مجلة رفوف – مخبر المخطوطات – جامعة أدرار – الجزائر ـــــــــــــــ المجلد: 11 / العـدد:01 (جانفي 2023) ص 117– 138
ISSN: 2335-1381 EISSN: 2602-5949 Legal Deposit: 2013-6352

ارهاصات فلسفة ما بعد الحداثة

(رواد الشك الحداثي من كانط إلى فرويد وبداية مرحلة التجاوز)

Postmodern Philosophy cues
(Pioneers of modern skepticism from Kant to Freud and the beginning of the Transcendental stage)

الدكتور: عبد الحفيظ البار
Abdelhafid BARR
1 جامعة حمه لخضر بالوادي (الجزائر)، barr-abdelhafid@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2022/09/14	تاريخ القبول: 2022/11/22	تاريخ النشر: 2023/01/22

الملخص : بعثت فلسفة الحداثة في نهاية مساراتها بإشارات أنبأت بقرب الارتحال عن أرضيتها إلى مرحلة تنقلب فيها كل صورها ورؤاها لتتشكّل أرضيات متقافزة، يتم فيها مساءلة الحداثة مساءلة نقدية بأدوات منهجية ومصطلحات معجمية لم تكن معهودة كالتقويض والتفكيك والتشظي، فتجلّت مرحلة التجاوز إنها مرحلة ما بعد الحداثة، حيث تم انزياح بالفلسفة عن العقل ليحلّ محلّه الشعور ويخلق الإبداع بتعبير برغسون، ولم يعد للعالم حضورا إلا في الخطاب الذي شكّلته اللغة في احتوائها لتمثلات الوجود.

لقد أسهم فلاسفة الشك الحداثي في تلك التحولات، بدءا بالفيلسوف الألماني كانط حينما حدّ من إمكانيات العقل في نظريته للمعرفة فمهّد الطريق لمحاولات كثيرة لتقويض الحداثة، ذاك ما سنتتبعه مع ماركس ونيتشه وفرويد، اللذين بعثوا بإشارات بارزة على نهاية التصوّر النمطي لعصر الحداثة وانقلاب جميع أسسه الابستمولوجية والإيتيقية، معلنة أن فجرا آخر للفلسفة بدأ يلوح في الأفق أنه فجر ما بعد الحداثة.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الحداثة، فلسفة ما بعد الحداثة، مقولات العقل، هدم القيم، اللاوعي.

Abstract:

I sent the philosophy of modernity at the end of its pathsent signals that foreshadowed its imminent end so that all its forms would be reversed, in which modernity is critiqued with methodological tools and new lexical terms such as undermining, deconstruction. It is a postmodern stage Philosophy has moved away from reason to be replaced by feeling according to Bergson, and the world is no longer present except in the discourse formed by language.

Skeptical philosophers have contributed to these shifts, beginning with Kant's limiting the abilities of the mind, and paving the way for many attempts to undermine modernity This is what we will follow with Marx, Nietzsche and Freud, who signaled the end of the modularity of modern philosophy by declaring that another dawn of philosophy was beginning to loom as postmodern. **Keywords**: Philosophy of modernity, Philosophy of Postmodernity, The categories of reason, The Demolition of values, The Subconscious.

المؤلف المرسل: د.عبد الحفيظ البار، **الإيميل**: barr-abdelhafid@univ-eloued.dz

1. مقدمة:

عادة ما يؤشّر زمنيا للفلسفة المعاصرة على أنها بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وهي مرحلة شهدت تبلور مفاهيم جديدة ومنظورات فلسفية لم تكن موجودة في المراحل الفلسفية السابقة، بمعنى آخر أن هذه المرحلة تكاد أن تكون لحظة التحوّل عن ذلك التصوّر النمطي الفلسفي الذي انطلق من عصر النهضة وبلغ أشدّه في عصر الحداثة، تعبّر هذه المرحلة أي عند منتصف القرن التاسع عشر عن بداية زرع الريبة والشك في الوثوقية العمياء في كمال الحداثة وتفوقها، ما أدى في النهاية إلى قبول نهاية المشروع الحداثي الغربي وانقلاب الأسس وانفلات الوجدان مكسرا حدود العقلانية منبئا بعصر التعدديات النسقية ونسبية الحقيقة، إنه التحول من فلسفة الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

لكن هذا القول ينبغي أن يضاف إليه ملمحا هاما وهو أن عملية التحوّل من مرحلة الحداثة إلى ما بعدها لا يعني أن الحداثة قد انتهت وبدأت ما بعد الحداثة، بل أن الحداثة في مفهومها المعجمي لم تكن كيانا مقفلا ولا منتهي، وأن الحداثيين من أمثال الفيلسوف الألماني "هيغل" أحد أبرز فلاسفتها لم يكن يعي بتلك المرحلة فالوعي بالحداثة ينبغي أن يكون على نحو بعدي كما يحدث للمؤرخ في عمله التأريخي، لذا كان ضمن مراحلها محطات مهمة شكّلت بداية تبلور نوعا آخر من التفكير، وعلى الرغم من أنه لم يكن لها الصورة الغالبة، بدليل أنها لم تثبت كثيرا في ظل هيمنة الكوجيتو الديكارتي، لكنها أرهصت للمراحل اللاحقة وأنبأت بفشل الحداثة وأبانت على عورها.

فإذا كانت الحداثة تقوم على العقلانية وجوهرها تأليه العقل والثقة في قدراته في امتلاك المعنى وإزاحة اسئلة الوجود، فإنها في الوقت نفسه تعبير عن الذاتية وتجسيد لكبريائها، وسعيها للسيطرة على الطبيعة وتطويعها للإنسان ظنا بأن في ذلك ضبطا لقوانين الوجود وتقصدا للإدراك.

يُجمع الدارسون لفلسفة الحداثة على أنها قائمة على أساس أنثروبولوجي أو (علم الإناسة)، لكن السيرورة اللاحقة لتطور المشروع الحداثي أدت إلى خلخلت الأنثروبولوجيا وأبرزت ضعفها في تحمل مسؤولية انتاج المعنى حيث سيتم إعادة النظر في العقل ذاته فبعد لحظة الانبهار به والثقة في مقدراته ومنتوجاته في مشروع الحداثة، لأنه عجز ولم يستطع اسكات سؤال طلب المعنى، لذا حامت جميع الفلسفات في القرن العشرين حول اسقاط العقل من مرتبته، في أرضيات متقافزة دون الوقوف على أرضية ثابتة كالتي وقفت عليها الحداثة في كل نظرياتها الفلسفية والعلمية، والتي أدت بها إلى تلك الأزمات الأنطولوجية والعلمية.

فإذا كان "ديكارت" هو الذي عيّن الحداثة عند اكتشافه "الكوجيتو"، وكانت بذلك هي الإيمان بالعقل والعقلنة، وكان جوهرها هو تأليه العقل، ثم تم الانتقال إلى العقل الأداتي الذي أساسه التقنية والتي زعم العقل به

تسييد الإنسان على الطبيعة صنعت مخيالا يتمركز حول مطلقية العقل ،وما ساعده في ذلك النسقية والنمذجة التي أتت بها الأسس العلمية، ففي الفيزياء مثلا تم الاعتقاد بأن نظريات نيوتن مطلقة وكأنّ الله قد أوحى له بتلك النظريات وكذلك الأمر في الرياضيات، لكن هذا التأليه سيسقط مهما طال الزمن أو قصر، فالتاريخ يظهر أن الكبرياء ستهبتُ بأسئلة الحياة والوجود، وفعلا مع اكتشاف الذرة بعد التحول الذي حدث أبستمولوجيا في الفيزياء وانهيار أساس الفيزياء الكلاسيكية وظهور أزمة الأسس في العلم، تم الانزياح عن الإيمان المطلق بتلك النظريات إلى البحث في جوهرها وتفكيك علاقاتها القائمة والتعامل معها كعلامات لغوية، هنا بدأ يتراجع الإيمان بالمطلقية، وانتشار النزعات الشكية غير التفاؤلية في إمكانية حصول المعنى، وتم الكفّ عن طلبه والسعي نحو بنائه من داخل اللغة في نمط تأويلي غير قابل للثبات والمطلقية.

هنا بدأ العقل في الانهيار وهاج الوجدان وما بقي من أداة خلاصية غير الالتذاذ بما يقدمه العلم والتكنولوجيا، ولم ينته سؤال الوجود بل تفاقم هاجس المصير وزاد القلق من المستقبل، وأدركت الفلسفة أن العقل الذي كان بيانها وعمادها القوي أصبح هو في حد ذاته أداة تُصنع وتتشكّل وفق أدوات أخرى واستحالة إدراكه معرفيا لمعاني الوجود، فتغيّرت المنظورات والرؤى حول الوجود والمعرفة والقيم بعيدا على أسس الحداثة ووفق أسس جديدة متباينة فيما بينها ولم يعد للفلسفة أرضية واحدة بل تعددت أرضياتها لأن ما كان يمثّل بالتعبير الديكارتي قسمة واحدة بين الناس لم يعد بمقدوره أن يضمن للإنسانية خلاصها، فصار مسلك ما بعد الحداثة مسلكا لا عقليا وبات تأكيد عدمية الدلالة لمعاني الوجود.

