بتعلّقها بالذات ومنظورها ومشارعها ومعتقداتها ورغباتها الفردية...ويستخدم هذا المصطلح عادة للإشارة إلى مجال الخبرة، من أجل الوصول إلى معرفة موضوعية إما عن طريق استنباط صريح ديكارت، أو إشارة سببية لوك أو برهان متعالي كانط أو تطوّر دياليكتكي هيجل"[2]

بالرّغم من أن الطرائق التّي يتبعها هؤلاء الفلاسفة مختلفة، والقائلين بضرورة الخبرة الإنسانية، إلا أن هدف هؤلاء واحد وهو تحقيق المعرفة.

فالذاتية أساس الحداثة الغربية، لمحاولاتها العديدة لإعادة جميع المعايير والحقائق إلى الذات الإنسانية، ومعنى الذاتية يتأسس من خلال موقف الإنسان الفردي النّابع من ذاته في تقييمه للعالم الخارجي والعلاقة التي تجمعه به، ولمبدأ الذاتية أربعة مفاهيم أساسية هي:

*الفردانية، *الحق في النقد، *استقلالية الفعل، *الفلسفة التأملية.

ونجد أن مبدأ الذاتية قريب إلى الفكر الديكارتي، لكون كلاهما أسس فصلا وترابطا بين الذات الإنسانية، والعالم الخارجي وذلك بوجود ذات مستقلة وعالم تدركه فيها[3].

إن قولنا بأنّ أساس الحداثة هو العقل، يساوي قولنا أنّ أساسها الآخر هو الذات أو الذاتية، فهذه الأخيرة أعطت أولوية إلى اعتبار الإنسان لذاته وإدراكه أنّه ذو قيمة كبيرة، واستعادت ثقته بفكره وإدراكه أنّه ذو

[1]- جاكلين روز، مغامرة الفكر الأوروبي (قصة الأفكار الغربية)، مرجع سبق ذكره، ص 210.
[2]- تد هوندرتش، دليل أوكسفورد للفلسفة، تر نجيب الحصادي (المكتب الوطني للبحث والتطور)، ج 1، ص 390.
[3]- علي حمود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من الذات إلى فلسفة التواصل، ط1، مرجع سابق ص 107-108.

قيمة كبيرة ومسؤولية، باعتباره ذو إرادة حرّة وعاقلة، فالحداثة سمحت للإنسان بأن يتحكم من خلال الضمير أنا فهي بذلك أعادت تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته باعتباره ذات حرّة مستقلة عارفة، عاقلة ومرجع من مراجع الحقيقة واليقين[1].

- **الفلسفة العقلانية: (Rationalisme)**

"يقصد بمصطلح العقلانية بتلك الملكة المتوفرة لدى الناس جميعا، وهذه المعارف الموجودة فيه سابقة عن كلّ تجربة أخرى، والتي من خلاله يمكنه أن يعرف العالم الخارجي، والعقليون اعتبروا أن أحكام العقل أحكام مطلقة، ضرورية، كلية وبذلك فأحكامه ثابتة غير متغيرة بتغيّر ظروف الزمان والمكان"[2].

ويحمل هذا المصطلح معنى أن العقل ملكة وميزة يملكها الناس جميعا، فهي الميزة الوحيدة التي تجعلهم سواسية، وهي أيضا الوحيدة التي بفضلها يستطيع الإنسان الوصول إلى اليقين والمعرفة الحقيقية، لكون أحكامه أحكام يقينية، صحيحة وثابتة. نجد أن المفهوم الواسع للعقلانية يعمل على الالتزام بمقاييس العقل، فنجد مفكرو التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر يوصفون بصفة "عقلانيون" لكونهم ملتزمون باستخدامهم للعقل من أجل تحرير الفلسفة من قيود الخدماتية والخرافة السائدة في ذلك الوقت[3]، وبالنظر إلى تاريخ أوروبا الحديث، نجد ارتباط الحداثة بالعقلانية لدرجة أنه بذكرنا الحداثة نقصد بذلك العقلانية والعكس صحيح، ويرى "هابرماس" أن حضور الواحدة يستدعي حضور الأخرى لأن العقل هو المجال الذي تتحرك فيه الحداثة وروح الإنسان الحديث.

وبذلك ينتج إزالة قيود الدّين وسيطرته وتعويض ذلك بالمعرفة العلمية العاقلة[4].

- **النّهضة: (Renaissance)**

"يمكننا القول عن عصر النّهضة أنّها حركة إحياء العلوم والآداب ولقد امتاز روّاد هذه الحركة بأنّهم درسوا كل ما وقع تحت أيديهم من كتب يونانية ورومانية من الجوانب العلمية والأدبية ودرسوا الأثار الفنّية الباقية، ولم ينقلوا

[1]- بزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقده للحداثة: مرجع سابق، ص 47-49.
[2]- الدكتور يحي الهويدي، مقدمة في الفلسفة العامة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1989، ص 138.
[3]- جون كوتنفهام، العقلانية: مركز الانماء الحضاري، حلب، ط 1، 1997، ص 15.
[4]- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة: مرجع سابق، ص 43-44

فقط من هذه الفترة بل وعدّلوا ما يجب تعديله وأضافوا لمستهم الخاصّة وشخصيتهم وآرائهم في هذه العلوم بمختلف مجالاتها ومن ثم أبدعوا فأحدثوا نهضة جديدة"[1].

ويقصد بذلك أن النّهضة هي حركة فكرية كان هدفها دراسة علوم السابقين، من أجل الدراية بها من جهة، وتعديلها بالإضافة إليها من جهة أخرى، لمسايرة كلّ ما هو جديد.

كما نجد النّهضة تعرف أيضا على أنّها تلك الحركة الفكرية العامة التي تتقدّم وتتجدّد باستمرار دون قطيعة عن التراث وتشمل العديد من الميادين من علوم مثل الدين، علم الاجتماع، السياسة، الفن، التاريخ[2].

ويلخص ذلك روزنتال بودين في كتابه "الموسوعة الفلسفية" بأنّ النهضة هي مصطلح يشير إلى المذاهب العامة والاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا خلال فترة انهيار الإقطاع، وقيام المجتمع البرجوازي الأول من القرن العاشر حتى أوائل القرن السابع عشر ميلادي، ونهوض ثقافة إنسانية في تلك الفترة وإحياء التراث الفلسفي للعصر القديم[3].

وكذلك هناك خصائص تميز عصر النّهضة والمتمثلة في:

- **الناحية الثقافية:**

المتميزة بظهور تيارات ونظريات معرفية جديدة مثل: روح الشك، النّقد، البحث وراء الحقيقة، إضافة إلى إحياء الدراسات القديمة التي تشمل كلّ من الدراسات اللاّتينية والإغريقية، كما قام علماء هذه الفترة من استرداد الحقائق المختلفة من مصادرها الحقيقية وذلك بلجوئهم إلى المخطوطات اللاّتينية والإغريقية[4].

- **الناحية السياسية:**

تحرّر الفرد تدريجيا بسبب التّطورات الجذرية التي حققها ومن أبرزها تحرير عقله، إضافة إلى اندثار بعض النّظريات السياسية القائلة بهيمنة وسيطرة الكنيسة على حياة الفرد، وتحرره أيضا من سلطة الحاكم ومن فرض قراراته الصارمة التّي يراها مناسبة لنموه ورقي الأمّة[5].

---

[1]- عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، تاريخ من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، 1999، ص 7.

[2]- جاسم السلطان، إستراتيجية الإدراك للحراك من الصحوة إلى اليقظة، أم القرى، ط 4، 2010، ص 17-18.

[3]- روزنتال يودين، موسوعة فلسفية، تر يوسف كرم، دار الطليعة، بيروت، ط 1، ص 525.

[4]- عبد العزيز سليمان، تاريخ أوروبا الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، المرجع سابق ص 09.

[5]-المرجع نفسه، ص 10.

- **الناحية الاقتصادية:**

نشاط التجارة العالمية بسبب الكشوف الجغرافية، وذلك ما مهّد انتشار التّجارة الأوروبية في أنحاء العالم، وظهور اقتصاد زراعي تجاري متداخل استمر لثلاثة قرون متتالية وذلك ما كان أساس الثورة الصناعية الأوروبيّة[1].

- **الناحية اللغوية:**

نشأت في كلّ من إنجلترا، فرنسا وإيطاليا لغات تعود إلى الأصل اللّاتيني وظهر بذلك علماء وأدباء استخدموا لغتهم المحلية كلغة قومية لهم، كما عكف هؤلاء على التأليف في مجال دراستهم بلغتهم المحلية الجديدة[2].

- **الناحية الفنية:**

نجد من مميزات عصر النهضة تطوّر الفنون الجميلة، فالفنانين في هذا العصر أبرزوا بصمتهم الخاصة من خلال ابتكاراتهم الفنية الجديدة. ومن أبرز هؤلاء الفنانين نجد: ليوناردو دافينشي Leonardo devinai مايكل أنجلو Michel Angel، ورفائيل Rafael، بالإضافة إلى ذلك نجد أيضا تأثر العمارة بحركة إحياء العلوم والفنون الأخرى، فنجدها أدخلت عنصر "النباتية" و"الهندسية"، وظهر ذلك في أعمال برولنسكو "Brunellsco" بنقل لمسته الجمالية إلى القبّة التي أنشأها في كاتدرائية فرولنسا...وأيضا أخذت فنون هذا العصر صفة دينية في تمثيل بعض الشخصيات الدّينية والرومانية[3]

ومن مبادئ عصر النّهضة:

- **التراث اللّاتيني:**

من مظاهر ولادة عصر جديد في إيطاليا، نجد إحياء التّراث القديم، أي إحياء التّراث الروماني واللاّتيني على شكل جديد، لأن هذا التّراث كان يمس مشاكل الناس ويعبر عن حياتهم بشكل صادق وواضح، ويعود الفضل الأول في ذلك إلى "بترارك" في حركته لإحياء هذا التراث حتى أطلق عليه أبو الحركة الإنسانية[4]

- **التراث الاغريقي:**

[1]- عبد العزيز سليمان، تاريخ أوروبا من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، المرجع السابق، ص12.

[2]- عبد العزيز سليمان، تاريخ أوروبا من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، المرجع السابق، ص 12.

[3]- المرجع نفسه، ص 12-13.

[4]- المرجع نفسه، ص13.

أرسلت بعثات إيطالية إلى بيزنطة لدراسة التراث الإغريقي والتّخصص فيه، وتلقت هذه البعثات نجاحا، والشيء الأكثر تأثيرا هو قدوم بعض المفكرين البيزنطيين إلى إيطاليا والتدريس فيها ومنهم كريزولوراس chrisolaras.[1]

- **إنشاء المكتبات:**

اهتم أمراء المدن وحكامها بإنفاق أموال طائلة من أجل إنشاء المكتبات وذلك بجمع الوقائع والمخطوطات العبرية واللّاتينية، وكتب الطب، والمؤلفات الإيطالية، وتأليف الكتب في المجالات المختلفة، ونجد من أهم هذه المكاتب: مكتبة "ديرسان ماركو"، في فلورنما، مكتبة نابولي أكبر المكتبات في ذلك الوقت[2].

- **إنشاء الأكاديميات:**

ومن أوّل تلك الأكاديميات نجد أكاديمية نابولي في إيطاليا، التي جمع فيها كلّ ما وصل إلى سمعه من العلماء والناقلين، وتناولوا هؤلاء العلماء التراث القديم بصفة عامة والأدبي بصفة خاصة. ونجد أيضا الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا، والتي تدرس الفلسفة الإغريقية عامة والأفلاطونية خاصة، أمّا روما فنجد فيها الأكاديمية الرومانية والمتخصصة في الآداب اللّاتينية وفي المجالات التاريخية والأثرية[3].

[1]- عبد العزيز سليمان، تاريخ أوروبا من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، المرجع السابق، نفسه، ص15.

[2]-المرجع نفسه، ص 15.

[3]-المرجع نفسه،ص15.

المبحث الثاني: العقلانية الذاتية، روني ديكارت نموذجا:

يعتبر ديكارت شخصية محورية بامتياز في تاريخ الفلسفة، إذ أحدث قفزة نوعية انتقل بها من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة، ولذلك يستحق أن ينعت بأب الفلسفة الحديثة، فكان رائدا في الفلسفة والفكر والرياضيات وابتكر منهجا جديدا من أجل الوصول إلى الحقيقة أيا كان نوعها[1]، فنجده يفتتح كتابه الشهير "تأملات في الفلسفة الأولى" المنشور باللّاتينية سنة 1641 بهذه الجملة: "قبل بضع سنوات صدمني عدد كبير من الأكاذيب التّي كنت أقرّ في طفولتي أنّها حقيقية...وأدركت أنّه كان ضروريا... أن أدمر كل شيء تدميرا كاملا وأن أبدأ فورا من جديد من الأساس إذا أردت أن أبرهن على أي شيء في العلوم مهما كان نوعه بحيث يكون ثابتا ومن المحتمل أن يبقى"[2].

ويراد من ذلك التّحرر بشكل نهائي من جميع المكتسبات القبلية، ومن جميع المعارف المتحصل عليها من الماضي أو من العالم الخارجي ووضعها موضع الشّك.

ويقول ديكارت إذا بضرورة الشّك في الأشياء التّي تنقلها لنا الحواس عن العالم من حولنا، وفي وجود الطبيعة وفي وجود الله وفي كل شيء، وإذا فعلنا هذا فنلاحظ أن عالمنا انهزم بأكمله وانمحى لكون جميع معلوماتنا مستمدة من هذه المصادر وتدور حولها[3].

والوسيلة التّي اعتمدها ديكارت من أجل ذلك هي "الشّك المنهجي"[4]. وأرسى قواعد الشّك المنهجي، وأقر على أنه جزء لا يتجزأ من رؤية الفيلسوف أو الحياة الفكرية لأي مفكر، فالشّك وظيفة من وظائف العقل، وعلى الإنسان أن يشكّ ولو لمرة واحدة في حياته في كل ما آمن به من حقائق وما توارثه من معتقدات...".

ويضع ذلك كله أمام أعدل ملكة بين البشر ألا وهي "العقل" وفلسفته بذلك عبارة عن طريقة من الطرق التّي تعلمنا توضيح أفكارنا وبحثنا عن الوسائل التّي تساعدنا على حسن استخدام هذه الملكة[5]

[1]-جون كوتنفهام، العقلانية، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص47.

[2]-المرجع نفسه، ص74.

[3]- زكي نجيب محفوظ، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، لجنة التأليف للنشر والتوزيع، 1936، ص 63.

[4]-المرجع نفسه، ص62.

[5]-المرجع نفسه ص 68.

لكن هناك شيء واحد ثابت أمام عملية الشّك هذه وهي أن هناك ذات تشكّ، وهذه حقيقة تزداد يقينا كلما مارسنا فعل الشّك.

ويقول بذلك: "بينما أريد أن أظن أن كل شيء باطل، فلا بد بالضرورة أنّني أنا الذّي أظنّ، وبملاحظة أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذا أنا موجود...حكمت بأنّني أستطيع أن أتقبّلها بدون تردد كمبدأ أوّل للفلسفة التّي أبحث عنها "[1]. وتعتبر هذه الحقيقة لب الفلسفة الديكارتية وأساس انطلاقه في إرساء قواعد فلسفته ذات النّزعة الذّاتية.

فالجوهر المفكر لفلسفة ديكارت "أنا أفكر إذا أنا موجود" كان معرفتنا الحسية بذاتنا المفكرة التي يستحيل الشك فيها، "فالانا التّي أثبت وجودها انبسطت من حقيقة كوني أفكر ومن ثمة فأنا موجود بينما أفكر وحين إذ فقط، فإذا توقفت عن التّفكير فليس هناك دليل على وجودي، فأنا أفكر جوهر تتألف طبيعته وماهيته باسترخاء في التّفكير الذي لا يحتاج لشيء مادي من أجل وجوده"[2]

فالمنهج يقوم على حسن استخدام هاتين العمليتين العقلتين فقط، وبما أن المنهج يقوم على الدّقة والنّظام، فهذا يعني أنه علينا مراعاة قواعد التّفكير على نحو منظم[3]، وهذا ما نجده في كتابيه: "مقال في المنهج"، و"قواعد لهداية العقل"، وهذه القواعد هي:

1- "ألّا أسلّم بحقيقة شيء إلّا أن أعلم بالبداهة أنه حق" فديكارت في هذه القاعدة يريدنا بعدم تسليم شيء ما إلّا بعلمنا أنه حق[4]، وإدراك ذلك بالحدس والاستنباط معا، ويشمل ذلك استقصاء الوقائع التاريخية، وهذه القاعدة عبارة عن إعلان لحرية الفكر وإسقاط لكل سلطة أخرى يمكن أن تسيطر على الإنسان[5].

أي ألّا أقبل بذلك شيء على أنّه حق إلا ما هو واضح للعقل أنه كذلك، ولا يكون ذلك واضحا للعقل إلا باتصافه بصفتين الوضوح والتميز، ويشرح ذلك ديكارت بكل وضوح في كتابه "قواعد لهداية العقل" ويقول إنّ الأشياء الواضحة تكون دائما بسيطة حتى لا يتمكن العقل من تقسيمها فيما بعد، وحسبه هذه الأشياء البسيطة ندركها بالحدس وبالعقل الواعي، ويتضح لنا من خلال كل هذا أن معيار الحقيقة والصدف هو التّميز والوضوح.

---

[1]- رونالد سترونبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، تر: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط3 ،1994، ج3، ص73.

[2]- برنارد راسل، تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، تر: محمد فتحي الشنيطي، المصرية العمامة للكتاب، الإسكندرية،2002، ص113.

[3]- فريديك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من ديكارت إلى لينبيتز، تر: توفيق وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط1 2006، ج 4، ص 111.

[4]- ميل بربية، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، تر: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981، ج 4، ص 82.

[5]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012، ص 72.

2- أن أقسّم كلّ صعوبة أو معضلة من المعضلات إلى أبسط عناصر من أجل حلّها على أحسن وجه"[1].

وللوصول إلى الوضوح التّام علينا أوّلا أن ننقل من المركب إلى البسيط من الكل إلى الجزء أي أن نقوم بتفكيك ما نحن بصدد القيام بدراسته وأن نميز بين المعقول بغيره والمعقول بذاته[2].

3- "أن أسير بأفكاري بنظام فأبدا بأبسط الموضوعات وأيسرها معرفة ومفترضا النّظام حتّى بين الموضوعات التّي لا يعقب بعضا بصورة طبيعية"[3].

ولهذه القاعدة فرعان، أولهما التّدرج من المبادئ إلى النتائج، وذلك بمرورنا على جميع حدود المسألة التّي نحن بصدد علاجها، أمّا الفرع الثّاني والذّي هو افتراض النّظام حين لا يتبين لنا نظام الحدود.[4]

ومن خلال هذه القاعدة نستنتج أن ديكارت يريد التّبسيط والأخذ به في علاج البقايا المركبة، من أجل الوصول إلى المعرفة والتقدم فيها، فكما ذكر لنا في كتابه "قواعد هداية العقل": "نبدأ من هذه الأخيرة، أي القضايا البسيطة، ابتغاء الوصول إلى الحقيقة صعودا، وفي نفس الدرجات إلى معرفة القضايا الأخرى"[5]

4- أما القاعدة الرابعة والأخيرة من قواعد المنهج عند ديكارت فتقول "أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة الغاية وبمجريات عامة" [6]، تهدف هذه القاعدة على تحقيق القاعدة السابقة، وذلك بقيامها بإحصاءات شاملة بفحصها على الحدود الوسطى فبعد استيعابها لكل العناصر تقوم بترتيبها والتّي تفيد بصدق النتائج.[7]

ويقول في كتابه "قواعد لهداية العقل" ومن أجل إتمام العلم لا بد للفطر أن يستقر ...كل الموضوعات التّي تنسب إلى الغرض الذّي يريد الوصول إليه، وأن يلخصه بعد ذلك في إحصاء منهجي وافي". ومعنى هذه القاعدة هو أنّها تعمل عمل الإحصاء بتناولها كل ما له علاقة بالموضوع الذّي نقوم بالبحث فيه.

يريد ديكارت أن يجمع بين الرياضيات والفلسفة، بمعنى إقامة قواعد فلسفية تتسم بالدّقة واليقين، بإتباع منهج يشبه ذلك الذّي نجده في الرّياضيات يحمل وضوح المعاني، دقة النتائج، تسلسل الأفكار، أي منهج ينتقل من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم[1].

---

[1]-فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لايبنيتز ،المرجع نفسه، ص 112.

[2]-يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع نفسه ، ص 72.

[3]- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لايبنيتز ،المرجع نفسه ، ص112.

[4]- يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع نفسه ، ص72.

[5]-عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه ، ص492.

[6]- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لايبنيتز ،المرجع نفسه ، ص112.

7- يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع نفسه ، ص 72.

ويعرف المنهج عند ديكارت كمجموعة من القواعد اليقينية البسيطة تمكن من معرفة الصدق من الكذب، والفهم الحقيقي للأشياء وهذا المنهج يقوم على مجموعة من القواعد التّي تقوم على استغلال العمليات الطبيعية للعقل، بطريقة سلمية للتحصيل على النتائج الصحيحة[2].

ومن أجل الوصول إلى المعرفة وبلوغ أقصى درجة من استغلال قدرات العقل، يضع لنا ديكارت قاعدتين أساسيتين هما: الحدس والاستنباط.

*__الحدس__: "وهو تصور ينشأ على الفور، وعلى نحو واضح ومتميز في ذهن صاف منتبه بحيث لا يبقي معنا أي شك في موضوع فهمنا، ولذلك يعني بالحدس بأنه نشاط عقلي خالص، فهو رؤية عقلية تكون واضحة ومتميزة ولا تترك أي مجال للشك".[3]

ويقصد بالحدس هنا، تلك المعرفة الذّهنية المباشرة التّي تتميز بالصدق في أغلب الأحيان لأنّه صادر من العقل.

*__الاستنباط__: هو كل استدلال ضروري من الوقائع الأخرى التي تتصف باليقين، والاستنباط يكون متميزا عن الحدس من حيث أنه يكون عند هذا الأخير حركة أم توالي، والاستنباط هنا معناه مرتبط دوما بالحدس لكن مختلف عنه، لأنّه يحتاج دوما إلى حقائق أخرى لكي يعرف صدقه من كذبه[4]

وبالرغم من أنّ الحدس والاستنباط يؤديان إلى المعرفة، إلّا أنّهما ليسا بالمنهج الذّي يريد ديكارت إقامة علمه عليه. "فوجودي يتجلى في فعل الشك بحدّ ذاته" فما دام الإنسان يشك فهو بذلك موجود، ويأخذنا ديكارت هنا إلى التّفكير بشكل أعمق حول هذه الفكرة، ويقول في ذلك: "إنّني أعنى بكلمة الفكر كلّ ما نكون على وعي به بوصفه ما يعتمل بداخلنا"[5]

1- يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع نفسه ، ص72.

