

نيتشه وما بعد الحداثيّة
إشكالية التأسيس لما لا يقبل التأسيس

الكلمات المفتاحية(نيتشه -فلسفة-الحداثة)

أ.م.د. علي عبود مالك

كلية الآداب/جامعة بغداد

Nietzsche and Postmodernism

**The problematic of establishment for what cannot be
established**

Key Words: Nietzsche, philosophy, modernism

Asst.Prof. Ali Abbood Malik(Ph.D)

College of Arts – University of Baghdad

المستخلص

يمثل نيتشه مرحلة مهمة من تاريخ الفلسفة، فهو من جانب يمثل نهاية لنسق فلسفي كبير دام قرون عدة من تاريخ الفكر الغربي المتمركز والمتموضع حول العديد من القضايا الميتافيزيقية والعقلية الكبرى، ومن جانب آخر فهو لحظة قطيعة وبداية جديدة لتاريخ الفكر نفسه، فهو يمثل بنقده لسياق فكري سابق له، إنما يدل على انه كان رفيقا ومؤسساً لتيار فكري جديد امتاز بشغبه وتعيده لعقل نقدي يمارس النقد على العقل والنقد نفسيهما!

ويسلط بحثنا هذا الضوء على اهم لمقولات نيتشه التي تشكل اسهاما واضحا في تأسيساته لما بعد الحداثة وتساعدنا في الكشف لارتباطه بأمّهات الفلسفات المعاصرة ومن هذه المقولات:

1- العدمية

2- قلب القيم

3- نقد فلسفة الوعي

4- اللاعقلانية (نقد التمرکز العقلي).

وما سبق من موضوعات تمثل معيارية خطاب ما بعد الحداثيّة، فهو خطاب يسعى لنقد تمركزات عقل الحداثيّة وكونيته وميتافيزيقيته التقدمية والكونية والتوتاليّارية، نحو نوع من التشظي والتعددية والباتّاحة الحرة للفكر الإنساني. العمل على انزياح أو إزاحة الفكر الشمولي الذي أريد له مع منجز الأنوار والحداثيّة أن يسود ويرسخ.

Abstract

Nietzsche represents an important phase in the history of philosophy; on the one hand, he concludes an grand philosophical approach that revolves around a number of metaphysical and rational issues, and, on the other hand, stands for the dichotomy and simultaneously the beginning of a new era of thought. His criticism of a philosophical approach not established yet means that he is one of the founders of a new intellectual trend which is characterized by complexity and diversity and practices criticism on the mind and on criticism itself.

The current paper addresses it self to study some of Nietzsche's important propositions that helped in the establishment of

postmodernism and assists the reader to understand the relationship between these propositions and a number of contemporary philosophies such as nihilism, counter values, criticism of the philosophy of consciousness and irrationality (centrality of the mind) as well as other propositions that pave the way for postmodernism. Nietzsche's discourse focuses on the values of postmodernism and tries to scrutinize the modernist centrality of the mind, its universality, progressive metaphysical tendencies and totality. His discourse is more aligned to decentralism, pluralism and freedom of the human mind. He also works on marginalizing the totalitarian thought that was propagated to be in the lead by the Enlightenment and Modernism.

المقدمة:

يمثل نيتشه مرحلة مهمة من تاريخ الفلسفة، فهو من جانب يعد نهايةً لنسق فلسفي كبير دام قرون عدة من تاريخ الفكر الغربي، المتمركز حول جملة من القضايا الميتافيزيقية، والعقلية الكبرى، ومن جانب آخر فهو لحظة قطيعة وبداية جديدة لتاريخ الفكر الغربي نفسه، وما نقده للراسخ والمتصلب الفكريّ السابق عليه الا دليل على انه كان رفيقاً ومؤسساً لتيار فكريّ جديد امتاز بشغبه وتقعيده لعقل نقديّ يمارس النقد على العقل والنقد نفسيهما! هكذا كان نيتشه، وهكذا تكلم، وسيتكلم بعقول والسنة غيره. انه القطيعة النقدية وهو المطرقة عينها. وستكون اشكالية بحثنا متمحورة حول السؤال عن إمكان أن يكون نيتشه هو المؤسس رغم رفضه التأسيس، وكيف يمكن الحديث عن خطاب مابعد الحداثة مع تفكك كل مرتكزات أصل الخطاب؟

الضد من الأنساق الفلسفية: او مطرقة الهدم والتحطيم.

