وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي - تبسة

جامعة العربي التبسي– تبسة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم:الفلسفة

LARBI TEBESSI –TEBESSAUNIVERSITY
UNIVERSITE LARBI TEBESSI – TEBESSA-
Department of Philosophy

الميدان: علوم إنسانية واجتماعية
الشعبة: علوم إجتماعية
التخصص:فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

العنوان:

نقد الحداثة الغربية في فكر فريدريك نيتشه

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر " ل.م.د"

دفعـــة: 2021

إعداد الطالب (ة):
- مسعي سيف الدين

إشراف الأستاذ(ة):
د. أحمد معط الله

لجنـــة المناقشـــة:

الاسم واللقـــب	الرتبـــة العلميـــة	الصفـــة
فيصل زيات	أستاذ محاضر" أ "	رئيســـا
أحمد معط الله	أستاذ محاضر " ب "	مشرفـا ومقررا
مولدي عاشور	أستاذ محاضر " أ "	عضوا ممتحنـــا

السنة الجامعية:2021/2020

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

إلى الأستاذ المشرف:

أتقدم بشكري الخاص إلى الأستاذ الذي أشرف على هذا العمل الدكتور أحمد معط الله على حرصه ومتابعته لكل تفاصيل هذه المذكرة من بدايتها إلى صورتها النهائية، فلك مني كل عبارات الثناء والتقدير والاحترام فلولا توجيهك ما كان لهذا العمل أن يرى النور وأن يبرح مكانه.

كما لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى كافة طاقم وأساتذة قسم الفلسفة كل باسمه دون استثناء على مجهوداتهم الجبارة ومعلوماتهم وتوجيهاتهم القيمة فلولاهم لما وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم دمتم فخرا لجامعتنا وكليتنا وقسمنا.

إهداء

في هذا المقام لا يسعني إلا أن أهدي هذا العمل إلى من أفنى حياته من أجل تعليمي وبسببه أنا أكمل مشواري الدراسي والذي ساهم في كل خطوة أخطوها في هذا المشوار إلى أن أصل إلى ما أنا عليه اليوم، إلى أبي أطال الله في عمره.

و إلى من ربت وسهرت من أجلي في جميع الظروف ومختلف الأوقات، أمي رعاها الله وحفظها لنا.

و إلى كافة زملاء وزميلات الدفعة فقد كنا عائلة واحدة قضينا معا أوقات مرحة طوال سنوات دراستنا.

و إلى كل من علمني يوما حرفا منذ بدأت مشواري الدراسي، و إلى كل من ساعدني سواء من قريب أو من بعيد وبأي شكل من الأشكال في إتمام هذه المذكرة.

مقدمة

تعتبر فترة الحداثة Modernité من أهم الحقب الزمانية في الفكر الفلسفي الغربي بأكمله، إذ تمثل أهم مرحلة من مراحل تطور هذا الفكر، إضافة إلى أنها في الوقت ذاته تعتبر مرحلة مثيرة للجدل داخل الحقل الفلسفي والفكري في الفترة المعاصرة، فهناك من يرى أنها فترة تقدم وتطور للإنسانية وهي من مكنت الإنسان من أن يعي ذاته ويؤسس منظومة فكرية وعقلانية لم يشهدها التاريخ الإنساني من قبل إلا أن هناك من رفض هذه الحقبة بكل ما جاءت بها من مستجدات ومظاهر، ووجه لها نقدا لاذعا، وقال بأن القيم التي قامت عليها مجرد وهم وخرافة وإتباع لخطى السابقين، تعبر عن تدهور وانحطاط للإنسانية لا تطورا لها، ومن أهم رواد هذا النقد الموجه نحو الحداثة في الفكر الغربي نجد الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzche) 1844-1900 فقد كانت كتاباته بمثابة اللبة والأساس الأول لكل التيارات الفلسفية النقدية بداية من القرن التاسع عشر، خاصة منها التي وجهت نقدها للحداثة الغربية، فنيتشه قال بوجوب مراجعة كل القيم والأفكار التي تأسست عليها هذه الحداثة، إذ نجده طرح العديد من نقاط الاستفهام والتساؤلات المحورية حول حقيقة هذه الحداثة وجوهرها، فهو فعلا كان يتفلسف بمطرقة غايتها التهديم من أجل إعادة البناء والكشف عن الأوهام التي كونتها الحداثة حول نفسها وجذورها الميتافيزيقية التي أبعدت حسبه الإنسان عن كينونته وحقيقته، ولأهمية فلسفة نيتشه النقدية ومرجعيتها الأصلية كان الاهتمام بهذا الموضوع والبحث أي (نقد الحداثة الغربية في فكر فريدريك نيتشه)، وهو موضوع جدير بالاهتمام والبحث بالرغم من كثرة الدراسات حوله، لكن بدوري أردت التأمل ودراسة أفكار نيتشه في إطار نقده للحداثة الغربية، ومدى تأثيرها في إعادة قراءة الفكر الحديث، وامتدادات هذا النقد في الفكر المعاصر أو الما بعد حداثي، فإعادة قراءة نيتشه وأفكاره لا تعني التكرار والاجترار كما قد يعتقد البعض بقدر ما تدخل في خضم تعدد وتجدد القراءات الفكرية وفق الراهن الفلسفي، وإعادة قراءة هذا الفكر بصورة مختلفة ومن زاوية مختلفة عن الدراسات السابقة في الموضوع.

أما عن الأسباب التي جعلتني أهتم بدراسة هذا الموضوع بالذات فهناك أسباب ودوافع ذاتية وأخرى موضوعية.

الأسباب الذاتية منها فتتمثل فيما يلي:

يمثل نيتشه وفلسفته وأفكاره بمثابة الملهم الأول لتناولي الفلسفة بصفة عامة ودراستها والتخصص فيها، فالدافع الأساسي لدراستي لفكر نيتشه هي قوته وقدرته على إنكار كل شيء وإعادة بناء الإنسان فعليا، فهذه القوة جعلته يذهب إلى إنكار تاريخ بمجمله وتحدي الظروف المرضية التي حلت بأوروبا لعهد طويل من الزمن ما مثل دافعا فضوليا لدي في قراءة مقاصد هذا الفيلسوف.

كما مثلت روح نيتشه القلقة إزاء مصير الإنسان سببا في رغبتي لدراسة وتباحث فكره القوي المثير للجدل.

كما كان لقراءتي لبعض مؤلفات نيتشه خاصة رواية هكذا تكلم زرادشت بمثابة الشعلة التي اتقدت في نفسي وبثت فيها فضول كبير للتعمق في دراسة أفكار هذا الفيلسوف.

إضافة إلى أن نيتشه يمثل مرحلة مهمة من تاريخ الفكر الفلسفي خاصة وأنه يعتبر المدخل الأساسي للدخول في دراسة الفكر ما بعد حداثي والفكر المعاصر.

إضافة إلى أن مثل هذا الموضوع يمثل موضوع متجدد لإعادة البحث والدراسة ويفتح أمامي آفاقا مستقبلية في مشواري الأكاديمي.

فيحينأن الدوافع والأسباب الموضوعية تتمثل فيما يلي:

قد يتعرض أي باحث في ميدان الفلسفة لسؤال جوهري حول الفروقات التي تفصل فترة أو حقبة تاريخية عما يليها وما سبقها من حقب، بحيث أن نيتشه يمثل تحول في الانتقال من دراسة الفكر الحداثي إلى دراسة الفكر ما بعد الحداثي أو المعاصر ما جعلني أختار هذا الموضوع لبحثي الأكاديمي.

إضافة إلى أن الفكر النقدي يمثل جوهر الفلسفة وفكر نيتشه بدوره أفضل صورة وتجسيد لهذا النقد في الفكر الغربي ما أضاف دافعا آخر لاختيار هذا الموضوع دون غيره.

أما عن المنهج الذي توخيته في بحثي هذا فيتمثل في كل من المنهج التحليلي، النقدي، والتاريخي، من أجل تحليل وتتبع أفكار نيتشه وبيان أبعادها الثورية والفلسفية، وعلى هذا الأساس طرحت الإشكالية التالية: ما مفهوم الحداثة الغربية؟ وما موقف نيتشه منها؟ وكيف شكلت فلسفة نيتشه النقدية أساسا لكل فلسفة ما بعد حداثية مقبلة؟

وتتفرع هذه الإشكالية إلى عدة تساؤلات فرعية أجيب عليها من خلال فصول ومباحث هذه الدراسة:

ما هو مفهوم الحداثة وما هي مرجعياتها الفلسفية؟

ما هي منطلقات نيتشه في نقد الحداثة الغربية ومظاهرها المختلفة؟

وما مدى تأثير نيتشه وامتداد فكره هذا في الفلسفات النقدية المعاصرة؟

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

فجاء الفصل الأول بعنوان: الحداثة الغربية المفهوم والتأسيس، والذي قسمته إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تطرقت فيه إلى شرح مفهوم الحداثة في إطارها اللغوي والفلسفي من أجل توضيح أهميتها ومبادئها الفكرية الأساسية الهادفة إلى الاهتمام بالحاضر فقط دون الرجوع إلى الماضي أو حتى التفكير فيه، كما حاولت أيضا بيان أهم المصطلحات والمفاهيم ذات الصلة بالحداثة الغربية والتي ميزتها عن الفترات والحقب الأخرى والتي من بينها: مصطلح الأنوار، النهضة، الفلسفة الذاتية، والفلسفة العقلانية وغيرها من المفاهيم الحداثية، وفي المبحث الثاني عرضت أهم أفكار الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت باعتباره أب الحداثة الغربية وواحد من أبرز الذين أحدثوا قفزة انتقالية في الفكر ميزت بفكره الفترة الحديثة عن ما سبقها من حقب وأفكار فلسفية، وفي المبحث الثالث تحدثت عن فكر كل من هيجل وكانط باعتبارها آخر الفلاسفة الذين عبروا عن المشروع الحداثي التنويري الغربي وحاولا وضعه في سياقه الفلسفي والتاريخي.

في حين جاء الفصل الثاني تحت عنوان: موقف نيتشه من الحداثة الغربية، ومن خلاله أردت أن أبين كيف انتقد نيتشه مبادئ وقيم وأساس الحداثة الميتافيزيقي، في المبحث الأول تطرقت إلى عرض الميتافيزيقا الذاتية أو ميتافيزيقا الذات والتي يعتبرها نيتشه الفجوة التي غيرت مسار تفكير الفلاسفة إلى تتبع خطوات السابقين دون وعي منهم بذلك، وفي المبحث الثاني ارتأيت إلى عرض وجهة نظر وموقف نيتشه من مختلف مظاهر الحداثة والتي من أهمها: المال، الصحيفة، الآلة، والمخدر، أما المبحث الثالث فقد عرضت فيه نقد الإطار الأخلاقي للحداثة وحاولت من خلاله تبيان المبادئ التي بنيت عليها أخلاقياتها والفكرة التي كونها نيتشه حولها وكيف انتصر اللاأخلاقية أو أخلاق القوة، إضافة إلى تسليط

الضوء على نقد نيتشه للعلوم الوضعية والعدمية التي كان هدفها إظهار معالم هذه العدمية في الفلسفة الحديثة من خلال إجلال وتقدير الإنسان المفرط للعلم والتقنية.

وكان الفصل الثالثبعنوان: أثر نقد نيتشه في تجاوز الفلسفة الحديثة ومن خلاله أردت أن أبين كيف أثر نيتشه بأفكاره النقدية على الفكر المعاصر وكيف اعتبر هذا الأخير بوابة ومدخل أساسي للعديد من الفلاسفة من بعده خاصة ما بعد الحداثيين منهم، لذلك جاء المبحث الأول بعنوان: التأسيس الفلسفي للفكر ما بعد الحداثي وذلك بهدف بيان الأسس والمبادئ الأولى التي قام عليها هذا الفكر والتي تصب في مجملها في تجاوز الفكر الحداثي وكل ما يحمله هذا الأخير من مبادئ وأسس، وفي المبحث الثاني الذي كان بعنوان: امتدادات النقد النيتشوي للحداثة في الفلسفة المعاصرة فقد اخترت نموذجين لفيلسوفين معاصرين يتمثل في فكرهما نيتشه ونقده للحداثة بوضوح، فأولهما ميشال فوكو في نقده للعقل الحداثي الذي أراد أن يبين مكانة اللاعقل في تأسيس العقل الحداثي فمسألة الجنون مثلا باعتبارها عنصر لا عقلاني في الإنسان هو بمثابة موضوع هامشي ناتج عن الوعي والعقل الحداثي، إضافة إلى جاك دريدا ونقده للمركزيات فمن خلاله أردت أن ألقي نظرة عن كثب على جذور الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون أو ما يسميها دريدا تاريخ اللوغوس الغربي، فتفكيك الحداثة لا يتم إلا بتفكيك هذا اللوغوس المركزي، وهنا بهدف الوقوف على تمثل نيتشه وامتداد فكره النقدي داخل فكر كل من هاذين الفيلسوفين المعاصرين.

أما الخاتمة فضبطت فيها أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذا البحث وهي نتائج جزئية منطقية لازمة عن التحليل الذي مارسته في معالجة المشكلات والإشكاليات في ثنايا الفصول والمباحث.

ولقد ساعدني في إنجاز هذا البحث العديد من المؤلفات وهي مؤلفات ومصادر نيتشه نفسه فقد وضفتها في معالجة إشكالية الفصول والمباحث وأذكر من بينها: العلم المرح، جينيالوجيا الأخلاق، إنسان مفرط في إنسانيته، هكذا تكلم زرادشت ..... وغيرها، فبالرغم من صعوبة فهم واستيعاب فحوى هذه المصادر إلا أنها كانت عونا لي على إنجاز هذا البحث.

بالنسبة للمراجع فلقد كانت كثيرة ومتنوعة ساعدتني على فهم فكر نيتشه فهما صحيحا عميقا خاصة ما تعلق منها بموضوع الحداثة وموقف نيتشه منها، أخص بالذكر:

كتاب نيتشه والفلسفة لجيل دولوز، وكتاب نيتشه وجذور ما بعد الحداثة لأحمد عبد الحليم عطية، فهذه المراجع وغيرها استعنت بها في معالجة أركان فلسفة الحداثة وموقف نيتشه منها إضافة إلى مذكرة ماستر بعنوان موقف نيتشه من الحداثة الغربية وغيرها من الدراسات السابقة في الموضوع.

وقد إعترضتني جملة من العوائق وأنا بصدد انجاز هذا البحث فهناك عوائق ذاتية وأخرى موضوعية: الذاتية منها تتعلق أساسا بوضعيتي الاجتماعية وظروفي الصعبة التي صعبت من اقتنائي للكتب والمراجع اللازمة، إضافة إلى أنني أقطن في قرية وولاية نائية منكوبة تنعدم فيها المكتبات المتخصصة ما صعب من حصولي على المراجع والكتب اللازمة لإنجاز هذا البحث، ولكن بالرغم من هذه الظروف الصعبة فإنني لم أستسلم لها بل قاومتها وتحديتها وواصلت بحثي وتنقلت إلى بعض المكتبات الجامعية والعمومية عبر بعض ولايات الوطن، إضافة إلى ولوجي إلى الكثير من المكتبات والمدونات الإلكترونية من أجل انجاز بحثي بما تقتضيه البحوث العلمية الأكاديمية وفي التاريخ المحدد لها.

أما عن العوائق الموضوعية فقد واجهتني بعض الصعوبات في التنقل إلى المكتبات العمومية بسبب الظرف الصحي والوبائي الذي تمر به البلاد، إضافة إلى أن هذا الموضوع يعتبر مشروع علمي فلسفي يصب في ميدان النقد الفلسفي وصعوبته، ناهيك عن كثرة وتعدد الدراسات السابقة حوله، بالإضافة إلى تعقد وتشعب كتابات نيتشه واختلاف الترجمات لأفكاره وكتبه ما تطلب مني بذل مجهود كبير ووقت طويل لفهمها وتوظيفها صحيا في خدمة مسار بحثي.

الفصل الأول

الحداثة الغربية المفهوم والتأسيس

المبحث الأول: الحداثة الغربية والمفاهيم المرتبطة بها .

المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي للحداثة العقلانية الذاتية عند "ديكارت"

المبحث الثالث: اكتمال المشروع الحداثي مع "كانط" و"هيجل"

تعتبر الحداثة مشروع فكري وفلسفي بني على أسس متينة ما مكن هذا المشروع من أن يحدث فارق ونقطة فاصلة في تاريخ أوروبا والعالم بصفة عامة، فهذا المشروع أثر على مختلف جوانب الحياة في أوروبا سواء منها الاجتماعية، الفكرية، الاقتصادية، السياسية وغيرها، وكغيره من الحركات الفكرية لم يتأتى من عدم بل كانت له عدة إرهاصات ساهمت في ظهوره وتبلوره سواء من ناحية النشأة أو الاكتمال كمشروع فكري كامل الأسس.

المبحث الأول: الحداثة الغربية والمفاهيم المرتبطة بها:

1 مفهوم الحداثة:

1-1_لغة:

في معجم " لسان العرب " نجد أن 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] بمعنى أن الحداثة هي كل شيء جديد يخالف ما كان سائداً في السابق.

ونجد أيضا الحداثة بمعنى: حدث الشيء (حدوثا) أي تجدد وجوده فهو حادث وحديث ومنه يقال حدث به عيب إذا تجدد وكان معدوما قبل ذلك ويتعدى بالألف فيقال (أحدثته) ومنه محدثات الأمور وهي التي ابتدعها أهل الأهواء [2]، فالحداثة هنا بمعنى الوجود بعد العدم.

ومن خلال هاذين التعريفين السابقين نجد أن الحداثة لغويا هي التجدد والتقدم نحو كل ما هو جديد والوجود من العدم [3]، كما نجد أن لفظة حديث ظهرت قبل لفظة حداثة فلا يمكن فهم مفهوم الحداثة دون النظر إلى مفهوم كلمة حديث وهذا ما ذكر من خلال التعريفين السابقين، أي أن مفهوم الحداثة يقترن طبيعيا بمفهوم كلمة حديث.

1-2_اصطلاحا:

ليس من السهل تحديد مفهوم شامل ودقيق للحداثة نظرا لتشعب وتعقد مجالاتها واختلاف المواقف والآراء حولها.

ففي الموسوعة الفلسفية لأندريه لالاند نجد أن لفظ حديث تعرف كالآتي:" بأنه لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن 19 في المسجلات الفلسفية والدينية، ويعني به انفتاح وحرية فكرية

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد 02، دار بيروت للطباعة، لبنان، د ط، 1953، ص 131.
(2) أحمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير**، مؤسسة المختار للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، ط 1، 2008، ص 124.
(3) أحمد بن علي الفيومي، المرجع نفسه، ص ص 127_128.

ومعرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة أو بمعنى أعم هو ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة دون الحكم على المعنى وبلا تفكير فيه" [1]بمعنى أن الحداثة لفظ استحدث منذ القرن 19 لوصف الأحداث الجديدة أو المتجددة في ميدان الفكر الفلسفي والديني وغيره.

كما نجده أيضا عند لالاند في معجمه الفلسفي بمعنى أن الحديث يتعارض مع الوسيط وأحيانا باتجاه عكسي مع المعاصر والتاريخ الحديث هو تاريخ الوقائع التي تلت سقوط القسطنطينية سنة 1453م، فالفلسفة الحديثة هي فلسفة القرن 16 والقرون التوالي إلى أيامنا هذه.[2]وهذا يعني أن لفظ حديث جاء كوصف لكل الأحداث والأفكار التي شملت فترة تاريخية معينة بدأت منذ سقوط القسطنطينية، أو هي وصف لأفكار الفلسفة التي جاءت منذ القرن 16 وما تلاها.

ونجد أيضا الحداثة عند جون بودريار وتعني: أن مفهوم الحداثة ليس مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التوليد، ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية. [3] نفهم من هذا أن للحداثة عدة مفاهيم مجتمعة تصب في مجملها إلى وصف التفسير الجذري الذي حدث في الذهنيات إبان فترة معينة.

فالحداثة من خلال هذا المعنى هي الأزمنة الحديثة التي شهدت تغيير في ذهنية الإنسان خصوصا فيما يتعلق بمصدر المعرفة وبصورة أخص العقل الذي يتميز به الإنسان عن باقي الكائنات [4]، فالحداثة والفلسفة الحديثة هي كل ما يعني بذهنية الإنسان ووصفه ونظرته العقلية الخالصة لمصدر المعرفة الإنسانية واستخدام للعقل وقيمة هذا العقل وحسن توظيفه فيما يخدم الإنسان.

---

(1) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد 2، تر: أحمد خليل: من منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 2، 2011، ص 822.

(2) المرجع نفسه، ص ص 822_ 824.

(3) المرجع نفسه، ص 824.

(4) فتحي التريكي، رشيدة التريكي: **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1992، ص 28.

2_ بعض المفاهيم المصاحبة لمصطلح الحداثة:

2-1_ الأنوار:

مصطلح له طابع أوروبي استعمل منذ القرن 18 حيث عرضت فيه فكرة أساسية هي فكرة الأنوار العقلانية الطبيعية القادرة على قيادة البشر نحو العلم والحكمة أي النضج والاستقلالية، كما امتازت هذه الفترة بنشر أنوار العقل من أجل تبديد ظلمات الجهل [1]، بمعنى أن الأنوار هو تنوير العقل والإعلاء من شأنه داخل الحياة العامة أي حسن استعمال العقل لتحصيل العلم المعرفة التي من شأنها أن ترتقي بالإنسانية.

كما يحمل هذا المصطلح معنى التحرر من كل العوائق بداية من سيطرت اللاهوت إلى إكمال أهم ملكة لدى الإنسان ألا وهي العقل، فالتحرر هو جزء من حلقة متسلسلة من الحلقات المعرفية والفكرية للحداثة الغربية فهو مصطلح يعني " نمط من التفكير يعتمد على العقل والعقلانية من تحريره من الأوهام والخرافات والظلم والتسلط " وذلك أن التنوير ظاهرة أو حركة فكرية عامة ظهرت إبان نهاية القرن 17 وبداية القرن 18 نتيجة لظروف فكرية اجتماعية واقتصادية تميز بها المجتمع الأوروبي في تلك الفترة [2]، بمعنى أن التنوير هو حركة فكرية عامة سادت أوروبا قامت بالأساس للإعلاء من سلطة العقل وتخليصه من كل العوائق التي اعترضته من معتقدات لاهوتية كبلت هذه الملكة وعطلتها لعدة عصور وحقب تاريخية جعلت من المجتمع الأوروبي يعيش داخل قوقعة من التسلط والسيطرة الكاملة من طرف رجال الدين وأفكارهم اللاهوتية التي منعت كل جديد وتفكير حر.

فالقرنين 17 و18 تميزا بسيطرة الفلسفة الديكارتية أين ظهرت أول معالم الحداثة التي تقوم على الذاتية ، ففلاسفة الأنوار تميزوا بمقولات خاصة بهم كالتقدم، التطور، التحرر، القطيعة مع التراث القديم [3]، بمعنى أن فلسفة الأنوار وفلاسفة الأنوار جاءوا بفكر تحرري

---

(1)جاكلين روز، **مغامرة الفكر الأوروبي (قصة الأفكار الغربية)**، هيئة أبو ظبي للشفافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2011، ص 210.

(2) على الحمداوي، بقايا اللوقوس، **دراسات معاصرة في تفكيك الرمزية العقلية الأوروبية** ، منشورات دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 2015، ص 126.

(3) على الحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة (من الذات إلى فلسفة التواصل)** ، منشورات دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 2015، ص 103.

يعتمد بشكل مطلق على الذاتية، أي إعطاء الذات نوع من الحرية في التفكير والإبداع بغض النظر عن كل الاعتبارا ت الأخرى وأن هذا الفكر تميز بموسوعة من المفاهيم كالقطيعة، التطور..... وغيرها التي جعلت من فكر الأنوار فكر فريد من نوعه يسعى بالأساس إلى تحرير العقل.

وفي تعريف آخر نجد أن الأنوار تعني خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها وحالة القصور تعني عدم القدرة على استعمال إدراكه من دون توجيه من الآخرين، قصور هو مسؤول عنه، وعدم القدرة على اتخاذ القرار واستعمال عقله بحرية فشعار الأنوار هو: « كن شجاعا في استعمال إدراكك الخاص » وقد أريد من خلال هذا العصر إعطاء الحرية للعقل في التفكير والإبداع والتخلص من كل أشكال القيود خاصة فيما يتعلق بسيطرة اللاهوت و الكنيسة على الحياة الفكرية في أوروبا [1] أي أن فلسفة الأنوار جاءت بصفة خاصة بهدف تخليص العقل من كل القيود التي سيطرت عليه من أجل استعماله في اتجاه يجعله يخرج من حالة الضعف والوهن التي ترتبت عن عدم استعمال عقله، إضافة إلى أن فلسفة الأنوار كانت من بين أهم العوامل التي هدأت الجو وهيأت الظروف للفكر الحديث الذي جاء نتيجة لهذه العوامل مجتمعة.

2-2- النهضة:

أ) مفهوم النهضة ومقوماتها:

يمكن القول إن النهضة عبارة عن حركة فكرية جاءت لإحياء العلوم والآداب ولقد امتاز رواد هذه الحركة بأنهم درسوا كل ما وقع تحت أيديهم من كتب يونانية ورومانية من كل الجوانب العلمية والأدبية ودرسوا كل الآثار الباقية من كل الحضارات القديمة ولم يكتفوا بها فقط بل عدلوا ما يجب تعديله، وأضافوا ما يمكنهم إضافته ليحدثوا نهضة جديدة [2]، ما يعني أن النهضة جاءت دراسة لمعارف السابقين دراسة نقدية لاستشراف الطريق إلى

(1) على الحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، المرجع السابق، ص 104.

(2) عبد العزيز سليمان، **تاريخ أوروبا من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى** ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، 1999، ص 12.

المستقبل من خلال معرفة هذه المعارف والأفكار السابقة معرفة جيدة من أجل تجاوزها إلى ما هو أفضل منها.

بهذا تكون النهضة عبارة عن حركة فكرية كان هدفها دراسة علوم السابقين من الحضارات من أجل الإلمام بها من جهة والإضافة إليها من جهة أخرى، فهي عبارة عن حركة فكرية عامة تميزت بالحيوية دون إحداث قطيعة مع الماضي بل إحداث جديد قد يكون مكملا لما كان عليه في الماضي [1]، وبهذا فالنهضة هي دراسة علوم السابقين والارتكاز عليها لتقديم جديد من شأنه أن يتجاوز هذا الماضي بالاعتماد على الماضي نفسه.

كما نجد أن النهضة عند روزنتال يودين في موسوعته الفلسفية تعني المذاهب العامة والاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا خلال فترة انهيار الإقطاع وقيام المجتمع البرجوازي الأول من القرن 10 حتى أواخر القرن 17م ونهوض ثقافة إنمائية في تلك الفترة وإحياء التراث الفلسفي للعصر القديم[2].

نفهم من هذا أن النهضة بدورها جاءت نتيجة لتحولات سياسية سادت أوروبا في تلك الفترة ساهمت بشكل أو بأخر في توفير جو ملائم لبروز مثل هذه الحركات الفكرية أي أن النهضة كحركة فكرية لم تتأتى من عدم.

ب) مقومات وخصائص عصر النهضة:

- **الناحية الثقافية:** تمثلت في ظهور تيارات فكرية جديدة تميزت بروح الشك والنقد والبحث عن الحقيقة وإحياء الدراسات الإغريقية وقد نشأت هذه النهضة بعيدا عن الأطر الأكاديمية كالجامعات.
- **الناحية السياسية:** تميزت ببروز نوع من تحرر الفرد فأصبح يمتلك حرية التفكير من خلال التخلص من سطوة الكنيسة على الحكم، وتحرر الفرد من سلطة الحاكم أي رجال الدين آنذاك الذين كانوا يهيمنون على مراكز الحكم والسلطة.

(1)جاسم السلطان، **إستراتيجية الإدراك من الصحوة إلى اليقظة**، دار أم القرى لترجمة والتوزيع، مصر، ط4، 2010، ص 181.

(2) روزنتال يودين، **الموسوعة الفلسفية**، تر: يوسف كرم، دار الطبعة للنشر والتوزيع، بيرت، لبنان، د ط، د س، ص 525.

- **الناحية الاقتصادية:** تميزت بازدهار وانتشار التجارة العالمية بسبب انتشار الكشوفات الجغرافية.
- **الناحية الفنية:** تميزت بتطور الفنون الجميلة وإحياء للفنون القديمة من رسم وهندسة معمارية وغيرها.
- **الناحية اللغوية:** تميزت هذه الفترة بإعادة الاعتبار وإحياء للغات الأصلية والمحلية ترجع في أصلها إلى الجذر اللاتيني.[1]

كل هذه التحولات التي مست كل جوانب الحياة في أوروبا كان لها دور بارز في حركة النهضة الفكرية الأوروبية وهذا دليل على ما ذكرته سابقا أن مثل هذه الحركات لم تأتي من عدم بل كان لها أسس وظروف ساهمت في ظهورها وتطورها.