[2]- فريديك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من ديكارت إلى ليبنيتز، المرجع نفسه، ص 110.

[3]-المرجع نفسه، ص111.

[4]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع نفسه،2012، ص72.

[5]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة المرجع نفسه، ص 144.

ويصيغ ديكارت شكه بطريقة أخرى أو لنقل بطريقة ميتافيزيقية بافتراضه وجود شّيطان مضلّل فيقول أنا موجود من دون ترتب ومنهما امتد نطاق هذا التّضليل إلا أنه لا يستطيع أن يشمل نطاق ذاته لأن في الشك ذاته يكمن الوجود[1].

وضعنا ديكارت أمام حقيقة لا تتعلق فقط حول أحكامنا على الأشياء المادية، إنّما أيضا أمام حقيقة ينال منها الشك المغالية الذّي يفرض الوجود فرضا لكي ننخدع ويقول ديكارت في ذلك: "إذا كنت مخدوعا فإنني يجب أن أكون موجودا كي أنخدع وذلك ما يلفت الانتباه إلى عبارة إذا كنت مخطئا فذلك معناه أنني موجود، وهذا اليقين بالوجود يتم بلوغه بالتفكير فقط حينما يكون واعيا"[2] فالوجود بذلك مرتبط بالتفكير، فحين لا يكون التفكير فبالضرورة أوجد بدون تفكيري.

"أنا أكون، فأنا موجود، تلك قضية صادقة في كل مرة أردّدها فيها أو أتصوّرها ذهنيا"[3]. ونجد ديكارت يربط بين تفكيره هو ووجوده هو بقوله: "إنّني أصغي فقط إلى ما أخبره بداخلي، أعني أنّني أفكر فلذلك فأنا أكون، ولا أعير انتباها بالفكرة العامة القائلة بطريقة حدسية أي ارتباط التّفكير الذي يعبر عن الوجود بطريقة ضرورية بالحدس الذي يعبر عن باطنه هو"[4] ، إن كلمة أفكر تعني "كل ما نكون على وعي به بوصفه ما يعتمل في نفوسنا وذلك لا يضم الفهم والإرادة والخيال.... فقط وانّما يشمل على الشعور أيضا ويؤكد ذلك بقوله: "...بما أنى أرى الضوء، وأسمع الضوضاء، وأشعر بحرارة الشمس فهذا لا يمكن أن يكون كاذبا، بل إنّه وعلى وجه الدّقة ما أراه في نفسي بوصفه شعورا وإذا استعملناه بهذا المعنى الدّقيق ليس شيئا سوى التفكير"[5].

وفي الأخير يمكننا أن نقول إن منهج ديكارت المعرفي استنباط يتدرج من المبادئ البسيطة الواضحة إلى النّتائج الهادفة والتوضيح، فهو منهج يحمل القواعد عملية لإقامة العلم [6].

[1]- جون كوتنفهام، تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع نفسه ، ص 49.
[2]-برتراند راسل ، المرجع نفسه ، ص 134.
[3]-المرجع نفسه، ص134.
[4]- جون كوتنفهام، تاريخ الفلسفة الحديثة ،المرجع نفسه، ص50.
[5]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة المرجع نفسه ،115.
6-يوسف كرم، المرجع نفسه، ص 74.

إلا أن هذه القواعد التّي قالها ديكارت لا تحمل أي جديد إذا جمعناها معا فديكارت نفسه قال: ليس غرضي هاهنا أن أعلّم المنهج الذّي ينبغي على كل المرء إتباعه من أجل اقتياد عقله على النحو الصحيح، بل فقط أن أبيّن الطريق الذي سلكته أنا لإرشاد عقلي" [1] .

المبحث الثالث/ اكتمال المشروع الحداثي الغربي في فلسفة هيجل*:

عندما نتحدث عن الحداثة فلا يمكن بأيّة حال أن نتجاهل فلسفة هيجل، باعتباره أوّل فيلسوف عبّر بشكل صريح في ثنايا مؤلفاته عن المشروع الحداثي التّنويري الغربي ووضعه في سياقاته التّاريخية، حيث يشير صراحة إلى عصر "الأزمنة الجديدة" أو "الأزمنة الحديثة" و التّي تشير إلى اكتشاف العالم الجديد، عصر النّهضة الأوروبية، والإصلاح الدّيني، فالحداثة لم تعبّر عن نفسها فلسفيا إلّا مع هيجل فهو حسب المؤرخين والدّارسين في مجال الفلسفة أوّل من استعمل مصطلح "العصور الحديثة" استعمالا غير مألوف والذّي يميز بها العصور قديمة، والعصور وسطى عن العصور حديثة.

فتحقق عند هيجل وعي واضح بالروابط العميقة بين الأحداث الكبرى للحداثة، وأكّد بضرورة قياسها إلى ما سبقها ولفتت انتباههم الأحداث المشتركة بين الأحداث المتناثرة[2].

فتعتبر فلسفة هيجل أروع ما وصل إليه التّفكير الأوروبي بل وما شهدته الإنسانية جمعاء بسبب تفكيره في الفصل بين مختلف العصور والإشارة إليها بالعصور الحديثة والعصور المعاصرة[3].

***جورج فيلهلم فريدريك هيجل**: فيلسوف ألماني، عزف مهنة القس في بداية حياته، ينتمي إلى أعرق الأسر الأرستوقراطية، طبقت شهرته الآفاق وأوصلته إلى ذروة حياته التدريسية، من أهم مؤلفاته: مبادئ فلسفة القانون، دروس في فلسفة التاريخ، فينومينولوجيا الروح (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص722).

[1]- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص 494

[2]- يوسف كرم، تريخ الفلسفة الحديثة المرجع نفسه، ص74.

[3]-عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975 ص494.

ويمكن أن نقول من خلال ذلك أنّ الحداثة عند هيجل هي عبارة عن مفهوم دوره تصنيف التّاريخ الذّي مرّ على الغربيين، ويعبر عن الحقب الثّقافية الغربية بداية من العصور الوسطى التّي تمثل عصر النّهضة والإصلاح وصولا إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

لقد كانت الألفاظ التّي استعملها هيجل ألفاظ تتوافق مع الألفاظ المستعملة في ذلك الحين في إنجلترا وفرنسا حوالي عام 1800 م ذلك أن اكتشاف العالم الجديد والنّهضة والإصلاح وكلّ الأحداث التي حصلت في ذلك الوقت منذ القرن الخامس عشر ميلادي تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة[1].

ونجد هيجل مهّد في كتابه "فينومينولوجيا الرّوح" بقوله: "زمننا زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة، فقد قطعت الروح مع ما كانه العالم إلى حد الآن، فما وجوده وتمثله، أن هذا الزّمن في طور إغراق كلّ ذلك في الماضي، كما أنّه يعلن الآن على تمثله إلى القلق الذّي يداهم ما ظلّ باقيا إلى حدّ الآن والإحساس الغامض بقدوم شيء مجهول هي علامات مبشرة بأن شيئا آخر غامض يتهيأ..." ويعتبر هيجل حسب رأي "هابرماس" أوّل من استعمل لفظة القطيعة مع الماضي وعلى الحداثة أن لا تأخذ بما هو قديم و لا بإيحاءاته أو إلهاماه وهذا ما أنتج مشكلة فلسفية[2].

ففي نهاية القرن 18م، نجد الحداثة تستمد مشروعيتها وضمانتها من داخلها أيّ من ذاتها، وبدأت هذه الفكرة تأخذ صورة جادة عند هيجل إذ تناولها كمشكلة فلسفية عليه حلها، وأجبرت الحداثة على إقامة انقطاعات في ذاتها، من أجل إعادة توازنها من جهة، ومن جهة أخرى عدم وجود نماذج معتمدة من قبل أو جاهزة تناولت هذا الموضوع من قبل[3]، وذلك من أجل تحقيق توازنها، وإعادة بناء نفسها من جديد، وهذا ما يعتبره هيجل أساسا يدعوا إلى التّفلسف في موضوع الحداثة، بل وحسبه من المستحيل التّوصل إلى مفهوم تدرك الفلسفة فيه نفسها خارج نطاق الحداثة.

ونلاحظ هيجل هنا أنّه وضع سؤال مركزي، لا يدعوا إلى التّفلسف فقط، وإنّما باعتباره سؤال هدفه الأساسي معرفة الحداثة وذاتيتها، وماهيتها، من أجل التّوصل إلى حلّها لمشاكلها الخاصة.

[1]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق، منورات وزارة الثقافة، 1995، ص 12.
[2]- يورغن هابرماس، القول الفسلفي للحداثة، المرجع نفسه، ص7.
[3]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، ط1، 2002، ص31.

هيجل مدرك بأن هناك ميلاد لزمن جديد، إحساس بتسارع الوقت وتغيره لحظة ترقب وانتظار للمستقبل بحيث يربط الأزمنة الحديثة بالوقت الرّاهن، أي أنّه يفصل بين الزّمن المعاصر الممتد من الأنوار والثورة الفرنسية، والزّمن الحاضر، ويرى هيجل أنّ الحداثة بدأت من عصر الأنوار، بإعتبار أن هذا العصر هو حد فاصل ومرحلة نهائية من التّاريخ.[1]

ففي هذا العصر نجد أن صدى الحداثة في تزايد مستمر والحداثة لم تطرح مسألة البحث في ذاتها إلّا في أواخر القرن 18 م، حين جعلها هيجل أم المشكلات الفلسفية مقتنعا تماما بأنّه يستحيل التّوصل إلى مفهوم تدرك به الفلسفة ذاتها خارج مفهوم الحداثة.[2]

إنّ العصر الحديث عصر جديد كليّا لدرجة أنّه مستقل كلّ الاستقلالية عن الماضي القديم، عصر دخل في قطيعة مع كلّ النّماذج المستوحاة من الماضي، ولا يستمد توجهاته المستقبلية إلاّ من ذاته، وهذه العلاقة التّي ورثتها الحداثة مع الماضي ما هي إلاّ إرث من عصر الأنوار، وما تعكسه هذه المصطلحات المتداولة في القرن 19 م، والتّي نتداولها هذه الفلسفة هي: الأزمنة، التّطور، الثّورة، التّحرر...إلخ فترة لا تحتاج إلى الماضي بل على إيجاد وتحديد مشروعيتها في ذاتها.[3]

وما يريده هيجل هنا هو استقلالية تامة للحاضر عن الماضي، وحفاظه على هويته الخاصة به، هوية ليست تابعة أو حتى عاملة بما هو قديم وماض، وينتبه هيجل إلى الحركية الجديدة بما هو قديم وماض تطبعه مع التراث منذ القرن 15 عصر النّهضة ثمّ الإصلاح في بداية القرن 18 كان عليها أن تعتمد على نفسها في بناء ذاتها وتحطيمها للنماذج الماضية.[4]

إن المشكلة الأساسية التّي قادت هيجل إلى التّفكير في موضع الحداثة هي مسألة التّفكير في الظروف التّي يمكن للمجتمعات الحديثة الحفاظ على هويتها الخاصة بها فعلا، ويؤكد هيجل على دور الفلسفة والوعي في تحقيق ذلك، فدور الفلسفة يتمثل في تشخيص التّمزقات وإمكانية تحليلها، أمّا الوعي بمختلف أبعاده الفكرية والتّاريخية

[1]- محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،1998، ص117

[2]- محمد نور الدين أفاي، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، افريقيا الشرق، بيروت ،1998، ص151.

[3]- محمد سبيلا، المرجع نفسه، ص 32.

[4]- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، ص145-146.

التّي أنتجتها الحداثة "فالفلسفة عند هيجل هي المكان الذّي يمكن أن يمتدّ فيه العقل كقدرة مطلقة على التّوحيد".[1]

وهيجل هنا حاول ربط الفلسفة بالوعي وأكد على دور كليهما في الحفاظ على هوية الحداثة واستخراجها من أزمة تعلقها مع ذاتها ومراده هو تحقيق توحيد في الفكر الحديث.

وهكذا إذا تقوم الحداثة على حركية إثبات المعقول واستبعاد اللّامعقول، فالحداثة هي محاولة تحديد ذاتها في أصل تعترف عليه بالعقل والعلم واليقين، بمعنى أنّ الحداثة لا تنكر أنّ الأنا مرتبطة بأصلها، ولكنها تنكر أن ترتبط بالميتافيزيقيا والإحساس.[2]

ويخطو هيجل خطوة أخرى جديدة كليّة، في محاولة منه تشخيص الماهية الفلسفية للحداثة، وهي الذاتية ببعديها: الحرية والفكر، فالذّي يجعل عصرنا عصر عظيم حسب رأيه هو الاعتراف بالحرية وبملكه الفكر[3]، حاول هيجل أن يشرح لنا بأن البشرية دخلت في عصر جديد كلية، عصر قاطع كل ما هو ماضي، وكلّ ما يحمله هذا الأخير من مفاهيم ومعاني عصر قوامه الحرية، والفكر ومحاولة التّخلص من العصور الوسطى، وحاول زرع فكرة التّقيد والخروج من حالة القصور الفكري.

كان على الحداثة البحث عن بديل وإيجاد ضمانات في ذاتها فما يميز الحداثة عند هيجل هي الذاتية فمبدأ الذاتية وراءه عدّة أحداث تاريخية فرضته كالإصلاح الدّيني، الأنوار، الثورة الفرنسية، فانقلب العالم الدّيني إلى واقع مشيد من طرفنا نحن أي أن استقلال الفرد من أيّ سلطة خارجية عنه.[4]

وجاء في تفسير هيجل أنّ مبدأ الذّاتية يحتوي على دلالات منها "الفردانية" والتّي مفادها تفرد الإنسان بذاته واستقلاله بها، بالإضافة إلى النّقد والذي يعني به من حق كلّ شخص ألّا يقبل إلّا ما يبدو له معقولا، وأيضا استقلالية الفعل أكد من دلالاتنا الذاتية، وهي تعنى أن الأزمنة الحديثة كفيلة بالإجابة عن كل ما يفعله الإنسان.[5]

[1]- محمد سبيلا، المرجع نفسه، ص32

[2]- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1992، ص 18.

[3]- حسن حنفي، المرجع نفسه، ص 146-147.

[4]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، المرجع نفسه، ص 82.

[5]- محمد الشيخ، المرجع نفسه، ص 48.

يعتبر مبدأ الذّاتية حسب هيجل من أهم سمات الحداثة وقد سعى إلى الإعلاء من شأنه في الفكر الحديث، حتى أنّه اعتبره أصلا للحداثة ومنشأ لها، ولكنه في الوقت نفسه نجده ميّز بين هذه الصورة الذاتية وهي الصورة المعتدلة للعقلانية وصرح بأنّها مغايرة فلقد اشترط الاعتدال والابتعاد عن التّطرف ويقصد هيجل بالاعتدال هو عندما يكون الإنسان معتدلا منطقيا، غير منحرف ومتطرف في ذاته.[1] إن لهيجل الفضل الكبير في محاولته لشرح الحداثة ورسم معالمها، وتحديدها، والفضل أيضا في شرحه للتّحولات التّاريخية المرافقة للحداثة، واستخلاصه لأساسها الفلسفي.

[1]- محمد الشيخ، المرجع نفسه، ص 428.

الفصل الثاني

موقف فريدريك نيتشه من الحداثة الغربية

1- نقد الفلسفة الذاتية وميتافيزيقا الذات

2- نقد الإطار الأخلاقي للحداثة (قلب القيم)

3- نقد النزعة الوضعية أو العلمية الحديثة والعدم

المبحث الأول / نقد الفلسفة الذّاتية وميتافيزيقا الذات:

ينتقد فريدريك نيتشه (Nietzsche 1844/ 1900) الفكرة التي كونتها الحداثة الغربية حول نفسها، بأنها أحدثت قطيعة مع الميتافزيقي وفكر العصور الوسطى اللاّهوتي كما صرّح ذلك هيجل أكثر من مرّة، فمن خلال هذه الفكرة المدّعاة من طرف الفلاسفة المحدثين يكشف لنا نيتشه الوجه الحقيقي لهذه المعقولية الحديثة، فحسبه أن هذه الأخيرة وضعت من القطيعة ماهيتها وأساسها، ويلاحظ أن هذا الانحطاط الذي وصلت إليه توغل في لب كل عناصرها الثقافية ومجالاتها العلمية، فهذه المعقولية الحديثة ما هي إلا امتداد للميتافيزيقا التقليدية واللاهوت ليس إلا.

وأمام هذه العملية، يصبح نقد نيتشه للمعقولية الحديثة، بحثا عن الأصل، وكشف عن الحقيقة، وإزالة للأقنعة، والوقوف عند أصول الحداثة الميتافيزيقية واللاهوتية والأخلاقية.

ونجد نيتشه في الشذرة 347 من كتابه العلم المرح يقول: "لا يزال البعض في حاجة إلى الميتافيزيقا، وحتى هاته الرغبة الحادة في اليقين والتي تنفجر اليوم وسط الجماهير بشكل علمي، وضعي، هاته الرغبة في إرادة امتلاك شيء قار بشكل مطلق.... كل هذا يظهر الحاجة إلى سند، إلى دعامة، باختصار يظهر غريزة الضعف التي لا تخلق، والحق يقال، وإنما تحافظ على الديانات، على الميتافيزيقا، وعلى القناعات بمختلف أشكالها".[1]

وذلك معناه أن دعامة الحداثة الأولى هي الميتافيزيقا وأن ركيزة الفلسفة المعقولية هي "أنطو-ثيولوجيا-أخلاقية" وذلك ما يختصره النقد النشوي في فلسفته.[2]

وحسب نيتشه فإن الإغريق أو كما سماهم "طغاة العقل"[3] يرون أنفسهم "الأسعد من بين البشر" بادعائهم امتلاك المعرفة، ولم يكتفوا بالأسطورة التي يتسم بها فكرهم و تفسيراتهم الخاصة للعالم، "المواضيع الوحيدة التي تتألق فيها حياة الإغريق هي التي ينيرها شعاع الأسطورة، أما المواضيع الأخرى فهي معتمة ، لقد كان هؤلاء الفلاسفة في الحقيقة يبحثون عن شمس ساطعة أكثر، فالأسطورة لم تكن في نظرهم صافية جدا...كانوا يجدون ذلك النور في معرفتهم، في ما كان كل واحد منهم يسميه حقيقة"[4] ويؤكد في ذلك أن محاولاتهم هذه في امتلاك

---

[1]- فريدريك نيتشه، العلم المرح، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء ،1993، ص 210.

[2]-نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص182.

[3]- فريدريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، 2002، ج1، ص142.

[4]- المصدر نفسه، ص146.

المعرفة باءت كلها بالفشل، فمثلا نجد أفلاطون الذي أراد أن يعتبر نفسه، زعيم المعرفة إذ يقول في ذلك.. "الرغبة المجسدة في أن يكون أكبر مشرع ومؤسس للدولة الفضيلة، ويبدو أن معاناته من فشله في تحقيق كيانه هذا كانت فظيعة، ففي أواخر حياته امتلأت معاناته من فشله بالحقد الأشد سوادا".[1]

فأراد أفلاطون في فلسفته، تفريق العالم إلى عالم حقيقي وعالم ظاهري، "قسم ظاهر وقسم خفي"[2] أي أن هذا العالم الذي نعيش فيه ما هو إلا مظهر، فهناك عالم حقيقي آخر خفي.

وهذا الوجود الذي ترتضيه الميتافيزيقا وجود متعال، يوافق عالم آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر، فهو العالم الحقيقي، المطلق، الذي لا تشوبه شائبة، العالم الثابت، الخالد الذي لا يعرف تغير أو صيرورة، "ثمة إذن توجه إلى عالم آخر، واتخاذه معيارا للحكم على عالمنا، لذا فإن "الفكر الميتافيزيقي" يثبت عالما غير عالم الحياة والطبيعة والتاريخ، ولكن بقدر إثباته لهذا "العالم الآخر" ألا ينفي ضده، هذا العالم عالمنا؟".[3]

بحيث تكون المعرفة هنا تجاوز السطحي إلى الباطن، وتجاوز هذا العالم المزيّف والنّاقص إلى العالم الحقيقي والكامل.

"لا يمكن للأشياء، أن تتكوّن متأتيّة عن هذا العالم الفاني المخادع والوهمي، الأجدر أن يكون أساسها موجودا في عمق الوجود، فيما هو خالد، وداخل السّر الإلهي، وفي الشيء في ذاته لا خارجه"[4] وبذلك فالوجود يفسر كثبات في مقابل هذا العالم الذّي تحكمه الصّيرورة، ومن ثمة فهو "وجود" متعالي والتعالي" سمة تحدد بدّقة ماهية الميتافيزيقا.[5]

ونجد نسخة أفلاطون في العصر الحديث، والتّي يعبر عنها كانط، فهو الآخر ميّز بين العالم الحقيقي والعالم الظاهري[6] إذ مازالت الميتافيزيقا التّقليدية محافظة على كيانها في الفلسفة الحديثة، وبالرغم من محاولات كانط في نقد الميتافيزيقا التّقليدية وتحريره للفلسفة الحديثة من أوهمها، بأن يبيّن ادعاءات وحدود العقل، وذلك ما لا ينكره

[1]- فريدريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، مرجع سابق، ص 146.
[2]- المصدر نفسه، ص 25.
[3]- فردريك نيتشه، العلم المرح، المصدر نفسه ،ص 205.
[4]- فردريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، تر: جزيلا فالورد حجار، دار الفارابي، بيروت، ص23..
[5]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 185.
[6]- المرجع نفسه ، ص187.

نيتشه، إلاّ أن هذا الأخير يرى أن نهاية كانط ما هي إلا نهاية ميتافيزيقي تعبر عنها الثنائيات التّي أقام معرفته عليها: الشّيء في ذاته والظاهرة، الإيمان والمعرفة، الحرية، والضرورة[1]

ومن خلال ذلك ندرك بأن ثنائية الفكر الكانطين هذه تعبير عن الميتافيزيقا، ولم يغادرها أبدا، "بل بالعكس فنقد كانط وفلسفته حسب نيتشه تعبر عن عدمية العصور الحديثة" [2]

ولم تتوقف ميتافيزيقية كانط في مفهومه للتّعالي، فقد استطاع استخدام هذه الكلمة استخداما غير مألوف في عصره، وهي تتضمن شروطا قبلية لحصول الإدراك الحسّي والمعرفة العلميّة، وهذه الشروط هي: الصور العقلية للانطباعات الحسية (المكان والزمان) وأيضا للتطورات القبلية (المقولات) فهذه الصور ليست ذاتية لكنها ضرورية لمعرفة العالم الحسي[3]. ويقصد بذلك كانط حاجتنا إلى العالم الموضوعي من أجل حصول المعرفة.

