الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون تيارت

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

"تخصص فلسفة عامة" الموسومة بـــ

أزمة القيم في الفلسفة المعاصرة

"نيتشه نموذجـــا"

من إعداد الطالبين:

✓ دانـــي أحـــلام

✓ عبـــروس مليكة

بإشراف الأستاذ:

كرطالي نورالدين

اللجنة المناقشة

لكحـــل فيصـــــل .....رئيساً

كرطالي نورالدين.....مشرفا و مقرراً

بن الناصر الحاجة.....مناقشاً

السنة الجامعية: 2016/2015م

1437/1436هـ

المقدمة:

لقد كانت الفلسفة من العصر المأساوي إلى يومنا هذا تهتم بمشكلة الأخلاق، فتعددت التفسيرات، غير أن هذه القيم وإن كانت تعتمد على تفسير اللاهوتي الميتافيزيقي في العصر الحديث قد لقيت العديد من الإنتقادات والتقويمات فإهتمت بأنها لا تتماشى مع غرائز الإنسان ولا حاجاته، أي أنها قيما لا تخدم الحياة ولا الطبيعة، فعلى الإنسان تجاوزها ورفضها وإستبدالها.

فعلى هذا الأساس كانت الفلسفة في العصر المعاصر تمثل منعطفا هاما في تاريخ القيم، وهذا نظرا للدور الذي لعبته في الفكر الإنساني، الذي عمل على هدم وتقويض مجمل طوباوياتها.

فمثل "فريديريك نيتشه"* منعطفا خاصا في تاريخ الفلسفة وذلك بشكل عام، وفي الفلسفة الحديثة وبشكل خاص، حيث أن هذا الأخير لم يقدم رؤية تراكمية، ولا تواصل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، فقد غير تماما وبالأخص ما جاء في القيم الأخلاقية، حينما رأى أن قيم الحياة في الحضارة الإنسانية تزداد إنهيارا أو إختناقا بسبب المسيحية تبرز أخلاقيتنا الإنتقادية، وعقلانية تكتفي بإضفاء الشرعية على العبودية، فأصبح الإنسان طابعا تمرديا يسعى لتحطيم الأوثان.

"فنيتشه" لم يتجه إلى الفلسفة فحسب بل تعداها إلى الدين والأخلاق، فأعتبر مظهرا من مظاهر العبقرية الألمانية، وذلك من خلال نمط فكره الصاعق الذي إنفرد به، والنظرية الثاقبة التي تميز بها، وصلته الوثيقة بعصره، وثورته على إنحطاط الثقافة الأوربية، وخاصة تلك القيم المسيحية التي كانت سائدة في ذلك الوقت جعله يحمل لواء قلب القيم وهدمها، إلا أن هذا الهدم كان من أجل البناء، فهو سيتولى من جهة تدمير القيم السائدة، ومن جهة أخرى وضع إرادة القوة التي هي عمود فلسفته، وتبني الإنسان الأعلى الذي هو سر التفوق على البشر وتحقيق ذاته.

فإنحصر تفكيره على نقد القيم الأخلاقية والدينية، وقلب القيم وإستبدالها.

وعلى هذا إرتأينا أن ندرس جزءا هاما من نظريته في القيم الأخلاقية، من أجل بحث وتقويم هذا الموضوع تم تحديد الإشكالية التالية وهي:

* فريديريك نيتشه (1844-1900): فيلسوف وشاعر ألماني ثار على القيم الأخلاقية، وهو صاحب فلسفة القوة والإنسان الأعلى.

إذا إعتبرنا أن نيتشه ناقدا للعصر الذي عاشه، ولأزمة القيم السائدة فيه، فكيف كان إذا طرحه للقيم؟ وعلى أي أساس بناها؟ وهل يمكن إعتبار إرادة القوة هي أساس العلاقات؟ وهل الإنسان الأعلى هو صانع القيم؟ وما هي الإنتقادات التي وجهت له؟

وقد تظهر مجموعة من التساؤلات والمشكلات أثناء الدراسة والتحليل، التي سوف نعمل على الإجابة عنها.

ومن أجل دراسة

هذا الموضوع، غعتمدنا في بحثنا على المنهج التحليلي الذي يتلاءم وطبيعة العقل التي تميل إلى التفكيك والتقسيم والتبسيط، وهذا نظرا لملائمته لأفكار "فريديريك نيتشه" الذي تمتاز بالغموض والتقنع في بعض الأحيان.

لأجل ذلك اعتمدنا على خطة تشمل كل جوانب المشكلة، وهي تصميم يقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، لذا كانت كالتالي:

مقدمة فيها إحاطة بالموضوع بصفة عامة، والمشكلة التي يطرحها البحث، ثم الأسباب والدوافع التي حركتنا لإنجازه، مع ذكر المنهج، والخطة، وأهم الصعوبات.

أما التحليل فكان يضم الفصول المتوازنة قدر الإمكان:

1- الفصل الأول الذي عنون "بسياقات تمهيدية للبحث" ويضم مبحثين، الأول هو سياق مفاهيمي، أما المبحث الثاني فهو سياق الكرونولوجي.

2- الفصل الثاني عنوانه "القيم في فلسفة نيتشه" وضم ثلاثة مباحث مخصصة لقيم نيتشه من خلال تجاوزه للنسق الأكسيولوجي، والدعوة للإنسان الأعلى الذي غعتبره صانع القيم، وإرادة القوة التي هي أساس فلسفته.

3- الفصل الثالث جاء عنوانه "نيتشه والقيم المعاصرة" الذي ضم مبحثين، الذي قمنا فيه بدراسة نيتشه وأزمة القيم المعاصرة، وقيم ما بعد الحداثة.

الخاتمة: والتي هي حوصلة لما كتب وعبارة عن تقويم لنظريته.

وملحق الذي أشرنا فيه إلى نيتشه أي إلى حياته وأهم مؤلفاته.

ومن أسباب ودوافع إختيار هذا الموضوع دون ذاك، يرجع إلى نوعين من الأسباب، ذاتية وموضوعية، رغم أن أحدهما مشتق من الآخر.

فحب الإطلاع على ثقافة الغير، هو الحافز الكبير الذي دفعنا إلى دراسة هذا الموضوع، وكذلك القيم التي تسود في الوطن العربي والعالم الإسلامي بصفة عامة، مهد لنا الطريق لدراسة الأزمة التي شهدتها القيم المعاصرة من خلال ثورة نيتشه.

هذا عن الأسباب الذاتية، أما الموضوعية فيمكن تحديدها في إفتقار المكتبات الجزائرية إلى مؤلفات بخصوص الموضوع، عدا بعض الكتب مثل كتاب ابن ميمون الذي تناول فيه أزمة القيم في الفلسفة المعاصرة.

ومن أجل تحقيق وإنجاز هذا البحث، قد رجعنا إلى معظم مؤلفات نيتشه المترجمة، كما اعتمدنا على مجموعة من المراجع التي ساعدتنا في فهم هذا الأخير مثل كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة" وغيرها من المؤلفات بالإضافة إلى بعض المعاجم.

ومن بين الدراسات التي تناولت هذا الموضوع نجد:

1- سعاد طيباوي "2016/2015"حيث كان عنوان المذكرة كالتالي: "نيتشه والعدمية: العالم من التأويل الأنتولوجي إلى التأويل الأكسيولوجي" حيث توصلت الباحثة إلى:

- ✓ نظرة الفلاسفة للمرحلة الأسطورية من الحقبة اليونانية.
- ✓ عودة نيتشه للفلسفة اليونانية.
- ✓ المثال الأعلى مثل قمة إنحطاط الفعل الفلسفي.

2- عبد الكريم عنيات "2010/2009" وتناول الباحث موضوع "موقف نيتشه من الميتافيزيقيا" وتوصل هذا الأخير إلى:

- ✓ تمجيد نيتشه للعصر المأساوي.
- ✓ وقفة نيتشه الحائرة والمتألمة لمستقبل ألمانيا وماضي اليونان.
- ✓ الحضارة الغربية لم تبلغ حضارة اليونان بعد.

وقد واجهتنا عدة صعوبات في إنجازنا لهذا الموضوع نذكر منها:

- ✓ قلة المصادر والمراجع باللغتين الفرنسية والعربية التي تخدم هذا الموضوع.
- ✓ صعوبة ترجمة الألفاظ التي يستعملها نيتشه ترجمة فلسفية، كونها صعبة الفهم.

حيث نهدف من خلال هذا الموضع إلى:

- ✓ محاولة الفهم العلمي والموضوعي لموضوع الدراسة.
- ✓ إيصال فكرة واضحة ودقيقة حول القيم التي تناولها نيتشه.

وآخر ما يمكن قوله في الأخير، هو أن نكون وفقنا ولو بشكل صغير في إنجاز هذه المذكرة، وطورنا قدراتنا في عملية البحث.

المبحث الأول: سياق مفاهيمي

مقدمة:

إتخذت إشكالية القيم معان وتعريفات مختلفة على مدى تاريخ الفكر البشري ولقد أثار هذا الموضوع إنتباه العديد من المفكرين، سواء كانوا فلاسفة أو علماء إجتماع أو رجال دين، رغم أن هذا المصطلح جل الأفكار التي يثيرها ترجع إلى ما قبل الحضارة اليونانية، لذلك حظيت القيم بأهمية بالغة في تاريخ الفكر الديني والفلسفي الطويل ومها لنا أن نتساءل: ما هي المفاهيم الأساسية التي يتناولها هذا الموضوع ؟.

1) القيمة

أ– لغة:

إذ نجد "ابن منظور" يقول أن: « القيمة: واحدة القيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء. والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم. وفي الحديث: قالوا يا رسول الله لو قومت لنا، فقال: الله هو المقوم، أي لو سعرت لنا، وهو من قيمة الشيء، أي حددت لنا قيمتها »[1].

أما في دليل "أكسفور" فالقيمة تعرف كالتالي: « هي خاصية متفردة، يشترط إكتشافها نوعا خالصا من الوعي أو عملية التفكير وهي متأملة أساسا في الإنفعالات »[2].

وكذلك في قاموس "لاروس" القيمة valeur هي: « أكثر تداول في ميدان الإقتصاد والمعاملات التجارية، وهي الفرق بين الثمن والشراء والبيع، ومن حيث الجودة والمكان »[3].

أما في الإصطلاح فأخذت مفهوم القيمة عدة معاني من أهمها:

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار الجبل، بيروت، مج 3، ص 500.

[2] تدهوندرتش، ترنجيب الحصادي، دليل أكسفور للفلسفة، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ص 755.

[3]-Le petit larousse illustré , nuriguy le châtel, juillet 2008, p1744, paris, France.

القيمة هي: « في اللغة القدر، والثمن وعليه فهي تطلق على كل ما هو جدير بإهتمام المرء وغاياته، أما في الإصطلاح فهي قيمة الإستعمال كل ما للشيء في نظر الشخص الذي يطلبه من قدر وثمن، غير أن "آدم سميث" يفرق بين القيمة الإستهلاكية والقيمة التبادلية »[1].

أما عند "إبراهيم مدكور" هي: « من حق وخير وجمال وتكون إما صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال وذلك في المعرفة والأفعال في الأخلاق,والأشياء في الفنون,وعلى هذا فهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات، وإما صفة يجعلها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء، والقيمة بهذا المعنى تعني الإهتمام لشيء أو إستحسانه، وهي ذات طابع شخصي »[2].

و "مراد وهبه" يقول أيضا: « القيمة قدر قيمته وهي خاصية تجعل الأشياء مرغوبا فيها، فالنبالة لها قيمة عظمى لدى الإستقرائي، وهذا المدلول على ضروب ثلاثة قيمة إستعمالية وقيمة تبادلية والمدلول الرياضي »[3].

و بهذا فالقيمة تعني الإسقامة لذا نقول الدين القيم ونعني به الدين المستقيم لقوله تعالى:« ذلك دين القيمة »[4].

فالقيمة عند "ماركس"« إتخذت عدة مفهومات متباينة، فكانت تعني في نظر علماء الإقتصاد الماركسية »[5].

أما القيمة عند لالاند:تستعمل هذه الكلمة في كل مفاهيمها سولءا بالمعنى المجرد ذو قيمة للشيء من القيمة أبالمعنى العيني الذي يكون قيمة وهذا الإستعمال هو الأكثر حداثة وتداولا و هو يعبر عن جملة من الفكرة او الشعور الأساسي.[6]

ومن هذا المنطلق نقول أن مفهوم القيمة إتخذ عدة معاني وتعريفات إذ نجده يختلف مفهومه من فيلسوف إلى آخر ومن مفكر إلى آخر,ونظرا لهذا الإختلاف إرتأينا أن نقدم لمحة بسيطة وتعريفات مختصرة بهدف الوصول إلى المعنى الحقيقي لهذا المصطلح.

فقد نال مفهوم القيمة اهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين مما دفعهم إلى المزيد من البحث.

2) القوة:

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب البناني، بيروت، دط، ج2، ص 212-213.

[2] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دط، 1983، ص151.

[3] مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة، دط، 2007، ص 506.

[4] سورة البينة،آية 5.

[5] بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ج 1، ط 1، 1984 ، ص 419.

[6]أندريه لالاند,موسوعة لالاند الفلسفية ,تر:خليل أحمد خليل,منشورات عويدات,بيروت- باريس,ج1,ط2, 2001,ص1523.

أ– لغة:

إذ يعرفه "ابن منظور" على أنه:« الخصلة الواحدة من قوى الحبل أو الطاقة الواحدة من طاقات الحبل أو الوتر. ففي حديث "أبي عبيدة": يقال أقويت حبالك وهو حبل مقوي، وهو أن ترخي قوة وتغير قوة، فلا يلبث الحبل أن يتقطع »[1].

"أماد ليل أكسفور": « فالقوة مفهوم مركزي في الفلسفة السياسية، فهي بهذا تشير إلى المصدر المادي والتنظيمي الناتجان عن الإقتصاد، ومن ضمن أعظم المنظرين نذكر "توماس هوبز، وكارل ماركس"، أما تاريخيا منظروا الصراع هم الأكثر عناية بمفهوم لقوة، فهم يرون أن إستمرار الشخص أو الجماعة تحتاز على قوة توظف لغاية ما، خصوصا التي ركزت على أعمال "ميشال فوكو" »[2].

أما في قاموس "لاروس" force :« القوة هي كلمة لاتينية جمع fortis وتعني الطاقة والإستطاعة »[3].

التعريف التركيبي للقوة:« القوة بالفرنسية (force) وبالإنجليزية (force) وهي مشتقة من اللفظ اللاتيني (forttudo) وهي القدرة والشدة »[4].

ب– إصطلاحا:

يأخذ مفهوم القوة في الإصطلاح عدة معاني منها: « القوة هي القدرة أو الإمكان القائم في الشيء للإنتقال إلى شيء آخر، أي بالقوة، في مقابل بالفعل، لذا رأىّ لوك" و"هيوم" هي أو لاشيء يقدر على الفعل، وثانيا هي شيء قادر على قبول التغير »[5]أما في "لالاند" فهي:« الحزم، قدرة، شدة، إكراه طبيعي وخارجي ضرورة تقاومها الإرادة، وهي مبدأ الفعل ومكنة محركة ، أما المعنى الأخلاقي: فهي عند " رونو قييه" بوصفها القدرة على تشغيل العقل العملي وهي إحدى الفضائل الأساسية »[6].

[1] ابن منظور، المرجع السابق، ص 207.

[2] تدهوندرتش، المرجع السابق، ص 750.

[3] Le petit larousse illustré , op cit, p343.

[4] جميل صليبا، المرجع السابق، ص 202.

[5] عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص 238-239.

[6] أندريه لالاند، المرجع السابق، ص 445.

وعند "جميل صليبا" القوة هي:« القدرة، الشدة، والطاقة، وضدها الضعف، وهي مبدأ الفعل سواءا كان شعورا وإرادة، فلذا يقول "ابن رشد": الإستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأنه يوجد بالفعل، وهي القهر المادي والخارجي، وضرورة لا تستطيع الإرادة مقاومتها »[1].

أما المعجم الوجيز فنجد عنده القوة تعرف كالتالي:« هي ضد الضعف وهي طاقة من طاقات الحبل وتمكن الحيوان من الأعمال الشاقة، والمؤثر الذي يغير أو يميل إلى تغيير حالة سكون الجسم أو حالة حركته بسرعة منتظمة في خط مستقيم وهي مبعث النشاط والنمو والحركة، وهي جمع قوى وقوات»[2].

أما القوة عند ابن مذكور في معجمه الفلسفي نجده يعرفها على أنها «مصدر الحركة والعمل,ومنه قوة الروح وقوة التفكير

القوة في المعجم الفلسفي هي مبدأ التغير من حيث أنه مبدأ التغير,وهو المنفعل في القوة الإنفعالية ,والفاعل في القوة الفعلية.

والقوة تقال على كل ما هو في ذاته مبدأ الحركة , وبهذا تنفصل الطبيعة من الصناعة.

والقوة هي الإمكان وعلى هذا يقول ابن رشد :بأنها الإستعداد الذي في الشيء و الإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل,فالقوة متقدمة على الفعل بالزمان,وهي متأخرة عنه بالسببية وذلك أن الفعل هو كمال القوة الذي من أجله وجدت وهو السبب الغائي لها»[3].

أما المعجم الفلسفي لإبراهيم مذكور يعرف القوة على أنها «مصدر الحركة و العمل ,ومنه قوة الروح وقوة الإرادة وقوة التفكير»[4].فعلى هذا الأساس هي مبدأ التغير و الإمكان.

3) الإرادة:

أ– لغة:

[1] جميل صليبا، المرجع السابق، ص 202-203.

[2] ابراهيم مذكور, المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مصر، 2005، ص522.

[3] مراد وهبة,المرجع السابق,ص501.

[4] ابراهيم مذكور,المرجع السابق ,ص149

فهي عند "ابن منظور":« من الفعل أراد يريد إرادة، والريدة إسم من الإرادة، ومن المشيئة وأصله الواو، كقولك: تعالى وأرده أي أراده أمن يفعل كذا »[1].

وهي كذلك في "أكسفور":« مسؤولة من أفعال المشيئة مثل التخير وإتخاذ القرار، فقد أكد "كانط" على أهمية أفعال الإرادة »[2].

أما في قاموس "لاروس": فالإرادة أي volonté هي:« معرفة ما نريد لنكون قادرين على بذل جهد كبير للوصول إلى ما نريد »[3].

ب- إصطلاحا:

أما في الإصطلاح فهي:« قدرة المرء على إتخاذ القرار، فهي نقيض الحتمية، فالقائلون بحرية الإرادة يبنون موقفهم على أن الناس مسؤولون عن أعمالهم »[4].

وكذلك هي:« بالمعنى الأهم هي الإختيار الحر، وهي صورة الفعالية الشخصية، وهي صفة الطابع الكامل في القوة الكبيرة نسبيا التي يتماشى معها الفاعل بالوعي، أما في الأخلاقيات: هي إستعداد المرء للقيام بأفضل ما عنده، لاسيما إذا كانت قواه أو قدراته رديئة »[5].

وأيضا الإرادة:« تصميم واع على أداء فعل معين يستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف، لذا يقول "الجرجاني" الإرادة صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه، فهي يعقب إعتقاد النفع، فلذا يرى الرواقيون بأنها أساس المعرفة

[1] ابن منظور، المرجع السابق، ص 191.

[2] -تدهوندرتش، المرجع السابق، ص 42.

[3] Le petit larousse illustré , op cit, p610 ;

[4] مراد وهبه، المرجع السابق، ص 39 .

[5] أندري لالاند، المرجع السابق، ص 1563.

والسلوك، وذهب "ديكارت" إلى أنه لا إرادة حيث لا إستطاعة، أما عند "كانط" هي أحد مسلماته,فيذهب المثاليون إلى أن الإرادة خاصية مستقلة عن المؤثرات والظروف الخارجية ,أما الماركسيون فيرونهاأنها ثمرة المعرفة والتجربة والتربية»[1].

« الإرادة عند "نيتشه" معارضة للعقل، وفلسفته كلها ضرب من الإرادة »[2].

أما "جميل صليبا" فيقول عنها أنها:« نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، فالإرادة صفة من صفات السجية، وهي تدل على نزعة نهائية مستقرة أو ميل قوي يحمل صاحبه على الفعل ولا يشترط أن يكون عقيب إعتقاد النفع كما ذهب إليه المعتزلة »[3].

وفي نظر "عبد الرحمان بدوي":« هي قوة نفسية تأتمر بالعقل وتصدر في أفعالها عن بواعث يميلها العقل بأحكامه، ولكن الإرادة عند "شوبنهاور" غير عاقلة »[4].

وهي كذلك « التصميم الواعي للشخص على تنفيذ فعل معين أو أفعال معينة، وهي صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه فهي بهذا عند "الجرجاني" طلب الشيء أو شوق الفاعل إلى الفعل إذا فعله كف الشوق وحصل المراد »[5].

أما "شلير" فيعرف الإرادة على أنها:« لفظ يستخدم للدلالة على سمة سائدة جوهرية في الحياة الإنسانية، ويعني بها الجانب الفعال الموجود في طبيعتنا »[6].

الإنسان لغة:Homme

« أصله إنسيان لأن العرب قالو في تصغيره أنيسيان و هو فعليان من الإنس، و الألف فيه فاء الفاعل و إما أفعلان من نسيان، حتى قيل أنه سمي إنسانا لأنه عهد إليه فنسي و الإنسان الذكر و الأنثى، و يطلق على أفراد الجنس البشري، نحو كل

[1] إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص7.
[2] المرجع نفسه، ص 8.
[3] جميل صليبا، المرجع السابق، ص 59-60.
[4] بدوي عبد الرحمان، المرجع السابق، ص 38.
[5] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 27.
[6] بدوي عبد الرحمان، المرجع السابق، ص 24.

إنسان ألزمناه و إذا كان مقام التعبير عن الجمع وكان الإنسان عجولا و النسبة إلى الإنسان إنساني ،كالنفس الإنسانية و العقل الإنساني و الصورة الإنسانية و القوة و الأعمال الإنسانية....و الفرق بين الإنسان و الرجل عند علماء الشريعة أن الإنسان جنس و الرجل نوع كالمرأة، أما عند المناطقة فالإنسان نوع و الحيوان جنس وسواء كان الإنسان نوعا من الرئيسيات»[1].