إن محدودية العقل وقصر مقدرته في إدراك المعنى، جعل الفلاسفة يعودون إلى تلك المرحلة التي كشف فيها رواد الشك الحداثي مظالم العقل ومآسي الحداثة، وبالتالي كان لهؤلاء اشارات دلالية على هذه المرحلة، ذاك الذي أشار إليه "إيمانويل كانط" و"كارل ماركس" و"فريدريك نيتشه" وكذا "سيغموند فرويد"، فكان ما قدّمه هؤلاء هو مرحلة البرزخ التي تسبق انهيار الحداثة وتأسيس ما بعدها.

لأجل ذلك، صُغتُ الإشكالية في الصياغة الآتية:

إذا كانت فلسفة ما بعد الحداثة ترتحل في أفق التقويض والنقد والتأويل وعدم الثقة في العقل والمركزية والمطلقية، فكيف تمّ الترحال والانتقال إلى مرحلة ما بعد الحداثة؟ ما هي المقاربات المنهجية والدلالات المعرفية التي اعتمدها فلاسفة الشك الحداثي الذين اتخذوا من نقد العقل وتفكيك الوعي وتهديم القيم والشك في كمال الحداثة وتفوّقها وانتهى بهم المآل أن استشعروا زوالها وأنبأوا بعصر ما بعد الحداثة؟

للإجابة على هذه الإشكالية، اعتمدت على مناهج متنوعة في وظائفها بين التحليل والنقد والاستنتاج وبشكل متكامل، فبالمنهج التحليلي، نتعمّق في المفاهيم المرتبطة بمفاهيم فلسفية متنوعة كـ (فلسفة الحداثة، فلسفة ما بعد الحداثة، العقل الخالص، تفكيك الوعي، التقويض، العقل الأداتي، هدم القيم وغيرها)، وأما المنهج النقدي فاستوجب علينا استخدام النقد الذي هو من طبيعة الفلسفة وروحها، وبه ننظر نظرة تقييمية، والتي من خلالها نستطيع أن نقم على دور فلاسفة الحداثة الذين بنوا مسالك الفلسفة المعاصرة، ومنها أمكننا أن نستنتج المنظورات الفكرية والمنهجية لأولئك الذين أرهصوا بما بعد الحداثة وبعثوا بإشارات دلالية عن التحوّل الذي حدث في تاريخ الفلسفة.

2. بداية انهيار المشروع الحداثي:

كانت بداية انهيار المشروع الحداثي منذ اللحظة التي حاول فيها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط "Immanuel Kant" (1724–1804) دراسة العقل – الذي هو أساس الحداثة– من داخل العقل ذاته، فشكّل بذلك كانط لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة الغربية، ولا زال حضوره في عقل كل فيلسوف كيف لا وهو الذي قاد ثورة في الفلسفة لا تقلّ عن الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك، فعلى الرغم من أن بداية تفلسفه كانت متأخرة إلا أنه اهتدى إلى فلسفة تختلف عن الديكارتية التي آمن بها ووثق في الكوجيتو الديكارتي، وما ساعده في ذلك قرأ ما كتبه دافيد هيوم "David Hume" (1632–1676) "رسالة في الفهم البشري"، واعترف أن هيوم أيقضه من سباته الدوغمائي، خصوصا لما برهن على أن العقل هو نشاط تعليلي يقوم به الذهن تحت تأثير تكرار الظواهر، فالضرورة بين السبب والنتيجة يجزم بها العقل دون أي دليل وإنما بفعل التكرار والعادة، هنا يكون دافيد هيوم قد أدخل عنصر الشك إلى فكر كانط مما جعله يدعو لإعادة النظر في هذا العقل.

1.2 الشروط القبلية للمعرفة عند كانط:

لقد بدأ "كانط" باستيعاب الفلسفتين العقلانية والتجريبية، فأنتج نسقا فلسفيا جديدا بدت ملامحه في مفتتح كتابه "نقد العقل الخالص" يقف وقفة نقدية من الفلسفة السابقة بأكملها، ويبدي انبهاره بالعلم الفيزياء، الذي شهد تحولات كبيرة منذ "كوبرنيك" حتى "نيوتن"، وتساءل كيف لعقل فيزيائي أن يتقدم بهذه السرعة لينتج هذه القوانين حول الطبيعة بينما العقل الفلسفي لم يستطع أن ينقل المعرفة الفلسفية لذلك التقدم الذي حصل في الحقول المعرفية الفيزيائية؟

هنا يعود كانط لينظر في العقل الفلسفي، أي ينقل البحث من حقله المعرفي الدلالي إلى البحث في ماهية العقل الذي هو أداة كل بحث معرفي، بمعنى يدعو "كانط" للبحث في طبيعة العقل. وكأن كانط يجري تحولا في مبتدأ الفكر الفلسفي فيجعل البحث في أداة الفكر عوض توظيفها للبحث في الوجود والماورائيات لإنتاج الفكر،

فنادى ببحث العقل من داخله، ودعا إلى الوقوف على إمكاناته وحدوده، لذا كان البحث في حدود اشتغال العقل هو مشروع فلسفة "كانط" النقدية.

في كتابه "نقد العقل الخالص" سعى كانط لنقض الآراء التي تقدّس العقل وتدّعي مطلقيته وهي الآراء الديكارتية بصفة خاصة التي أشعرته بالملل والسبات الدوغمائي مثلما ملّ مذهب الشك الذي لا يقدّم أي شيء (كانط ، د س، صفحة 18)، وفي إجابته عن سؤاله حول المعرفة تحدث عن طبيعة العقل الإنساني، وتساءل عن الشروط القبلية التي تجعل المعرفة ممكنة، فوجد أن الذات العارفة تأتيها المعطيات الحسية عن طريق الحواس، لكن تلك الظواهر لا يمكن تصورها من غير زمان ومكان بينما يمكن تصور المكان والزمان فارغين مجردين مفارقين للظواهر الطبيعية (كانط ، د س، صفحة 33).

بهذا تكون مقولتي الزمان والمكان مقولتان قبليتان سابقتان عن التجربة الحسية وشرط لهما ومن الزمان والمكان تأتي مقولة العلية، لأن العلية تعامد في الزمان ومن المكان تأتي مقولة الجهة هي أخذ حيز، فهذه المقولات الأربعة هم المقولات المتعالية سابقة عن التجربة أما الظواهر الحسية فهي أشياء في العالم الخارجي متناهية، ومن هذه المقولات الأربعة يمكن استنتاج بقية المقولات منه أو الصور الفارغة تمتلئ بمحتوى الحس تشكل لنا معرفة عن العالم الخارجي، لذا، ميز كانط في العقل الإنساني ثلاث وظائف تعبر عن مراحل هامة في المعرفة وهي "الحساسية–الفهم–العقل الخالص" (كانط ، د س، صفحة 35).

- **الحساسية:** وهي القدرة العقلية على الإدراك الحسي، هنا بدأ كانط تجريبيا، إذ اعتبر أن المعطيات الحسية تأتي إلى الذات العارفة مفككة لكنها لا تتحول إلى معرفة إلا بعد أن تنتظم في شيء ما لتتحول إلى إدراك حسي ويتم ذلك كما يلي:

إن الظواهر الخارجية التي تأتي منها المعطيات الحسية هي قائمة في الزمان والمكان والزمان والمكان صورتان قبليتان سابقتان للتجربة ومن أدلة كانط على ذلك، أنه يمكن تصور الزمان والمكان غير متناهين في حين أن الظواهر متناهية، إذ يمكن أن نتصور مكانا خاليا من الموضوعات كما نتصور زمانا خاليا من الموضوعات أيضا، لكن في المقابل لا نستطيع أن نتصور موضوعات بدون مكان ولا ظواهر بدون زمان، فبدونهما لا تنتظم المعطيات الحسية وبالتالي لا يمكن أن نتصور موضوعات العالم الخارجي ولا أن تكون لدينا عنها أية معرفة، إلا في إطار الزمان والمكان، وبهما يتم ترتيب المعطيات الحسية وتحويلها إلى معرفة أو مدركات حسية.

- الفهـم: يعتقد كانط أن المعطيات الحسية التي تصل إلى الذات تكون في شكل فوضى حسية، لذا تعمل على تنظيمها عن طريق المقولات، فالمقولات هي الهيكل المنظم للحس والمثبت له في

محورين أساسيين هما الزمان والمكان، والنتيجة العامة لهذا النشاط هي ما يسميه كانط بالفهم، والفهم مرحلة ثانية تختلف عن مرحلة الحساسية وهي مرحلة تأتي بعدها، فمرحلة الفهم تتجاوز فيها الذات الإدراك الحسي الناتج عن مقولتي الزمان والمكان وترتقي إلى تأثير مقولات أخرى كمقولة السببية.

فمثلا لما نحس ببرودة الجو فهذا إدراك حسي، ولما نعرف نصدر حكما بأن البرودة لها علاقة ببعد الأرض عن الشمس وتحول الفصول الأربعة، وبالتالي هذا ليس إدراكا حسيا بل هو فهم.

ففي الحساسية (الإدراك الحسي) نصدر أحكاما ذاتية تخبرنا عن إحساسنا، بينما في الحكم الثاني أي في مرحلة الفهم نعبر عن أحكام ضرورية عامة وكلية.

ذلك أنه في مرحلة الفهم تضيف الذات مقولة السببية، لكنها تبقى مقولة فارغة لا قيمة لها بدون مدركات حسية ومع ذلك لكي تصبح المعرفة عقلية لا بد من مدركات حسية من صور أو قوالب مجردة حتى تتحول إلى مدركات عقلية، أي لا بد لهذه الصور الفارغة الموجودة في العقل من مادة (المعطيات الحسية) حتى تصبح المعرفة ممكنة.