ويؤكد كانط في تمييزه بين الشيء في ذاته الذّي لا يمكن أن يكون موضوع معرفة بل هو موضوع تفكير فقط، ونيتشه ينقد ذلك ويرى أنه ميتافيزيقا بعينها، فالحديث عن الظواهر، أو الموضوع هو بذاته حديث أن الأشياء في ذاتها[4]، أي أنه لم يفرق بين الذات والموضوع كما إدعى في فلسفته الترنسندالتالية بل أن ذلك وجه من وجوه الميتافيزيقا، "ليس ما يشغلني التّعارض بين الذّات والموضوع، وذلك بالعكس ما قد يحرزه البعض، أدع مثل هذا التّمييز لمنظري المعرفة الذّين وقعوا في أنشوطات النّحو (هذه الميتافيزيقا المخصصة للشعب).

ويشغلني بشكل أقّل التّعارض بين "الشيء في ذاته" والظاهرة لأنّنا بعيدون عن أن "نعرف" بما فيه الكفاية، كي نسمح لنفسنا بالقيام بمثل هذا التّمييز"[5] وذلك يعني انحطاط تفكير كانط، في محاولته التّمييز بين الشيء في ذاته والظاهرة، وذلك ما يرفضه نيتشه ويعتبر ذلك كالتعريف بين الذات والموضوع.

ولم يقبل هيجل هذا الشيء في ذاته الذّي قال عنه كانط، فاعتبره امتداد للتوكيدية (الخدماتية) فلا يمكن للحقيقة أن تكون مزدوجة ولا أن تكون ذات وجهين: وجه ظاهري وآخر باطني[6]

[1]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 188.

[2]-المصدر نفسه، ص 188.

[3]- صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نتشه، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 101.

[4]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، 188.

[5]- فردريك نتشة، العلم المرح، المصدر نفسه، ص 218.

[6]- عبد الفتاح الدردي، فلسفة هيجل، مكتبة آنجلو المصرية، القاهرة، 1970، ص 165.

وبالرغم من محاولات هيجل التّي قدّمها في إظهار معارضته لكانط، وقوله لعكس ما قاله وتماما، فقد قدم نسق لهذا المذهب بمتابعته تقدم الفكرة تقدما منهجيا ابتداءاك من الوجود إلى الرّوح إلّا أنّه لم يفلح في ذلك حسب تقدير نيتشه لأنّه هو الآخر لم يخرج من دائرة الميتافيزيقا.

وانتقده من خلال اعتباره بأسبقية على الوجود ، كما لو كانت سببه أو أصله، فالفكرة أساسا لا تشكل في الطبيعة أو الروح، فذلك خطأ بالنشبة لنيتشه، فهذا الأخير لا يعترف إلّا بهذا العالم والفكرة لما وجدت هناك فكرة، فهذه العبارة الهيجلية فكرة خيالية تشبه الفكرة الأفلاطونية[1]. وبهذا الموقف الذي نجده عند نيتشه يؤكد لنا تشابك الفلسفة الحديثة بالفلسفة الميتافيزيقية التّي تعود جذورها أساسا إلى أفلاطون.

فهيجل قلّل من قيمة العالم، وعلى حد تعبيره قال إن أسوء فكرة ينتجها العقل البشري، قد تكون أفضل من أكبر وأحسن ما قد تنتجه الطبيعة [2]، ونجد بذلك أن فكرة الروح هذه التّي قال عنها هيجل حطّت كثيرا من قيمة الوجود.

وتظل إذا الفلسفة الحديثة، امتداد للميتافيزيقا التّقليدية، ووجه من وجوه العدمية، عندما استخدمت مفهومي الشّيء في ذاته، والرّوح أو الفكرة التّي تسبق الوجود، أو الواقع العقلي.

وبما أن موت الإله يدلّ على العدمية، فذلك يعني موت الميتافيزيقا أيضا، والتّي تتحدد من خلال بحثها عن الصلة بين الوجود والفكر عن وحدتهما، هذا البحث الذي استمر منذ بارم يندس.[3] إلى غاية الفترة الحديثة.

هذا بالنسبة لنقده الموجه نحو الميتافيزيقا، وهناك وجه آخر للمعقولية الحديثة والذّي هو إجلالها للوعي بشكل مبالغ فيه، ويوصف الوعي في هذه الحقبة الزّمنية بأنّه الشّيء الدّائم والأبدي والأكثر أصالة في الإنسان، ويسمى عقلا نفسا أو جوهرا مفكرا، وهو الذي يؤدي للمعرفة لما يحمله من مبادئ تنسب أحيانا إلى الفكرة، وأحيانا أخرى إلى قبلية مكتسبة.[4] ويبدأ نيتشه نقده للوعي بقوله: "إن الإنسان يفكر باستمرار مثل كلّ مخلوق حيّ، لكنّه لكنّه يجهل ذلك فالفكرة التّي تصير واعية ليست مثل كلّ مخلوق حيّ، ليست سوى جزء صغير جدا: الأكثر سطحية، الأكثر وضاعة، لأن هاته الفكرة الواعية وحدها تحدث الكلمات أي بعلامات التّواصل التّي بها ينكشف

[1]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 188.

[2]- المرجع نفسه ، ص188.

[3]- آلان تورين، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الاعلى للثقافة ،1997، ص151.

[4]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 185.

تلقائيا أصل الوعي"[1] ومعنى ذلك أنّنا لا نعي إلّا الجزء القليل من الحقيقة، وهذا الجزء كما يسميه نيتشه الأكثر سطحية، ولا نتعمق في المعرفة أو الحقيقة إلا باللّغة: "إن تطوّر اللّغة وتطور الوعي (وليس العقل) يسيران يدا في يد"[2].

فكوجيتو ديكارت يقول "أنا أفكر" وهنا تتحدد بالذّات الكلمة، هناك أنا يفكر، ويرى الحديثون العكس: "يفكر" هي التّي تحدد و"الأنا" يتحدد، تكون "الأنا" حينئذ جمعية يشكلها الفكر نفسه[3]، ومعنى ذلك أن الذّات هي المحددة للوعي، والمحدثون يرون أن الذّات والوعي شيء واحد.

ويتحدّث عن الوعي أيضا هيجل ونجده سمّاه بالوعي المطلق"[4]، وبذلك مبالغة في تقدير الوعي عند نيتشه، وذلك ما هو إلاّ امتداد للفلسفة التّقليدية، "يشكل الوعي خطرا بتطويره ذاته، ويعلم كلّ من عاش بين أكثر الأوروبيين وعيا أنّه مرض"[5]، ونتشه بذلك ينكر موقف هيجل في تقديس العقل والوجود المطلق، كما ينتقد كانط في قوله بوجود ملكة تحوي مقولات قبلية.

ونتشه لا يعترف إلاّ بالعقل الواحد، الذّي وصفه بالعقل السطحي، وحسبه لا وجود لعقل واحد فقط، بل هناك مجموعة من العقول متعددة الرّأي إزاء موضوع واحد[6]، "فكل ما يصير واعيا يجد نفسه للوهلة ذاتها مسطحا مسطحا ومصغرا"[7] فهذا العقل الذّي يمجدونه ما هو إلّا وسيلة الفرد الضعيف من أجل البقاء.

فتقدير الوعي كثير لا يؤدي في الأخير إلاّ لإتباع خطوات السّابقين، "ينبغي للإنسان أن ينحو منحى سقراط وأن يقاوم الشهوات المظلمة بالنور الدائم، نور العقل، ويجب أن يكون ثاقب الفكر، واضحا وسراجا منيرا".[8]

وذلك يعتبر فجوة من فجوات الحداثة الغربية، فهي حسب نيتشه تخطو خطوات السّابقين دون وعي منها بذلك، وذلك ما يؤكده جيل دولوز: لم يكن الوعي في يوم من الأيام وعيًا بالذّات، ولكنه وعي بالذات هي

[1]- نيتشه، العلم المرح، المصدر نفسه، ص 217.
[2]- المرجع نفسه، 217.
[3]- آلان تورين، نقد الحداثة، المرجع نفسه، ص151.
[4]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 186.
[5]- فريدريك نيتشه، العلم المرح، المصدر نفسه ،ة ص218..
[6]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص189
[7]- فردريك نيتشه، العلم المرح، المصدر نفسه ، ص218.
[8]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص190.

نفسها غير واعية، الوعي ليس وعي السيّد ولكنّه وعي العبد في علاقته بسيد ليس من خصائصه أن يكون واعيا"[1]

إن تطور الوعي الذّي ينشد به المحدثون، أدّى بهم إلى تطوّر اللّغة "يرى نيتشه ...أنّ الوعي بناء اجتماعي مرتبط باللّغة والاتصال، أي مرتبط بالأدوار الاجتماعية"[2] أي أن الوعي واللّغة يتطوران بفعل حاجة الإنسان إلى التّواصل مع الآخرين: "وهذه هي النّقطة التّي ينتقدها نيتشه، اللّغة وقد قال في ذلك: "باعتقاده أي –الإنسان– خلال حقب طويلة وفي تصورات الأشياء وأسمائها كما في الكثير من الحقائق الخالدة وخص الإنسان نفسه فعلا بهذا الكبرياء الذّي به كان يعلو على الحيوان :كان يتخيّل أنّه باللّغة يجوز فعلا معرفة العالم"[3] ويضيف: "لم يكن فنان الكلمة متواضعا كفاية كي يؤمن، لأن ما يفعله ليس سوى تسمية الأشياء...كان بذلك الكلمات يعبر عن المعرفة السّامية للأشياء"[4]

فنيتشه هنا ينتقد اللّغة من خلال اعتقاد الإنسان أنّه باستعماله لها، أو بتميزه المعرفة والحقيقة بها، ولا يدرك الكائنات الأخرى، أو يمتلك المعرفة والحقيقة بها، ولا يدرك في الحقيقة، ما هي إلاّ وسيلة يميز بها بين الأشياء من حوله ليس إلاّ، ويقول في ذلك: "اللّغة في الواقع هي المرحلة الأولى في البحث العلمي"[5] وذلك ما يؤكد أنّها ليست ليست الغاية، بل وسيلة فقط كما أشرنا إلى ذلك من قبل:

إذن نيتشه يغير ثقة الفلسفة الحديثة باللّغة لأنّ الأشياء لا يمكن أن تمثّل في ذاتها كما فعل كانط، وذلك نفي للتطابق بين أسماء وحقائق الأشياء، فاللّغة حسبه ما هي إلاّ أداة تعميم وتوحيد تلغي الفروقات الجزئية والدّقيقة[6]، وذلك يعني أن اللّغة تحمل ميزة التّعميم والتبسيط في طياتها وذلك ما عقل عنه الفلاسفة المحدثون.

وفي الأخير يمكن أن نستنتج أن الحداثة وقعت في فخ اللّغة ومازالت فيها، لأنّها تؤمن بقدراتها لكن الحقيقة هي أن اللّغة وجه من وجوه الميتافيزيقا هذا من جهة لكن نجدها من جهة أخرى تهدف إلى مجاوزتها[7]، فلا تعني أنّها أنّها وثقت بشيء لن يخرجها ممّا تأمل فيه، إلاّ بإدراكها لخطئها، "ها قد شرع الناس، وبعد فوات الأوان، في التّنبيه

[1]- آلان تورين، نقد الحداثة، المرجع نفسه ، ص 153.
[2]- فردريك نيتشه، العلم المرح، المصدر نفسه ، ص218.
[3]- فردريك نيتشه، إنسان مفرط في انسانيته، المصدر نفسه ، ص22.
[4]- المصدر نفسه ص22.
[5]- المصدر نفسه، ص 22.
[6]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه ، ص195.
[7]- المرجع نفسه ، ص195

إلى الخطأ الكبير الذّي أشاعوه بإيمانهم باللّغة، لحسن الحظ أنّه قد فات الأوان وتسبب ذلك في عودة تطوّر الفعل الذّي يرتكز على هذا الإيمان إلى الوراء".[1]

المبحث الثّاني: نقد الإطار الأخلاقي للحداثة (قلب القيم).

قبل التّطرق إلى عرض موقف نيتشه إزاء الأخلاق، جدير بنا التّساؤل: ما هي الأخلاق حسب رأيه؟ لماذا تمّ اختراع مثل هذا النمط من القوانين وفرضها على الإنسان فرضا يفوق إرادته، ويفوق الحياة؟

ويعرّف نيتشه الأخلاق كما يلي: "الأخلاق هي نظرية التراتب بين البشر وبالتالي نظرية قيمة أفعالهم وصنيعهم بالقياس إلى هذا التراتب: إنّها إذا نظرية التّقييمات الإنسانية في كل ما يمس صلة إلى ما هو إنساني"[2]، ويقصد بالأخلاق هنا مجموعة الأحكام، الاعتقادات، والقناعات، ولا تتعلق هذه الأخيرة بأفكار منسجمة ومتسلسلة بل بالدّفاع عن هذه القيم التّي تعكس ظروف وجودها، والتّي يحسبها نيتشه أخلاقا.

والأخلاق بذلك هي "نظرية التقييمات" التّي تعبر عن نمط حياة صاحبها ووضع غرائزه وقواه إنّها شكل من أشكال تقييم العالم، إذ أنّ العالم حسب نيتشه كان لا يحمل أي معنى فخلق الإنسان له معنى، وبذلك خلق للقيمة، إنّه تقييم للحياة، ويستحيل على الإنسان أن يحي دونما خلق للمعنى أو للقيم، وما يدفعنا لخلق القيمة هو رغبتنا في التّمييز بين النافع والضار، وقاعدة الأخلاق هي: "ما هو نافع لي فهو خير، وما يسيئ لي مرّة فهو معاد لي في ذاته وفي صميمه أمّا ما هو نافع لي مرة أو أكثر فهو ينطوي على صدق في ذاته وفي صميمه" [3]

ويقول نيتشه في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته": "كلّ الأحكام الصادرة بشأن قيمة الحياة يتم تكوينها بشكل لا منطقي ...يتعلق الخطأ في الحكم أولا بالطريقة التّي بها تعطي مادة الحكم، ثانيا بالطريقة التّي تتشكل منها في مجموعها، وثالثا بكون عنصر من عناصر هذه المادة هو بدوره نتيجة معرفة خاطئة بالضرورة لا يمكن لا تجربة كائن حي أيا كانت...أن تكون كاملة كفاية كي تخولنا الحق"[4]

ويقصد بذلك نيتشه أن تلك الأحكام التّي يصدرها الإنسان على قيمة الحياة، هي معرفة أو أحكام خاطئة ولا يمكنها أن تؤدي بنا إلى طريق الحق لأن كل من الطريقة وتشكلها تؤدي إلى الوقوع في خطأ وينتج عن

[1]- فردريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، المصدر نفسه ، ص 217.

[2]- نور الدين الشابي، المرجع نفسه، ص 199.

[3]- المرجع نفسه، ص 200.

[4]- فردريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، المصدر نفسه ، ص35،36.

ذلك "تقييماتنا وهمية بالأساس"[1] لأن "المعيار الذّي تستعمله للقياس هو كياننا ذلك ليس قياسا بالأساس ولا قياسا ثابتا، إن لدينا أمزجة، وتعترينا تقلبات وعلينا مع ذلك أن نعرف أنفسنا كمعيار ثابت كي نكون منصفين حين نقيم أي شيء في علاقته بنا...لا ينبغي لنا إصدار فيما دون أن نضع فيما دون أن نشعر بالنفور أو الميل"[2]ومعنى ذلك أنه يستحيل عليا أن نعيش بدون أن نحكم أو نطلق قيما عن الأشياء من حولنا.

للإنسانية مجموعة من القيم إذن، تسير بها من أجل تقديرها للخير والشر من الأفعال، الآراء، والانفعالات، التّي بإمكاننا الحكم عليها: وهذه الأحكام يرجع تقديرها إلى مجموعة من المعايير التّي اكتشفها المفكرون، العلماء، والفلاسفة وحتى أصحاب الفن، والتّي تسمى "قيم" وقيمة هذه الأشياء غير مستمدة من ذاتها، وإنّما نجد أن الإنسان هو الذّي يعطي القيمة للأشياء من حوله، وذلك تبعا لطبيعته وجوهره الخاص.[3]

ويقول في ذلك نيتشه في كتابه أصل الاخلاق وفصلها: "إننا بحاجة لنقد القيم الأخلاقية، وأن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كلّ شيء على بساط البحث، ومن أجل ذلك من الضروري ضرورة ماسة أن تعرف الشروط والأوساط التّي ولدتها، والتّي كانت بمثابة الرحم الذّي نمت فيه تلك القيّم وتشوّهت"[4] ، ويعني ذلك ضرورة البحث عن مصدر هذه القيم التّي أنتجها الإنسان والتّي بواسطتها يستطيع الحكم على ما هو خير وما هو شر، يقول ضرورة محص ونقد هذه القيم ومعرفة كل من الأوساط التّي أنتجها وولدتها.

لكن تقديرنا الماس لهذه القيّم والأخلاقيّات، مختلف باختلاف طبائعهم، وبحسب الزمان والمكان الموجودين فيه، فيسعى كل واحد منهم إلى إيجاد قيمه الخاصة في أشياء خارجة عنهم[5]، وبذلك نجد محاولة رجال الدّين قولهم أنّ هذه القيم مستمدة من الله، فهو الذّي يمنح القيمة للأشياء ويقدرها بحسب إرادته التّي بها يمنح القيمة للأشياء، ويقدّرها بحسب إرادته التّي يعلن عنها بواسطة الرّسل والنبيّين وكتبه المقدسة.

ونجد نيتشه يعارض هذه النّزعة الدّينية بشدّة وذلك بقوله في كتابه "عدو المسيح وفي الشذرة": "إنّني أحارب هذه الغريزة اللّاهوتية بشدّة، فقد وقعت على إثرها حينما وليت وجهي"[6] ويضيف أيضا: "على هذه

---

[1]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص201.

[2]- فردريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، المصدر نفسه ،ص 36.

[3]- عبد الرحمان بدوي، نيتشه، المصدر نفسه، ص147.

[4]- فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تر: حسن قيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1971، ص14.

[5]- عبد الرحمان بدوي، نيتشه، المرجع نفسه، 168.

[6]- فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، المصدر نفسه، ص32.

الغريزة اللّاهوتية أن أعلن الحرب: لقد وجدته يثأر اللّاهوتيين في كل الأنحاء، من تجري في عروقه الدّماء اللّاهوتية، فإنّه يتخذ موقفا ملتويا وغير ملخص باتجاه جميع الأشياء".[1]

كما نجد الفلاسفة الذّين قالوا بوجود عالم أعلى من هذا العالم، وفيه وضعت القيم في أعلى صورة لها، فإذا أردنا قياس قيمة من القيّم علينا باللّجوء إلى هذا العالم الأعلى الماورائي، وهذا ما نجد: "أفلاطون" قائلا به، ونجد الميتافيزيقا بالنسبة لـ نيتشه مجرد وهم وهراء حول ما لا وجود له، حول العدم كما نعته، لذا يمكن وصف الميتافيزيقا: "العلم الذّي يبحث في أخطاء الإنسان الأساسية، ولكن باعتبارها حقائق أساسية"[2] ،ومعنى ذلك أن الميتافيزيقا عالم متعالي، لا وجود له، ولا يرتبط بهذا العالم الحسي لا من قريب ولا من بعيد، "والعالم الميتافيزيقي يثبت عالما آخر غير عالم الحياة والطبيعة والتّاريخ".[3]

كما أنّنا نجد من أقرّ بضرورة اللّجوء إلى خارج العقل، من أجل أن نحدّد قيمنا الأخلاقية، فهذا مصدر كل وجود خارجي، وبغيره لا يوجد عالم خارجي، فأصحاب هذا الاتجاه قالوا: "بأن القيّم صادرة عن العقل المجرد، بصرف النّظر عن الواقع التّجريبي، ونجد هذه الفكرة متجسدة في تفكير "كانط" وفي قوله بالأمر المطلق، والقائل أيضا بوجود شيء إسمه: الخير في ذاته، الحقّ في ذاته، الجمال في ذاته ويقولون: "يجب علينا أن نفعل الخير، وتقدس الحق لأنّه حقّ ونتمتع بجمال ما له جمال"[4].

ونجد نيتشه لاحظ بأن كانط قدّم بمثابة إهانة في مذهبه الأخلاقي هذا، عندما صاغ ما يسمّى "بالأمر المطلق" إذ نجد نيتشه يسمي ذلك بـ "التّعصب الأخلاقي" وينتقد كانط ويقول إنّه لا يمكن للأخلاق أن تقوم على أساس العقل فقط، وإلا سيصبح لكلّ واحد منّا عقل خاص به غير عقول الآخرين[5]. ونجد كانط يقول في ذلك: "كلّ واحد منّا سوف يبتكر فضيلته الخاصة، وأمره المطلق الخاص به وسوف يغنى الشعب الذّي لا يعرف واجبه الخاص، بالنّسبة لمفهوم الواجب العام لا بدّ أن نشير أن الأمر المطلق عند كانط خطر على الأخلاق".[6]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 36.

[2]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه ، ص 183.

[3]- المرجع نفسه، ص 184.

[4]- عبد الرحمان بدوي، نيتشه، المرجع نفسه، ص167، 168.

[5]- للورانس جين وكيتي شين، أقدم لك نتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ،2004، ص 37، 38.

[6]-المرجع نفسه، ص 38.

ومن خلال ذلك يمكننا أن نقول بأن أخلاق كانط المطلقة ليست مقياسا تقاس به قيم الخير والشر، والا سيصبح لكل واحد من البشر خير خاص به، وشر خاص به، يخدم مصلحته أفكاره وحياته فقط.

بما أنّ أصل أفعالنا وأحكامنا أخلاقيّة، انشغل نيتشه بمسألة الأخلاق هذه وبمحاولته لمعرفة "الطيّب"، "الخيّر"، "والشرير"، ويشير في ذلك في كتابه "جينالوجيا الأخلاق": "بفضل ريبة خاصة بي أقر بها كرها لا طوعا، إذ هي تتعلق بالأخلاق، بكلّ ما أحتفي به حتّى الآن عند هذا السؤال: أي أصل هو في الحقيقة أصل الخير والشرّ لدينا؟"[1].

وأكّد نيتشه أنّ هذا السؤال راوده منذ صباه، ذلك ما أدّى به إلى تكوّن لديه فكرة "اللاّأخلاقي"[2] والتّي حاول بها تفسير عدم انتمائه إلى أيّة طائفة أخلاقية، لاهوتية كانت أم فلسفيّة، وقال على فعله هذا "الذّي هو، وأسفاه إمضاء لكانط ...ولحسن حظّي تعلمت منذ وقت مبكر أن أميّز الحكم المسبق اللّاهوتي عن الحكم المسبق الأخلاقي ولم أعد أبحث عن أصل الشرّ وراء العالم"[3] ويضيف: "قد حولت مشكلتي سريعا إلى هذا المشكل الآخر: تحت أيّة ظروف اخترع الإنسان أحكام القيمة هذه من خير وشرّ؟ وأيّة قيمة هي لها بذاتها؟[4].