كما يقول علماء الحيوان أم كان ذا مرتبة خاصة تميزه عن سائر الأنواع الحيوانية إن بنيته قريبة من بنية الثديات العالية ، ووظائفه العضوية شبيهة بوظائفها و الصفات التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات هي انتصاب قامته وضخامة فخضه ووزن دماغه وقدرته على الكلام و بشرته العارية من الوبر و رأسه المملوء بالشعر وذقنه البارزة و يداه الممتدتان في إستقامة ذراعيه ورجلاه العموديتان على ساقيه ....إلخ وللإنسان من حيث هو كائن حي عدة وظائف كالتغذي الإحساس، الحركة التوليد ودوران الدم، الهضم، و الإنسان عند الفلاسفة هو الحيوان الناطق ، الحيوان جنسه و الناطق فصله.

« وكذلك هو أحد البشر كان أو امرأة ، مشتق من الإنس على وزن فعلان حيث لاقوام للبشر إلا بإنس بعضهم ببعض ,فالإنسان عند الصوفية هوالبرزخ بين الوجوب والإمكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم وصفات الحداثة,وهو الواسطةبين الحق و الخلق»[2].

إصطلاحا:

أما عند "جميل صليبا" نجده يتكلم عن الإنسان بإعتباره« هو الحيوان الناطق»[3] .

الأخلاق:

لغة:

« تقابل كلمة الأخلاق بالإنجليزية (MORAIS)، و بالفرنسية والإيطالية (MORALE)، و هذه النظائر

الأوروبية أخذت من (MOSRE) اللاتينية وهي جمع (MOS)، ومن نظيرتها اليونانية جاء الاسم الأخر للأخلاق (ETHICA) وفي الإنجليزية (ETHICS)، والفرنسية (ETHIQUE) »[1].

[1] ابن منظور،لسان العرب،دار الصالون للطبع والنشر و التأليف ج1،ص 14.
[2] المرجع نفسه،ص15.
[3] صليبا جميل، المرجع نفسه، ص241.

الأخلاق اصطلاحا:

« ويعرف "لالاند" في معجمه الشهير "علم الأخلاق"(ETHICS): هي علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير و الشر»[2].

« وكذلك تعميم مجموعة القواعد السلوكية التي تحدد معنى الخير وتستوجب استلزامه وتميزه عن الشر الواجب تفاديه ، وهي منظومة قواعد السلوك التي ينبغي على المرء إتباعها ليحي وفق طبيعته الحقيقية و المرموقة، و إذا كانت الأخلاق تصاغ في الأديان و الآداب على شكل مواعظ و حكم ونصائح، فإنها في الفلسفة منظومة منهجية أي بناء منطقي يشتمل أولا على تصور نظري عن الإنسان و العالم و ثانيا عن المبدأ الأساسي بحكم بموجبه على مختلف سلوكه في شتى ظروف الحياة »[3].

و«كذلك هي مجموع القواعد العقلية للحياة الطبيعية، وهي نظرية الخير و الشر أي تقديم يضبط معايير خاصة بمجهودات الفرد»[4].

الدين لغة:

« الديان من أسماء عز وجل معناه الحكم القاضي وسئل بعض السلف عن علي بن أبي طالب عليه السلام فقال:كان ديان هذه الأمة بعد نبيها أي قاضيها و حاكمها الديان: القهار و الحاكم والقاضي وهو فعال من دان الناس أي حفزهم على الطاعة »[5].

إن الدال و الياء و النون في "دين"أصل واحد إليه، يرجع إليه فروعه كلها و هو جزء من الإنقياد و الذل، فالدين الطاعة يقال:

---

[1] ابن منطور ،المرجع نفسه، ص190.

[2] A. lande ,voc,tic,de la philosofie,puf paris , 15ed 1985.

[3] صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني ،مكتبة المدرسة، بيروت، 1982،ص ص 49-59.

[4] وهبة مراد، المرجع نفسه ، ص 125.

[5] ابن منظور، المرجع السابق ، ج3، ص 1468.

« أصحب و انقاد و طاع وقوم دين أي مطيعون مناقدون، و المدينة كأنها منفعلة يسمى كذلك لأنها تقام فيها طاعة ذوي الأمر، فقوله جل ثناؤه :"ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله "»[1].فيقال « في طاعته ويقال في حكمه وجاء الدين في لسان العرب بمعنى الجزاء و الحساب، ومنه قوله تعالى:"مالك يوم الدين"»[2]. وقيل « معناه مالك يوم الجزاء، وقوله تعالى:"ذلك الدين القيم"»[3].

وهو كذلك الطاعة و الإنقياد وإسم لجميع ما يعبد الله والملة ومنه الديانة جمع ديانات، الدين و العلم في نظر الماديين العصريين نقيضان لا يجتمعان و ضدان لا يتفقان لماذا ؟ لأنهم قصرو الكون على المحسوسات و أنكرو ما وراءها جملة و تفصيلا فلا روح ولا خلود و لا ملائكة و لا غير هذا من العوالم و تصور الدين على الشكل الذي يرون عليه المتدينيين من الخلط و الخبط و البعد عن العقل فلماذا لم يحكموا بتضاد هذين العاملين.

« ولكنهم لو أنصفو كما أنصف في هذا العصر أكابرهم ووقفوا على ما فتح الله تعالى به على العالم العصري من الحجج في إثبات عالم ما وراء المادة ،ثم نظروا للدين في أصله و ينبوعه وعلائنه بالروح الإنسانية نظر الحكيم المتبصر لعلمو أنهم كانوا في أحكامهم الأولى غلا مفرطين و لأصبحوا من أعز أبناء الدين كما أصبح اليوم كذلك العلماء الماديين »[4].

الدين إصطلاحا:

« إذا كان الدين لغة لم يخرج عن معنى واحد عموما (الطاعة و الخضوع) فإنه إصطلاحا له تعريفان لا حصر لها وردت على ألسنة المفكرين و العلماء و رجال الدين و ذلك راجع إلى تعقد الديانات السائدة و تشبعها »[5].

الدين في الثقافة العربية الإسلامية :

[1] سورة يوسف: الأية 76.

[2] سورة الفاتحة: الأية 04.

[3] سورة يوسف: الأية 40.

[4] وجدي فريد محمد، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الرابع، دار الفكر، بيروت لبنان، ص105.

[5] وجدي فريد محمد، المرجع نفسه، ص 108.

« إن الدين وضع إلاهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول يذكر الجرجاني: إن الدين و الملة متحدان بالذات ومختلفان بالإعتبار فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث أنها تجمع تسمى ملة ومن حيث أنها يرجع إليها»[1].

تسمى مذهبا، وقيل إن الفرق بين الدين و الملة و المذهب منسوب إلى الله تعالى ، و الملة منسوبة إلى الرسول (ص)و المذهب منسوب إلى المجتهد.

ويعرف زكي نجيب محمود الدين: « هو الوحي الإلهي بنصوصه المحفوظة . ويقول أيضا :أن الدين هو الذي يقدم إلينا المبادئ الأساسية التي نسلك على هداها و التي من شأنها أن تبلور رؤية خاصة وموقفا معينا من الكون والحياة بصفة عامة»[2].

ب:الدين في الثقافة الغربية:

لقد أعطيت للدين في الثقافة الغربية تعاريف إصطلاحية كثيرة فهو يتضمن عموما أحكاما قيمية: « فمن يقول دين يقول معيارية فالدين له حجم من القواعد و الطقوس و الشعائر، ويمكن القول بوجه عام أن الدين نظام إجتماعي يقوم على وجود موجود أو قوى فوق الطبيعة و تبين العلاقات بين بني الإنسان و تلك الموجودات و تحت أية ثقافة معينة تتشكل هذه الفكرة لتصبح نمطا أو أنماط إجتماعية أو تنظيما إجتماعيا ، ومثل هذه الأنماط و النظم معروفة بإسم الدين»[3]. وكذلك هو مجموعة من معتقدات و عبادات تؤمن بها جماعة معينة، حاجة الفرد و المجتمع على السواء أساسه الوجدان و للعقل مجال فيه ,يقول الجرجاني: « الدين وضع إلاهي يدعو أ صحاب العقول غلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه و سلم ، الدين و الملة متحدان بالذات و بالإعتبار من حيث تجمع الناس تسمى ملة ،قال الفارابي : الدين و الملة يكونان إسمين مترادفين »[4].

[1] الجرجاني الشريف ،كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان، دط، 1978، ص78.

[2] منى أحمد أبو زيد، الفكر الدينيعند زكي نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر،بيروت لبنان، ط1، ص75.

[3] ابراهيم مذكور ، معجم العلوم الإجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، حرف الدال، القاهرة، دط، 1975،ص270.

[4] ابراهيم مذكور، الهيئة العامة للشؤون و المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص92.

المبحث الثاني: السياق الكرونولوجي.

بالرغم من أن حضارات الفكر الشرقي القديم لم تبحث في القيم، إلا أننا إذا تتبعنا تاريخ الفكر البشري منذ عهد الحضارات الشرقية القديمة، إلى وقتنا هذا متجاوزين في ذلك مفهوم القيم كمصطلح جديد في التاريخ الإنساني، وإن كانت إرهاساتها تعود إلى قرون سحيقة، نجد أن كل مجتمع بشري قد عرف نوعا من أنواع القيم والأخلاق، فلذا لا يوجد مجتمع أو دلة بدون قيم، « لذا يقول "رينان": فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل للتطورات التي مر بها الفكر الإنساني في مختلف مراحله مع الفلسفة اليونانية »[1].

وعليه سنحاول دراسة هذه القيم منذ الفلسفة القديمة إلى الفلسفة المعاصرة.

التطور الكرونولوجي لمفهوم القيم:

1- الفلسفة اليونانية: فالقيم في الفلسفة اليونانية وإن تعددت محدداتها إلا أنها تركزت على إعطاء معاني سامية وحاولت الإرتقاء بالإنسان نحو بلوغ الفضيلة وتجريده من شهوات الحواس، بغض النظر على ما قدمه الفسطائيين في هذا المجال.

أ- سقراط:

نجد هذا الأخير إنتقد الفلسفة الطبيعية، وبحث عن مذهب إيجابي في الأخلاق وأعطى أولوية كبيرة للإنسان، وإهتم بالمسائل المنهجية، وهذا يهدف للوصول إلى تعريف محدد للقيم الأخلاقية، فالقيمة عنده تتجسد في العدالة والفضيلة، فلذا نجده يرى:« أن المعرفة التي تقوم عليها الفضيلة لا بد أن تكون ممكنة »[2].

والمعرفة المقصودة هنا هي معرفة ما يمكن أن تخشاه فتحذر منه، وما لا تخشاه فتتشجع للإقدام عليه لذا يقول « لا فضيلة إلا للمعرفة »[3].

[1] محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 433.
[2] عزت قرضي، الفلسفة اليونانيو حتى أفلاطون، الطبع ذات السلاسل، الكويت، 1993، ص 135.
[3] أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1931، ص 133.

نجده يعتقد بأن الإنسان خير، وعليه فالأخلاق السقراطية ليست أخلاق عقلية فقط وإنما فردية، وهو صاحب مقولة "اعرف نفسك بنفسك"، فهو يطمح من خلال هذه المقولة إلى أن يؤسس سلوكه الحسن على معرفة الإنسان الحقيقي.

« ورأى أن الفضيلة هي العلم، وبهذا وجب على الإنسان أن يعلم ليكون فاضلا، وعليه فالحياة الأخلاقية تتضاءل إلى مجرد النظر والتأمل »[1].

ب- أفلاطون:

فنجد هذا الأخير يؤسس جملة أفكاره على الواحد وهو المثل الأعلى، وهو الخير المطلق، فالقيمة بالنسبة "لأفلاطون" هي القيم الأخلاقية وهي« الفضيلة وليست مرادفة للذة »[2]، وعليه فالفلسفة عنده هي فضيلة الإنسان، أي العلم الخير الذي يصدر عن علم بما هو حق، وبهذا قسم الفضيلة إلى فلسفية وعادية، فالأولى هي العمل الخير الذي أسس على العقل، أما الثانية فهي نشأت عن العرف« وهي أيضا فضيلة النمل والنحل ونحوهما، فهي تعمل أعمالا طلية لا عن علم، أما الفضيلة من النوع الأول فهي فضيلة الفلاسفة ونوابع الناس »[3].

"فأفلاطون" يرى أن الإنسان يمر على الفضيلة العادية ثم يرقى منها إلى الفضيلة الفلسفية، وقسم الفضيلة إلى أربعة وهي« الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، وأن الإنسان قوى ثلاثة وهي العاقلة والغاضبة والشهوانية، وبإعتدال هذه الفضائل ينشأ العدل »[4]، الذي تتصف به النفس عند أداء هذه القوى الثلاثة وظائفها.

فالقيم بالنسبة له الإرتقاء من مستواه إلى الله، فهو بهذا يرى أن القيم تقيم في عالم المثل، ويجب أن تتجه نحوها فهذا يؤدي بنا إلى قبول أن للقيمة مستويين يغرف أحدهما الآخر، إلا أنهما مترابطين، فالخير بالنسبة له هو القيمة العليا أو قيمة القيم التي نبحث عنها، فلا وجود ولا كمال ولا سعادة إلا به، فيقول "أفلاطون" في نمه الجمهورية « إن الخير فوق الوجود شرفا وقوة »[5]، وعليه فالوجود الحق إنما هو للقيم، ولا سيما الأخلاقية.

[1] أحمد أمين، المرجع السابق، ص 134.

[2] أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1936، ص 119.

[3] نظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والنشر، مصر، 1936، ص 119.

[4] أحمد أمين، المرجع السابق، ص 194.

[5] أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الكتاب العربي، القتهرة، 1982، ص 329.

ج- أرسطو:

أما بالنسبة لأرسطو فإننا نجده يعارضه في هذا فهو يشير إلى أفكار جديدة لم يتطرق إليها "أفلاطون"، فهو بهذا لم يقبل نظرية المثل،« ورفض التقسيم الذي وضعه »[1]، وأن القيمة في نظره متجسدة في الواقع، تجسد الصورة في الهيولى، فهو بهذا يرى أنه لا يمكن فصل الهيولى عن المادة، أي تطابق بين الهيولى مع الصورة.

ويرى أيضا أن الوجود وجودان بالقوة وبالفعل، فالأثر القيمي بالنسبة له بناء واقعي، فالقيمة عنده تبدأ بالواقع وتنتهي إلى العقل، وهنا يتلخص تقسيمه للأجناس وللأنواع، فالقيمة بالنسبة له تلجأ إلى هذا الترتيب تبدأ من الواقع إلى العقل، فهو بهذا ينطلق من الواقع للإرتقاء إلى أن يصل إلى هيولى، فبهذا تتحدد النفس البشرية مع العقل الإلاهي، فالقيم هي قيم الأخلاق والوسط الذهني « فالفضيلة الخلقية تعنى بالمشاعر والأفعال، ومن هذه ما قد يكون فيه تفريط وما قد يكون فيه إفراط أما الفضيلة عند "أرسطو" فهي الوسطية بين حدين كلاهما رذيلة »[2]، فهو بهذا يرى « أن البخل والتبذير هما رذيلتان تتوسطهما فضيلة الكرم والشجاعة وسط التهور والجبن، ويتم تحديد الوسط الإعتدالي »[3] عن طريق العقل الذي يمكن توحيده بالمعرفة التي إعتبرها "سقراط" فضيلة، والثاني طريق أصحاب الحكمة، فبهذا تختلف القيم عند "أرسطو" عن"أفلاطون".

فأرسطو هنا أقر بثورة جذرية على أخلاق أفلاطون ورفض السير في نفس الطريق الذي حدده ورسمه الأستاذ لأنه رأى بأنه أعظم من الأفلاطونيين فمذهبه هو محاولة تأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون فقد ركز على إصدار الأحكام القيمية ,ورأى ان المحاكاة أدنى من سلوك الإنسان كما يحدث في الواقع.

ففي الإجمال يمكن تلخيص نظرية أرسطو الأخلاقية في أن السلوك الإنساني مطبوع بصفة غائية لذا تجد كل فرد يسعى لبلوغ ما يعتقد أنه خير.

[1] محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعالي، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة، طنطا، مصر، ص 122.

[2] محمد عبد الستار النصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، 1982، ص 329.

[3] محمد الطاهر، علم الأخلاق "النظرية والتطبيق"، دار ومكتب الهلال، بيروت، لبنان، 1987، ص 392.

لكن هذا الخير قد يكون جزئيا,لذا تجد الإنسان بمجرد ما يبلغه,يفكر في خير أعلى منه ,و كأن الخير الأول مجرد وسيلة يستعملها لبلوغ خير أعلى منه منزلة.

بمعنى أن كل خير يلغي خيرا آخر,وهكذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن تصل إلى الفعل الذي لا يمكن أن يكون وسيلة لهدف اعلى,وهذا الفعل هو الهدف الأقصى,لذا نسميه السعادة,فهو من مثبتي ومكرسي هذه الفكرة التي تقول بأن كل فعل نقوم به له غاية.

د- المدرسة الرواقية:

فهم لا يرون لذة معيارا لتحديد القيم الأخلاقية، بل يؤكدون على السلوك الجيد، وهو سلوك التقيد بالطبيعة « أي جعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك بحسبانها متساوية فلا فرق في الواقع بين الخير والشر، ما دام كل شيء ضروري »[1]، أي بمعنى التوجه حسب الطبيعة والعمل حسب متطلباتها، فهذا في نظرهم لا يحقق الحياة التي أرادوها، وإنما هو السير في حياتهم منسجما مع المنهج الذي يريده الإله.فللذات والأمور بالنسبة للرواقية، هي أمور تبعية للميول الإنسانية التي بطبيعتها متجه نحو الخير والسعادة، فإذا أرضيت هذه الميول نشأت السعادة، وإذا لم ترض نشأ الألم، فالسعادة بهذا هي الطمأنينة والإتزان الأخلاقي لنفس رضيت عن ذاتها، ورضيت عن الأشياء.

فمصدر الألم حسب الرواقية يرجع إلى أفكارنا وأحكامنا على الأمور،فهم يقدمون لنا مثال عن الأعرج، فهم يرون أنه يتألم إذا اعتبر عاهته نقصا، وإذا بدل حكمه على هذا فإنه لا يتألم، بل يرضى بما أراد له القدر وعليه « فمثلا والدك يجب عليك إذا رعايته والخضوع له في كل أمر، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم، إنه سيء الخلق ليس لك أن تهتم بمعرفة ما إذا كانت الطبيعة قد منحته أبا طيبا، وإنما يجب أن تعرف أن ما منحتك إياه إنما هو أبوك »[2]، والمقصود هنا هو الرضى بما أنت عليه، وليس بما تكون عليه، فالقيمة هنا في الرضى بما هو موجود، وعلى هذا الأساس يتجنب الإنسان حياة الشقاء.

فعلى هذا الأساس يرون بان الإستسلام للعواطف هو الشر بعينه,والشر يفهمه الرواقي بأنه عدم العيش بمقتضى الطبيعة العاقلة,فدعت الرواقية إلى إلغاء التراتيب القاسية .

[1] عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط4، 1980، ص 45.

[2] أندري كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، دار الشعب، القاهرة، 1975، ص 117.

2- العصور الوسطى:

إذا كانت الفلسفة في العصر الوسيط حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة، فإن القيمة بكل صورها تأخذ دلالة دينية من حيث البحث في علاقة الناس بالله.

أ- فلسفة مسيحية:

- أوغسطين:

لقد حاول "أوغسطين" إلى الإعتقاد بأن « الله ثابت كامل، وأن الإنسان الذي يطلب السعادة إنما يطلب الله، لأن التحرر من القلق وبلوغ الرضا لن يأتي إلا في الله »[1]، فلذا القيمة بالدلالة الأوغسطينية تتمحور في أساسها بالعلاقة بين الوجود والموجود، أي العلاقة بين الله والإنسان، ولا شيء في العالم إلا يخضع له، وعليه فلا تستطيع إكتشاف كل كائنه وخيره إلا بقدر حبنا له. « لذا يقولّ أوغسطين" أن الحياة السعيدة هي النعيم في الله، ومن أجل الله، ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيدا »[2].

كما كتب هذا الأخير صفحات طويلة من الحس الداخلي الغامض الذي يقود الإرادة دائما نحو هدفها، فهو بهذا يرى أن العقل إذا ما قدمنا له موضوعات كثيرة ومتنوعة ومختلفة فإنها تصبح حرة في أن تختار هذا الموضوع أو ذاك بغير إكتراث، فهي تحدث مع حدوث الفعل الحر، وأن هذه الحرية في رأيه هي الخلاص من الخطيئة ومن العذاب والموت، فهو بهذا ربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادي، فالإرادة هي المسؤولة عن حياة الإنسان خيرة أو شريرة آثمة أو فاضلة، فهو بهذا تجاوز الأخلاق اليونانية، حين ربطها بالحركة الداخلية للإرادة الراسخة في الله الذي هو الغاية الوحيدة للإنسان.

فالقانون الأخلاقي بالنسبة "لأوغسطين" هو الذي يتحد مع عقل الله، أي متحد مع الله نفسه، وهو الفن الإلهي الذي يحكم الأشياء وبواسطته خلقت الأشياء، « فهو من خلال هذا يود أن يوحد الإنسان بالله عن طريق جاذبية الحب، ومن هذا الحب تشتق جميع العواطف الأخرى التي تتجه نحو الله، ورفع نفسه إلى هذه المرتبة يتفتح ويتحول إلى فضائل علوية »[3]، فالمعرفة إذا وحب الله هما الغاية الأخلاقية وأن القيم في الأخير ترجع إلى مشكلة الخير والشر.

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، 1119، ص 29.

[2] عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت ولبنان، ط3، 1989، ص 25.

[3] إيتن جيليسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الكويت، ط3، 1996، ص414.

ب– فلسفة يهودية:

– فيلون:

غير أن القيمة عند "فيلون" هي القدرة على معرفة الشر، والفلسفة عنده ليست إلا وسيلة أو عدة لإكتناه الحقيقة الدينية، والأصل هو الدين.

إلا أن "فيلون" لم ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني، فهو يرى بأن القيم الأخلاقية اليونانية هي قيم يهودية، لأن الفلاسفة اليونان تأثروا تأثيرا كبيرا بالتفكير اليهودي، ومن أجل إثبات هذا ذهب إلى التفسير الرمزي، وليس المعنى الظاهري، فالقيمة بالنسبة له دينية،« والحقيقة الدينية هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص »[1].