بهذا تكون المعرفة في نظر كانط متكونة من مادة وصورة، فمادتها تأتي من الحساسية وصورتها تأتي من الفهم ولا يمكن أن تقوم المعرفة الحقيقية إلا باجتماعهما، وهنا يكون قد جمع بين العقل والحس، في هذا يقول كانط: (إن المفاهيم بدون حدوس حسية تضل جوفاء والحدوس الحسية بدون مفاهيم تضل عمياء) (كانط ، د س، صفحة 63)، وهكذا استطاع كانط أن يجمع بين العقل والحس في عملية المعرفة.

لكن السؤال الذي ينبغي أن يطرح تبعا لذلك، وهو: كيف تفعل الذات كل هذا في المعرفة؟ أي كيف يمكنها أن تمسك تلك المعطيات وتضعها في قوالب فارغة موجودة فيها؟

هنا يقترح كانط وجود ملكة متعالية تنظم فوضى الحواس في هيكل مقولات إنها ملكة الخيال المتعالي إنها النشاط الطبيعي والعميق للروح، فالخيال يعني صناعة الصور التي تتشكل وتنطبع في الذات، تلك الصور تستقبل ظواهر العالم الخارجي، إلا أنه يضع لهذه المعرفة العقلية شروط:

– يعتقد كانط أن المعرفة العقلية ممكنة ويقينية في مستوى ظواهر الأشياء، ففي ظواهر الأشياء يمكن الإدراك والمعرفة، فالذات العارفة لا تعرف إلا في حدود ما يظهر لها.

– أما في مستوى الأشياء في ذاتها فالذات تجهل تمام الجهل ولا يمكنها الوصول إلى معرفة لأنها تكون مع موضوعات ليس لها مقابل حسي.

نحن إذن أمام مستويين، مستوى ظواهر الأشياء وذلك ما يمكننا إدراكه ومعرفته، ومستوى الأشياء في ذاتها وهو ما نجهله، لكن يجب الاعتراف بوجوده لأن الظواهر قائمة عليه، ومن هنا كانت الأشياء لدينا هي ما يبدو لنا منها، وكانت معرفتنا فيها نسبية، وكان وجود الأشياء مرتبطا بالذات العارفة، وهذه نزعة مثالية واضحة.

- **العقل الخالص:** يعتقد كانط أنه لا يمكن أن نكتسب معرفة يقينية عن ما وراء الطبيعة، أي الميتافيزيقا (كالبحث في النفس وأصل العالم وفي الله)، وعلى الرغم من أننا نفكر في هذه الموضوعات باستمرار لكن لا يمكن أن تقوم لنا معرفة حولها، والملكة العقلية التي تفكر فيها هي ما يسميه كانط (العقل الخالص)، ويقسّم أفكار العقل الخالص في: (فكرة الذات المفكرة "النفس"، فكرة السلسلة الكاملة عن العالم "بداية العالم في الزمان"، فكرة أسمى الموجودات "الله") (كانط ، د س، صفحة 54).

2.2 العقل محدود بمقولات:

لقد وضع "كانط" العقل تحت مجهر التحليل، وتوصّل إلى أن العقل ليس لوحا مصقولا تتموضع فيها الطبيعة مثلما عبر عن ذلك دفيد هيوم، كما أنه ليس فيه أفكار فطرية كما قالت الديكارتية، إذن، ما هو العقل؟ وماهي هذه الأداة؟ إنه مجموع المقولات الترنسندنتالية، مقولات قبلية، أي أن العقل لا يحمل أفكارا جاهزة (وهذا هو خطأ ديكارت) بل المقولات التي تشكل أدوات منهجية فطرية يمكنها أن تنتج الفكرة، ماهي تلك المقولات؟

هذا يذكرنا بكتاب (كاتيغورياس) لأرسطو، الذي حدّد للعقل عشر مقولات، تلك المقولات تشكل شفرة اللغة الفلسفية، لذا وضع "كانط" مقولات العقل الترنسندنتالية وحددها في اثنى عشرة مقولة، وهي مختلفة عن الفكرة فالمكان والزمان مقولتان لا فكرتان لأنهما غير موجودتين، فلكي ينتظم العقل في وجوده يحتاج الى مقولة الزمان مثلما يحتاج الى مقولة المكان، فتلك المقولات تنظم حركة الوجود، وتُمكّنه من فهمها.

تلك المقولات حسب "كانط" موجودة في العقل كالأوعية الفارغة التي تأتيها المحسوسات فتنظم فيها فيكوّن العقل المعاني الادراكية التي تمكّنه من إدراك الحياة، ويستحيل أن تكون مكتسبة، وهنا يضرب التجريبيين، لأن الوجود لا يعطيك الزمن (هاشم، 2001، صفحة 194)

إن العقل الخالص هو هذه المقولات الفارغة والمتعالية، التي تمتلئ بمحتوى الحس لتشكل لنا معرفة عن العالم الخارجي، لكن العقل الخالص ليس فارغا أو ساكنا، بل أن الذات هي نشاط دائم في تنظيم المعطيات الحسية التي تصلها في شكل فوضى حسية، فالمقولات هي هذا الهيكل المنظم للحس، والمثبّت في محور الزمان (نشاط التعليل) والمكان (الجهة)، والنتيجة العامة، لهذا النشاط هي ما يسميه كانط بالفهم .

غير أن العقل لا يمكنه تجاوز حدود الفهم، وأن محاولاته لتجاوز تلك الحدود والاشتغال بالماورائيات هي محاولة غير مشروعة، ذلك أن ما يصنعه من قضايا لا مقابل لها في عالمه المحسوس، هو ضرب من الخيال الذي يفقد العقل نشاطه المتجه نحو فهم إدراك معنى الحياة، لذا لم يجني المفكرون من اشتغالهم بأمور الألوهية والنفس وبداية الخلق في الزمان غير التناقضات (Philippe, 1996, p. 45)

لأجل ذلك، وضع كانط حدودا لإمكانيات العقل في المعرفة، إذ أنه قادر على تحصيلها في حدود الحساسية والفهم، فهو مزوّد بمقولات كالأوعية تتنظم فيها الاحساسات وتتحول إلى معان، بينما تلك التي لا مقابل لها في العالم الحسي لا يمكنها أن تنتقل إلى تلك الأوعية ولا يمكنها أن تتحول إلى معان، ويكون خوض العقل فيها ينتهي به إلى المتناقضات، على الرغم من أن مشروعية السؤال عنها مركونة فيه ويسميه "كانط بـ"العقل الخالص".

من هنا، كان المشروع الكانطي في ظاهره يبدو أنه إعادة بناء العقل، لكن في حقيقته إنما هو كشف لنقص العقل وبيان عوره وتحديد لقدراته، وأن إمكاناته في الظاهر فقط (فينومين) وهو يمسك بالمعرفة في حدود عالمه الحسي، إنها محاولة نقدية قائمة على إعادة النظر في آلية التفكير وضبط مقولاتها الترنسندنتالية، كان لها أثرا بعديا، فلم يعد منذ ذلك الحين العقل قابلا للتأليه بل انتهى به إلى أن أصبح مجرّد أداة محدودة في إمكانها المعرف.

فالفلسفة الكانطية بهذا، تمثّل الأساس الفعلي الذي سيدفع لا حقا في النظر الجذري في كينونة العقل التي لم تعد جوهرا بل أداة ليس في اشتغالها الابستيمولوجي بل في بعدها الأنطولوجي أي في شروط وجود العقل ذاته وفي هذا بدأت عملية الخروج من مسار العقل إلى اللاعقل، ويكون هنا كانط قد استخدم الأركيولوجيا في البحث في ماهية العقل وبدأ يسلب عن الحداثة أساسها، وانتهى إل ما انتهى إليه.

إنها الصدمة الأولى توجه للعقلانية الزاعمة بمطلقية العقل، والأغرب أن هذه الضربة آتية من داخلها ومن فيلسوف ينتمي إلى تيارها، تلك الصدمة هي التي أوحت بزوال أرضية الحداثة وأرهصت بما بعد الحداثة، فالمآلات التي آلت إليها الفلسفة هي محصول الإرهاصات التي قدمها "كانط" في المعرفة وأوحت بعجز العقل ومحدوديته فاختطفها بعض الفلاسفة من بعده بكل ذكاء ودهاء وعملوا على رصد المهادم لزعزعة أرضية الحداثة وهدمها لذا ستمثل فلسفات في نهاية القرن التاسع عشر، تضرب كبرياء العقل بأسلحة مختلفة معلنة على الانتهاء مرحلة الحداثة وبداية التجاوز، فلم يعد العقل الذي شهد ميلاد الانبهار به منذ الفلسفة اليونانية في تأسيسها الأول إلى لحظة ميلاد الكوجيتو وسموه إلى صناعة العقل الأداتي ونمط الحيازة، فلم يعد هذا العقل مصدر للحقيقة ولا أداتها.

هاته رؤية مختصرة للفلسفة النقدية التي دوّنها كانط في كتابه (نقد العقل الخالص)، وفيها أخضع فكرة الكوجيتو التي أبدعها ديكارت إلى النقد بعدما أقصى الكوجيتو الزمان، وأقرّ أن الأنا هو الثابت الوحيد في هذا

الوجود فما كان على كانط إلا أن يبدع مفهوما جديدا للزمان يجعل من الوجود الخارج عن الذات محور تحقيق الذات لذاتها، فحسبه كل شيء محصور في الزمن ينقضي ويمر ويتلاشى ويضمحل، ولا يستثني منها شعور الإنسان بوجود ذاته قابل للاضمحلال لو لم تدرك هذه الذات خارجا عنها يحدد ويعين طبيعة وجودها في الزمان، فالإنسان لا يملك أفكارا فطرية، بل يملك ملكات تظهر إلى الوجود عن طريق تأثير المعطيات الحسية.