وبهذا غيّر نيتشه نظرته للأخلاق، أي غيّر بحثه من أصل الخير والشرّ إلى رغبة منه في الكشف عن قيمة أفعالنا، "بهذا المعنى يصبح نقد الحداثة الفلسفية كشف عن القيم التّي نستنبطها، أنّه نقد للعقل الفلسفي بما هو "عقل خلقي" بالأساس"[5] ، ويريد بذلك نيتشه أن يكشف الأساس الأخلاقي للمفاهيم الكبرى التّي كونّت الحداثة الغربية.

تطرّق نتشه بذلك إلى إقامة بحث عن المصادر الحقيقية التّي اصطلح عليها النّاس باستعماله لنفس سلاحهم وهو الصدق وحدّد بذلك المنهج الذّي بإمكانه أن يسير عليه في هذه المهمة أو في هذا البحث الأخلاقي[6] ،ومن أجل هذا البحث الذّي اعتمده نيتشه، اتخذ منهجا يتكوّن من ثلاث خطوات أساسية:

[1]- فردريك نيتشه، جينيا لوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكينين، دار سيناترا، تونس ،2010، ص 33.
[2]-المصدر نفسه، ص 34.
[3]- المصدر نفسه، ص 34.
[4]- المصدر نفسه، ص34.
[5]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه ، ص 202.
[6]- عبد الرحمان بدوي، نيتشه، المرجع نفسه، ص169.

الخطوة الأولى: والتّي تعتبر تصنيف الأحكام الأخلاقية التّي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب، ومن خلال ذلك يتشكل لنا تاريخ عام للأخلاق، وهذه الخطوة نجد أنّها خطاها النّفسانيون أو الأخلاقيّون الإنجليز من قبل، من أمثال: "جون ستيوارت ميل"، "سبنسر"...[1]

لكنّهم ورغم جهودهم إلاّ أنّ الخطوة التّالية كانت من حظّ نيتشه أن يخطوها، وهذه هي الخطوة الثانية والتّي تتمثل في تفسير الوقائع الأخلاقية، وتعريف ما تدل عليه وتحديد أي نوع من هؤلاء الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين طبائعهم وأحوالهم النّفسية[2] ، ونجد بعد ذلك نيتشه توصّل إلى أن هناك أنواع عديدة من الأخلاق، ولهذه الأخيرة مصادر متنوعة، كما أن هذه المعايير الأخلاقية يمارسها أناس عديدون، وتوصّل بذلك إلى نظريته المشهورة في التّمييز بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التّي كان مصدرها الممتازين من البشر، وأخلاق الرّعاع والطبقات المنحطة.[3]

وقال في ذلك نيتشه: "أن حكمنا على شيء ما بأنّه "خير" لا يتأتى من جهة الذّين تبدي لهم خيرا بل إن "الأخيار" أنفسهم وأعمالهم خيّرة...من كلّ دنيء ووضيع الهمّة ...ومن الرّعاع...هم الأوائل الذّين استباحوا لأنفسهم الحقّ أن يخلقوا القيم"[4].

ومعنى ذلك أنّ الفعل الخيّر هو ما يقوله الأرستقراطي أنّه خيّر، والأخلاق بعد ذلك ترجع في مجموعها إلى طابعين أو صنفين: أخلاق السادة والأخلاق العبيد.

ومن صفات السّادة أو الأرستقراطيون: "هذا الأرستقراطي محبّ للغزو معتز بقوّته، قاس على نفسه وعلى الأخرين، يحتقر الرّحمة ويشمئز من الضّعف والعفّة...وأبغض شيء عنده الكذب ونحوه من نفاق وملق، لا يتسامح ولا يعرف أنصاف الحلول والمساومة والمداهمة" ويضيف نيتشه قائلا: "لا يقبل مطلقا من الآخرين العفو لأنّه بقوّته يأخذ ماله دون أن ينتظر حتّى يتفضّل به على الآخرين "[5].

[1]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المسة العربة للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ج2، ص510.
[2]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه، ص 510.
[3]- المرجع نفسه، ص 510.
[4]- نيتشه، جينيا لوجيا الأخلاق، المصدر نفسه ، ص45.
[5]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه، ص511.

"ولأن هذه الطائفة هي الأقليّة فإنّها تعمل كي تحافظ على صفاتها ومن أجل هذا تعني بالتربية، وبكل ما يتصل بحياة الأسرة حتّى تضمن لنفسها السّيادة والبقاء".[1]

ونجد أن هناك أخلاق العبيد إذ: "يحاولون أن يثوروا عل القيم التّي وضعها الأرستقراطي ولما كانوا ضعافا ولا يستطيعون أن يقابلوا الأعمال بالمثل الأرستقراطي، فهم يخلقون قيما أخلاقية جديدة تحالف القيم التّي وضعوها الأرستقراطيون فيعدون شرّا ما يراه هؤلاء خيرا".[2]

إن العبيد أو العامّة من النّاس، أو القطيع كما يسموهم نيتشه عكس الطبقة الحاكمة، أو السادة قيمهم الأخلاقية مخالفة كليا لقيم الأرستقراطية، فإذا كان ما يعتبره هؤلاء خير متمثل في الرّجل المغامر الذّي يريد السيطرة والغزو ويفيض بالقوّة ويحتقر التّواضع والجبن ولا يعرف الرّحمة والتلطّف، فإن الرجل الخيّر عند العبيد، هي صورة الرّجل المسالم، الوديع...الذّي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة والذّي يحسب الضعف فضيلة، والتّعاطف والرّحمة أسمى القيّم الأخلاقية.[3]

والعبد معروف عن أنّه يقلب القيم، ويسميها عكس ماهيتها في الواقع، ويتخلى عن قيم القوّة ويضع مكانها الضعف، العجز والذّل، "فتراه يسمى العجز إحسانا وطيبة، ويسمى عدم قدرته على ردّ الفعل صبرا...ويسمّي حاجته إلى الآخرين وعجزه رحمة، ويسمى عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية تواضعا " [4]، هذه الأخلاق التّي يتّصف بها العبد وينكرها نيتشه كليّة، إذ أنّه ينادي بأخلاق القوّة دوما، ويقول عن هؤلاء العبيد أنّ أخلاقهم لا تصلح للإقامة دولة، لأنّها ستزول بعد ذلك عاجلا أم آجلا: "إنّ علامات الطّيبة، الرأفة، الوفاء، يتمّ تأويلها أثناء الشعور بالخوف على أنّها خداع، مقدمات لنهاية وضيعة...نادرا ما قد يمكن بهذه العقلية بناء مجتمع وإن تمّ ...فعن زوال الأفراد وذريّاتهم...يكون وشيكا".[5]

ونجد أن مصدر هذه القيم الجديدة التّي يضعها العبيد، هو الشعور الجيّد من فعل أي شيء ثمّ يلي هذا العجز الحقد العنيف والدّفين على الأقوياء، الأرستقراطيين وهذا الشعور ينقلب حتّى يخلق بذلك قيما أخلاقية جديدة.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 511.

[2]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه ، ص511.

[3]- المرجع نفسه، ص 512.

[4]- المرجع نفسه، ص512.

[5]- فردريك نيتشه، انسان مفرط في إنسانيته، المصدر نفسه ، ص 46.

وهذه الأخلاق الجديدة السائدة، يلاحظ نيتشه أنّها أستقيت من شيء سمّاه (الدخل) أو الحقد وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان، ولم يستطع أن يردّها ويستشفى ممن قدمها، لعجز فيه، فتراه يتذكرها من بعد...فيلجأ إلى طرق خفيّة غير مباشرة يرد بواسطتها على الإساءة الأولى التّي يتلقاها ولم يستطع الإجابة عنها"[1]، وهذا الإحساس يتولد لدى العبيد عندما يتلقون إساءة، أو احتقار من طرف السادة، فهم لا يستطيعون السكوت على هذه الإساءة لكون "الطابع الرّئيسي في الإنسان هو القوّة وغريزة السيطرة".[2]

ومن أجل ذلك قام العبيد بثورة على السادة "ويجيب نيتشه على ذلك: "إنّ ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح الحسد نفسه خالقا للقيم...فهم لا يجدون إلاّ انتقام وهمي" ومن أجل ذلك اعتمد العبيد على العالم الخارجي بدل ذاتيتهم كي ينشؤوا أخلاقهم وقيمهم، وهذه هي ثورة العبيد، وقلبهم للقيم الأرستقراطية وأوّل عبيد قام بقلب هذه القيّم حسب نيتشه هم اليهود.[3]

ويقول في ذلك: "إنّ اليهود هم الذّين تجرؤوا بطريقة منطقية عظيمة، على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأسا على عقب (طيب، نبيل، قوي، جميل، سعيد...) وقد حافظوا على هذا القلب المذكور بتسعير...الكراهية التّي لا حدود لها"[4]، ويضيف أيضا: "اليهود هذا الشعب الكهنوتي الذّي لم يعرف معنى للإرادة في صراعه مع أعدائه ... إلاّ عندما توصّل إلى إجراء تحويل جذري للقيم أي عندما توصّل فعلا إلى إجراء انتقاما روحيا في جوهره، هذا الفعل لا يقوى على القيام به...إلاّ شعب من الكهنة، شعب ينتقم بطريقة كهنوتية لحقده المكبوت"[5] المكبوت"[5]

ويجسد نيتشه هذه الكراهية المكبوتة إزاء أخلاق السادة وأفعالهم، أي الحقد في أفعال اليهود الانتقامية وقلبهم لأخلاق القوة.

أمّا الخطوة الثالثة التّي وضعها نيتشه فتتمثل في الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، من أجل معرفة أي هذه الأصناف قادر على البقاء في الحياة.[6]

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه ، ص512.

[2]-المرجع نفسه، ص512

[3]- المرجع نفسه، ص513.

[4]- فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، المرجع نفسه ، ص 30.

[5]- المصدر نفسه، ص 29

[6]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه ، ص511.

والنصر الأوّل الذّي حققه العبيد هو قيامهم بثورة العبيد وقلبهم للقيم، وأدّى بهم "الذخل" إلى أقصى درجة وذلك عندما ثاروا ضد الرومان، وبلغ ذلك أعنف صورة في المسيحية والتي اعتبرها نيتشه صورة من صور اليهودية، واستمر هذا النضال إلى غاية يومنا هذا ونجد ذلك أيضا في عصر النهضة، عندما ثار العبيد مرة أخرى ضد أخلاق الرومان، واليونان والصادرة عن أخلاق السادة، كما انتصرت أيضا بفضل حركة الإصلاح الدّيني التّي قام بها "لوثر كينغ" في القرن السادس عشر وانتصرت أيضا عن طريق الثورة الفرنسية وحينها وقعت آخر طبقة من النبلاء والأرستوقراطيين التّي عاشت في القرنين السابع والثامن عشر[1]. ويقول نيتشه: "يبتدئ تمرد العبيد في الاخلاق عندما يصبح الحقد نفسه خلاقا إلى حد توليد القيم: حقد هذه الكائنات التي تتعذر عليها الاستجابة الحقيقية...إلا في عملية انتقام خيالية.[2]

ويلخص نيتشه مجموع انتصارات العبيد، في قوله: "لكن سرعان ما شرعت يهودا تنتصر بشكل أساسي على يد الدهماء وسميت حركة الإصلاح...أحرزت يهودا انتصارا جديدا على المثل الكلاسكية مع حدوث الثّورة الفرنسية...عندئذ تهافت نبلاء القرنين السابع والثامن عشر تحت ضربات الغرائزية الشعبية الحقود".[3]

وبذلك استطاع نيتشه الكشف عن حقيقة القيم الأخلاقية السائدة بين الناس، وأنّ الانحلال الأوروبي مرتبط بانتصار القيم الأخلاقية التّي قام بها العبيد، وأن قائد هذه القيم الأخلاقية التّي قام بها العبيد هو الحقد، والانتقام من الأحكام الصادرة عن السادة، ووضع بدلها القيم الأرستقراطية المتميزة بالقوة، الضعف والعجز.[4] وبذلك فإنّ منبع الأحكام التّقويمية في الأخلاق ليست لاهوتية، أو ميتافزيقية من وضع الفلاسفة، وإنّما هي الطّبيعة البشرية بما فيها من غرائز والمتمثلة في غريزة إرادة القوّة.

يقول نتشه أن القيم الأخلاقية السائدة التّي مصدرها العبيد، وثورتهم الأخلاقية، لا تتفق مع الواقع أو مع الحقيقة الفعلية، لأن أحكامهم التّقويمية ليست معبرة عن الحقيقة الفعلية وبدلا من أن تجعلنا سادة على الطبيعة، تدفع بنا إلى عالم لا وجود له، ومن هذه الفكرة نسج نيتشه أفكاره المعارضة للأخلاق، وقول بأنّ هذه الأخيرة عبارة عن أوهام وتخيّلات.

[1]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه ، ص513.

[2]- فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، امصدر نفسه ، ص 32.

[3]- المصدر نفسه، ص47

[4]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة،المرجه نفسه ، ص197 ،198.

ذلك أنّ المثل العليا التّي تدعوا إليها هذه الأخلاق، تهدف بالأساس إلى تشويه الحياة الحقيقية والانحطاط بها على أقصى الدّرجات بدل أن تسموا بالحياة، وتعلي من شأن أفرادها.[1]

فهذه الأخلاق تدعو إلى الشفقة على الضعفاء، العبيد، المنحطين، والعمل على إبقائهم بكلّ الوسائل الصناعية المتاحة بدل التّخلص منهم، لأن هؤلاء يشكلون عائقا أمام التّقدم، مع أن قانون الانتخاب الطّبيعي، يعمل على زوال الكائنات غير الصالحة.[2]

ويقول نيتشه في كتابه "عدو المسيح" عن الشفقة: "إنّها بالطريقة ذاتها بمقدار ما تكاثر البؤس كونها حامية للبؤساء فإنّها أداة أساسية في تضخيم الانحطاط"[3] ويضيف: ""الشفقة تدعوا إلى الناشئ ولا يقال الناشئ بل الأفضل أن يقال...العالم الآخر أو الله، أو الحياة الحقيقية أو النرفانة، أو الحياة الأخرة..."[4].

ومعنى ذلك أنّ هذه الأخلاق التّي تسعى إلى الشفقة والتذرّع، تعارض المعقول حسبه، لأنّه تهدف بذلك إلى الانحطاط والتّفكير في العدم أو الحياة الآخرة.

فالأخلاق بذلك معارضة للطبيعة والواقع، ومضادة للحقيقة لذلك يجب القضاء عليها وتحطيم قيمها "وهذا ما يسمونه لا أخلاقية نيتشه"[5].

وهذه الأخلاق التّي سادت منذ أكثر من ألفي سنة، والتّي أثّرت أخلاق العبيد على أخلاق السادة أثرت بعد ذلك على العديد من المجالات والأنشطة الإنسانية الأخرى[6].

إنّ نيتشه يدعو إلى "اللاّأخلاقية" كون تلك هي الوسيلة الوحيدة على الإبقاء على أخلاق السادة، أو أخلاق القوة.

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 198.

[2]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه ، ص 200.

[3]- فردريك نيتشه، عدو المسيح، تر: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، ص32.

[4]- فردريك نيتشه،المرجع نفسه ، ط2، ص32.

[5]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه، ص 201.

[6]- المرجع نفسه، ص 201.

المبحث الثالث: نقد نيتشه للعلوم الوضعية والعدمية

أولا: نقده للعلوم الوضعية

إنّ ظهور عصر العلم التّقني، أدّى إلى تحوّل حاسم في تاريخ البشرية، وذلك بداية من القرن السابع عشر، أين نجد هذا العصر عرف بانفصاله التدريجي عن العصور الوسطى، وبداية العصور الحديثة، فهذا الانفصال هو الذّي ميّز أوروبا في العديد من المجالات منها العلم.[1]

وبما أن العلم جزء من الحداثة الغربية نجد نيتشه ينتقده أيضا ويتساءل عن قيمته، هل يسر حياة الإنسان أم بالعكس هو إعلان عن العدمية؟

قبل التّطرق إلى عرض انتقادات نيتشه لعلم الحداثة الغربية، جدير بنا الإلمام بعرض محاولاته الجدية للاطلاع على مختلف العلوم ونجده يعلن في كتابه "هذا هو الإنسان" في الشذرة "3": "طغى علي شعور الضيق من نفسي، وكنت أشعر بأنّه آن الأوان لكي أثوب إلى نفسي، فجأة بدا لي واضحا وبطريقة تبعث عن الذعر كم من الوقت كانت مشاكلي الفسيولوجية تسترقيني من مهمتي...ونسيت الكثير في خضم انشغالي الأحمق بذلك الركام من المعارف النّظرية التّي يغمرها الغبار".[2]

ويقصد نيتشه هنا، انتباهه إلى أنّ جلّ انشغاله كان فقط حول نقده للعلوم غير التّقنية وذلك ما أنبهه إلى بذل القليل من الجهد باطلاعه على العلوم، باعتبارها حتّى هي جزء من الحداثة الغربية، ومكملة لمهمته في نقدها، ويضيف في ذلك قائلا: "كان زادي العلمي خاليا تماما من كل ما هو واقعي، استبد بي ظمأ مثل اللّهب: منذ ذلك الحين لم يعد لي شاغل غير الفيزيولوجيا والطب والعلوم الطبيعية"[3].

وليس ذلك فقط ففي إثر وفاة نيتشه تم العثور في مكتبته على نحو خمسين مؤلفا متعلقا بالعلوم الفيزيائية والطبيعية، ومؤلفات متصلة بفلسفة الطبيعة ونظريات المعرفة ومصنفات للفيزياء العامة، وأكّد إنّ الالمام بمختلف

[1]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص77.

[2]- فردريك نيتشه، هذا هو الإنسان، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، ص 98.

[3]- المصدر نفسه، ص 98 -99.

هذه العلوم أمر ضروري لبناء فسلفة المستقبل[1] ، ومن خلال ذلك يمكننا أن نلاحظ إلمامه على مختلف العلوم وذلك "بالقدر الذّي يكفي كي يمكنه من نقدها"[2].

ونجده غي كتابه "انسان مفرط في إنسانيته" وفي الشذرة 35، يعرض رأيه حول المنهجية العلمية ويقول: "إجمالا المنهجيات العلميّة هي نتيجة للبحث لها من الأهمية على الأقل قدر ما لأية نتيجة أخرى، لأن العقلية العلمية ترتكز على ذكاء المنهجية، ولن يمكن لنتائج العلم كلّها لو افتقدت هذه المنهجيات أن تمنع عودة الخرافة والعبث... يمكن لأناس أذكياء أن يتعلّموا كل ما شاءوا من نتائج العلم [3]، وبذلك يقصد أنّه لولا المنهج العلمي لما كان هناك معنى لنتائجه[4].

ويضيف في كتابه العلم المرح في الشذرة 46: "إنّها لسعادة عميقة وعارمة يغمرنا بها العلم الذّي يكتشف أشياء تصمد أمام الاختبار ولا تكف على أن تتيح الفرصة لاكتشافات عديدة"[5] فبالعلم استطاع الصمود أمام الطبيعة، واختراعه للعديد من الأشياء التّي ساعدته لتيسير حياته وتحكمه بها نوعا ما.

ويبدأ نيتشه انتقاده للتّقنية بقوله: "يمكن لأناس أذكياء أن يتعلموا من نتائج العلم ما شاءوا لكن مع ذلك...يلاحظ المرء... أن الروح العلمي مازال ينقصهم: فليس لديهم...ذلك الحذر الغريزي الذّي تجذر في نفس كل رجل علم إثر ممارسة طويلة، فيكفيهم أن يعثروا على فرضية بخصوص موضوع ما فيتعلقون بها...متخيلين بذلك أن كل شيء قد قيل...معناه أن يتعصبوا له ويعتنوا به منذ ذلك الحين عناية خاصة تكون بمثابة عقيدة"[6].

وهنا ينتقد نيتشه إطلاقيه أحكام العلماء التّي يصدرونها على نتائج علومهم، قناعاتهم بهذه النتائج كحقيقة مطلقة.

إذ ينبغي حسب نيتشه: "على الفكر العلمي أن ينضج لدى الانسان تدريجيا فضيلة الامتناع الحذر والاعتدال الحكيم"[7] ويقصد بذلك ضرورة الالتزام بمنهج علمي واضح ومتوازن، يجنب الإنسان بذلك التسرع في

[1] – نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه ، ص236.
[2] –المرجع نفسه، ص 237.
[3] –فريدريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، المصدر نفسه، ص 243.
[4] – نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص238.
[5] –فردريك نيتشه، العلم المرح، المصدر نفسه، ص81.
[6] –فردريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، المصدر نفسه، ص 243.
[7] - نتشة، إنسان مفرط في إنسانيته، المصدر نفسه، ص241.

إطلاقه للأحكام، ومنعه من وهم بلوغ الحقيقة، ويقول نيتشه داعما هذه العبارة: "ففي وقتنا الحاضر لا يسمح لأحد، بمثل هذه السهولة أن يمتلك الحقيقة فمناهج البحث الصارمة قد نشرت بشكل واسع الحذر والتيقظ بحيث يعد كل من يدافع عن آرائه وأفعال عنيفة عدوا لحضارتنا الراهنة أو متخلفا على الأقل".[1]

ويقول أيضا في كتابه جنيا لوجيا الأخلاق وفي الشذرة 25 من المقال 03: "ألم تكن إرادته تصغير نفسه في تقدم مطرد منذ كوبريك؟ للأسف لقد حدث ذلك على حساب ايمانه بكرامته، وبقيمته الفذة التي لا نظير لها في سلم الكائنات، لقد غدى حيوانا تغزوه الاستعارة...بعد أن كان بموجب ايمانه القديم إلا هو تقريبا...يبدو الانسان منذ كوبريك قد وضع في منحدر، انه يتوغل بعيدا عن نقطة الانطلاق، على اين تراه يمضي؟" [2]، ويقصد بذلك أن الانسان بدء يفقد قيمته، وذلك بعد ظهور النظريات العلمية الجديدة، فقد كان الانسان يعتبر مركز هذا الكون، "فالوجه الحقيقي للعلوم الحديثة ساهمت في اضمحلال الغرب وأفوله وذلك بفقدها الإنسان احترامه لذاته".[3]

ويضيف نيتشه قائلا: "نحو العدم؟ نحو الإحساس الأليم بعدمه؟ سيكون ذلك إذن هو الطريق القويم نحو المثال القديم...كل العلوم بما فيها الطبيعية والمضادة للطبيعة...كلها تعمل اليوم على أن تمدر في الانسان احترامه لنفسه، وتوظف كل ما لديها من رباطة جأش في سبيل تعهد الانسان لذاته فتزين له هذا الاحتقار وكأنه العنوان الأقصى والأكثر جدية لاحترام الذات".[4]

ومعنى ذلك أن هذه العلوم بعد أن انتزعت شعور الانسان بتميزه ومركزته في الكون، انتزعت بذلك احترامه لذاته، ومعنى ذلك أيضا انتزاعها لقيمته، أي قتلها للإله فيه، وأدى بها إلى العدمية، أي وضعت العدمية محل القيم التي كانت يصدقها الانسان من قبل[5].