فالفلسفة عنده يجب أن تكون مؤدية للخلاص، أي الوصول إلى حالة اللانهائي، ويمكن أن يسلك في مرحلتين، وهي مرحلة الشك، ومرحلة التصوف.

فإدراك المرء لذاته، يجب أن يكون نقطة بدء، وحينما يبحث في ذاته يجد أنه قابل للكثير من الأغلاط، « وكل ما نصل إليه من إقتناعات بأن اللذات الإنسانية فانية متناهية، كلها نقصى، وكلها شر »[2]، وهذا يعني أنه لا قيمة لأي شيء موجود، مما يدفعنا إلى البحث عن وسيلة للخلاص، ولا يكون ذلك إلا بالتشيه بالله، ويتم ذلك بالتصوف، « فغاية النفس عنده إنما الوصول إلى الله والإتحادية، وهذه الغاية لا تتحقق إلا بالمعرفة الناقصة جدا، والمعرفة التي ترقى سلم الوسطاء، والمعرفة التي تدرك اللوغوس، أما الدرجة الأخيرة فهي المعرفة التي تدرك الله ذاته »[3]، وبهذا فالنفس الراغبة في إدراك الحقيقة يمكنها أن تسرع في صعود سلم الوسطاء، وذلك من خلال إكثار العبادة الباطنية، وهذا التطهير لا يتم إلا إذا أدرك الإنسان بطلات عالم المحسوسات، أي أنه عالم زائل، ويرى "فيلون" أيضا أن الله يظهر مباشرة أمام الإنسان، وذلك عن طريق التجربة الصوفية، فهو بهذا لا يحتاج إلا وسائط، وهذه التجربة الصوفية حسبه تتم عن طريق المجاهدة، ثم العلم واللطف، وهذا هو الذي يؤدي بالإنسان إلى الطمأنينة المطلقة، وهو ما يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف.

---

[1] نظر: عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 227.

[2] نظر: مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية "الفلسفة بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية" ، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1990، ص 69.

[3] المرجع نفسه، ص 70.

ج- الفلسفة الإسلامية:

- المعتزلة:

« لقد تمسك المعتزلة بالقول أن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية »[1]، فمصدر القيمة الأخلاقية بهذا هو العقل، لأن الإنسان كان يعرف الخير والشر قبل مجيء الشرع، فهم بهذا اهتموا بمسألة القبح في الأفعال، فالخير بالنسبة لهم ليس خيرا لأن الله أمر به، وليس الشر شرا لأن الله نهى عنه، ولكن الخير خير في ذاته والشر في ذاته، فهما بهذا قيمتان أخلاقيتان مطلقتان.

فالمعتزلة ترى أن الإنسان كان يدرك الخير والشر بعقله قبل ورود الشرع، فكان ضميره بهذا يرتاح للشجاعة والكرم، وينزعج من الجبن والخيانة، « فهم بهذا يؤكدون على حرية الإنسان، وهذا ما نجده يتفق مع ما جاء في القرآن نفسه، حيث يؤكد القرآن الكريم حرفيا بأن كل نفس مسؤولة عما تأتيه من أفعال »[2].

فإقبال الناس على سبيل المثال على التعاليم التي جاء بها الدين الإسلامي، كأكبر دليل على أنها كانت تتفق مع ما في عقله من قيم أخلاقية، ولو لم تكن كذلك لما تقبلها الإنسان، كما أننا نجد أن الشرع لم يحكم في جميع المسائل التي اعترضت حياة الإنسان، بل نجد المشرع يلجأ إلى العقل من أجل إدراك الأمور التي لم يفصل فيها النص، « حيث أول المعتزلة الآيات القرآنية الدالة على التشخيص أو تجسيم تأويلا عقليا بنفي دلالاتها المادية »[3].

إلا أن هذا يتعدى أمور القياس، فهم يرون أن العقل الإنساني يتعدى أمور ليس لها أصل تقاس عليه، فالقيمة بهذا المعنى تأخذ دلالة دينية عقلية.

ب- الأشاعرة:

في حين أننا نجد الأشاعرة تعارض المعتزلة في مسألة القبح، فهم بهذا تجاوزوا المعتزلة في هذا، فالقيمة بالنسبة لهم متجسدة في الشرع، فالحسن عندهم هو ما أمر به الشرع والقبح ما نهى عنه، بل هما إعتباريين فالقتل قد يكون حسنا، إذا كان دفاعا عن

[1] محمد علي أبو ريان وعباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، دط، ص 151.

[2] هنري كوربان وحسين نصر، ترجمة نصير مروى وحسن قيملي، تاريخ الفلسفة الإسلامية "منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد"، 1198، عويدات للنشر والطباعة مع دارغاليمار، بيروت، باريس، ط2، 1998، ص 1888.

[3] رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ والنشر والتوزيع، لبنلان، ط1، 1994، ص 55.

الشر وقبحا إذا كان إعتداءا على الضعيف، فهما بهذا يتبدلان حسب الظروف، فالناس يستحسنون ويستقبحون تبعا للشرائع، فالله بالنسبة لهم هو الذي حدد الخير والشر بمعنى " أن الله تعالى يتدخل بإستمرار في أفعال في كل حركة من حركاتهم، تدخلا مباشرا بحيث لا يمكن أن تكون حرية للإنسان "[1].

والقول بعكس هذا، أو بما قالت به المعتزلة فهو إنكار لإرادة الله، وعلى هذا نجد الأشاعرة يرون أن المشرع يعود دوما إلى القرآن والسنة لإستخلاص الأحكام منها، فالإنسان بهذا ليس قادر على أن يحكم على الخير بأنه خير، أو على الشر بأنه شر.

وأن القول حسب الأشاعرة بأن أحكام الشرع تتحقق على العقل فهو إنكار لقدرة الله المطلقة.

فعلى هذا نجدهم يعتبرون أن الشرع أو الدين هو مصدر القيم الأخلاقية حيث " نادوا بإعطاء القيمة المطلقة للنص الحرفي كما ورد أثناء التنزيل، وعلى الرجوع إلى أحاديث الصحابة "[2].

وعلى هذا نجد أن القيمة عند الأشاعرة تختلف عن المعتزلة، وإرجاع الأمور إلى العقل، هو القول بأن الله غير مختار في أحكامه، بل مقيد في تشريعه للأحكام.

إن القيم في الواقع الإسلامي أخذت منحى ديني وذلك من منطلق إعتمادها على الكتب الدينية وتأويل الأشياء والأفعال دينيا فأصحاب الإتجاه الإسلامي وعلى رأسهم المعتزلة,يرون أن القيم الأخلاقية ليست من صنع الإنسان ولا البشر فهي صادرة عن الاله فالله هو الذي يحدد لنا قيمة الخير والشر,وما على الإنسان أن ينقاد لها.

فرغم التباين الذي شهدته الفلسفة الإسلامية إلا أنها ترى وتعطي للشرع أولوية كبيرة في حياتنا,وهذا الأخير هو الذي يحدد لنا سلوكاتنا ويقومها.

3- الفلسفة الحديثة:

إذا كانت الفلسفة في العصر الوسيط حاولت التوفيق بين العقل والدين، فإن الفلسفة في العصر الحديث أخذت عموما بالمعرفة كأساس لبحثها، أي التحرر من النمط التقليدي في الفكر.

[1] محمد علي أبو ريان وعباس محمد حسن سليمان، المرجع السابق، ص 195.
[2] هنري كوربان وحسين نصر، المرجع السابق، ص 190.

فقد أشار "ديكارت" إلى أن القيمة القصوى تتصل بالمعرفة وبالطريقة التي تصاغ بها باللجوء إلى فكرة الإله الكامل، وسنجد "سبينوزا"يشير إلى إعتبار أن القيمة هي التي تكمن في المبدأ الذي يتعلق به الوجود بالمعرفة، « وعليه فالقيمة عند "ديكارت وسبينوزا وليبنتز" تابعة للوجود بكيفية أو أخرى عكس "كانط" »[1].

– كانط:

إن القيمة في فلسفة "كانط" مستقلة عن الوجود، عكس الذين يعطون للعقل قيمة، والذين كان الوجود موضوع دراستهم، فالأخلاق بالنسبة لهم كانت تابعة للتصور الوجودي، بإعتباره الأساس.

إلا أن هذا الأخير أنكر قولهم، وذهب إلى القول بأن الإنسان لا يعرف من وجود الأشياء سوى الظواهر، أما الأخلاق والجمال فهي أحكام تفرض علينا الخضوع.

فمعارفنا في نظره تحتوي على مادة وصورة، فالمادة هي التي تعطينا الأشياء أما الصورة فإنما تكون جزءا من بنية الذات، وقد ميز بينهما في المعرفة حيث رأى أن لكل نوع من أنواع المعرفة التي هي الحساسة والفهم والعقل معطيات المستقلة عن التجربة، وهذه المعطيات هي التي تحدد لنا قيمته.

« فالعقل العملي الخالص، والمراد به الفهم، هو الذي يوجه حياة الإنسان الأخلاقية بواسطة الضمير، وهو الذي يأمرنا على إحترام القانون »[2]، لأن أمر الضمير له علاقة بالعمل.

فهو يؤسس الأخلاق على الواقع إذ الواقع مشتت,والأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة,فالواقع متغير والأخلاق تسعى إلى الثبات,فعلى هذا الأساس رأى ايمنويل كانط أن الواقع نسبي و الأخلاق تهدف إلو ما هو مطلق.

ومن هنا يضع كانط فكرة الإنسان بوجه عام محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس,ويضع تصور الإنسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الإنسانية.

فرأى ان الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد في ذاتها خيرا أو خيرا مطلقا.

[1] -الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 87

[2] نظر: زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص 297.

فالإعتراف بقيمة هذا الأخير، وبواقع الأمر الإلزامي، هذا يؤدي بنا الإعتراف بواقع الحرية، فالحرية هي العلة الوجودية للقانون الأخلاقي، وهو علة المعرفة « وهكذا تصبح الأوامر الأخلاقية المطلقة ممكنة، لأن فكرة الحرية تجعلني عضوا في عالم معقول »[1].

ويقيم "كانط" الأخلاق أو الواجب على ثلاثة مبادئ عقلية متكاملة وثابتة: وجود الله، وخلود الروح والإرادة الحرة، لأنه لا معنى لسلوك خير خير من دون الأخذ أولا، إله حي مطلق يراقب الأعمال، وبدون الإيمان بخلود الروح التي تستحق الجزاء، ودون إرادة تتحمل عواقب أعمالها عند الإقتضاء.

وما يحدد هذه الإرادة التي يقوم عليها الواجب ليس أي مضمون بل هو السيرورة الخالصة للقانون.

ولذلك فالأوامر نوعين كما يلاحظ "كانط"، شرطية مقيدة و مطلقة قطعية، فهي تلزم المرء بإتباع وسائل ضرورية لإدراك غايات منشودة كأن يقول له قائل « إذا أردت النجاح كن مجتهدا، أما الثانية فهي مستقلة عن غاية كن مجتهدا، وعليه فإن القيمة توجد فقط عندما يفعل شخص عن إحساس »[2].

فبهذا فالقيمة مستقلة عن الوجود، والعقل العملي هو الذي يجعل العقل الأخلاقي خاضعا لتشريع عام.

4- الفلسفة المعاصرة:

إذا كانت القيم في الفلسفة الحديثة قد تباينت، فإنها عموما في فلسفة المعاصرة تتأسس على الفردانية أي الذاتية، وكذلك على الإرادة الإنسانية فهي بهذا إرتبطت بحل مشكلات الواقع الإنساني.

- جون بول سارتر:

نجد هذا الأخير يشير في فلسفته إلى القيم الإنسانية من أجل إثبات الوجود، مكينونة الإنسان حسبه تفرض على هذا الأخير تحمل مسؤوليته في الإختيار، لأنه كائن واعي بذاته وما الذي يحدث في العالم إنما هو ناتج عن أزمة في القيم عبرت عنه

[1] إمانوال كانت، تأسيس ميتافيزيق الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجنب، ألمانيا، ط1، 2002، ص 162.

[2] برترند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية "الفلسفة الحديثة"، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1988، ص 323.

أحداث العرب العالمية الثانية، التي إنتصرت فيها القيم المادية على القيم الإنسانية، وهذا ما دفعنا إلى إعادة الإعتبار للإنسان من حيث هو موجود وكذلك من حيث تحقيق ماهيته.

وعليه "فسارتر" يؤكد على أن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم، لأن الإنسان محكوم عليه بالحرية ويقول في هذا السياق « إن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم، ولا يوجد شيء مطلقا يبرر قبولي لهذا السلم للقيم أو ذاك »[1].

وبناءا على هذا فإننا نجد "سارتر" في تأسيسه للقيم متأثرا "ببوتاغورس"، الذي ربط القيم بالذات، غير أن الإختلاف الحاصل هو أن ذات "سارتر" مشروطة بالوعي وبالحرية والمسؤولية « فالإنسان محكوم عليه بالحرية يحمل على كتفه عبء العالم كله، فهو مسؤول عن العالم ، ومسؤول عن نفسه بإعتباره لونا من الوجود »[2].

بمعنى أنها مرتبطة بعالم الأشياء وعالم الذات، التي تسعى إلى تحقيق ماهيتها في الوجود، فالوجود عنده هو الذات وهو وجود الإنسان، وعليه فالوجود يسبق الماهية بالنسبة للإنسان، "فسارتر" من خلال هذا يحاول أن يوصل فكرة، وهي أن أحكامه لا تقبل مراجعة سلطة أخرى لها، ولكنها تقبل مراجعتي بإصدار أحكام جديدة لأن الحرية هي الأساس المطلق لكل ما يصدر مني، فالقيمة العليا هي التي تحكم وتصدر أو تقبل أو ترفض، فالحرية عند "سارتر" هي كل شيء في الإنسان لأنها حقيقة فالوجود حسبه ينكشف للإنسان من خلال الغثيان والقلق « لأن الموجودات البشرية وحدها هي التي تملك الخيارات ذات المضامين الأخلاقية »[3]. وعليه فلسفته تتطلع إلى العقل والسعادة والمطلق.

فالسيرة الفكرية الوجودية لسارتر كانت لها حدود إنسانية محسوبة منذ بداية الإنطلاقة الفكرية فالوجود هو أساس فلسفته بصفة عامة والفلسفلة الأخلاقية بصفو خاصة فهو يرى أن القيم الإنسانية من صنع هذا الوجود باعتباره جزءا من هذا الوجود,فمادام الإنسان مرتبط بالوجود,فلا بد أن تكون قيمه الأخلاقية ناتجة عن الوجود.

فسارتر يقف عند هذا الحد,فهو لا يتجاوزه إلى أي دراسة ميتافيزيقية,باعتبار الميتافيزيقا تفسيرا للوجود لذلك اقتصرت فلسفته على إقامة أنطلوجيا لا تقوم على تفسير سابق عليها.

[1] الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 181.

[2] جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إيمام عبد الفتاح إيمام، سلسلة كتب ثقافية شهرية، الكويت، 1978، ص65-66.

[3] فيليب تودي سارتر، ترجمة إيمام عبد الفتاح إيمام، المجلس الأعلى للثقافة/ مصر، ص36.

المبحث الأول: نيتشه وتجاوز النسق الأكسيولوجي "الأخلاق".

أفلاطون:

« لقد تابع أفلاطون أستاذه سقراط ابستمولوجيا و أخلاقيا، ففي المعرفة فصل بين المعرفة الظنية بالمحسوسات و الماهيات المفارقة للمادة "المثل"، و من هنا عد الخير أسمى المثل و هو عنده مصدر الوجود و الكمال مخالفا بذلك سقراط إذ أنه تجاوز الماهيات المتحققة في الموجودات المحسوسة إلى ما سماه بالمثل»[1].

« و لأفلاطون دور كبير في إبطال الإتجاه السوفسطائي الذي أقام الأخلاقية على الوجدان إذ إستهدف أفلاطون جعل القانون الأخلاقي عاما للناس في كل عصر و عصر ، ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسمى جانب مشترك في طبائع البشر و نعني به العقل ، وزاد خطوة عن موقف أستاذه اتجاه السوفسطائية، فرأى أن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه و أن الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخير لذاته باعتباره غاية في نفسه ، وأبطل بذلك المذهب السوفسطائي، الذي وضع غاية أخلاقية خارجها ورهن الخيرية باللذة التي تنجم عنها»[2].

« وأعتبر أفلاطون كأستاذه سقراط أن النفس أسمى من الجسد، فهي الحاصلة على الوجود الحقيقي وما وجود الجسد إلا وجودا ثانويا وغير مؤكد وهو الذي يحمل قواها الروحية النبيلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية، لأنه مصدر الشرور و الأثام ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الإنطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول»[3].

« وكان خصما لدودا للسوفسطائيين القائلين باللذة وإن علامة العدالة هي سيادة الأقوى وإذعان الأضعف له، وإن الجميع يبتغون السعادة فلا ضرورة للخضوع لأي قانون، لأنه يكفي أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات حتى تتحقق العدالة و الفضيلة و السعادة، إذ على الشخص أن يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضاء شهوته مهما بلغت من قوة»[4].

« ومنه نقول أن رد أفلاطون في أنه جاء بالشهوات هو في الحقيقة تعهد آلام في النفس، لا تهدأ فتصبح حياة الشهوات موتا متكررا، مثل ذلك الأجرب الذي لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد قوته، و يقضي حاجته في هذا العذاب. بينما الحكيم هو الذي يتقيد بحياة الإعتدال، و لما كان إهتمام أفلاطون بالفرد ككائن إجتماعي أيضا يعيشه في ظل نظام

[1] أندريه كريستون، المرجع السابق، ص85.

[2] أندريه كريستون، المرجع نفسه، ص87.

[3] المرجع نفسه، ص91.

[4] محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، مكتبة الاسكندرية، دمشق، ط1، 1999، ص303.

سياسي معين، فإن الأخلاق إرتبطت عنده بالسياسة، ولذا فإن الحكيم في السياسة بوجه خاص يجب عليه الإعتدال وضبط شهواته قبل حكمه على الأخرين و إلا فسد حاله وحالهم»[1].

« وردا على حياة اللذة التي تصورها أتباع المذهب السوفسطائي، فإن أفلاطون يرى على العكس أن خفة الإنفعال وضعف اللذة و الألم هي سمة الحياة الفاضلة، وهي ألذ حياة، بينما حياة الرذيلة هي التي تتسم بالألم الذي يغلب و يدوم»[2].

والفضائل عند أفلاطون أربعة،« ثلاثة منها تدبر قوى النفس وهي »[3]:

1-الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق، وهي أولى الفضائل ومبدؤها.

2-العفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء.

3-الشجاعة وهي القوة الغضبية.

وقد رمز أفلاطون بقوى النفس الثلاث، أي الغضبية و الشهوانية و العقلية بالعربة ذات الجوادين فهما بمثابة القوتين الغضبية والشهوانية، أما الحوذي الذي يشد أعنة الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة.

« فإذا ما تحققت الفضائل الثلاث، تحقق فيها التناسب و النظام و يسمي أفلاطون حالة التناسب هذه العدالة، وهي الفضيلة الرابعة ، وإذا كان على المستوى الفردي عند أفلاطون هو التوازن الصحيح بين القوى الثلاث، فإنه يصبح إجتماعي أداء الوظيفة المناسبة في المجتمع، إن العدل والحكمة هما الفضيلتان الرئيسيتان عند أفلاطون ، وهما متى بلغا أسمى صورهما، تضمنت إحداهما الأخرى بالتبادل فالنفس الحكيمة هي بالضرورة تلك التي تعمل فيها كل القوى بإتساق و إنسجام ولا يكون عملها هذا كاملا ما لم تكن القوة الناطقة المهيمنة حكيما حقا»[4].

[1] محمد الخطيب، المرجع نفسه، ص305

[2] أفلاطون ، في الفضيلة، (محاورة مينون)، ترجمة:عزت القرني، دار قباء االطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص31.

[3] المصدر نفسه، ص 34.

[4] أندريه، كريسون، المرجع السابق، ص95.

« وإذا ما تحققت التوازن أي "العدالة" بين قوى النفس وفضائلها تحقق للنفس سعادتها، وهي حالة باطنية عقلية أخلاقية يظهر فيها فيل النفس وصحتها وسيطرة الجزء الإلهي فيها على الشهوات ورغبات الجسد، وهذا هو الوضع الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان»[1].

« إن أفلاطون يؤكد أن الفضيلة أي"الحكمة" يكمن فيها خير الإنسان وسعادته لبيان كذب السوفسطائيين الذين ينادون بطلب اللذة استجابة لنداء الطبيعية، إن دليل كذبهم أن الطبيعة لا تدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه ولهذا فهو لا يكتفي بتفويض دعائم أرائهم بل يذهب إلى ضرورة فرض أنوع العقوبات على المنحرفين إلى الرذيلة»[2].

« يظهر تأثر افلاطون بالمذهب الفيثاغوري في تصوره للجسم بأنه مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور، فهي سجن النفس وما نعته من الإنطلاق إلى العالم الأعلى، ولا خلاص لها إلا بالتطهر والمجاهدة، وهكذا تنتهي الأخلاق عنده إلى نوع من الزهد و النسك»[3].

أوغسطين:

« يعد المبدأ الأخلاقي القائم على ثنائية الروح و الجسد المقوم الأساسي في تصورات أوغسطين، فبربطه الخير و الشر بالجسد، فقد فتح الأفق أمام ممارسة مزدوجة ومنقسمة على ذاتها، بحيث أفضى ذلك في نهاية الأمر إلى تقسيم العالم إلى قسمين متعارضين، قسم يستدم شرعيته من الروح وآخر من الجسد»[4].

« وهذان القسمان يقف وراءهما نوعان من الحب، حب الروح وحب الجسد، يقول أوغسطين:حبان يصنعان دولتين:حب الذات لدرجة احتقار الله يصنع الدولة الأرضية، وحب الله لدرجة احتقار الذات يصنع المدينة المقدسة، قانونها أبدي، وزعيمها المسيح وهي تستميل كل المواطنين من كل الأمم وتشكل مجتمعا من المبعدين من الناس، لجميع اللغات دون أن تهتم بالاختلافات، التي يمكن أن توجد بسبب الأخلاق أو العادات و القوانين أو المؤسسات، هدفها حفظ السلام الأرضي»[5] .

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص94.

[2] د.سدجويك، المجمل في علم الأخلاق، ترجمة:توفيق الطويل، دار الثقافة بالأسكندرية، ج1، ط1، 1949،ص182.