لكن سرعان ما تراجع كانط عما ذهب إليه في ظل هيمنة الكوجيتو على العقل الغربي، ففي كتابه (نقد العقل العملي) اعترف بتلك القضايا الميتافيزيقية التي انكرها في كتابه (نقد العقل الخالص)، فيعترف بوجود الله والنفس وخلودها لكن على أساس الأخلاق والإيمان لا على أساس البرهان العقلي.

لذا كانت فلسفته في المعرفة تمثّل إشارة ما بعد حداثية حيث أبان على محدودية العقل وقصر الذات، ومهّد للفلسفات اللاحقة التي حاولت استبعاد العلاقة الابستمولوجية التي أساسها العقل، والتوجه إلى علاقات أخرى لتجاوز الحداثة، ونذكر هنا الماركسية والمدرسة اللاشعورية، وفلسفة نيتشه، فالأول ضرب الحداثة من مدخل مادي، وضربها فرويد من مدخل سيكولوجي، أما نيتشه فبحث في الأصل واعلن أن أكبر خطأ في تاريخ الفلسفة يبدأ مع الأفلاطونية التي أعلنت العقل أداة لبناء المعنى.

3. الماركسية بين التحرر من الذاتية وتفكيك العقل الأداتي:

يذهب ألتوسير"Louis Pierre Althusser" 1990-1918) إلى أن ماركس"Karl Heinrich Marx" (1818– 1883) بكتابه رأس المال تحرر من الذاتية الإنسانية، وفيه اشتغل على علاقة الوعي بالظروف الاجتماعية والمادية، أي أن ترتيب الهيكلي للمجتمع يمثل بنية تمنحه الإنتاج وقوى الإنتاج وأدواته، هنا تتغير اللغة من المعجمية الديكارتية كمفاهيم تتعلق بالعقل أعدل قسمة بين الناس، والحديث على الكوجيتو والأفكار الفطرية والحدس والاستنباط الرياضي وغيرها، إلى مفاهيم جديدة فيها الحديث عن التفكير وعلاقته بالإنتاج ووسائل الإنتاج، وأن الفكر لا ينطق إلا بمصالح الطبقة التي ينتمي إليها، وهنا نستحضر عبارة ماركس الشهيرة في كتابه رأس المال وهي أيضا موجودة في كتاب الإيديولوجيا الألمانية (ليس وعي الناس يحدد وجودهم الاجتماعي بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم) (كلي رايت، 2010، صفحة 427)

كأن ماركس يقول لديكارت ليس العقل الذي يحدد الوجود، بل أن مرتبتك الاجتماعية هي التي تحدد وجودك، إذن أصبح العقل والتفكير في الماركسية مرتبط بالعلاقات الإنتاجية والاجتماعية، وذاك ملمح من ملامح ما بعد الحداثة الذي يشير إلى الارتحال عن العلاقة الإدراكية إلى علاقة أخرى.

لقد أخذ "كارل ماركس" من "هيجل" "Georg Wilhelm Friedrich Hegel" (1770–1831) طريقته الثورية "الديالكتيك" ورفض مثاليته وآراءه الرجعية والصوفية، ليعلن "ماركس" أنه مادي ولكن ماديته تختلف عن النزعات المادية الفلسفية التي سادت عصره بزعامة "فيورباخ"، فالمادية الماركسية تقول بأسبقية الوجود المادي والاجتماعي على الوجود الفكري وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل أن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.

لكن، لا يعني هذا أن الماركسية تعتبر الوعي أو الفكر مجرد انعكاس للمادة أو المجتمع بل إنها تؤمن بفعالية الفكر وخصوصيته، وبقدرته على التأثير في محيطه المادي والاجتماعي وإذا كانت الماركسية تنظر إلى المادة والوعي في علاقاتهما المتبادلة، وتأثير كل منهما في الآخر، فإنها تنظر أيضا إلى المادة في حقيقتها المتحركة لا في مظهرها الساكن، وبالتالي رفض "ماركس" مادية "فيورباخ" لأنه جدلي، ورفض مثالية "هيجل" لأنه مادي.

1.3 المادية الجدلية فلسفة ومنهج:

إن المادية الجدلية فلسفة لها تصور خاص بها للعالم، وترفض النزعة الوضعية المعادية لكل تصور عام للكون والانسان، والتي تعتبر العلوم وحدها القادرة على معرفة الحقيقة، وتعتبر الماركسية أن النظرة الوضعية متطرفة وعلى عكس هذه النظرة ترى الماركسية أنه يمكن قيام نظام فكري للعالم، وفعلا قد أقامت لنفسها فلسفة خاصة بها.

الماركسية هي أيضا منهج بمعنى أنها لاتقف عند حقائق نهائية مطلقة، فلا شيء نهائي مطلق في نظر الديالكتيك على حد تعبير "أنجلز"، والمنهج أهم من البناء النظري لأنه هو الذي يقيم هذا البناء ويعدله ويطوره ليجعله مسايرا للعلم، مواكبا لتطور الحياة، ملائما للمطلق وللخاص النوعي.

2.3 المادية الجدلية عمل وممارسة:

الماركسية فوق كل ذلك عمل وممارسة، كما يقول "لينين": (إن معرفة قوانين الطبيعة تمكن الانسان من السيطرة عليها وتسخيرها كم أن معرفة قوانين تطور المجتمع تفسح المجال أمامه للعمل على تغيير الهياكل الاقتصادية وتبديل علاقات الانتاج القائمة بعلاقات أفضل وأعدل، والمعرفة الصحيحة في أي ميدان تعتمد على الممارسة، أكثر مما تعتمد على النظرية الجاهزة) (بولتزر، د س، صفحة 177)، فالماركسية إذن، في روحها وحقيقتها هي فلسفة ومنهج وممارسة، والمنهج فيها أعظم شأنا وأكبر خطورة لأنه أساس قوام الفلسفة.

وقد صاغ "أنجلز" قوانين المادية الجدلية كما يلي:

- **قانون وحدة المتناقضات وصراعها:**

ترى المادية الجدلية أن التناقض يوجد داخل الشيء، وأنه لا يمكن الفصل بين الشيء وتناقضه، وأشياء العالم تتألف من متناقضات، سواء كانت هيئات اجتماعية أو مواد حية أو جامدة، والمتناقضين متلازمين كل منهما يستدعي الآخر، وهذا التناقض أو صراع الأضداد هو أساس كل تطور ونمو، وفي هذا يقول "لينين": (إن النمو هو صراع الأضداد) (يوسف كرم، 2012، صفحة 428) هذا الصراع وهذا النمو لا يمكن أن يحدث إلا في إطار وحدة المتناقضات والأضداد، فهي الشرط الضروري لكل صراع بينهما وبالتالي لكل عملية تطور ونمو.

فهناك نوعان من التناقضات (داخلية وخارجية) فالتناقضات الخارجية تخص صراع الشيء مع المحيط الذي يوجد فيه، أما الداخلية وهي صراع الأضداد داخل الشيء الواحد، وهي الأهم في نظر الماركسية، وفي هذا يقول "ماوتسي تونغ": (يعتبر الديالكتيك المادي أن الأسباب الخارجية هي شرط التبدل، والأسباب الداخلية هي أساس التبدل، والأسباب الخارجية إنما تفعل فعلها عن طريق الأسباب الداخلية، فالبيضة تتبدل في درجة حرارة ملائمة فتصير كتكوتا، ولكن الحرارة لا تستطيع أن تحول الحجر إلى كتكوت، لأن أساس التبدل في الأول يختلف عنه في الثاني) (بولتزر، د س، صفحة 174)، ومعنى ذلك أن مبدأ التناقض يوجد داخل الشيء نفسه، اما العوامل الخارجية فدورها يكمن في تعجيل عملية التطور أو عرقلتها.

كما تُميز المادية الجدلية بين التناقض الأساسي والتناقض الثانوي لأن كل شيء وكل ظاهرة يشتمل على عدد من التناقضات يلعب فيها أحدهما الدور الأساسي، فالتناقض الرئيسي، هو التناقض الذي يقوم بالدور الحاسم في عملية الصراع، ولذلك كان لا بد من معرفة القوى المتصارعة من أجل دفع حركة التطور والنمو إلى الأمام، لا بد من أجل التغيير والتبديل أن نكتشف التناقض الرئيسي ضمن التناقضات الثانوية، والتناقض الرئيسي لا يبقى دائما رئيسيا، وكذلك بالنسبة للتناقض الثانوي، فالظروف هي التي تعطي للتناقض طابعه الرئيسي أم الثانوي.