يصف نيتشه كتابه "أفول الأوثان - الأصنام" بأنه تناول للفلسفة بالمطرقة، فهو يطرق مسلمات العقل الفلسفيّ الغربيّ بالتحطيم والتشتيت وفك الرموز الميتافيزيقية التي اعترته. حاول نيتشه الهروب من عقل الحداثة المطلق نحو نوع من التحرر الذي يمزق مركزية العقل، وفراة الإنسان وذاتيته، وهو بذلك يخلق نوع من العقل الضدي والمعارض (هابرماس، 1995، ص155)، ومنطلقاً من عملية التفتيت هذه حول طريقته في الكتابة الى نوع من الشذرات وكان يبجلها ويفضلها على الأنساق الفلسفية المهيكلة: «أي تأسيس الأنظمة والأنساق،.. ووفقاً لرؤيته التفكيكية يتخير نيتشه مشروع القلب والنقض، أي مشروع التفكيك على مشروع تأليف كتاب يمكن أن يتحول بدوره الى تأسيس - الى نظام» (من مقدمة كتاب نيتشه، 2011، ص9).

يقول نيتشه:

«انظروا النَّسْر! من شدة الالتهاب تصلب،

يثبت النَّظْر في الهوة، هوته التي حينها تتجوّف

في دوائر تزداد عمقاً بإطراد!

فجأة طيرانه يتجمد، في خط مستقيم، على فريسته ينصب.

أتعتقدون حقاً بأنّ الجوع هو السبب؟

وانها كآبة الأمعاء؟

وأَنْ الحب ليس السبب؟

ما الخروف بالنسبة الى النَّسْر! انه يكره الخرفان
أنا أنصبُ أيضاً، هنا في الأسفل، ممتلئاً بالاشتفاء،
على هذه القطعان من الخرفان،
أُمرقها، أُسيل دماءها، احتقر هذه الكائنات الوديعة
اغتاظ من هذه الغباوة للخرفان» (نيتشه، 2005، ص95-96).

نص نيتشه، هذا، إنما هو نتيجة إيمانه بضرورة قلب القيم، وضرب المسلمات التي
آمنت بميتافيزيقا الضعف والخنوع، حسب، كما جاء مع موروث الأخلاق المسيحيّة أو منجز
الميتافيزيقا الوسيطية. وإنَّ اشتفاء نيتشه لتمزيق القيم البالية المقترنة بالضعف، الذي يمثله
الخرفان، هو بعينه النقد الذي يحرك هجومه المستمر على ما أنتج الانحطاط التاريخي
للأخلاقية، وهذه الأخيرة هي ما ارتبطت بهيمنة الديني على الأخلاقي.

لم يكن لتوجه نيتشه، الأنف الذكر، أن يتحقق لولا همه الحقيقي بما أنتجته الثقافة
الحديثة والعقل الحديث عموماً، لأنَّ الثقافة والمنظومة المعرفية تعتمد الاعتقاد أو الإيمان بقيم
من نوع ما، والعقل الغربي مع نهاية القرن التاسع عشر استطاع استخلاص مجموعة من القيم
منها: المسيحية والتشاؤم والعلم والعقلانية والواجب والديمقراطية، وإذا أراد الإنسان - نيتشه -
الخلاص من هذا الانحطاط والتقهقر فعليه أن يقلب هذه القيم رأساً على عقب، لأنَّ هذه القيم
تنفي الحياة بينما هو يطلب لها، فلا مناص الا بقلبها. (دوكاسيه، 1983، ص196) وهنا بداية
هدم المرتكزات والأنساق وانجاس معالم خطاب مفارق لها سيسمى لاحقاً بمابعد الحداثيّة.