[3] د.سدجويك، المرجع نفسه، ص183.

[4] د.رأفت غنمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط،1981، ص78.

[5] د.رأفت غنمي الشيخ، المرجع نفسه، ص80.

ومن هنا نقول أن قضية مدينة الله تثير مجموعة من الإشكاليات الأخلاقية واللاهوتية، وبناءا على تصورات أوغسطين التي وردت في الكتاب بالاسم نفسه نرى أنه نظم العلاقة في العصور الوسطى بين الكنيسة والدولة، فذلك إنما لأنه اعتبر الكنيسة هي مدينة الله والدولة هي مدينة الأرض، فالفصل إذ يقوم مبدأ أخلاقي المبدأ القائل بثنائية الخير والشر.

« لابد أن تمثل لمدينة الخير المطلق مدينة الله، لابد أن تذوب رمزيا فيها، وإلا الشر سيظل قائما، لأن حب الله في خطر وهذه الحجة لم تزل قائمة في أذهان الكثيرين الرازحين تحت ثقل اللاهوت الديني الضيق في كثير من الديانات»[1] .

« أراد أوغسطين أن ينظم الأسس الأخلاقية والنظرية للدفاع عن المسيحية ضد خصومها الوثنيين وضد السلطات الدنيوية، فأفضى ذلك إلى بناء قواعد اللاهوت الكنسي، ويقوم دفاعه على أنواع من الإقرار بالتعارض الفعال بين الروح والجسد، فيما أن الإنسان يتكون منهما، كما هو شائع في الفكر القديم ذي الأسس الثنائية، لذلك فإن الاهتمام بالعنصر الأول يقود إلى مملكة نقية صافية و الاهتمام بالعنصر الثاني سيؤدي إلى مملكة مدنسة باللذة والمتعة»[2] .

ومن هذا فإن صحت هذه المقدمة النظرية، وأخذ بها كمسلمة فلا بد كما هو الأمر في حالة أوغسطين من التسليم بأن مملكة الأرض هي مواطن الشرور، وأن مملكة السماء هي المحضن الحقيقي للخير، والحق والعدل والسلام، ولما كانت الكنيسة هي السلطة القيمة الشرعية على الروح، والمسؤولة عنها، فهي مثال مدينة الله في الأرض، ولأن تاريخ الصراع الإنساني يكشف أنه تعارض بين مبادئ أخلاقية سامية ومتع دنيوية خاصة، فإن الفوز في نهاية المطاف لابد أن يكون لتلك المبادئ الخيرة، لابد أن تنتصر مدينة الله، وذلك لن يكون إلا عبر ممارسة قهرية دائمة لمتع النفس ولذاتها وشرورها وغاياتها الذاتية، لأن كل ذلك هو الذي يمد المدينة الأرضية قوتها.

« ينبغي إذا قهر الذات دائما، لكي تضعف ركائز مدينة الأرض، وبالمقابل يجب تغذية الروح لكي تتقوى ركائز مدينة الله، ويعيد أوغسطين تركيب التاريخ، ليعثر على أمثلة توافق خلاصاته، أقرب الأمثلة لديه هو صراع المسيحية مع الوثنية، فمدينة الله هذه لابد من تأصيل تاريخها وتحديد مسؤولياتها وتنظيم علاقاتها وبعد ذلك تعميمها نموذجا عالميا شاملا لكل الأمم والشعوب بزعامة المسيح الذي هو نوع من عقل الله وكلمته، ولان كل فعل عند أوغسطين لابد أن يكون خيرا أو شريرا، ولأنه لا يمكن أن يصدر شر عن خير، فمدينة الله المسيحية المتصلة بالله عبر المسيح لا يمكن أن تعرف الشرور»[3].

[1] بدوي عبد الرحمان، فلسفة العصور الوسطى، المرجع نفسه، ص35.

[2] نيتشه، عدو المسيح، ترجمة:جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، ص128.

[3] بدوي عبد الرحمان، فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص36.

« إن مدينة الخير الأبدية التي وجدت لها تمثيلا في الكنيسة التي كلما اتسعت فهذا يعني شمول العالم بالخير، بعبارة أخرى بالكنيسة يمكن تحويل العالم إلى مدينة الله، هذا التسلسل القائم بالمبدأ الأخلاقي بوصفه مقدمة صحيحة، سيؤدي إلى التسليم بكل ما يتصل بمدينة الله، وبالمقابل لابد من إقصاء المحاولات مهما كانت لظهور المدينة الأرضية المعارضة، لا يمكن السماح أبدا في ضوء هذا المبدأ لأي فعل يهدف إلى إنشاء مدينة أخرى»[1].

ومنه نقول أن أوغسطين يربط فكرة مدينة الله بمبدأ أخلاقي له صلة مباشرة بثنائية الخير و الشر، وهو الخطيئة والخلاص، ويذهب إلى أن آدم قبل السقوط كانت له إرادة حرة وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف الخطيئة، لكن عندما أكل التفاحة هو وحواء دخلهما الفساد الذي انتقل منهما إلى خلفهما كلية ولم يعد أحد من هذا الخلف يستطيع بقوته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة، فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة الله، ولما كان البشر جميعهم ورثو الخطيئة عن آدم، فقد خفت اللعنة الأبدية عليهم، لأن الجميع حسب أوغسطين أشرارا.

« لكن الله يختار برحمته فريقا ممن نالهم التعميد، فيذهب بهم إلى الجنة، وهؤلاء هم المرضي عنهم، لكنهم لا يذهبون إلى الجنة لأنهم خيرون، فأبناء آدم جميعهم فاجرون والله وحده القادر أن يرفع الفجور عمن يختاره لذلك إن الرحمة قاصرة على من رضي الله عنهم، ولا يمكن العثور على علة خلاص هذا الفريق و لعنة ذاك، فالأمر منوط باختيار إلاهي محض اللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته»[2].

ومنه نستخلص من هذه الفكرة أن الشر وجد بمعصية آدم، إذ تفرق الناس بعد ذلك إلى طوائف وقسموا إلى مجموعتين:فئة تحب ذاتها إلى حد امتهان الله، أي أنها طورت حبا نرجسيا مرضيا مبالغا فيه، كان نتيجة أدت إلى احتقار الله، وفئة أخرى انصرفت إلى حب الله إلى بلغت فيها أنها احتقرت ذاتها، أفلحت في أن تركب فضاء يناسب رؤيتها ونوع حبها، فكانت المدينة الأرضية مدينة الدنس و الشرور والخطايا، فيما نجحت الثانية في بناء مدينة سماوية مقدسة وطاهرة .

« فنيتشه يحاول من خلال هذه القراءة لأفلاطون و أوغسطين أي الفلسفة اليونانية و المسيحية إنكار الأخلاق وذلك من خلال إنكار البواعث الأخلاقية التي يستخدمها الناس التي تقف حقا وراء أفعالهم، على هذا الأساس نجده يقول:"أنا إذن

[1] نيتشه، نقيض المسيح، المصدر السابق، ص89.

[2] غيتين جيلسون، لروح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، المرجع السابق، ص414.

أنكر الأخلاق كما أنكر الخيمياء"، فيعني بهذا الإنكار هو إنكار الفرضيات التي ارتكزوا عليها و آمنوا بها، كما أنكر اللا أخلاقية»[1].

« فالأخلاق إذن منافية للطبيعة ومتعارضة مع الواقع، مضادة للحقيقة الفعلية ومن أجل هذا لابد من القضاء عليها وتحطيم قيمها المتواضع عليها و هذا ما يسمى باللاأخلاقية عند نيتشه أو لا أخلاقية نيتشه فهو يود من هذا أن نغير طريقتنا في النظر إلى الأمور لنتوصل في نهاية المطاف، و ربما في مرحلة متأخرة جدا إلى في الشعور»[2].

« يرى نيتشه أن نظرية أفلاطون في الأخلاق تجمع عناصر سقراطية، فهو لا يمثل نموذجا صافيا، وحتى في شخصيته تتداخل الخطوط المميزة لمسافة هيراقليطس الملكية، إن أفلاطون يتسم بكونه أول الهجناء الكبار، وهذا مدون في شخصيته كما في فلسفته»[3] .

« وهنا يتجسد إنحراف الفكر الذي لم يمل شوبنهاور من صب لعناته و غضبه عليه فلسفة تجرؤ على وضع الأخلاق نفسها في عالم الظواهر وليس فقط ضمن الظواهر بالتقليل من شأنها بل كذلك ضمن الأوهام المعتبرة»[4].

« في حين أنه كذلك إعترض نيتشه على المسيحية، لأنها هي السبب لما أسماه أخلاق العبيد، وعنده المسيحية منحلة ومفعمة بالعناصر المفسدة والعفنة، ومنكرة لقيمة الكبرياء والإختلاف والمسؤولية العظمى والنزعة الحيوانية الرائعة، وغرائز الحرب وتألي العاطفة و الثأر والغضب والشهوانية والمغامرة،كلها عناصر خير تقول عنها المسيحية إنها شر»[5].

« لقد كانت المسيحية منذ بدايتها، بشكل جذري وقاطع اشمئزاز من الحياة و ضجرا منها، وإن كانت قد أخفت ذلك و زبنته بزينة الإيمان بحياة أخرى.بحياة أفضل، كراهية الدنيا، وصب اللعنة، على الأحاسيس والخوف من الجمال، إن رغبة

[1] بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الاروبي، المرجع السابق، ص136.

[2] تلنز مايكل، نيتشه مقدمة قصيرة جدا، ترجمة:مروة عبد السلام، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، ط1، 2015، ص36.

[3] نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة:ميشال فوكو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت لبنان، ط2، 1993، ص 43.

[4] نيتشه، ميلاد التراجيديا، ترجمة:محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2011، ص133.

[5] طرابشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص680.

المسيحية المطلقة في الإعتراف بالقيم الأخلاقية فقط، على أنه أخطر شكل من أشكال إرادة الانحطاط الممكنة وأكثر إقلاقا»[1].

« إن الحملة التي شنها نيتشه على المسيحية، هي أعتق حملة في تاريخ المسيحية كله ولا يعادلها عنفا وضرورة، ومن هجومه على المسيحية توسع نيتشه ليشمل روح الأديان جميعا، وأصنام العصر بكافة أشكالها وأصنافها، والقيم والمثل العليا السائدة بكل تياراتها واتجاهاتها، فلم يسلم من معقول هدمه شيء، ولم يفلت من مطرقة فحطيمه مذهب أو نظام أخلاقي دون أن يعرف في هذه العملية رحمة أو مهادنة»[2].

« ويعيب نيتشه على الأخلاق المسيحية، أنها حطمت كل فكرة من تجاوز الإنسان لذاته، أي وضعته في راحة داخلية، رضى عن نفسه كلها تعد بالنسبة للعظمة الإنسانية أسوء أنواع تنازل الإنسان عن حقوقه، إذ لا وجود للعظمة إلا في الحرية التي يبني بها الإنسان لنفسه مصيرا جديرا به»[3].

الدين:

« لقد كان نيتشه ينتقد القيم الدينية، كما تظهر له في النصرانية التي كان كرهه لها شديدا، لأنها في نظره أسوأ الإغراءات و الأكاذيب، ولأنها الجريمة الرئيسية ضد الحياة، إنها قيم تتجاهل الطبيعة، وتنكر القيم الحقيقية كلها، ولذلك فرسولها دجال في نظره، وقساوستها مضللون، وأما الله ففرض تخميني، إن الإرادة تعتق ولقد أبعدتني عن الله والآلهة، لأنه لا يمكن خلق شيء لو كانت آلهة، ولو كانت آلهة فكيف أتحمل أن لا أكون إله؟ إذن، إنه لا توجد آلهة»[4].

« إن الفضائل الدينية هي فضائل قوة وليست فضائل ضعف، فحب الآخرين والعفو عن الأعداء ورفض العنف صفات تدعوا إليها أخلاقيات تزين عموم الناس فالقسوة والكبرياء الوقحة والأنانية وتقديس القوة، كره الضعفاء غايات لا تشرف الإنسان، ولهذا نرى نيتشه يهدم أكثر مما يبني حين يدعو إليها »[5].

[1] نيتشه ، مبلاد التراجيديا ، المصدر السابق، ص134.

[2] فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص187.

[3] فؤاد كامل، المرجع نفسه، ص187.

[4] د.الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص92.

[5] المرجع نفسه، ص93.

إن نيتشه لا يؤمن بالله ويعتبره فرضا ولكنه لا يؤمن أيضا بالحقيقة لأن الإيمان بالحقيقة ينهار ويزول إذا اختل الإيمان بالله فالله الصادق، كما يقول ديكارت :هو الذي يمنح الحقيقة معناها، ويجعل البحث عنها مشروعا فاتنا على الرغم مما نتكبده فيه من متاعب لأنه مشروع يقربنا منه و يغنينا ويثري وجودنا، بما أن نيتشه ينكر وجود الله، ففلسفته فيما يتعلق بالحقيقة لا يمكن أن تكون سوى نسبية أو برجماتية خالصة تقربه من السوفسطائيين اليونانيين ولا سيما بروتاغوراس .

« إن نيتشه ينكر المعتقدات الدينية جميعا، باسم الفلسفة التاريخية التي تفسر مظاهر الروح الدينية من عقائد وأساطير على أنها من نتاج الظروف البيولوجية و الاجتماعية والنفسية التي يتم فيها التطور التاريخي وليست هناك في مجال هذه النظرة حقيقة مطلقة لأن كل شيء مرده بصورة تامة ودون أي باقي إلى ظروف إنسانية تصنع حدا لكل إدعاء بالموضوعية، وهكذا ينهار المطلق عند نيتشه بصورة أساسية وحاسمة، وتهبط الحقيقة من سماءها الميتافيزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها في الصعيد النفسي والأخلاقي »[1].

« ويفهم نيتشه العقلية الدينية على أنها نقيض العقلية العلمية، فالأولى تفسر كل شيء من خلال قوى وإرادات واعية، والثانية كل شيء طبيعيا، أي على نحو مستمد من منطق الحوادث ذاتها,لا من تشبيه حوادث الطبيعة بما يجري داخل الذات الإنسانية الواعية، وبهذا ينظر نيتشه إلى الألوهية بوصفها عقبة تحول دون توكيد الإنسان لذاته، ومن ثم فإنه يسعى إلى إعادة الثقة للإنسان »[2].

إن مبادئ الدين والأخلاق التقليدية مبادئ لا تدحض، لأنها تطلب من كل إنسان تجاوزا لذاته وتدعوه إلى أن يصير إنسانا أعلى بوعيه لمسؤولياته، فالأخلاق التقليدية ديمقراطية، ولكنها تدعوا كل إنسان إلى الأستقراطية الروحية، ولذلك فهي المدخل الحقيقي إلى حياة العظمة.

يقول نيتشه:« "يسيء الراهب استعمال اسم الله، فهو يسمي سيادة الله الحالة التي يكون فيها الراهب، هو الذي يصنع القيم ويثبتها"، وهذا معنى كون الأخلاق سوء تفاهم un malentendu ، وإذا كان من اللازم عدم تصديق الداعية الأخلاقي وعدم أخذ ما يقوله في حرفيته، فلأن الأخلاق لا توجد إلا على مستوى الكلام، هي تضليل مضاعف، أي تضليل الآخر وتضليل الذات وتأويل مزيف للواقع، لهذا يستعمل نيتشه الفيلولوجيا لإضعاف الإنكار الذي تمثله الأخلاق كخطاب

[1] كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413، 1993،ص187.

[2] المرجع نفسه، ص 188.

كاذب، بما هي قول"لا" للحياة وإنكار للغرائز والجسد، وهذا الإنكار واقع الحياة، الذي هو في حقيقته إشباع ملتو ومكتوم لدوافع غير معلنة »[1].

« يتدخل مستوى اللغة أيضا، فيجعل من الأخلاق خطابا للإنكار، ذلك لأن الغريزة لا للعقل هي التي تنكر الحياة لكي تكتمل وتتحقق اكتمال وتحققها، فما يدفع رجال الأخلاق ليست هي غرائز الأخلاق، لأن هذه غير موجودة أصلا، بل غرائز حياة منحطة تمت ترجمتها إلى صيغ أخلاقية، هكذا يتم في خطاب الأخلاق إنكار للرغبة المتحققة، فتبدو الأخلاق في الوقت ذاته كتبرير، إن الأخلاق كتأويل مزيف وكتسمية مقلوبة، تتشكل كعملية للترجمة، وكل ترجمة »[2].

ومنه نقول أن كل ترجمة تنطوي في نظر نيتشه على نوع من الخيانة لموضوعها، فالخطاب الأخلاقي في نظر نيتشه أو كما يحلو لنيتشه تسميته بالخطاب المنحط décadent، بقلب أسماء الأقوياء ويزيفها ولهذا فهو بمثابة ترجمة خائنة بما هي غير مخلصة لنص الواقع.

«كما تناول نيتشه أيضا قضية "موت الإله"، قد يظن المرء في بادئ الأمر أن قضية "موت الإله"هي قضية مألوفة، حيث يذهب المسيحيون المحافظون إلى أن عدم وجود إله يعني ضرورة غياب القيم الأخلاقية المجردة، ويرد معتنقو الفلسفة الإنسانية العلمانية باستياء زاعمين أن وجود إله ليس له أي علاقة بمدى صحة الأحكام الأخلاقية التي نتخذها، يتفق نيتشه مع المؤمنين بوجود إله في زعمهم أن موت الإله علامة على نهاية التجرد كسمة للقيم الأخلاقية، ولكن يختلف معهم من خلال رفضه اتخاذ ذلك سببا للإيمان بوجود إله »[3].

« إن "موت الإله"، هو مجيء العدمية، وتعني أن القيم العليا قد انتفضت قيمتها، وأنه لم يعد ثمة جواب على السؤال لماذا؟ كما تعني فقد التفسير الأخلاقي و الأنطولوجي للوجود في الميتافيزيقا الغربية قوته الملزمة، وعلى ذلك فلا نعني كلمة "الإله"قوة دينية على الإطلاق وإنما يشير قناع كلمة"الإله" إلى العلاقة بين الفكرة الأنطولوجية والمثل الأخلاقي الأعلى، فنيتشه يتحدث عن إله الفلاسفة، وكفاحه موجه ضد أنطولوجية أخلاقية، ويبدو أن هدفه هو قلب القيم "الأنطولوجية التقليدية" وتحرير الموجود من الأنطولوجية الأخلاقية »[4].

[1] أندلسي محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر ، المغرب، ط1، 2006، ص155.

[2] المرجع نفسه، ص 156.

[3] د.صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص452.

[4] المرجع نفسه، ص453.

يدعو نيتشه إلى براءة جديدة في الحياة وإلى إعادة تقويم القيم، إذا كانت الأخلاقية التقليدية تعادي الحياة، فإن الخروج عليها أو اللاأخلاقية هي السبيل إلى تحقيق أعظم قوة للإنسانية، ولا يعني الخروج عن الأخلاق نيتشه سوى العثور على معنى آجر جديد للأخلاق يفوق المعنى القديم ويعلو عليه، فيضع الإنسان الأعلى تقويما جديدا يعلو على التقويمات الموروثة، ويصبح العلو فوق "الشفقة" من أهم سماته.

فهذه القراءة الفلسفية لنيتشه هي محاولة لتقويم وقراءة تاريخ الفلسفة قراءة قيمية ,فهو يرى أن الفعل هو الذي يخلق لنا القيمة,فهو من خلال هذه القراءة يحاول ان يعطي لحياة الإنسان معنى وذلك من خلال تقويم القيم وتجاوزها,بحيث أن الحياة الروحانية تتجاوز الحياة الطبيعية.

لذا يعتبر مذهب إرادة القوة عند نيتشه هو في حد ذاته تجاوز أكسيولوجي,وهذا من منطلق ان الإنسان هو في حد ذاته يقوم فاتخذ للفعل القيمي صورا عدة.

فنيتشه من خلال هذا التجاوز يحاول التحرر من اللاهوت والإنفصال عن التراث القيمي واللاهوتي المسيحي.

فدفع نيتشه من خلال موقفه العدائي من القيم التقليدية أي القيم الدينية اليهوديةو المسيحية,للتساؤل والبحث من جديد عن الأساس الحقيقي الذي يجب ان يسند إليه القيم,بل اراد أن يحطم بنيان كل القيم المتعارف عليها حتى في زمنه ,وذلك من خلال فتح المجال أمام النذر و التجديد , وهذا ما أراد أن يخبرنا به نيتشه في كتابه "ما وراء الخير و الشر ", من خلال إعادة طرح و صياغة موضوع القيم,فالمشكل لم يطرح من قبل,لقد كنا سباقين إلى إدراكه ,وإلى تقريره ولدينا الشجاعة لمعالجته لأن ثمة مخاطر تترصد عملنا ,و ربما لا توجد مخاطر أكثر من تلك[1].

فهذا هو المنطلق الذي عمل به نيتشه,وذلك بالحفر و التنقيب و إعادة الترتيب ,فعلى هذا الأساس دعا الإنسان إلى التساؤل من حين إلى آخر عن سبب وجوده,لأن الإنسان لا يتطور إلا بثقة مرحلية في الحياة.

فإستشكال نيتشه للقيم مرتبط ببحثه عن الحقيقة التي يراها موضوعا للمعرفة التي تستند إلى علم التاريخ و علم النفس وتارة أخرى إلى فقه اللغة.

فهذا الحفر و إعادة التقويم كان يريد منه نيتشه تشييد لوحة قيم تستند أن تكون لكل إنسان و للمتفوقين خاصة.

[1] نيتشه,ما وراء الخير و الشر,تر:,المؤسسة الوطنية للإتصال و النشر والإشهار,لبنان ,ط1, 2003, ص11-12.

المبحث الثاني: الإنسان، القيم.

بما أن القوة ليست هي البنية الوحيدة للأخلاق، فعلى الإنسان أن يتجه إلى البحث عن أفضل وأقوى الأفراد وهذا من أجل النهوض بالإنسانية للوصول إلى الإنسان الأعلى، وذلك عن طريق تحسين النوع ورفع قوته وقدرته فإذا أردنا حسب "نيتشه" أن نخلق الإنسان الأعلى، فعلينا أن نشرف على التربية وأن لا ندع الأمر في يد الطبيعة أي الفوضى، لأن طبيعة الحياة تعارض أفذاذ الرجال وهي أقسى ما تكون على أفضل الأفراد.