- **قانون تحول الكم إلى كيف:**

يتعلق هنا ببيان الكيفية التي تتم بها عملية التطور والنمو، والكشف عن الآليات المختلفة التي تحصل بها هذه العملية، ومؤدى هذا القانون هو أن التزايد التدريجي في التغيرات التي تلحق الكم، والتي تكون أول الأمر ضعيفة غير مشاهدة تؤدى عند ما تصل درجة معينة إلى تغيرات كيفية جذرية تختفي معها الكيفية القديمة لتحل محلها كيفية جديدة ينتج عنها بدورها تغيرات كمية، وفي هذا الصدد يقول "ماركس": (إنه في مرحلة ما من مراحل التطور يؤدي التغير البسيط في الكم الذي بلغ درجة معينة إلى اختلافات في الكيفية) (بولتزر، د س، صفحة 185) إن هذا التغير في الكم هو بمثابة النقطة من الماء الذي تجعل الكأس يفيض، ومثال ذلك على التحول من

الكم إلى الكيف هو غليان الماء، فالماء عندما يتعرض إلى درجة الحرارة يبقى هو نفسه محتفظا بكمه وكيفه، ولكن إذا بلغت الحرارة درجة معينة انقلب الماء بخارا، أي شيئا جديدا في الكم والكيف، وكما يحصل ذلك في المواد الجامدة بواسطة التفاعلات الكيمياوية يحصل أيضا في المواد الحية وفي المجتمعات البشرية، فالضغط والاضطهاد قد يبدو للبعض أنه يبقي المجتمع كما هو لكن إذا بلغ الضغط درجة معينة حدث الانفجار وتغير الوضع (فانيلي و أوفتشي ، 1979، صفحة 60) .

- **قانون نفي النفي:**

هو القانون المحدد للاتجاه العام لتطور العالم المادي والعالم الاجتماعي، إن النفي في اللغة الديالكتيكية يعني ظهور نقيض القضية وإذا كان "هيجل" يستعمل ذلك استعمالا مثاليا فإن "ماركس" يستعمله استعمالا ماديا فالتطور يعني اختفاء القديم وظهور الجديد، هذا الجديد يخرج من جوف القديم نفسه أي النفي.

لكن النفي لا يعني محو القديم بكل جوانبه السلبية والايجابية، بل أن في كل جديد شيء قديم، إنه الجانب الايجابي الذي لا يعيق حركة التطور، كذلك الشأن بالنسبة لنفي النفي، فقانون نفي النفي لا يعني التكرار والدوران في حلقة مفرغة، بل إنه نمو مطرد، إنه تقدم والنفي لا يكون ديالكتيكيا إلا إذا اتصف بهذه الصفة أي إلا إذا كان مصدرا للتقدم، وهذا راجع إلى احتفاظ الجديد بالجوانب الايجابية والسلبية الموجودة في القديم، أما تعويض الجديد للقديم دون أن يحمل الجديد في جوفه شيئا من القديم، فذلك لا يؤدي إلى التطور والتقدم، وإنما يقود إلى التكرار والوقوف عند حدود دائرة مغلقة (فانيلي و أوفتشي ، 1979، صفحة 54).

من هنا كان قانون نفي النفي يعني التطور يسلك خطا تصاعديا، من الأدنى إلى الأعلى، أي كل تطور حاصل من نفي النفي، يحمل بالضرورة طابعا تقدميا، غير أن هذا لا يعني دوما أن الجديد أحسن من القديم، أو أن القديم يسير دائما وأبدا على خط مستقيم، فالتاريخ يثبت عكس ذلك فالواقع العربي مثلا في عهد الدولة العباسية كان أكثر تقدما من واقع العهود التي تلت، أضف ذلك أن بعض المظاهر التاريخية تتكرر من حين لآخر.

لذلك فالمادية الجدلية حينما تؤكد أن التطور الديالكتيكي يعني التقدم فإنها لا تنكر الحالات الخاصة التي أشرنا إليها، لذلك فإن التطور يتم في الحقيقة خصوصا في ميدان التاريخ على شكل حركة لولبية، يظهر في كل دورة من دورانها شيء جديد يرتفع بعملية التطور إلى مستوى أعلى، إن التاريخ يسير بشكل عام في خط مستقيم، ولكن في هذا المسار تظهر أحيانا حوادث تعيد نفسها، فتكون بالنسبة للوضع العام بمثابة رجوع إلى الوراء، لكنها حوادث مؤقتة، علاوة على أنها لا تؤثر بشكل أساسي في السير العام من الأدنى إلى الأعلى من الحسن إلى

الأحسن، تلك هي القوانين العامة للديالكتيك المادي كما سطرها "أنجلز"، وكما شرحها الفكر الماركسي المعاصر (بولتزر، د س، صفحة 358)

بعد هذه الملامح المنهجية يبدو أن الفلسفة الماركسية فلسفة حداثية مثلما يتجه الكثير من الدارسين لتاريخ الفلسفة، وعلى الرغم من أنها فعلا دخلت إلى الحداثة من نموذج نقد الرأسمالية، لكن على مستوى المفاهيم الابستمولوجية، نجد أن الماركسية مشدودة إلى الفكر ما بعد حداثي، بدليل أن "ألتوسير" (الفيلسوف الماركسي الفرنسي) يرى أن كارل ماركس حقق قطيعة أبستمولوجية بكتاب رأس المال، وأنه من الخطأ أن نقرأ الماركسية من كتاب الإيديولوجية الألمانية، أي أن ماركس الحقيقي موجود ما بعد هذا الكتاب.

لذا يمكن أن ندرج الماركسية في مرحلة التحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة وخاصة أنها اشتغلت على الشك في أساس الحداثة وجوهرها وهو العقل وعملت على سحبه من مركزيتها وأرضيتها، فالماركسية شرطت العقل بشروط خارجة عنه وهذا ما يتمظهر في التأويل الألتوسيري لماركس(ما بعد الإيديولوجية الألمانية) حيث يحدد ألتوسير التاريخ بجملة من البنيات العمليات التي تتحكم في حركية التاريخ وهي خارجة عن العقل.

لكن لما تحوّلت الفلسفة الماركسية في القرن العشرين للاشتغال بقضايا السياسة، ضعُفت، وتم سدّ الفهم والتفكير داخل النسق والبناء الماركسي، لذا كل من اجتهد داخل الحقل المعرفي والأخلاقي الماركسي تم اتهامه بالانحراف، فألتوسير ذاته أتهم بذلك، وكذلك روجي غارودي لما حاول أنسنة الماركسية، ورأى أنها اتجهت نحو الاستبداد وجرّدت الإنسان من قيمه مترامية في المادة والانتاج، كما هو الحال مع الستالينية.

إذن، الفلسفة الماركسية في عمقها تنزح نحو تقويض أرضية الحداثة، لكن لما أصبحت نسقية وأصبح التاريخ في الماركسية يفسر بآلية اشتغال الطبقيات الاجتماعية بشكل مشروط بتطور أدوات الانتاج، فالماركسية تجعل الذات مشروطة بالبنية الاقتصادية، حدث قتل الذات، تنتهي الماركسية أن التجول في التاريخ ليس نتاج الفكر وإنما نتاج التفاعل التي تحركه البنية الاقتصادية للمجتمع.

من هنا جاز لألتوسير القول بأن الماركسية هي نفي للذاتية الإنسانية، ومن ثمة يمكن اعتبار الماركسية نفي للحداثة وهدم لمشروعها، ودعوة للتحرّر من جميع قيودها.

3. نيتشه (بين هدم القيم وتحطيم كبرياء العقل):

فريدريك نيتشه "Friedrich Nietzsch" (1844-1900) هو فيلسوف ما بعد الحداثة الأكبر، كانت حياته الشخصية غريبة، أثّرت على نظرته للآخرين وللأشياء، وانعكس ذلك على فلسفته، لذلك لم يفهم أو أسيء فهمه لأنه كان يكتب بأسلوب الشذرات، لهذا فليس من العدل – على حد تعبير رسل- أن نحكم على فلسفته من

خلال الفهم السطحي للقارئين لها، أما من حيث المؤلفات فما أعظم ما ألفه خاصة كتاب "هكذا تكلّم زراديشت" وكذا "جينيالوجيا الأخلاق"، الإنسان مفرط في إنسانيته.

لقد أحالنا نيتشه إلى قارة جديدة هي الأخلاق، مستخدما منهجه الجينيالوجي، مستعينا بالفيلولوجيا التي درسها في الجامعات الألمانية وعاد إلى القيم الأخلاقية وبحث في أصلها لا في تاريخها، لينتهي إلى أن تاريخ القيم عرف انحرافا عن مساره الأول، وأن معاني القيم السائدة في الأزمنة الحداثية وما قبلها بعيدة عن معانيها الأصلية، وأن الأزمات التي عرفتها الإنسانية ولاتزال تعرفها سببها ذاك الانقلاب الذي حدث في تاريخ القيم.