والعلم إذا هنا حسب نيتشه مظهر من مظاهر العدمية، انحرفت عن طريقها الأساسي، فبدل أن نيسر حياة الإنسان ونظرته نحو نفسه ونحو العالم أدّى به إلى عكس ذلك، قتلت جميع قيمه، ويكوّن نيتشه نظرة

[1]- نتشة، إنسان مفرط في إنسانيته، المصدر نفسه، ص242.

[2]- فريدريك نيتشه ، جينيالوجيا الأخلاق ، تر:فتحي المسكيني ، دار دريش سيناترا ، تونس ، 2010،ط1،ص205.

[3]- نور ادين الشابي ،المصدر نفسه ،ص244.

[4]- فريدريك نيتشه ،جينيالوجا الأخلاق ، المصدر نفسه ،ص206.

[5]- نور الدين الشابي ، المصدر نفسه ،245.

جديدة عن العلوم الحديثة ويعتبرها ذات أسس أو "أونتروبومورفية" *وذلك تجلى لظهور العدمية ولم تتخلص بعد من أغراضها الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية[1].

إن دراسة نيتشه للعلوم الحديثة، تكشف عن ادعائها بالموضوعية فالعكس هو الذّي يراه هنا، فالموضوعية وهم أبدعه العلماء من أجل تبرير صدق أبحاثهم العلمية، فهم لا يدركون أنّهم يفسرون العالم انطلاقا مما هو واضح بالنّسبة لهم، ومما يعتقدون أنّهم يفهمونه ويتقنونه والعلم ذاته يشتغل على نحو ما كان الإنسان يفعل دوما هو تسخير جزء من ذاته الذي يعتبر معقولا وحقيقيا من أجل تفسير الكون، لذا الإنسان ولنقل أنّ الانسان يتمثل ذاته من خلال العلم[2].

ومعنى ذلك أنّ العلم مجرد بناء للحقائق وتراكم لها، ولا وجود لحقيقة موضوعية في العلم، ولا يستطيع الإنسان ألاّ يدخل جزء من ذاته في علمه.

ويضعنا نيتشه أمام نقد جديد، وهو نقده للرياضيات، وهو ضدّ قاعدة الثبّوت والمساواة في نتائج هذه الأخيرة، "لذا ينتقد نيتشه العلم لقيامه على مفهوم المساواة الرّياضية، فيرى أن هذه المساواة الرّياضية شبيهة بالتّماثل المنطقي بما أن الرّياضيات والميكانيكا ليس سوى المنطق مطبقا" فلقد اعتبرت الرّياضيات و الميكانيكا لعهود طويلة ملمّين ذوي قيمة مطلقة "[3]، ويرى أن أساس المساواة في الرياضيات موروث من المنطق القديم، ، ويقول في ذلك "لقد تمّ ابتكار قواعد الحساب انطلاقا من الخطأ الذّي ساد منذ البدايات من معرفة أنّه قد تكون هناك أشياء متماثلة (ليس هناك في الواقع أيّ شيء متماثل) ...الإقرار بالتّعدد هو دائما تسليم بأنّ هناك شيئا ما يظهر عدة مرات، هنا بالضبط يسود الخطأ"[4].

ويمكننا أن نقول من خلال ذلك أنّ تأسيس الرّياضيات على فرضية وجود أشياء متماثلة مستمدة أساسا من قواعد المنطق، ويوضح لنا نيتشه أنّه ليس هناك من "أشياء" بالأساس، فهذه الفكرة ميتافيزيقية بالنسبة إليه كما يضيف بعدم وجود أشياء متشابهة، فذلك معناه تكرر هذه الأشياء عدة مرات، وذلك خطأ أساسا.

[1]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 245.
[2]- المرجع نفسه، ص 246.
[3]-فريدريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، المصدر نفسه،27.
[4]- المرجع نفسه، ص27.

ويضيف منتقدا فكرة الثّبوت أيضا: "إن قوام القانون العام والأصيل للذّات العارفة يكمن في الضرورة الدّاخلية لمعرفة أن كلّ موضوع في ذاته، في جوهره هو موضع مماثل لذاته، أي أنّه موجود بشكل مستقل وأنّه يظل في الواقع دائما مماثلا وثابتا، باختصار إنّه ماهية"[1] ويضيف "لقد قيل كان لهذا القانون، الذّي قيل عنه هنا أنه أصيل"[2].

فلقد أعتبر القانون الذّي يقول بأن الذات العارفة جوهر، وتفترض مساواة الشيء في ذاته مع ذاته وأن هذا الجوهر ثابت، أنّها قاعدة أصيلة وصحيحة إلا أنه: "الاعتقاد في وجود جواهر مطلقة وأشياء متماثلة هو أيضا خطأ أصلي من أخطاء العهد العضوي وقديم قدمه"[3].

فيعتبر نيتشه أن هذه القوانين متوارثة منذ العصر الميتافيزيقي ولذلك علاقة بالرّياضيات أيضا "ولم تكن قواعد الحساب، فيما بعد، بمنأى عن هذا الخطأ. لذا فإن الرّياضيات تتأسس على مسلمات لا شيء يطابقها في الواقع: كمسلمة تساوي الأشياء، وثبوت ماهية الشيء الواحد في مختلف لحظات الزّمن"[4]، ويريد بذلك أن يقول إنّ الميتافيزيقا تسرّبت إلى العلم وراء العديد من الوجوه، كالشيء، الجوهر الثابت، تساوي الأشياء...وبذلك ندخل إلى الحساب بعض القياسات الخاطئة. ويقول في ذلك:"لم يولد العقل خلال مدّة زمنية هائلة سوى الأخطاء، وقد بدت بعضها مفيدة وصالحة لحفظ النوع...مثل هاته الأخطاء، التّي لم تفتأ تنتقل وراثيا.. إلى أن تصير الغاية المشتركة للجنس البشري، هي مثلا مايلي:"هناك أشياء دائمة، أشياء بذاتها، توجد فعلا أشياء، مواد، أجسام "[5]. ، ومعنى ذلك أن هذه المسلمات والفرضيات، ليست حقائق ضرورية بل هي فقط عادات فكرنا الإنساني، حاجيات نحتاجها لنحيا الحياة بأكثر بساطة." كم جعلنا كلّ شيء من حولنا باهرا وحرّا وخفيفا وبسيطا "[6]، ويضيف:"يا له من تبسيط غريب، ويا له من تزييف يعيش في صلبها الإنسان"[7].

وكلّ هذه التّبسيطات، هي ابتكارات إنسانية من أجل تيسير حياته، وهي ناتجة عن عملية تأويل للعلم تقتضيها حاجياته، "المنطق يرتكز على مسلمات لا يقابلها شيء في العالم الواقعي، مثل مسلمة تساوي الأشياء،

[1]- فردريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، المصدر نفسه، ص27.
[2]-المصدر نفسه، ص 27.
[3]-المصدر نفسه، ص 27.
[4]- المصدر نفسه، ص 28.
[5]- فريدريك نيتشه، العلم المرح، المصدر نفسه، ص 123.
[6]-فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، المصدر نفسه ، ص 51.
[7]- المصدر نفسه، ص 55.

أو تماثل نفس الشيء عند نقط زمنية مختلفة "[1].ويضيف: "نفس الشيء ينطبق على الرّياضيات التّي لم تكن تنشا بكلّ تأكيد لو تمت في الحال معرفة أنّه ليس في الطبيعة لا خطّ مستقيم تماما، ولا دائرة حقيقية، ولا قياس مطلق للكميات "[2].

وفي النهاية فالعلم حسب نيتشه يفضي إلى العدمية وتجل لموت الإله، وبهذا المعنى فإنّه يفرق بين العلم والحياة، ونجده يصف العلم أو المعرفة بالعنكبوت ويقول: "إنّ نشاط المعرفة كنشاط العنكبوت الذّي ينسج خيوط شبكته ليصطاد فريسته ويمتص دمها"[3] .

ويضيف واصفا العلماء أنّهم "يعملون كحجر الرّحى وكالمدق، فيطحنون كلّ ما يلقى إليهم من حبوب ويحولونها إلى هباء أبيض، وكلّ منهم يعرف كيف يراقب حركة أنامل الأخرين وفي أفضل الأحوال لا يسيقون ببعضهم البعض ...يترصدون من يتقدم بأرجل مشلولة، فهم أشبه بالعناكب في تلصصهم "[4].

ولما كان العلم والعلماء أشباه العنكبوت، فإنّهما إذا يفضيان إلى العدمية، وإلى الموت، "لكم رأيتهم يستقطرون سمومهم بكلّ حذر ساترين أيديهم بقفزات من زجاج "[5].

ونجد نيتشه قد أنبه إلى ذلك، أي إلى خطورة العلم في كتابه هذا هو الانسان: " كم أنّ أسلوب فعالياتنا العلمية خطير، ينخر الحياة ويسمّمها "[6]

ومن خلال ذلك كلّه يمكن أن نستنتج أنّ العلم عدمي في جذوره لا يفضي إلى شيء، وذلك لفقدان القيم التّقليدية قيمتها مع ولادته، وأوّل ظهور للعلم في العصر الحديث هو الثّورة الكبريتية، التّي أفرزت معها احتقار الإنسان لذاته، فهذه الفكرة توضح جيدا كيف أنّ العلم هو عبارة عن تجل " لموت الاله " [7] قوانينه وقواعده وذلك هو تجلّ "ضلال الاله" حسب نيتشه[8] .

[1]- فردريك نيتشه، انسان مفرط في انسانيته، المصدر نفسه، ص22.
[2]- المصدر نفسه، ص 22.
[3]- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زيرا وشت، المصدر نفسه، ص 106.
[4]- المصدر نفسه، ص 107.
[5]- المصدر نفسه، ص 108.
[6]- فريدريك نيتشه، هذا هو الانسان، المصدر نفسه، ص 87.
[7]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 257.
[8]-المرجع نفسه، ص 257.

وبذلك كله تتضح لنا منزلة وأهميّة العلوم الحديثة، التّي هي في الأخير تحلّ لضهور العدمية، جامعة فيها وبدون وعي منها وعي الميتافيزيقا التيّ ادعت انفصالها عنها.

ثانيا / العدمية:

إن الفعل الذي وضع إنسانية الحداثة أمام "العدم" أو "الفراغ" هي تلك المجموعة من الشكوك المتعدّدة التي اجتاحت الأفكار القديمة والتقليدية في أوروبا، مما أفقدها قيمتها، ويرى نتشه أن أهم حدث يميز تلك الفترة هو "موت الإله" وقد كان في وسع الحداثة أن يعطيها ذلك حافز للانطلاق إلى الأمام وتكوين قيم جديدة لكنّها لم تفعل، لأنّها لم تكن تملك الجرأة لفعل ذلك، ما جعلها تعود إلى تقويض القيم التّقليدية فارتدت إلى الخلف مباشرة بعودة "ظلال الإله".

ويرى نيتشه أن قيم الحداثة هي نفسها قيم العدمية، ويقول عن العدمية: "أنّها فقدان القيم قيمتها ذلك الذّي يلقي الإنسانية في قلق العبث بأن يحملها كرها على تبني يقين يائس بأنّه لم يعد ثمة شيء ذو معنى، وليست العدمية بما هي فقدان القيم قيمتها سوى حدت "موت الإله" إذ تعني العدمية "الإله قد مات"[1]، ومعنى ذلك أن تلك القيم والمعاني التّي كانت سائدة في العصر الحديث والتّي تضمن السيطرة والانحطاط كان أساسها العدم.

ونجد أنّ الإنسان الغربي وصل في النصف الثاني من القرن 19م إلى حالة من الاستنكار المطلق، فلم يعد الإنسان يؤمن بشيء، ولا يجد قيمة في أيّ شأن من شؤون الحياة والوجود، حيث امتلكه شكّ قاتل واضطراب في النّفس، وبلبلة في التّفكير، وكان الشؤم وإنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيره في الوجود[2].

وبما أنّ العدمية تتجلى في الحداثة، ونقد الحداثة يتطلب المرور بحدث "موت الإله" فإنّ هذا الأخير يعتبر حدث حديث، ويريد بذلك نيتشه التّعمق في دراسته لهذه الظاهرة التي يطلق عليها اسم العدمية الأوروبية بإعلانه أن الإله قد مات، وذلك يعني أن نتشه يحاول فهم الحداثة من خلال معرفة أهم حدث يميزها وهو "موت الاله".

ويذكر نيتشه في كتابه العلم المرح: "بدأ منذ الآن أكبر حدث حديث العهد في بسط ظله على أوروبا وهو أن "الإله قد مات" وأنّ الاعتقاد في الإله المسيحي لم يعد موضوع ثقة، ويبدو فعلا لقلةّ القلة من النّاس على الأقل والمزودين بشك ناقد بما فيه الكفاية وبنظر حاد جدا لرؤية هذا المشهد، أنّ شمس قد مالت وأن الثقة العميقة

[1]-نور الدين الشابي ،المرجع نفسه،ص117.
[2] – عبد الرحمن بدوي، نيتشه، المرجع السابق ص 157.

القديمة قد تحولت إلى ريبة"[1] فمن خلال هذا الحدث "موت الإله" يحاول نيتشه أن يصف تلك المنزلة الإنسانية الغربية الحديثة.

ويضيف قائلا: "إنّ الحدث ذاته كبير جدا، بعيد جدا ويتجاوز كثيرا القدرة المفهومية للعدد الكبير من الناس لكي نستطيع أن نزعم أن الخبر قد وصل منه بعد، بل أقل من ذلك، أن نزعم أنّ أحدا قد فطن لما وقع فعلا"[2] العدم الذّي تميزت به الحداثة، حدث لم يؤتي حقه كما يجب ولم يستوعب تأثيره على "الأزمنة الحديثة".

وبالرغم من ذلك يمكن القول إن نيتشه لا يقتل الإله، بالمعنى الإلحادي الكلمة، بل ينقل لنا حدث موته فقط، إذ "لا تعنى عبارة موته إعلانا للإلحاد، ولا تعني الكلمة أنّه لا وجود للإله، بل تفيد على العكس من ذلك المعنى أن الإله قتل"[3].

ونيتشه إذا لا يعلن عدم وجود الإله بل فقط موته، لأنّه لو قال عن الإله أنّه غير موجود، فهو بذلك يدخل في الميتافيزيقا، لكن سيعدّ ذلك أكبر من الإلحاد، أو إنكار الإله، بل يكشف لنا حقيقة مصير القيم ومجموعة الأفكار المنسوجة من طرف الإنسانية خلال ألفي سنة.

"لنقل إذا أن عبارة "مات الإله" تتنزل في إطار وعي فلسفي نتشي وما يلقاه نيتشه في عصره إنّما هي جثة الغلة ولعل ذلك ما يعنيه "بودو" «pierre boudot عندما يقول: لم يقتل نيتشه الإله، بل إنّ القرن التاسع عشر، قرن الزيف والمال والهيمنة الاقتصادية هو الذّي عرض عليه جثة الإله"[4].

وإذا ما عدنا إلى كتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادوشت" فسنجد روايتين عن موت الإله الرّواية الأولى تتحدث عن" الالة الذّي مات بسبب الشفقة"، وأمّا الرّواية الثّانية فالإله فيها "قتل" وكلا الرّوايتين تنطبق عن الإله الدّيني والإله الميتافيزيقي" فالآلهة إذا ماتت موت بأسباب متنوعة"[5]

إنّ الرّواية الأولى تفترض أنّ الإله قد مات لأجلنا، شفقة على بني البشر، لفرط حبّه الشّديد للناس، لذلك نجد آخر الباباوات يقول لزرادوشت: "لقد كان هذا الإله الشرقي في شبابه قاسيا تجول فيه روح النقمة

[1]- نيتشه، العلم المرح، مصدر سابق، ص 204.
[2]- مصدر نفسه، ص 204.
[3] - نورالدين شابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 119.
[4]- المرجع نفسه، ص 120.
[5]- نيتشه، هكذا تكلم زراد وشت، مصدر سابق ص 219.

فأوجد جحيما لتسلية صحبه، ولكنه شاخ مع الأيام فأصبح متراخيا رحيما وانقلب جدابعد أن كان أبا هرمه تتداعى، وجلس يوما قرب الموقف يصطلي وقد تجددت أسارير وجهه وتقطب جبينه لشعوره بوهن رجليه، فأحسّ بتعبه من إرادته ومن العالم وما عتم حتىّ قضى مختنقا بعميم رحمته"[1].

ويردّ زرادوشت على آخر البابويات ويقول: "أرأيت ذلك بعينيك؟ فقد يكون قضى على هذا الوجه كما قد يكون قد يكون قضى بصورة أخرى، فإن الأرباب إذا ماتوا يموتون لأسباب مختلفة، وعلى كل أيا كان السبب فإنه قد قضى، وسر ما اذكره به أنه كان يشوّش على أبصاري وأسماعي"[2].

والرّواية الثانية التّي تقول لنا أن الإله قد قتل، من أقبح العالمين لأنّ هذا الأخير لم يكن يتحمل شفقته، وفي محاورة زرادوشت لقبح عالمنا، يقول له "لقد رقتك بهذا، فأنت قاتل الإله" فيرد عليه قائلا "ما أنا إلا أقبح العالمين، إن رجلي أضخم الأرجل وأثقلها، فما مررت من الطريق إلاّ ودمرتها".

ويضيف "لقد كان إشفاقه خاليا من الحياء...أفما حق علي هذا الفضولي الرّحيم أن يموت؟ أفما كان لي أن أنتقم ممن تحرش بخفاياي"

ومعنى ذلك أنّ الأقبح من بين البشر قتل الإله، إنّه الإنسان الارتكاسي أقبح العالمين، لم تكن الإرادة الإلهية إرادة العدم تتسامح مع حياة غير الإرتكاسية، وهذه الأخيرة لم تعد حتى تحتمل إلها، لا تحتمل إشفاق الإله، وهي تقبل تضحيته على الفور، تخنقه في فخ رحمته"[3].

كما نجد أوّل إعلان لـ نيتشه على موت الإله في كتابه "العلم المرح" الذّي ألّفه بنفسه، وقال على لسان "الأخرق": "أمّا سمعتم بذلك المعتوه الذّي بعد أن أوقد فانوسه في وضح النّهار صار يجري في ساحة السوق ويصرخ دون توقف: أبحث عن الإله؟

إنّي أبحث عن الإله، ولما كان كثير ممن لا يؤمنون بالإله متواجدين هناك بالذّات، فقد أثار نوبة من الضحك فقال أحدهم: هل فقدناه؟ وقال آخر: هل تاه مثل الطفل؟ أم هل يختفي في مكان ما؟ هل هو خائف منا...سارع المعتوه إلى وسطهم وحدهم بنظراته، صاح فيهم أين الإله؟ أنا أخبركم لقد قتلناه أنتم وأنا نحن جميعنا

[1]- نورالدين شابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه ،ص 219.

[2]- مصدر نفسه، ص219.

[3]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993، ص 199.

قتلته ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف استطعنا أن نفرغ البحر؟ من منحنا الإسفنجة لمحو الآفاق بتمامه؟ ماذا فعلنا بأبعادنا هذه الأرض عن شمسنا؟[1]

ويضيف الأخرق "مات الإله ويظل الإله ميتا. ونحن اللّذين قتلناه كيف سنعزي أنفسنا نحن أكبر القتلة؟ إن أقدس ما ملك العالم إلى الآن وأفواه قد نزف دمه بطعنات صدانا[2].

وبذلك يمكننا القول بأن سواءا أكان موت الإله شفقة على الإنسانية أو قتل قتلا من أجلها، فالنتيجة حسب نيتشه واحدة، فموته حدث الحداثة، يحمل في طيّاته أزمة العدم والخواء، حيث تندثر وتنتهي فيها القيم السائدة وقتها في أوروبا منذ أكثر من ألفي سنة، والتّي حدث وعيها، فبحدث موت الإله انتهت كلّ القيم التّي كانت تحدد الفكر الأوروبي، وهو حدث حرر الإنسانية الحديثة وخلق بذلك قيم جديدة.

يمكننا أن نميز بين نوعين من العدمية عبّر عنهما "جيل دولوز" في كتابه "نيتشه والفلسفة". ففي المعنى الأول للعدمية يقول: "... قيمة العدم تأخذها الحياة، وهم القيم العليا التّي تعطيها قيمة العدم هذه وإرادة العدم التّي تعبر عن نفسها في هذه القيم العليا" ومعنى ذلك أنّ الحياة تأخذ معنى العدم بقدر ما يجري نقلها والحطّ من قيمتها، وذلك حسب نيتشه يفترض دائما وهما، فبلوهم نزيف، ونحطّ من القيمة، ونعارض الحياة لتصبح بذلك الحياة وهمية وتتمثل كالظاهر وتأخذ بمجملها قيمة العدم، وكلّ من الكلمة (الإله، الجوهر، الخير، الحقيقة...وفكرة قيم أرقى التّي تعني نفي هذا العالم الحقيقي[3].

"وهذا المعنى الأول للعدمية هو سمة تاريخ الغرب بوجه عام، وقد عبّرت عنه أحسن تعبير الفلسفة الأفلاطونية والديانة المسيحية والأخلاق السائدة...إنّ العدمية هنا حاجة إلى عوالم الأخرى وازدراء لكل ما يحدث، يتغير ويتحول إنّها إدانة لعالم الصيرورة باعتباره وهما، واختلاف لعالم آخر متعال هو عالم الحقيقة...نحن إزاء موقف يزعم أن لا شيء في هذا العالم ذو قيمة، لذا فهو يبتدع عالما يشمل ما تفتقر إليه هذه الحياة من وحدة وذاتية وحقيقة"[4]

[1]- نيتشه، العلم المرح، مصدر نفسه ، ص 132.
[2]- المصدر نفسه، ص 132.
[3]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، المرجع نفسه ، ص 190.
[4]- نورالدين الشابي، نتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 133.

ومعنى ذلك أن العدمية عبرت عنها كل من الفلسفات والديانات والعقائد التّي من شأنها إنكار العالم الحقيقي وتمجيد بل والعمل من أجل عالم وهمي، أو ما يسمى بالحياة الآخرة، فالعالم الآخر المتعالي هو عالم الحقيقة الذّي يحتوي على الوحدة، الثبوت، الهوية، السعادة، الحقيقة والخير أيّ ما لا يوجد في هذا العالم الحقيقي فتلك هي العدمية النافية، ومثال ذلك التقسيم الأفلاطوني للعالم إلى إثنين.