« وأن يتخذ لنفسه هدفا شاقا وكبيرا يتنافى مع أهداف الآخرين، وذلك عن طريق سلك كل المخاطر في سبيل الوصول إلى هدفه، هذا هو الهدف الأسمى لبلوغ النبل والوصول إلى مرتبة الإنسان الأعلى »[1].

فالإنسان الأعلى الذي رسمه "نيتشه" لابد أن يكون مستندا إلى منطق القوة، لأن ليس هناك شيء في الحياة ذو قيمة وأسمى ما عدا القوة، لذلك نجده يمجد ذلك الإنسان الأعلى الذي هو بالنسبة له هو الذي تصدر جميع أفعاله عن إرادة القوة.

« فلذا دعا على لسان "زرادشت" إلى سيادة السوبرمان وصوره في صورة أشبه بنصف إلاه يعيش على الأرض، وحاول أن يخلق السوبرمان من أروع صفات الإنسان »[2].

فمحور الدائرة في فلسفة "نيتشه" هو إيجاد إنسان يتفوق على الإنسانية، لذلك تراه يهزأ من جميع الأفراد الذين عهدهم التاريخ عظماء، لأن العظماء بحسب "نيتشه" لم يولد بعد، وأنه لا يوجد رجل في هذا الزمان يتفوق على ذاته، فما بوسع الناس إلا أن يتشوقوا إلى إخراج هذا الإنسان من سلالتهم في الأزمان المستقبلية.

فالإنسان الأعلى أو المتفوق هو الذي يتميز بصفات لم تظهر ولم توجد على الأرض بعد، لأن يوم الظهور لم يزل بعيدا، وليس نوعا إنسانيا جديدا،« فالمتفوق ليس محصورا بعرق معين، فكل إنسان في نظره مدعو إلى تخطي ذاته والتفوق، ولن يكون هذا التفوق إمرأة بإعتبارها لا تصلح للسياسة ولن تساوي الرجل، فهو وحيد وهو هدف البشرية وحلمها السعيد، وهو

[1] ديورانت ويل، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، 1972، ص 512.

[2] نصر محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار ابلنهضة العربية للطباعة والنشر، ص 123.

بديل الإله الذي مات، وهو نموذج الكمال المطلق »[1].

ويضيف أيضا أنه من السخيف السماح لأفذاذ الرجال الزواج من الخادمات والخياطات ونساء الأزياء عن طريق الحب، لأن "شوبنهاور" كان على خطأ حين ظن أن الحب عامل من عوامل تحسين النسل، فالحب يعمي البصيرة ويفقد الحكمة، فلنتركه لمثالة الرجال، وأن يتزوج خير الرجال خير النساء.

فهو بهذا يفرض على الناس القيم فرضا، وما عليهم إلا طاعته، فهو المشرع أو السيد، وهو إنسان يفرض قيمه وإرادته بالقوة.

فالإنسان الأعلى أو السوبرمان هو الذي يعلن موت الله، ويرفض كل عالم خفي، ليحتفظ بالعالم الدنيوي وبالحياة، « فخلق القيم يصدر في هذا العالم، وينتهي لأجله ولأجل الحياة الإنسانية »[2]، فهو بهذا يقول نعم لكل الوجود لأنه يتحكم بالموجود، ويحقق حريته من خلال هذا الوجود.

وهذا إن دل إنما يدل على تمسكه بالأرض والوفاء لها، وهذا ما أراده "نيتشه" وذلك إنطلاقا مما عبر عنه على لسان "زرادشت" من خلال خطبه.

وأهم الميزات التي يتميز بها الإنسان الأعلى حسب "نيتشه" هو التحلي أو الشعور بالمسؤولية أمام نفسه والآخرين، وذلك إنطلاقا من قوته التي تشجعه على القيام بالأعمال والمخاطر من أجل الإرتقاء بالحياة والسير في طريق العلاء والتقدم بها، لأن كل الأعمال من شأنها أن تتكرر مرات ومرات، كما أنها تعود. ذلك مما يجعله يتحمل نظرية العود الأبدي، لأنها من واجبه نحو الحياة، كما أنه يتمتع بالصحة والثراء، كما يتصف أيضا بالكبرياء وهو الشعور بأن له الحق في تحديد قيمه، فهو الذي يعرف بأن الأشياء حظيت بالشرف والقيمة، وهو الذي لا يختار لنفسه حياة الراحة والهدوء والسلام، فهو الذي يعيش حياة الحرب والعدوان.

[1] قمير يوحنى، نيتشه النبي المتفوق، منشورات دار المشرق، بيروت، دون ط، 1985، ص 23.

[2] بيير هبر سوفرين ، زراديشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 82.

"فنيتشه" من خلال هذا الإنسان يشرع قيم جديدة، ويعلو بمستوى الإنسانية ويرتقي بها إلى « خلق نوع جديد ليس من الإنسانية، وإنما ممن هو فوق الإنسانية »[1]، ليبدع منه إنسان مستقبل، ويجعله مشروع الحفاظ على الأرض والإرتقاء بالإنسان.

فهو الذي « يمكن إستلاده ويمثل معنى القيمة بالنسبة إلى الآخرين في نفس الوقت »[2]، فهذا النوع من الإنسانية في نظر "نيتشه" قد ظهر في الماضي كحدث سعيد، عكس الحيوان الإنساني المريض المسيحي الذي نشأ عن الفزع والقلق والخوف.

فالإنسان الأعلى ليس حيوان أعلى أو وحش، وإنما هو المفكر الذي يقاوم العدمية، وخالق القيم الجديدة والذي تتحكم فيه القوة الخلاقة في الطبيعة الإنسانية، فهو صاحب الروح الحرة، فهو الذي لا يستبعد الإحتمالات وباب الإمكان موجود دائما فهو الطفل اللاعب.

"فنيتشه" من خلال هذا يحاول إعطاء القيم تراتيب جديدة، والقيام بتحويل جذري لها، وذلك إنطلاقا من ولادة إنسان جديد وهو الإنسان الأسمى الذي يولي لقيم الحياة أهمية كبيرة، فهو يستبدل القيم الإلاهية بقيم إنسانية من صنع الإنسان وإنتاجه.

فلبناء سلم القيم يجب الإنتقال من العدمية السلبية إلى العدمية الفاعلة والتي غايتها الإنسان الأعلى، الذي يرى أن هذا العالم مبني على حاجاته النفسية الخاصة ناتج عن إرادة لا تغادر هذا الأرض وهي في صلة بهذا الزمن، التي تستبدل الأخلاق القديمة، بقيم جديدة والتي هي من صنع الفاعل البشري الجديد.

« "فنيتشه" يختار للتبشير بنموذج الإنسان الأعلى النبي "زرادشت" لكن بمنطلق يخالف تماما تعاليم "زرادشت" التاريخي، هذا التبشير يأتي مقرونا بالعودة الأبدية وإرادة القوة، وذلك للصلة الوطيدة »[3].

إذن هذا اللفظ الذي عبر عنه "نيتشه" أي الإنسان الأعلى ليس بالجديد، فهو موجود قبله في كتابات الساخرين اليونان، "فنيتشه" يلجأ إلى "زرادشت" كرمز أو قناع له، لتخطي الإنسان الحديث الذي روضته الكنيسة وحطمت إرادته وقوته، والتي كانت أخلاقه تتنافى تماما مع غرائز الحياة، لذلك أراد أن يشرع قيم جديدة التي نموذجها الإنسان الأعلى الذي هو في صلة مع الأرض.

[1] بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1985، ص623.
[2] صفا عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديريش نيتشه، المرجع السابق,ص194.
[3] عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة، الدار العربية لعلوم الناشرون، الجزائر، ط1، 2010، ص 207.

« "فنيتشه" حين ربط الإنسان الأعلى بإنسان التطورية الداروينية ليس على سبيل التطابق، بل بإعتبار الإنسان الأعلى هو إنسان ولده مفعول التطور والإنتخاب الطبيعي القائم على أساس الصدفة والتحول التلقائي »[1]، فالهدف الحقيقي من هذا الربط ليس الوقوف عند إنسان الداروينية، بل كرمز غايته تكريس التراتب الإجتماعي، لأن مقياس القيمة الوحيد هو إرادة القوة، كما يرى أيضا أنه في تحدي دائم مع النفس البشرية ومحاولة الإرتقاء بها، فهو في تعارض دائم مع الإنسان الحديث لأنه يتقيد بالأخلاق المورثة « التي سجنته بين قضبان أفكار فضيعة، فإمتلأ حقدا على غرائز الحياة »[2]، والتي امتثل لها بالإضافة إلى تعارضه مع معايير تقويم الخير والشر.

فهو العقل الحر الذي يفرض ذاته وأنانيته، ولا أخلاق له إلا التي تخدم حاجاته ومتطلباته.

أما فيما يخص محتقري الجسد فيرى أنهم ساخطون على الأرض والحياة، لأنهم ضعفاء ومرضى ويمتازون بالجهل و بضعف الإرادة لأن هذا النقص يدفع بهم إلى البحث عن السعادة، فيصبح العقل مصدر الحقيقة والقيم، وأداة الإنسان للتحرر من العالم المحسوس، غير أن هذا عند "نيتشه" هو دلالة على الإنحطاط.

هذا ما دفعه إلى تقديس الجسد، لأنه صوت الأقوياء ذو الجسد السليم والمعافى، لأنهم يتمتعون بإرادة القوة بإعتبارها أساس الحياة، وبقدرات الجسد لأنهم الأكثر صدق وصفاء، فهو مصدر القيم والإرادة والإبداع، فالسوبرمان يثبت مصير إلى الأبد، مادامت الحياة تعود كل يوم فهي لا متناهية.

« فالغاية من الإنسانية إذا هي خلق هذا الإنسان الأعلى ومن أجل هذا كان لابد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع »[3].

« "فنيتشه" يعلي من شأن الفرد الذي لا يضع نفسه في خدمة أهداف لا شخصية، وإنما يرى هدف ومعنى وجوده في ذاته »[4].

فقيمه وفضائله تنبعث من ذاته، وعزه وسلطانه هما منطلق صراعه، فهذا هو الإنسان الذي يصنعه "نيتشه" والذي يكيفه حسب إرادة قوانين الطبيعة، فهو سيد وخالق فضائله.

[1] عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص 2011.

[2] نيتشه، غسق الأوثان، المصدر السابق، ص 88.

[3] بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الأوروبي، المرجع السابق، ص 623.

[4] رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد، سوريا، ط1، 1998، ص 86.

« فعلى العقل الإنساني أن يجتاز ثلاث تحولات كي يتمكن من الإلتقاء مع ذاته »[1]، وهي رموز التحزل تتجسد في التحولات الثلاثة أي تحول الفكر، كيف تحول جملا والجمل أسدا والأسد في النهاية طفلا، فالجمل هو الوجود حسب منظور العظمة وهو الإنسان التكريم العظيم، والذي ينحي أمام سلطان إلاه أمام تفوق القانون الأخلاقي، وهو إنسان يجسد ويحمل حمله الكبير طائعا لذا يقول "نيتشه":« يفتش العقل السليم على أثقل الأحمال، فينسخ كالجمل ظهره متوقعا رفع خير حمل إليه، إن العقل السليم ينادي الأبطال قائلا: أي حمل هو الثقل لأرفعه فتغبط »[2]، هذا هو الإنسان الواقع تحت وطأة التعالي، هو إنسان المثالية ويريد أن يطبق وصايا ثقيلة قاسية.

« الإنسان شيء لابد تجاوزه، لعل هذه العبارة هي الأكثر ترديدا عند نيتشه وهي الفكرة المركزية في فلسفته، وهذا ما جعله يتطلع إلى تلك المفاهيم التي تعبر عن الفلسفة الإنسانية، لكن بأدوات ميزته عن سلفه وخلفه ممن تعاطوا مع الإنسان وفلسفته، وإن أهم ما ميز نيتشه هو رفض التعاطي بالإنسان ومعه على قاعدة القيم والأخلاق التقليدية، بل تجاوز ذلك إلى إبداع مصفوفة أخلاقية خاصة به، فالإنسان لا بد من تجاوزه هو إنسان القيم البالية,إنسان الميتافيزيقية واللاعقلانية وعلى هذا الإنسان استندت فلسفته على قلب القيم»[3].

وبهذا نقول أنه لا يعني إحلال السالب عوضا عن الموجب أو العكس, يعني صراحة هدم الأصنام و عقلنة الأخلاق، كي تكون أخلاق خارجة ومرتبطة عن هذا الإنسان و به وعلى هذا الأساس أسقط نيتشه مفاهيم عديدة من فلسفته بشكل عام، وما يخص الإنسان والإنسانية بشكل خاص، ومن هذه المفاهيم:الله، الروح، الفضيلة، الحقيقة، وغيرها كي يختزل المفاهيم المحددة لهذا الإنسان ذاته.

« يبتدئ نيتشه فلسفته حول الإنسان، وبهذه الإشكالية أيضا يكون قد لامس الجانب الإبداعي في فن حفظ الذات، فن إيثار النفس، وبالتالي فإن الخطر يكمن في تعرف المرء على ذاته بالنظر إلى تلك المهمة أن يصبح المرء (ما هو) يفترض أن يكون لديه أدنى دراية ب(ما هو)، ومن وجهة النظر هذه تغدوا حتى الأعمال الغير صائبة التي تحدث في الحياة ذات معنى و قيمة، وكذلك لا يعتبر نيتشه هؤلاء المزعومين والذين ساهموا ومازالوا يساهمون بسنن الأخلاق والقيم المحددة للإنسان، حتى

[1] أندري كريستون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، المرجع السابق ، ص 32.

[2] فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زراديتش، المصدر السابق، ص 45.

[3] نيتشه,هو ذا الإنسان,عن الألمانية,تر:علي مصباح,منشورات الجمل,ط1, ص95.

في عداد البشر، فيقول:فهم في نظري نفايات البشرية، ونتاج للمرض وغرائز الانتقام، إنهم كائنات فضيعة ومضرة وغير قابلة في جوهرها للعلاج، غايتها الانتقام من الحياة »[1].

ويطالب نيتشه نفسه بأن يكون نقيضا لهذا النوع، وأنه رغم اعتداله في بعض الأوقات,حسب تعبيره، إلا أن ذلك أنتج منه كائنا يخطر من الأمراض و في هذا يقول:عبثا سيحاول أي كان أن يستنشق لدي أثر للتعصب، كما أن يعثر المرء لدي على شيء من هيئات الغرور أو الانتفاخ الحماسي فالتفخيم الذي يضفى على الهيأة لا ينتمي بحال إلى العظمة، ومن كان بحاجة إلى اتخاذ هيأة فهو مزيف.

« فنيتشه لم يعرف في ممارسته للمهمات الصعبة من طريقة أخرى غير اللعب وبأقل تكلف وببسمة غير متجهمة و دون نبرة شديدة في الحلق »[2].

« والإنسان الحق عند نيتشه هو ذاك الإنسان الذي لا يدعو إلى العفة، فالعفة حسب وصفه تحريض عمومي معاكس للطبيعة،كما اعتبر تحقير الحياة الجنسية، ارتباط هذه الحياة بفكرة "الدنس" هي جريمة في حق الحياة، وإذا ما اعتبرت خطيئة من قبل المثاليين فالخطيئة عند نيتشه هي المثالية ذاتها، فالإنسان هو الإنسان الحر و الإنسان الحر هو من يملك عقلا حرا، أي عقلا محرر استعاد تملكه بذاته,ومنه فالإنسان المستقيم هو الإنسان الذي يعي نفسه كنقيض لأكاذيب ألاف السنين، وليس من اليسير الوصول لهذه الإستقامة »[3].

ومن هذا نقول أن الإنسان الأرقى عند نيتشه هو الإنسان الذي يمثل الواقع كما هو ويمتلك ما يكفي القوة لهذا الغرض، الإنسان الأرقى ليس غريبا عن هذا الواقع وليس بعيدا عنه هو ذاته، وهو مزال يحمل بداخله كل فضاعاته و إشكالاته، فبهذه الكيفية فقط يمكن للإنسان أن يكون عظمة، والإنسان الأكثر حقارة هو ذاك الذي لم يعد قادرا على احتقار نفسه والأحمق هو الذي ما يزال متعثرا في حجر أو بشر، والإنسان القادر على العطاء هو الذي مازال يحمل شيئا من الفوضى .

« يرى نيتشه أن الإيمان ليس كما يعبر عنه حاليا، أي أن المؤمن ليس هو ذاك الإنسان الذي ينتهي به الأمر إلى قناعة أساسية مفادها بأنه لا بد أن تملى عليه أوامر من الخارج، وبالمقابل فهو يرى الإيمان على أنه ذاك التصور وتلك الرغبة بالقدرة

[1] نيتشه، هكذا تكلم زرادلشت، المصدر السابق, ص40.

[2] نيتشه، هو ذا الإنسان، ص 97.

[3] نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة:حسان بورقية، محمد الناجي، افريقيا الشرق ، ط 1، 1996، ص 84.

على استقلالية القرار، أي حرية إرادة بموجبها يوذع عقل كل إيمان وكل رغبة في اليقين ويكون ذاك الإنسان قد امتلك دربه الخاصة في الحفاظ على توازنه مثل هذا الإنسان، يقول نيتشه:سيكون مؤمنا حرا ومنعتقا »[1].

« إنسان نيتشه هو إنسان العقل، إنسان الخير والشر كما يراهما العقل وتقييم الخير والشر عليه أن يكون تقييما أرضيا وليس فوق أرضي، وهو بذلك يضع الإنسان ولأول مرة في تاريخ البشرية بكلياته وتناقضاته موضعا إنسانيا ومحيطا إياه بأخلاق جديدة وقيم ومثل إنسانية أرضية، هذه الأخلاق وتلك المثل المشروطة ليس فقط بتصالحها مع العقل، بل اشترط أن تكون نتاجه أيضا ونتاج تداعياته الموضوعية »[2].

فالإنسان هو منتج قيمه,وواهب القيم بالنسبة إليه,أي مانح المعاني للأشياء فهو صانع المبادئ والأخلاق,وهومحدد الخير والشر والجمال.

فتحديد قيمة الخير والشر والجمال والقبح مرتبطة في عمقها الضروري بمستوى الإنسان الفكري والإجتماعي والطبقي العام وبيئته الثقافية,حيث يعيش و يفكر ويصارع.

وأيضا بواقعه التلاريخي الحضاري العام,بشروطه القوية أوالضعيفة المحيطة به.

فالخير قيمة يفرضها الإنسان بالقوة التي بحوزته,فالإنسان هو القادر على ممارستها فرضا و اختيارا ليس فقط كمبدأ وقيمة مجردة.

هكذا نظر نيتشه إلى الإنسان، وهكذا عرفته فلسفته الخاصة,انطلق منه وانتمى إليه انتماءا خاصا، انتماءا إنسانيا متفردا، خارجا بذلك عن المثل والقيم والأخلاق (ما قبل نيتشه),والتي يحبذ أن يسميها بالقيم المنحطة، فإنسانية نيتشه إنسانية تكفر بالشفقة وتناهض العواطف التجميلية الكاذبة والمخادعة وهو بذلك يرفض أن تكون أخلاق الإنسان مستمدة من الماوراء، وأن يدعي هذا الإنسان إمتلاكه للحقيقة كما أكد على نسبيتها وهذا ما دفعه إلى تفويض القيم حينا وقلبها أحيانا أخرى كما دفعه ذلك إلى إطلاق دعوة "هدم الأصنام"في كل العصور الماضية والمستقبلية.

[1] نيتشه، في جينيالوجيل الأخلاق، ترجمة:فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، ص 213.
[2] نيتشه، أفول الأصنام،المصر السابق, ص97.

المبحث الثالث: إرادة القوة والقيمة

بما أن الفيلسوف الألماني "فريديريك نيتشه 1844-1900" اشتهر بنظريته في القوة التي جعلها أساسا في كل العلاقات التي أراد من خلالها أن يحدث إنقلابا في القيم الفكرية والفنية وكل ما يؤمن به الإنسان، خالية من كل ما يعرقل فاعليته ويحد من إنطلاقه، نفسر في تفكير "نيتشه" ثلاثة مراحل:

1- المرحلة الرومنتكية: وهي المرحلة التي تأثر فيها "بشوبنها" والموسيقار "فاغنز".

2- المرحلة الوضعية النقدية: وفيها يبدوا تأثره بالمنهج العلمي، وفي هذه المرحلة نجده يقدم أعنف الإنتقادات للقيم الإنسانية الحديثة.

3- المرحلة الصوفية الخالصة: ويظهر ذلك في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" والذي يغلب فيه الأسلوب الصوفي المتدفق.

« تأثر "نيتشه" بالمنهج التجريبي، وبدى ذلك زاضحا في نظريته للأخلاق التي يريد أن تكون خالصة من كل تطرف مثالي، أي ربطها بعالم آخر، فالأخلاق في نظره يجب أن تكون واقعية مرتبطة بهذه الأرض »[1].

فكتاب ميلاد المأساة "لنيتشه"، حاول من خلاله أن يفسر المغزى الباطني للحياة اليونانية والأدب كما يراه، فالمغزى المراد هنا هو الصراع بين إرادة الحياة الأصلية عند "شوبنهاور" والتي حولها "نيتشه" إلى تأكيد سار ومندفع الغرائز ساذجة لا تخضع لقانون، وهنا يظهر تأثره "بشوبنهاور" وذلك بقبوله لفلسفته في ملامحها المثالية والإرادية، من حيث أن العالم هو الأساس، ومن حيث أنه تمثل فهو ثانوي، كما قبل رأيه في الفن بوجه عام. فبدأ "نيتشه" في ذلك الكتاب بتأكيد إرادة القوة "بأمر شوبنهاور وبإنكاره" إرادة الحياة، فهو من خلال هذا يريد « من المحدثين أن يقوموا بإحياء التأكيد اليوناني القديم، للإرادة التي يكون فيها الإبداع الفني فعالا، ويكون الناس أقوياء وأشداء، ولا يستغرقون في التأمل مجرد، أو في إحسان مسيحي وزهد إلى حد أنهم يفقدون فعاليتهم ويدب فيهم الإنحلال والفساد »[2]، أما كتاب "العالم كإرادة وتصور" "لشوبنهاور"، أعجب "نيتشه"، مما دفعه إلى إعتناق مذهبه، فأقبل على الفلسفة ووجدها أنها تنظر في الإنسان والعالم مباشرة، في حين أن الأدب

[1] عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، دار الريحانة للكتاب، جسور للنشر والتوزيع، 2006، ص 338-339.
[2] وليام كان رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2005، ص 374-375.