لذا يقول نيتشه الآن وقد حان دور الإنسان بأن يعيد القيم إلى معانيها ويعيد تاريخ الإنسانية إلى عظمته ولا يكون ذلك إلا بهدم المعاني الزائفة عن القيم وإسقاط الأقنعة عنها، لتتذوق الإنسانية معنى الخير والحق بعيدا عن كل تزييف وتحريف، لذا سُمّي بصاحب المطرقة، مطرقته التي كانت سلاحه لتكسير أرضية الحداثة، للعود إلى الإنسان المقدس الذي تم الانقلاب عنه وتشويهه بالأحداث المزيفة، والقوى التي تتخفى وراء القيم المصطنعة، فلم تعد هناك أي قاعدة خلقية بريئة بعيدة عن أهداف سلطوية، وكان كتابه "هكذا تكلّم زراديشت" طريقه لإصلاح العالم بطريقة جديدة، فاعتبر الإنجيل الخامس، وفيه ينطلق من إيمانه بأن العظماء من أمثال المسيح وقبله سقراط لم يعرفوا إلا من خلال ما كتبه الآخرون عنهم، وقدّموا على أنهم رغبوا في إصلاح العالم، فكذلك هو أي نيتشه حاول مع زراديشت أن يقدم رؤية جديدة يصلح بها العالم (فؤاد، 1993، صفحة 183)

فكان زراديشت وفق ما أورده نيتشه هو النبي الفارسي الذي عاش خمسة قرون قبل الميلاد، شبيه أبطال زمانه (سقراط)، عاش في فترة عرفت اهتماما بالدين، وكانت الحضارة الهندية الفارسية تؤمن بأن من له آلهة قوية يمكنه أن يضمن النصر، ولما حدث وأن انهزم الفرس والهنود في مواجهة الغزاة اعتقدوا أن آلهة الغزاة أقوى، فطُلِب من زراديشت أن يبحث عن إله أقوى يمنح القوة للفرس، فالإله الأقوى هو المرتبط بالتحرر من جميع المعتقدات السابقة، واتجه نيتشه إلى الحديث عن الإنسان الأعلى أي المتحرر من جميع الأديان وحتى الأفكار الفلسفية السابقة، ولا يكون ذلك إلا بتحريك القوى اللاعقلانية فيه، فالإنسان الأعلى عنده قوة وحيوية كبيرة لتجاوز القيود والظروف التي وضع فيها، مرتبط بالإرادة القوية وصدق الوعد. أما الإنسان الأدنى فهو ذلك المستسلم الذي لا يعي نفسه ويبحث عن الراحة ويحاول التقليل من آلامه، وهو الذي اخترع السعادة (نيتشه، 2014، صفحة 325)

لقد آن للإنسان أن يضع هدفا نصب عينيه وأن يزرع ما ينبت أسمى رغباته وآماله، ولن يخرج منه كوكب وهاج للعالم إلا حين تزول عنه بقية السديم الأسود من نفسه، ذاك الإنسان الذي يشعر بفوضى داخله ويغتنمها

حينها ستلد منه النجمة الراقصة، إن نيتشه يريد أن تتدفق الحياة في داخل الإنسان وفي خارجه على حد سواء، حتى يصبح إنسانا جديرا.

مما سبق ذكره يتضح بما لا يدعو إلى الشك، أن ما كتبه نيتشه في كتابه هكذا تكلّم زراديشت يتجاوز معجمية فلسفة الحداثة، فلا حديث عن الفكرة الفطرية ولا الكوجيتو ولا الاستنباط والحدس، بل إنه ينتفض بلغة هادمة على مآل الفلسفة الديكارتية، التي تأسر الإنسان الضئيل العدمي المستسلم .

أما في حديثه عن جينيالوجيا الأخلاق، فأشتغل بمطرقته على نحو أقوى وأبلغ، فحينما بحث عن الأصل برؤية نقدية لا تاريخية، توصل إلى أن معاني جميع القيم تم إسقاط عن أصلها ولما استخدم فقه اللغة وعاد به إلى الثقافة القديمة خصوصا عند المجتمع اليوناني الأول ووقف على معاني القيم هناك، وانتهى إلى أن تلك المعاني مرتبطة بطبيعة الأسياد، أي آتية منهم، هنا يطرح نيتشه إشكالية العلقة بين القيمة والسلوك، فهل القيمة الأخلاقية تعبّر عن الشخص أم تطلق لإعطاء قيمة على السلوك والفعل؟

هنا يرى نيتشه أن القيم مرتبطة بالأشخاص تعبّر عن طبائعهم، فالأسياد في المجتمع الإغريقي كانوا يسمون أنفسهم بالحقانيين (الحق)، مثلما كانت تدلّ كلمة (الخير) على المحارب الذي هو من الطبقة الأرستقراطية، وتدلّ كلمة (النبيل) على الرأس الأشقر، في حين تعني الكلمات الأخرى (رديء أو سيء) في أصلها اللاتيني على صاحب الرداء الرث وأسمر البشرة (نيتشه، 2010، صفحة 101) أي أن معاني جميع القيم الأخلاقية مرتبطة بالأسياد لا العاميين الضعفاء؟

كما يعتقد، أن خلق الأسياد للقيم ولّد حقدا وكرها وضغينة لدى الضعفاء، وقدّم مثالا عن الضعفاء باليهود، ورأى أنهم أكثر الناس حقدا لأنهم عاجزون، وعجزهم زاد من مكرهم وخداعهم، ففكروا في قلب القيم، إلى أن جاءت اللحظة التي وصفوا فيها أنفسهم بالأخيار وسعوا إلى قلب القيم، حتى يصفوا غيرهم بالأشرار، فصنعوا إله، وجعلوا منه قوة خفية تنتظر الآخرين في مكان لا يعلمونه ليتم معاقبتهم، وفي ظل هذا الوهم بدأوا بنسج القيم الوهمية، التي شكّلت لحظة انقلاب عن القيم الحقيقية، واستمرّ الأمر نفسه مع المسيحين، الذين ظنوا أن المسيح جاء لنصرتهم وجعل لهم أخلاقا، إنها –على حد تعبير نيتشه– أخلاق العبيد (نيتشه، 2010، صفحة 99).

إن العبيد بتخيلهم للإله جعلوا له صورا وقالوا أنه ناصرهم والآخذ بحقهم، يتمرّدون عن الأخلاق الحقيقية (أخلاق الأسياد) ويؤسسون لأخلاق وهمية، ويصف نيتشه ذلك التمرد بالطفرة الحيوانية، أي محاولة العبيد التسلق في سلم الإنسانية بالمكر والخديعة، فالديانات اليهودية وخاصة المسيحية خدعت الإنسانية وأظهرته في ثوب المخطئ الذي ليس له الحق في الحياة إلا أن يسلم إرادته للمسيخ المخلص.

ينتقل نيتشه ليتهم اللغة التي أنتجتها ثقافة العبيد حينما انقلبوا على القيم إذ أصبحت تعبّر عن قيم وهمية وأورثوها للإنسانية من بعدهم نتيجة تلاعبهم بالألفاظ، فحينما قالوا نحن لا نبغي الانتقام وإنما نحن نسير وفق ما تأمر به الآلهة الكفيلة بالانتقام لنا، انتهوا إلى تحويل معاني الألفاظ عن مسارها الدلالي الأصيل، وصارت الدلالات عندهم مغايرة لما كانت عليه وحدث الانقلاب (فالضعيف صار صبورا، والأبله طيبا، والجبان فاضلا، والسيد ماجنا وترفا، وصارت الرذيلة هي الخمر والمجون والحب وهكذا) (نيتشه، 2010، صفحة 112) أي حدث التلاعب بالألفاظ لتأسيس قيم وهمية.

لأجل ذلك، تكون جميع القيم الأخلاقية منذ ظهور الفلسفة اليونانية وبداية التدين هي تأسيس للقيم الوهمية وانقلاب على القيم الأصيلة، وازداد تهاوي الإنسانية نحو الأسوأ والعدمية، في عصر الحداثة حينما أنتجت تلك القيم الوهمية قيما جديدة مغرقة في الحيوانية، ترفعها إلى مرتبة الإنسانية بغير حق.

فالحداثة التي تتأسس على الكوجيتو ومقولة العقل أعدل قسمة بين الناس، هي تكريس لأخلاق العبيد، وهي مرحلة جديدة أكثر إغراقا في الحيوانية، فمشاعر الكره والحقد والعجز لدى العبيد تحميها أدوات الثقافة اليوم (العدل والمساواة والقانون) وهي سبب تخلّف الإنسانية ووصمة عار في تاريخها. إن الماضي البعيد أفضل حال من الحداثة، حيث كان الأسياد إنسانيين، يحققون معنى الإنسانية ويمحون كل ضعيف عاجز على اللحاق بمرتبتها، فالإنسانية إما أن تكون إنسانا قادرا فلك السيطرة والبقاء، وإما أن تكون عاجزا فتخرج من دائرة الإنسانية، لذا تكون الحداثة التي تؤمن بالمساواة تمثل تراجعا في سلم الانسانية لتجه نحو البحث عنها وتجعل منها هدفا، الأمر الذي يعني أن التاريخ سائر نحو الانحدار والتراجع.

إن الديمقراطية التي تجعل الإنسانية على خط واحد، هي جريمة في حق الإنسانية ذاتها، لأنها تراجعت عن الحياة السامية، إنها تساوي بغر وجه حق بين الإنسان الأعلى قوي الإرادة صادق وعده بالأبله الخائف العاجز المستسلم، إن تلك الجريمة ما كان لها أن تكون لولا الدين، وعلى الرغم من أن هناك محاولات حاولت أن تصحح المسار لكنه لم يكتب لها النجاح بعدما أغرقت الإنسانية في ذلك الوهم (يذكر نيتشه النهضة الإيطالية).

لأجل إصلاح ذلك الوضع يعرض لنا نيتشه تاريخ العدالة، لينتهي إلى رؤية تربوية تقوم على توضيح ما هو الذنب والضمير المعذب، وما هو العقاب؟ إن ما لا يكف عن آلامنا يبقى في ذاكرتنا، إنه العقاب الذي ينتج الإنسان الحر فوق أخلاقي صادق وعده، أما التربية التي صنعتها الحداثة فهي تربية غير أخلاقية، إنها (تدجين) لأنها قائمة على الخوف من الله والآخرة، بينما التربية الحقيقية هي التي تكون آتية من العقاب التي تصنع الإنسان

الصادق له ضمير، فلا يمكن لتربية التدجين أن تنشئ ضميرا (نيتشه، 2010، صفحة 174)، فالمجتمع الألماني صنع ذاكرة عبر أكثر الوسائل رعبا، لذا تكون العدالة في نظر نيتشه هي التي تعادل بين المضرة والألم.