الانحطاط هو العدمية التي نقدها نيتشه، فالعدمية لدى نيتشه هي تاريخ من
الانحطاط ونسيان الجانب الإنساني المرید للحياة بما تمليه فلسفات القمع والتدهور التي لها
تراث كبير يمتد الى سقراط، وبذلك فالعدمية " ليست الا المنطق الداخلي للانحطاط الذي
ينبغي لنزعة راديكالية متماسكة وجريئة، أن تبدأ باستخراج نتائجه الأخيرة" (سبنله، 1968،
ص196)، وهذه الراديكالية هي منهجية نيتشه العادمة للعدمية، فمفهوم العدمية «مفهوم
جوهرى في كتابات نيتشه، استعمله ليدل على الأزمة التي اجتازها العالم الحديث حينما اخذ
يفقد قيمه الراسخة ومثله العليا السامية، ولقد تولد عن فقدان العالم لمعناه، يفقد هذه القيم
لمدلولاتها، وإعدام هذه المثل لمفهومها، إحساس الناس بالعبث الذي بدت معه الحياة لامعقولة
والوجود غير ذي معنى» (مؤلفين، 1996، ص181). ويمكن تصنيف العدمية التي أشرها
نيتشه بحق العقل الحديث بانها تقع في ثلاث مراحل هي (مؤلفين، 1996، ص182):

1-مرحلة العدمية الناقصة.

2-مرحلة العدميّة الخنوعة.

3-مرحلة العدميّة النشيطة الفعّالة.

وترتبط المرحلة الأولى بالنزعة التّشاؤمية لشوبنهاور، والمعتمدة على فكرة المالم التي تقود الى أفضلية العدم على الوجود، وهي العدمية التي تتشدّ الزهد والتسكّ بديلاً عن الانهيار والانحطاط الذي أصاب القيم. أما العدميّة في المرحلة الثانية (الخنوعة) فهي الفقدان التام لمعنى القيم ومدلولاتها والتي تجعل، بذلك، كل شيء آيل الى الأفول والسقوط وهي لاتفعل، مقابل ذلك الشعور، شيئاً؛ الا القبول والعجز وبالتالي موت الإرادة. ومع مرحلة العدمية الفعّالة نجد نيتشه يحضر بقوة لجعلها رحلة الإنسان الأعلى والنموذج الإنساني الأسمى الذي ينشده في زرادشته والموقف هنا هو الشعور مبدئياً بتهاافت القيم ومن ثم الأخذ بالشروع في تأسيس قيم جديدة تلاءم عكسية القيم البالية وتتجلى في إرادة القوة كإرادة للحياة، وبذلك فهي عدمية نشيطة تبشر بالإنسان الأعلى الجديد.

تتمثل فلسفة نيتشه دامجاً للانطولوجيا بالكسيولوجيا، ولاسيّما الأخلاق، فنجد الوجود يبحث عن مهام أخلاقية جديدة، تتشكل صورتها بإرادة القوة، «إن إرادة القوة ليست غير قناع الوجود، لكن هل يمكن التأكيد إن فلسفة مأساوية - الى هذا الحد- تقضي الى كرنفال ماورائي؟ وكما إن القناع الذي يخفي التجاعيد لا يجب أن يخلع، الا في الليل، الا تكون إرادة القوة بحاجة الى العدم أو الى اللاشيء؟ لتجرؤ على نزع قناع الوجود، أألا يكمن جهدها في كل لحظة في تدمير تصور الوجود منحطاً في كل لحظة في كل ما يحيا؟» (بودو، 1996، ص156)، أقول؛ نعم إن إرادة القوة تقتضي العدم، عدم عدمية الانحطاط. وذلك لن يكون الا بالتّخلص من سطوة القيم البالية التي هيمنت على العقل البشري. وما الاحتقال- الكرنفال الماورائي اللهجة الا تجسد لروحية ديونيزيوس -التي سناقشها تبعاً- والتي تلتصق بمدى فهمنا لروحية العذاب المفرح للتخلص من الضعف والانحطاط.

ويورد جيل دولوز معالم خمسة تشكل ماهية العدمية عند نيتشه هي (دولوز، 1998،

ص31-35):

1-الاضطغان: والذي يتضمن اتهام وتجريم يسقطهما الفرد على الفعل الإنساني الخاص والاجتماعي.

2-الإحساس بالخطأ: وهو تأنيب الذات وتضمنها لتهمة (هذه غلطتي).