أمّا المعنى الثّاني للعدمية فيقول جيل دولوز: "لقد تجري معارضة المظاهر بالجوهر، وكان يجعل من الحياة ظاهرا يجري الآن نفي الجوهر، لكن مع الاحتفاظ بالظاهر: كلّ شيء ليس أكثر من ظاهر، وهذه الحياة التّي تبقى لنا، بقيت لنفسها ظاهرا، كان معنى العدمية الأوّل يجد مبدأه في إرادة النّفي كإرادة اقتدار، أمّا المعنى الثّاني أي تشاؤم الضّعف" فيجد مبدأه في الحياة الإرتكاسية وحيدة تماما وعارية بالكامل في القوى الإرتكاسية المقتصرة على نفسها: الأولى عدمية نافية، والثانية عدمية إرتكاسية"[1]

والعدمية في هذا الموقف الثّاني رد فعّال على القيم العليا، بل وظفها كلية، وتحمل معنى العدمية الإرتكاسية والتّي تعتبر سمة من سمات العصر الحديث.

"والحقيقة أن نيتشه من جهة ما هو "طبيب الحضارة" قد شخّص المرض الذّي تشكو منه الثّقافة الأوروبية وسمّاه العدمية، أنّه يضع تشخيصها للانحطاط ثقافة الإنسانية الأوروبيّة تلك التّي يطلق عليها عبارة العدمية، وهو يكشف النّقاب عن أعراضها مثله مثل الطبيب[2].

إن أزمة المعنى هي منطق الأزمة الأوروبية، وأزمة الثّقافة الحديثة هي أزمة عدميتها، وهذه الأخيرة هي السّمة المميزة لثقافة مازالت موجهة بقيم العدم، ولا يمكن فهمها إلاّ داخل مثل هذه الثّقافة، إنّ العدمية تطبع المواقف العملية للإنسانية الحديثة وهي ظاهرة تهدّد الإنسانية الأوروبية[3].

ومعنى ذلك أن العدمية جزء من الثقافة الغربية، والتي لا يمكن أن تحي خارج هذه الثقافة. "ثمّة إذن عدمية نافية هي عدمية الأخلاق المسيحية والفلسفة الأفلاطونية على وجه الخصوص، تلك هي التّي تحط من قيمة الحياة

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع نفسه، ص 190-191.
[2]- نورالدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة،المرجع نفسه ، ص 135.
[3]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة،المرجع نفسه ، ص 135-136.

وهي قوام تاريخ الغرب عموما، وثمة عدمية أوروبية حديثة، هي فقدان القيم قيمتها، وهي التّي أفضت إلى قلق إزاء غياب المعنى في العالم"[1].

والعدمية إذن تسمية لمسار تاريخي يلخصه نيتشه في عبارة "مات الإله" التّي تعبر عن العدم، واستعمل نيتشه هذه العبارة ليعبر عن الأزمنة التّي اجتازها العالم الحديث، والذّي عبر عنه كل من رجال الدّين والفلاسفة، أي الدين المسيحي والفلسفة الأفلاطونية، الحاملة لكلّ من القيم التّي تنفيها العدمية، أو بالأحرى التّي ينتقد بها نيتشه الحداثة الغربية من أخلاق، دين، وعقل.

وجدير بالذّكر الرّبط بين التّاريخ والعدمية فلقد حاول هيجل محاولة جبارة هي فهم كلّ تاريخ العقل على أنّه تطور كل مراحله أعيد التّفكير فيها وينبغي تقويم كلّ مرحلة منها وفقا لقانونها الخاص، واعتقد أنّ في وسعه أن يضمن على نحو إيجابي، تاريخ الإنسانية الأوروبية[2].

وهيجل هنا يقوم بعمل تصوري هائل، بإعادة تفكيره في مرحلة من مراحل الفهم الإنساني للوجود وتكملتها، والتّوصل بعدها إلى نتيجة تفضي إلى استوعاب العملية الأوروبية من بدايتها إلى غاية انتهائها.

في حين أن نيتشه يرفض الماضي رفضا قاطعا ودون تحفظ ويرفض كلّ منقول، ويحرص على تدمير الميتافيزيقا السائدة وقتها[3] ويهاجم كلّ ذلك بقوله بالعدمية، موت الإله وضدّ القيم العليا.

"العدمية مشروع نفي الحياة والحط من قدر الوجود" وليست القانون التاريخي الذّي يوجه القافلة فحسب، بل مجرد حالة تاريخية تحدد مصير عشرون قرنا من التّاريخ الغربي، ...لكي يثبت أخيرا نتيجة أفوله فتفكر العدمية كـ "منطق داخلي" للتاريخ الغربي". ويعني ذلك أن العدمية حركة تاريخية تعايشها أوروبا والتاريخ الغربي عبر مساره ككل، وهي التّي تقود التاريخ الغربي[4].

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، امرجع نفسه ، ص 136.

[2]- عبد الرحمن بدوي، نيتشه، المرجع نفسه ، ص 509.

[3]-المرجع نفسه، ص 509.

[4]- مراد قواسمي، في معنى التاريخ عند نيتشه، سؤال الأصل ومشروع التأويل، ط 1، بيروت، لبنان، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012، ص 114.

والعدمية ليست ظاهرة تاريخية من بين الظواهر الأخرى، ولا تنحصر العدمية فيما يسمى بالتحديات السيكولوجية الدّينية أو في الأحداث التاريخية السياسية، "فالإحساس بالخطأ لا يصنع من العدمية حدثا تاريخيا، بل بالأحرى، عنصر التاريخ بما هو كذلك، محرك التاريخ الشامل الذّي يجد في المسيحية تجليه الأكثر ملاءمة[1].

إنّ العدمية موجودة من القديم، نجدها في التاريخ وتعمل داخل الإنسان، إنّها أكثر الضيوف إثارة للقلق، إنّها ضيف غير مرغوب فيها، لم يتأمل مجيئها لكنها هنا ومستقرة، إنّها واقفة على عتبة باب التّاريخ، وأصبح بذلك الأرض كوكب العدمية، إنّها لا تؤدي إلّا للعدمية[2].

وهذه هي أزمة التّاريخ بما هي أزمة القيم، وفكر نيتشه هنا يعتبر أوّل طريق في نقد التّاريخ الهيجلي، الذي تعارض سائر الموروث التاريخي الألماني.

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، المرجع نفسه، ص 47-48.

[2]- مراد قواسمي، في معنى التاريخ، عند نيتشه، سؤال الاصل ومشروع التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 116.

الفصل الثالث

إمتدادات النقد النيّتشوي للحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة

المبحث الأول: نقد الميتافيزيقا الحضور عند مارتن هايدغر.

المبحث الثاني: ميشال فوكو ونقد العقل الحداثي.

المبحث الثالث: جاك دريدا ونقد المركزيات.

المبحث الأول: نقد ميتافيزيقا الحضور عند مارتن هايدغر* :

نجد أنّ مارتن هايدغر (Heidegger.M) تتبع المسار النّيتشوي بنقده للفكر الحداثي وذلك بتعقبه المسار الميتافيزيقي لفكر الفلسفة الحديثة، إنّنا لنجد أنّ هايدغر إنتقد هذه الميتافيزيقا، محاولا بذلك إعطاء تعريف شامل لها، وكذلك توضيحه لعلاقتها بالوجود وبكينونة الإنسان أيضا.

وقبل التّطرق إلى عرض آراء هايدغر حول الميتافيزيقا علينا أوّلا أن نقدم نظرة نيتشه إلى هذا الوجود، فالوجود عند نيتشه يمثل وجها من وجوه العدمية، فالصيرورة النّيتشية تعزل فكرة الوجود منذ البداية، باعتباره مفهوم ميتافيزيقي أجوف، فالأشياء والمواضيع التّي تشكّل الوجود عند نيتشه هي الأخلاق، الدّين، العلم، فهذه هي المواضيع التّي تمثل العالم والطبيعة التّي يعترف بها نيتشه، والتّي أطلق عليها صفة الصيرورة[1].

ويتضح لنا بذلك أن نيتشه يفهم الحياة كصيرورة، كإرادة القوّة، وإرادة القوّة هذه لها شروطها الخاصة التّي بها تحافظ على القوّة وتصعيدها، وهذه الشروط هي القيم، فإرادة القوّة هي التّي تصنع هذه القيم، وتكمن ماهية القيمة عند نيتشه أنّها زاوية نظر، وزاوية نظر القيمة هي المحافظة على هذه القوّة وزيادتها[2].

وتظهر لنا بذلك نقطة الاختلاف بين نيتشه وهايدغر حول نظرة كلّ واحد منهما إلى الوجود، ف"إذا كان الوجود عند نيتشه كلمة فإنه لدى هايدغر حقيقة"[3]. وبذلك فإنّ هايدغر يعتبر أن نيتشه أنّه لم يغادر أرض الميتافيزيقا، وإنّما هو يدسّ فيها دون أن يدرك ذلك "إنّ نيتشه في قلبه للأفلاطونية لم يغادر الميتافيزيقا بل بقي قائما في إطارها وواقفا على أرضيتها، وفلسفة نيتشه تستخلص النتائج القصوى للميتافيزيقا الحديثة وتمثل اكتمال الميتافيزيقا، ولهذا فالحوار مع نيتشه حسب هايدغر هو في الوقت نفسه حوار مع التفكير الغربي بأكمله"[4].

---

* **مارتن هايدغير** : فيلسوف ألماني ، ولد في بادن 1889 و توفي 1976 ، مؤسس الظاهراتيات ، وجه إهتماماته الفلسفية إلى مشكلة الوجود ، التقنية ، الحرية ، الحقيقة ، و غيرها من المسائل ، و من أبرز مؤلفاته :الوجود و الزمان دروب موصدة ، مالذي يسمى فكرا (جورج طرابيشي ، موسوعة الفلسفة ، المرجع السابق ، ص 694.)

[1] – نورالدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص 56.

[2] – مارتن هايدغر، كتابات أساسية، تر: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2002، ص 100.

[3] – نورالدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه ، ص 56.

[4] – مارتن هايدغر، كتابات أساسية، المصدر نفسه ، ص 86.

وتتضح هذه الفكرة بشكل أدّق عندما حاول هيدغر أن يحدّد حقبة الفلسفة الحديثة، والتّي أشار إلى أنّها تلك الحقبة التّي تبدأ من ديكارت إلى هيجل، ويعتبر اكتمال الحداثة ما يسميه "الحقبة الملاحقة والتي يعني بها حقبة فلسفة نيتشه التّي يرى أنّه معها تبدأ الحداثة الأحدث والأجد"[1].

كما نجده أيضا يسمي الحداثة بـ 3 مسميات: التّقنية، الميتافيزيقا، الدّكتاتورية، ويسمي زمن الحداثة أيضا بـ "اسوداد العالم وإعتامه "[2] وهنا تظهر لنا فكرة هايدغر عن الحداثة الغربية وأهم الصور التّي كوّنها عنها إنّها تلك الحقبة السوداء التّي تبدأ مع ديكارت وتكتمل مع نيتشه.

ويمكن أن نضيف أيضا أن هايدغر بالرغم من استعماله لمفاهيم خارجة عن مرجعية نيتشه إلاّ أنّه في الحقيقة يترجم بشكل ما فكره ويجعله مرآة عاكسة لفكره الخاص[3].

ومن خلال تأويل هايدغر لـ نيتشه وجد أن لفظة العدمية تدلّ على الموقف الذّي يرفض كلّ الغايات والمثل العليا، إنّه الموقف الذّي ينكر كلّ القواعد والقيم، لكن نيتشه يرى العدمية أنّها ليست رأيا أو نظرية بل هي حركة تاريخية، فهي الحاملة للتاريخ الغربي بأكمله، ومنطقها الخاص أيضا[4].

والفكرة الأساسية التّي يمكن أن نجدها تجمع بين نيتشه وبين الوجودية أو بالأحرى، القول ببداية كلّ فلسفة وجودية يركز على البحث عن القيم والذّات، وفي الأشياء التّي لها قيمة لهذه الذات، هي فكرة "موت الإله" التّي قال عنها نيتشه ويفسر هذه الفكرة هايدغر بأنّها لا يقصد موت "الإله المسيحي" وعالم الميتافيزيقا أو عالم المثل، فهذه العبارة لا تعبر عن الموقف الإلحادي بل تعبر عن اعتقاده بفقدان العالم الآخر لدعائمه، وانهيار أسسه وهي الفكرة التّي تمهّد لكل ميتافيزيقا تقليدية[5].

وتعتبر فكرة موت الإله، الفكرة التّي قربت بين نيتشه وهايدغر، وتشكل فكرة هذا الأخير حول الميتافيزيقا، أو بعبارة أخرى هي التّي مهدت لفكرته الوجودية في نقده للميتافيزيقا التّقليدية بكل أوجهها.

[1] – محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت، 2008، ص 56.
[2] – المرجع نفسه، 57.
[3] – نورالدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 196.
[4] – مارتن هايدغر، كتابات أساسية، المصدر نفسه ، ص 101.
[5] – فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، ط 2، مصر، ص 45-46.

ونجد أنّ تجاوز الميتافيزيقا عند نيتشه يتطلب علاقة جديدة مع الحقيقة، لكن يتطلب تأسيس علاقة جديدة مع الوجود عند هايدغر، فالوجود عنده أيضا ما يتجاوز أيّ نسق للفكر[1].

ويعتبر السؤال الأساسي والمركزي في فلسفة هايدغر ذلك السؤال الذّي يطرحه: لماذا هناك وجود للموجودات بدلا من العدم؟ هذا هو السؤال الذّي يحثّ على التّفكر بشكل غير مألوف، وبطريقة مختلفة كلية، فهذا السؤال له مكانة فلسفية كبيرة عنده.

وتساؤله هذا عن الوجود تحدّ للتراث الميتافيزيقي السائد، ويؤكد على ضرورة التّخلي عن الميتافيزيقا لأنّها حسب رأيه لم تميز بشكل كافي بين الوجود والموجودات، بل انشغلت فقط باللّاوجود، ولم تدرك العلاقة التّي تجمع بين موجوديه الإنسان والحقيقة[2].

إن السؤال المتعلق بالعدم هذا يرغم على نحو مختلف الفكر بـ "اللّاهناك" كمكوّن أساسي للدازين أو للوجود هنا كما سماه هايدغر، وهذا هو السؤال الميتافيزيقي الذّي أخذه على عاتقه[3].

واعتبره سؤال مختلف كليا عن سؤال الميتافيزيقا التقليدي المتعلق فقط بإثبات وجود العالم الآخر، وهذا ما شغل فلسفة هايدغر بأسرها.

وهذا المنعرج الذّي أخذه هايدغر، المتمثل في نقده للميتافيزيقا التّقليدية يعتبر طفرة فريدة في محاولة فهم الأسلوب الذّي من خلاله أفصح عن مفهوم الحقيقة غي تاريخ الفلسفة[4].

ويعتبر هايدغر سؤاله هذا عن العدم، كمنسي للميتافيزيقا فهو يتعامل مع الأشياء، وليس فقط الأشياء الحاضرة ولكن أيضا مع الأشياء التّي كانت والتّي لم تكن بعد[5]. وبالتالي فالسؤال عن العدم سؤال عن الوجود أيضا.

ونجد الميتافيزيقا تبحث عن أساس الموجود وتسمى هذا الأساس باسم الوجود، وقد أخطأت معناه الحقيقي في كل مرّة، فقد نجد هذا الأساس هو الله، أو المحرك الأوّل، باعتباره السّبب الأسمى لهذا الوجود، أو

[1] – لورانس جيب وكيتي شين، أقدم لك نيتشه، تر: امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 162.

[2] – صفاء جعفر، محاولة جديدة في قراءة فرديك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 121.

[3] – هانز جورج غادمير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم علي الحاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2007، ص 126.

[4] – تأليف مجموعة من الباحثين الأكاديميين، من الكينونة إلى أثرها هايدغر في مناظرة عصره، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2012، ص 96.

[5] – مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2015، ص 21.

الأخير له كما نجد ذلك عند أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى[1]. فمن خلال هذه النّقطة يبدأ التّفكير الميتافيزيقي في الفلسفة الحديثة.

كما نجد أيضا السبب الترنسندنتالي أو الشارطي أو الشّيء في ذاته كما نجده عند كانط والذي لا يسمح للتجربة على الموضوعات التّي يناقشها ففلسفته هذه هي الوجه الحديث للأنطولوجيا، والتي أصبحت كنظرية للمعرفة أيضا، فالحقيقة تصبح يقينا وكائنية الكائن تتحول إلى موضوعية[2]، ومن خلال فسلفة كانط هذه الترنسندنتالية حاول أن يفرق بين ما هو ميتافيزيقي وما هو حقيقي في الميتافيزيقا الحديثة وتمثل بذلك التفكير والوعي بالوجود ، ونجد هايدغر يعتبر نظرية كانط للمعرفة عنوان لعجز الميتافيزيقا الحديثة عن معرفة ماهيتها وأساس هذه الماهية، وسوء الفهم الذّي شاهده هايدغر في حديثه عن "ميتافيزيقا المعرفة، يتعلق في حقيقة الأمر بميتافيزيقا الموضوع، أي إعتبار الكائن موضوع من أجل الذّات"[3].

ويمكن أيضا أن يكون هذا الأساس هو "الأنا" كما نجده عند فيلسوفنا أب الفلسفة الحديثة ديكارت، ففي عبارته الشهيرة "أنا فاكر إذا أنا موجود"، هذه الأنا بالنسبة لديكارت هي ما يتم استحضاره وتمثله في الواقع وفي كل الأفكار، وهي أيضا الحاضر الذي لا يمكن الشك أو السؤال حوله، والموضوعية الأساسية هنا هي "الأنا أفكر" بمعنى أنا أتمثل الذّي يضع ذاته قبل ما يمكن تمثله، وهذه الذات هي الموضوع الأنطولوجي[4]، الأول في فلسفة ديكارت.

وقد تكون حركة جدلية كالتّي نجدها عند هيجل، والتّي تتعلق بالروح المطلق[5]، ونجد عنده تكتمل الميتافيزيقا، بمعرفته المطلقة للروح فهذه الفلسفة هي وحدها التّي حدّدت واقع الميتافيزيقا القرن التاسع عشر كسيطرة للكائنية بمعنى اليقين[6]، كما يمكن أن نجده تفسيرا لعملية إنتاج كما هو الحال عند كارل ماركس[7].

[1] – صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 86.

[2] –مارتن هايدغر، كتابات أساسية ، المرجع السابق، ص86.

[3] –المرجع نفسه ، 116.

[4] –المرجع نفسه،ص117،116.

[5] – صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديك نيتشه، المرجع نفسه ، ص 86.

[6] – مارتن هايدغر، كتابات أساسية، ص 116-117.

[7] – صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديك نيتشه ، ص 86

وأخيرا قد نجد أساسها إرادة القوّة، كما نجدها عند نيتشه والتّي هي أصلا إرادة الحياة، وتعتبر هذه نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن نجدها قد سارت في تاريخ الذّاتية حتّى نهايته، ففلسفة نيتشه هذه تلخص الميتافيزيقا الحديثة، بل وتمثل اكتمالها، ويعتبر هايدغر أن الحوار مع نيتشه هو حوار مع الحداثة أو التّفكير الغربي بأكمله[1].

إنّ نيتشه بقلبه للقيم ضدّ أفلاطون، أراد أن يلغي صيرورة العالم غير الحسي، ولكن بتفكيره هذا إنما لم يخرج من التفكير الأفلاطوني بعد، بل مازال يفكر فيه وداخله، ولهذا السبب نجد هايدغر يعتبره المفكر الأخير الذّي قدّم مشروعا ميتافيزيقيا أصليا[2].

ويظهر لنا من خلال كلّ ما سبق أنّ الفكر الحديث قائم أساسا على الميتافيزيقا، وحتى نيتشه الذّي يقلب القيم المتوازنة عند أفلاطون والفلسفات القديمة، نجده متورطا بدوره فيها، وفلسفته تعتبر اكتمال لها أيضا، ولهذا السبب نجد هايدغر عند القاءه الضوء على نيتشه ألقى بذلك الضوء على الفلسفة الحديثة برمتها أيضا[3].

الميتافيزيقا التّقليدية تمحور كلّ تركيزها حول الكائن وحول صياغتها لأنماط فكرية وأنظمة تدلّ أكثر على الفكر، وهي بذلك تحجب الكون وتخفيه، وبذلك نعني أن الميتافيزيقا التّقليدية ظنّت أن بسؤالها عن الكائن فهي بذلك تفكّر بالكون وتسعى لتوضيحه لكنها بالعكس.

اعتبرت هذه الميتافيزيقا أنها قادرة على الإسهام في التّعمق في مسألة الكون من جديد ولكن هذه المسألة إذا تناولناها من خلال كتاب "الكينونة والزمن" فإنّ مسألة الكون هذه لا تسأل بالضبط عن موضوع الكون، إذا ما أعتبر مسألة تقوم على سؤال ميتافيزيقي عن الكائن بما هو كائن فالكون يبقى منسيّا[4]. وهذا ما يعتبره هايدغر خطا رئيسي في هذه الميتافيزيقا والذّي هو جهلها بالكون وهذه هي الإشكالية التي سببت بتداخل الآراء حول تصور الكون وكائنيته.

[1] – مارتن هايدغر، كتابات أساسية، المرجع نفسه ، ص120

[2] – المرجع نفسه ، ص 104.

[3] –المرجع نفسه ، ص 99.

[4] – المرجع نفسه ، ص 67.

في العلاقة الميتافيزيقية التّي تقوم بين الكون والحقيقة إنّنا نتفكر في الكون بما كان حضورا ثابتا، كما أنّنا نتفكر في الحقيقة بما ما هو حاضر على الدوام من أجل الوقوف عليها، أو من وجهة نظر فعل المعرفة، بما كانت تطابقا مع ما هو حاضر على الدوام"[1].

إذ الثّبات الذّي قالت عنه الميتافيزيقا التّقليدية لا يؤدي إلى بلوغ الحقيقة، وليصلح التساؤل به عن الكينونة الكائنية أو الكونية.

لقد ركز هايدغر جمّ فكره حول بحثه عن الوجود، وعن مكوناته، بعد أن تمّ نسيانه حسب رأيه من طرف تراث فلسفي كامل، بدءا من أفلاطون حتّى العصور الحديثة، وهذا الوجود الذّي يقول عنه ليس بمقولة منطقية ولا هي حتى جمع بين الموضوع والمحمول، وإما حسبه ذلك الوجود الذي يتحدد من خلال الدازين "الوجود هناك" أو "الكائن هناك"، ومعنى ذلك الوجود الإنساني الذي يتحدد من خلال الزمان والمكان[2].