ج) مبادئ عصر النهضة:

- **إحياء التراث اللاتيني:** من مظاهر ولادة عصر جديد نجد إحياء التراث الروماني واللاتيني بشكل جديد ذلك أن هذا التراث كان يمس مشاكل الناس ويعبر عن حياتهم بشكل صادق وواضح، ويعود الفضل في ذلك إلى بترارك وحركته في إحياء التراث حتى أطلق عليه أبو الحركة الإنسانية.
- **إحياء التراث الإغريقي:** فقد أرسلت عدة بعثات من إيطاليا إلى بيزنطة لدراسة التراث الإغريقي والتخصص فيه، فلاقت هذه البعثات نجاحا باهرا خصوصا بعد قدوم بعض المفكرين البيزنطيين إلى إيطاليا واختصوا بالتدريس بها.
- **إنشاء المكتبات:** إضافة إلى أنه كانت لهاته الحركة اهتمام بالغ لدى أمراء المدن وحكامها وذلك بجمع الوقائع والمخطوطات العبرية واللاتينية وكتب الطب، وتأليف الكتب في جميع المجالات.
- **إنشاء الأكاديميات:** ونجد أن أول تلك الأكاديميات أكاديمية نابولي في إيطاليا، والتي جمع فيها كل ما توصل إليه العلماء والناقلون وقد تناول هؤلاء العلماء التراث القديم بصفة عامة والأدب بصفة خاصة، كما نجد الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا والتي تدرس الفلسفة اليونانية عامة والأفلاطونية خاصة، أما روما فنجد فيها أكاديمية متخصصة في دراسة تراث

(1) عبد العزيز سليمان، مرجع سابق، ص ص 09_10.

الحضارات القديمة، فبعد التخلص من سلطة الكنيسة كان لابد من الرجوع إلى هذا التراث ودراسته دراسة معمقة لاستشراف مستقبل أفضل لأوروبا[1].

بمعنى هذا أن كل هذه المبادئ جاءت لتجسيد تحول فكري، تغيير نمط التفكير في أوروبا الذي سلطت عليه سلطة لاهوتية منعت كل انفتاح على الآخر ألا وهي سلطة الكنيسة التي سعت بكل قواها إلى تقويض العقل وجعله لا يفكر إلا داخل ما تسمح به هي، بفضل هذا الانفتاح خرجت أوروبا من حالة القصور إلى حالة من الحركة الفكرية التي ساهمت في تغيير حياة الإنسان الأوروبي في جميع المجالات.

2-3- الفلسفة الذاتية:

وهو مصطلح شائع في الفلسفة الحديثة لتعلقها بالذات ومشاعرها ومنظورها ومعتقداتها، ويشير هذا المصطلح عادة إلى مشاعر وآراء لم يدافع عنها أو غير مبررة في مقابل المعرفة والاعتقاد المبرر، ويستخدم عادة هذا المصطلح للإشارة إلى مجال الخبرة من أجل الوصول إلى معرفة موضوعية بين طريق الاستنباط المباشر مع ديكارت أو إشارة سببية كما عند لوك، أو برهان متعالي كما عند كانط أو تطور ديالكتيكي كما عند هيجل [2] ومعنى هذا أن الذاتية عبارة مصطلح أو نعت أطلق على منهج أو مناهج تسهل الوصول إلى المعرفة وترتبط أساسا بآراء ذاتية نابعة من الفرد.

كما تعد الذاتية الأساس الأول الذي تقوم عليه الحداثة لأنها تعيد كل المعايير والحقائق إلى الذات الإنسانية وجعلها الكفيلة بصياغتها سعيا منها لإحداث قطيعة مع تراث العصور المظلمة ولمبدأ الذاتية أربعة مفاهيم أساسية: الفردانية، الحق في النقد، استقلالية العقل، الفلسفة التأملية، ونجد أن مبدأ الذاتية قريب إلى الفكر الديكارتي بالنظر إلى أن هذا الأخير أسس فصلا و ترابطا بين الذات الإنسانية والعالم الخارجي وذلك من خلال وجود ذات مستقلة وعالم تدرك فيه [3]، بمعنى أن الذاتية جاءت بالأساس كتعبير على أنه أصبح

(1) عبد العزيز سليمان، المرجع السابق، ص ص 15- 16.

(2) تدهوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، ج 08، تر: نجيب الحصادي،المكتب الوطني للبحث والتطور، ليبيا، د ط، د س، ص 390.

(3) على الحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص ص 107- 108.

للذات الإنسانية قيمتها في وضع أسسها ومعاييرها الخاصة للوصول إلى المعرفة كما أن الذاتية تجسدا فعلا ما جاءت به الفلسفة الحديثة من حرية في الفكر وحق في النقد وغيرها.

فالقول بالأساس الذاتي للحداثة لا يقل قيمة عن القول بأساسها العقلي، فالحداثة في معناها القريب والمباشر هي إعطاء الأولوية للذات بصفتها استعادت ثقة الإنسان في فكره و في حقه وملكه ومسؤوليته إذ تخلصت الذات الإنسانية من التبعية التي كانت لها للكنيسة ولما كان يقوله رجال الدين إذ أصبح بمقدور الإنسان أن يتكلم بضمير المتكلم "أنا" هذه الأنا التي كانت مغيبة في العصر القديم ومنغمسة في "النحن" [1]، وبهذا المعنى فالفكر الحداثي أعاد صياغة نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة أصبحت مرجع للمعرفة اليقينية والحقيقة.

(1) بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمان ونقده للحداثة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2011، ص ص 47_ 48.

المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي للحداثة " العقلانية الذاتية عند ديكارت ":

يعتبر ***رونيه ديكارت** الشخصية المحورية في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة، ولهذا يستحق أن يلقب بأبو الفلسفة الحديثة، وهذا يرجع إلى تصوره للبحث الفلسفي فقد كان يبتكر صورة مدهشة للمنهج الذي على الفيلسوف أن يتبعه للوصول إلى الحقيقة[1]، وهذا يعني أن ديكارت أول من كانت له الشجاعة للتعبير بصراحة عن منهجه الفلسفي للوصول إلى الحقيقة أي أنه اتخذ منهجا فلسفيا خاصا به للوصول إلى الحقيقة أو منهج فلسفي من شأنه أن يضع الفكر والفلسفة على الطريق الصحيح.

فنجد ديكارت في افتتاحية كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» يقول: «قبل بضع سنوات صدمني عدد كبير من الأكاذيب التي كنت أقر أنها حقيقة..... وأدركت أنه 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 نوعها بحيث يكون ثابتا ومن المحتمل أن يبقى»[2]، وهو هنا يريد بذلك التحرر نهائيا من جميع المكتسبات القبلية ومن جميع المعارف المتحصل عليها من الماضي أو من العالم الخارجي ووضعها موضع الشك.

ديكارت هنا يقول بضرورة الشك الذي يعتبر المنطلق الأساسي لفلسفته، الشك في كل المعرف التي تنقلها إلينا الحواس عن العالم الخارجي، وفي وجود الله والطبيعة التي حولنا، فإذا تحقق كل هذا نجد أن كل عالمنا قد محي لكون جميع معلوماتها مستمدة من هذه المصادر، فديكارت هنا أرسى وسيلة مهمة للوصول إلى معرفة يقينية ألا وهي " الشك المنهجي " وأرسى قواعده وأقر بأنه جزء لا يتجزأ من رؤية الفيلسوف ومن الحياة الفكرية ككل، فالشك وظيفة أساسية من وظائف العقل وعلى الإنسان أن يشك ولو لمرة واحدة في حياته في كل ما أمن به من حقائق وما توارثه، من معتقدات ووضع كل ذلك أمام محكمة العقل، وهناك شيء واحد ثابت في كل هذا الريب ألا وهو أن هناك ذات تشك وهي حقيقة

***رونيه ديكارت (1556-1650)**، فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات يعتبر من مؤسسي الفلسفة الحديثة، له العديد من الإسهامات في الرياضيات والفلسفة، وهو رائد الفلسفة العقلانية بامتياز.

(1) جون كونتنفهام،**العقلانية**، تر: منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1، 1997، ص 47.

(2)المرجع نفسه، ص 74.

تزداد يقينا كلما مارسنا فعل الشك[1]، ففلسفة ديكارت بذلك عبارة عن طريقة من الطرق التي تعلمنا توضيح أفكارنا وبحثنا عن الوسائل المساعدة على حسن استخدام العقل وبذلك يكون فعل الشك الوظيفة الأولى للعقل.

كما نجد ديكارت يقول: «بينما أريد أن أظن أن كل شيء باطل، فلا بد بالضرورة أنني أنا الذي أظن وبملاحظة أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود... حكمت بأني أستطيع أن أتقبلها بدون تردد كمبدأ أول للفلسفة التي أبحث عنها».[2]

ومعنى هذا أن ديكارت أرسى هنا حقيقة ولب فلسفته المستمدة من الذات أي أنها ذات نزعة ذاتية مادية تستقي مقوماتها الأولى من الذات الفردية.

فمقولة ديكارت: " أنا أفكر إذن أنا موجود " تعبر عن الجوهر المفكر المستمد أساسا من ذاتنا المفكرة التي لا يمسها فعل الشك فإثبات وجود الأنا كشف عن حقيقة كوني أنا أفكر ومن ثمة فأنا موجود، أي وجود ذات تقوم بالتفكير في تلك اللحظة فقط، فأنا أفكر عبارة عن جوهر يتألف من طبيعة وماهية في التفكير الذي لا يحتاج لشيء مادي من أجل وجوده[3]، فديكارت هنا يؤكد أن فعل الشك يمس كل معارفنا إلا الذات المفكرة باعتبارها هي من تمارس فعل الشك في تلك اللحظة أي أن فعل الشك فعل عقلي تقوم به ذات عقلية ذاتية مجردة.

إضافة إلى أن المنهج الفلسفي حسب ديكارت يجب أن يقوم على حسن استخدام خاصيتي العقل المتمثلة في الدقة والنظام، وبهذا علينا أن نراعي قواعد التفكير على نحو منتظم ونجد هذا في كتابي ديكارت " مقال في المنهج "وقواعد لهداية العقل "[4].

---

(1) زكي نجيب محفوظ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، لجنة التأليف للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1936، ص ص 62_ 63.

(2) رونالد سترونبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**، ج 3، تر: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، ط 3، 1977، ص 73.

(3)برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، ج 3، تر: فتحي الشنيطي، المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، د ط، 2002، ص 113.

(4) فريدريك أوكوبلستون، **تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنيتز**، المجلد 4، تر: سعيد توفيق وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 1، 2006، ص 111.

نفهم من هذا أن ديكارت يسعى إلى بناء نظام فلسفي صارم يجعل من الفلسفة تضاهي في دقتها ونظامها الرياضيات التي تتسم بالوضوح والتميز.

وتتمثل هذه القواعد فيما يلي:

1_ أنا لا أسلم بحقيقة شيء إلا أن أعلم أنه حق، فيكون إدراك ذلك من خلال الحدس والاستنباط أي " ألا نسلم بحقيقة شيء إلا أن نعلم بالبداهة أنه حق " كما يتضمن ذلك استبعاد الوقائع التاريخية.[1]

ونفهم من هذه القاعدة أنها عبارة عن إعلان لحرية الفكر وإسقاط لكل سلطة أخرى يمكن أن تسيطر على الإنسان وتفرض عليه فكر معين أو تتدخل في إصدار أحكامنا حول موضوع معين.

إن عدم قبول أي شيء على أنه حق إلا ما كان واضحا للعقل أنه كذلك ولا يكون واضحا للعقل أنه كذلك ولا يكون واضحا للعقل إلا من خلال توفر خاصيتي الوضوح والتميز فنجد ديكارت يقول: «إن الأشياء الواضحة تكون دائما بسيطة حتى لا يتمكن العقل من تقسيمها فيما بعد وهذه الأشياء البسيطة ندركها عن طريق الحدس بالعقل الواعي» [2]، من خلال هذا نفهم أن المعيار الذي وضعه ديكارت للصدق والحقيقة هو معيار التميز والوضوح أي أنه عبارة عن معيار يتناسب مع مقومات العقل والذات الإنسانية.

2_ يقول ديكارت: " أن أقسم كل صعوبة أو معضلة من المعضلات إلى أبسط عناصر من أجل حلها على أحسن وجه " فحسبه للحصول على معرفة تتميز بالوضوح التام أولا علينا أن ننتقل من المركب إلى البسيط أي من الكل إلى الجزء [3]. بمعنى أن هذه الخطوة الثانية حسب ديكارت تقول بضرورة تفكيك ما نحن بصدد القيام به ودراسته إلى أجزاء بسيطة من أجل حلها وفهمها فهما جيدا يسهل علينا المهمة.

(1)ايميل بوييه، **تاريخ الفلسفة في القرن 17**، ج 4، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، بيروت، لبنان، ط 2، 1981، ص 82.

(2) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، كلمات عربية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط د، 2012، ص 72.

(3) يوسف كرم، المرجع نفسه، ص ص 72_73.

3_ يقول ديكارت: " أن أسير بأفكاري بنظام فأبدأ بأبسط الموضوعات وأيسرها معرفة ومفترضا النظام حتى بين الموضوعات التي لا يعقب بعضها لصورة طبيعية "، فهذه القاعدة هي عبارة عن تركيب بعد التحليل وتنقسم إلى فرعين:

أولا: أن نتدرج من المبادئ إلى النتائج وذلك بأن ننظر في حد من حدود المسألة ثم في حد آخر ثم في النسبة بينهما، ثم في الحد الذي يليه، وهكذا إلى أن ننهي جميع الحدود.

ثانيا: افتراض النظام حيث لا يتبين لنا نظام الحدود [1]، فمن خلال هذه القاعدة نرى بأن ديكارت يدعوا إلى تبسيط القضايا المركبة من أجل الوصول إلى المعرفة والتقدم فيها، وهذا ما يؤكده في كتابه: " قواعد هداية العقل " في معنى قوله: نبدأ من القضايا البسيطة بغية الوصول إلى الحقيقة صعودا وفي نفس الدرجة إلى معرفة القضايا الأخرى أي القضايا الأكثر تعقيدا، أي أن ديكارت يأتي بهده القاعدة من أجل تركيب القضايا التي دعا إلى تفكيكها في القاعدة السابقة.

4_ وهي القاعدة الرابعة والأخيرة في منهج ديكارت حيث تنص على: " أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، والغاية منها إجراء مراجعات عامة " وهذه القاعدة تهدف إلى تحقيق القاعدة التي سبقتها وهي بمثابة مراجعة لما قضى به السابق للتأكد من أننا لم نغفل شيء وحققنا كل القواعد على أكمل وجه بحيث يقول ديكارت في كتابه " قواعد لهداية العقل " " ومن أجل إتمام العلم لابد للخطر أن يستقر... كل الموضوعات التي تنسب إلى الغرض الذي يريد الوصول إليه وأن يلخصه بعد ذلك في إحصاء منهجي وافي" [2]، وبتعبير آخر فهذه القاعدة تعمل على الإحصاء أي بمراجعة كل ما له علاقة بالموضوع المدروس للتأكد من أننا حققنا القواعد السابقة على أكمل وجه. فديكارت من خلال هذا المنهج وقواعده يريد أن يجمع بين الرياضيات والفلسفة أي إقامة قواعد فلسفية تتميز بالدقة واليقين أي أن يجعل من الفلسفة كالرياضيات من ناحية الدقة والوضوح والتميز. [3] من خلال هذا المنهج يتبين

(1) يوسف كرم، المرجع سابق، ص 73.

(2) فريدريك كوبلستون، مرجع سابق، ص 112.

(3) يوسف كرم، المرجع نفسه، ص 74.

تأثر ديكارت الكبير بالرياضيات من ناحية دقتها وتنظيمها وتميزها وهذا ما جعله ينقل مثل هذه القواعد إلى الفلسفة.

فالمنهج عند ديكارت هو عبارة عن مجموعة من القواعد اليقينية البسيطة التي تمكن من معرفة الصدق من الكذب، وتسعى إلى الفهم الحقيقي للأشياء، وهذه القواعد تجسد مجموعة من العمليات العقلية للوصول إلى نتائج صحيحة يقينية، وللوصول إلى معرفة تتميز باليقينية والوضوح مستغلة بذلك قدرات العقل على أحسن وجه يضع لنا ديكارت قاعدتين أساسيتين هما:

أ) **الحدس:** وهو تصور يتبادر إلى الذهن مباشرة دون واسطة على نحو واضح ومتميز في ذهن صافي منتبه بحيث لا يدع مجال للشك في الموضوع المدروس، فالحدس هو ذلك النشاط العقلي الخالص، وهو رؤية عقلية تكون واضحة ومتميزة لا تدع مجال للشك في المعرفة المتوصل إليها. [1] ونفهم من هذا أن ديكارت يستعمل من خلال منهجه هذا نزعة عقلية بامتياز تعتمد على مفهوم الحدس المسند أساسا من بنية العقل.

ب) **الاستنباط:** وهو كل استدلال من الوقائع الأخرى التي تتميز باليقين وهذا الاستدلال يكون ضروري لفهم الوقائع قيد الدراسة ويتميز الاستنباط عن الحدس بحيث أن هذا الأخير صادر أساسا من العقل دون واسطة في حين أن الاستنباط هنا معناه مرتبط بالحدس دوما لأنه دائما مرتبط بحقائق أخرى مثبتة مسبقا لكي يعرف صدقه من كذبه. [2] فالاستنباط حسب ديكارت مكمل ومتمم للحدس حيث أنه يقوم على استدعاء تلك الحقائق التي أثبتت مسبقا للتأكد من صحة النتائج المتوصل إليها من خلال الحدس.

لكن ديكارت هنا لا يحصر منهجه في هاتين العمليتين فقط بل يتعداهما إلى ضرورة العودة إلى الشك حيث يقول: " فمادام الإنسان يشك فهو بذلك موجود " فديكارت هنا يأخذنا إلى التفكير بشكل أعمق حول هذه الفكرة ويقول في ذلك أيضا: " إنني أعني بكلمة الفكر كل ما نكون على وعي به بوصفه ما يدور بداخلنا " [3]. ونفهم من هذا أن ديكارت برغم تجاوزه

(1) فريدريك كوبلستون، مرجع سابق، ص ص110-111.

(2) يوسف كرم، مرجع سابق، ص 72.

(3) برتراند راسل، مرجع سابق، ص 144.

لفعل الشك كأول خطوة في تصوره للمنهج الذي يريده للفلسفة إلا أنه يستحضر هذه الخطوة المنهجية العقلية في كل خطواته للوصول إلى معرفة يقينية باعتبار الشك يحول دون الوقوع في الخطأ.

ويذهب ديكارت هنا إلى صياغة شكه بطريقة ميتافيزيقية بافتراضه وجود شيطان مظلل فيقول أنا موجود دون ترتيب ومنهما استمد نطاق هذا التظليل إلا أنه لا يستطيع أن يشمل نطاق ذاته لأنه يرى أن الوجود يتجسد في الشك ذاته. [1] وهذا دليل على أن ديكارت يعتبر الشك مقترن أساسا بالذات المفكرة فجوهر هذا الشك لا يخرج عن مبادئ هذه الذات أي أنه بمثابة الحارس الذي يحول بينها وبين الوقوع في الخطأ.

فديكارت هنا يضعنا أمام حقيقة أحكامنا حول الأشياء المادية التي يشوبها الشك الذي يفترض علينا فرضا لكي لا ننخدع حيث يقول: " إذا كنت مخدوعا فإنني يجب أن أكون موجودا كي أنخدع " أي بالتفكير الواعي المتحصن بالشك، [2] أي بتعبير آخر أن التفكير الواعي يقترن بالضرورة بالشك الذي يسير بنا إلى اختبار أحكامنا العقلية الواعية التي تسير وفقها الذات المفكرة الواعية بالأساس بضرورة الشك وتبين مظاهر الأمور أي أن الشك جوهر الذات المفكرة.

فديكارت هنا يربط الوجود بالتفكير الواعي النابع من العقل وقواعده حيث يقول: " أن أكون، فأنا موجود، تلك قضية صادقة في كل مرة أرددها فيها أو أتصورها ذهنيا " فنجد ديكارت يربط بين تفكيره هو ووجوده هو بقوله: " إنني أصغي فقط إلى ما أخبره بداخلي، أعني أنني أفكر في ذلك فأنا تأكدت، ولا أعير انتباها بالفكرة العامة القائلة بطريقة حدسية، أي ارتباط التفكير الذي يعبر عن الوجود بطريقة ضرورية بالحدس..... وإنما يشمل الشعور أيضا "[3]، ويعني هذا أن ديكارت يربط وجوده بفعل التفكير باعتبار هذا الأخير تجسيدا للوجود الفعلي فلا يمكن للإنسان أن يشعر بوجوده إلا من خلال فعل التفكير المربوط بالحدس.

(1) جون كونتنفهام، مرجع سابق، ص 49.

(2) برتراند راسل، مرجع سابق، ص 134.

(3) جون كونتنبهام، مرجع سابق، ص 50.

ويؤكد ديكارت نفس الفكرة بقوله: " بما أنني أرى الضوء، وأسمع الضوضاء، وأشعر بحرارة الشمس فهذا لا يمكن أن يكون كاذبا، بل إنه وعلى وجه الدقة ما أراه في نفسي بوصفه شعورا، وإذا استعملناه بهذا المعنى الدقيق ليس شيء آخر سوى التفكير " [1]، بمعنى أن التفكير يجسد معنى الشعور ويؤكد على أن كل ما نستقبله من العالم الخارجي حقيقة وليس كذب وهذا دليل آخر على أن فلسفة ديكارت تمتاز بخاصية أساسية ألا وهي الذاتية العقلية النابعة من الذات المفكرة.

ومن خلال ما سبق يتبين أن منهج ديكارت المعرفي عبارة عن استنباط يتدرج من المبادئ البسيطة الواضحة إلى النتائج الهادفة فهو منهج يحمل قواعد عملية لإقامة العلم، إلا أن هذه القواعد التي بناها ديكارت لا تحمل أي جديد إذا جمعناها معا وهذا حسب ديكارت نفسه حيث يقول: " ليس غرضي ها هنا أن أعلم الناس المنهج الذي ينبغي عليهم إتباعه من أجل اقتياد عقله على نحو صحيح، بل فقط أن أبين الطريق الذي سلكته أنا لإرشاد عقلي "[2]، فديكارت هنا يبين ويقر بنزعته العقلية الذاتية التي بني عليها الفكر الحداثي بصفة عامة وهو جوهر الفلسفة الحديثة لذلك أعتبر ديكارت أبو الفلسفة الحديثة فهو أول من خطى الخطوة الأولى نحو هذه النزعة العقلية التي تتميز بالذاتية المطلقة.

المبحث الثالث: اكتمال المشروع الحداثي مع "كانط" و"هيجل":

يعتبر المشروع الحداثي الغربي مشروع فكري بامتياز ساهم في إخراج أوروبا من الأوضاع التي كانت فيها في جميع المجالات حيث أحدث قطيعة كلية مع ما كان سائد خاصة في العصور الوسطى وقد كان لهذا الفكر عدة إرهاصات لعل أبرزها النهضة الأوروبية وحركات الإصلاح الديني وفكر الأنوار وكما رأينا فقد وضع ديكارت الأسس الأولى للحداثة المتمثلة في العقلانية الذاتية وسنرى اكتمال هذا المشروع وتبلوره في آخر مراحله مع كل من كانط وهيجل اللذان كان لفكرهما دور كبير في استكمال هذا المشروع

(1)برتراند راسل، مرجع سابق، ص 115.

(2) يوسف كرم: مرجع سابق، ص 74.

الفكري.[1] وهذا يعني أن مشروع الحداثة لم يتأتى من العدم بل كانت له عدة إرهاصات وعوامل ساهمت في تشكله واكتماله كمشروع كامل الأسس والمقومات.

1- اكتمال المشروع الحداثي عند كانط:

تعتبر فلسفة * "**إيمانويل كانط**" فلسفة تنويرية نقدية بامتياز، فقد انطلق كانط من بنية الذاتية التي تميزت بها الفلسفة الحديثة في بداياتها وذلك من خلال كوجيطو الديكارتي: " أنا أفكر إذن أنا موجود " فكانط هنا يرى أن الذاتية هي عبارة عن صورة للوعي المطلق في العلاقة التي تربط الأنا بالذات العارفة، هذه الأخيرة تنكب على نفسها باعتبارها موضوعا بغية إدراك ذاتها بصورة تأملية، ومن خلال هاته المقارنة التأملية انطلق كانط في كتابة كتبه النقدية الثلاث، فجعل من العقل عبارة عن محكمة عليا يجب على كل من يسعى إلى الوصول إلى معرفة يقينية أن يقف أمامها، ففي كتابه نقد العقل الخالص حلل كانط أسس المعرفة وحاول أن يتجاوز الاستعمال السيء لملكة المعرفة الذي كان سائدا آنذاك بحيث اتخذت المعرفة صورة الظواهر فقط، كما عرض المفهوم الجوهري للعقل المأخوذ عن التقليد الميتافيزيقي واستبدله بمفهوم جديد جزء فيه عناصر العقل فلم يعد وحدة واحدة بل سوى وحدة صورية، كما فصل ملكات العقل العملي وملكات الحكم عن المعرفة النظرية واضعا كل ملكة على أسس خاصة بها[2].

ونفهم من هذا أن كانط جاء بنظرية نقدية تهدف بامتياز إلى الإعلاء من سلطة العقل عن طريق نقده تقسيمه لملكاته فهو بهذا جاء بنمط جديد من النقد.

فكانط منح العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادئ ميتافيزيقية، وقد ربط العقل العملي بحقل الأخلاق، فالعقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الأخلاق ويرسم ما ينبغي فعله

---

* **إيمانويل كانط: (1724-1804):** فيلسوف ألماني ولد في بلورسيا كان لفلسفته أثر بالغ في القرن 18 وكان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة له أفكار تنويرية ساهمت في تطور الفكر التنويري الحديث، كما أن لفلسفته تأثير بالغ وصل إلى حد القرن 21 ميلادي.

(1)عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط 1، 2006، ص 18.

(2) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، **الحداثة وانتقاداتها**، ج 11، دار توبقال للنشر، المغرب، د ط، 2006، ص 44.

بغض النظر عن كل ممارسة نظرية حيث يقول: " إن القواعد العملية تكون قواعد موضوعية أو قوانين عملية وذلك عندما يجري الاعتراف بالشرط بوصفه شرطا موضوعيا، أي أنه يكون صحيحا بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل ". [1] فكانط بهذا يربط العقل العملي والمعرفة الموضوعية بمعيار أخلاقي يتمثل في العلاقة القائمة بين الشرط والمشروط أو السبب والمسبب.

وباعتبار أن فكر كل فيلسوف يعبر عن روح عصره فإن كانط كذلك لا يخرج عن هذه القاعدة ففلسفته جاءت كتعبيرات عن عوامل تاريخية محورية للحداثة الغربية كعقلانية لايبنيتز وباروخ سبينوزا وآخرون، فهذه العقلانية تفترض أن النجاح الجديد للعلم الطبيعي المرتكز على أساس رياضي يقوم أساسا على تركيبات متأصلة في الطبيعة، ولأن الرياضيات تتألف من حقائق ضرورية لا يمكن تفسيرها بالدليل التجريبي فمن الممكن أن تكون لها منزلة تأسيسية يفتقر إليها أي شكل آخر من أشكال المعرفة، فالمعرفة التجريبية عرضة للخطأ بالضرورة، فكانط من خلال هذا جاء ليعبر عن مجريات عصره الذي شهد صراع شديد بين العقلانية والتجريبية حول مصدر المعرفة فحاول أن يخفف من حدة هذا الصراع عن طريق توجيه التفكير نحو العلاقة القائمة بين الحتمية الرياضية والإدراكات المحتملة، ومع ذلك لم ينصب اهتمامه فقط نحو نظرية المعرفة باعتبارها أكثر مجال فكري شغل الفلاسفة خلال الحقبة الحديثة، بل حاول كذلك أن يخوض في موضوعات فكرية أخرى فنجده من خلال أول أعماله الكبرى " نقد العقل الخالص " يجعل من الحرية شيئا محوريا وهذا ما يعبر عن نزعته التنويرية والذي سيوضحه بالتفصيل بعد ذلك في كتابه " نقد العقل العملي " إضافة إلى تطرقه إلى قضية علم الغائية (فكرة وجود تخطيط أو قصد في الطبيعة)، من خلال كتابه " نقد ملكة الحكم "[2]، فكانط من خلال هذا يعبر عن نزعة تنويرية نقدية جاء ليتجاوز النساقية التي وقعت فيها الفلسفة الحديثة إضافة إلى تطرقه إلى مختلف المواضيع الفكرية التي شغلت الميدان الفكري في تلك الحقبة.

(1) على الحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص ص 34_35.

(2) أندرو جووي، **الفلسفة الألمانية مقدمة قصيرة جدا**، تر: محمد بن عبد الرحمان سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2015، ص ص 12_13.

فكانط تبنى مذهب نقدي يدعوا بالضرورة إلى كشف عيوب العقلانية وإظهار حدود المذهب التجريبي، كما أنه انتهج أسلوب النقد في التعامل مع مبادئ التنوير الفكري، فكانط يعد المنهج النقدي جوهرا للتفكير المتجدد بمعنى أن الحداثة عبارة عن قدرة تحاول أن تنقذ الإنسان من الفكر المتحجر عبر النقد العقلاني، ولم يكتفي كانط بهذا فقط فقد ذهب إلى أبعد من ذلك فيقول أنه مادام عقلنا مقيدا بقيود تحظر عليه النقد والتحليل فمن غير الممكن أن نحقق تقدما فكريا يجعلنا نغير المستقبل بل على العكس من ذلك نزيد أصناما على أصنامنا[1]، ونفهم من هذا أن كانط يرى في النقد الأسلوب الوحيد للتخلص من القيود الفكرية التي تحول دون تحقيق أي تقدم ممكن فهو بهذا يجعل من النقد جوهر التفكير السليم.