يظهرنا على العالم والإنسان من خلال ما كتب، وما إن دب فيه المرض حتى ثار عليه وعلى تشاؤم "شوبنهاور"، وإعتنق مبدأ الحياة، فقبل الألم كإمتحان ورياضة روحية، وأنكر على المريض أن يكون متشائما، « ومنذ ذلك حين إنحصر تفكيره في نقطتين: إحداهما نقد القيم الأخلاقية والدينية، والأخرى قلب القيم أو بعكسها بوضع إرادة القوة في المحل الأول »[1]، فنظرة "نيتشه" لإرادة القوة نظرة تختلف عن سابقيه، إذ يعتبرها أنها موجودة في كل كائن حي، فلا يسعه إلا أن يبذل قصار جهده « ليمتلك مزيدا من القوة والإقتدار من خلال حركة تطورية نحو الأفضل »[2].

فهو بهذا يرى بأن الإرادة صفة إنسانية ويمكن حتى أن تكون صفة للكون، فهو من خلال هذا يثبت شمول إرادة القوة للموجودات كلها، ويثبت أنها ماهية الكون، وماهية جميع الموجودات، وعلى هذا يجب أن نعتبرها المعيار الذي يجب أن نرجع عليه أحكامنا وتقويمنا لها، فالأشياء في نظره لا توجد لها قيمة في حد ذاتها، إنما قيمتها ناتجة عن فعل إرادة القوة التي يعبر بها الإنسان على أفعاله وغرائزه.

"فنيتشه" في كتابه "إرادة القوة" يرى بأن كل ميل أو نزوع، أو حركة أو نمو في الكائن، هو صراع ضد ما يعيق إرادة القوة كفاية في أن تتقدم وتزداد القوة، لذا نجده يرى أن إرادة القوة ليست لحفظ الفرد أو الجنس، ولا للبحث عن السعادة واللذة، ولا إلى تجنب الألم، فهما من المصطلحات البسيطة والظواهر الثانوية، فما يريده الإنسان هو ما يريده أصغر جزء في الجسم الحي ألا وهو زيادة في القوة »[3] وهذا من أجل حشد القوى وتنميتها بهدف السيادة والسيطرة.

فدعوة "نيتشه" إلى إرادة القوة كانت تهدف إلى تحفيز أبناء شعبه الألمان إلى أن يكونوا من النخبة، وذلك من خلال أخلاق القوة، بإعتباره كان يحلم دائما إلى إقامة حضارة قوية تسيطر على العالم بأسره، وهذا ما نلمسه في مقولته: « ليس غاية إرادة الإقتدار لذة أو معرفته الحقيقية أو تحقيقه للخير على تعلمه الفلسفات والأديان، بل هدفها الأبعد هو الإستيلاء والسيادة والقيادة »[4]، فالإرادة بالنسبة له هي الدافع لكل فعل ولكل فكر، فالغاية من هذه الإرادة هو الحفاظ على الذات وتنمية الشعور بالحياة وبالقدرة على عيشها، ورجح القوة والقدرة لذا نجده يعتبر هذا العالم عالم من القوة جبار، وهو عالم إرادة الإقتدار، فهو يقصد من هذا أن العالم قوة خارقة لا بداية ولا إنتهاء، فهي حاضرة في كل مكان، فهي بهذا في إستمرار، فالعالم عالم إرادة قوة، ولا شيء سوى ذلك.

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ط2، 1966، ص 406-407.

[2] كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2000، ص95.

[3] المرجع نفسه، ص 100.

[4] زكريا فؤاد، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، ص 118.

ومن هذا المنطلق إستطاع "نيتشه" أن يقلب القيم القديمة، وإستبدالها بقيم جديدة تشكلت وفق مبدأ إرادة القوة، فالخير قيمة يفرضها الإنسان بالقوة التي بحوزته، قوة الإنسان القادر على ممارستها فرضا وإختيارا، فهو بهذا يركز على مفهوم القوة والهيمنة، التي يعني بها "نيتشه" القدرة القصوى في فرض المعنى المراد، وتحقيق القيم المرغوب فيها فرضا.

لهذا يتحدث "نيتشه" عن أخلاق العبيد، بإعتبارها نتاج إنسان منحط وضعيف، لا قدرة له على تغيير واقع حياته وقدره المحتوم، فهو بهذا إنسان عادي، إستلم للموروث القيمي القائم، فهو يطلب دوما البقاء منسجما مع الثوابت الطبيعية التقليدية، رافضا أي تغيير بواقعه المنحط. بواقع قيمي أرقى ومختلف، فهو متشجع حسب "نيتشه" بإرادة الضعف « فإرادة القوة عند "نيتشه" هي ماهية الحياة، فهي ترتبط إرتباط وثيق بفكرة العود الأبدي »[1]، ففكرة العود الأبدي تستلزم إعادة تقويم القيم، لأن القوة الدافع اللازم لتحقيق التفوق على الذات والعلو بها.

فمبدأ إرادة القوة عند "نيتشه" هو سر الحياة، لذلك يقول:« ليس الوجود إلا حياة، وليست الحياة إلا إرادة، ولبست الإرادة إلا إرادة القوة »[2].

فالأخلاق السليمة حسبه تسودها غريزة من غرائز الحياة، هذا ما دفعه إلى القول بأن أخلاق فلاسفة الإغريق إنطلاقا من "أفلاطون" محددة بدوافع مرضية، وهذا أيضا ينطبق على أخلاق المسيحية التي هي إمتداد ووريثة للأخلاق الأفلاطونية، فهي تقوم على سوء فهم لأنهم يرغمون الإنسان على مقاومة غرائزه، وما دامت الحياة تسلك منحنى تصاعدي.

« وأن السعادة تساوي الغرائز »[3]، فإن كل هذا كان دافع كبير بالنسبة "لنيتشه" لقلب القيم، ومحاولة بناء قيم جديدة تتوافق مع الطبيعة.لأن التحدث عن القيم إنما هو التحدث عن وجهة نظر الحياة نفسها، فالحياة هي التي تقوم فعلى هذا نجده « يدعوا من خلال هذا إلى أن نولي لإرادة الخداع والمصلحة الذاتية والرغبة قيمة أعلى وأكثر أساسية »[4]، فعلى الإنسان أن يعيش وفق الحياة بإعتبارها تقديرا وتفضيلا، وظلما ومحدودية وإرادة، فالفلسفة هي الغريزة الطاغية، وهي إرادة القدرة كما نجده أيضا يدعوا الفيزيولوجيين إلى إعادة النظر في حسبانهم أن الغريزة هي الحفاظ على الذات هي الأساسية للكائن الحي،

[1] صفا عبد السلام علي جعفر، المرجع السابق، ص 421.
[2] بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج2 ، ص 514.
[3] نظر: فريديريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبسي,دار الحصاد,سوريا,ط1, 1998, 131.
[4] نظر: فريديريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، المصدر السابق، ص 22.

فهو إنتقد هذا وقال أن الحي يريد أن تنطلق إرادته، عكس ما قالوه فعلى الإنسان أن ينصاغ لما يريده وعلى هذا قال:« تساءلت عن علة الأمور وعن القوة التي ترغم الحي على الإنقياد والتحكم فتجعله خاضعا حتى إذا حكم، ولعلي توصلت إلى سر قلب الحياة إلى الصميم (.....) هناك أمور كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها، وما كان يرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هناك إرادة القوة (.....)»[1]، وعلى هذا فهي المبدأ العام والشامل بالنسبة لجميع الأشياء، فالحياة هي المفهوم المركزي الذي تدور حوله جميع التصورات، فإرادة القوة هي التي تعطي وجهة نظر إتجاه الحياة، فالحياة هي التي تحملنا على وضع القيم، والحياة هي التي تقوم من خلالنا أحكام قيمية عن الحياة، سواء أكانت معها أو ضدها، وذلك من خلال إرادة السلطة والإقتدار، وهي إرادة خلق العالم.

فالأخلاق لا تكتشف إلا مع تقييم يستهدف القوة والإقتدار وهو نفسه الحياة التي تعطي عند الأقوياء، عكس الضعفاء الذين لا يملكون قيم.

وهذا يؤدي إلى صراع قوي داخل التنظيمات الإجتماعية، مما يؤدي إلى إنتصار القوي الأكثر قوة وإقتدار في خلق القيم وإجبار الضعيف على تقبلها.

فالقطب الرئيسي في المجتمع أي القوي بحكم موضعه الآمر والناهي، هو الذي يثبت فعلا أن التقويمات هي بمثابة تسميات تطلقها الفئة العليا في المجتمع، عكس الضعيف الذي لا يملك إلا أن يقلد أو يحاكي الأصل.

« والبحث أن أصل الأخلاق لابد أن يتم بالتوغل في نوع من الأصل المتواضع والنضال الحقود، والإرادات التي تتضارب في صراع مستمر ومكروه »[2]، فالمنهج الجينالوجي حسب "نيتشه" هو الذي يكشف عن إختلاف الإرادات والمعاني القيمية، « فما تريده الإرادة هو إثبات إختلافها من خلال علاقتها مع إرادة أخرى، حيث تجعل من إختلافها موضوع إثبات »[3]، لأن إرادة الأقوى تخلق القيم، في حين أن إرادة الضعيف تعكس هذه القيم، حيث تثبت إختلافها عن الأولى، لكن بناءا عليها وإنطلاقا من القيم التي تجسده في الواقع.

ففي كتابه "جينالوجيا الأخلاق" رأى صواب أفكاره، وبثقة مستقبلية، فهو يدعوا من خلال هذا إلى الفوضى الأخلاقية والإجتماعية لكي يتحرر، إنطلاقا من الأنانية وحب الذات.

---

[1] نيتشه,هكذا تكلم زرادشت,المصدر السابق,ص11.

[2] نيتشه,أصل الأخلاق و فصلها,المصدر السابق,ص14.

[3] نيتشه,إنسان مفرط في إنسانيته,تر:محمد الناجي,إفريقيا الشرق,الدار البيضاء,المغرب,ج1,دط, 1998,ص25.

فهو يرى أن الإرادة هي التي تخلق هذه الأخلاق، إبلا أن هذه الأخلاق لم تأتي من طبقة السفهاء، بل من خلال النبلاء أي الصالح والقوي والمبارز، وعليه فالقيم الأخلاقية من خلق الطبقة القوية وليست الضعيفة.

فالخير والشر عبارات فقدت كل معانيها، وعلى الإنسان أن يعيد النظر فيها، لأننا نفعل الشر كي نضمن بقاءنا، ونسلم بأن الإساءة عن قصد أخلاقية، حين يتعلق الأمر بوجودنا أو أمننا، فهو من خلال هذا يؤكد على الذاتية والأنانية والمنفعة.

وعلى هذا يتخذ "نيتشه" من إرادة القوة مبدأ لسن قيمه الأخلاقية، وأساسا لتوكيد الحياة وتقويمها، لاسيما أن الحياة هي المبدأ الذي من أحله تقوم إرادة القوة بمنح العالم والأشياء مدلولاتها، فحيثما تتغير شروط الحياة والوجود تتغير القيمة تبعا لها.

« وعلى هذا النحو تخضع الإرادة الفردية حسب "هوبز" أو تستند إلى القيم والقواعد التي يسنها مسبقا القانون الخلقي، وبموجبها فقط تنال حقوقها الإجتماعية في إطار الإرادة الجماعية »[1]، هكذا يتأسس قيما مضى تصور إرادة القوة إنطلاقا من تجاهل فعل الإرادة كخلق قيم جديدة.

فالشيء الذي يعطي الأشياء والأفعال قيمتها، ويأخذ المقام الأول في منظور "نيتشه" هو إرادة الإثبات أي إرادة قول نعم للحياة وخلق الذات بالذات، هذه الإرادة هي الإرادة الخلاقة، وهي بمثابة التعبير عن صميم إرادة القوة لأنها ينبوع مستمر من الخلق المتواصل، فهي تحمل في طياتها اليقين.

فهذه الإرادة هي أساس مبدأ القيم، فليس للإنسان قيمة غيرها تستند إليه، ولا من قدرة ليحدد بذاته القيم،« فلا ينسب له من قيمة غير التي يعترف له بها أو التي يجعل غير يعترفون له بها »[2]، فهي الشكل الأول لهذه الرغبات، وهذه الرغبات ليست إلا تحولات لتلك الإرادة، فهي مبدأ طبيعة الكائنات، فهي توجد لدى الضعيف والقوي، النبيل والوضيع، السيد والعبد، فهي في شكل تراتيبي لذا يقول "نيتشه" عن ذلك «.....لقد تيقنت وجود إرادة القوة في كل حين، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمعون إلى السيادة لأن في إرادة الخاضع مبدأ سادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضا لتتحكم فيمن هو أضعف منها »[3].

وبهذا فإن كل إرادة تجعل من كل موجود يتمايز ويتفاضل عن غيره، فهي لا تظهر إلا بواسطة الكفاح، فهي تبحث عن كل مقاوم، وكلما كثرت المقاومة زادت قيمة الأخلاق، فالأخلاق الجديدة تجعل من إرادة القوة مبدأ لها، فهي المعيار الذي نحتكم

[1] يوسف كرم,تاريخ الفلسفة الحديثة,المرجع السابق,ص56.

[2] جيل دولوز,نيتشه والفلسفة,تر:اسامة الحاج,المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع,بيروت ,دط, 1993,ص105.

[3] نيتشه ,هكذا تكلم زراديشت,المصدر السابق,ص97.

إليه في حكمنا وتقويمنا للأمور، وبهذا فالمعنى الأخلاقي هو إرادة القوة، لأن الذين وضعوا هذه القيم والقائلون بالخير والشر، لو لم تكن لهم إرادة القوة لما تأثروا بهذا ولما كانت لهم قيم أخلاقية.

فلا يجري الخلق والإبداع إلا بتهديم القيم القديمة، فهذا التدمير هو الشرط الأساسي ليقف الإنسان مشرعا للقيم فوق ركام الألواح القديمة البالية.

فخالق القيم هو بمثابة الحصاد الذي يقتلع القيم من جذورها، في نظر الجميع لأنه يستهزئ بالخير والشر، فليس الخير والشر إلا مفاهيم بالية وخيالات عبارة، فمبدعوا القيم يرفضون الإنحصار في الأوامر والنواهي، لأنها تحد من حريتهم، وتزج بهم في سجن المفاهيم الأخلاقية،« فالمفاهيم الأخلاقية تفهم من خلال السعي المتواصل في إمتلاك الحياة والعلو بها »[1].

فالإرادة الإثباتية هي التي تحرك المبدعين الذين يتجسد معه القيم الأخلاقية، فهو الجديد الذي يقترحه "نيتشه" أي إرادة القوة، بإعتبارها جوهر الوجود وأساس الحياة، فهي قوة عمياء تعطي لنفسها الأولوية، ولا تطلب غاية غير ذاتها، فهي مفتاح القيم الجديدة لأنها تندمج في عالم لم تخلقه، وهو عالم لا نملكه إلا عن طريق تصوره وتمثله.

وعلى هذا وضع "نيتشه" نصب عينيه المشروع المتعالي للقيم وهو إرادة الإقتدار في الوجود، وحسب تصور هذا الفيلسوف يجب أن تزول هذه القيم، وتقلب وتسود قيم مضادة لها تقوم على الإيمان بإرادة الإقتدار كمبدأ واجب بكل القيم بما ينهي إرادة الإقتدلر في الإنسان كقيمة، وتجعل من الإنسان يبتدع فيما بموجبها يتعالى على ذاته ويتفوق على إنسانيته، وأما بالنسبة لما يضعفها أو يعيقها فهو خال من القيمة بل مناف لقيم الحق،« فالغاية من إرادة الإقتدار هي المزيد من القدرة، وذلك من أل القيادة والسيادة وإمتلاك كل وسائل التطور والتقدم، وكل وسائل الإبداع »[2]

وفي الأخير نجد نيتشه يركز كثيرا في كتاباته الفلسفية على مفهوم القوة والهيمنة الذي يعني به القدرة القسوة على فرض المعنى المراد وتحقيق القيم المرغوب فيها فرضا,لهذا تحدث نيتشه عن أخلاق العبيد و اعتبرها نتاج انسان منحط وضعيف لا قدرة له على تغيير واقع حياته وقدره المحتوم باعتباره كائن بشري استسلم للموروث القيمي القائم و رفض أي تغيير أو تبديل لواقعه المنحط بواقع قيمي ارقى ومختلف فهو متشبع بإرادة الضعف.

[1] نظر:فؤاد زكريا,نيتشه نوابغ الفكر الغربي,المرجع السابق,ص104.
[2] نيتشه,هكذا تكلم زرادشت,المصدر السابق,ص35.

المبحث الأول: نيتشه وأزمة القيم المعاصرة.

لقد أحدث "نيتشه" ثورة في تاريخه حينما قسم التاريخ إلى قرون مظلمة قبله، وقرون النور بعده، وهذا راجع إلى تفكيره الذي إرتبط بعصره تماما، فلا يمكن لنا أن نفهم أي لحظة درجة من التاريخ، إلا برجوعنا إلى تفكيره، فوجه أعنف الإنتقادات إلى عصره، فكانت فلسفته كلها حملة على عصره وقرنه.

فلذا نجده يعبر عن عصره "بموت الإله" حينما قال:« نحن الذين قتلتناه حينما قلنا مات الله »[1]، فهذا الإعلان عن موت الإله اعتبره "نيتشه" كرمز لموت الحضارة الغربية، أي موت الإله على صليب، الذي كان يعني به إنتهاء المسيحية لذا نجده يقول:« أنه لم يعد هناك من إلاه ولا وجود للخطيئة ومخلص، وأن الإرادة الحرة والنظام الأخلاقي للحياة أكاذيب »[2].

فالإله عند "نيتشه" كان يقصد به العالم المتسامي أي العالم المتجاوز لعالمنا الذي تنبع منه القيم والأفكار المثالية المطلقة.

"فنيتشه" عندما قال أن الإله مات كان يود من هذا الموت هو موت الفكرة المتجاوزة والمفارقة للمادة، أي مركزية المتجاوزة والمفارقة للمادة التي تعطي للكون تماسكا، بإعتبار المسيحية من أرذل المخلوقات التي كان يعرفها، وهي في حد ذاتها سوء فهم بسيكولوجي للذات، فهي نهاية الحتمية للميتافيزيقا التي كانت تسود في الحضارة الغربية، التي كانت تستند إلى التفكير المثالي واللاهوت للقيم، هذا ما دفع "نيتشه" إلى نقد تلك القيم وتجاوزها وإعتبارها وهم، لأن كل إدعاء حسب وجهة نظره بأن هناك مركزية تنبثق منها القيم الأخلاقية، هو إدعاء زائف لا يمكن لنا تبنيه لأنه تولد من عجز الإرادة الخلاقة، لذا نجده يقول:« بأن العالم سار حتى الآن على أوهام، وإعتمد على قيم باطلة.

[1] نيتشه، هكذا تكلم زرادتش، المرجع السابق، ص162.

[2] نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة على مصباح، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، دط، 2011، ص 85.

فكانت النتيجة هي إنتهائه إلى هذا المصير المحزن، أما نحن فلن تيأس من علاجها، بل نتخذها دافعا يدفعنا إلى تخليص الإنسانية منها، وشتى طريق واسع لمستقبل الإنسانية زاهر عظيم »[1].

كما تطرق أيضا إلى المطلق فقال أنه لا يمكن لنا أن نعتبر القيم التي كانت تسود في الحضارة الأوربية قيم مطلقة، لأن القيم تتغير بتغير الزمان والمكان، فلا الخير يمكن أن يكون خيرا ولا الشر يمكن أن يكون شرا، أي ما إعتبرته أنا خيرا قد يعتبره غيري شرا والعكس صحيح.

فكل ما يدرك هو من الأمور المادية، وكل المدركات المادية هي نسبية، وأما بالنسبة للقيم فيقول عن القيم الميتافيزيقية أنها غير موجودة، وإن وجدت فإنها لا تخرج عن الإنسان، فهي إنسانية إلى أقصى حد.

فكانت حملته هذا هي بمثابة تحديد لمستقبل الإنسانية عن طريق البحث عن مصدر القيم، وإعادة تقويمها فتحرر العقل من كل ما ورثه، إلا أن "نيتشه" لم يكن عقلاني لأنه رفضه وإعتبره مبدأ مضاد للحياة يعرقل الطبيعة الإنسانية، فتجه تفكيره إلى اللامعقول، فقدم بهذا العصر خدمات جليلة، فلم يعد العقل قوة مضادة للطبيعة تعلوا على الواقع، فظهرت النزعة الفردية والأستقراطية التي كانت نتاج للعصر الذي عاش، فلمسنا من خلال هذا نفورا من الوضع الذي يسود،« الذي أرغمه على التحليق بفكره بعيدا عنه، ولأن مطرقته التي هدم بها أصنام العصر خير معبر عن صيحة الإحتجاج الأولى اللازمة لكل تطور عقلي سليم »[2]، وعلى هذا الأساس نرى أن المادية طاغية بشكل كبير في الفكر الأوروبي الغربي المعاصر لأن المادة هي الإله الذي إعترفت به الوضعية ودعت إلى عبادته والإيمان به.

« فتأثر "نيتشه" ذاته بالتقدم العلمي تأثرا كبيرا، بل إن إحدى فترات تفكيره الفلسفي يطلق عليها عادة اسم "الفترة الوضعية" فأعجب بالمنهج التجريبي »[3]، إلا أن هذه الوضعية السائدة في عصره ساهمت بشكل كبير في

[1] صفا عبد السلام علي جعفر، المرجع السابق، ص 23.
[2] بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الأوربي، المرجع السابق، ص 21.
[3] فؤاد زكريا، نيتشه ونوابغ الفكر الغربي، المرجع السابق، ص 40.

تقدم الآلة مما أثرت على جوانب الحياة، فإرتقت العلوم الطبيعية بشكل كبير، إلا أن هذه الوضعية السائدة لم تكن ترضيه فثار عليها ونقدها، وذلك من خلال محاولتها أن تعطي للمبادئ الأخلاقية صورة علمية.

على هذا الأساس نجده يدعوا إلى الإنسان الأعلى الذي إعتبره أساسا لفلسفته القيمية، الذي وضعه كبديل عن الإله، واعتبره نصف إلاه يعيش في الأرض، فالقيم الحقيقية هي التي ستتولد نتيجة إزالة ضلال الإله الذي يعني إختفاء المركزية الثابتة المتجاوزة للإطار المادي الذي ستتعادل فيه الأشياء. لأن ثمة هناك مبدأ كامن في الطبيعة، ويتجلى في شكل قوة التي تنظم حياتنا وتقومها « وذلك بعد إحداثه كمفهوم مضاد لله، لأن كلمة طبيعي جعلت مترادفة مع مذموم أو مستنكر »[1].