3-المثال الزهدي: وهي مرحلة انتصار القيم البالية والارتكاسية على إرادة الحياة، وهذه المرحلة تتمثل بفاعلية التسكّك والزهد، والمراحل السابق بما فيها هذه الأخيرة، تتمثل لدى

نيتشه في كونها ممثلة للدين اليهودي والمسيحيّ، لكنها لا تقف عندها فهي لا تزال تواصل طريقها لتصنع تاريخنا.

4- موت الإله: وهي لحظة الاسترجاع للقدرة الإنسانية واستقلالها وتمركزها، لكنها لا تعطينا معنى دقيق هل إن الأب هو الذي مات أم الابن الذي استقل مؤخراً بفكرة الموت، لأنها تستبدل الدين بالأخلاق العبودية، وأفكار التقدم والمنفعة محل القيم الالهية.

5- الإنسان الأخير والإنسان الذي يريد الهلاك: مرحلة ارتكاسية عدمية أخرى، تتمثل في الجدل بين الثابت والمتغير، بين استمرار القيم الانحطاطية نفسها مع إنسان الهلاك، وبين الإنسان الأخير الذي يقول: إن كل شيء باطل، ويرى أن عدم الإرادة أفضل من إرادة العدم.

هكذا يتصور بداية مشروع قلب القيم لدى نيتشه، إلا أنه زنيا قد كان مشروع إرادة القوة هو ما يمثل فكر نيتشه، إلا أنه تراجع فيما بعد عنه، من أجل مشروع قلب القيم (مقدمة كتاب: نيتشه، 2011، ص7). إلا أننا نرى أن نيتشه لم يكن لينقلب على نفسه بمشروعه في إرادة القوة، كمشروع ضد التهديم الذي يهدف إليه المشروع الآخر وهو قلب القيم، فمن الممكن فهم إرادة القوة كمشروع قلب قيم، ولا سيما حينما نفهم أن القيم التي أراد لها أن تعكس وتقلب فهي ما ينتجها أخلاقياً الضعفاء والمنحطين، على خلاف ما يراد مع القوة وإرادتها في قلب القيمة السابقة. لكن ما يمكن أن نعده يلزم التراجع عنه وأنه قد تراجع فعلاً عنه فهو إن إرادة القوة هي مشروع نسقي آخر، لا يريد له أن يستمر ولا سيما بعد ألفته للشذرات والحكم التفكيكية المخالفة للأطر الانساقية الروائية الكبرى التي أنتجها الفكر الغربي.

التشكيك والتهديم: ارهاصات لخطاب مابعد حداثي

ولم تكن نزعة نيتشه الضدية والتهديمية هذه بمعزل عن منهج ربيبي اتخذها لنفسه كمعول لهدم ومقارعة الأنساق العقلية التي أرادت تعليق الإنسان، يقول نيتشه: «لا نجعل أنفسنا ننساق إلى الضلال؛ فالعقول العظيمة ربيبية... فالقوة والحرية المتأتية من طاقة وفائض طاقة العقل تقصح عن نفسها من خلال الريبة... القناعات سجون» (نيتشه، 2011، ص122)، بذلك فإن مهمة نيتشه هي مهمة مزدوجة بين تحطيم القيم البالية التي تسبب الانحطاط وبين إرساء مفاهيم بديلة للقيمة تصنع التحرر، ذلك لأن الإنسان المؤمن أو المعتد والمقتنع ليس ملكاً لنفسه ولا يستطيع أن يكون إلماً وسيلة وهو ينبغي أن يُستعمل من غيره على الدوام (نيتشه، 2011، ص123)، والتحرر هو معنى الشفاء الذي نشده نيتشه من كل كتاباته، بواسطة إثبات القوة الإنسانية التي تسوغ وجود ذاتها (برهيه، 1987، ص131)