إن الثورة الكوبرنيكية التي أراد كانط أن يحدثها في مجال الفلسفة إنها هي أولا وبالذات ثورة منهجية، فكانط من خلال هذا النقد سعى إلى وضع منهج علمي يكون بمثانة المخرج الوحيد للفلسفة من المأزق التي وضعها فيه الفلاسفة الدوغمائيون من جهة، والارتيابون والشكاك من جهة أخرى، فكانط من خلال فلسفته النقدية لم يهدف إلى وضع مذهب ميتافيزيقي جديد ينضاف إلى قائمة المذاهب الميتافيزيقية المعروفة بل أراد أن يخلص الميتافيزيقيين من كل الخلافات المذهبية حول المادية والروحية، الجبر و الحرية، الإلحاد والتأليه..... وغيرها. وإن كان كانط يؤمن بالنزعة العقلية إلا أن نزعته العقلية هذه اتسمت بطابع خاص جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي يقوم فيها العقل بالتعرف على مداه وحدوده ومضمونه، فليس هناك في نظر كانط حكم آخر يمكنه أن يحكم على العقل إلا العقل نفسه، ومادام من المستحيل أن تقوم فلسفة ضد العقل فلا مهرب لنا من استخدام العقل نفسه للحكم على العقل وليس النقد سوى هذه المحكمة الباطنية التي أراد كانط للعقل أن يمثل أمامها لكي يحكم على نفسه بنفسه. [2] ونفهم من هذا أن كانط اتخذ من النقد مذهبا علميا جديدا وضعه في مقابل الميتافيزيقية الكلاسيكية، كما أراد أن يخضع العقل نفسه للنقد أمام محكمة لا قاضي فيها سوى العقل نفسه.

(1) علي أكبر أحمدي، **الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري**، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، إيران، د ط، 1017، ص ص 18_19.

(2) علي أكبر أحمدي،مرجع سابق، ص ص 65_66.

كما أن فلسفة كانط النقدية لم تكتفي برسم صورة ومهمة العقل فقط بل تجاوزتها إلى رسم الصورة التي ينبغي أن تكون عليها أخلاق الإنسان الحديث فقد خصص كانط لمشكلة الأخلاق كتابين متواليين: " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " الذي ظهر سنة 1785م، ثم كتاب " نقد العقل العملي " سنة 1788م، وقد قسم الكتاب الأول منهما إلى ثلاثة أقسام، ففي القسم الأول يتنقل كانط من المعرفة العقلية الخلقية المبتذلة إلى المعرفة العقلية الفلسفية، ويناقش في القسم الثاني من نفس الكتاب مشكلة الانتقال من الفلسفة الخلقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق، وأخيرا يتحدث عن الخطوة الأخيرة التي تنقلنا من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي، وفي الكتاب الثاني نجد كانط يهتم بتأسيس الأخلاق من حيث أنها علم من خلال أقسام كتابه فنجده يدرس مبادئ العقل العملي أو فكرة الخير، ثم ينتقل إلى ما يسميه بالجدل فيعلو بمفهوم الخير إلى مستوى المطلق ويتحدث عن مفهوم الخير الأقصى، ثم ينتقل أخيرا إلى ما سماه بمناهج العلم أو الميتودولوجيا فنجده يبحث في مجموع الوسائل التي لابد من استخدامها لكي نفتح أمام قوانين العقل العملي الخالص طريقا للوصول إلى باطن النفس الإنسانية[1].

من خلال هذا نجد أن كانط في فلسفته النقدية لم يكتفي فقط بنقد مصدر المعرفة الإنسانية أو نقده للعقل البشري بل تجاوزها إلى مشكلة أعمق أرقت الفكر الفلسفي على مر العصور ألا وهي مشكلة الأخلاق أو ما ينبغي أن تكون عليه هذه المبادئ الأخلاقية فكانت له نظرة أخلاقية فريدة من نوعها تتماشى مع مبادئ فلسفته النقدية المتعالية، وذلك من خلال تأسيسه لما يسميه الخير المطلق أو المبدأ الأخلاقي الأسمى.

فكانط يرى بأن الإرادة الخيرة هي المبدأ الأساسي للأخلاق والمبدأ الأخلاقي وقد وضح هذا من خلال كتابه " نقد العقل العملي " فهو يرى بأننا لا نستطيع أن نرقى إلى الشروط التي تجعل " الأخلاقية " ممكنة وذلك بسبب أن علم الأخلاق ليس هو الذي يؤسس لما هو أخلاقي وإنما يعتبر لاحقا للأخلاقية باعتبارها واقعية علمية، هذا وقد وضح من خلال كتابه هذا أن العقل العملي هو الذي يضفي على أفعالنا قيمة خلقية [2]. نفهم من كل

(1) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، مرجع سابق، ص ص 44_45.

(2)أندرو جووي، مرجع سابق، ص ص 20_21.

هذا أن كانط أسس نظام أخلاقي يقوم على ما سماه الإرادة الخيرة باعتبارها الأساس الأخلاقي الأول لكل أفعالنا هذا من جهة ومن جهة أخرى أن العقل العملي هو مصدر هذه القيم الأخلاقية كلها.

2- اكتمال المشروع الحداثي مع هيجل:

عند الحديث عن الحداثة الغربية لا يمكننا أن نتجاهل فلسفة * **فريدريك هيجل** باعتباره أول فيلسوف عبر بصراحة من خلال مؤلفاته عن المشروع التنويري الغربي ووضعه في سياقاته التاريخية حيث عبر عن الأزمنة الحديثة والتي تشير إلى اكتشاف العالم الجديد أي عصر النهضة الأوروبية، وحركات الإصلاح الديني، فالحداثة قبل هيجل لم تعبر عن نفسها فلسفيا إلا بعد مجيء هيجل فهو حسب المنشغلين بالميدان الفلسفي أول من استعمل مصطلح " العصور الحديثة " استعمالا لم يكن معروفا والذي ميز فيه بين العصور القديمة والعصور الوسطى والعصور الحديثة[1].

من خلال هذا يتبين أنه كان لهيجل دور بارز في وضع الحداثة في سياقاتها التاريخية فما ميز فلسفة هيجل أنها فلسفة جاءت لتضع الحداثة في موضعها وتفصلها عن العهود القديمة وهذا ما يبينه هيجل ويعبر عنه بصراحة.

فتعبير فلسفة هيجل أرقى ما وصل إليه التفكير الأوروبي بل وما شهدته الإنسانية جمع بسبب تفكيره في الفصل بين مختلف العصور والإشارة إليها بالعصور الحديثة والعصور المعاصرة ما جعل البعض من المفكرين يطلقون عليه فيلسوف التاريخ [2]. وهذا دليل آخر على تعلق وتأثر هيجل بفلسفة التاريخ ما ساهم بشكل أو بآخر في وضع الحداثة موضعها وفصلها عما سبقها من عصور.

كما كان لهيجل مفهوم مميز للحداثة حيث يرى بأنها عبارة عن تطور للروح البشرية ورأى بأنه لابد علينا من صياغة منهج يقوم على النظر إلى الوعي الحديث من جهة " زمنية

---

* **فريديك هيجل (1770- 1831)**، فيلسوف ألماني من مواليد شتوت غارت يعتبر من أهم مؤسسي المثالية الألمانية، كان لفلسفته أثر بالغ في استكمال المشروع الحداثي الغربي.

(1)عبد الرحمن بدوي، نتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، 1975، ص 494.

(2) يوسف كرم، مرجع سابق، ص 74.

" أي من جهة التطور الزمني، ومن ثمة استنباط بنية هذا الوعي الحديث أي مكوناته الأساسية، ونجد هيجل من خلال كتابه " فينومينولوجيا الروح" يعبر صراحة عن تحقيب زمني للفترة الحديثة حيث يقول: " زمننا زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة، فقد قطعت الروح مع ما كأنه العالم لحد الآن..... كما أنه يعلن الآن على تمثله إلى القلق الذي يداهم ما ظل باقيا لحد الآن....."[1]. فهيجل بهذا يرى بأن الحداثة عبارة عن تطور للروح البشرية أو هي ما يعبر عما وصل إليه العقل البشري من رقي بسبب تطور زمني فرض نفسه فرضا.

ويعتبر هيجل حسب رأي هابرماس أول من استعمل لفظة القطيعة مع الماضي وعلى الحداثة ألا تأخذ بما هو قديم ولا بإيحاءاته أو إلهامه وهذا ما أنتج مشكلة فلسفية داخل الفكر الحديث نفسه[2]. نفهم من هذا أنا هيجل دعا إلى ضرورة إحداث قطيعة نهائية مع ما كان سائدا في العصور القديمة.

في نهاية القرن 18 نجد أن الحداثة تستمد مشروعيتها من داخلها أي من ذاتها وبدأت هذه الفكرة تأخذ صورة جادة مع هيجل إذ تناولها كمشكلة فلسفية عليه حلها وإجبار الحداثة على إقامة قطائع في ذاتها من أجل إعادة توازنها من جهة وعدم وجود نماذج معتمدة من قبل من جهة أخرى، وذلك من أجل إعادة الحداثة إلى توازنها من جديد وبناء نفسها من جديد وهذا ما اعتبره هيجل أساس يدعو ويحث على التفلسف في موضوع الحداثة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك وقال باستحالة التوصل إلى مفهوم تدرك الفلسفة فيه نفسها خارج نطاق الحداثة[3]. فمن خلال هذا ندرك أن هيجل دعا كذلك إلى وضع الحداثة موضع مساءلة وتفلسف حول ذاتها وماهيتها لكي تتدارك المشاكل التي أوقعت فيها نفسها إضافة إلى أنه اعتبر الحداثة كمفهوم يعطي للفلسفة قيمتها فلا يمكن إدراك قيمة الفلسفة خارج نطاق الحداثة.

(1) عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 494.

(2) المرجع نفسه، ص 494.

(3) محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2002، ص 31.

فهيجل هنا وضع سؤال مركزي لا يدعوا إلى التفلسف فقط وإنما باعتباره سؤال هدفه الأساسي والمحوري معرفة الحداثة وماهيتها وذاتيتها من أجل التوصل إلى حلها لمشكلاتها بنفسها، فهيجل أدرك هنا أن هناك ميلاد لزمن جديد، إحساس بتسارع الوقت وتغيره لحظة ترقب وانتظار للمستقبل بحيث يربط الأزمنة الحديثة بالوقت الراهن أي يفصل بين الزمن المعاصر الممتد من الأنوار والثورة الفرنسية والزمن الحاضر، حيث يرى بأن الحداثة بدأت من عصر الأنوار باعتبار هذا الأخير هو حد فاصل ومرحلة نهاية من مراحل التاريخ [1]. فهيجل هنا يطرح سؤال محوري يرجع فيه الحداثة نفسها موضوع وجب على الحداثة بمختلف تياراتها السعي نحو دراسته باعتبار أن هذه المرحلة حسبه تعبر عن نوع من التطور الذي طرأ على الروح البشرية بغض النظر عما سبقها من مراحل وفترات ولت ومرت ووجب إحداث قطيعة معها.

في هذا العصر نجد أن صدى الحداثة في تزايد مستمر والحداثة لم تطرح بعد مسألة البحث في ذاتها إلا في أواخر القرن 18 حيث جعلها هيجل أهم المشكلات الفلسفية حيث وصل إلى قناعة أنه من المستحيل التوصل إلى مفهوم تدرك الفلسفة به ذاتها خارج مفهوم الحداثة، كما فصل هيجل كليا بين عصر الحداثة والماضي القديم، عصر دخل في قطيعة مع كل النماذج المستوحاة من الماضي، فلا يمكنه أن يستمد توجهاته المستقبلية إلا من خلال ذاته[2]. وهذا ما ميز فلسفة هيجل بطرحه مسألة مهمة داخل الفكر الحداثي ألا وهي مشكلة الحداثة ذاتها حيث دعا إلى ضرورة دراسة الحداثة من الداخل أي أن تدرس الحداثة ذاتها من خلال ذاتها باعتبارها فكر وفلسفة أحدثت قطيعة كلية مع كل ما سبقها وهذا ما جعله نقطة بارزة في تاريخ الفكر الحداثي والفلسفي عامة.

ما يريده هيجل هنا هو استقلالية تامة للحاضر عن الماضي وحفاظ الحاضر على هويته الخاصة، هوية مستقلة ليست تابعة أو حتى عاملة أو قائلة لما هو قديم وماضي[3].

(1) محمد محفوظ، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1998، ص117.

(2) محمد سبيلا، مرجع سابق، ص 32.

(3) حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 4، 1998، ص ص 152_151.

وهذا دليل آخر على نظرة هيجل المميزة للحداثة باعتبارها فكر جديد أحدث قطيعة تامة مع كل ما سبق لها هويتها الخاصة المستمدة أساسا من داخلها.

والمشكلة الأساسية التي دفعت بهيجل إلى التفكير في موضوع الحداثة هي مسألة التفكير في الظروف التي يمكن للمجتمعات الحديثة الحفاظ على هويتها بها ومن خلالها، كما أكد على دور الفلسفة والوعي الجمعي في تحقيق ذلك الهدف المنشود، وذلك عن طريق الوعي الموجه إلى الذات والحاضر، فالفلسفة بالنسبة لهيجل هي بمثابة المكان الذي يمكن أن يمتد فيه العقل كقدرة مطلقة على التوحيد والجمع [1]. فهيجل هنا يعرج على دور الفلسفة ومساهمتها في حل إشكالية مفهوم الحداثة من خلال فهم جوهر هذه الحداثة ومحاولة الحفاظ على مبادئها الأولى التي صنعتها، فالفلسفة حسبه هي بمثابة الجو الملائم الذي يمكن للحداثة أن تفهم من خلاله ذاتها للحفاظ على هويتها الخاصة.

ومن خلال الحديث عن دور الفلسفة عند هيجل يوحي لنا بأن هيجل حاول ربط الفلسفة بالوعي وأكد على دور كلاهما في الحفاظ على هوية الحداثة وإخراجها من أزمة تعلقها مع ذاتها وهدفه هو تحقيق توحيد في الفكر الحديث بعيدا عن تشتت الأنساق والتوجهات التي اجتاحت الحداثة وخاصة في بداياتها مع فكر النهضة، فالحداثة حسب هيجل تقوم على إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول فهي محاولة لتحديد ذاتها في أصل تعترف عليه بالعقل والعلم واليقين، بمعنى أن الحداثة لا تنكر أن الأنا مرتبطة بأصلها ولكنها تنكر أن ترتبط الأنا بالميتافيزيقا والأساس [2]. فهيجل هنا يحاول تحديد نوع من التشخيص للماهية الفلسفية للحداثة وهي الذاتية ببعديها الحرية والفكر فالذي يجعل من عصر الحداثة عصر عظيم ومميز حسب هيجل هو الاعتراف بالحرية وبملكة الفكر، فهيجل من خلال هذا يحاول أن يشرح لنا أن البشرية دخلت في عصر جديد كليا عصر قطع مع كل ما هو ماضي وكل ما يحمله هذا الأخير من مفاهيم ومعاني فهو عصر قوامه الحرية والفكر.

فهيجل يرى بأن على الحداثة أن تبحث عن بديل ونجد ضمانات في ذاتها فما يتميز به هيجل عن باقي فلاسفة الحداثة في نظرته للفكر الحداثي هو مبدأ الذاتية الذي حسبه

(1) محمد سبيلا، مرجع سابق، ص 32.

(2) فتحي التريكي، رشيدة التريكي، مرجع سابق، ص ص 18_19.

يقف وراءه عدة أحداث تاريخية فرضته مثل الإصلاح الديني، الأنوار، الثورة الفرنسية، فانقلب الواقع وتخلص من كل سلطة فأصبح الإنسان الحديث يتميز بالذاتية والحرية والفردانية[1]، فهيجل هنا يشيد بمبدأ الذاتية الذي يتميز به الفكر الحداثي فحسبه هذا المبدأ هو من شأنه أن يضمن للحداثة ماهيتها وتفردها عن كل ما سبقها فهو نتيجة لعدة عوامل ساهمت في تبلوره ورسوخه داخل الفكر الحداثي وهو بالتحديد فكر يتميز بالحرية والفردانية.

كما يعتبر مبدأ الذاتية حسب هيجل أحد أهم مقومات الحداثة فسعى إلى الإعلاء من شأنه حتى أنه ذهب إلى وصفه بأصل الحداثة ومنشأها الأول إضافة إلى العقلانية المعتدلة البعيدة عن كل تطرف نسقي يحول دون تحقيق أي تقدم يذكر [2]، وهنا أكد هيجل على قيمة مبدأ الذاتية وأضاف إليه أحد أهم مقومات الحداثة ألا وهو مبدأ العقلانية الذي من شأنه أن يحفظ للحداثة مفهومها وجوهرها.

لفلسفة هيجل لا يمكنه تجاهل مؤلفه " فينوميولوجيا الروح " الذي أسس فيه لمفهوم مهم ميز فلسفته ألا وهو " الروح المطلق " أي الدراسة الباطنية للعقل فهيجل يرى بأن الحقيقة تكمن في باطن العقل لا خارجه.

كما أن فلسفة الروح بالنسبة لهيجل هي دراسة الإشكال التي يتجلى بها الروح في التاريخ بوضع يقويه ويعلن عن ذاته[3]، بمعنى أن هيجل يؤسس لمفهوم جديد سماه " بالروح المطلق " تتجلى فيه طبيعة العقل الإنساني كوحدة واحدة تشكل تطور تاريخي لهذه الروح وتجليه عبر فصول مختلفة من التطور.

ومن كل ما تقدم تبين أن لكل من هيجل وكانط فضل كبير في كشف بعض عيوب وأخطاء الحداثة إضافة إلى طرحهم بعض المشكلات التي ينبغي على الفكر الحداثي دراستها، فكانط مثلا جاء بفلسفة نقدية مثالية متعالية تجاوزت الصراع الذي دام لعصور في الفكر الحداثي بين كل من النسق العقلاني والنسق التجريبي، فبالرغم من إيمان كانط بالنسق

(1) يورغان هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، د ط، 1995، ص 12.

(2) محمد الشيخ، **نقدالحداثة في فكر هيدرغر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 2008، ص 428.

(3) فريدريك هيجل، **فلسفة الروح**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط 3، 2005، ص 47.

العقلاني والذي ضمه بعض الدارسين لفلسفته إلا أن كشفه ونقده لحدود المعرفة العقلية البحتة بكشف عن نظرته النقدية المجاوزة لهذا الفكر العقلاني، كما كان لهيجل فضل كبير من خلال محاولته شرح الحداثة ورسم معالمها الكبرى وبناءه لنسق متكامل ومنهج يمكن من خلاله فهم الفكر الحداثي فهم دقيق بعيدا عن كل الآراء الدوغمائية، كما كان له الفضل أيضا في شرح التحولات التاريخية الكبرى المرافقة للحداثة واستخلاصه لأساسها الفلسفي كما اعتبره البعض استكمال لمشروع كانط المثالي [1]، ومعنى هذا أن مع هاذين الفيلسوفين كشف الفكر الحداثي عن أرقى ما وصل إليه وتحددت معهما معالم هذا الفكر الأخيرة.

(1) محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 221.

الفصل الثاني

موقف نيتشه من الحداثة الغربية

المبحث الأول:نقد الذاتية وميتافيزيقا الذات

المبحث الثاني:نقد نيتشه لمظاهر الحداثة الغربية

المبحث الثالث:قلب القيم (نقد النزعة الوضعية أو العلمية الحديثة)

يعتبر فريدريك نيتشه أحد أهم الفلاسفة الذين كان لهم نظرة متميزة للحداثة الغربية حيث اعتبره البعض النقطة التي تفصل فلسفة وفكر الحداثة عما يليها من فكر ما يعد حداثي، باعتباره أثار عدة تساؤلات حول الفكر الحداثي وما تخلله من أسس ساهمت في تبلوره وما وصل إليه هذا الفكر مع مرور الزمن وتطور العلم الحديث فقد أثار هذا الفيلسوف عدة نقاط استفهام تخص هذه الحداثة ومظاهرها وأسسها الأولى.

المبحث الأول: نقد الذاتية وميتافيزيقا الذات

ينتقد *فريدريكنيتشه الفكرة التي كونتها الحداثة الغربية حول نفسها بأنها أحدثت قطيعة مع كل ما هو ميتافيزيقي وفكر العصور الوسطى اللاهوتي كما صرح بذلك هيجل أكثر من مرة، فمن خلال هذه الفكرة التي جاء بها الفلاسفة المحدثين يكشف لنا نيتشه الوجه الحقيقي لهذه المعقولية الحديثة، فحسبه أن هذه الأخيرة جعلت من هذه القطيعة ماهية وأساس لها، ويلاحظ أن هذا الانحطاط الذي وصلت إليه توغل في كل عناصرها الثقافية ومجالاتها العلمية، فهذه المعقولية الحديثة حسب نيتشه ما هي إلا امتداد للميتافيزيقا التقليدية واللاهوت ليس إلا، وأمام هذا الطرح يصبح نقد نيتشه للمعقولية الحديثة بحثا عن الأصل وإزالة للأقنعة والوقوف عند أصول الحداثة الميتافيزيقية واللاهوتية، فنجد نيتشه في الشذرة 347 من كتابه "العلم المرح" يقول: "لا يزال البعض في حاجة إلى الميتافيزيقا، وحتى هذه الرغبة الحادة في اليقين التي تتجلى اليوم وسط الجماهير .... كل هذا يُظهر الحاجة إلى سند ودعامة، باختصار تظهر غريزة الضعف في إرادة امتلاك شيء قار بشكل مطلق .... إنها تحافظ على الديانات والميتافيزيقا وحتى على القناعات بمختلف أشكالها" [1] فنيتشه هنا يشكك في مبدأ الحداثة الأول ألا وهو المعقولية الذاتية ويرجعه إلى الميتافيزيقا التقليدية ويقول بأن تلك القطيعة التي تحدثوا عنها ما هي إلا وهم وتزييف.

وذلك بمعنى أن دعامة الحداثة الأولى هي الميتافيزيقا و أن ركيزة الفلسفة المعقولية هي "أنطو-ثيولوجيا" أخلاقية وذلك ما يختصره النقد النيتشوي في فلسفته.[2] ومن وخلال هذا نفهم بأن نيتشه يعبر بصراحة عن تعلق الفلسفة الحديثة بالميتافيزيقا التقليدية.

وحسب نيتشه فإن اليونان أو كما سماهم طغاة العقل يرون أنفسهم الأسعد بين البشر بادعائهم امتلاك المعرفة، فلم يكتفوا بالأسطورة التي تميز فكرهم وتفسيراتهم الخاصة للعالم والمواضيع الوحيدة التي تتألف فيها حياة الإغريق التي يفسرها شعاع الأسطورة أما المواضيع

---

*__فريدريك نيتشه (1844-1900):__ فيلسوف وشاعر وملحن ألماني كان له أثر عميق في الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث نظرا لما تميز به من نظرة نقدية فريدة من نوعها له العديد من المؤلفات التي لا تزال تثير الجدل داخل الحقل الفلسفي منها رواية هكذا تكلم زرادشت.

(1)فريدريك نيتشه، __العلم المرح__، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1993، ص 210.

(2)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 182.

الأخرى فهي مظلمة .[1]ومن خلال هذا يكون نيتشه في محاولة لإرجاع الميتافيزيقا إلى أصلها اليوناني ويبين مدى تشابه أسس هذه الميتافيزيقا مع الفلسفة الحديثة ومبادئها.

كان فلاسفة اليونان يبحثون عن شمس ساطعة أكثر فالأسطورة لم تكن في نظرهم صافية جدا كانوا يجيدون ذلك النور في معرفتهم، في ما كان كل واحد منهم يسميه حقيقة، ويؤكد في ذلك محاولاتهم هذه في امتلاك المعرفة باءت كلها بالفشل، فمثلا نجد أفلاطون الذي اعتبر نفسه زعيم المعرفة مجسدا الفضيلة ومؤسس للدولة الفاضلة وأفلاطون في فلسفته أراد أن يفرق بين عالمين، عالم حقيقي وعالم ظاهري، قسم ظاهر وقسم خفي، أي أن هذا العالم الذي نعيشه ما هو إلا مظاهر، فهناك عالم حقيقي خفي. [2] من خلال هذا نجد نيتشه يحدد مفهوم الميتافيزيقا القديم عند اليونان باعتبار أن هذه الميتافيزيقا هي التي امتدت بشكل أو بآخر إلى الفكر الحديث.

وهذا الوجود الذي تضعه الميتافيزيقا هو وجود متعالي يوافق عالم آخر يتصف بكل الأوصاف التي يريدها الفكر، فهو العالم الحقيقي المطلق الذي لا تشوبه شائبة، عالم ثابت خالد لا يعرف التغير ولا الصيرورة ومن ثمة إذن توجه إلى عالم آخر و اتخاذه معيار للحكم على عالمنا لذا فإن الفكر الميتافيزيقي يثبت عالم غير عالم الحياة و الطبيعة و لكن بقدر إثباته لهذا العالم الآخر لا ينفي ضده، أي عالمنا الذي نعيش فيه .[3] فمن خلال ما تقدم تكون المعرفة مجاوزة للسطحي إلى الباطن تتجاوز هذا العالم المزيف الناقص إلى العالم الحقيقي الكامل أي أن الميتافيزيقا التقليدية ترسخ وتثبت معرفة مفارقة لعالمنا، وبهذا يكون نيتشه قد قدم المفهوم الحقيقي للميتافيزيقا التقليدية كما رآها هو، فمن غير الممكن حسبه أن تقدم لنا هذه الميتافيزيقا معرفة يقينية صادقة.

لا يمكن للأشياء أن تتكون متأتية عن هذا العالم الغائي المخادع والوهمي فالأجدر أن يكون أساسها موجود في عمق الوجود أي فيما هو خالد وداخل السر الإلاهي وفي الشيء في ذاته لا خارجه. [4] وبذلك فالوجود يفسر كثبات في مقابل هذا العالم الذي تحكمه

(1)فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، تر: محمد الناجي، ج 1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2002، ص 142.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

(3)فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، مصدر سابق، ص 205.

(4)فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، تر: جزيلا خالود حجار، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 23.

الصيرورة، ومن ثمة فهو وجود متعالي، والتعالي سمة تحدد بدقة ماهية الميتافيزيقا، فنيتشه هنا يحاول أن يضع الميتافيزيقا في بيئتها وأصلها اليوناني وهو يحاول إيصال معناها كما هي أي كما كانت تدل عليه عند اليونان.

كما نجد نسخة أفلاطون في العصر الحديث و التي يعبر عنها كانط، فهو الآخر ميز بين العالم الحقيقي و العالم الظاهري، إذ مازالت الميتافيزيقا التقليدية محافظة على وجودها و كيانها في الفلسفة الحديثة، فبالرغم من محاولات كانط لنقد الميتافيزيقا التقليدية وتحريره للفلسفة الحديثة من أوهامها بأن بين ادعاءات وحدود العقل وذلك ما لا ينكره نيتشه، إلا أن هذا الأخير يرى أن نهاية كانط ما هي إلا نهاية ميتافيزيقية تعبر عن الثنائيات التي أقام معرفته عليها: الشيء في ذاته والظاهرة، الإيمان والمعرفة، الحرية والضرورة. [1] فنيتشه هنا يقيم مقارنة بين عقلانية أفلاطون الميتافيزيقية ونظرة كانط للعالم التي لا تختلف حسبه عن نظرة أفلاطون الميتافيزيقية نفسها، فمن خلال ذلك ندرك بان نيتشه يرى أن الميتافيزيقا لا زالت تفرض نفسها على تفسيرات الفلاسفة المحدثين فثنائيات كانط هذه تعبر عن الميتافيزيقا و لم تفارقها أبدا بل بالعكس فنقد كانط و فلسفته حسب نيتشه تعبر عن نوع من العدمية ميزت العصور الحديثة، هذه العدمية التي لا تغدو أن تصبح ميتافيزيقا.

ولم تتوقف ميتافيزيقا كانط في مفهومه للتعالي فلقد استطاع استخدام هذه الكلمة استخدام غير مألوف في عصره وهي تتضمن شروط قبلية لحصول الإدراك الحسي والمعرفة العلمية وهذه الشروط هي: الصور العقلية للانطباعات الحسية (المكان والزمان) وأيضا للتطورات القبلية(المقولات).[2] فكانط هنا يعبر عن حاجتنا إلى العالم الموضوعي من أجل حصول المعرفة بصورة تبدو ميتافيزيقية ولم تغادر هذا الإطار في كل مراحلها وهذا ما يرفضه نيتشه.

ويؤكد كانط في تمييزه بين الشيء في ذاته الذي لا يمكن أن يكون موضوع معرفة بل هو موضوع تفكير فقط، ونيتشه ينتقد ذلك ويرى أنه الميتافيزيقا بعينها فالحديث عن الظواهر أو الموضوع هو بذاته حديث عن الأشياء في ذاتها. [3] وهذا الأساس الميتافيزيقي الذي يراه

(1)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص ص 185-186.

(2)صفاء جعفر، **محاولة لقراءة فريدريك نيتشه**، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط د، 1999، ص 101.

(3)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 188.

نيتشه من مميزات نظرة كانط للمعرفة والأشياء في ذاتها، أخذه كمحفز للبحث عن الذاتية الميتافيزيقية في الفلسفة الحديثة عامة.