وهذا يفسر أن الوجود عند هايدغر متعلق بالدازين "يفهم الدازين ذاته على الدوام انطلاقا من وجوده، من امكان ذاته...إن مسألة الوجود هي شأن انطيقي للدازين"[3].

ومن خلال ذلك يمكننا أن نقول إن هايدغر يرى من الضّرورة إلغاء جميع الميتافيزيقيات القديمة، التّي تعطي تفسيرات عقيمة حول الوجود والإنسان، والتّركيز على مكوّنات الدازين، أو الكائن هنا، وعلى الموضوعات التّي يقوم عليها.

ويرى هذا الفكر الجديد الذّي يقوله هايدغر، أنّه قادر على سدّ الثغرات التّي سادت لمدة طويلة، والتّي تعود إلى الفكر الميتافيزيقي ويعتزم بذلك العودة إلى الأنطولوجيا الوجودية فقط[4].

ومن خلال كل ما سبق يمكن أن نقول إن هايدغر يهدف من خلال فلسفته هذه إلى تجاوز الميتافيزيقا من خلال إعادة التفكير مرة أخرى في مشكلة الزّمان والحضور أو بمعنى آخر يريد أن يصلح فلسفة الفكر الغربي على مستوى الأنطولوجي.

[1] – هانز جورج غادمير، طرق هايدغر، المرجع نفسه ، ص 68.

[2] محمد المزوغي، نيتشه هايدغر (تفكيك ونقد)، دار نيوبور للطباعة والنشر، العراق، ط 1، 2014، ص 167.

[3] – مارتن هايدغر، كتابات أساسية، المرجع نفسه ، ص 63.

[4] – هانز جورج غادمير، طرق هايدغر، المرجع نفسه ، ص 101.

المبحث الثاني: ميشال فوكو ونقد العقل الحداثي:

لقد بدأ فوكو* دراسة جديدة كلية، ومختلفة عن دراسات سابقيه، حيث عزم على تغير أخلاقيات المجتمع، وكيف تشكلت هذه الأخلاقيات وعي الإنسان بنفسه، وبالعالم من حوله ذلك لأن لكل مرحلة من مراحل الفكر الإنساني طريقة تفكيره وقوانينه الخاصة التّي تحكمه ونجده بذلك توقف إلى إلقاء ضوئه على تاريخ الجنون، ومحاولة فهمه لعلاقة المهمشين بالمجتمع، وحاول ربط خطاب الجنون أي ذلك الخطاب المتداول بين الأطباء والمعالجين في مختلف العصور من أجل وصف حالات هذا الجنون في كلّ عصر، وهذا كلّه يأتي على ضوء نقد فريدريك نيتشه للعقل الحداثي، لذلك يعتبر فوكو حقيقة أنّه نتشوي التفكير بإمتياز.

وبتعبير آخر نجد ميشال فوكو بهذه الأفكار غيّر مسار الإجلال بالعقل والوعي إلى حواشي المجتمع، أو إلى المهمشين، وحاول بذلك إعادة بناء علاقة جديدة معهم، فوقف عند جذور العقلانية الغربية، ونجده غيّر نظرة الحداثة اليقينية إلى ذاتها، ويحاول الإنفتاح بذلك على المختلف المنبوذ، المريض، المجنون، المسجون.

"العقل هو مفتاح الحداثة، والمعقولية هي سبيل التّحديث"[1]، وراح فوكو يبحث عميقا عن مرتكزات هذه المعقولية الحديثة، لذلك نجده أعاد تحليل مسألة أخلاقيات المجتمع، ويقصد من ذلك الحفر الأركيولوجي الذّي عمل به ليثبت أنّ حتى الجنون يعتبر شريحة من المجتمع، ويقول في ذلك: "ومن هنا، كانت رهنيته وقدرته التّفجيرية لكل ضروب اليقين الزائف، أو لكل ما يريد أن يترسخ ويتأبد حينما يسود، ويقدم ذلك كإمكانية وحيدة يعي بها الناس تاريخهم"[2].

وبذلك تتضح لنا الفكرة التّي كونها فوكو حول الجنون، والذّي يعتبره شيء أساسي لمعرفة التاريخ أي مجتمع، ونجده يضيف: "إن تاريخ الجنون، على الأرجح تاريخ الآخر، وما هو بالنسبة إلى ثقافة ما، باطني وغريب معا، ومن ثم ينبغي استبعاده ولكن بتغليق الأبواب عليه من غيريّته"[3] وأريد بذلك الوقوف عند جذور العقلانية الحديثة،

* **ميشال فوكو**: (1915-1980): يعتبر من أكثر البنيويين شهرة، وكان كتابه (الكلمات والاشياء) من أكثر كتبه التي أثارت ضجة كبيرة، ونجد أنه طبق منهجه الاركيولوجي (الحضري) على دراسة العلوم الإنسانية، كما نجده اهتم بتحليل الاشكاليات الخطابية ومن أشهر كتبه: تاريخ الجنون، مولد العيادة، الكلمات والاشياء ،أركيولوجيا المعرفة (عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركائه، الإسكندرية، 2002، ص 35).

[1] – فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1992، ص 27.

[2] – ميشال فوكو، تاريخ الجنون، تر: سعيد بنكراو، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص 30.

[3] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: سالم يفوت، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص 27.

التّي ميزت بين العقل والجنون، من خلال إحداث تفرقة في المجتمع بين العقلاء والمجانين بإعتبارهم حالات شاذّة فيه.

ويعكس فكر إحتقار الفلسفة المحافظة على التراث المتوارث منذ ديكارت، وبذلك نجد موقفه الفلسفي قريب من عدمية نيتشه الذّي نجده في كتابه "هذا هو الانسان" حيث تحدث عن الجنون واصفا إياه أنه إدراك لكل حكمة وحق كلّ معرفة، فنجد عنده أيضا كما عند نيتشه رفضه كل دافع عن الأصل الذّي يمكن أن يمنح معنى خاص للبشرية[1]، أي أنّ فكرة نيتشه المتمثلة في موت الإله، والتّي تقيّد عدمية القيم الحديثة، تشبه تفكير فوكو الذّي يرفض المركز.

وسطحية فوكو هذه متعمدة فهدفها هو إزالة الفرق بين السطح والمركز[2] أو التفكير بوجه آخر"[3] كي لا نخلط بين الكونية والمركزية الغربية الضيقة، فهذه الأخيرة غير تواصلية بل هي استبعاد للآخر، والآخر هنا هو ما أحيل على الصمت، وأقضي في الهامش فلا بد إذا من استنطاق المسكوت عنه واستقدام المقصي، واستحضار المنسي ومساءلة المهمش، لأنه علينا أن ننتبه للآخر[4]، والمقصود هنا المهمشين من مجانين، مرضى، منبوذين.

وبذلك يتضح لنا أن فكر فوكو يدرس الحركات الفكرية القائمة على مجموعة أنظمة وممارسات وتواريخ، إستلهمها من نزعة نيتشه المناهضة للمثالية والتّي تهدف إلى تجنب إسقاط المعنى على التاريخ، لأن فوكو هو الآخر يعترف بعدم وجود نظام أساسي للتاريخ، فالنّظام عنده هو كتابة التاريخ، ولقد سار نفس منهج نيتشه التاريخي عندما أكد أنّ الممارسات هي التّي تمثل الفكر بمنطقها واستراتيجيتها الخاصة[5]. ونجد أن فوكو من خلال دراسته للعلاقة القائمة بين الأقوال والممارسات يقوم على إعادة بناء داخلي لتطور المعرفة العلمية وعلاقتها بالعلوم الإنسانية، ووصف بطريقة بنيوية الأقوال التّي إنتقائها، وكشف على وجود تقارب بين أقوال رجال العلم والأقوال الأخرى، ولا تعني العلوم الإنسانية إلاّ بوصفها وسائل إعلام تعزز سيرورة هذا الدمج الإجتماعي[6]، ويقصد من

[1] – جون ستروك، البنيوية وما بعدها (من لفي ستراوس إلى دريدا)، تر محمد عصفور، عالم المعرفة، 1996، ص 97-98.

[2] –المرجع نفسه ، ص98.

[3] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 45.

[4] – عبد السلام عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاورة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1991، ص 145.

[5] – جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا (من البنيوية إلى ما بعد الحداثة)، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 232-233.

[6] – هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، اتر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 371-372.

خلال ذلك أن هناك اندماج بين العلوم العديدة رغم اختلاف دراساتها إلا أنّها تكشف عن قول فلسفي واحد يعبر عن الفترة المتداول فيها.

وفي مقابل ذلك ارتأى هابرماس أنّ الحركة الفلسفية لعصر الأنوار، شكّلت نقطة تحول جوهرية في مسار الحداثة، أصبح كل من العقل، النّقد والتّقدم بمثابة الأسس الضرورية للفكر وممارسة أدخلت هذه الحركة للمستقبل، بعدا جوهريا في الحياة الإنسانية[1].

وذلك ما حاول فوكو تغييره، أي انتقاده للعقل، وللوعي بالذات أي مركز الحداثة الغربية، وحاول أن يعيد النظر إلى المختلف وعلاقته بتكون خطاب فسلفي خاص لكل عصر.

ففوكو ينظر إلى هذا الاختلاف أو الانحراف كحقيقة اجتماعية، أو ووظيفة معيارية، ويعمل على الكيفية التّي تمكّنه أن يعالج هذا الانحراف كما يركز على القائمين بهذه المهمة عبر التاريخ أو خلال حقب تاريخية مختلفة، وبذلك يستنتج صياغات لغوية ليصل بذلك إلى الشفرات المتحكمة في البنية المعرفية خلال حقبة زمنية معينة[2].

واعتمد فوكو من أجل مهمته هذه المنهج الأركيولوجي الذي يعمل على دراسة التاريخ بشكل عمودي أي حفري، بغية الكشف عن البقايا والأثار الهامدة، والموضوعات التّي لا سياق لها، وتسعى إلى الوصف الباطني لهذه الأثريات، وبهذه الأركيولوجيا* التي يعتمدها يظهر التاريخ العام بكل مكوناته وحدود حقبه التاريخية[3].

ونجد أن فوكو وضح أربع مراحل يمر بها الجنون ما بين أواخر العصور الوسطى إلى غاية عصرنا هذا[4].

---

[1] – هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، اتر: فاطمة الجيوسي، مرجع نفسه، ص373.

[2] – إديث كريزويل، البنيوية، المرجع نفسه، ص 290.

[3] – المرجع نفسه، ص215،216.

***الأركيولوجيا**: مصطلح يوناني مشتق من أركيوس Archios (القديم) لوغوس على تركيب العمليات والسيرورة التي أدت إلى الانتقال من شكل من أشكال المعرفة إلى اشكال المعرفة إلى شكل آخر، وذلك عبر وسائط وتحولات متعاقبة ويقول فوكو: "لقد استخدمت هذا المصطلح في معنى آخر، وذلك عبر وسائط يكون هو الأرشيف وليس اطلاقا لاكتشاف بداية ما، أو احياء رفات الماضي الميت) عبد الرزاق الداوي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة، بيروت، ط 1، 1992، ص 138.

[4] –إديث كريزويل، البنيوية، المرجع نفسه، ص 215 ،216.

1- ففي القرن السادس عشر أخذ ينظر إليه بوضعه أمرا مختلفا عن الحكمة الإنسانية، وأزيحت بذلك النظرة القدسية التي كان يحتلها المجنون بوصفه مالك للحقيقة الإلهية[1]. كاشفا بذلك كيف تغيرت نظرة المجتمع إلى المجنون، وحاجة عزله في مستشفيات خاصة ويظهر ذلك بداية من عام 1656م.[2]

2- وفي العصر الكلاسيكي أصبحوا يرون أن الجنون يقابل العقل، أو العقل مقابل اللاعقل وذلك حسب فكرهم الذي وضع للإنسانية مقابل الحيوانية، ولقد عومل المجنون بطريقة مختلفة في هذه المرحلة إذ افضت بضرورة عزله في هوامش المجتمع، لاختلافه عنهم وذلك مع المجرمين، الفقراء، المهمشين[3]. حيث أخذ الجنون في هذه الفترة يرتبط بازدهار النزعة العلمية وضياع القيم الدينية من جهة أخرى، فأصبح المجنون موضوعا للعلاج العلمي وللدرس[4].

3- وفي هذا القرن أي القرن التاسع عشر فصل بين المجرمين، الشاذين، المشعوذين، وأصبح ذلك قضية علمية أخذها الأطباء، المحامون وعلماء الاجتماع على عاتقهم، ونظر إلى الجنون على انه مجرد مرض لا يختلف المصاب به عن الانسان العاقل، ووصف مرضهم هذا أنه فقط مجرد مرحلة من مراحل التطور البشري، وحاجتهم إلى نوع خاص من المعاملة، وهو ليس اختلاف جوهري وهذه الفكرة أو النظرة هي التي أعادتهم إلى صف الأصحاء[5].

4- وفي القرن العشرين نجد أبرز من غير النظرة إلى المعاملة اللاّزمة للمجانين أو المرضى النّفسيين هو فرويد، ويحاول بذلك أن يكشف عن المعقول والمنهج في لا معقوليتهم وجنونهم[6].

ومن خلال ما سبق نستخلص وجود أربع فترات للإتساق المعرفي حول الجنون وهي القرن السادس عشر، العصر الكلاسيكي، القرن التاسع عشر وعصرنا الراهن، وتعتمد إستراتيجية الأركيولوجية دراسة نصوص أو مقتطفات من نصوص كتبت في كلّ عصر من العصور، من أجل التّعرف على مميزاتها الخطابية، واهتمام فوكو من خلال ذلك نجده منصبا على رسم معالم حقل جديدة من أجل إتساب وعي جديد بالعالم[7] وبذلك يتوضح لنا أنّ الخطاب المتداول في فترة من الفترات هو المتحكم للألفاظ المتداولة فيها وهو الذّي يميزها عن الحقب التّاريخية

[1] – إديث كريزويل ، البنيوية ، المرجع نفسه، ص297.
[2]- المرجع نفسه، ص297.
[3] –جون ستروك، البنيوية وما بعدها (من لفي ستراوس إلى دريدا)، المرجع نفسه، ص115.
[4] – إديث كريزويل، البنيوية، المرجع نفسه، ص 298.
[5] – جون ستروك، البنيوية وما بعدها، المرجع نفسه، ص 114.
[6] – المرجع نفسه، ص 114.
[7] – المرجع نفسه، ص 117.

الأخرى، وربط ذلك فوكو الخطاب المكوّن حول الجنون المهمش بسبب النّظرة المتعالية للعقل بوصفه أساس الحداثة ورمزا من الرموز المميزة لها.

وهكذا أصبح الجنون يصطف مصف الأمراض الأخرى، يحتاج إلى عون من الأطباء من أجل علاجه، ولقد أفادت ذلك اللغة بوصفها أداة تعبر عنه، ومهدت الطريق لفرويد الذّي إعتبرها بنيّة الجنون نفسه[1]، يعود فوكو إلى عصر التّنوير بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة، إنّما هو القطب الذّي دارت حوله الجهود الفلسفية المعاصرة، من هيجل إلى هابرماس مرورا بنيتشه وفيبر[2] وذلك معناه أنّ عصر النّهضة يعتبر أساس البحث الفلسفي في فترة ما بعد الحداثة ويتضح ذلك عندما نجد الإنتقادات التّي صرح بها هؤلاء الفلاسفة ضدّ الأفكار الحداثية.

وفوكو تبنّى أفكار معاصريه، إذ يعتبر أنّ الحداثة التّي بدأت مع ديكارت الذّي يعتبر أكبر مناصر للعقل، يرى أنّ هذا التّصريح الذّي أقرّ به تصريح خطير، لأنّ العقل حسبما يحاول فوكو أن يثبته هنا هو أداة إستعباد وسلطة، حيث يتساءل فوكو في كتابه تاريخ الجنون عن مكان الجنون في ذلك كله؟

فهذه الذّات التّي فرضتها العقلية الكلاسيكية بواسطة هذا التّسلط المفروض من طرف عقلها، خلقت فضاءات تعمل السلطة بوصفتها أداة الحجز والإيواء، فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات إستبعاد إقصاء وحجز وتأسّست السلطة على حركية كبرى للقهر والعنف والتّمييز.[3]

وبفضل ضعف الإعتقاد في الوعي، وهشاشة أسس ومرتكزات الفكر الميتافيزيقي نجد القطيعة التّي قام بها كلّ من نيتشه، فرويد، ماركس غيرت طبيعة الدّليل، بنقدهم الجذري للحداثة.[4]فالفلسفة عبارة عن قدرة على الفكر في المستبعد في الفلسفة الكلاسيكية، ونقدا لكل تمركز، ولكلّ محاولة لبناء مرجعية موحدة، ومن ثمّ سيعيد فوكو الإعتبار إلى الهامش، لأنّه ذلك ما سوف يقلّل من مركزية المركز، لهذا ركّزت فكرة الإختلاف والغيريّة أركان المعقولية الغربية.[5]

تلك المعقولية التّي تركز فقط على ذاتها دون إرادة منها لمعرفة الآخر بل حاول بشتّى الطرق إقصاء هذا الآخر.

[1] – إديث كريزويل، البنيوية، المرجع نفسه، ص 302-303.
[2] – فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، المرجع نفسه، ص 26.
[3] – المرجع نفسه، ص 34.
[4] – ميشال فوكو، الكلمات والاشياء، المرجع نفسه، ص 15-16.
[5] – فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، المرجع نفسه، ص 303

ويرى فوكو أنّ صورة الغرب لم تتشكل إلاّ بعملهم على حجز المتسكعين، الصعاليك، المتسوّلين، البطالين، المجانين، المعوقين، المثليين، ويفرض هذا الإحتجاز صمت على هؤلاء المهمّشين الذّين يمثّلون الآخر فيفي هذا القرن ظهرت الذّات أو العقل، فذلك ما إبتكره القرن السابع عشر[1]، ففي هذا القرن ظهر الكوجيتو الدّيكارتي الذّي يعزل الجنون، لأنّه مختلف عنه، وعلى الكوجيتو أن يعمل على إقصائه من دائرة العقل لأنّه يمثل الآخر لهذا نجده يرفض العقلانية لأنّها تميّز بين العقل واللّاعقل بل ويعتبرها أداة إستعباد.

[1] – ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 53

المبحث الثالث: جاك دريدا* ونقد المركزيات:

قبل تطرّقنا إلى عرض آراء جاك دريدا التّي ورثها عن أسلافه نيتشه وهايدغر والمتمثلة في نقده للميتافيزيقا، علينا أولا بتعريف التّفكيكية التي اتخذها هذا الأخير كمنهج له من أجل إقامة علمه.

التّفكيكية هي إجمالا النظر في الكتابات النّصية، إشتهر بها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا التّي اتخذها هذا الأخير كمنهج له من أجل إقامة علمه، الذّي استفاد كثيرا من أفكار سلفية نيتشه وهايدغرا والذّي إمتدّ أثر إتّجاهه إلى خارج الدّائرة الفلسفة، فإتّجهت آراءه إلى الدّراسات الأدبية خاصة النّقدية منها[1].

كما يمكن تعريفها أيضا على أساس أنّها، هجوم على التّراث الميتافيزيقي الغربي لمركزية اللّغوس (مركزية كلامية) التّي تبحث عن كلمة واحدة ثابتة لا زمانية عن أصل الحقيقة المراد التّعبير عنها[2].

وهذه التّفكيكية التّي يتصورها جاك دريدا كأساس من أجل هدم منهجية الميتافيزيقا الأوروبية، يمكن تحديدها على أنّها أساس من أجل تفكيك الفكر النّقدي للتراث الفلسفي، ويهدف بذلك إلى طرح مشكلة سيطرة المفهوم والمفهمة كموضوع للنّقاش، وهذه السيطرة يحددها بسيطرة نظام هيجل الفلسفي ونظام دوسوسور اللّغوي[3]، ولذلك نجد دريدا ينتقدهما ويفككهما بإلقائه الضوء على تناقضهما وإلتباسهما.

ونلاحظ من خلال ذلك أن دريدا أراد "تدقيق مشروع تجاوز الميتافيزيقا تحت شكل دراسة قواعدية، ترجع على ما بعد أصول الكتابة الصوتية"[4] وهذا يعني أنّ دريدا أراد تطوير علم اللّسانيات الحداثية، وجعلها أداة لنقد الميتافيزيقا من أجل الإنتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللّغة، وهذا حسبه يتم من خلال ما يسميه "علم الكتابة".

*__جاك دريدا__: فيلسوف فرنسي من أسرة يهوديو، ولد بالجزائر العاصمة، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين، شغل مديرا للدراسات الإجتماعية، أجرى دراسة معمقة ارتبط إسمه بالتفكيكية، من مؤلفاته: إستراتيجية تفكيك الميتافزيقا (علي محمود المحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، د ب، 2013، ج2، ص1229.)

[1] – طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي الغربي، المغرب، ط 1، 1995، ص 42.

[2] – لورانس جين وكيتي شين، أقدم لك نيتشه، مرجع سابق، 2004، 166.

[3] – بير د زيما، التفكيكية (دراسة نقدية)، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر، بيروت، ط 1، 1996، ص 9.

[4] – يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع نفسه، ص 259.

ونجد أن أهم صفة من صفات التّفكيكية منع الخطاب الفلسفي من التّعلق بالمسميّات والمعاني والأصوات[1] ويقصد بهذه النّقطة أنّ اللّغة بإستطاعتها أن تكون لاعبة دور الواسطة التّي قد تحجب الفكر عن الرؤية الواضحة ومن رؤية المعاني والمسميّات الحقيقية للأشياء، وحتى يمكن أن تحجب الحقيقة عن نفسها هي الأخرى.

فلقد توارثت الفكرة القائلة بأن القول له دلالته الخارجية بمجرد النّطق به على أحد المسميات وأن يحمل معنى ما في الذّهن أيضا وقد أدى التّمسك بهذا النّموذج الدّلالي الإيحائي والذّي ساد في العديد من الدّراسات الفلسفية إلى إلغاء وظيفة الدّلالة الرّمزية للغة وذلك ما أنقص من شأن الكتابة[2] وهنا تتضح لدريدا المشكلة التّي عليه معالجتها بإعادته الاعتبار بذلك للتفكيكية وتجديد هذا الإعتبار لإعادة الهيبة والقيمة للخطاب بالفلسفي[3].

ومن أجل هذه المهمة طور دريدا ما يسميه: "إستراتيجية بعض المفاهيم والحجج المثالية لأجل كشف طابعها المتناقض الشكّاك"[4] وهذه القاعدة تهدف إلى تفكيك وهدم النّظام الذي عبّر عنه المثاليين الألمان.