إذا كان العقاب بالألم يصنع عرسا بشريا فاعلم أن الإنسان لن يكون عدوا للإنسان غيره، أما العذاب في الحروب غير مبرر لأنه اختراع الآلهة والعالم الآخر لتبرير ذلك، فالعذاب في القديم كان مهرجانا وعرسا للشعراء، أما اليوم فلم تد بتلك القسوة وصار فيها مبررات وهذا ينهي العدالة ويدمرها ويعدمها، أم الشعور بالذنب فينبع من الشعور بالواجب وبالحرية فيفي بالوعد.

إن (العدمية) التي استخدمها نيتشه وُنعتت بها فلسفته، إنما القصد منها بخلاف ما هو شائع، فهو يعني أن القيم التي كانت تعطي معان كثيرة أصبح لا معنى لها في جميع العصور، وأن الدين أصبح موجودا على حواف حياتنا والأخلاق بلا معنى رمت الإنسانية إلى العدمية وجعلتها مرتبطة بقيم مفارقة لواقعها مرتبطة بحياة أخرى غيبية، والناس راضون مستسلمون إلى نهاية الحياة.

العدمي هو الذي لم يعش واقعه بكل قواه وارادته (قصة حب بجنون، عمل مميز، يكتشف شيئا...) حياة الأصيل بحسب نيتشه تشبه خفة الراقص، الذي يمكنه أن يتجاوز العدمية ذاك الذي يبقى شعوره دائما (فرح، طموح، مرح...) (ما يقوله هيدغر فيما بعد)، أما عند موته فلا وجود –حسب نيتشه– لما تقوله الديانات من حساب وعقاب، بل هناك (العود الأبدي) كالشريط السينمائي وأمواج البحر.

أما الإلحاد فلم يظهر لنا حسب نيتشه الحرية التي يفاخر بها، وإنما هو نسك مقلوب، والنسك أقوى مشاعر الانتكاس، وهو رد فعل لما هو فاعل وهذا ما جعل الناس يتبع الدين والمخلص، وهو في الحقيقة تبرير للآلهة.

هكذا كانت مطرقة نيتشه قاسية على الحداثة، وكانت ضرباتها قاسمة لأرضيتها، فحاولت كسر الأصنام التي صنعتها الفلسفة وجعلت الديانات الشعوب تستسلم لها، فأفلاطون منذ أن قال بعالم المثل صنع صنما ميتافيزيقيا باسم العقل، حتى الاتجاهات الانسانية الحديثة هي أصنام ينبغي تحطيمها.

فتحطيم الأصنام يكون بقوة الارادة لا بالقيم المزيفة، ونسفها يكون بوضوح الرؤية وتحرير الطاقة وبالحرية، ذاك الزيف هو الذي جعل تاريخ الفكر الغربي يسير من العظيم إلى الضئيل منذ أن سقط في كاريكاتور التمثلات الأفلاطونية التي شكّلت فيه مخيالا ضل حبيسه.

5. اللاوعي أساس الحياة النفسية (سيغموند فرويد وهدم الوعي الحداثي):

يقدّم نفسه فرويد "Sigmund Freud" (1856–1939) وباعترافه الصريح، بأنه وجّه ضربة للحداثة، تُضاف للضربات الأخرى، وذلك بإثبات بأن الوعي مشدود بسلطة اللاوعي، هنا ينبغي أن نعود لنبرز نظرة علم النفس الكلاسيكي للنفس الإنسانية.

إن تاريخ علم النفس منذ أفلاطون وصولا عصر الحداثة يتحدث عن النفس باعتبارها وعي ووجدان، فأفلاطون في تصوره السيكولوجي للفرد من أجل بناء نظرته السياسية والسيسيولوجية للمجتمع الفاضل، قسم النفس إلى ثلاثة أقسام وهي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة، وجعل من الفضيلة تتحكم النفس العقلانية في الغضبية والشهوانية، وكذلك في مسار الفلسفة الحديثة حيث تقدّم على أنه سيد الذات، ولم يتم خدشه داخل النفس البشرية.

لكن مع "فرويد" يظهر جانب آخر في النفس يسمى اللاشعور، ويعتبره يشكل كل أجزائها باستثناء جزء واحد وهو الوعي، ويوضح ذلك بمثال جبل الجليد، ويعتقد أن علماء النفس التقليدي بنوا جميع نظرياتهم في النفس على الظاهر وهو الوعي، وظنوا أنه المتحكّم في السلوك البشري، بينما المتحكّم الحقيقي –في نظره– هو اللاوعي.

ثم ينتقل فرويد إلى تحليل الجهاز النفسي، ورأى أنه مكوّن من ثلاثة مناطق وهي (الهو، الأنا، والأنا الأعلى)، فـ(الهو) منطقة الغرائز تشتغل على الإشباع، و(الأنا) هي منطقة الوعي، بينما (الأنا الأعلى) هي الضمير الذي تنشئه ثقافة المجتمع وقيمه داخل ذات الفرد، وبالتالي يشكّل الأنا الأعلى الضمير الأخلاقي داخل الذات، وتبدأ الصراعات بين هذه المناطق داخل الذات، وتنتهي بأن يتحكّم اللاوعي في الوعي (فرويد، 1984، صفحة 43) لكن كيف يحدث ذلك؟

هنا يخرج لنا فرويد بنظرية كانت سببا في تشظي مدرسته التي أنشأها إنها ما يسميه بـ (عقدة أوديب)، والتي مفادها أن الغريزة الجنسية (الليبيدو) هي أول محرك لسلوك الطفل، فهي التي تدفع بميل البنت نحو أبيها والابن نحو أمه بدافع الامتلاك، لكن عند سن السادسة ينهي كل منهما أنه لا يمكن أن يحل الابن محل أبيه ليتملك أمه ولا أن تحل البنت محلّ أمها لتتملك أبيها، فتنشأ عقدة أوديب التي تؤدي إلى الكبت الذي يخلق في الذات منطقة جديدة هي اللاوعي، ومنها يصبح كل ما لا يمكن تحققه على مستوى الوعي يتم كبته على تلك العقدة، وتبدأ منطقة الهو أو اللاوعي بالاتساع، فتكون خزانا هائلا لكل الرغبات غير المتحققة فهي لا تموت وتأفل بل تركن عند تلك العقدة من تلك المنطقة وتترصد الخروج والإفلات (فرويد، 1989، صفحة 42)

تبدأ في الظهور في ميادين عدة، منها أحلام المنام، وأحلام اليقظة، وفلتات اليد واللسان والأرجل والبصر، والحيل، وغيرها، وعند السوي يتم تصعيد تلك المكبوتات وتحويلها، فتظهر في انتاج معرفي وسلوكي متنوع، فالفن مثلا في نظر فرويد هو نتاج عقدة أوديب، لذا لما حلّل لوحة الموناليزا فسرها تفسيرا جنسيا، فتلك الفتاة تمثل لوحة رائعة أوحت بها عقدة أوديب (فرويد، 2017، صفحة 32)

منذاك، أصبح خط التحليل النفسي يصل للموضوعات الأدبية شرقا وغربا، ويكشف على جوانبا مكنونة في الروايات والقصص واللوحات الفنية لم تكن مطروقة، خاصة ما تعلق بخبايا النفس البشرية في تعقّداتها وصراعاتها وتوتراتها، التي كانت تتراءى في النصوص الأدبية والكثير من الأعمال الفنية، وهي كلها انعكاس للتفسيرات الفرودية المرتبطة بنظريته الأوديبية وقد ترصّدها في لوحة الموناليزا لدافنشي التي أثارت إعجاب النقاد وحيرتهم على الدوام، وقد ردّها فرويد إلى إثارة الابتسامة في ليوناردو دافنشي ذكرى غابرة مكبوتة فعمل على إحيائها في عمل فنّي جسّدها على شفتي الفتاة موناليزا في تلك اللوحة الشهيرة، والأمر نفسه أقامه فرويد بالتفسير مع روايات دوستويفسكي الشهيرة (الإخوة كارامازوف) وكذلك مع رواية هاملت لشكسبير، والتي فسّر فيه الكثير من المآسي التي تحدّثت عنها تلك الروايات إلى الصراع الذكوري حول المرأة أو ما يسميه التحليل الأوديبي (فرويد، 1975، صفحة 100)

حتى الدراسات النقدية العربية في الأدب والفلسفة لم تنجو من تأثير التحليل الفرويدي، ويمكن أن ذكر ما قام به المفكر والفيلسوف العربي جورج طرابيشي، حينما ذهب متسلحا بتلك الأدوات الفرودية –التي اقتصّت من الوعي وحطّمت كبريائه– وهنا يمكن أن نقف على ما ترصّده من دور للاوعي والتوترات الجنسية في صناعة المآسي داخل أعمال أدبية مختلفة كأعمال المازني وتوفيق الحكيم وانتهى إلى أن تلك الأعمال أشارت إلى جانب مهم من الحياة الاجتماعية ظل مستترا لأنه يشكّل احراجا للقيم السائدة (طرابيشي، 1975، صفحة 280)

يبدو فعلا أن فرويد اختزال البشرية في غريزة الجنس، وربما ذلك الذي أكثر عليه الانتقادات بدءا من تلامذته (يونغ وآدر)، إلا أنه لم ينظر للجنس كما يُنظر له بالرؤية الغريزية الحيوانية، بل أكّد على (أن الجنس البشري هو الذي يصنع الحضارة) أي أخرجه من مفهومه الضيق.