وفي إشكالية التمييز بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة يرى نيتشه أن كانط في فلسفته الترنستندالية لم يفرق بين الذات والموضوع وهذا ما اعتبره نيتشه ميتافيزيقا بعينها حيث يقول: "ليس ما يشغلني التعارض بين الذات والموضوع، وذلك بالعكس ما يحوزه البعض، أدّعي مثل هذا التمييز لمنظري المعرفة الذين وقعوا في أنشودات النحو(هذه الميتافيزيقا المخصصة للشعب) ويشغلني بشكل أقل التعارض بين الشيء في ذاته والظاهرة لأننا بعيدون عنها بما فيه الكفاية لكي نسمح لأنفسنا القيام بمثل هذا التمييز". [1] وهذا يدل على انحطاط تفكير كانط حسب نيتشه في محاولته التمييز بين الشيء في ذاته والظاهرة وذلك ما يرفضه نيتشه و يعتبره كالتعريف بين الذات والموضوع ، ولم يقبل هيجل أيضا هذا الشيء في ذاته الذي قال به كانط فأعتبره امتداد للتوكيدية (الخدماتية) فلا يمكن للحقيقة أن تكون مزدوجة ولا أن تكون ذات وجهين وجه ظاهري وآخر باطني.[2] وهذا دليل على أن محاولات هيجلالتي قدمها في إظهار معارضته لكانط وقوله بعكس ما قاله فقد قدم نسق لهذا المذهب بمتابعته تقدم الفكرة تقدما منهجيا ابتداء من الوجود إلى الروح، إلاانه لم يفلح في ذلك حسب تقدير نيتشه لأنه هو الآخر لم يخرج من دائرة الميتافيزيقا ذاتها.

كما انتقد نيتشه هيجل من خلال اعتباره بأسبقية الوجود على الفكر كما لو كانت سببه وأصله، فالفكرة أساسا لا تشكل في الطبيعة أو الروح فذلك خطأ بالنسبة لنيتشه فهو لا يعترف إلا بهذا العالم والفكرة لما وجدت هنا كفكرة، فهذه العبارة الهيجلية فكرة خيالية تشبه الفكرة الأفلاطونية.[3] ومنخلال هذا الموقف الذي اتخذه نيتشه من هيجل نجده يؤكد تشابك الفلسفة الحديثة بالفلسفة الميتافيزيقية التي تعود جذورها أساسا إلى العهد اليوناني وبالضبط مع أفلاطون.

فحسب رأي نيتشه أن هيجل قلل من قيمة العالم وعلى حد تعبيره قال أن أسوء فكرة ينتجها العقل البشري قد تكون أفضل وأكبر وأحسن ما قد تنتجه الطبيعة، فنجد بذلك أن فكرة

(1)فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، مصدر سابق، ص 218.

(2)عبد الفتاح الديدي، **فلسفة هيجل**، مكتبة آنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د ط، 1970، ص 165.

(3)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 188.

الروح هذه التي قال بها هيجل حطت كثيرا من قيمة الوجود، وبما أن موت الإله يدل العدمية فذلك يعني موت الميتافيزيقا أيضا والتي تتحدد من خلال بحثنا عن الصلة بين الوجود والفكر عن وحدتهما، هذا البحث الذي استمر منذ بارمنيدس إلى غاية الفترة الحديثة.[1] بذلك إذن تظل الفلسفة الحديثة حسب نيتشه امتداد للميتافيزيقا التقليدية ووجه من أوجه العدمية عندما استخدمت مفهومي الشيء في ذاته والروح أو الفكرة التي تسبق الوجود أو الواقع العملي.

هذا بالنسبة لنقد نيتشه للميتافيزيقا الحديثة فهناك وجه آخر للمعقولية الحديثة والذي يتمثل في إحلالها للوعي بشكل مبالغ فيه، ويوصف الوعي في هذه الفترة بأنه الشيء الدائم والأبدي والأكثر أصالة في الإنسان وسمي عقلا، جوهرا، أو نفسا، وهو الذي يؤدي للمعرفة لما يحمله من مبادئ تنسب أحيانا إلى الفكرة وأحيانا أخرى إلى قبلية مكتسبة.[2] بمعنى أن هذا الجوهر المفكر اعتبره المحدثون بأنه السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة وهذا ما توجه له نيتشه بالنقد والتشكيك في هذه المعقولية.

فيبدأ نيتشه نقده للوعي بقوله: "إن الإنسان يفكر باستمرار مثل كل مخلوق حي، لكنه يجهل ذلك فالفكرة التي تصير واعية ليست سوى جزء صغير جدا والأكثر سطحية، الأكثر وضاعة، لأن هاته الفكرة الواعية وحدها تحدث الكلمات أي بعلامات التواصل التي بها ينكشف تلقائيا الوعي.

ومعنى هذا أننا نعي إلا الجزء القليل من الحقيقة وهذا الجزء كما يسميه نيتشه الأكثر سطحية، فلا نتعمق في المعرفة أو الحقيقة إلا باللغة فهو بهذا ينتقد الوعي المطلق الذي ساد الفكر الحديث والفلسفة الحديثة.

يقول نيتشه: "إن تطور اللغة وتطور الوعي (وليس العقل) يسيران يدا بيد".[3] من خلال هذا نفهم أن نيتشه يربط ويؤكد بأن اللغة تساير بذلك تطور الوعي وليس الفكر فكوجيطو ديكارت يقول:" انأ أفكر" وهنا تتحدد بالذات الكلمة، هناك انأ أفكر، ويرى الحديثون العكس "يفكر" هي التي تحدد "الأنا" ويتحدد تكونه، حينئذ جمعية يشكلها الفكر

(1)آلان تورين، **نقد الحداث**ة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 1997، ص 151.
(2)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 185.
(3)فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، مصدر سابق، ص 217.

نفسه.[1] وهذا يعني أن الذات هي المحدد للوعي والحديثون يرون العكس أن الذات والوعي شيء واحد.

ويتحدث هيجل أيضا عن الوعي وسماه بالوعي المطلق، وفي ذلك مبالغة في تقدير الوعي حسب نيتشه، وذلك ما هو إلا امتداد للفلسفة التقليدية فيشكل الوعي خطرا بتقديره ذاته "ويعلم كل من عاش بين أكثر الأوروبيين وعيا أنه مرض". [2] فنيتشه من خلال هذا ينكر موقف هيجل في تقديس العقل، الوجود المطلق الذي اعتبره تجسيدا كاملا للوجود.

كما انتقد كانط في قوله بوجود ملكة تحوي مقولات قبلية ونيتشه لا يعترف إلا بالعقل الواحد الذي يصفه بالعقل السطحي، وحسبه لا وجود إلا لعقل واحد فقط، بل هناك مجموعة العقول متعددة الرأي إزاء موضوع واحد.[3] فحسب نيتشه لا وجود لمثل هذه المقولات القبلية الميتافيزيقية فالوعي والذات لا يتشكلان بنفس الصورة عند كل العقول بل هناك اختلاف واضح من عقل إلى آخر.

فتقدير الوعي كثيرا لا يؤدي في الأخير إلا لإتباع خطوات السابقين "ينبغي للإنسان أن ينحو منحى سقراط و أن يقوم الشهوات المظلمة بالنور الدائم نور العقل، ويجب أن يكون ثاقب الفكر، واضحا وسراجا منيرا" وذلك ما يعتبره نيتشه فجوة من فجوات الحداثة الغربية، وذلك ما أكده جيل دولوز بقوله: "لم يكن الوعي في يوم من الأيام وعيا بالذات ولكنه وعي بالذات هي نفسها غير واعية ...." .[4] ومن هنا يتبين أنه حسب نيتشه الوعي بالذات الذي جاء به المحدثون ما هو إلا سوى وعي العبيد الذين ليس لهم من مخرج سوى الاعتراف بسيادة الأسياد.

إن تطور الوعي الذي يقول به المحدثون أدى بهم إلى تطور اللغة حيث يرى نيتشه أن الوعي بناء اجتماعي مرتبط باللغة و الاتصال، أي أنه يرتبط أساسا بالأدوار

(1)آلان تورين، مرجع سابق، ص 151.
(2)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 186.
(3) المرجع نفسه، ص 189.
(4)نورالدينالشابي، مرجعسابق، ص 153.

الاجتماعية.[1] بمعنى أن الوعي واللغة يتطوران بفعل حاجة الإنسان إلى التواصل مع الآخرين وهذه هي النقطة التي ينتقدها نيتشه.

يقول نيتشه:باعتقاد أي إنسان خلال حقب طويلة وفي تصورات الأشياء وأسماءها، كما في الكثير من الحقائق الخالدة وخص الإنسان نفسه وكان يتخيل أنه باللغة يجوز فعلا معرفة العالم" ويقول أيضا: "لم يكن فنان الكلمة متواضعا كفاية كي يؤمن، لأن ما يفعله ليس تسمية الأشياء .... كان بتلك الكلمات يعبر عن المعرفة الإنسانية السامية للأشياء" .[2] وهذا ما يكشف أن نيتشه يعيب على الإنسان الحديث تعلقه الشديد باللغة ودلالاتها الكبرى على معارفه بالأشياء الظاهرة.

فنيتشه هنا ينتقد اللغة من خلال اعتقاد الإنسان أنه باستعماله لها وتمييزه المعرفة والحقيقة بها، ولا يدرك الكائنات الأخرى أو يمتلك المعرفة والحقيقة بها، مما هي إلا وسيلة يميز بها بين الأشياء من حوله ليس إلا، حيث يقول نيتشه في هذا السياق: "اللغة في الواقع هي المرحلة الأولى في البحث العلمي" .[3] فنيتشه يعتبر اللغة كوسيلة في ذاتها للوصول إلى الحقيقة والمعرفة وليست غاية يستطيع من خلالها التمييز بين المعرفة الحقة والمعرفة المزيفة، أو بها يستطيع وصف هذه المعارف.

فنيتشه هنا يزعزع ثقة الفلسفة الحديثة باللغة لأن الأشياء لا يمكن أن تمثل في ذاتها كما فعل كانط وفي ذلك نفي وإلغاء للتطابق بين أسماء وحقائق الأشياء. [4]فاللغة حسب نيتشه ما هي إلا أداة تعميم وتوحيد تلغي الفروقات الجزئية وذلك ما عمد إليه الفلاسفة المحدثون.

فالحداثة حسب نيتشه وقعت في فخ اللغة وما زالت فيها، لأنها تؤمن بقدراتها لكن الحقيقة هي أن اللغة وجه من أوجه الميتافيزيقا حيث يقول نيتشه: "ها قد شرع الناس وبعد فوات الأوان في التنبيه إلى الخطأ الكبير الذي أشاعوه بإيمانهم باللغة". [5] فمن خلال تشكيك

(1) فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، مصدر سابق، ص 218.

(2) فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، مصدر سابق، ص ص 22-23.

(3) المصدر نفسه، ص ص 25-26.

(4) المصدر نفسه، ص 26.

(5) المصدر نفسه، ص 217.

نيتشه في اللغة زعزع ثقة الحداثة في ذاتها من جهة وزعزع ثقتها في المعرفة التي توصلت إليها من جهة أخرى.

المبحث الثاني: نقد نيتشه لمظاهر الحداثة الغربية

يمكن القول أن نيتشه كان له نظرة خاصة تجاه الفكر الحداثي وأبرز ما وصل إليه هذا الفكر من مظاهر تجلت داخل المجتمع الأوروبي فنيتشه يرى أن هناك عدة مميزات بني عليها هذا الفكر أدى بالمجتمع الغربي أن يصبح بمثابة آلة أو شيء مادي بفعل التطور العلمي الهائل، فحسب نيتشه أصبح المجتمع الغربي يتلخص في بعض المظاهر والمفاهيم التي سيطرت على مختلف جوانب حياة المجتمعات الأوروبيّة آنذاك ولعلى أبرز هذه المظاهر يتمثل في: المال، الصحيفة، الآلة، المخدر، هذه المفاهيم والمظاهر أصبحت بمثابة الدائرة التي يدور حولها المجتمع الغربي أي أنه أصبح مجتمع مادي خالي من أي جانب روحي.[1] بمعنى أن نيتشه لاحظ طغيان هذه المظاهر وسيطرتها بشكل مطلق على المجتمعات الغربية فأصبح جل ما يدور داخل هذه المجتمعات لا يخرج عن هذه الدائرة الضيقة من المظاهر والمفاهيم.

1-**المال:** من الواضح أن نيتشه لاحظ الدور الذي صار يلعبه المال في المجتمع الحديث، فالحضارة عنده حضارة المال، أي حضارة رأس المال وحضارة رجال المال والأعمال، لذلك وصفها بوصف "الحضارة التجارية"، مثلما وصف الحكومات الحديثة "بحكومة أصحاب الحوانيت" ذلك أن عهد الحداثة صار يسوده إلا المتاجرون بالسلع حيث يقول نيتشه: " أنظروا إلى هذه الأمم و قد أصبحت تمثل دور بائع السلع بمجموعها، ترومها حقيرات الأرباح".[2]وبهذا يكون نيتشه وفقا لنظرته الثاقبة قد لاحظ وشخّص التحولات الكبرى التي سادت المجتمعات الحديثة من حيث سيادة المال والآلة وغيرها من المظاهر، فنظر لهذه المجتمعات التي أصبحت مجرد رهينة لمظاهر مادية بحتة، نظرة اشمئزاز واعتبر هذه المظاهر دليل على انحطاط روحي وخلقي أتت بها الحداثة بتغييبها للجانب الروحي الذي طالما تميز به الإنسان على مر العصور.

فنيتشه يرى بأن الناس قديما كانوا ينظرون إلى رجال التجارة نظرة علو وازدراء، فحتى وإن نظروا إليهم نظرة استحسان فما ذلك إلا من باب الحاجة إليهم، بينما صار اليوم هؤلاء التجار بمثابة القوة المهيمنة على الإنسانية الحديثة، فقديما كانت الثقافة اليونانية مبنية على

(1)محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 51.
(2) المرجع نفسه، ص ص 53-54.

المنافسة الفنية والرياضية، وكانت الثقافة الرومانية ناهضة على طلب النصر والعلم بالحقوق مقارنة باليوم أي العصر الحديث أصبحت التجارة ثقافة المجتمع وصارت التربية الحديثة موجهة إلى خلق إنسان المال، فقد أصبح شعار الإنسان الأول والأخير "ربح المال" بأسهل الطرق الممكنة، فهو من خلال هذا ربط التربية بالمال بشكل مطلق، أي تنشئة غرد قادر على ربح المال بطريقة سريعة، وما كان هذا الأمر ممكنا لولا أن صارت التربية والتعليم مؤتمرين بإمرة رجال الأعمال وما يريد هؤلاء سوى الربح والربح دون سواه، فحسب نيتشه أن المال صار في زمن الحداثة هذا قوة ومجد وكرامة وسطوة، فصار الجميع يتهافت على المال، فقد أصبح رغبة الإنسان الوحيدة هي أن يتملك وصار مبدأه هو: "لا شيء يعد ويعتبر سوى المال" وإن صح أنه بالتملك يحقق الإنسان استقلاله وحريته فإن ذلك حسب نيتشه لا يتم إلا لحد معين ثم لا يلبث الأمر أن ينقلب بحيث يصير التملك مالكا لصاحبه وسيدا عليه ويتحول المالك إلى عبد للمال الذي يمتلكه، مآله أن يضحي بوقته وفكره وينشئ العمل بعد العمل ويبذل الجهد بعد الجهد فيصبح عبدا للدولة إمعة بعدما كان ينشد حريته واستقلاله وهذا التعلق والسعي إلى اكتساب المال حسب نيتشه من ش أنه أن يقود صاحبه نحو السلطة و إلى التعلق بمصادر النفوذ ولئن كان المسيحيون قد تعصبوا قديما بالله فإن المحدثون أساس التعصب عندهم هو حب المال أي حب ما من ش أنه أن يرضي عندهم الإحساس بالقوة.[1]

بمعنى آخرأن الإنسان الحديث حسب نيتشه أصبح إنسان مال بامتياز ما نفى عنده الجانب الروحي الذي ميز الإنسان ويميزه عن باقي المخلوقات وهو حسب نيتشه من أهم المعالم التي جعلت حياة الإنسان الحديث تسير نحو الجانب السلطوي التجاري المبني أساسا على المال.

وقد صار المال يلعب دورا هاما في المجتمع الحديث أي مال مهما كان قدره المال الذي أصبح الغاية الأولى والأخيرة للإنسان الحديث فقد أصبح الإنسان الحديث إنسان أرستقراطي مترف، فقيمه الفرد داخل مجتمعه لا تقاس إلا بمقدار المال الذي يمتلكه ففي عالم المالية الحديث لم يعد للكسل قيمه مقارنة بمقدار المال المملوك، وأن الطبقة التجارية الحديثة تريد أن تفرض على الإنسان أغرب البضائع وإعجابها وأقلها فائدة وذلك من غير آن

(1)محمد الشيخ، المرجع السابق، ص ص 52-53.

تستثمر هي في البضائع المطلوبة بأحقية الطلب وأنها أصبحت تنظر إلى حاجاتها الخاصة لا إلى حاجة المستهلك المفيدة، فلا توجد ثقافة تعلو ثقافة العرض والطلب، فعقلية الإنسان الحديث عقلية المال بامتياز بغض النظر عن كل الاعتبارات الأخرى لدرجة أن النبل والكرامة صارا يحصلان بالمال ويشتريان بالنقود أي صار أمرا يشتريه أصحاب الحوانيت بذهب أصحاب الحوانيت بتعبير نيتشه وفي هذا الصدد يقول: "ما ازهد قيمة ما يباع و يُشترى" كما عبر نيتشه عن سطوة المال على الأذهان بحديثه عن الأرواح التجارية أو العقليات المتاجرة، وهي أرواح تسعى إلى تشكيل طبقة ذات أهداف مالية ونظام عملي أشبه ما يكون بنظام عبيد القدامة، أي أنها تهدف إلى تكوين طبقة من الناس تسعى إلى الاغتناء وتملك التأثير وتهتم بالسياسة، وهذا ما تحدث عنه نيتشه من خلال تعبيره عن "حزب المال" في زمن الأرواح المتاجرة . [1] فمن خلال ملاحظة نيتشه لسطوة المال في المجتمعات الحديثة وجد الكثير من دواعي الشك والريبية في العلم الذي أصبح يشتغل بشكل كبير بعالم المال أي بتعبير أدق "علم الاقتصاد" العلم الذي أصبح يوجه إلى أسهل السبل لتحصيل فائدة مالية بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، أي أن العلم الحديث أصبح علم هدفه الأساسي تحصيل المال وفقط، مهملا بذلك الجانب الروحي والأخلاقي الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات الأخرى.

فقد نبّه نيتشه إلى خدعة علم الاقتصاد المتمثلة في إيهامه الناس بضرورة تبني أيديولوجيةِ اليسر والأمان والخوف والكسل والجبن، بما أن هاته القيم التي من شأنها أن تزيل عن الحياة طابعها الخطير وتنظم حياة الناس. [2] وهذا بالذات ما يرفضه نيتشه في علم الاقتصاد باعتباره علم يحث على الكسل والخوف من المخاطرة، هاته القيم التي حسب نيتشه قيم أصيلة ميزت البشرية على مر العصور.

يقول نيتشه: "إنني أعارض روح التجارة بما أنني أعارض روح العصر" ، ويقول أيضا: "لئن كان المال تعبيرا عن الرغبة في السلطة فإن من شأنه أن يدفع بصاحبه إلى تحمل أسوء المهانة"، فما زال نيتشه يحقد على سلطة المال في المجتمعات الحديثة حتى

(1) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: فيليكس فارس، ج1، مطبعة جديدة، الإسكندرية، مصر، ط1، 1993، ص 232.

(2)محمد الشيخ، نقد **الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص ص 54-55،

خاطب زرادشت الإنسان بلا مال قائلا: "لا شيء يجعل المرء ذميما قدر ما يكون المرء بلا مال".[1] وهذا يعني أن الكرامة والنبل قد أصبحا يشتريان بالمال والنفوذ ويشتريه أصحاب الحوانيت بذهب أصحاب الحوانيت حسب تعبير نيتشه، أي أن قيمة الإنسان أصبح معيارها الأول والأخير امتلاكه للمال من عدمه.

وهنا لابد لنا من ذكر وتكرير قول نيتشه: "يقول نيتشهما أزهد ما يباع و يُشترى"، فلا يزال المال فاعلا في المجتمع الحديث حتى صار قيمة القيم، حتى أنه عوض القيم القديمة بما في ذلك القيم الأخلاقية والروحية، فلقد صارت التجارة العالمية بتبادلاتها شديدة التنوع تسلب الفضيلة وتشتريها، فوفق هذه النظرة الثاقبة التي تميز بها نيتشه لم يفوته الخطر المحدق بالبشرية بتأثير "سطوة المال" على مختلف جوانب حياة الإنسان الحديث حيث يقول: " أرى تجمعات ضخمة رهيبة ستعمل على تقويض الرأسمالية الفردية، وأرى البورصة وقد أصابتها اللعنات ذاتها التي أصابت دور القمار اليوم"، فهنا نرى نيتشه كأنه يردد قول الشاعر الروماني فيرجلو في كتاب الكوميديا الإلاهية: "بالمال تستحيل لا وتصير نعم".[2] ومن خلال ما أصبح عليه الإنسان الحديث والمجتمعات الحديثة من سعي نحو التملك والسلطة وكسب المال، فحسب نيتشه أن هذا من بين أهم مقومات وأسباب تدهور الفكر والمعرفة في العصر الحديث أي أنه أصبح فكر موجه نحو المال بصفة خاصة و أن المال والسلطة أصبحا بمثابة الأساس الذي تدور في فلكه عقلية الإنسان الحديث وجل فكره فالمال والسلطة حسب نيتشه من أبرز مظاهر الحداثة السلبية التي فرضت نفسها بشكل مطلق على المجتمعات الحديثة، وهذا حسب نيتشه يعبر عن انحطاط كل القيم التي كانت عليها المجتمعات القديمة كالحضارة اليونانية و الرومانية وغيرها.

2-**الصحيفة:** إضافة إلى المال توجد الصحافة اللذان باجتماعهما وقيامهما على التكسب يمثلان ما أسماه نيتشه ب "عهارة الروح"، إضافة إلى وجود عدة روابط تربط المال بالصحافة، ولعلى أبرز هاته الروابط يتمثل في أن صاحب المال والحظوة قد يعمد لأن يجعل من رأي ما رأي عام، فبالمال يتم إسكات الآراء المخالفة وبالسلطة يتم إقناع البعض بالسكوت عن إبداء رأيهم، فنيتشه هنا يرى بأن الزمن الحديث أصبح زمن طغيان المال حتى

(1)فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، ص ص 230-231.

(2)محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص ص 55-56.

تعدى هذا الطغيان إلى مجال الصحافة لخدمة آراء معينة وتوجيه الرأي العام على نحو ما يريده أصحاب السلطة والمال فقد جعلت الصحافة العهد الحديث "عهد الآراء العمومية" وبالتالي عهد غياب الآراء الخصوصية، لذلك أطلق نيتشه الصفة الأولى للعهد الحديث ألا وهي صفة المال، فإن وجد لهذا العصر ثقة ثانية فهي صفة الصحافة وثقافتها، فالعصر الحديث عنده عصر "عالم الصحافة والورق" والحضارة عنده "حضارة الصحف" وهي "حضارة المدن الكبرى" و "والصحف والحمى والجهد الباطل"، والصحافي عنده وجه من أوجه الحداثة وهو عبد اليوم وعبد ورقه. [1] ومن هنا نفهم بأن نيتشه يضع المال والصحافة في موضع واحد باعتبارهما تعبير عن مظهر من مظاهر هذه الحداثة التي أصبحت تتلخص في طغيان المال والسلطة والصحافة، وهي بمثابة تجسيد فعلي لهذه السلطة من خلال توجيه الرأي العام لما يريده أصحاب السلطة والمال.

فحسب نيتشه فإن روح الحداثة تتمثل في السعي إلى الترفيه والاستسهال والإسكار وهذا ما تحققه الصحافة، فهدفها الأول أن لا تقرأ شيء غير الصحف، وبهذا فالصحف تسعى إلى تحويل وجهة القراءة إلى ما يكتب اليوم فقط دون الرجوع إلى ما كان يكتب في الماضي من معارف، وهذا ما اعتبره نيتشه كأثر من آثار قراءة الصحف في زمن الحداثة، إضافة إلى أن نيتشه وصف حرية الصحافة بالمزحة الثقيلة التي تقع على الأنفس الخفيفة، وعلى اعتبار أن هيجل وصغ الصحافة في الصباح" بصلاة الإنسان الصباحية"، فإن نيتشه يرى فيما تقذفه الصحافة في الصباح من مقالات عبارة عن "قيئ الصباح" ولا يرى فيها سوى نسيجا من الفضاضة حيث يقول: "إن من شأننا أن نحتقر كل ثقافة تنهض على قراءة الصحف".[2]وهذا دليل على أن نيتشه يخالف كل الآراء السابقة حول الصحافة، حيث احتقرها و اعتبرها كلام سخيف يعبر عن انحطاط الفكر والثقافة وهي أهم مظاهر الحداثة الغربية.

ويبحث نيتشه عن سبب التهافت على عالم الصحف فلا يجد من داعي إليه سوى كون العالم الحديث لا يشهد على كثرة الأحداث ووفرة المجريات وتعدد الجائبات وإنما على عكس ما يدّعيه البعض، فسمة العصر الحديث هي غياب الأحداث الجسام فترتب عن هذا

(1) محمد الشيخ، المرجع السابق، ص ص 56-57.

(2) نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 121.

أن الحديثة صارت فاقدة لبعدها التاريخي، فما عاد الإنسان الحديث يمكنه أن يحيا الأمر التاريخي الحقيقي، وأن يسهم في أحداث التاريخ الكبيرة لذلك صار يخترع المجريات ما إن تظهر و يتهافت عليها ما إن تبدو. [1] ومن خلال هذا يكون نيتشه قد نبّه إلى أن الصحافة جاءت لتختص بالمجريات اليومية التافهة، تلهي الإنسان عن مجريات التاريخ الجسام التي من شأنها أن تسجل في سجلات قد تدخل بشكل أو بآخر في تغيير وجهة الإنسان الحديث.

إضافة إلى أن نيتشه يذهب ليتبين في ثقافة الصحافة هذه عبادة وثنية للأحداث اليومية والشأن الآني والهم الحالي، ولئن كان القدماء قد نبّهوا في العصور السابقة إلى مخاطر النظر الجدي إلى اليوم واللحظة الآنية وقد كان شعارهم: "لا تحفل باليوم ودعك وشأن الآن، وإنما احتفي بالأمور الجسام وأعتني بالأمور الخوالد"، فإن الجديد الذي جاءت به الروح الحديثة أنها صارت تعنى بالحيز الهام الذي تخصصه الجرائد للأخبار والجائبات، وأن لسان حال الإقبال على الصحيفة اليوم يقول: "أما من مزيد"، مما يدل عند نيتشه على الروح الحديثة الفضولية وذلك دليل عنده على عامية العصر أي سيادة رأي العامة وإن المهتمين بالشأن اليومي والآني لهم ألاطك الذين يحشرهم زرادشت ضمن زمرة "ذباب الساحة العامة" أصحاب "طنين الذباب المسوم " همهم أنومع دخول كل جديد وموضة جديدة و غدا عقيدة جديدة و بعد غدا يستبدل بها اجد منها، هؤلاء إذن هم "عبدة الآلهة الصاخبة في الحياة".[2] وبهذا يكون نيتشه قد اتخذ موقف سلبي من الصحافة والمشتغلين بها بالنظر لما تحتويه هذه الصحف من آراء عامية، تهتم بالدرجة الأولى باللحظة الآنية التي من شأنها أن تنم على مواقف فردية تصف ما كائن وآني و لحظي بغض النظر عن كل الاعتبارات الأخرى.

3-**الآلة:** سمى نيتشه العهد الحديث ب "عهد الآلات" وتحدث عن الثقافة الجديدة التي استحدثها العصر بها ألا وهي ثقافة "الآلات" فقد خص الثقافة الحديثة بوسم "الثقافة الصناعية" ووصف الحضارة بوصف "الحضارة الصناعية النفعية"، وأعتبر أن دخول الآلة إلى قلب الحياة الحديثة علامة على بدء عهد جديد "عهد استعباد للإنسان، مجهول الاسم

(1)محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 57.

(2) نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 122.

وغير محدد الهوية" فحسبه في عصر الآلة هذا صارت السيادة للمعمل واستحالة الإنسان، فقد صار مجرد لولب أو مسمار كبير، إضافة لتشغيل الآلات صار الإنسان مستعبدا تابعا، فقد أحتقر الجهد العضلي واكتفى بالجهد الذهني المتنامي، فنيتشه ومنذ كتاباته الأولى نبّه إلى هيمنة الآلية على الحياة الحديثة، فقد قالفي مخطوطة كتاب مولد التراجيديا 1872 أن تقسيم العمل مبدأ متوحش ينم عن سيطرة الآلية على الإنسان، ويناقض مبدأ الحياة العضوية وذلك ما من شأن الجسم العضوي أن يكون واحدا لا وجود فيه لأجزاء منفصلة، وأضاف أنه لمن شأن الإنسان المعزول أن يبلغ من الضعف والوهن ما يجعله يسقط صريع العبودية.[1]

ومن هنا نجد أن نيتشه لاحظ سيطرة الآلية على الإنسان من ناحية أنها لم تعد تعير للجهد الإنساني قيمة في حضور قوة الآلة.

وفي هذا الصدد يقول نيتشه: "يتحدثون عن كرامة الشغل .... و إنه لحلم عبيد كلهم يسلمون أرواحهم للعذاب حتى يتناسلوا كالنباتات و التناسل البئيس، و ينسبون هذا الإجهاد البئيس إلى ما يسمونه كرامة ..... يقولون عن الشغل انه كريم و أقول لا كرامة إلا للشغل الذي تنجزه ذات حرة إرادية"، إضافة إلى انه لمن شأن الآلة أن تسرع خطى الصناعة وتيسرها وأنها تجنح إلى تصنيع البضائع الأكثر رواجا. [2] فنيتشه من خلال هذا يرى أن بسيطرة الآلة لم يعد للإنسان قيمة، فهذه الآلية أصبحت عبارة سيادة على الإنسان، فقد أصبح هذا الإنسان عبدا لهذه الآلة التي حسب نيتشه أن لها جانب إيجابي وحيد يتمثل في تنمية الصناعة والتسهيل في إنتاج البضائع، وهذا ما من شأنه أن ييسر حياة الإنسان.