ويستدعي فهمنا لجاك دريدا فهمنا أيضا لنقاط الإستدلال التّي تعمل بها هذه التّفكيكية، فالنقطة الأولى تتمثل في الفكرة التّي يكوّنها شتى الفلاسفة عن الجمال الطبيعي وعن العمل الفنّي والنّص الأدبي، أمّا النّقطة الثانية فتتمثل في تصور الدلالة اللّغوية أو الفنّية المتوارثة عن المثاليين بحيث يعتقد هؤلاء بإعادة الأعمال الفّنية والأدبية إلى مدلولات لها معاني[5].

وجدير بالذكر أن نقول إن دريدا لم يكن الوحيد الذّي فكّر بمسألة اللّغة هذه، ليجعل منها المدخل الضروري في التعاطي مع مجمل القضايا، فالمبحث اللّغوي الذّي وجدت فيه ميتافيزيقا الحضور ما يدعم قولها بالثّبات والوحدة والتمّركز اللّغوي. وذلك ما يؤكد أنّ الميتافيزيقا الغربية بما هي تحديد لمعنى الوجود في حقل الحضور لا تتحقق كهيمنة بالتزامها بشكل لغوي معين، وإنّما التساؤل عما يشكله التاريخ وما أنتجه هذا التعالي نفسه.

ونجد أن دراسات دريدا تناولت تلك الكتابات التّي تقترح فكرة الحضور المتوارثة من هايدغر حيث تقوم خلف منزلة التّراث العال للكلام وأيضا فوق الكتابة وهذا التراث يحتضن الكلام كوسيلة للتعبير المباشر التّفكير أو

[1] – طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المرجع نفسه 42.
[2] – المرجع نفسه، ص 42
[3] – المرجع نفسه، ص 42.
[4] – بيير ف زيما، التفكيكية (دراسة نقدية)، المرجع نفسه، ص 10
[5] –المرجع نفسه ، ص 21.

اللّوغوس المعاصر، في حين أن الكتابة من جهة أخرى تعتبر أداة استبدال للكلام قد تكون فيها مقاصد المتكلّمين غير متمحورة حول الحضور وفقط[1].ويقصد بذلك أن الحضور يضلّ التّفكير ومن غير المجدي التركّيز فيه بإستعمال الكلام.

ويلاحظ دريد أنّه أثناء تجربته هذه التّي خاضها بغية الكشف عن مختلف المآزق المنطقية التّي وقعت فيها اللّغة، وصل إلى أنّه لا يمكنه الإستغناء عن المفاهيم والمصطلحات الماورائية من أجل نقد الميتافيزيقا[2].

وأكد دريدا أنّه لولا القضايا الهايدغيرية لما أفضت أي من محاولاته إلى البرهان على وجود بقايا الماورائية أو الميتافيزيقا في أعماله ويسترجع ذلك بالنّقد الذّي قدمه هايدغر لنيتشه حيث أكّد أنّه على الرغم من القرابة بين التّفكيكية والأنطولوجيا إلا أنّ النّص الأنطولوجي هو الذّي ينتمي إلى الميتافيزيقا، ونجد أنّ دريدا يأخذ فكرة حاسمة عن هايدغر والتّي تتعلق باللّغة أو بأكثر دقةّ يمكن القول متعلقة بميتافيزيقا الحضور في الحقل الكلامي[3].

ونجد أنّ تفكيك الميتافيزيقا عند دريدا تعمل على استنطاق فلسفة اللّغة واللّسانيات والعمل على كشف الميتافيزيقا المعلن أو المستتر، "فكانت المناظرة الدريدية مع أفلاطون وروسو وهوسرل ودي سوسور بحيث تراوحت المعالجة بين الإعتراف بالقيمة الوهمية بين ما أنجز من جهة، والتأكيد على أوجه القصور والمحدودية التّي تترجم الحضور الميتافيزيقي من جهة أخرى، وكانت النّتيجة أن الفينومينيولوجيا ليست بمنأى عن ميتافيزيقا الحضور"[4].

نجد أن ميتافيزيقا الحضور تستند إلى مركزية صوتية، بحيث يكون فيها الكلام هو الأصل، مركزية ترتبط بخفض مكانة الكتابة باعتبارها نسيانا وغيابا وخارجية عن الذاكرة فالكتابة حسب دريدا لا تمثل إلاّ استعادة غير واضحة وغير صحيحة للكلام الحي، وهذا يعني أنّ الكتابة لا تمثل مطلقا ما يقال أي ليس هناك علاقة دلالية بين الكتابة والقول، فالمركزية الكلامية أو المركزية الصوتية فيما هي مبدأ أساسي للميتافيزيقا الغربية، هي سيطرة الكلام المفروض على حضور المعني الذي يعبر تعبيرا حيا كما يقال، لأن المقالات الفلسفية الاصلية والموروثة بداية من أفلاطون إلى هيدغر تذهب الى اعطاء الأولية للكلام وتوخي الحذر من الكتابة[5].

[1] –جاك دريدا، في الروح، هايدغير والسؤال، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013، ص18، 19.

[2] –بيير ف زيما، التفكيكية، (دراسة نقدية)، المرجع نفسه ، ص 49.

[3] –المرجع نفسه، ص 55.

[4] –سامي بلقاسم الغابرين، تفكيك الميتافيزيقا وبناء التيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، 2007، ص35.

[5] – بيير ف زيما، التفكيكية (دراسة نقدية)، المرجع نفسه ، ص57.

فمن المتوارث عن الميتافيزيقا أن يكون الصوت أو الكلام دلالة على الحضور والحقيقة ولأجل ذلك يؤكد التمركز الصوتي على التضاد بين الكلام والكتابة، التي تدل على الوهم، وتتخذ بذلك جهود دريدا شكل دراسة "علم الكتابة" التي تعود إلى جذور الكتابة الصوتية[1].

ونجد أن الفراماتولوجيا أو علم الكلام هي فهم ماهية اللّغة وفق نموذج الكتابة، حيث يذهب دريدا إلى أنّ الغرض الفلسفي الغربي بكامله قد تمحور حول اللّغة أو ما يسميه النّزعة الصوتية التّي تعطي الأفضلية والإمتياز للكلمة على الكتابة[2].

وتعتبر "تلك الإستراتيجية المستخدمة بواسطة الفلاسفة هي التيّ جعلت النّص يتحول ضدّ نفسه، وأن يصبح المنهج التّفكيكي بمثابة الأداة أو الصّفة الرسمية التّي تفضح النّص الفلسفي وتعري أقنعته" ويقصد من خلال ذلك المنهج التّفكيكي الذّي يهتم بالنّصوص الفلسفية وبمنطقها نجده يعمل على الكشف عن تعددية المعنى لمعنى واحد.

لقد اثار مفهوم التّفكيك الذّي طبقه دريدا لكي ينتقد التراث الميتافيزيقي للغرب والمؤسسات المجسدة له مثل ميتافيزيقا الحضور، أنّه كان موجها بصفة خاصة ضدّ البنيوية ونجد دريدا يصرّ على توضيح هذا المصطلح أنّه لا يهدف إلى التّحليل ولا هو نقد، وليس منهج لقراءة النّصوص وتأويلها، بل هو غير ذلك كلّه، فهو عبارة عن إستراتيجية كاملة تدرس الأليات المعرفية سواء كانت قصيدة شعرية أو لوحة أو مؤسسة معينة أو غيرها وتشمل أيضا على دراسة فكرة النقد[3]، ويقول دريدا حول التّفكيك: "يجب ألا نفهم عبارة "تفكيك" بالمعنى الذّي يفيد الإنحلال أو الهدم بل تحليل البنى المترسبة التّي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية التّي نفكّر داخلها[4].

ونتوصل إذا أنّ التّفكيك الذّي قال عنه دريدا، ما هو إلّا أداة استعملها من أجل ردّ الإعتبار والقيمة للكتابة، من خلال تفكيكها والفصل بين الكلمة ودلالتها في الواقع أي بين الدّال والمدلول من أجل تخليص اللّغة من الحضور الميتافيزيقي وعلينا أيضا أن نلقي الضوء على نظرة دريدا التّي كوّنها حول تاريخ الفلسفة والذّي اعتبره إرثا أو تاريخا ميتافيزيقيا يتمحور حول العقل وذلك ما يعرف بـ "التّمركز اللّوغوسي"* وتاريخ الفلسفة هنا يعني تاريخ

[1] – بيير ف زيما، التفكيكية (دراسة نقدية)، المرجع نفسه ، ص 57.

[2] – سامي بلقاسم الغابرين، تفكيك الميتافيزيقا وبناء التقيا في فلسفة جاك دريدا، المرجع نفسه ، ص 51.

[3] – المرجع نفسه، ص 57.

[4] – جاك دريدا، حوارات ونصوص فوق، تر: محمد ميلاد، دار الحوار والنشر، والتوزيع، ط 1، الجزائر، د ت، ص 165.

الفكر الغربي بأكمله ومن هنا يقول دريدا "فلا أعتقد أنّه بإمكاننا التّحدث عن المنطقية المركزية في أيّ ثقافة أخرى غير الغربية"[1].

وبالرغم من الفكر الذّي نجد دريدا ورثه من نيتشه وهايدغر، إلاّ أنه لم يتبنى وجهة نظرهم الأنطولوجية، أو الميتافيزيقية من أجل هدم التّراث الغربي، بحيث نجده هو يهدف إلى إرجاع الدلالة إلى أصلها الخاص بها[2].

كما نجده يستلهم كلمة تفكيكية هذه من مشروع هايدغر الذّي دمر تاريخ الأنطولوجيا ويهدف به دريدا إلى تحليل المركزية الميتافيزيقية. ويرى جاك دريدا أنّه بالرغم من إنتصارات الحداثة وثوراتها الفكرية المتعددة إلاّ أنّها في الأخير ما هي إلّا استمرارية للخطاب الميتافيزيقي وذلك نجده يرى بأنه لا يوجد تناقض في القول بين تفكيك الميتافيزيقا وتفكيك الحداثة وأن الحداثة هي "عودة على بدء استئناف المشروع الميتافيزيقي رغم القطيعة التّي أعلنتها[3] وبذلك تتّضح لنا نقطة تلاقي فكرة نيتشه وميشال فوكو والنّظرة التّي كوّناها حول الحداثة الغربية وعلى أنّها في الأخير ما هي إلاّ تجسيدات أخرى للميتافيزيقا، لكن بصياغة جديدة.

فالقطيعة لا توجد ولا تتحقق إنّ لم تكن قائمة على صلة وسطية تعطي لهذه القطيعة مبررها التّاريخي والمعاريفي، ونقطة البدء من أجل التّفريق بين الحداثة وما بعد الحداثة هي إذا في خطاب ما بعد الحداثة[4].

[1] – سامي بلقاسم الغابرين، تفكيك الميتافيزيقا وبناء التيقا، المرجع نفسه، ص 53.

[2] – بجبر ف ريما، التفكيكية دراسة نقدية، المرجع نفسه ، ص 47-48.

[3] – المرجع نفسه، ص47،48.

[4] – رضوان جودت، زيادة، الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة الفكر المعاصر، عدد 127-128، بيروت، د ت، ص 114.

* ترجع هذه الكلمة في التراث الغربي إلى الاعتقاد بمركزية الصوت، وأسبقية المنطوق على المكتوب، وهو النسق الميتافيزيقي حسب دريدا ويعتبر التمركز الذي يرجع دوما الحقيقة إلى المنطق والكلمة المنطوقة وصوت العقل، ذلك أن اسبقية الصوت على الكتابة تفترض أن الكلام في علاقة مباشرة مع المعنى وفي ارتباط قوي معه (يورغن هاب رماس، القول الفلسفي للحداثة)، المصدر السابق، ص 258.

خاتمة

من خلال هذه ٱلدراسة التّي تناولنا فيها نقد نتشه للحداثة الغربية يمكننا استنتاج النّقاط التّالية:

1. أنتجت الحداثة عدّة أفكار خلال محاولتها التحرّر من قيود كلّ ما هو قديم والسّعي بذلك نحو بناء عقلية جديدة وقاعدة فكرية هدفها إزالة الخرافة والميتافيزيقا والفكر اللّاهوتي الذّي طمسها من قبل.
2. يمثل كلّ من "ديكارت" و "هيجل " قطبّي الحداثة الغربية بأكملها، فلأوّل باعتباه أبا لها استطاع بأفكاره أن يثبت أنّ الذّاتية صفة ينفرد بها الإنسان وحده والتّي بها تبرهن على وجوده ووجود العالم من حوله، فكان بذلك مؤسس مبدأ العقلانية الذاتية، أمّا المبدأ الثاني فموضوعي وهو مبدأ لكل نزعة علمانية مقبلة، وهذا بالضبط ما يرفضه نتشه وتلامذته، أمّا عن هيجل فبفضله اكتسبت الحداثة معناها العميق ووعيها الذّاتي بوجودها، ومن خلال ذلك طرح نيشه سؤاله الجذري، فالأمر ليس كذلك، فقد يكون الزّمان دائري وعود أبدي نحو الشّيء نفسه، ومنه الحدثة لا تكون تقدما وإنّما ارتكاسه إنسانية نحو المجهول أو العدم.
3. يعتبر فريدريك نيتشه أوّل فيلسوف فتح نافذة النّقد على الحداثة الغربية، بمحاولته لإسقاطه لأهّم القيم التّي بنت عليها جلّ مبادئها عليه، إذ نجد أنّ أوّل طعنة وجّهها نيتشه هي لهذا العقل الحداثي، فهو يعتبره من أكبر الأكاذيب إثارة للجدل والشّك فالعقل حسبه موروث ميتافيزيقي في المرتبة الأولى لا يهدف إلاّ للتّفلسف الحر بلا مرجعيات ولا دوغماتيات بل يحجّر الفكر ويكلّسه.
4. ينكر نيتشه الأخلاق السائدة خلال فترة الحداثة، لكونها لا تحافظ على أخلاق القوّة التّي ينشد هو إلى تحقيقها، لذلك نقد نتشه للحداثة كان قيمي أكثر منه أنطولوجي.
5. ربطه العلم بظهور العدّمية لأنّه لا يمثل الحياة الحقيقية ولا يبشر في الأخير إلاّ لظهور ظلال الاله وموت القيم الحقيقية التّي تمثل الأنسان، فالوضعية والعلم هي السمة الأخيرة للعقل الحداثي، هذا العقل الذّي تحرر من الطبيعة ولم يتحرّر من الجنون الذّي يسكنه، فأخطر وبالاً على الإنسانية وفق تعبير نيشه هي "

عندما أصبح الجنون يفكر " أي عندما أصبح العقل الذّي هو جنون أصبح يملك التّقنية ووسائل التّدمير، وإذا حدث ذلك فانتظر الساعة.

6. لذلك امتدت أفكار نيتشه لتشمل الفلاسفة المعاصرين منهم هيدغر الذّي انتقد الميتافيزيقا الحداثية، وميشال فوكو الذّي عاب العقل الحداثي، وجاك دريدا الذّي طعن نرجسية الحداثة، ومن ثمّ أجزمنا القولّ أننا في كلّ الفلسفة النّقدية المعاصرة نجد أطياف نتشه تحلق، فكلّ فيلسوف ما بعد حداثي هو فيلسوف نيتشوي حتّى النّخاع.

المصادر و المراجع

المصادر والمراجع

أولا/ المصادر:

1. نيتشه فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، تر: حسن قيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991.
2. نيتشه فريدريك، العلم المرح، تر: حسان بورقية، محمد الشابي، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1993.
3. نيتشه فريدريك، العلم المرح، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، افريقيا الشرق، الدار البداء ،1993.
4. نيتشه فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، تر: محمد الناجي، بيروت، 2002، ج4.
5. نيتشه فريدريك، جينيا لوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، 2010.
6. نيتشه فريدريك، عدو المسيح، تر: جورج ميخائيل ديب، دار احوار، ط1.
7. نيتشه فريدريك، هذا هو الإنسان، تر: علي مصباح، منشورات أجمل.
8. نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زيرادوشت، تر: فيلكس فارس، الإسكندرية، مطبعة جريدة البصير، 1973، ج4.

ثانيا/ المراجع

1. آلان تورين، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الاعلى للثقافة ،1997.
2. إميل بريية، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، تر: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981)، ج 4.
3. برتنارد راسل، تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، تر: محمد فتحي الشنيطي، المصرمية العمامة للكتاب، الإسكندرية،2002.
4. بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقده للحداثة: ط 1، الكويت، جداول للنشر والتوزيع، 2011.

5. بير د زيما، التفكيكية (دراسة نقدية)، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر، بيروت، ط 1، 1996

6. بير د زيما، التفكيكية (دراسة نقدية)، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر، بيروت، ط 1، 1996.

7. بيير ف زييما، التفكيكية (دراسة نقدية)، المرجع السابق.

8. جاسم السلطان، إستراتيجية الإدراك للحراك من الصحوة إلى اليقظة، أم القرى، ط 4، 2010،

9. جاك دريدا، في الروح هايدغير والسؤال، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013.

10. جاك دريدا، حوارات ونصوص فوك، تر: محمد ميلاد، دار الحوار والنشر، والتوزيع، ط 1، الجزائر، دت.

11. جاكلين روز، مغامرة الفكر الأوروبي (قصة الأفكار الغربية)، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، 2011.

12. جون ستروك، البنيوية وما بعدها (من لفي ستراوس إلى دريدا)، تر محمد عصفور، عالم المعرفة، 1996.

13. جون كوتنفهام، العقلانية: مركز الانماء الحضاري، حلب، ط 1، 1997،

14. جون كوتنفهمام، العقلانية تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ط1 ،1997، ص47.

15. – زكي نجيب محفوظ، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، لجنة التأليف للنشر والتوزيع، 1993.

16. جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا (من البنيوية إلى ما بعد الحداثة)، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008.

17. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.

18. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1990. 2

19. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4.

20. الدكتور يحي الهويدي، مقدمة في الفلسفة العامة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1989،

21. رضوان جودت، ريادة، الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة الفكر المعاصر، عدد 127-128، بيروت، د ت.

22. روزنتا يودين، موسوعة فلسفية، تر يوسف كرم، دار الطليعة، بيروت، ط 1،

23. رونالد سترونبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، تر: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط3 ،1994، ج3،

24. سامي بلقاسم الغابري، تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإتيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، 2007.

25. سامي بلقاسم الغابري، تفكيك الميتافيزيقا وبناء الاتيقيا في فلسفة جاك دريدا، المرجع السابق.

26. صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة فيردريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 1999.

27. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي الغربي، المغرب، ط 1، 1995،

28. عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

29. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ط 5، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975.

30. عبد الرزاق الداوي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة، بيروت، ط 1، 1992.

31. عبد السلام عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاورة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1991.

32. عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، 1999،

33. عبد العزيز سليمان، تاريخ أوروبا الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، بيروت، 1999.

34. عبد الفتاح الدريدي، فلسفة هيجل، مكتبة آنجلو المصرية، القاهرة، 1970.

35. عطيات أبو السعود، الحصار الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركائه، الإسكندرية، 2002.

36. على المحمداوي، بقايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكيك الرمزية العقلية الغربية، ط 1، الرباط، منشورات دار الأمان، 2015.

37. علي عبود المحمداوي، موسوعة الأبحاث المركزية، الفلسفة الغربية المعاصرة، مركزية الحداثة إلة التقييم المزدوج، ج 2، 2013.

38. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، 1992.

39. فريديك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من ديكارت إلى لينبيتز، تر: توفيق وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط1 2006، ج 4.

40. لورانس جيب وكيتي شين، أقدم لك نيتشه، تر: امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004،

41. مارتن هايدغر، كتابات أساسية، تر: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2002.

42. مجموعة من الباحثين الأكاديميين، من الكينونة إلى أثرها هايدغر في مناظرة عصره، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2012.

43. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت، 2008،

44. محمد المزوغي، نيتشه هايدغر (تفكيك ونقد)، دار نيوبور للطباعة والنشر، العراق، ط 1، 2014،

45. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للطباعة، المغرب، ط2006،1.

46. محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،1998.

47. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، افريقيا الشرق، بيروت ،1998.

48. مراد قواسمي، في معنى التاريخ عند نيتشه، سؤال الأصل ومشروع التأويل، ط 1، بيروت، لبنان، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012.

49. نور الدين الشابي، نتشه ونقد الحداثة: دار المعرفة للنشر، تونس، 2005،

50. نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع السابق.

51. هانز جورج غادمير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم علي الحاكم صالح.

52. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر ،2012.

ثالثا/ القواميس والموسوعات

1. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 2، ت: خليل أحمد خليل، من منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، ط 2، 2001

2. إبن منظور، لسان العرب، مج 2، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1953،.

3. أحمد بن علي القيومي ، المصباح المنير ، تحقيق يحي مراد ، مؤسسة المختار للتوزيع و النشر ، اقاهرة ، ط1 ، 2008،ص124

4. ويتد هوندرتش، دليل أوكسفورد للفلسفة، تر نجيب الحصادي (المكتب الوطني للبحث والتطور)، ج 1.

5. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربة للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ج2.

المحتوى

إهداء

شكر و عرفان

المقدمة .....أ – د

الفصل الأول: التأسيس الفلسفي للحداثة الغربية .....06 -23

المبحث الأول: .....06 - 13

1/ مفهوم الحداثة و المفاهيم الفلسفية ذات الصلة بها .....06 - 13

- مفهوم الحداثة لغة .....06 - 07
- مفهوم الحداثة اصطلاحا .....07 - 08

2 / بعض المفاهيم المصاحبة لمصطلح الحداثة .....08 – 13

- الأنوار .....08 - 09
- الفلسفة الذاتية .....09 - 10
- الفلسفة العقلانية 10
- النهضة .....10 - 11
- خصائص عصر النهضة .....11 - 12
- مبادئ عصر النهضة .....12 - 13

المبحث الثاني: العقلانية الذاتية "روني ديكارت" أنموذجا .....14 - 19

المبحث الثالث: اكتمال المشروع الحداثي الغربي "هيجل" أنموذجا .....19 - 23

الفصل الثاني: موقف فريدريك نيتشه من الحداثة الغربية .....25 - 52

المبحث الأول : نقد الفلسفة الذاتية و ميتافزيقا الذات .....25 - 31

المبحث الثاني: نقد الإيطار الأخلاقي للحداثة الغربية (قلب القيم).....31 - 39

المبحث الثالث: نقد النزعة الوضعية أو العلمية الحديثة و العدم.....40 - 52

الفصل الثالث: امتدادات النقد النيتشوي في الحداثة الغربية .....54 - 70

المبحث الأول : نقد ميتيفزيقا الحضور عند مارتن هايدغير.....54 - 59

المبحث الثاني : ميشال فوكو و نقد العقل الحداثي.....60 - 65

المبحث الثالث : جاك دريدا و نقد المركزيات .....66 - 70

خاتمة .....71 - 72

قائمة المصادر و المراجع.....73 - 78

الفهرس **79**