مما سبق ذكره، فإن المنظور المفاهيمي الذي قدّمه فرويد، يمثّل انقلابا عن الجهاز المفاهيمي الديكارتي الذي قامت عليه الحداثة والذي أساس معجميّته (الوعي، وسيادة العقل، وقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة والحيوانية) يبدو أن فرويد قد مزّق ذلك الاعتقاد، وجعل من العقل مشدودا باللاعقل ومحى الإرادة، بل الأخطر من ذلك أسس لنظرية اللامسؤولية تنزع عن الإنسان مسؤوليته أو ما يسمى بحتمية القضاء والقدر.

بهذه النظرة التي قدمها فرويد يكون قد أسقط أدوات الحداثة، فإذا كانت الفلسفة الغربية منذ بدايتها الأفلاطونية والأرسطية قد حددت الكائن البشري بوصفه كائنا عاقلا أي أن هاته الفلسفة تحوم على التعريف الأرسطي، إلا أن فرويد قد ضرب الحداثة في جوهرها وأبان على أن هذا الذي نظنه ماهية (أي العقل) لا قيمة له. لكن يبدو أن فرويد يقع في أخطاء وتناقضات كما وقع فيها غيره يقرأ الذات البشرية بالعقل، فيكتشف هذا العقل أن هناك جزء هام من ذاته لا يعقله، أي أنه وعى بمنطقة لا يعيها، وهذا هو التناقض الخطير .

6. خاتمة:

يبدو من خلال ما سبق ذكره، أن الحداثة قد ساءلت مفهومها وتساءلت عن نمطها المعرفي، ذاك الذي أشّر عليه فلاسفتها واللذين أتينا على ذكرهم (كانط، ماركس، نيتشه، فرويد)، فما قدّمه هؤلاء من نظريات ورؤى أبان على زيف الحداثة وأوهام تفوقها، وزرعوا الشك والريب في كل آطاريحها وكشفوا أن أنوراها ما هي إلا أحلام تُخفي وتتستّر عن واقع مليء بالآلام.

لقد قدم هؤلاء إشارات دلالية عن مظالم العقل ومآسي الحداثة، فاستشعروا نهايتها وقرب الارتحال عن أرضيتها التي تشظّت بانتكاسة العقل الذي هو أساسها وبنيانها، لقد عجز هذا العقل الذي ظل لأزمنة طويلة يُقدّم على أنه أداتها الخلاصية عن الإجابة عن أسئلة الوجود وفشل في إدراك معانيه ومقاصده، فلا استطاع تخليص الإنسان من الأسئلة التي تهجس في وجدانه ولا منع عنه تلك الأسئلة.

إن ثورة فلسفية جديدة ستقوّض المشروع الحداثي الغربي بدأت تظهر ملامحها في أفق التفلسف، ذاك ما بعث بإشاراته الأولى فلاسفة الشكّاك في العصر الحديث، فـ "كانط" حدّ من إمكانية العقل في المعرفة وجعل له شروطا قبلية، وفي ذلك رسالة قوية في وجه أطروحة الحداثة، وخدش في مطلقية العقل الذي هو أساسها منذ تثبيته بالكوجيتو الديكارتي، وأما "كارل ماركس" فلقد ضرب الحداثة في كبريائها حينما أبان على ان الوعي ما هو إلا نتاج البنى الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية وصنيعتها، في حين أن "نيتشه" الذي يشار إليه على أنه فيلسوف ما بعد الحداثة الأكبر فإنه يحيلنا إلى قارة جديدة في الأخلاق ما كان للحداثة أن تهتدي لها، إنه يهدّم قيم الحداثة التي بُنيت عن الزيف والتّيه، فتوارت عن القيم الأصلية والأصيلة وخالفت طبيعة الإنسان المبنية على التفوّق وسارت الإنسانية بتلك القيم الزائفة (قيم التنوير المرتبطة بالمساواة والإخاء والعدالة) من العظيم إلى الضئيل ودعا إلى التمرّد على تلك القيم حتى تعود للإنسانية عظمتها بعيدا عن الفلسفات الكاريكاتورية والإيديولوجيات الدينية.

أما "سيغموند فرويد" فإنه يضرب الحداثة في أهم مقولة خطّها الحوار السقراطي وخلّدها المنطق الأرسطي وظلّت رافدا للحداثة والتي اشتغلت على الرفع من قيمتها وهي "أن الإنسان في مفهومه هو الكائن الواعي"، ليزيل "فرويد" تاريخا كاملا من الفلسفة وينتهي إلى أن هذا "الوعي" الذي نظنّه ماهية لا قيمة له وما هو إلا نتاج اللاوعي.

إن تلك الإشارات التي بعث بها فلاسفة الحداثة الشكاك مهّدت لعصر ما بعد الحداثة الذي بدأت أرضياته تتشكّل بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث لم يعد اللوغوس الغربي الذي نما منذ التأسيس البدئي للفلسفة مع أفلاطون إلى بلوغ أشدّه مع الكوجيتو الديكارتي، فلم يعد قادرا على تقصي معاني الوجود ولم يبقى للإنسانية علاقة إدراكية مع الوجود ولم يعد بمقدوره تأسيس الكونية المنشودة، لقد بدأت مرحلة جديدة بأنسقة مختلفة ومتعددة ازداد فيها حضور الوجدان وأضحت المعرفة ممكنة وفي أسرع وقت ممكن بفعل هيجان العلم والتكنولوجيا ولم يعد للعقل أي سلطة مطلقة.

هنا ينبغي أن نشير إلى أن خطوط ما بعد الحداثة المختلفة كخط المدرسة النقدية الألمانية التي دعت مع فيلسوفها الأكبر "يورغن هابرماس" إلى إعادة بناء الحداثة من جديد على أساس أن مشروع الحداثة الغربي لم يكتمل بعد، في حين ترى المدرسة النقدية الفرنسية مع فيلسوفها "ميشال فوكو" أن التفكير في تصحيح أخطاء الحداثة هو إعادة الحداثة من جديد بكل مآسيها ومظالمها، لذا دعت المدرسة الفرنسية إلى انتهاج مناهج النقد والتقويض والتفكيك والاختلاف ورفض تزّعم الفلسفة فهم الإنسان، واعتبار الحقائق ليست جاهزة تنتظر من يكتشفها بل الحقائق ما يمكن إبداعه ذاك ما تجلّى في ما قدمه "جورج باطاي" و"موريس بلانشو" و"رولان بارت" و"فرانسوا ليوطار."

هذه الرؤى والأطاريح ما بعد الحداثية انعكست على التصورات الإيتيقية الاجتماعية الآنية ما زاد من حضورها هو الثورات التكنولوجية التي جعلت التلامس بين الثقافات المختلفة واقعا معيشا، الأمر الذي يجعلنا نفكّر في كيفية التعايش معها عن طريق الإيمان بخصوصيات مجتمعاتنا والعمل على التكيف مع المتغيرات وبناء علاقات تواصلية ترتقي بفكرنا وسلوكياتنا وقيمنا بعيدا عن التعصب والجمود ونكران الغير، بل علاقات قائمة على الاعتراف والتعاون والتعايش.

7. قائمة المصادر والمراجع:

1. بودو ستينك فانيلي، و ياخوت أوفتشي . (1979). *ألف باء المادية الجدلية* (المجلد 1). (ترجمة جورج طرابيشي): دار الطليقة. بيروت
2. جورج بولتزر. (د س). (ترجمة شعبان بركات): *أصول الفلسفة الماركسية*. منشورات المكتبة العصرية. بيروت
3. جورج طرابيشي. (1975). *عقدة أوديب في الرواية العربية*. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت
4. سيغموند فرويد. (1975). *التحليل النفسي والفن ، دافنشي ودوستويفسكي* (المجلد 1). (ترجمة كرم سمير). دار الطليعة. دمشق
5. سيغموند فرويد. (1984). *الأنا والهو* (المجلد 4). (ترجمة محمد عثمان نجاتي): دار الشروق. بيروت
6. سيغموند فرويد. (1989). *الكف والعرض والقلق* (المجلد 4). (ترجمة محمد عثمان نجاتي): دار الشروق. بيروت
7. سيغموند فرويد. (2017). *الغريزة والثقافة، دراسات في علم النفس* (المجلد 1). (ترجمة حسن الموزاني): منشورات الجميل. بغداد
8. فريدريك نيتشه. (2010). *جينيالوجيا الأخلاق*. (ترجمة فتحي المسكيني): منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة. تونس
9. فريدريك نيتشه. (2014). *هكذا تكلم زراديشت*. (ترجمة فارس فليكس): مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة
10. كامل فؤاد. (1993). *أعلام الفكر الفلسفي المعاصر* (المجلد 1). دار الجيل. بيروت
11. كانط إيمانويل. (د س). *نقد العقل المحض*. (ترجمة موسى وهبة): مركز الإنماء القومي. بيروت
12. محمد هاشم. (2001). *في النظرية الفلسفية للمعرفة (أفلاطون، ديكارت، كانط)*. بيروت: إفريقيا للشرق. بيروت
13. وليام كلي رايت. (2010). *تاريخ الفلسفة الحديثة* (المجلد 1). (ترجمة محمود سيد محمود): دار التنوير. بيروت
14. يوسف كرم. (2012). *تاريخ الفلسفة الغربية*. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة

15. *Philippe, T. (1996). L'existence de Dieu les arguments de l'agnosticisme de l' athéisme et du théisme et du théisme. PU de Namur.*