4-**المخدر**: لا يخفى أن الحياة الحديثة افتقدت القوة والإنسان القوي وطلبت السعادة والإنسان السعيد، فكيف لمن فقد القوة أن يطلب السعادة وهذا حسب نيتشه أن واسطة طلب السعادة التي استحضرها الإنسان الحديث واسطة تفتقد للقوة لا بل بفقدان القوة ذاتها، من خلال استحداث المثير أو المخدر أو المسكر فحيثما ثمة حاجة إلى مثيرات فتلك علامة على تدفق القوة العفوي فيرى من خلال هذا المخدر اصطناع للسعادة، فما كان الإنسان الحديث إلا أن يصطنع الإحساس بالقوة الشبيهة من غير قوة حقيقية، سوى الوسيلة الوهمية

(1)فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، تر: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2008، ص 209.

(2) محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 59.

ومن ثمة صارت المشروبات الروحية والمخدرات وسيلته لتحقيق وهمي للإحساس بالقوة، غير أن من شأن هذه المشروبات أن تهب الشريب آنيا ولحظيا وفوريا الإحساس بالقوة وتورثه بعديا القرف من نفسه والضيق بذاته، وهذا راجع إلى أن الإنسان الحديث بفقدانه للقوة حاول من خلال استحداث مخدر أو مشروب من شأنه أن يبعث في النفس الإحساس بالقوة ولو بشكل مؤقت.[1] والحال أن نيتشه لا طالما أذهلته بدعة العصور الحديثة حين يتعلق الأمر باصطناع الوسائل الوهمية واصطناع الحيل، وهذا حسب نيتشه يعبر عن فقدان الإنسان الحديث للقوة الطبيعية فمن خلال المخدر استطاع أن يبعث نوع من مظاهر الإحساس الوهمي بالقوة و لو بصفة وقتية.

فما منوحيلة لعصر طغى عليه الإحساس بالفراغ والتيه سوى أن يكون مبدعا حين يتعلق الأمر بالتفنن في إبداع وسائل الإسكار والتخدير والتأثير وأن هناك عدة أوجه للإسكار، فثمة الإسكار بالموسيقى وإسكار الشهرة، وإسكار العمل وغيرها من المظاهر الأخرى.[2] فنيتشه من خلال هذا يستغرب لهذه الحاجة المحدثة المتنامية للمخدرات بشتى أشكالها في هذا العصر، فحسبه أن الثقافة الحديثة بأكملها صارت ضربا من المخدر الذي من شأنه أن يُكسب صاحبه وهم القوة المفقودة، فكل هذه المظاهر حسب نيتشه من مال، صحيفة، وآلة ومخدر تعتبر أهم ما أنتجته الحداثة فأصبحت حضارة مترفة تتلخص كل مظاهرها في ما ذكر سابقا، وهذا حسب نيتشه يعبر عن انحطاط روحي من نوع آخر، وهذا ما يستدعي إعادة النظر في هذه الثقافة الحديثة بشتى مظاهرها وأسسها الأولى.

(1)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 131.

(2)محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 64.

المبحث الثالث: قلب القيم (نقد النزعة الوضعية أو العلمية الحديثة):

1-قلب القيم الأخلاقية:

قبل التطرق إلى عرض موقف نيتشه من الأخلاق أو القيم الأخلاقية يجدر بنا التساؤل: ماهي الأخلاق حسب نيتشه؟ لماذا تم فرض مثل هذه القوانين على الإنسان؟

يعرف نيتشه الأخلاق بأنها نظرية التراتب بين البشر وبالتالي نظرية قيمة أفعالهم وصنيعهم بالقياس إلى هذا التراتب، إنها نظرية التقييمات الإنسانية في كل ما يمت بصلة إلى ما هو إنساني. [1] فنيتشه يقصد بالأخلاق هنا مجموعة الأحكام والاعتقادات والقناعات التي تتعلق بأفكار منسجمة ومتسلسلة بل بالدفاع عن هذه القيم التي تعكس ظروف وجودها والتي يسميها نيتشه أخلاقا.

فالأخلاق بذلك هي نظرية التقييمات التي تعبر عن نمط حياة صاحبها ووضع غرائزه وقواه، إنها شكل من أشكال تقييم العالم إذ أن العالم حسب نيتشه كان لا يحمل أي معنى فخلق الإنسان له معنى وبذلك خلق للقيمة، إنه تقييم للحياة ويستحيل على الإنسان أن يحيا دون خلق معنى أو قيمة، وما يدفعنا لخلق مثل هذه القيمة هو رغبتنا في التمييز بين النافع والضار، وقاعدة الأخلاق هي: "ما هو نافع لي فهو خير، وما يسيء لي لمرة فهو معاد لي في ذاته وفي صميمه، أما ماهو نافع لي مرة أو أكثر فهو ينطوي على صدق في ذاته وصميمه".[2]نفهم من هذا أن نيتشه يرى بأن القيم الأخلاقية وأحكامنا تجاهها هي من تجعل للعالم قيمة ومعنى وبالتالي فالأخلاق هي نظرية للتقييم والحكم على العالم.

يقول نيتشه في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته": "كل الأحكام الصادرة بشأن قيمة الحياة يتم تكوينها بشكل لا منطقي .... يتعلق الخطأ في الحكم أولا بالطريقة التي بها تعطى مادة الحكم، ثانيا بالطريقة التي تتشكل منها في مجموعها، وثالثا يكون عنصر من عناصر هذه المادة هو بدوره نتيجة معرفة خاطئة لا يمكن لأي تجربة كائن حي أي كانت أن تكون كاملة كافية كي تخولنا إلى الحق". [3] بمعنى أن أحكامنا الخلقية تفرصها ظروف وبيئة

(1)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 199.

(2) المرجع نفسه، ص 200.

(3)فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، مصدر سابق، ص ص 35-36.

معينة، أي أن أحكامنا هي من تفرض نفسها، بمعنى أن جل أحكامنا الخلقية تتأتى نتيجة لمجموعة من الظروف التي تفرض علينا فرضا وتكون عبارة عن قواعد تحكم توجيهاتنا وحكمنا على القيم بشتى أنواعها، بمعنى أن أحكامنا الخلقية أحكام نسبية بحسب كل فرد وكل بيئة يحيا فيها الفرد.

إضافة إلى أن المعيار الذي نستعمله للقياس هو كياننا ذلك وليس بالأساس وليس قياسا ثابتا، إن لدينا أمزجة وقد تعترينا تقلبات، وعلينا مع ذلك أن نعرف أنفسنا كمعيار ثابت كي نكون منصفين حين نقيم أي شيء في علاقته بنا، لا ينبغي لنا إصدار حكم فيما دون أن نشعر بالنفور، أو الميل.[1] وذلك يعني أنه من المستحيل علينا أن نعيش بدون أن نحكم أو نطلق أحكام قيمية عن الأشياء التي من حولنا، بعبارة أخرى لا يمكن للإنسان أن يحيا دون قيم أخلاقية أو تقييمات أخلاقية حول ما يدور حوله من أفعال.

فللإنسانية مجموعة من القيم إذن تسير بها من أجل تقديرها بالخير والشر من الأفعال، الآراء، والانفعالات التي بمقدورنا الحكم عليها وهذه الأحكام ترجع تقديرها إلى مجموعة من المعايير التي اكتشفها المفكرون والعلماء والفلاسفة، وحتى أصحاب الفن، والتي تسمى قيم، وقيمة هذه الأشياء غير مستمدة من ذاتها وإنما نجد أن الإنسان هو الذي يعطي القيمة للأشياء من حوله وذلك تبعا لطبيعته وجوهره الخاص.[2] وهذا يدل أن الأخلاق حسب نيتشه عبارة عن أحكام وقوانين وضعها الإنسان مسبقا للحكم على الأشياء، هذه القوانين والقيم يستمدها الإنسان من طبيعته وجوهره الخاص، أي أنها مجرد قيم شخصية ذاتية.

ويُفصل ذلك نيتشه من خلال كتابه "أصل الأخلاق وفصلها" حيث يقول: "إننا بحاجة لنقد القيم الأخلاقية، وإن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث .... والتي كانت بمثابة الرحم التي نمت فيها تلك القيم وتشوهت".[3] بمعنى أن نيتشه يدعوا إلى ضرورة البحث عن مصدر هذه القيم التي أنتجها الإنسان والتي بواسطتها يستطيع الحكم

(1)المصدر نفسه، ص 36.

(2) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، صَ 147.

(3)فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1971، ص 14.

على ماهو خير وما هو شر، فنيتشه يدعوا إلى ضرورة فحص ونقد هذه القيم ومعرفة كل الأوساط التي أنتجها.

في حين أن تقديرنا الماس لهذه القيم والأخلاقيات مختلف باختلاف طبائعنا وحسب الزمان والمكان الموجودين فيه، فيسعى كل فرد إلى إيجاد قيمة خاصة في أشياء خارجة عنه.[1] ومثال ذلك نجد محاولات رجال الدين وقولهم بأن هذه القيم مستمدة من الله، فهو الذي يمنح القيمة للأشياء ويقدرها بحسب إرادته التي بها يمنح القيمة للأشياء، ويقدرها حسب إرادته التي يعلن عنها بواسطة الرسل والأنبياء والكتب المقدسة.

كما نجد نيتشه يعارض هذه النزعة الدينية بشدة وذلك في كتابه "عدو المسيح" حيث يقول في إحدى شذراته: "إنني أحارب هذه الغريزة اللاهوتية بشدة، فقد وقعت على إثرها حيثما وليت وجهي" ، ويضيف أيضا: "على هذه الغريزة اللاهوتية أنا أعلن الحرب، لقد وجدته بأثر اللاهوتيين في كل الأنحاء، من تجري في عروقه الدماء اللاهوتية فإنه يتخذ موقف ملتوي وغير ملخص باتجاه الأشياء". [2] أي أن نيتشه من خلال هذا يعارض اللاهوتيين ورجال الدين في نظرتهم للقيم الأخلاقية ويعلن عليهم الحرب، فهو بذلك يرفض كل قيمة أخلاقية نابعة من هؤلاء الذين يدّعون امتلاكهم للقيم العليا.

ونجد نيتشه لاحظ بأن كانط قدّم بمثابة إهانة في مذهبه الأخلاقي عندما صاغ ما يسمى " بالأمر المطلق"، إذ سمى نيتشه هذا" بالتعصب الأخلاقي" وينتقد كانط يقول أنه لا يمكن للأخلاق أن تقوم على أساس العقل فقط وإلاّ سيصبح لكل واحد منا عقل خاص به غير عقول الآخرين، فنجد كانط في ذلك: "كل منا سوف يبتكر فضيلته الخاصة وأمره المطلق، وسوف يفنى الشعب الذي لا يعرف واجبه الخاص" ، بالنسبة لمفهوم الواجب العام لابد أن نشير أن الأمر المطلق عند كانط خطر على الأخلاق. [3] ومن خلال ما تقدم يمكن القول أن نيتشه لاحظ بأن أخلاق كانط المطلقة ليست مقياسا تقاس به قيم الخير والشر إلا

(1) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 168.

(2) فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، مرجع سابق، ص ص 32-33.

(3) لورانس جين وكيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2004، ص ص 37-38.

سيصبح لكل واحد من البشر خير خاص به وشر خاص به يخدم مصلحته، أفكاره وحياته الخاصة.

وبما أن أصل أفعالنا وأحكامنا أخلاقية انشغل نيتشه بمسألة الأخلاق هذه وبمحاولته لمعرفة "الخيّر" و "الشرير" ويشير إلى ذلك في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق" في قوله: " بفضل ريبية خاصة بي أقر بها كرها لا طوعا إذ هي تتعلق بالأخلاق وبكل ما احتفي به حتى الآن عند هذا السؤال: أي أصل هو في الحقيقة أصل الخير والشر لدينا؟" كما أكد نيتشه بأن هذا السؤال راوده منذ صباه وهذا ما أدى به إلى تكوين فكرة "اللاأخلاقي" والتي حاول بها تفسير عدم انتمائه إلى أية طائفة أخلاقية، لاهوتية كانت أم فلسفية. [1] وهنا صرح نيتشه بالدافع الذي جعله يهتم بمسألة الأخلاق وأصل أفعالنا وأحكامنا الخلفية التي أرجعها إلى عدم انتمائه إلى ماهو سائد من معايير أيديولوجية مختلفة سيطرت على عقولنا وأصبحت مصدر أحكامها الأخلاقية هذه.

وبهذا غير نيتشه نظرته للأخلاق، أي غير بحثه من أصل الخير والشر إلى رغبة منه في الكشف عن قيمة أفعالنا، بهذا المعنى يصبح نقد الحداثة الفلسفية كشف عن القيم التي نستنبطها وأنه نقد للعقل الفلسفي بما هو عقل خلقي بالأساس. [2] نفهم من هذا أن نقد نيتشه لأسس أخلاق الحداثة ينم في داخله عن نقد للعقل الحداثي في حد ذاته باعتباره بالنسبة لنيتشه مجرد عقل أخلاقي بحت.

ويريد بذلك نيتشه أن يكشف عن الأساس الأخلاقي للمفاهيم الكبرى التي كونت الحداثة الغربية، فنيتشه بذلك تطرق إلى إقامة بحث عن المصادر الحقيقية التي اضطلع عليها الناس لاستعماله لنفس سلاحهم وهو الصدق، وحدد بذلك المنهج الذي بإمكانه أن يسير عليه في هذه المهمة أو في هذا البحث الأخلاقي. [3] فمن هنا يتبين أن نيتشه في طريقه لهذا البحث المعمق عن الأساس الأخلاقي الذي كونته الحداثة حول نفسها، ووضع منهج مضبوط يسير به نحو هدفه، يمكنه من تقفي أثر هذه المصادر الأخلاقية التي وصلت إلى العقل الحداثي وكونت مثل هذه المنظومة الأخلاقية.

---

(1) فريدريك نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، تر: فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، ص ص 33-34.

(2) نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 202.

(3)عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 169.

فنيتشه اتخذ منهجا يتكون من ثلاث خطوات أساسية:

- **الخطوة الأولى:** وهي عبارة عن تصنيف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب، من خلال ذلك يتشكل لنا تاريخ عام للأخلاق كما أن هذه الخطوة خطاها أيضا النفسانيون والأخلاقيون الإنجليز مثل جون ستيوارت مل وسبنسر وغيرهم.

- **الخطوة الثانية:** تتمثل في تفسير الوقائع الأخلاقية وبيان ما تدل عليه وتحديد نوع هؤلاء الذين كانت عندهم هذه الأخلاق وما الصلة بين طبائعهم وأحوالهم النفسية، فوجد نيتشه أن هناك أنواع من الأخلاق لها مصادر متنوعة وتوصل بذلك إلى نظريته المشهورة: أخلاق الشاذة وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التي كان مصدرها الممتازين من البشر وأخلاق الرعاع والطبقة المنحطة.[1] فمن خلال هذا المنهج الذي سار عليه نيتشه تبين له أن هناك العديد من أصناف القيم الأخلاقية التي كان مصدرها وأساسها الأول التفاوت الطبقي في المجتمعات القديمة.

يقول نيتشه: "إن حكمنا على شيء ما بأنه "خير" أتى من جهة الذين تبدى لهم خيرا بل إن الأخيار أنفسهم وأعمالهم خيرة .... من كل دنيء ووضيع الهمة... ومن الرعاع هم أولائك الذين استباحوا لأنفسهم الحق أن يخلقوا قيم خاصة بهم". [2] وذلك يعني أن الفعل الخير ما يقوله الأرستقراطي، والأخلاق بعد ذلك ترجع في مجموعها إلى طابعين أو صنفين، أخلاق السادة الأرستقراطيين وأخلاق العبيد.

ومن صفات السادة أو الأرستقراطيين: "هذا الأرستقراطي محب الغزو بقوته، قاسي على نفسه وعلى الآخرين، يحتقر الرحمة ويشمئز من الضعف والعفة .... لا يتسامح ولا يعرف أنصاف الحلول والمساومة والمداهنة"، ويضيف نيتشه قائلا: "لا يقبل مطلقا من الآخرين العفو لأنه بقوته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضل به الآخرين" ونجد هناك أخلاق العبيد إذ: "يحاولون أن يثوروا على القيم التي وضعها الأرستقراطيين، فلما كانوا ضعافا لا يستطيعون أن يقابلوا الأعمال بالمثل الأرستقراطي، فهم يخلقون قيم أخلاقية جديدة

(1) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة فلسفية**، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1984، ص 510.

(2) فريدريك نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، ص 45.

تخالف قيم الأرستقراطيين، فيعدُّون شرا ما رآه هؤلاء خيرا. [1] فنيتشه من خلال هذا يفصل بين أخلاق السادة والعبيد ويضع كل منهما في المكان الذي يستحقه وفق صراع دائم يسعى كل منهما إلى إحداث قيم ونظام أخلاقي خاص به.

إن العبيد أو العامة من الناس أو القطيع كما يسميهم نيتشه عكس الطبقة الحاكمة أو السادة، قيمهم الأخلاقية مخالفة كليا لقيم الأرستقراطيين إذا ما يعتبره هؤلاء الأرستقراطيين خيرا يعتبره العبيد شرا، فالغزو والقوة بالنسبة للأرستقراطيين هي القيم الخيّرة، أما عند العبيد فالسلم والعطف والوداعة هي القيم الخيّرة بالنسبة لهم، والعبيد معروف عن أنه يقلب القيم ويسميها عطس ماهيتها الحقيقة في الواقع ويتخلى عن قيم القوة ويضع مكانها الضعف والعجز والذل.[2] فنيتشه هنا يميز بطريقة قطعية بين قيم كل من الأرستقراطيين أو السادة وقيم عامة الناس أو العبيد أو القطيع بتعبيره، فهاتين الطبقتين في حالة صراع طبقي وصراع قيم أخلاقية متضاربة.

أخلاق العبيد التي ينكرها نيتشه كلية، إذ أنه ينادي بأخلاق القوة دوما ويقول عن هؤلاء العبيد أن أخلاقهم لا تصلح لإقامة دولة لأنها ستزول عاجلا أم آجلا، يقول نيتشه: "إن علامات الطيبة، الرأفة، الوفاء، يتم تأويلها أثناء الشعور بالخوف على إنها خداع، مقدمات لنهاية وضعية .... نادرا ما قد يمكن بهذه العقلية بناء مجتمع، وإنتم... فعن زوال الأفراد وذرياتهم يكون وشيكا". ومن خلال هذا نجد أن نيتشه يميل إلى أخلاق السادة، أخلاق القوة والسطوة ويعتبرها أرقى القيم الأخلاقية التي بإمكانها إقامة مجتمع متميز، متماسك من شأنه أن يعمر طويلا على عكس أخلاق العبيد التي يرى بان مآلها هو الزوال والاندثار، ونجد أن مصدر هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد هو الشعور الجيد من فعل أي شيء ثم يلي هذا العجز والحقد الدفين على الأقوياء أو السادة، وهذا الشعور ينقلب لئن يخلق بذلك قيما جديدة، وهذه القيم الجديدة السائدة يلاحظ نيتشه أنها أخذت من شيء سماه "الدخل" أو الحقد الدفين وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان، وهذا الإحساس يتولد لدى العبيد عندما يتلقون إساءة أو احتقار من طرف السادة، فهم لا يستطيعون السكوت على هذه

(1) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 111.

(2) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة فلسفية**، مرجع سابق، ص ص 111-112.

الإساءة لكون الطابع الرئيسي في الإنسان هو القوة وغريزة السيطرة. [1] ومن هنا نفهم أن نيتشه يركز على أخلاق العبيد النابعة حسب رأيه من حقدهم على الأشياء نظرا للمعاملة التي يتلقونها منهم باستمرار، وهذا النوع من القيم الأخلاقية يولد بدوره قيم جديدة تعكس نظرة هؤلاء العبيد تجاه أسياده م.

ومن أجل ذلك قام العبيد ثورة على السادة، يقول نيتشه: "إن ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح الحسد نفسه خالقا للقيم .... فهم لا يجيدون إلا انتقام وهمي" وهؤلاء العبيد الذين قلبوا القيم حسب نيتشه كان أولهم اليهود. [2] فحسب نيتشه أنأول من جسد هذه الثورة الأخلاقية في التاريخ هم اليهود في قلبهم للقيم الأرستقراطية وخلقهم لقيم ت حسهم نابعة من واقعهم المعاش.

يقول نيتشه في ذلك : "إن اليهود هم الذين تجرؤا بطريقة منطقية عظيمة على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأسا على عقب (طيب، نبل، قوي، جميل، سعيد ...) وقد حافظوا على هذا القلب المذكور بفعل الكراهية التي لا حدود لها"، و يضيف قائلا: "اليهود هذا الشعب الكهنوتي الذي لم يعرف معنى للإرادة في صراعه مع أعدائه... إلا عندما توصل إلى إجراء تحويل جذري للقيم أي عندما توصل فعلا لإجراء انتقاما روحيا في جوهره، هذا الفعل لا يقوى على فعله إلا شعب من الكهنة، شعب ينتقم بطريقة كهنوتية للحقد الدفين المكبوت من الأحداث السابقة". [3] فنيتشه يرى في أخلاق اليهود المتسمة باللطف والنبل والجمال تجسيدا لثورة أخلاقية من نوع آخر، أو قلب لمعايير أخلاقية سببها الأول سيطرت وتسلط الأرستقراطيين ومعاملتهم تجاه هذه الطائفة في تلك الفترة، فسعوا إلى قلب التجبر التسلط إلى نبل، والظلم إلى لطافة وسماحة.

– أما الخطوة الثالثة التي وضعها نيتشه فتتمثل في الحكم على كل صنف من هذه الأصناف من أجل معرفة أي هذه الأصناف قادرة على البقاء في الحياة، فحسب نيتشه أول نصر حققه العبيد هو قيامهم بثورة العبيد وقلبهم للقيم وذلك عندما ثاروا ضد الرومان، وبلغ ذلك أعنف صوره في المسيحية والتي اعتبرها نيتشه صورة من صور اليهوديّة، واستمر هذا

(1) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة فلسفية**، مرجع سابق، ص 112.

(2)المرجع نفسه، ص 113.

(3) فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، مصدر سابق، ص ص 29–30،

النضال إلى يومنا هذا، فنجد مثل تلك الثورة أيضا في عصر النهضة عندما ثار العبيد مرة أخرى ضد أخلاق الرومان واليونان الصادرة عن أخلاق السادة، كما انتصرت أيضا بفعل حركات الإصلاح الديني والثورة الفرنسية. [1] فنيتشه يرى بأن ثورة العبيد الأخلاقية فرضت نفسها على التاريخ ابتداء من عصر النهضة مرورا بحركات الإصلاح الديني والثورة الفرنسية، حتى العهد الحديث، وهذا ما يدل على وجود حركة أخلاقية ميزت أوروبا على مر العصور.

يقول نيتشه: "يبتدئ تمرد العبيد في الأخلاق عندما يصبح الحقد نفسه خلاّقا، إلى حد توليد القيم، حقد هذه الكائنات التي تتعذر عليها الاستجابة الحقيقية إلا في عملية انتقام خيالية".[2] وهذا حسب نيتشه أن الدافع الأول لأخلاق العبيد هو الحقد الذي لا يولد واقعا جديدا، بل مجرد وهم هذه الطبقة في الانتقام من السادة وخلق قيم خاصة بهم تميزهم عن غيرهم.

وبذلك استطاع نيتشه الكشف عن حقيقة القيم الأخلاقية السائدة بين الناس وأن الانحلال الأوروبي مرتبط بانتصار القيم الأخلاقية التي قام على بناءها العبيد، وأن قائد هذه القيم الأخلاقية هو الحقد وطلب الانتقام من الأحكام الصادرة عن السادة، ووضع بدلها القيم الأرستقراطية المتسمة بالقوة.[3] وبذلك فإن منبع الأحكام الخلقية عند نيتشه ليس لاهوتيا ولا ميتافيزيقيا من وضع الفلاسفة، وإنما هي الطبيعة البشرية بما فيها من غرائز والمتمثلة في غريزة أخلاق القوة، كما أن نيتشه يدعو بذلك إلى اللا أخلاقية كون تلك هي الوسيلة الوحيدة أي الإبقاء على أخلاق السادة أو أخلاق القوة من أجل الحفاظ على المجتمع من الاندثار.

2-نقد النزعة الوضعية أو العلمية الحديثة:

إن ظهور عصر العلم التقني أدى إلى تحول حاسم في تاريخ البشرية وذلك بداية من القرن السابع عشر، أين نجد أن هذا العصر عُرف بانفصاله التدريجي عن العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة، فهذا الانفصال هو الذي ميز أوروبا في العديد من المجالات منها

(1) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة فلسفية**، مرجع سابق، ص ص 512-513.

(2) فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، مصدر سابق، ص 32.

(3)عبد الرحمن بدوي، **موسوعة فلسفية**، مرجع سابق، ص ص 197-198.

العلم.[1] بمعنى أنه منذ بداية التحرر من سلطة الكنيسة بدأت تظهر معالم العلم التقني بمفهومه الحديث وهذا نتيجة لتغير وتطور الذهنيات.

وبما أن العلم جزء من الحداثة الغربية نجد أن نيتشه ينتقده أيضا ويتساءل عن قيمته هل ييسر حياة الإنسان أم بالعكس هو إعلان للعدمية ؟، ويبدأ نيتشه انتقاده للتقنية بقوله:

"يمكن لأناس أذكياء أن يتعلموا من نتائج العلم ما شاءوا لكن مع ذلك .... يلاحظ المرء ... أن الروح العلمية ما زالت تنقصهم فليس لديهم ذلك الحذر الغريزي الذي تجذر في نفس كل رجل علم ...". [2] فنيتشه هنا ينتقد مطلقية أحكام العلماء التي يصدرونها على نتائج علومهم أي قناعاتهم بهذه النتائج كحقيقة مطلقة وهذا بالذات ما يراه نيتشه من سلبيات العلم الحديث.

إذ ينبغي حسب نيتشه على الفكر العلمي أن ينضج لدى الإنسان تدريجيا فضيلة الامتناع، الحذر، الإتدال الحكيم. [3] ويقصد بذلك ضرورة الالتزام بمنهج علمي واضح ومتوازن يجنب الإنسان بذلك التسرع في إطلاق أحكامه ومنعه من وهم بلوغ الحقيقة المطلقة.

ويقول نيتشه في كتابه"جينيالوجيا الأخلاق" في الشذرة 25: "ألم تكن إرادته تصغير نفسه في تقدم متطور منذ كوبرنيكوس؟ للأسف لقد حدث ذلك على حساب إيمانه بكرامته وبقيمته الفذة التي لا نظير لها .... لقد غدى حيوانا تغزوه الاستعارة .... إنه يتغول بعيدا عن نقطة الانطلاق، ترى أين تراه يمضي!؟". [4] وذلك معناه أن الإنسان بدأ يفتقد قيمته وذلك بعد ظهور النظريات العلمية الجديدة، فقد كان الإنسان يُعتبر مركز الكون، فالوجه الحقيقي للعلوم الحديثة ساهم في اضمحلال الغرب وأفوله، وذلك عندما فقد الإنسان احترامه لذاته بفعل العلم.

ويضيف نيتشه قائلا: "نحو العدم نحو الإحساس الأليم بعدمه، سيكون ذلك هو الطريق القويم نحو المثال القديم .... كل العلوم بما فيها الطبيعية والمضادة للطبيعة كلها

(1) محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 77.

(2)فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، مصدر سابق، ص 243.

(3) المصدر نفسه، ص 241.

(4) فريدريك نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، ص 205.

تعمل اليوم على أن تدمر الإنسان في احترامه لنفسه، وتوظف كل ما لديها من رباطة جأش في سبيل تعهد الإنسان لذاته، فتزين له هذا الاحتقار وكأنه العنوان الأقصى والأكثر جدية لاحترام الذات.[1] وذلك بمعنى أن هذه العلوم بعد أن انتزعت شعور الإنسان بتميزه ومركزيته في الكون وانتزعت بذلك احترامه لذاته، بعبارة أخرى انتزعت قيمته أي قتلها للإله فيه، وأدى بها إلى العدمية أي وضعت العدكية محل القيم التي كان يصدقها الإنسان من قبل.

فالعلم هنا إذن حسب نيتشه مظهر من مظاهر العدمية، انحرفت عن طريقها الأساسي قبل أن تسير حياة الإنسان ونظرته نحو نفسه ونحو العالم أدى به إلى عكس ذلك، قتلت جميع قيمه، ويكوّن نيتشه نظرة جديدة للعلوم الحديثة ويعتبرها ذات أسس عدمية، وذلك تجلي لظهور هذه العدمية ولم تتخلص بعد من أغراضها الميتافيزيقية، الأخلاقية والدينية. [2] فالعلم الحديث حسب نيتشه جاء كتجلي لعدمية من نوع آخر أفقدت الإنسان كل قيمه وجعلته بلا قيمة أي أنه أصبح شيء ثانوي في ظل التطور الهائل لهاته العلوم.

إن دراسة نيتشه للعلوم الحديثة تكشف عن ادعائها للموضوعية والعكس الذي يراه هنا فالموضوعية وهم أبدعه العلماء من أجل تبرير صدق أبحاثهم العلمية، فهم لا يدركون أنهم يفسرون العالم انطلاقا مما هو واضح بالنسبة لهم ومما يعتقدون أنهم يفهموه، والعلم ذاته يشتغل على نحو ما كان الإنسان يفعل دوما وهو تسخير جزء من ذاته الذي يعتبر معقولا وحقيقيا من أجل تفسير الكون، لذا فالإنسان ولنقل أن الإنسان يتمثل ذاته من خلال العلم.[3] وبذلك يكون العلم مجرد بناء للحقائق وتراكم لها، ولا وجود لحقيقة موضوعية في العلم ولا يستطيع الإنسان أن لا يُدخل جزء من ذاته في العلم، بمعنى أن العلم مجرد تجسيد للنزعة الوضعية التي سادت الغرب في الحقبة الحديثة، وما ادعاء العلماء للموضوعية إلا مجرد وهم وزيف.