وهذه القوى هي في تناحر وصراع الذي ليس له مركزية واضحة، فهذا الصراع هو الذي نادى به "نيتشه"لأنه صراع تحكمه الصدفى والفوضى ولا ثبات فيه للمطلقيات، وهذا بهدف البقاء للأفضل.

"فنيتشه" هنا نجده من خلال هذا يدعوا إلى مبدأ التوجه إلى الإنسان والإنفصال عن الإله، لأن العالم كما يظن هو بلا مركزية، والإنسان هو جزء من الطبيعة، وما دام جزء منها فلا يمكن له أن يتجاوزها، لأن منظومته الأخلاقية تنبثق منها، فهي لا تتجاوز المادة لأنه جزء من حركة المادة، فهو خاضع لها،« وعلى هذا فالأخلاق الواقعية ستكون متعلقة بهذه الأرض، وسوف تتخلى عن كل تطرف مثالي يربط الأخلاق بعالم آخر »[2]، وعلى هذا ظهرت ما يسمى بالدنيوية والعلمنة، ونهاية اللاهوت، وهي علامات لواقع علماني الذي لم يعد فيه الإيمان بوجود الإله، فقد أصبح هذا شأنا شخصيا ينتمي إلى الحياة فكرس حياته للحملة عليها، وذلك من منطلق أنها لا تستوعب تفكيره.

فنمت الآلة نموا عظيما لم يشهد له مثيل، فنتجت عنها الحرب العالمية الأولى، فوصلت المدنية نتيجة لهذا إلى حالة من الشك والإنحلال، فلم يجد الناس لهذا أو بالأحرى لحياتهم من معنى وغاية، فصدموا بكل القيم التي

[1] نيتشه عدو المسيح، المصدر السابق، ص 50.
[2] ردولف شتاينر، المرجع السابق، ص 62.

إعتنقوها وإعتبروها أساسا لحياتهم،« فإنتهوا بهذا إلى الروح الإنكارية أو العدمية وهي إنكار مطلق لكل القيم »[1].

فإنتقدها "نيتشه" ورأى أن العدمية في أوروبا هي في بداياتها، غير أنها سوف تسود في أوروبا وتصبح ضرورة من ضروريات تطور الحضارة.

فهذه العدمية التي كانت موجودة، فقط كانت بالنسبة "لنيتشه" تمثل القيم العليا، التي لم تعد موجودة، فهي في تزعزع تام، وأنه لم تعد هناك غاية للوجود، إلا أن أوروبا حسب "نيتشه" في حالة إنكار للمطلق وذلك من خلال إنكارها للوجود الواقعي، فكان التشاؤم وإنكار الحياة هما السائدان على التفكير والنظرة إلى الوجود وهذا هو الدليل على الإنتقال إلى مراحل وأحوال جديدة في الواقع.

في حين أن بعض الباحثين والفلاسفة يرون في فلسفة "نيتشه" إسباقا للبراغماتية وذلك راجع إلى الإشتراك في نقد الأسس الميتافيزيقية وحملتهما على العقل الخالص وإخضاع القيم للوجود كان بمثابة العامل المشترك بينهما.

بالإضافة إلى أن "نيتشه" نظريته في الحقيقة تشبه تماما نظرية البراغماتية، فالحقائق في نظره هي من صنع الإنسان، ومقياس صحتها يرجع حسب رأيه إلى النفع أو الصلاحية.

على هذا الأساس يقول بأن تغير القيم والحقائق بتغير المواقف والآراء وكل ما يصلح.

فالحقيقة والقيم الأخلاقية هنا بالنسبة له وللبراغماتية نسبية وهذا ما دفعه إلى الدفاع عنها عندما إختفت المطلقية.

من هذا المنطلق نجده يؤكد على أن القيم هي ما ينفع الحياة، وعلى هذا فالحياة هي أساس القيم الأخلاقية والحقيقة.

[1] بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الأوربي، المرجع السابق، ص 22.

أما فيما يخص الوجودية فإننا نجد صلة وثيقة تجمع بين "نيتشه" وبين الوجودية، وذلك من خلال التماثل الذي نجذه في حياته وتفكيره « ففلسفته التوكيدية هي التي تقول نعم للوجود والحياة »[1].

فكذلك فهمه للإنسان يقربه تماما من الوجودية، لأن وجود الإنسان يسبق الماهية، فهو الذي يخلق ذاته بذاته، و كذلك نجده يتجاوز ماهيته من خلال فكرة إرادة القوة وفكرة الإنسان الأعلى وفكرة العود الأبدي التي يحاول فيها الإنسان السيطرة على الزمان، وذلك إنطلاقا من التحرر من قيد الماضي.

كما أن فكرة موت الإله هي خير معبر عن التقارب الذي يوجد بين "نيتشه" والفلسفة الوجودية، وذلك في التجاوز ومحاولة التعالي.

غير أن هذا الأخير لا ينتسب إليها فهو هزة أو بمثابة المحطم الذي حاول تجاوز كل ما إشتاح الفلسفة الغربية « فهو مفكرا ناقدا بشكل أساسي، يسعى مجهوده الفكري كله عبر تفكيكه للتحديدات الأساسية والثابتة للفكر الغربي »[2]، فهو بهذا دخل في صراع مع عصره.

فتأثره بعصره كان تأثرا عميقا,وخاصة في ألمانيا و فرنسا «فتنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسي بعد كثير من العناء»[3].

غير أن برتراند راسل تحدث في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية"وقال:أنه ينبغي أن نسلم بتنبؤات نيتشه للمستقبل,فقد ثبتت إلى حد كبير أنها أقرب من الصواب لتنبؤات الليبراليين والإشتراكيين.

[1] محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء "المغرب"، ط1، 2006، ص 19.

[2] المرجع نفسه، ص 18.

[3] فؤاد كامل,أعمال الفكر المعاصر,المرجع السابق,ص192.

أما فؤاد زكريا في كتابه "القيم",تحدث عن نيتشه,فرأى أن لنيتشه فضل كبير في فتح سبل التجديد في فهمنا العقلي للعالم وسلوكنا فيه,وذلك من منطلق تمجيده للقدرات الإنسانية القادرة على الخلق والإبداع.

كما أن هذا الأخير له دور كبير في إزاحة كل ما يعيق فعالية الإنسان من عقبات.

في حين كارل ياسبرز يقول:« إننا لا نستطيع أن نجد في اي مكان عنده حقيقة ثابتة,والواقع أنه لا يهدينا إلى الطريق ولا يعلمنا إعتقادا ما ولا يضعنا على أرض صلبة,بل هو لا يتركنا نستريح قط,ولا يكل من تعذيبنا و هو يطردنا من كل مأوى نلجأ إليه,وهو يمزق كل قناع.....»[1].

فكارل يسبرز يعني بهذا القول أنه لا وجود للحقيقة الثابتة فكل شيء موجود في العالم هو نسبي,ةبهذا يوافق ما تنبأ حينما قادنا إلى أن نكتشف ما نعرفه,وما لا نعرفه,وما يمكن ان نعرفه, وما لا يمكن أن نعرفه,فهو بذلك ومن كل هذا يريد أن يوصلنا إلى أن الشيء الحقيقي الوحيد هو ما ينبثق من أعمالنا الخاصة.

«كما بدأ الفكر يتساءل عن معنى التقدم ومعنى الحياة نتيجة للأزمات الاجتماعية الملازمة للحضارة المعاصرة، فكثير من المفكرين الغربيين يرون أن رجوع الفكر الغربي إلى الأخلاق أصبح مسألة حياة أو موت، خطر الأسلحة النووية والكيماوية، التلوث...الخ,هذه المظاهر كلها تدفع البشرية نحو الفناء، لذلك أصبح تقييم التقدم حالة ضرورية للمفكرين في الغرب»[2].

إلا أن هذا لا يكفي لحل الأزمة في نظر نيتشه، فالفلسفة الأخلاقية في الغرب هي بدورها انعكاس لأزمة الحضارة، وهنا تطرح مشكلة مصدر القيم الضرورية لتجاوز الأزمة الشاملة للحضارة الغربية، فالفلسفية

[1] فؤاد كامل,أعمال الفكر المعاصر,المرجع السابق,ص193.

[2] Thihel serres ,op.cit,p249.

الأخلاقية والاجتماعية التي يسعى الغرب عن طريقها لحل الأزمة هي فلسفة تفصل الأخلاق عن التعالي، ولذلك فكونية هذه القيم التي تطرحها الفلسفة الغربية هي كونية مزيفة,والقيم والمفاهيم التي تطرحها هذه الفلسفة هي في كثير من جوانبها مجرد انعكاس للأزمة.

« لقد أنتجت أزمة القيم في الحضارة الغربية فكرا متأزما، بدلا من أن هذا الفكر حل للأزمة أصبح في كثير من جوانبه مجرد انعكاس لها فظهرت النفعية والماركسية والبرجماتية ثم فلسفة نيتشه والفلسفة الوجودية، كل هذه المذاهب قد فقدت العنصرين الجوهريين اللذين تتميز بهما الفلسفة، الموقف النقدي وقوة التجاوز، تجاوز الواقع لتغييره، فالفلسفة تتميز بالموقف النقدي الذي يمنحها قوة التجاوز، تجاوز الواقع الفاسد لتصور واقع أحسن منه »[1].

« لقد وصل نيتشه في نقده إلى مستوى النقد الجذري الذي تتميز به الفلسفة، إلا أن هذا الفيلسوف بدلا من أن يقوم بصياغة فلسفة بناءة وذات نظرة مستقبلية، صاغ فلسفة سلبية تقضي على إنسانية الإنسان باسم الإنسان، تبرير الواقعي باسم المعقول وتبرير المعقول باسم الواقعي، ففلسفة نيتشه هي في الحقيقة امتداد لمقولة هيغل "كل واقعي معقول وكل معقول واقعي"»[2].

« لقد انتقد نيتشه بصورة جذرية الفكر الغربي خاصة القيم الأخلاقية، وتساءل عن مصير الإنسان عن غاية الحياة الإنسانية، ولكنه بسبب انقطاع فلسفته عن الغيب، بقي منحصرا ضمن معطيات الفكر الغربي، فالمثل الأعلى الذي تصوره نيتشه هو الإنسان الأعلى، وليس هذا المثل الأعلى إلا رد فعل للأخلاق المسيحية كما تجسدت في الكنيسة فنيتشه أعاد النظر في القيم الأخلاقية ولكنه انتهى إلى قيم ضد القيم»[3].

[1] alain touraine, op cit ,p25.

[2] فنك اويغن، فلسفة نيتشه، ترجمة:إلياس بدوي، مؤسسة الوحدة للطباعة و النشر والتوزيع، دمشق، 1974،ص55.

[3] فنك اويغن، المرجع نفسه، ص57.

زمنه زمن الأفكار التي سبقت نستنتج أن الحل لا يؤخذ من الواقع، إن الواقع كما يتجلى في الفلسفة الغربية من حيث هي انعكاس للظروف، إن الواقع لا يستطيع أن يقدم الحل لأزمة القيم,فالواقع فاسد والأدوات الفكرية التي تستمد منه ستكون غير صالحة هي، فالفلسفة الغربية اصطدمت بالعجز نتيجة لواقعيتها هذه، وهذا لا يعني أن الواقعية في حد ذاتها غير صالحة، ولها نتائج سلبية في مجال التنظير الأخلاقي و الاجتماعي، إن النقص لا يكمن في الواقعية بل في صورة الموقف من الواقع، فالمذاهب الأخلاقية كالنفعية و البرجماتية بدلا من الانطلاق من الواقع لتغييره حجزت القيم الأخلاقية داخل هذا الواقع، وهذا تناقض، في حين أن القيم الأخلاقية تعبر عما يجب أن يكون مصدرا للقيم الأخلاقية.

« إن المجتمع الغربي انتقل من عصر التدين إلى عصر الإنسانية (النزعة الإنسانية) فالغرب فصل وجوده عن الله واعتمد على الإنسان كمصدر للقيم، غير أن النزعة الإنسانية استنفذت طاقتها، لأنها نظرت إلى الإنسان مجردا من بعده الروحي، وهذا ما جعلها لا تتصور إلا أهدافا جد نسبية,أي ما هي إلا مثلا عليا تكرارية، إن فصل الإنسان عن الغيب وعن الله قضى على النزعة الإنسانية كمذهب فلسفي وأخلاقي يسعى إلى حل أزمة القيم في الحضارة الغربية »[1].

« إن الفلسفة الغربية أصبحت في أزمة بعد انقطاعها عن الدين، وبعد أزمة النزعة الإنسانية، فالفلسفة الغربية في نظر نيتشه هي في أزمة نتيجة استبدال الله بالإنسان كإله مزيف، كمثل أعلى مزيف، وليس هناك أي مخرج من هذه الأزمة في الفكر الغربي، فالواقع قد كشف أوهام الماركسية التي حاولت أن تحل مشكلة الإنسانية بصورة نهائية »[2].

[1] عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، المرجع السابق، ص198.
[2] المرجع نفسه، ص211.

ومن هذه الأفكار نستنتج إن تجاوز أزمة القيم في نظر نيتشه لا يتحقق عن طريق الفلسفة كرؤية تم تحديدها من موقع وضعي لا يتجاوز علاقة الفكر بالواقع، إن حل أزمة الحضارة المعاصرة يتم عن طريق الدين أي عن طريق الطرح الفلسفي للرؤية الدينية، عن طريق فلسفة تمت صياغتها داخل علاقة الفكر بالغيب وبالواقع، وهذا ما جعل فلسفة نيتشه تتمتع بقوة إنتقادية إلى أقصى حد ممكن، وهي قوة انتقادية جعلت هذه الفلسفة فلسفة الرفض.

المبحث الثاني: قيم ما بعد الحداثة

إن من يتناول الفكر الغربي المعاصر يجد نفسه في مفترق طريقين، أحدهما يقودنا إلى التقليد القاري الموصوف بالتركيبي و الآخر يفضي بنا إلى التقليد الانجلوسكسوني، وكما أنه للفلسفة القارية أقطابها الكبار مثل فريدريك نيتشه و مارتن هيدغر، وكذلك نجد دافيد هيوم ولود فينغ فتغنشتاين خير من مثل الفلسفة الانجلوسكسونية ، لكن الإشكالية التي طرحت في هذه الأطروحة، هو هل انتقلنا بالفعل من عصر الحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة؟ وإذا انتقلنا، فهل بمقدورنا تحديد الظروف و العوامل التي قادتنا إلى هذا التحول؟ .

« تقتضي الدراسة الفلسفية لإشكالية الحداثة أن نستلهم مختلف التحليلات التي تناولتها قصد القيام بتنميط الحداثة، فإذا كان ديكارت هو أول من صاغ مبدأ الذاتية، ولا يبنتز هو أول من عرض مبدأ العقلانية، فإن العدمية مرتبطة باسم نيتشه ويقصد بهذا أتنه لا قيمة للقيم »[1].

« وعلى غرار مارتن هيدغر، نجد نيتشه هو الآخر يعادي الحداثة، فقد تحدث هذا الأخير عن اكفهرار الحداثة، وعن عتمة الحداثة وإظلام الحداثة مرددا في ذلك عبارات مثل مرض الانحطاط الذاتي و الذي سعى نيتشه إلى تجاوزها، أما ما بعد الحداثة فيقصد بها اشتمالها على عدد المقاربات النظرية نذكر من بينها النزعة البنيوية و التفكيكية و الفلسفة ما بعد التحليلية، ويعتبر مفهوم العدمية مفهوم جوهري في كتابات نيتشه استعمله ليدل به على الأزمة التي اجتازها العالم الحديث حينها أخذ يفقد قيمه الراسخة »[2].

كما يعتبر « نيتشه من المبشرين بمرحلة ما بعد الحداثة ويظهر ذلك بوضوح في كتابه "إنساني إنساني جدا". يرى نيتشه أننا نخرج حقا من الحداثة بفضل هذه النتيجة العدمية فلئن تلاشى كل أساس للاعتقاد بأساس لا بالواقع، ولا باحث أو دارس لفكر "ما بعد الحداثة",يمكنه غض الطرف عن أعمال هذا الأخير صاحب مقولة "موت الإله" –تعالى الله عما يصفون– لأنه كان من أوائل المفكرين الذين تصدوا بقوة لمشروع الحداثة الغربي

[1] محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ط1، 1996، ص8.
[2] المرجع نفسه، ص14.

وميتافيزيقا أطروحته، حيث قدم سلسلة من الأعمال التي أثرت على نظرة الفكر الغربي ككل لمنهج الحداثيين كأحد المتقدمين الأساسيين لنظرية ما بعد الحداثة، ما جعله علامة فارقة بين تارخين »[1].

« من الصعب فصل العدمية عن نيتشه، فقد كانت أفكاره تدشن لعهد جديد تنتهي عنده كل الثوابت و القيم و المعتقدات الدينية و الأخلاقية والميتافيزيقية، فالعدمية وفقا لرؤيته تنفي إرادة الإنسان وتجعل منه كائن عادي بين الكائنات، لا ميزة له وليس مسؤولا عما يفعل لأنه بلا إرادة، لقد توبع النقد النيتشاوي للحداثة في هذين الاتجاهين، الباحث المرتاب الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة القوة و الطالب الميتافيزيقي الذي يطالب بمعرفة خاصة، ويعيد رسم تكوين فلسفة الذات »[2].

« لم تشرع الحداثة الغربية في تلمس الوعي بذاتها، إلا بعد انقضاء ما يقارب ثلاث قرون على انطلاق دينميتها في أوروبا الغربية، أي ابتداء من القرن 18الذي عرف بعصر الأنوار أو التنوير، عصر انتصار قيم الحرية والعدالة والديمقراطية والانفتاح أي عصر انفتاح الفكر الفلسفي، الذي يحاول جادا تعرية واستبانت تهافت المؤسسة الكنسية وتفويض وتفكيك أخلاقيات الميتافيزيقا وما تحمل في طياتها من أساطير وخرافات التي تكبل التفكير الإنساني الأوروبي و تقيد عقله »[3].

على الرغم من القيم التي غرسها فلاسفة الأنوار بخصوص التحرر والمواطنة و المساواة و الديمقراطية وحقوق الإنسان وفضلا عن تكريس مقاييس العقل و العلم والنقد، فقد قام الفكر الفلسفي الغربي بتغييب كل الكلمات الإنسانية الطبيعية الأخرى من أهواء وخيال لاعتبارها مصدر للخطأ وعنصر مشوشا عن المعرفة الحقة.

[1] جيناتي فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية، ترجمة:فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دط، 1998، ص178.

[2] يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة:فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة، دط، 1995، ص109.

[3] محمد نور الدين أفاية ، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، بيروت لبنان، ط2، 1998، ص107.

« لكن في نظر نيتشه اقترنت الحداثة بالتجليات الأساسية لانتصار العقل الأداتي وسلطته، مما أدى إلى الشطط في استعمال العقل والدعوة إلى حياة ميالة إلى التجريد ونافية كل ما من شأنه يذكرها بالرغبات الجسدية و النوازع الطبيعية، الشيء الذي أدى بالحداثة إلى ولوج مرحلة الأزمة و التوتر وأن الحداثة لا يمكن أن تواصل مسيرتها بدون أزمات لأنها تختزن في ثناياها احتمالات الأزمة، وتبدو وكأنها عناصر مؤسسة للحداثة »[1].

« بديهي، طرح سؤال الحداثة لصيق بتاريخ الأفكار الغربية إلى درجة أن هناك من يعتبر الحداثة مرادفة للفكر الغربي، وتعبيرا عن شيء جلي على قيمه وتصوراته، وعن موقفه من العديد من القضايا الحساسة المحيطة به، فغموض مفهوم الحداثة يؤثر على دلالة مفهوم ما بعد الحداثة، فيرد هذا المفهوم غامضا رخويا بسبب استناده إلى الحداثة و إنبنائه عليها »[2].

ومن هذا نقول أن فكرة الحداثة كمفهوم عائم وفضفاض، ترفض كل تعريف، أي كل تحديد وكمشروع ضخم مرتبط ارتباطا وثيقا بالسياق الثقافي للغرب أي بالعقلانية الغربية بحيث لا ينظر إلى تجارب الآخرين إلا بصورة مستنسخة لنماذج الغرب، مما جعل الحداثة عبارة عن نموذج كوني لا يعمل الآخرون إلا على إعادة إنتاج عناصره، فالتحديث مع التغريب كما يقال.

« وهذا ما يفسر كون الفكر الغربي عاد في المرحلة الثانية إلى مرحلة المراجعة و التصحيح إلى إخضاع المطلقات السابقة للنقد، فمارست النقد الذاتي حتى تستطيع المسار و تثبيت الأصول والسير بالفكر الحداثي إلى طريق النجاة، هكذا نشأت نرجسية العقل الغربي التواقة إلى إرادة السيطرة وإرادة القوة، بل إن الرغبة الجامحة والجارفة إلى الهيمنة تقوده وتوجهه مع عدم امتلاك الشجاعة الكاملة للإعلان أن لا وجود لعقل شامل »[3].

[1] المرجع نفسه، ص224.

[2] محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق، ص108.

[3] يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص112.

أما بالنسبة إلى المقاربات النقدية التي وجهت إلى الحداثة ما هي في الواقع إلا محاولة لتكريس مشروع الحداثة ذاته بسبب انغلاقها على ذاتها وعدم فتحها أفاق مشروع آخر محتمل، وحتى تستطيع أن تنعم بالديمومة و الاستمرارية وأن تبقى معاصرة contemporaine .كما يقول "بودريار.

«كما نجد "هابرماس"حين أقدم على نقد الحداثة، باعتبارها لم تستغل كل إمكانياتها استغلالا تاما فإنه يقر بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد,إنه تجدد مستمر و سيرورة لا متناهية، ونلاحظ كذلك "أودماركفارد" يذوذ على الحداثة بقوة، حيث يرى أنه عندما ندعو إلى ترك الحداثة فإننا ندعو إلى ترك مكتسبات عصر التنوير، ومن هنا يقول:كفانا من الخطابات الترهيبية والمأتمية,ويحث على المحافظة على مكتسبات عصر التنوير بتنبيه نظرية التوازنات الاجتماعية ، التي يمكن أن نطلق عليها "نظرية التعويض"، بمعنى أن التوازن والتكافؤ والتقليص من حدة الصراع بين الأطراف مبدأ الحكم من العلاقة بين النزاعات الفلسفية في كل عصر »[1].