ويضعنا نيتشه أمام نقد جديد يجسد به فلسفته النقدية المحطمة للأصنام ومنها نقده للرياضيات، فهو ضد قاعدة الثبوت والمساواة في نتائج هذه الأخيرة، لذا ينتقد نيتشه العلم لقيامه على مفهوم المساواة الرياضية فيرى أن هذه المساواة الرياضية شبيهة بالتماثل

(1)المصدر نفسه، ص 206.

(2)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 121.

(3)المرجع نفسه، ص 246.

المنطقي، بما أن الرياضيات والميكانيكا ليستا سوى تطبيقا للمنطق،فلقد اعتبر الرياضيات والمنطق لعهود طويلة ملمتين ذوي قيمة مطلقة، ويرى أن أساس المساواة في الرياضيات موروث من المنطق القديم، ويقول نيتشه في ذلك: "لقد تم ابتكار قواعد الحساب انطلاقا من الخطأ الذي ساد منذ البدايات من معرفة أنه قد تكون هناك أشياء متماثلة .... الإقرار بالتعدد هو دائما تسليم بأن هناك شيئا ما يظهر عدة مرات، هنا بالضبط يسود الخطأ ".[1] فنقد نيتشه للرياضيات مستمد أساسا من اعتباره أن كون هذه الأخيرة مستمدة من المنطق القديم، وأن الميكانيكا الحديثة تقوم على أسس هاته الرياضيات المؤسسة على فرضية وجود أشياء متماثلة.

وفي النهاية فالعلم حسب نيتشه يفضي إلى العدمية وتجلي لموت الإله، وبهذا المعنى فإنه يفرق بين العلم والحياة، ونجده يصف العلم أو المعرفة بالعنكبوت فيقول: "إن نشاط المعرفة كنشاط العنكبوت الذي ينسج شبكته ليصطاد فريسته ويمتص دمه". [2] فالعلم حسب نيتشه ضد الحياة، فبالعلم نقضي على قيم الإنسان التي طالما تميز بها فهو بذلك يفضي إلى العدمية والموت فالعلم نوع من أنواع الموت الذي فرض نفسه على الإنسان الحديث فأصبح الإنسان رهين علمه.

ويضيف نيتشه واصفا العلماء بأنهم: "يعملون كحجر الرحى، فيطحنون كل ما يلقى إليهم من حبوب ويحولونها إلى هباء أبيض، وكل منهم يعرف كيف يراقب حركة أنامل الآخرين، وفي أفضل الأحوال لا يستحسنون بعضهم البعض ..... يترصدون من يتقدم بأرجل مشلولة، فهم أشبه بالعناكب في تلصصهم". [3] فنيتشه يعتبر العلماء عناكب ويشبههم بها من ناحية أنهم يصطادون بعلمهم كل من يذهب وراء علمهم ويحاولون امتصاص دمائهم من خلال وضعهم رهن هذا العلم فلا يستطيعون مواصلة حياتهم بدونه.

ومن خلال ذلك كله نصل إلى أن العلم حسب نيتشه عدمي في جذوره لا يُفضي إلى شيء وذلك لفقدان القيم التقليدية قيمتها مع ولادته، وأول ظهور للعلم في العصر الحديث هو الثورة الكوبرنيكية التي أفرزت معها احتقار الإنسان لذاته، فهذه الفكرة توضح جيدا كيف أن

(1)فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، مصدر سابق، ص 27.

(2)فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، ص 106.

(3)المصدر نفسه، ص 107.

العلم هو عبارة عن تجلي لموت الإله، في قوانينه وقواعده وذلك يعتبر تجلي "لضلال الإله" حسب نيتشه.[1]؛وبذلك كله تتضح لنا منزلة وأهمية العلوم الحديثة عند نيتشه، التي هي في الأخير تجلي لظهور العدمية، جامعة فيها وبدون وعي منها وعي الميتافيزيقا التي ادعت انفصالها عنها.

إن الفعل الذي وضع إنسانية الحداثة أمام "العدم" أو "الفراغ" هي تلك المجموعة من الشكوك المتعددة التي اجتاحت الأفكار التقليدية في أوروبا، مما أفقدها قيمتها، ويرى نيتشه أن أهم حدث ميّز تلك الفترة هو "موت الإله"، وقد كان في وسع الحداثة أن يعطيها ذلك حافز للانطلاق للأمام و تكوين قيم جديدة، لكنها لم تفعل لأنها لم تكن تملك الجرأة لفعل ذلك، ما جعلها تعود لتقويض القيم التقليدية فارتدت إلى الخلف مباشرة بعودة ضلال الإله، ويرى نيتشه أن قيم الحداثة هي نفسها قيم العدمية، فيقول عن العدمية: " إن فقدان القيم قيمتها ذلك الذي يلقي الإنسانية في قلق العبث بأنه يحملها كرها على تبني يقين بائس بأنه لم يعد ثمة شيء ذو معنى، وليست العدمية بما هي فقدان القيم قيمتها سوى حدث موت الإله إذ تعني العدمية أن الإله قد مات". [2] وهذا بمعنى أن تلك القيم والمعاني التي كانت سائدة في العصر الحديث والتي تضمن السيطرة والانحطاط كان أساسها العدم أي فقدان تلك القيم لمعانيها التقليدية.

ونجد أن الإنسان الغربي وصل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى حالة من الاستنكار المطلق، فلم يعد الإنسان يؤمن بشيء، ولا يجد قيمة في أي شيء من شؤون الحياة والوجود، حيث امتلكه شك قاتل واضطراب في النفس، وبلبلة في التفكير وكان الشؤم وإنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيره في الوجود.[3] وبهذا فإن موقف نيتشه من العلم الحديث وإعلانه لموت الإله والعدمية كان نتيجة للظروف الوجودية التي أصبح عليها الإنسان الحديث من اضطراب وعدمية وبلبلة في النفس، كل هذا ساهم بشكل أو بآخر في التأثير على مجرى حياة الإنسان الحديث.

(1) نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 257.

(2) نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 117.

(3)عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، مرجع سابق، ص 157.

وبما أن العدمية تتجلى في الحداثة، ونقد الحداثة يتطلب المرور بحدث "موت الإله" هذا المصطلح المسيطر على فلسفة نيتشه لابد لنا من توضيحه وإعطائه حقه من الشرح والتحليل، فنيتشه يريد بذلك التعمق في دراسته لهذه الظاهرة التي يطلق عليها اسم العدمية الأوروبية بإعلانه بـأن الإله قد مات، وذلك يعني أن نيتشه يحاول فهم الحداثة من خلال معرفة أهم حدث يميزها وهو"موت الإله"، فبالرغم من ذلك يمكن القول أن نيتشه لم يقتل الإله بالمعنى الإلحادي للكلمة، بل ينقل لنا حدث موته فقط، إذ لا تعني عبارة موته إعلانا للإلحاد ولا تعني الكلمة أنه لا وجود للإله، بل تفيد العكس من ذلك المعنى أن الإله قتل حيث يقول: "بدأ منذ الآن أكبر حدث، حديث العهد في بسط ظله على أوروبا وهو أن الإله قد مات، وأن الاعتقاد في الإله المسيحي لم يعد موضوع ثقة ويبدو فعلا لقلة القلة والمزودين بشك بما فيه الكفاية وبنظر حاد لرؤية هذا المشهد أن شمس قد مالت وأن الثقة العميقة القديمة قد تحولت إلى ريبية". [1] فمن خلال هذا الحدث "موت الإله" يحاول نيتشه أن يصف تلك المنزلة الإنسانيّة الغربية الحديثة، فهو وصف يحمل في طياته عدة معاني ودلالات ما أدى إلى تعدد الآراء والتأويلات حول هذا الوصف ومن بين أبرز الآراء فإن موت الإله يقصد به نيتشه موت وأ قول بعض القيم الأخلاقية والدينية التي سادت لعصور، وخاصة منها المعتقدات المسيحية التي فقدت فاعليتها بفعل هذه العدمية التي أفرزها العلم الحديث، و أن هذه العدمية بدورها لم تتأتى من عدم بل كانت لعدة عوامل وجودية أصبح عليها الإنسان الحديث نتيجة لعدة ظروف تراكمت مع مرور الزمن.

لنقل إذن أن عبارة "موت الإله" تتنزل في إطار وعي فلسفي نيتشوي، وما يلقاه نيتشه في عصره إنما هي جثة الإله ولعل ى هذا ما يعميه بيار بودوت pierre boudot عندما قال: " لم يقتل نيتشه الإله، بل إن القرن التاسع عشر، قرن الزيف والمال والهيمنة الاقتصادية هو الذي عرض عليه جثة الإله". [2] وهذا ما يدل على وجود عدة قراءات وتأويلات لعبارة "موت الإله" والتي حاول العديد من المفكرين تأويلها ومحاولة تشريحها لفهم المقصد الذي كان يريد نيتشه أن يعبر عنه من خلال هذا الوصف.

(1) فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، مصدر سابق، ص 204.

(2)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص ص 119-120.

وإذا ما عدنا إلى كتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت" فسنجد روايتين عن موت الإله، الرواية الأولى تتحدث عن الإله الذي مات بسبب الشفقة، وأما الرواية الثانية فالإله فيها قتل، وكلا الروايتين تنطبق على الإله الديني والإله الميتافيزيقي، فالآلهة إذا ماتت موتها يكون بأسباب متنوعة.[1] مما يؤكد أنه وقع هناك اختلاف كبير حول الإله الذي قصده نيتشه الإله الديني، أو الإله الميتافيزيقي، ما أفرز العديد من التأويلات حول هذه القضية المحورية التي ميّزت فلسفة نيتشه وفي وصفه للحداثة.

وبذلك يمكننا القول بأنه سواء أكان موت الإله شفقة على الإنسانية أو قتل قتلا من أجلها، فالنتيجة حسب نيتشه واحدة، فموته حدث الحداثة يحمل في طياته أزمة العدم والخواء، حيث تندثر و تنتهي فيها القيم السائدة وقتها في أوروبا منذ أكثر من ألفي سنة، والتي حدث وعيها، فبحدث موت الإله انتهت كل القيم التي كانت تحدد الفكر الأوروبي وهو حدث حرر الإنسانية وخلق قيم جديدة، بحيث يمكننا التمييز بين نوعين من العدمية عبر عنهما جيل دولوز في كتابه "نيتشه و الفلسفة" ففي المعنى الأول للعدمية يقول: "قيمة العدم تأخذها الحياة وهم القيم العليا التي تعطيها قيمة العدم هذه وإرادة العدم التي تعبر عن نفسها في هذه القيم العليا".[2] وهذا بمعنى أن الحياة تأخذ معنى العدم بقدر ما يجري نقلها والحط من قيمتها وذلك حسب نيتشه يعترض دائما وهم وزيف وحط من القيم، ونعارض الحياة لتصبح بذلك الحياة وهمية وتتمثل كالظاهر وتأخذ بمجملها قيم العدم.

وهذا المعنى الأول للعدمية هوسمة التاريخ الغربي بوجه عام وقد عبرت عنه أحسن تعبير الفلسفة الأفلاطونيّة والديانة المسيحية والأخلاق السائدة. [3] فالعدمية هنا بحاجة إلى عوالم أخرى وازدراء لكل ما يحدث بتغير وتحول، إنها إدانة لعالم الصيرورة باعتباره وهما واختلاف لعالم آخر متعالي هو عالم الحقيقة وهذا بمعنى أن العدمية تعتبر أن لا شيء في هذا العالم ذو قيمة.

(1)فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، ص 219.

(2) جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 190.

(3)نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 133.

أما المعنى الثاني للعدمية فيقول جيل دولوز: "قد تجري معارضة المظاهر بالجوهر وكان يجعل من الحياة ظاهرا يجري الآن نفي الجوهر، لكن الاحتفاظ بالظاهر: كل شيء ليس أكثر من الظاهر، وهذه الحياة التي تبقى لنا بقيت لنفسها ظاهرا، كان معنى العدمية الأول يجد مبدأه في إرادة النفي كإرادة اقتدار، وهذا المعنى أي التشاؤم والضعف، فيجد مبدأه في الحياة الإرتكاسية". [1]فالعدمية من خلال هذا الموقف والقراءة الثانية رد فعل على القيم العليا، بل وظفها كلية، وتحمل معنى العدمية الإرتكاسية والتي تعتبر سمة من سمات العصر الحديث.

والحقيقة أن نيتشه من جهة ما هو "طبيب الحضارة" قد شخص المرض الذي تشكو منه الثقافة الأوروبية وسماه العدمية، أنه يضع تشخيصه للانحطاط ثقافة الإنسانية الأوروبية، تلك التي يطلق عليها عبارة العدمية، وهو يكشف النقاب عن أعراضها مثله مثل الطبيب.[2] فنيتشه حاول أن يشخص مرض الحداثة ويعين سبب انحطاطها الروحي، فلم يجد ذلك إلا في وصف العدمية، بمعنى أن نيتشه يعتبر أن مرض الحداثة الأول هو العدمية بكل معانيها باعتبارها انحطاط روحي يمس من كل جوانب الحياة وتلك هي مشكلة الحداثة حسب نيتشه.

إن أزمة المعنى هي منطق الأزمة الأوروبية، وأزمة الثقافة الحديثة هي أزمة عدميتها وهذه الأخيرة هي السمة المميزة لثقافة ما زالت موجهة بقيم العدم، ولا يمكن فهمها إلا داخل مثل هذه الثقافة، إن العدمية تطبع المواقف العملية للإنسانية الحديثة وهي ظاهرة تهدد الإنسانية الأوروبية.[3] ذلك أن العدمية جزء من الثقافة الغربية الحديثة والتي لا يمكن أنتحيى خارج هذه الثقافة، فثمة إذن عدمية نافية هي عدمية الأخلاق المسيحية والفلسفة الأفلاطونيّة على وجه الخصوص، تلك هي التي تحط من قيمة الحياة، وهي قوام تاريخ الغرب عموما، فثمة عدمية أوروبية حديثة هي فقدان القيم قيمتها وهي التي أدت إلى قلق إزاء غياب المعنى في العالم.

(1)جيل دولوز، مرجع سابق، ص ص 190-191.

(2) نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 135.

(3)جيل دولوز، المرجع السابق، ص ص 135-136.

والعدمية إذن تسمية لمسار تاريخي يلخصه نيتشه في عبارة "موت الإله" التي تعبر عن العدم، واستعمل نيتشه هذه العبارة ليعبر عن الأزمنة التي اجتازها العالم الحديث والذي عبر عنه كل من رجال الدين والفلاسفة أي الدين المسيحي والفلسفة الأفلاطونيّة الحاملة لكل من القيم التي تنفيها العدمية أو بالأحرى التي ينتقد بها نيتشه الحداثة الغربية من أخلاق، دين وعقل.[1] أي أن نيتشه يتابع مسار التاريخ الحديث فوجد أنه تاريخ عدمي بكل ما يحمله من معاني، أي أن نيتشه يُرجع الانحطاط الروحي والأخلاقي الذي آلت إليه أحوال الإنسان الأوروبي إلى عدمية نشأت وفقا لتلك البيئة ومقوماتها السائرة والمتطورة على مر الزمن والتاريخ.

كما نجد هيجل يحاول أن يفهم كل تاريخ العقل على أنه تطور للروح البشرية أي بإعادة التفكير في كل مرحلة من مراحل الفهم الإنساني للوجود وتكملتها، والتوصل بعدها إلى نتيجة تُفضي إلى استيعاب العملية الأوروبية من بداياتها إلى نهاياتها، في حين أن نيتشه يرفض الماضي رفضا قاطعا ودون تحفظ، يرفض كل منقول ويحرص على تدمير الميتافيزيقا السائدة وقتها. [2] فنيتشه يهاجم الميتافيزيقا و الأفكار الماضية بالعدمية وموت الإله وضد القيم العليا، والتي كانت تسود العالم الحديث باعتبار أن تلك الميتافيزيقا لا تزال تحافظ على معانيها وأصلها منذ العهد اليوناني إلى العهد الحديث.

فالعدمية مشروع نفي الحياة والحط من قدر الوجود وليست القانون التاريخي الذي يوجه القافلة فحسب بل مجرد حالة تاريخية تحدد مصير عشرون قرنا من التاريخ الغربي لكي يثبت أخيرا نتيجة أ قواله، فتفكير العدمية كمنطق داخلي للتاريخ الغربي. [3] ويعني ذلك أن العدمية حركة تاريخية تعايشها أوروبا والتاريخ الغربي عبر مساره ككل، وهي تقود التاريخ الغربي بمعنى أن العدمية حتمية من نوع آخر فرضت نفسها على الإنسان الغربي كنتيجة ومظهر من مظاهر تطور العلم الحديث، فلا مناص من التعايش معها، أي أن الإنسان الغربي وجد نفسه محاط بمثل هذه العقلية التي تفرض نفسها فرضا.

(1)عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، مرجع سابق، ص 509.

(2) عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، مرجع سابق، ص 509.

(3)مراد قواسمي، **في معنى التاريخ عند نيتشه سؤال الأصل ومشروع التأويل** ، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012. ص 114.

والعدمية ليست ظاهرة تاريخية من بين الظواهر الأخرى، ولا تنحصر العدمية فيما يسمى التحديات السيكولوجية الدينية أو في الأحداث التاريخية السياسية، فالإحساس بالخطأ لا يصنع من العدمية حدثا تاريخيا، بالأحرى عنصر التاريخ بما هو كذلك محرك التاريخ الشامل الذي يجد في المسيحية تجليه الأكثر ملائمة. [1] فنجد العدمية منذ القديم تتجلى في التاريخ وتعمل داخل الإنسان، إنها أكثر الضيوف إثارة للقلق، إنها ضيف غير مرغوب فيه.

فنيتشه يعتبر نفسه بمثابة العدمي الأول في أوروبا "فهو الذي جرب العدمية وعاشها، وذاق مرارتها، وأحسها واستشعرها في داخله ومن حوله ومن تحته ومن فوقه"، وإذا كان نيتشه يعتبر مشروعه الفلسفي إرادة القوة كإنجيل للمستقبل تعبيرا عن حركة مضادة للعدمية من حيث المبدأ أو الغاية، كما يعتبره البديل المستقبلي لها، إلا أنه مع ذلك يسلم بضرورتها التاريخية والسيكولوجية، من حيث هي النتيجة المنطقية لهيمنة وسيادة القيم والمثل العليا للحضارة الغربية، من قيم ومثل الدين والأخلاق و الميتافيزيقا والعلم والديمقراطية.[2] وبهذا يكون نيتشه فيلسوف عدمي بامتياز بالرغم من محاولته لرفض هذه العدمية ورفضه لكل مظاهرها، فكيف له أن يرفضها وفلسفته في مجملها جاءت نتيجة لعدمية هيمنت على فكره بتأثير من المحيط الفكري الذي عاش فيه ويعايش مشاكله باستمرار، فنيتشه في تشريحه لمرض الحداثة لم يجد لها من تشخيص غير وصف العدمية.

فهذه هي أزمة الحداثة كما حددها نيتشه بما هي أزمة قيم وسلوكيات وفكر نيتشه منا ستعبر أول الطريق في نقد التاريخ الهيجلي الذي يعارض سائر الموروث التاريخي.

(1)جيل دولوز، مرجع سابق، ص ص 47-48.

(2) محمد أندلسي، **نيتشه وسيسة الفلسفة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 57.

الفصل الثالث

أثر نقد نيتشه في تجاوز الفلسفة الحديثة

المبحث الأول:التأسيس الفلسفي للفكر ما بعد الحداثي

المبحث الثاني:امتدادات النقد النيتشوي للحداثة في الفلسفة المعاصرة

مما سبق يتبين أن لنقد نيتشه لمختلف مظاهر وأسس الحداثة الغربية أثر كبير في تجاوز هذا الفكر الذي دام لعقود من الزمن، فنيتشه كما يشاع عليه تفلسف بالمطرقة أي أن لنقده لتلك الأفكار الحديثة أثر بالغ في تجاوز هذا الفكر على اعتبار أن نيتشه نقطة فاصلة في تاريخ الفكر الأوروبي فقد أصبح مرجع ومنطلق لكل فلسفة جاءت بعده وعلى الفكر ما بعد الحداثي على وجه الخصوص على اعتبار أنه بنقده هذا قام بعملية تشريح وكشف لمعظم الأسس التي بني عليها الفكر الحديث.

المبحث الأول: التأسيس الفلسفي للفكر ما بعد الحداث

1 مفهوم ما بعد الحداثة Post-modernisme :لفظ ما بعد الحداثة يوحي بفكرة الحداثة و يتضمن علاقة التوالي الزمني بين المفهومين، فإذا كانت الحداثة من المفاهيم المعقدة فإن مفهوم ما بعد الحداثة هو الآخر لم يظهر بالشكل الواضح المتفق عليه وإن اتفقوا بصفة عامة في أنها ظهرت كرد فعل مضاد للحداثة .يقول محمد جديدي في كتابة "الحداثة و ما بعد الحداثة " : "عندما بدأ مصطلح ما بعد الحداثة في الانتشار و الذيوع بدءا من استخداماته في الثلاثينيات من القرن العشرين لم تكن معانيه و دلالاته محددة و واضحة فضلا عن تعدد القراءات من قبل المفكرين و المثقفين الذين بادروا إلى استعماله في مجالات عديدة من التاريخ و الحضارة إلى الفلسفة و علم الاجتماع مرورا بالفنون و الهندسة و النقد الأدبي[1].

أي أن مصطلح ما بعد الحداثة يحمل في طياته الكثير من المعاني والدلالات فقد أستخدم منذ الثلاثينات من القرن العشرين للدلالة على عدة مستجدات في ميادين مختلفة على غرار الفلسفة، التاريخ، الفن، النقد الأدبي، وغيرها ... أما عن بداياتها فيرصد " أرنولد توينبي" أنها بدايتها كانت في أواخر القرن التاسع عشر، ويرى كل من "تشارلز أولسن "و "إيرغن هاو "أنها ظهرت في خمسينيات القرن العشرين.[2]

وهذا يدل على أن ما بعد الحداثة كغيرها من أصناف الفكر ظهرت قبلها كالحداثة لم تحدد تحديدا دقيقا من ناحية بروزها وتأسيسها فاختلفت الآراء حولها.

و نظرا للخلط المشاع بين الحداثة و التحديث، و نظرا لارتباط المفهومين الحداثة وما بعد الحداثة فإن هذه الأخيرة أيضا ارتبطت في تفسيرها بالتحديث حيث أورد "دفيد هارفي" في هذا الشأن ما يلي: "إن أي تفسير صحيح لقيام ما بعد الحداثة يجب أن يستند أولا إلى فحص دقيق لطبيعة التحديث نفسه و بهذه الطريقة يمكننا الحكم حول ما إذا كانت ما بعد

(1) محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي** ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2008، ص 110.

(2) بيتر بروكي، **الحداثة وما بعد لحداثة** ، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجتمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995، ص 16.

الحداثة هي مجرد استجابة أخرى لعملية التحديث نفسها ".[1] فارتباط مفهوم الحداثة و التحديث أدى إلى ظهور عدة تفسيرات تعني خاصة بدراسة طبيعة هذا التحديث في ذاته أي ما مدلولات هذا التحديث أيكون تحديث جذري لما كان سائد أو مجرد قراءة بنظرة أخرى لمفهوم الحداثة بمعنى أن عملية التحديث ذاتها هي من تحدد طبيعة ما بعد الحداثة .

كما يتجلى مفهوم ما بعد الحداثة post-modernisme في مجال النقد الأدبي مرادف لحركة م عرفية جديدة بعدية، قامت على أنقاض حركة حداثية قبلية سميت بالبنيوية، فكان لذلك الانقلاب بيان لحركة نقدية سميت ما بعد البنيوية post-strurtalisme والتي شكلت في مفهومها مقاربة نظرية وموضوعا مشتركا مع مفهوم ما بعد الحداثة الفكرية[2].

وهذا دليل أن مصطلح أو حركة ما بعد الحداثة لم تكن مجرد وصف لحركة في مجال معين بل شمل عدة مجالات فكرية كالنقد الأدبي بظهور حركات جديدة مجاوزة للأفكار التي كانت سائدة في فترة الحداثة.

كما يعود الفضل في استعمال مصطلح ما بعد الحداثة إلى المؤرخ البريطاني" أرنولد توينبي" 1947 في كتابه "دراسات تاريخية "حيث وصف المجتمع الغربي باللاعقلانية والفوضوية واللامعيارية، وذلك بسبب تناقص دور البرجوازية في التحكم بتطور الرأس مالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر وحلول الطبقة العاملة الصناعية محلها، وهو ما رآه انقلابا بل انحطاطا للقيم البرجوازيّة.[3]

وبهذا يمكن القول إن ما بعد الحداثة مصطلح أطلق على مجموعة من التحولات التي حدثت في أوروبا في عدة ميادين ومجالات جعلت من بعض الأفكار السائدة أن تنهار ويحل محلها أفكار أخرى مثل تضاؤل دور الطبقة البرجوازيّة في التحكم في رأس المال الاقتصادي.

(1) دفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغير القافي**، تر: محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 129.

(2)يوسف وغليسي، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجدي** د، دار العلوم ناشرون، الجزائر، ط 1، 2008، ص335

(3)الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 13.

2-في الخلفية التاريخية لما بعد الحداثة :من بين أهم الأسباب في ظهور الفكر ما بعد الحداثي الوعي الذي حدث بأزمة الأسس التي أعلنتها الحداثة و مشروع التنوير، و ذلك بداية من القرن العشرين وهو ما كشفت عنه العلوم الطبيعية و خاصة علوم الفيزياء و نظرية الكم أو الكوانتا التي أدخلت فكرة الاحتمال في مقابل الحتمية و مبدأ عدم اليقين الذي قال به هايزنبرغ، كما ظهرت في مجالات علمية كالهندسة الجاذبية أو ما يسمى بنظرية الكوارث لرونيه توم، بالإضافة إلى انهيار المشاريع الكبرى كمشروع دولة الرفاه في الغرب، و المشروع السوفياتي، و مشروع التنمية في بلدان العالم الثالث، و تعاظم قوى الإنتاج التكنولوجية أو التقنية و آثارها المدمرة على البيئة و الإنسان و خاصة الأسلحة الكيميائية و الذرية، و قيام الحربين العالميتين، واستعمال التكنولوجيا في إبادة جنس بعينه و هو ما تجسد في الحروب النازية، لذلك كله فإن ما بعد الحداثة عبارة عن توجه نقدي للتنوير و الحداثة و قيمها، و لقد بدأ هذا النقد و الرفض في مستواه النظري و الفلسفي مع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه في القرن التاسع عشر و ذلك عندما شرع في نقد أسس الحداثة الغربية و على رأسها العقل، و تدعم هذا التوجه النقدي للحداثة و مشروع التنوير بآراء الفيلسوف الوجودي مارتن هايدجر، فتقوى هذا التوجه النقدي مع أنصار نيتشه و هايدجر من الفلاسفة المعاصرين أمثال ميشال فوكو و جاك دريدا و ليوتار و فاتيمو، هذا الأخير الذي يرى ان ما بعد الحداثة تعود إلى تحولين أساسيين أصابا أوروبا يتمثلا في نهاية السيطرة الأوروبية على العالم، و تطور وسائل الإعلام و الاتصال التي أفسحت المجال للثقافات المحلية و الفرعية و الهامشية.[1]

فبهذا تكون ما بعد الحداثة عبارة عن نتيجة لمجمل التحولات التي أحدثتها التطورات العلمية وكامتداد للنقد الذي وجهه بعض الفلاسفة أمثال نيتشه للفكر الحداثي وما حمله من قيم، وفي هذا السياق يقول "تيري إيفلتون " :"مهما تكن المنابع الأخرى التي يمكن أن تتبع منها ما بعد الحداثة كالمجتمع ما بعد الصناعي، وفقدان الثقة النهائي بالحداثة .... فإنها تظل أيضا وأساسا ثمرة إخفاق سياسي كان عليها أن تدفع به إلى النسيان أو أن تضطر لأن تخوض وإياه ملاكمة وهمية لا تتوقف أبدا.[2]

(1)الزواوي بغوره، المرجع السابق، ص 15.

(2)تيري إيفلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، تر: ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، د ط، 2000، ص 52.

وبهذا تكون الحداثة إضافة إلىأنها نتيجة لتحولات علمية وإخفاقات لمشروع الحداثة والتنوير نتيجة لعوامل سياسية ساهمت هي الأخرى بشكل أو بآخر في تبلور هذا الفكر وتشكله.

فمن هنا يمكن القول إن ما بعد الحداثة ناتجة عن التطور العلمي والاقتصادي والاجتماعي الذي لحق بالمجتمعات الغربية وأنها توجه نقدي لقيم الحداثة والتنوير وخاصة قيم العقل والعلم والتقدم والحرية ، وبعبارة أخرى فإن ما بعد الحداثة تشخيص نقدي لمشروع الحداثة والتنوير مؤجلين إلى حين فهم طبيعة التطرق إلى هذا النقد وحدوده وجدارته.[1]

وبهذا المعنى فإن ما بعد الحداثة هي بمثابة مشروع فكري نقدي جاء لإعادة النظر أو تقديم قراءة أخرى لمشروعي الحداثة والتنوير اللذين كشفا عن قصورهما في بعض الجوانب فجاءت ما بعد الحداثة لتقييم هاذين المشروعين الفكريين الكبيرين .

3-المضمون المضمون الفلسفي لما بعد الحداثة :يحمل القول بما بعد الحداثة مظاهر متعددة كما يشكل بالإضافة إلى ذلك الموضوع المشترك لتيارات متنوعة، يقول كارل نيكلستون في هذا الصدد:"لربما جاز لنا أن نعتبر أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة بمعناه الواسع، نقصد أنها تشمل عددا من المقاربات النظرية نذكر من بينها النزعة البنيوية و النزعة التفكيكية و الفلسفة ما بعد التحليلية و النزعة البراغماتية الجديدة ، وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية و مفهوم الذات العاقلة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى كل من ديكارت و كانط "هذا بمعنى أن ما بعد الحداثة فلسفيا نشأت بناءا على توفر ثلاثة عناصر متمايزة:

2 - **الرد على الحداثة:** ويتمثل في الحركات الفنية المعاصرة خصوصا منها تلك التي عنيت بمجال المعيار فلقد ثارت هذه الحركات على المعيار الحداثي الداعي إلى التقشف والعقلانية والتجريد ، في حين سعت نزعة ما بعد الحداثة إلى بناء نموذج معياري يستغني عن التقشف بالتنميق ويستغني عن التقليد بالإثارة، وعن التجريد بالخربشة المثيرة للضحك،

(1)الزواوي بغوره، مرجع سابق، ص 16.

وقد أصبح شائعا في الدوائر ما بعد الحداثية تفضيل إعادة إدخال أبعاد رمزية متعددة المعاني في العمارة ومزج الشيفرات المختلفة.[1]

وهذا ما يدل على أن معنى فكر ما بعد الحداثة فلسفيا يدل على ظهور تيارات فلسفية مختلفة تحمل في طياتها عدة عناصر أساسية كان أولها وبصفة خاصة تيارات فلسفية اتخذت من رفض الحداثة بمعانيها المختلفة مرجع ومبدأ أساسي في التأسيس لأفكار ما بعد حداثية جديدة.

ب – ظهور تيار فلسفي جديد أشتهر بما بعد البنيوية :ويمثل هذا التيار جيل الاختلاف كميشال فوكو وجاك دريدا وجيل دولوز وفرنسوا لابوتار، وتتلخص أطروحة هذا التيار في رفض شعار التنوير واعتباره مجرد وهم، كما يتضمن القول بأنه لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا باعتبارهما متجزئين وبأن النظريات و الأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة، فهذه النزعة الفلسفية الجديدة تقوم على تشخيص واقع و تحديد عدو، فالواقع مجرد مرآة تعكس انهيار العقل الكلاسيكي بمختلف أشكاله سواء تعلق الأمر باللاهوت المسيحي أو النسق الهيجلي أو الأيديولوجيا الماركسيّة أو النزعة الوضعية، أي أننا أمام واقع يعبر عن انهيار كل الأنساق التي ادعت قول و امتلاك الحقيقة، وأما العدو فهو الدولة التي هي استثمار لهذا العقل، إذ استبد أولياء الأمور بالأفكار العظيمة التي أتت بها العقلانية الحديثة و عملوا على تسخيرها لأجل خلق واقع على صورتها، فبدلوها و حرفوها و اختزلوها باسم حركات تجديدية مخيفة، فميشيل فوكو مثلا يدعو إلى تطوير أنواع جديدة من السلوك والتفكير والرغبة، أنماط تنبني على التكاثر بدلا من الاختزال و التوحيد، وعلى التقابل بدلا من التساهل، و الانفصال بدلا مت الاتصال، أي أنماط نميز بها ما هو متعدد متنوع عن ما هو موحد متشابه متطابق، وما هو متحول متناثر عن ما هو ثابت متضافر، ولقد بدا هذا التصور واضحا في تحليل فوكو لميكانيزما السلطة التي اعتبرها لا نهائية، هذا إضافة إلى أن هذا التيار جاء مناهضا لما هو سائد في الفلسفة الحديثة من أنساق منغلقة على ذاتها رافضة لكل رأي مخالف لها.[2]

(1) محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص16.
(2)المرجع نفسه، ص ص 16-17.

وبهذا يكون تيار ما بعد البنيوية أبرز التيارات الفلسفية و أولها بروزا و تمثيلا لفكر مابعد الحداثة، وكما أسلفت الذكر فإن ما بعد الحداثة جاءت كرد فعل مضاد للحداثة وكل ما جاءت به كالعقلانية المفرطة، الذاتية، و النسقية، فما جاء به ممثلي هذا التيار الجديد يعنى بالدرجة الأولى بتفكيك تلك التيارات و الأيديولوجيات المغلقة و إعلان إفلاسها و فقدانها لصلاحياتها، وهذا بالنظر لمختلف التحولات الاجتماعية، السياسة، الاقتصادية، والفكرية التي مست أوروبا آنذاك، فمت الجانب الفلسفي جاءت هذه التيارات الجديدة لتملئ الفراغ الذي خلفه انهيار التيارات الكلاسيكية والحديثة بصفة أدق.

ج – بروز نظرية المجتمع ما بعد الصناعي :والتي عمل عل تطويرها علماء اجتماع أبرزهم الأمريكي "دانيال بل" و الفرنسي "آلان تورين " فبالنسبة لدانيال بل العالم داخل اليوم عصرا تاريخيا جديدا أطلق عليه اسم العصر ما بعد الصناعي و يتميز هذا العالم المادي بالأهمية التي صارت تحظى بها المعرفة (الثقافة) في الحياة المعاصرة، و التي جعلت من الإنتاج المادي (الاقتصاد)القوة الدافعة الرئيسية للتطور فيقول في هذا الصدد : "إن لمن نتائج انحدار الأخلاق الدينية وارتفاع الدخل الفردي ارتفاعا كبيرا، أن تبدو أن الثقافة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر المكانة الأولى في الإشراف على التغيير داخل المجتمع مما جعل الاقتصاد يركن إلى ممارسة دور تابع يتولى من خلاله مهمة إشباع الحاجات الجديدة للثقافة" و يستعيد آلان تورين الفكرة نفسها ليقول أيضا : "لم تعد التقاليد الدينية أو الاجتماعية هي القوة المسيطرة في العالم اليوم، بل أضحى الأمر موكولا في ذلك إلى وسائل الإعلام و التقنية و الأسواق، لقد صرنا نرذخ اليوم تحت وطأت عالم ضخم من الرموز و المعلومات و الخيرات المادية و الخدمات" وهو يعني أن المجال لم يعد مفتوح أمام تلك الحكايات الكبرى التحررية.[1]

وهذا يدل على أن ما بعد الحداثة مفهوم ضخم جاء استجابة لعدة تحولات شملت على وجه الخصوص الجوانب المتعلقة بالمجتمع وطريقة عيشه وتفكيره فمثل هذه النظريات جاءت كرد فعل لما كان سائد أثناء فترة الحداثة.

هذه إذن أهم الملامح الفكرية والفلسفية لعصر وفكر ما بعد الحداثة وهي ملامح تداخلت في وسمها تيارات فكرية متنوعة، تيارات جاءت بهدف النظر في مفهوم العقلانية،

(1)محمد الشيخ، ياسر الطائري، المرجع السابق، ص 17.

وسعت بمل آلياتها التحليلية والتفكيكية إلى مراجعة مكتسبات عصر الأنوار، لقد جعلها هذا الأمر ترفض تصورات الأبستمولوجيا الغربية التقليدية للحقيقة، فإذا كان منطق الحداثة الفلسفية قائم على ما هو جديد وموحد ومتعقل فإن نظيره ما بعد الحداثي قائم على ما هو زائل ومتشذر ومنفصل وفوضوي.[1]

ويعني هذا أن ما بعد الحداثة جاءت بالأساس كرد فعل على ما جاء به عصر الأنوار والحداثة وهذا ما مثله تيارات فلسفية قامت بالأساس على فكرة رفض الحداثة واعتبارها مشروع فاشل ومنه قيام أفكار جديدة على أسس جديدة جاءت تبعا للتغيرات التي حدثت داخل المجتمع الأوروبي آنذاك.

(1)محمد الشيخ، ياسر الطائري، المرجع السابق، ص 18.

المبحث الثاني: امتدادات النقد النيتشوي للحداثة في الفلسفة المعاصرة:

1 -**تمثل نيتشه في نقد فوكو للعقل الحداثي** :لقد بدأ ***ميشال فوكو** دراسة جديدة و مختلفة كليا عن دراسات سابقيه، حيث عزم على تفسير أخلاقيات المجتمع و كيف شكلت هذه الأخلاقيات وعي الإنسان بنفسه وبالعالم من حوله ذلك لأن لكل مرحلة من مراحل الفكر الإنساني طريقة تفكيره وقوانينه الخاصة التي تحكمه ونجده بذلك توقف لإلقاء 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 كل عصر، وهذا كله يأتي على ضوء نقد نيتشه للعقل الحداثي، لذلك يعتبر فوكو أنه نيتشوي التفكير بامتياز، ففوكو بهذه الأفكار غير مسار الإجلال بالعقل و الوعي إلى حواشي المجتمع أو إلى المهمشين و حاول بذلك إعادة بناء علاقة جديدة معهم، فتوقف عند جذور العقلانية الغربية، فنجده غير نظرة الحداثة اليقينية إلى ذاتها، وحاول الانفتاح بذلك على المختلف، المنبوذ، المريض، المجنون، المسجون ....[1]

فمن خلال هذا نفهم أن لفوكو نظرة مختلفة لما كان سائد في تلك الفترة فتتبعه لتاريخ الجنون ومحاولة فهمه لهذه الظاهرة فهما مختلف جعله يقرب إلى نيتشه من ناحية الاختلاف في النظرة والثورة على ما هو سائد وشائع.

وراح فوكو يبحث عميقا عن مرتكزات هذه المعقولية الحديثة، لذلك نجده أعاد تحليل مسألة أخلاقيات المجتمع، ويقصد من ذلك الحفر الأركيولوجي الذي عمل به ليثبت أن حتى المجانين تعتبر شريحة من المجتمع فيقول في هذا الصدد: "ومن هنا كانت رهينته وقدرته التفسيرية لكل ضروب اليقين الزائف، أو لكل ما يريده أن يترسخ ويتأبد حينها ويسود، ويقدم ذلك كإمكانية وحيدة يعي بها الناس تاريخهم".[2]

---

* **ميشال فوكو:** فيلسوف فرنسي معاصر رائد البنيوية المعاصرة من أهم مؤلفاته الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون، مولد العبادة، أركيولوجيا المعرفة، كان لفلسفته التي اتبع فيها المنهج الأركيولوجي الحفري أثر كبير داخل الفكر الفلسفي المعاصر.

(1) فتحي التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1992، ص 27.

(2)ميشال فوكو، **تاريخ الجنون**، تر: سعيد بنكراو، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 30.

وبهذا يكون فوكو أحد أكبر الفلاسفة الذين حاولوا إعادة قراءة المعقولية الحديثة وما تحمله من أخلاقيات وما دراسته للجنون إ لادليل على نظرته من نوعها .
ومن خلال ذلك تتضح لنا الفكرة التي كونها فوكو حول الجنون والذي يعتبره شيء أساسي لمعرفة تاريخ أي مجتمع فجده يقول: "إن تاريخ الجنون وعلى الأرجح تاريخ الآخر، وهو بالنسبة إلى ثقافة ما باطني وغريب معا ومن ثمة ينبغي استبعاده ولكن بتضييق الأبواب عليه من غيريته".[1]

ففوكو من خلال هذا أراد الوقوف عند جذور العقلانية الحديثة التي ميزت بين العقل والجنون من خلال إحداث تفرقة في المجتمع بين العقلاء والمجانين باعتبارهم حالات شاذة فيه.

وفوكو على عكس فكر احتقار الفلسفة المحافظة على التراث المتوارث منذ ديكارت وبذلك نجد موقفه الفلسفي قريب من عدمية نيتشه الذي نجده في كتابه" هذا هو الإنسان" حين تحدث عن الجنون واصفا إيّاه أنه إدراك لكل حكمة وحق كل معرفة، فنجد عندفوكو كما عند نيتشه رفض لكل دافع عن الأصل الذي يمكن أن يمنح معنى خاص للبشرية.[2]

بمعنى أن فكرة نيتشه المتمثلة في موت الإله والتي تدل على عدمية القيم الحديثة تشبه تفكير فوكو الذي يرفض المركز.

فسطحية فوكو هذه متعمدة هدفها هو إزالة الفرق بين السطح والمركز أو التفكير بوجه آخر كي لا نخلط بين الكينونة والمركزية الغربية الضيقة، فهذه الأخيرة غير تواصلية بل هي استبعاد للآخر المختلف، والآخر هنا أحيل على الصمت وترك في الهامش والمقصود هنا هم المرضى والمنبوذين في المجتمع .[3] أي أن فوكو أراد إزالة الفوارق التي أصبحت تطغى على المجتمع الغربي من خلال القضاء على المرجعيات والتصنيفات التي من شأنها أن تجعل من البعض مركز المجتمع وتجعل من البعض الآخر هامش المجتمع.

(1)ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: سالم يفوت، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1990، ص 27.
(2)جون ستروك، **البنيوية وما بعدها من ليفيستراوس إلى دريدا**، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، بيروت، لبنان، د ط، 1996، ص ص 97-98.
(3)عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال للنشر، الرباط، المغرب، ط1، 1991، ص 145.

وبذلك يتضح لنا أن فكر فوكو يدرس الحركات الفكرية القائمة على مجموعة أنظمة و ممارسات و تواريخ استلهمها من نزعة نيتشه المناهضة للمثالية والتي تهدف إلى تجنب إسقاط المعنى على التاريخ، لأن فوكو هو الآخر يعترف بعدم وجود نظام أساسي للتاريخ، فالنظام عنده هو كتابة التاريخ، ولقد سار على نفس منهج نيتشه التاريخي عندما أكد أن الممارسات هي التي تمثل الفكر بمنطقها و إستراتيجيتها الخاصة .[1] و يقصد بذلك أن هناك اندماج بين العلوم العديدة رغم اختلاف دراستها إلا أنها تكشف عن قول فلسفي واحد يعبر عن الفترة المتداول فيها فهو بذلك خطى نفس خطوات نيتشه من خلال اتخاذه من رفض المرجعيات السابقة أساسا لفكره.

وفي مقابل ذلك يذهب هابرماس إلى أن الحركة الفلسفية لعصر الأنوار شكلت نقطة تحول جوهرية في مسار الحداثة فأصبح كل من العقل، النقد والتقدم بمثابة الأسس الضرورية للفكر وممارسة أدخلت هذه الحركة للمستقبل بعدا جوهريا في حياة الإنسانية .[2]وذلك ما حاول فوكو تغييره أي في انتقاده للعقل وللوعي بالذات أي مركز الحداثة الغربية وحاول أن يعيد النظر إلى المختلف وعلاقته بتكون خطاب فلسفي خاص لكل عصر .

ففوكو نظر إلى هذا الاختلاف أو الانحراف كحقيقة اجتماعية أو وظيفة معيارية يعمل الكيفية التي تمكنه من 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 حقب زمنية مختلفة.[3]

من هنا نجد أن فوكو من خلال إدراكه للاختلافات أو ما سماه بالانحرافات في مسار التاريخ حاول معالجة هذا الانحراف الاجتماعي من خلال صياغته لمهام لغوية من شأنها أن تفك غموض وشفرات هذا الانحراف وتعالجه.

---

(1) جون ليتشه، **خمسون مفكرا أساسيا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة** ، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص ص 232-233.

(2)يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 373.

(3)أديت كريزويل، **عصر البنيوية**، تر: جابر عصفور، دار آفاق العصر، الإسكندرية، مصر، ط1، 1993، ص 290.

ومن أجل أن يتم فوكو مهمته هذه اعتمد على المنهج *الأركيولوجي الذي يعمل على دراسة التاريخ بشكل عمودي أي حفري يهدف الكشف عن البقايا والآثار الهامدة والموضوعات التي لا سياق لها، وتسعى إلى الوصف الباطني لهذه الأثريات وبهذه الأركيولوجيا التي يعتمدها يظهر التاريخ العام بكل مكوناته وحدود حقبه التاريخية.[1]

***فالأركيولوجيا** بالنسبة لفوكو عبارة عن منهج يحفر في باطن التاريخ الإنساني للكشف عن حقائق الأشياء وجذورها الأولى ومكوناتها الأساسية.

فمن خلال المنهج الأركيولوجي وضع فوكو أربعة مراحل يمر بها الجنون ما بين أواخر العصور الوسطى إلى غاية عصرنا هذا وتمثلت في مايلي:

أ – في القرن السادس عشر أخذ يُنظر إليه بوصفه أمر مختلف عن الحكمة الإنسانية وانه كان يُنظر إلى المجنون بوصفه مالكا للحقيقة الإلهية.[2] ففوكو بذلك يكشف عن تغير نظرة المجتمع إلى المجنون وحاجة عزله في مستشفيات خاصة ويظهر ذلك بداية من أواخر القرن السادس عشر ميلادي.

3 – وفي العصر الكلاسيكي أصبحوا يرون أن المجنون يقابل العاقل، أو العقل مقابل اللاعقل وذلك حسب فكرهم الذي وضع الإنسانية مقابل الحيوانية، ولقد عومل المجنون بطريقة مختلفة في هذه المرحلة إذ أفضت بضرورة عزله في هوامش المجتمع لاختلافه عنهم إضافة إلى المجرمين، الفقراء، المهمشين .[3] فالجنون في هذه المرحلة أخذ يرتبط بازدراء النزعة العلمية من جهة وضياع القيم الدينية من جهة أخرى، فأصبح المجنون موضوعا عاما للدراسات العلمية .

(1) أديت كريزويل، مرجع سابق، ص ص 15-16.

(2)المرجع نفسه، ص 297.

(3) جون ستروك، مرجع سابق، ص ص 115-116.

***الأركيولوجيا:** مصطلح يوناني مشتق من Arkyous القديم ، لوقوس على تركيب العمليات والسيرورة التي أدت إلى الإنتقال من شكل من أشكال المعرفة إلى شكل آخر ، ولقد إستخدم فوكو هذا المصطلح بمعنى دراسة وسائطا لأرشيف إنطلاقا لإكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي القديم

ج- وفي القرن التاسع عشر فصل بين المجرمين، الشاذين، المشعوذين، المجانين، فأصبح هؤلاء قضية علمية أخذها الأطباء، المحامون، وعلماء الاجتماع على عاتقهم، ونظر إلى الجنون على أنه مجرد مرض لا يختلف المصاب به عن الإنسان العاقل ووصف مرضهم هذا أنه فقط مجرد مرحلة من مراحل التطور البشري، وحاجتهم إلى نوع خاص من المعاملة و هو ليس اختلاف جوهري وهذه النظرة أو الفكرة هي التي أعادتهم إلى صف الأصحاء .[1] ففي هذه الفترة نلاحظ أنه أخذت النظرة إلى الجنون والمجنون تأخذ منحى آخر حيث أصبح يُنظر إليهم على أنهم حالة خاصة فقط تحتاج إلى دراسة علمية لتشخيص دائهم و اكتشاف علاج لهم حيث أوكلت هذه المهمة إلى الأطباء وعلماء الاجتماع.... وغيرهم.

وفي القرن العشرين نجد أبرز من غير النظرة إلى المعاملة اللازمة للمجانين أو المرضى النفسانيين وهو النمساوي سيغموند فرويد وهو الذي حاول أن يكشف عن المعقول والمنهج في لا معقوليتهم وجفونهم .[2] بمعنى أنه غي هذه الفترة أُعيد الاعتبار إلى المجنون بوصفه مجرد مريض كغيره من المرضى مصاب بداء يحتاج إلى علاج، وهذا بفضل علم النفس الذي جاء بيه سيغموند فرويد .فهذه الفترات الأربعة للاتساق المعرفي حول الجنون هي إستراتيجية أركيولوجية تعبر عن دراسة نصوص أو مقتطفات من نصوص كتبت في كل عصر من العصور من أجل التعرف على مميزاتها الخطابية، و اهتمام فوكو من خلال ذلك نجده منصبا على رسم معالم حقل جديد من أجل اكتساب وعي جديد .[3]ومن هنا يتضح أن الخطاب المتداول في كل فترة من هذه الفترات هو المتحكم بالألفاظ المتداولة فيها، وهو الذي يميزها عن الحقب التاريخية الأخرى، و فوكو قد ربط ذلك الخطاب المكون حول المجنون المهمش بسب النظرة المتعالية للعقل بوصفه أساس الحداثة و رمزا من الرموز المميزة لها.

وهكذا أصبح الجنون يصنف كالأمراض الأخرى، وبهذا يكون فوكو قد عاد إلى عصر التنوير بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة، وهو القطب الذي دارت حوله الجهود الفلسفية المعاصرة من هيجل إلى هابرماس مرورا بنيتشه وفيبر.[4]

(1)جون ستروك، مرجع سابق ، ص 114.

(2)المرجع نفسه، ص 113.

(3)المرجع نفسه، ص 117.

(4) فتحي التريكي، مرجع سابق، ص 26.

وهذا بمعنى أن عصر النهضة يعتبر أساس البحث الفلسفي في فترة ما بعد الحداثة ويتضح ذلك عندما نجد الانتقادات التي صرح بها هؤلاء الفلاسفة ضد الأفكار الحداثة أي أن ما بعد الحداثة قامت على أنقاض الحداثة.

ففوكو تبنى أفكار معاصريه إذ يعتبر أن الحداثة التي بدأت مع ديكارت الذي يعتبر أكبر مناصر للعقل يرى أن هذا التصريح الذي أقر به تصريح خطير، لأن العقل حسب ما يحاول فوكو أن يثبته هنا هو أداة استعباد وسلطة حيث يتساءل فوكو في كتابه "تاريخ الجنون" عن مكان الجنون في ذلك كله؟ فهذه الذات التي فرضتها العقلية الكلاسيكية بواسطة هذا التسلط المفروض من طرف عقلها خلقت فضاءات تعمل السلطة بوصفها أداة الحجز والإيواء فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات استعباد وحجز وتأسست السلطة على حركية كبرى للقهر والعنف والتمييز .[1] وبهذا يكون فوكو قد قام بتحليل لتاريخ الجنون ووضعه في مقابل العقل، وقد ذهب إلى أن هذا التمييز بين المجنون والعاقل سببه بالدرجة الأولى يعود للمرتبة المقدسة التي وضعها المحدثون للعقل باعتباره أساس البشرية وهو بنقده للعقل انتقد الحداثة مجملا، وخطى من خلال هذا النقد خطى رافضي الحداثة والذين من أبرزهم نيتشه.

وبهذا يمكن القول أن نقد فوكو للعقل الحداثي كان نتيجة لاعتماده المنهج الأركيولوجي الحفري في تتبع تاريخ الجنون عبر العصور، فتوصل إلى أنه بسبب تقديس العقل من طرف الفلاسفة المحدثون والفكر الحداثي، هذا ما أدى بقضية الجنون والمجنون يوضع على الهامش في مجتمعات قدست العقل و جعلته مصدر كل معرفة. [2] ومن هنا يتبين أن فوكو في نقده للعقل الحداثي قد خطى خطوات نيتشه في نقده للقيم للحداثية وأن نيتشه يتمثل في كل وصف وضعه فوكو للعقل الحداثي وهذا ما يكشف بأن نيتشه أصبح مرجع لكل فيلسوف يحاول قراءة ونقد الحداثة الغربية.

2- تمثل نيتشه في نقد جاك دريدا للمركزيات:

تعتبر التفكيكية منهج للنظر في الكتابات النصية، وقد اشتهر بها الفيلسوف الفرنسي***جاك دريدا** والتي اتخذها كمنهج له من أجل إقامة فكره، وقد استفاد كثيرا من أفكار

(1) فتحي التريكي، مرجع سابق، ص 34.

(2)أديث كريزويل، مرجع سابق، ص ص 197-198.

سلفه نيتشه وهايدجر والذيامتد أثر اتجاهه إلى خارج الدائرة الفلسفية فاتجهت آرائه إلى الدراسات الأدبية خاصة منها النقدية .[1] بمعنى أن التفكيكية عند دريدا هي بمثابة الطريق الذي بني على أساسه فكره ولم يقتصر على الميدان الفلسفي فقط بل تعداه إلى ميدان النقد الأدبي، مقتديا في ذلك بنيتشه وهايدجر.

كما يمكن أن نعرف التفكيكية أيضا على أساس أنها هجوم على التراث الميتافيزيقي الغربي لمركزية اللوقوس (مركزية كلامية) التي تبحث عن كلمة واحدة ثابتة لا زمانية عن أصل الحقيقة المراد التعبير عنها.[2]أي أن التفكيكية جاءت كرد فعل على اللوقوس الغربي الذي يقول بأن اللغة والألفاظ موحدة لا يمكن أن تكون لها عدة قراءات، هذه التفكيكية التي يتصورها جاك دريدا كأساس من أجل هدم منهجية الميتافيزيقا الأوروبية، ويمكن تحديد التفكيكية على أنها أساس من أجل تفكيك الفكر النقدي للتراث الفلسفي ويهدف بذلك إلى طرح مشكلة سيطرة المفهوم والمفهمة كموضوع للنقاش، هذه السيطرة يحددها بسيطرة نظام هيجل الفلسفي و نظام دوسوسير اللغوي و لذلك نجد دريدا ينتقدهما ويفكك فكرهما بإلقاء الضوء على تناقضهما والتباسهما.[3] فجاك دريدا جاء بالتفكيكية من أجل نقد وتفكيك نظام الحداثة الغربية الذي مثله بشكل كبير كل من هيجل من خلتل نظامه الفلسفي المغلق و دوسوسير من خلال نظامه اللغوي.

وبهذا يكون دريدا قد قام بتدقيق مشروع الميتافيزيقا تحت شكل دراسة قواعدية ترجع على ما بعد أصول الكتابة الصوتية .[4]وهذا يعني أن دريدا أراد تطوير علم اللسانيات الحداثية وجعلها أداة لنقد الميتافيزيقا من أجل الانتقال من فلسفة اللغة، وهذا حسبه يتم من خلال ما يسميه "علم الكتابة ."

***جاكدريدا:** فيلسوف فرنسي معاصر ، ولد بالجزائر ، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين ، شغل مدير المركز الدراسات الاجتماعية، ارتبط اسمه بالتفكيكية.

(1)طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، المركز العربي للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 1995، ص 42.

(2) لورانس جين وكيتي شين، مرجع سابق، ص 166.

(3) بير د زيما، **التفكيكية دراسة نقدية** ، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1996، ص 9.

(4)يورغان هابرماس، مرجع سابق، ص 259.

ونجد أن أهم صفة من صفات التفكيكية منع الخطاب الفلسفي من التعلق بالسمعيات والمعاني والأصوات.[1] وهذا يعني أن اللغة باستطاعتها أن تكون لاعبة دور الوساطة التي قد تحجب الفكر عن الرؤية الواضحة أي من رؤية المسميات والمعاني الحقيقية للأشياء . فدريدا توارث الفكرة القائلة بأن القول له دلالاته الخارجية بمجرد النطق به على أحد المسميات وأن يحمل معنى ما في الذهن أيضا وقد أدى التمسك بهذا النموذج الدلالي الإيحائي والذي ساد في العديد من الدراسات الفلسفية إلى إلقاء وظيفة الدلالة الرمزية للغة وذلك ما أنقص من شأن الكتابة.[2]

وهنا اتضحت لدريدا المشكلة التي عليه معالجتها بإعادته الاعتبار بذلك للتفكيكية وتجديد هذا الاعتبار لإعادة قيمة الخطاب الفلسفي.

ومن أجل هذه المهمة طور دريدا ما يسميه إستراتيجية بعض المفاهيم والحجج المثالية لأجل كشف طابعها المتناقض .[3] فهذه القاعدة تهدف إلى تفكيك وهدم النظام الذي عبر عنه المثاليين الألمان أي كشف عيوب تيار كبير من تيارات الفلسفة الحديثة.

ويجدر بالذكر القول أن دريدا لم يكن الوحيد الذي فكر بمسألة اللغة هذه، ليجعل منها المدخل الضروري في التعاطي مع مجمل القضايا، فالمبحث اللغوي الذي وجدت فيه ميتافيزيقا الحضور وما يدعم قولها بالثبات والوحدة والتمركز اللغوي، ونجد أن دراسات دريدا تناولت تلك الكتابات التي تقترح فكرة الحضور المتوارثة من هايدجر حيث تقوم خلف منزلة العالي للكلام، و أيضا فوق الكتابة، وهذا التراث يحتضن الكلام كوسيلة للتعبير المباشر للتفكير أو اللوقوس المعاصر، في حين أن الكتابة من جهة أخرى تعتبر أداة استبدال للكلام قد تكون فيها مقاصد المتكلمين غير متمحورة حول الحضور فقط .[4] وهذا يعني أن دريدا يقصد بذلك أن الحضور يضل التفكير ومن غير المجدي التركيز فيه باستعمال الكلام فقط.

(1) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، مرجع سابق، ص 42.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

(3) جاك دريدا، **في الروح هايدجر والسؤال**، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص ص 18-19.

(4)بيير د زنما، مرجع سابق، ص 49.

ونلاحظ أن دريدا أثناء تجربته هذه التي خاضها بغية الكشفعن مختلف المآزق المنطقية التي وقعت فيها اللغة .[1] وبهذا يكون دريدا قد وصل إلى أنه لا يمكن الاستغناء عن المفاهيم والمصطلحات الماورائية من أجل الميتافيزيقا.