«كما أن هناك من الفلاسفة من وقف موقفا ووسطا، فشبه الحداثة بالعملة إذ هي ذات وجهين متعارضين:وجه إيجابي، ووجه سلبي، فالوجه الأول يتجلى في ظهور العقلانية وسيادة قيمها في جل مظاهر الحياة العصرية، وأما الوجه الثاني فيتمثل في تهميش كل ما يمس بصلة من الرغبات الجسدية والأهواء والخيال والمتخيل والنوازع الطبيعية، هكذا تبقى الأزمة مطروحة وبإلحاح ستظل تستمر وتتعمق، كما أن عناصر جديدة ستحاول الدخول في خضمها وتعديلها »[2].

« لقد برز في تاريخ الفكر الغربي مفهوم ما بعد الحداثة ,الذي يعد من المصطلحات الأكثر إلتباسا وإيثارة حيث اختلف حوله النقاد والدارسون نذرا لتعدد مفاهيمه ومدلولاته من ناقد إلى آخر.

فهناك من يحدد مصدره ويربطه بالمؤرخ البريطاني "توينبي"1959، الذي جعله يدل على علاقات ثلاث ميزت الفكر والمجتمع الغربيين وهي:اللاعقلانية، الفوضوية و التشويش، وبعد ذلك نقل هذا المصطلح إلى مجالات

[1] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص168.

[2] جيناتي فاتيمو ، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية، ص180.

متعددة كمجال العمارة ، الرقص المسرح التصوير السينما و الموسيقى، ومجال النقد الأدبي للتأسيس على تسطح الحركة الحداثية، وهكذا يأتي هذا المفهوم غامضا فضفاضا بسبب استناده إلى مفهوم الحداثة وبسبب توظيفه وإطلاقه على أمور إلى الحد الذي يصير معه فاقدا للمعنى »[1].

فقد اعتمدت فلسفة ما بعد الحداثة على التشكيك والقويض والعدمية وذلك باعتبارها فلسفة التفكيك والتقويض والتحطيم أي المقولات المركزية الكبرى التي هيمنت على الثقافة الغربية من أفلاطون إلى يومنا هذا.

ففلاسفة ما بعد الحداثة اعتمدو على التناص و اللانظام و اللاانسجام بل هم حاولوا النظر في الكثير من المسلمات والمقولات المركزية التي تعارف واعتمد عليها الفكر الغربي,فتزعزعت جميع المفاهيم التقليدية والقيم.فعملت هذه الفلسفات بجهد كبير على تحرير الإنسان من المقولات المركزية التي تحكمت فيه وفي الثقافة الغربية لأمد طويل فلسفيا وأنطلوجيا ولسانيا مع تخليصه من المثولوجيا الغربية القائمة على الهيمنة و الإستغلال والإستلاب والتعليب والتغريب.

وذلك باعتمادهم عن طريق التسلح بمجموعة من الآليات الفكرية والمنهجية كالتشكيك في الأفكار والقيم الثقافية الغربية و فضح أوهامها الإيديولوجية وتعرية خطاباتها وأفكارها وقيمها الأخلاقية المبنية على السلطة و العنف والقوة,في حين أن فلسفة ما بعد الحداثة جاءت كرد فعل على التمييز العرقي و اللوني و الجنسي والثقافي والطبقي والحضاري

هناك العديد من الفلاسفة يعرفون بفلاسفة الاختلاف أو فلاسفة الصوت أمثال:ميشال فوكو، وجاك دريدا وجيل دولوز، « تتلخص أطروحتهم في الرفض التام لشعار التنوير واعتباره مجرد وهم ليس إلا، يدعو فوكو إلى تطوير أنماط جديدة من السلوك والتفكير والرغبة، أنماط تنبني على التعدد والتنوع ويتجلى هذا التصور في تفكيك فوكو بميكانيزمات السلطة التي اعتبرها لا نهائية »[2].

[1] بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة:د.عبد الوهاب علوب منشورات المجمع الثقافي ، الامارات العربية المتحدة، ط1، 1995، ص16.

[2] المرجع نفسه، ص209.

نلمس من خلال هذا التيار الفلسفي نزعة نحو النفي ما بعد الحداثي مثل مصطلحات: التشتيت dispersion،التفكيك déconstruction،اللاإستمرارية discontinuit،الاختلاف différence ،الانفصالdisjonction.

« هناك أفكار جديدة فارضة وجودها بقوة، تحت يافضة ما بعد الحداثة كمفهوم جديد وكمشروع حضاري كوني، وكبديل حقيقي للسابق الذي ترهل كأرجل صنم نيتشه، ويتسم خطاب ما بعد الحداثة بلغة مشحونة بالغرائب والعجائب، كما تطغى عليه ملامح كوارث الدنيا وفواجعها، لقد تميز هذا العصر بالأهمية التي صارت تحظى بها المعرفة في الحياة المعاصرة، والتي جعلت منها بدلا من الإنتاج المادي أي الاقتصاد، القوة الرئيسية للتطور والتقدم، حيث أصبح الاقتصاد تابع يتولى من خلاله مهمة إشباع الحاجات الجديدة للثقافة »[1].

« أما بالنسبة للفيلسوف جان "فرانسو ليوتار"فهو يرى أن علم "بعد التحديث" أو ما بعد الحداثة هو تتبع الأهداف التقنية والتجارية للأداء الأمثل، وهو تعبير أوجده تقدم تكنولوجي جديد يجعل من المعلومات كما أساسيا، إلا أن هذا النظام التكنوقراطي يتعارض مع واقع تجريبي يشكك في مثل العالم العادي، وما يطلق عليه "ليوتار"باسم نشاط المغالطة المستخدم في التبرير الغير منطقي أو المتناقض، يؤدي إلى اقتحام مجاهل المعارف الحديثة، وهكذا يظهر مصدر جديد للشرعية بتم استثماره في أنماط قصصية أكثر تواضعا، وحسب تعبير "ليوتار" إن "ما بعد الحديث يعد بلا شك جزءا من الحديث" »[2].

ومن هذا القول نستنتج أن "ليوتار"ومعه نزعة التفكيك برمتها قد اعتبر بنوع غير محوري أن ما بعد الحداثة يتوافق مع التعددية في العناصر الإجتماعية، ومع كل ما هو محلي ومؤقت وبراجماتي، ولا تتقرر أحكامه السياسية أو الأخلاقية سلفا، زمن ناحية أخرى,تبدو أراءه وكأنها نوعا رومانسيا من الفوضوية، تركز على البلاغة وتهمل التحول الإجتماعي المادي.

[1] بيتر بروكو، المرجع السابق، ص220.
[2] المرجع نفسه، ص260.

ومن هذا نستخلص أن عصر ما بعد الحداثة جاء كنفي وتجاوز لأطروحة الحداثة، فقامت بتعريتها واستجلاء مكامن ضعفها حتى أوصلتها إلى الاحتضار فأعلنت "موت الحداثة" لإعطاء المشروعية لأطروحتها الفلسفية الغربية التي تحاول إصباغها بالصبغة الكونية,لأنها توجد في وضعية متقدمة تسمح لها بتجاوز الآخرين وتفرض عليهم بطريقة أو بأخرى ضرورة العودة إليها,و الاقتباس من انجازاتها المتعددة والمتنوعة التي لا تنضب، شتان ما بين عالم يئن تحت وطأة الحاجة لم يحقق بعد المكتسبات البيولوجية، لا زال يكافح من أجل البقاء، وعالم يرفل في النعيم يسمى بعالم الرفاه، يحاول إعادة النظر في الإرهاب الذي مارسه على الطبيعة والبيئة، والإنسان يعي جيدا أنه يعيش مرحلة تاريخية دينامية تتميز بتحول صاروخي، تتجه بالحضارة الإنسانية إلى الزوال والتلاشي وبالإنسانية جمعاء إلى الفناء.

إلا أن لفلسفة ما بعد الحدثة عيوب خطيرة رغم مزاياها,ومن أهم هذه العيوب:

«-نظرية عبثية زفوضوية وعدمية وتقويضية تساهم في تثبيت الانظمة الإستبدادية والقمعية والتنكيلية.

-تجعل من الإنسان كائنا عبثيا فوضويا لا قيمة له في هذا الكون المغيب.

-تجعل من الإنسان يعيش حياة الغرابة والشذوذ والسخرية والمفارقة.

-تفكيك الإنسان أنطلوجيا في هذا العالم الضائع بدوره إنهيارا وضالة وتشتيتا وتشظيا.»[1]

[1] جميل حمداوي,مدخل مفهوم ما بعد الحداثة,اللوكا للنشر والتوزيع,القاهرة,ج1, 2012,ص126.

الخاتمة:

خلاصة القول:

أن فلسفة "نيتشه"قد عانت الكثير من النقد و الاستهجان ، حيث اعتبرها بعض الفلاسفة و المفكرين قصيدة شعرية أكثر منها فلسفة، فنظامه الأخلاقي كان فيه غلو كبير، بحيث أنه لا داعي إلى حث الرجال لأن يكونوا أشد قسوة وأكثر شرا وليس من الإنصاف أن نشكو من الأخلاق سلاح في يد الضعيف يستخدمها للحد من قوة القوي، و الواقع أن الأقوياء لم يتأثروا بالأخلاق كثيرا بل استخدموها استخداما يتناسب مع منفعتهم ، وكذلك الإنسان الأعلى الذي اعتبره نيتشه مستقبل لا يمكن اللحاق به أبدا والحقيقة الوحيدة التي تبقى وسط هذا الدما الذي يصيب الحقائق والمذاهب جميعا هي تلك التي تؤكد أن في الإنسان اندفاعا ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلاتا، ظف إلى ذلك أن الخطأ الأكبر الذي وقع فيه "نيتشه" –على حد تعبير هؤلاء الفلاسفة– أنه تصور أن الإرادة الإلهية تقف عائقا في سبيل حرية الإرادة الإنسانية ومن ثم استبعاد هذه الإرادة تماما من الأخلاق التي يقدمها كبديل عن الأخلاق التقليدية، وبإلغاء هذه الإرادة الإلهية من الأخلاق عند "نيتشه" تصبح حرية الإرادة الإنسانية بلا معنى على الإطلاق، ويفقد العالم كل معانيه و تحل العدمية، كما يعتق أيضا نيتشه أن فكرة العود الأبدي هبطت عليه في ظروف تشبه ظروف الوحي أو الإلهام، ومن ثم فإنه يراها جديدة كل الجدة رغم تعمقه لتاريخ الفكر اليوناني، وحقيقة الأمر أنها فكرة قديمة قال بها الفيتاغوريون من قبل و الجدة التي أضافها نيتشه عليها محاولة تبرير على الأسس العلمية السائدة في عصره، ومن النتائج الأخلاقية لفكرة العود الأبدي هو أنه يضفي صفة الخلود على الحياة التي يقدسها نيتشه كل التقديس وعلى كل لحظة من لحظاتها، وقبولنا للحياة وحبنا للمصير ، لا عن استسلام وإنما عن حب لكل أهوالها وتقلباتها واحتمال لكل ما فيها من آلام وشدائد، بحيث شعارنا هو غش حيث ترغب في الحياة ثانية.

إذن رغم النقد و الإستهجان الذي وجه إلى "نيتشه" فإنه يبقى طودا راسخا في الفكر المعاصر، واستطاعت فلسفته أن تحتفظ بسحرها وجاذبيتها التي عرفت بها حتى اليوم، كما نجد أن العديد من المفكرين والفلاسفة تأثروا بفلسفة "نيتشه"، فقد كان ملهما للكثير من الكتاب العظماء في القرن العشرين، مثل:توماس مان، وأندريه مالرو، جان بول سارتر، ألبير كامو، والواقع أن "نيتشه يبغي من إرادة القوة قلب لوح القيم، تحويل كل القيم القديمة إلى قيم جديدة، نسق أخلاق القطيع من التافهين والضعفاء، وإقامة أخلاق الأسياد نحو آفاق الحياة البريئة,

فريديريك نيتشه: "1844– 1900":

في أواسط القرن التاسع عشر ولد "فريديريك نيتشه"، في ريكن وهي بلدة تقع قرب ليتسج بتاريخ 1844/10/15، ينحدر من أسرة دينيةفأبواه من وسط أغلب أفراده شغلوا مناصب دينية، إلتحق عام 1844 بمدرسة بفورتا وبعد 6 سنوات غادرها ليتجه إلى جامعة بون، وبعدها إلى ليتسج متأثرا بأستاذه في اللغويات "ريتشل"، حينها بدأ يتبلور ميله إلى دراسة اللغويات والآداب الكلاسيكية منصرفا بذلك عن دراسة اللاهوت، بعد إنتهاء دراسته الجامعية، أختير أستاذ لفقه اللغة في جامعة بازل، عرفت حياته الفكرية من خلال إنتاجاته وأعماله الفكرية، تنقلات وتطورات عديدة فإلى جانب قلة نجاحه في مرحلة الأستاذية الجامعية، لم يلقة أول كتابه "ميلاد المأساة من روح الموسيقى" إهتماما كبيرا، كما ألف كتابه "خواطر في غير أوانها" لتأثره ببعض معاصريه من أمثال (شوبنهاور، فاغنر).

بعدها يكن عن ذلك التأثر ليبدأ مرحلة التأليف العقلي النقدي متوجها إلى كل قيم ومقومات العصر من خلال "إنسان مفرط في إنسانيته" بجزأيه الأول سنة 1876، والثاني سنة 1879، وبعد سنة واحدة كتب "الفجر"، وسنة 1882 أظهر كتابه "العلم المرح" و"هكذا تكلم زرادشت" ما بين 1883-1885، و"بمعزل عن الخير والشر سنة 1885 أيضا، وكذا "أصل الأخلاق وفصلها سنة 1887.

ومن خلال جميع تلك السنوات حضر نيتشه لتدوين خلاصة فلسفته بطريقة منظمة في مؤلف كبير نشر بعد وفاته تحت إسم " إرادة القوة" وكان كتابه "هو ذا الإنسان" آخر ما طوى به تاريخه الفكري، وبعد صراع طويل خاضه نيتشه مع المرض إنتهى به المطاف إلى الجنون، تةفي في 1900/8/25.

الآيات القرآنية:

1-المصادر:

أ-باللغة العربية:

1-أفلاطون ، في الفضيلة، (محاورة مينون)، ترجمة:عزت القرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

2- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الكتاب العربي، القاهرة، 1982.

3- إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيق الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجنب، ألمانيا، ط1، 2002.

برترند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية "الفلسفة الحديثة"، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1988.

4- نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة:حسان بورقية، محمد الناجي، افريقيا الشرق ، ط 1، 1996.

5- نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة:ميشال فوكو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت لبنان، ط2، 1993.

6- نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الجزء الأول، 1998.

7- نيتشه، عدو المسيح، ترجمة:جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2.

8- نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة:فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.

9- نيتشه، ميلاد التراجيديا، ترجمة:محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2011.

10- نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة على مصباح، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، دط، 2011.

11- نيتشه، هكذا تكلم زرادلشت، ترجمة: فليكس فارس، الإسكندرية، مطبعة جريدة البصير،دط, 1938.

12- نيتشه، هو ذا الإنسان، عن الألمانية: علي مصباح، منشورات الجمل,دط,دت.

13-نيتشه,ما وراء الخير و الشر,تر:,المؤسسة الوطنية للإتصال و النشر والإشهار,لبنان ,ط1, 2003

2-المراجع:

أ- باللغة العربية:

1- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1936.

2- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1931.

3-أندري كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، دار الشعب، القاهرة، 1975.

4-أندلسي محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر ، المغرب، ط1، 2006.

5-إيتن جيليسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الكويت، ط3، 1996.

6- بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1985.

7- بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة:د.عبد الوهاب علوب منشورات المجمع الثقافي ، الامارات العربية المتحدة، ط1، 1995.

8-بيبار هبر سوفرين ، زراديشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

9-تلنز مايكل، نيتشه مقدمة قصيرة جدا، ترجمة:مروة عبد السلام، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، ط1، 2015.

10-الجرجاني الشريف ،كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان، دط، 1978.

11-جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إيمام عبد الفتاح إيمام، سلسلة كتب ثقافية شهرية، الكويت، 1978.

12-جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 1993.

13-جيناتي فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية، ترجمة:فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دط، 1998.

14-د.رأفت غنمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط،1981.

15-ديورانت ويل، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، 1972.

16-الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

17-الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.

18-رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ والنشر والتوزيع، لبنلان، ط1، 1994.

19-رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد، سوريا، ط1، 1998.

20-كريا فؤاد، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2.

21-كي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

22-سدجويك، المجمل في علم الأخلاق، ترجمة:توفيق الطويل، دار الثقافة بالأسكندرية، ج1، ط1، 1949.

23-صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 1999.

24-صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2001.

25-عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط4، 1980.

26-عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت ولبنان، ط3، 1989.

27-عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة، الدار العربية لعلوم الناشرون، الجزائر، ط1، 2010.

28-عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، دار الريحانة للكتاب، جسور للنشر والتوزيع، 2006.

29-عزت قرضي، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، الطبع ذات السلاسل، الكويت، 1993.

30-فنك اويغن، فلسفة نيتشه، ترجمة:إلياس بدوي، مؤسسة الوحدة للطباعة و النشر والتوزيع، دمشق، 1974.

31-فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

32-فيليب تودي سارتر، ترجمة إيمام عبد الفتاح إيمام، المجلس الأعلى للثقافة/ مصر.

33-قمير يوحنى، نيتشه النبي المتفوق، منشورات دار المشرق، بيروت، دون ط، 1985.

34-كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413، 1993.

35-كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والنشر، مصر، 1936.

36-كمال البكاري، ميتافيزيق الإرادة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2000.

37-محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، مكتبة الاسكندرية، دمشق، ط1، 1999.

38-محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ط1، 1996.

39-محمد الطاهر، علم الأخلاق "النظرية والتطبيق"، دار ومكتب الهلال، بيروت، لبنان، 1987.

40-محمد أندلوسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء "المغرب"، ط1، 2006.

41-محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

42-محمد عبد الستار النصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، 1982.

43-محمد علي أبو ريان وعباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، دط.

44-محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعالي، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة، طنطا، مصر.

45-محمد نور الدين أفاية ، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، بيروت لبنان، ط2، 1998.

46- مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية "الفلسفة بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية" ، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1990.

47-منى أحمد أبو زيد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر،بيروت لبنان، ط1.

48- محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار ابلنهضة العربية للطباعة والنشر.

49-هنري كوربان وحسين نصر، ترجمة نصير مروى وحسن قيملي، تاريخ الفلسفة الإسلامية "منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد"، 1198، 78. عويدات للنشر والطباعة مع دارغاليمار، بيروت، باريس، ط2، 1998.

50-وجدي فريد محمد، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الرابع، دار الفكر، بيروت لبنان.

51-وليام كان رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2005.

52-يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة:فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة، دط، 1995.

53-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، 1119.

54-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ط2، 1966.

باللغة الفرنسية: .

1-alain touraine,critique de la modernité,fagaid,pois.

2-thihel serres :eclairssenent entetiens ailec,bruno yatown ,francois,1992.

3-المعاجم والموسوعات:

أ-باللغة العربية:

1- ابراهيم مذكور ، معجم العلوم الإجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، حرف الدال، القاهرة، دط، 1975.

2-ابراهيم مذكور، الهيئة العامة للشؤون و المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

3- ابن منظور، لسان العرب، دار الجبل، بيروت، مج 3.

4- ابن منظور،لسان العرب،دار الصالون للطبع والنشر و التأليف ج1.

5-بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ج 1، ط 1، 1984.

6-بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج2.

7-تدهوندرتش، ترنجيب الحصادي، دليل أكسفور للفلسفة، المكتب الوطني للبحث والتطوير.

8-جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

9-صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني ،مكتبة المدرسة، بيروت، 1982.

10-صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب البناني، بيروت، دط، ج2.

11-طرابشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

12- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار القباء ال حديثة، القاهرة، دط، 2007.

ب)باللغة الفرنسية:

1– A. lande ,voc,tic,de la philosofie,puf paris , 15ed 1985.

2– Le petit larousse illustré , nuriguy le châtel, juillet 2008, p1744, paris, France.

فهرس الأعلام

الشخصية	الصفحة
نيتشه	ص (7-32-33-34-35-36-37-38-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-51-52-53-54-55-56-57-58-59-60)
آدم سميث	ص (2-3)
كارل ماكس	ص (2-3)
ابن منظور	ص (1-3-2-4-6)
توماس هوبس	ص (2-3-7)
ميشال فوكا	ص (3-63)
جون لوك	ص (4)
دافيد هيوم	ص (4-58)
آندري لالاند	ص (5-8)
رونوفييه	ص (5)
زكي نجيب محمود	ص (11)
رينان	ص (13)
سقراط	ص (13-23)
أفلاطون	ص (14-15-26-27-45)
أرسطو	ص (15-29)
أوغسطين	ص (17-29-30-31)
فيلون	ص (18)
المعتزلة	ص (19)
الأشاعرة	ص(20)
ديكارت	ص(21-33-58)
باروخ سبينوزا	ص(21)
لايب نيتز	ص(21-58)
إيمانويل كانط	ص(6-7-21-22)
جون بول سارتر	ص(23
نيمتش	
زراديتش	
هيراغليش	
شوبن هاور	ص (7-

بروتاغورس	
فاغنر	
هيقل	
فينغنششيان	
مارن هايدوغر	
تونيبي	
جاك دريدا	
جيل دولون	

تشكر

إهداء

مقدمة ..... أ

الفصل الأول:سياقات تمهيدية للمذكرة,

المبحث الأول:السياق المفاهيمي 6

المبحث الثاني:السياق الكرونولوجي 16

الفصل الثاني:القيم في فلسفة نيتشه.

المبحث الأول:نيتشه و تجاوز النسق الأكسيولوجي 30

المبحث الثاني:الإنسان القيم 40

المبحث الثالث:إرادة القوة والقيم 47

الفصل الثالث:نيتشه والقيم المعاصرة.

المبحث الأول:نيتشه والقيم المعاصرة 56

المبحث الثاني:قيم ما بعد الحداثة 63

خاتمة 69

قائمة المصادر والمراجع 75

فهرس الأعلام 81