كما أكد دريدا أنه لولا القضايا الهيدجيرية لما أفضت أي من محاولاته إلى البرهان على وجود بقايا الماورائية أو الميتافيزيقا في أعماله، ويسترجع ذلك بالنقد الذي قدمه هايدجر لنيتشه، حيث أكد أنه على الرغم من القرابة بين التفكيكية و الانطولوجيا إلا أن النص الأنطولوجي هو الذي ينتمي إلى الميتافيزيقا ونجد أن دريدا يأخذ فكرة حاسمة عن هيدجر والتي تتعلق باللغة، أو بأكثر دقة يمكن القول أنها متعلقة بميتافيزيقا الحضور في الحقل الكلامي.[2] وهذا ما يدل على أن دريدا ونقده للميتافيزيقا من خلال تحليل الخطاب اللغوي الذي جاءت به الحداثة لم تكن لتتم لولا اقتفاءه لأثر كل من نيتشه وهايدجر على وجه الخصوص بالنظر إلى ما جاء به كل منهما فيما يتعلق بالوجود و ميتافيزيقية.

ونجد أن تفكيك الميتافيزيقا عند دريدا تعمل على استنطاق فلسفة اللغة واللسانيات والعملعلى كشف الميتافيزيقا المعلنة والمستترة فكانت المناظرة الدريدية مع أفلاطون وروسو وهوسرل وديسوسير، حيث تراوحت المعالجة بين الاعتراف بالقيمة الوهمية بين ما أنجز من جهة و التأكيد على أوجه القصور والمحدودية التي تترجم الحضور الميتافيزيقي من جهة أخرى، فكانت النتيجة أن الفينومينولوجيا ليست بمنأى عن ميتافيزيقا الحضور .(3) وبتعبير آخر أن فلسفة اللغة واللسانيات التي جاء بها دريدا جاءت كتعبير عن ميتافيزيقا الحضور في الدراسات الحديثة وامتداد هذه الميتافيزيقا إلى الفلسفة المعاصرة وخاصة مع فينومينولوجيا هوسرل، وهذا يؤكد مساعي الفلاسفة المعاصرين الجادة في تجاوز بقايا هاته المفاهيم المتوارثة من الحداثة.

كما نجد أن ميتافيزيقا الحضور تستند إلى مركزية صوتية حيث يكون فيها الكلام هو الأصل، مركزية ترتبط بخفض والتقليل من مكانة الكتابة باعتبارها نسيانا وغيابا، خارجة عن

(1)المرجع نفسه، ص 51.

(2)المرجع نفسه، ص 55.

(3) سامي بلقاسم الغابرين، **تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإتيقا في فلسفة جاك دريدا**، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص 35.

الذاكرة فالكتابة حسب دريدا لا تمثل إلا استعادة غير واضحة وغير صحيحة للكلام الحي.[1] بمعنى أن 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 الأصلية والموروثة بداية من أفلاطون إلى هايدجر تذهب إلى إعطاء الأولوية للكلام وتوخي الحذر من الكتابة.

ونجد أن علم الكلام يعني فهم ماهية اللغة وفق نموذج الكتابة، حيث يذهب دريدا إلى أن الغرض الفلسفي الغربي بكامله قد تمحور حول اللغة والكتابة، أو ما يسمى بالنزعة الصوتية التي تعطي الأفضلية والامتياز للكلمة على حساب الكتابة. [2] أي أن دريدا ذهب إلى أن نظام الحداثة الغربي قد أعطى قيمة كبرى للكلمة والصوتيات على حساب الكتابة والتدوين وهذا ما رآه من أبرز عيوب اللسانيات في الفترة الحديثة.

وتعتبر تلك الإستراتيجية المستخدمة بواسطة الفلاسفة هي التي جعلت النص يتحول ضد نفسه أو يصبح المنهج التفكيكي بمثابة الأداة أو الصفة الرسمية التي تفضح النص الفلسفي وتعري أقنعته. [3]والمقصود من ذلك أن المنهج التفكيكي الذي يهتم بالنصوص الفلسفية وبمنطقها، نجده يعمل على الكشف عن تعددية المعنى إلى معنى واحد أي التفسير الواحد والمركزي للنصوص الفلسفية.

فلقد أثار مفهوم التفكيك الذي طبقه دريدا لكي ينتقد التراث الميتافيزيقي للغرب والمؤسسات المستجدة له مثل ميتافيزيقا الحضور، أنه كان موجها بصفة خاصة ضد البنيوية، ونجد دريدا يصر على توضيح هذا المصطلح أنه لا يهدف إلى التحليل لا إلى النقد، وليس منهج لقراءة النصوص وتأويلها، بل هو غير ذلك كله، فهو عبارة عن إستراتيجية كاملة تدرس الآليات المعرفية سواء كانت قصيدة شعرية أو لوحة فنية، أو مؤسسة معينة، غيرها وتشتمل أيضا على دراسة فكرة النقد في حد ذاتها. [4]فدريدا من خلال هذا أراد

(1)بيير د زيما، مرجع سابق، ص 57.

(2)سامي بلقاسم الغابرين، مرجع سابق، ص 51.

(3)المرجع نفسه، ص 57.

(4)سامي بلقاسم الغابرين، مرجع سابق، ص 54.

أن يوضح مهمة التفكيكية التي جاء بها في ظل القراءات المتعددة حولها باعتبارها إستراتيجية كاملة موحدة تختص بمجال اللسانيات بصفة عامة وليست إستراتيجية نقدية بحتة.

يقول دريدا حول التفكيك: "يجب ان لا نفهم عبارة تفكيك بالمعنى الذي يفيد الانحلال أو الهدم بل تحليل البنى المترسبة التي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابات الفلسفية التي نفكر داخلها".[1] من خلال هذا يتبين أن التفكيك الذي قال به دريدا ما هو إلا وسيلة وأداة استعملها من أجل رد الاعتبار والقيمة للكتابة من خلال تفكيكها والفصل بين الكلمة ودلالتها في الواقع أي بين الدال والمدلول من أجل تخليص اللغة من الحضور الميتافيزيقي.

وبالرغم من الفكر الذي نجد دريدا ورثه من نيتشه وهايدجر، إلا أنه لم يتبنى وجهة نظرهم الوجودية والميتافيزيقية التي اعتمد عليها لنقد وتفكيك التراث الغربي بحيث نجده يهدف إلى إرجاع الدلالة إلى أصلها الخاص بها .[2] وهذا ما يدل على أن دريدا استلهم من نيتشه وهايدجر نظرتهم الوجودية والميتافيزيقية التي اعتمدا عليها لنقد وتفكيك التراث الغربي ولم يكتفي بهذه الإستراتيجية بل طورها إلى إستراتيجية تفكيكية تذهب بعيدا في دراسة ميدان اللسانيات الغربي.

كما نجد أن دريدا يستلهم كلمة تفكيكية هذه من مشروع هايدجر الذي دمر تاريخ الانطولوجيا، ويهدف به دريدا إلى تحليل المركزية الميتافيزيقية وهو يرى أنه بالرغم من انتصارات الحداثة وقدراتها الفكرية المتعددة إلا أنها في الأخير ما هي إلا استمرارية للخطاب الميتافيزيقي، ونجد دريدا يرى بأنه لا يوجد تناقض في القول بين تفكيك الميتافيزيقا وتفكيك الحداثة وأن الحداثة هي عودة على بدأ استئناف المشروع الميتافيزيقي رغم القطيعة كونها حول الحداثة الغربية وعلى أنها في الأخير ما هي إلا تجسيدات أخرى للميتافيزيقا لكن بصياغة جديدة، فالقطيعة لم تتأتى من عدم بل كان لها ما يبررها.[3]

(1)جاك دريدا، **حوارات ونصوص**، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، د س، ص 165.

(2)بيير د زيما، مرجع سابق، ص ص 47-48.

(3) رضوان جودت زيادة، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مجلة الفكر المعاصر، العدد 127-128.

فالقطيعة بين الحداثة وما بعد الحداثة تأتي بالضرورة على هدم الميتافيزيقا المتوارثة مما قبل عصر الأنوار وامتدت إلى غاية الفترة الحديثة، فالذي يفرق بين الحداثة وما بعد الحداثة حسب دريدا هو الخطاب الذي جاءت به ما بعد الحداثة.

فدريدا من خلال هذا يقتفي أثر نيتشه من خلال تدمير إرادة معرفة الحقيقة باعتبارها بناء مستمر ونفيا للأوهام والأخطاء عن الفهم الإنساني الأصلي، فيفقد الوعي تبعا لهذا ثقته نظرا لأن الانقطاعات و الانفصالات رفضت المعرفة في أنظمة إبستيمية لا تحكمها ضوابط ولا تتجه نحو غائية، وإذا كان نيتشه قد أنجز مهمة تخليص الفن من فن المتاحف من محاكاة علماء الجمال وجعله فن يتوجه للحياة، فإن فوكو يستغرب تجدد هاذين الوهمين في فكر المجتمعات المعاصرة ويدعو على غرار نيتشه إلى هذا التأويل الفني للحياة. [1] وهذا ما يعني أن دريدا لم يخرج عن ما سار عليه نيتشه من نقد وتفكيك لمضامين وقيم الحداثة الغربية، بل واصل ما بدأه نيتشه ولكن بنظرة مختلفة تتماشى مع روح عصر دريدا ومجرياته .

ومن هنا تتبين لنا اللقاءات المباشرة و غير المباشرة بين نيتشه وفوكو، إنها لقاءات تفصح عن مغادرة المناخ الإشكالي، الذي ظهرت فيه الأنساق المغلقة و الماهيات الثابتة، وفي المقابل إحلال التنافر والانفصال كوحدات تحليل من أجل إعادة تعريف خطاب المعرفة ومراجعة الكثير من المقولات الراسخة في الفكر والذاكرة و الممارسة كالتوهم بتقدم الإنسانية و النظر في العلم والتقنية من منظور أنها مسلك الإنسان نحو السعادة، فالنقد النيتشوي للمعرفة ومضاعفة هذا النقد مع فوكو قد بين لنا الوجه الآخر لنظم المعرفة خاصة العلوم الإنسانية منها وأزال عنها أقنعتها التي تتخفى وراءها السلطة، فلقد صارت المعرفة أداة في يد قوة تتملكها وتعبر عن نفسها فيها ومولدها لم يكن استجابة لدوافع الحقيقة والمعرفة وإنما تم ابتكارها من أجل دوافع القوة والهيمنة، إنها إرادات ومفاضلة بين قوى تخلق الأشياء على صورتها، وفوكو بهذا التأويل يمضي مع نيتشه إلى أبعد مدى في تشاؤميته وإعلانه لموت الإنسان وفقدان الثقة بالنظريات الكبرى والتاريخ الخطي و السلوك نحو التقدم .[2] وهذا ما يبين لنا الصلة المباشرة وغير المباشرة التي تربط بين فكر كل من نيتشه وفوكو، فنيتشه يعتبر أول من وضع حجرالأساس لفكر ما بعد الحداثة بواسطة نظرته التشريحية لفكر

(1)بانكو لافرين، **نيتشه**، تر: جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص 149.
(2)أحمد عبد الحليم عطية، **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 171.

الحداثة ونقده لمختلف مقومات وقيم هذا الفكر أبذي دام لعصور، وفوكو من جهته لم يحد عن هذا المسار بل سار على دربه، لكن بنظرة أخرى بنيت على أساس عوامل أخرى دفعته لنقد المركزيات ولتفكير الأوحد الذي جاء به الفكر الحديث.

خاتمة

يتبين من خلال ما سبق ذكره وعرضه في هذا البحث أن الحكم على مسألة الحداثة الغربية وتجاوزها بكل ما تحمله هاته الأخيرة من مظاهر وأفكار لم يتأتى من عدم بل كانت نظرا لعدة مشكلات وتساؤلات طرحت داخل الحقل الفلسفي حول ماهية وجوهر هذه الحداثة.

فوجب بداية الوقوف على ماهية هذه الحداثة وجل أسسها، والمتمثلة أساسا في أنها رفض لكل قديم وحتى التفكير فيه ووفقه، إضافة إلى هذه الحداثة لم تولد كاملة بل كان لها مجموعة من الإرهاصات لعل أبرزها فكر الأنوار والنهضة اللذان مهّدا لبروز أهم أسس هذه الحداثة والتي تمثلت في كل من النزعة الذاتية والعقلانية اللذين جاء بهما الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت ومثلا أهم المفاهيم الكبرى التي بنيت على أساسهما الفلسفية الحديثة.

ويعتبر الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه أول من كانت له الجرأة في نقد وتشريح ومسائلة المشروع الحداثي بطريقة فريدة من نوعها ، حتى أنه أصبح مرجع ومنطلق أساسي لمعظم الفلسفات النقدية خلال الفترة المعاصرة والفكر الفلسفي عامة.

ولتتحدد مشروعية هذا النقد والتجاوز للفكر الحداثي في فكر هذا الفيلسوف يستلزم بالضرورة نوع من المحاكمة التي تقر مسبقا بأن أعماق المسائل الفلسفية هذه ، وخاصة المسائل النقدية منها صعبة، تستلزم مشقة طويلة للغوص فيها وتحليلها بصورة كافية وافية.

فنقد نيتشه للحداثة الغربية انطلق أساسا من اعتباره أن هذا الفكر بجل مظاهره وأسسه ومقوماته يعبر بشكل أو بآخر عن أسس ميتافيزيقية لم يغادرها قط، ما جعله يطلق حكمه حول رفض مثل هذه الأفكار الحداثية لا يقل شأنا عن رفض الميتافيزيقا التقليدية ونظرتها للإنسان والعالم، فما ترتب عن هذه الأفكار الحداثية من مظاهر حسب نيتشه أدى إلى انحطاط كل القيم والمعايير التي طالما ميزت الإنسان على مر العصور فطالب بضرورة الثورة وقلب هذه القيم.

حيث تشهد الثورة التي قام بها نيتشه ضد كل مرتكزات الحداثة ومنطلقاتها وأسسها ونظمها ونظرياتها المفسرة لأهمية الإنسان والحياة بما هما قيمة عليا، وهذا يشكل أول المعالم في الانتقال من العهد الحداثي إلى الما بعد حداثي، أو من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة اللانسقية القيمية الباحثة عن شأن الإنسان بدل السعي وراء الماهويات اللامرئية وتبنيها للحقائق المطلقة.

حيث أن ما آلت إليه حياة الإنسان الحديث من مظاهر مادية بحتة جعلته يقف على هامش الحياة فأصبح الإنسان ثانوي يعيش في دائرة وفلك هذه المظاهر التي قتلت فيه كل جانب روحي يعبر عن إنسانية الإنسان، وأن عليه حسب نيتشه أن يتخلص من آثار هذه المظاهر لإعادة الاعتبار لذاته.

إضافة إلى أن نيتشه قام بتسليط الضوء حول مسألة مهمة من مسائل الحداثة ألا وهي التطور العلمي الهائل والنزعة الوضعية التي أدت إلى سيادة التقنية ما أفضى حسبه إلى نوع من العدمية والاغترابواندثار كل القيم بما فيها القيم الدينية، الأخلاقية والإنسانية، وهذا ما جعله يدعو ويؤكد على رفض هذه الحداثة بكل ما تحمله من معاني.

فالمشروع النيتشوي أضحى مرتكزا للكثير من البنى المعاصرة أو الما بعد حداثية، نظير مجهوداته القيمة التي قدمها لفك المشكلات التي عايشها داخل الميدان الفلسفي، فراهن الحضور النيتشوي في الفلسفة المعاصرة يؤكد بدوره قوة تأثير نيتشه الفعلي على أغلب التيارات التي جاءت بعده، وكما رأينا فقد تمثل نيتشه في فكر كل من ميشال فوكو في نقده للعقل الحداثي، وجاك دريدا في نقده للمركزيات، فنيتشه يعتبر قامة ونقطة بارزة في تاريخ النقد الفلسفي الذي امتد فكره ولا يزال يمتد في الراهن الفلسفي المعاصر.

ومن خلال كل ما تقدم ذكره يمكن استنتاج النقاط التالية:

1- أنتجت الحداثة عدة أفكار خلال محاولتها التحرر من قيود كل ما هو قديم والسعي بذلك نحو بناء عقلية جديدة وقاعدة فكرية هدفنا التخلص من خرافة الميتافيزيقا والفكر اللاهوتي استنادا على عدة إرهاصات ساهمت في ظهورها وتبلورها لعلى أبرزها فكر الأنوار والنهضة.

2- يمثل كل من "ديكارت"، "كانط" و"هيجل" أقطاب هذه الحداثة عبر كل مراحل تطورها، فالأول استطلاع بأفكاره أن يثبت أهم الأسس التي قامت عليها جل الأفكار الحداثية من بعده، ولعلى حسبه أن مبدأ العقلانية الذاتية صفة يتزود بها الإنسان وحده والتي تبرهن على وجوده ووجود العالم من حوله، أما مع كانط وهيجل فقد اكتسبت الحداثة معناها العميق وشكلها النهائي ووعيها بذاتها ووجودها وكشفت عن آخر صورها المتعالية.

3- كما يعتبر فريدريك نيتشه أول فيلسوف فتح باب النقد على الحداثة الغربية بمحاولته لإسقاط كل القيم التي بنيت عليها، إذ نجد أن أول طعنة وجهها نيتشه هي لهذا العقل الحداثي، فهو يعتبر من أكبر الأكاذيب إثارة للجدل والشك فالعقل حسبه موروث ميتافيزيقي في المرتبة الأولى لا يهدف إلا للتفلسف الحر بلا مرجعيات ولا دغمائيات بل يحجر الفكر ويجعله فكر ذاتي.

4- ينكر نيتشه الأخلاق السائدة خلال الفترة الحديثة لكونها لا تحافظ على أخلاق القوة التي ينشدها هو، لذلك نقد نيتشه للحداثة كان نقد قيمي بالدرجة الأولى.

5- ربط نيتشه العلم بظهور العدمية لأنه لا يمثل الحياة الحقيقية فهو لا يبشر في الأخير إلاّ لظهور ظلال الإله وموت القيم الحقيقية التي تمثل الإنسان، فالوضعية والعلم والتقنية هي السمة الأخيرة للعقل الحداثي، هذا العقل الذي تحرر من الطبيعة ولم يتحرر من الجنون الذي سكنه، فأخطر ما تواجهه الإنسانية وفق تعبير نيتشه هي "عندما أصبح الجنون يفكر" أي عندما أصبح العقل الذي هو جنون يمتلك التقنية ووسائل التدمير ما جعل الإنسان الحديث يعاني ويلات هذا العقل والجنون التقني.

6- لذلك امتدت أفكار نيتشه لتشمل الفلاسفة المعاصرين والذين من بينهم ميشال فوكو الذي عاب العقل الحداثي وما حمله من شوائب، وجاك دريدا الذي طعن في نرجسية الحداثة، ومن ثمة فإننا نجد في جل الفلسفات النقدية المعاصرة أطياف نيتشه تحلق فكل فيلسوف ما بعد حداثي هو فيلسوف نيتشوي في نقده لا محالة.

فما أحوج عالمنا العربي لمثل هاته الأفكار النقدية التي تشكل منطلق أساسي نحو تجاوز القديم والانطلاق في أفق فكرية جديدة تشكل ميدان خصب في الدراسات الفلسفية.

قائمة المصادر والمراجع

أولا:قائمة المصادر:

1 – نيتشه فريدريك، **جينيالوجيا الأخلاق**، تر: يهي المسكيني، دار سيناتر، تونس، ط1، 2010

2 – نيتشه فريدريك، **ما وراء الخير والشر**، تر: جزيلا خالود حجار، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003

3 – نيتشه فريدريك، **هكذا تكلم زرادشت**، ج1، تر: فيليكس فارس، مطبعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، ط1، 1973

4 –نيتشه فريدريك، **أصل الأخلاق وفصلها**، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع،بيروت،لبنان،د ط، 1971

5 –نيتشه فريدريك،**العلم المرح**، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1993

6 –نيتشه فريدريك، **إنسان مفرط في إنسانيته**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2003

ثانيا:قائمة المراجع:

7 – أحمد علي أكبري، **الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري**، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، إيران،د ط،2017

8 – إيغلتون تيري، **أوهام ما بعد الحداثة**، تر :ثائر ديب، دار الحوار،اللاذقية،سوريا،د ط، 2000

9 – بدوي عبد الرحمن، **نيتشه**، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، 1975

10 –بروكي بيتر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجتمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة،ط1،1995

11 –بغوره الزواوي، **ما بعد الحداثة والتنوير**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010

12 –بن عبد العالي عبد السلام، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال، الرباط، المغرب، ط1، 1996

13 –بوويه أندرو، **الفلسفة الألمانية مقدمة قصيرة جدا**، تر :محمد بن عبد الرحمن سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2015

14 –بوويه إيميل، **تاريخ الفلسفة في القرن17** ، ج4، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1981

15 –التريكي فتحي و التريكي رشيدة، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1992

16 –التريكي فتحي، فلسفة الحداثة، **مركز الإنماء القومي**، بيروت، لبنان، د ط، 1992

17 –تورين آلان، **نقد الحداثة**، تر:أنور معين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط،1997

18 –جاسم السلطان، **إستراتيجية الحراك من الصحوة إلى النهضة**، دار أما لقرى للترجمة والتوزيع، مصر، ط4، 2010

19 –جديدي محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي**،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1،2008

20 –جعفر صفاء، **محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه**، دار المعرفة الجامعية،مصر،د ط،1999

21 –جين وكيتي شين لورانس، **أقدم لك نيتشه**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2004

22 –الحمداوي علي، **الإشكالية السياسية للحداثة من الذات إلى فلسفة التواصل**، منشورات دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2015

23 –الحمداوي علي،**بقايا اللوقوس دراسات معاصرة في تفكيك الرمزية العقلية الأوروبية**، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1،2015

24 –حنفي حسن، **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1998

25 –د زيما بيير، **التفكيكية دراسة نقدية**، تر:أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996

26 –دريدا جاك، **حوارات ونصوص**، تر:محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، د س

27 –دريدا جاك، **في الروح هيدجر والسؤال**، تر :عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013

28 –دولوز جيل، **نيتشه والفلسفة**، تر:أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993

29 –الديدي عبد الفتاح، **فلسفة هيجل**، مكتبة آنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د ط، 1970

30 –راسل برتراند، **تاريخ الفلسفة**، ج3، تر:فتحي الشنيطي، المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، د ط، 2002

31 –روز جاكلين، **مغامرة الفكر الأوروبي قصة الفلسفة الغربية**، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011

32 –سبيلا محمد وبن عبد العالي عبد السلام، **الحداثة وانتقاداتها**، ج11، دار توبقال للنشر، المغرب، د ط، 2006

33 –سبيلا محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2002

34 –ستروك جون، **البنيوية وما بعدها من ليفستراوس إلى دريدا**، تر:محمد عصفور، عالم المعرفة، بيروت، لبنان، د ط، 1996

35 –سترونبرج رونالد، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**، ج3، تر :أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، ط3، 1977

36 –سليمان عبد العزيز، **تاريخ أوروبا من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، 1999

37 –الشابي نور الدين، **نيتشه ونقد الحداثة**، دار المعرفة للنشر، تونس، د ط، 2005

38 –الشيخ محمد و الطائري ياسر، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996

39 –الشيخ محمد، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008

40 –الشيخ محمد، **نقد الحداثة في فكر هيدجر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008

41 –عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة**، المركز العربي، المغرب، ط1، 1995

42 –عبد السلام بوزبرة، **طه عبد الرحمن ونقده للحداثة**، جداو للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011

43 –عطية أحمد عبد الحليم، **نيتشه وجذور ما بعد الحداثة**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010

44 –الغابرين سامي بلقاسم، **تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا**، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007

45 –فوكوميشال، **الكلمات والأشياء**، تر:سالم يافوت، مركزا لإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1990

46 –فوكوميشال، **تاريخ الجنون**، تر:سعيد بن كروا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006

47 –قواسمي مراد، **في معنى التاريخ عند نيتشه سؤالا لأصل ومشروع التأويل**، ابن النديم للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012

48 –كرميوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، كلمات عربية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط، 2012

49 –كريزويل أديث، **عصر البنيوية**، تر:جابر عصفور، دار آفاق العصر، الإسكندرية، مصر، ط1، 1993

50 –كوبلستون فريدريك، **تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنيتر**، المجلد4، تر : سعيد توفيق وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2006

51 –كوتنفهام جون، **العقلانية**، تر:منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997

52 –لافرين بانكلو، **نيتشه**، تر:جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1973

53 –ليتشه جون، **خمسون مفكرا أساسيا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، تر:فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008

54 –محفوظ زكي نجيب، **قصة الفلسفة الحديثة**، لجنة التأليف للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1936

55 –محفوظ محمد، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1992

56 –المسيري عبد الوهاب، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006

57 –هابرماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، تر:فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، د ط، 1995

58 –هارفي دفيد، **حالة مابعد الحداثة بحث في أصول التغير الثقافي**، تر:محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005

59 –هيجل فريدريك، **فلسفة الروح**، تر:إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط3، 2005

60 –وغليسي يوسف، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد**، دار العلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 2008.

ثالثا: قائمة المعاجم والقواميس والموسوعات:

1 – ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد 2، دار بيروت للطباعة و النشر، لبنان، ط 1، 1953

2 – بدوي عبد الرحمن، **موسوعة فلسفية**، ج2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984

3 – الفيومي علي أحمد، **المصباح المنير**، مؤسسة المختار للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2008

4 – لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد 2، تر:أحمد خليل، من منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2008

5 –هوندرتشتد، **دليل أكسفورد للفلسفة**، ج3، تر:نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطور، ليبيا، د ط، د س

6 – يودينرو زنتال، **الموسوعة الفلسفية**، تر:يوسف كرم، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، د س

رابعا: قائمة المجلات والدوريات و الجرائد:

1 – ريادة رضوان جودت، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مجلة الفكر المعاصر، العدد127–128، بيروت، 1999.

العنوان	الصفحة
شكر وعرفان	
إهداء	
مقدمة	أ-هـ
الفصل الأول: الحداثة الغربية المفهوم والتأسيس	
المبحث الأول: الحداثة الغربية والمفاهيم المرتبطة بها.....	08
المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي للحداثة العقلانية الذاتية عند "ديكارت".....	16
المبحث الثالث: اكتمال المشروع الحداثي مع " كانط " و " هيجل".....	23
الفصل الثاني: موقف نيتشه من الحداثة الغربية	
المبحث الأول:نقد الذاتية وميتافيزيقا الذات.....	35
المبحث الثاني:نقد نيتشه لمظاهر الحداثة الغربية.....	43
المبحث الثالث:قلب القيم (نقد النزعة الوضعية أو العلمية الحديثة).....	51
الفصل الثالث: أثر نقد نيتشه في تجاوز الفلسفة الحديثة	
المبحث الأول:التأسيس الفلسفي للفكر ما بعد الحداثي.....	70
المبحث الثاني:امتدادات النقد النيتشوي للحداثة في الفلسفة المعاصرة.....	77
خاتمة	91
قائمة المصادر والمراجع	96
فهرس المحتويات	

ملخص الدراسة:

ينطوي هذا البحث ضمن ميدان النقد الفلسفي والاشتغال الانتقالي من فترة الحداثة إلى ما بعد مبرزا الجوانب الحيوية التي قدمها نيتشه ناقدا وناقضا وفاحصا لموضوعات ومظاهر الحداثة ورهاناتها.

فمن خلال كشف الحجب وتفحص فلسفة نيتشه نستلهم رغبته في رفض كل جوانب الحداثة ومظاهرها وتحديد أخطاء التقديرات التي ساهم بها فلاسفة العهد الحديث، حيث أن فلسفة نيتشه النقدية تكشف عن مسألة راديكالية لفكر الحداثة وكل ما جاءت به من أسس ومظاهر.

ونيتشه لا يكتفي بهذا فحسب بل يذهب إلى أبعد من ذلك ويقوم بمسائلة قيمية لهاته الحداثة، من خلال نقده لمختلف قيم هذه الحداثة ويقلبها رأسا على عقب، حيث تكون إرادة القوة هي التأويل الجديد لكافة أشكال ومظاهر الإنسان والحياة والاهتمام بهاذين العنصرين كقيمة يعد الإسهام الأسمى والهدف المرجو وفق الفلسفة التي قدمها نيتشه.

فنيتشه من خلال مسائلته للحداثة وكل ما جاءت به ذهب إلى أن هاته الحداثة لم تكن إلا امتداد للميتافيزيقا التقليدية ولم تغادرها قط حتى وإن ادعت ذلك، وأنها لم تساهم في تطور ورقي الإنسانية كما زعم فلاسفة الحداثة بل على العكس ساهمت في انحطاط حياة الإنسان وفكره.

الكلمات المفتاحية:

الحداثة، ما بعد الحداثة، النقد، القيم، الفكر.

Abstract:

This research involves the field of philosophical criticism and transitional engagement from the modern to the postmodern period, through highlighting the vital aspects presented by Nietzsche as a critic, as an oppositionist and also as an examiner to the themes and manifestations of modernity as well as its challenges.

By revealing the veil and examining Nietzsche's philosophy, we inspire his desire to reject all the aspects of modernity and its manifestation. In addition to identifying the mistakes of estimates contributed by the philosophers of the modern era. Nietzsche's critical philosophy reveals a radical questioning to the throught of modernity and all the foundations and manifestations that it has brought.

On top of that, Nietzsche goes further and does a valuable questioning to this modernity through criticizing its various values and turning it upside down; where the will of power is the new interpretation of all forms and manifestations of man and life. Therefore, the interest of these two elements as a value is the highest contribution and goal desired according to the philosophy that is presented by Nietzsche.

Keywords: Modernity. Postmodernity. Criticism. Values. Thought.