(زيناتي، 1993، ص69)؛ لذلك سيشكل العود الأبدي نوع من التصور الجامع للتناقض للتكرار والاختلاف، التمايز والتشابه، فالعود الأبدي هو «عودة المبادئ التي تتحكم بالخلق وتدير العوالم، عودة الأهواء التي يزيد جنونها المغربي من حدة مرارة أن نكون فقط أولئك الذين نكونهم، عودة حالات العجز عن أن نصبح آخرين، عودة الرغبة في بناء أحلامنا انطلاقاً من خرائبنا، وبادئ ذي بدء، من الخرائب الأكثر إثارة للهلح: ((مات الله ونحن الذين قتلناه))...، لكننا نبقى أنفسنا على تذوق حضوره عبر الميل الى السيطرة. هاكم التاريخ يعكس، إذا في العودة الدائمة» (بودو، 1996، ص162-163). وهذا العود يبدو لي سردية اخرى ونسق يتجذر في افق تفكير نيتشه برغم محاولة ضربه للأنساق، وهنا قد يتفق مع منجز الحداثة في اعتبار صورة ما مختزلة لحركة التاريخ بينما من جانب اخر نجد الفكرة باعثة على العبثية واللاجدوى وهنا تغادر معنى الحداثيّة نحو تطلعات لخطاب ما بعد حداثي.

يمثل العود الأبدي بوجهه الآخر كشف ونزع لغطاء تدهوري أخلاقي ووجودي، وما قتل مركز التدهور لدى نيتشه إلا بالقضاء والإجهاض لفكرة المركز الهلبي، وذلك ما يتيح مجالاً لتحرر ابدى وصيرورة لا تتفك عن إعادة خلق وتشكل دائمة، لذلك يقول: "إن أعظم حدث قريب العهد -في الواقع ((موت الله))، بعبارة أخرى فقد الإيمان بالله المسيحي معقوليته- قد بدأ أصلاً ينشر أول ظلاله على أوروبا. قلة من الناس، حقاً، يمتلكون على الأقل حاسة بصر جيدة... وقد علمنا ((إن الله القديم قد مات)) نشعر أننا نضيء، كما لو كل فجرأ جديداً لمسنا؛ يفيض قلبنا بالعرفان بالجميل، وبالدهشة وبشعور مسبق، وبالانتظار! هاك أخيراً، ولو انه ليس جلياً، يبدو الأفق- من جديد - حرأ" (نيتشه، 2001، ص194). وهذا يعني وجود صيرورة دائمة وبريئة وخالية من أي هدف (زيناتي، 1993، ص69). ونقد المركز (الله، الذات العارفة، الهيمنة الميتافيزيقية مطلقاً) الذي يستشف من خطابات نيتشه - وان كان نيتشه نفسه ميتافيزيقياً- يقود الفكر الفلسفي المعاصر الى اللجوء للاهتمام بما حول المركز، فقد بجل نيتشه الهامش في الحياة على مستوى الحقائق أو الحياة، وكذلك مدح الذي يتجرأون على التقليد ويخالفون فهم الحياة والفضيلة فيقول: «أحب أولئك الذين لا يعرفون كيف يعيشون دون أن يكونوا في ذلك منحدرين إلى الهلاك... أحب أولئك المحترقين الكبار» (نيتشه، 2007، ص46)، وذلك سيشكل اهتمام بما ضد القمع/المركز/السلطة مع فوكو، والمسكوت عنه عند دريدا، والبارالوجيا عند ليوتار.

وقد صب نيتشه نقده على مسلمات العقلانية التي أنتجت على مدار الفلسفة الغربية منذ أفلاطون الى يومه فقد هاجم العقل وما أنتجته المركزية العقلية من اتجاهات ثلاثة هي:

- 1- المنطق: إذ اعتبر إن مبادئ الفكر ماهي الا أوهاام ضرورية للحياة، وان من السوء أن نفهم إن هذه المبادئ هي قوانين الوجود. فلايمكن نقلها من الفرد الى العالم الخارجي، والحقيقة إن الذات هي التي تعتقد أن هذه المبادئ ثابتة وصحيحة على الدوام، والواقع أن العقل ليس الا وسيلة للحياة وهو غير قادر على إدراك الوجود الحقيقي.
- 2- قدرة العقل: فنيتشه يعتقد أن العقل خطر! لانه يدعي معرفة كل شيء وإدراك كل شيء، بينما لامعنى واضح للعقل ولا يوجد عقل واحد، ولايمكن أن نعيش حياتنا مطلقاً بالعقل.
- 3- نقض العقل الكلي: أنكر نيتشه فكرة العقل الكلي الذي يحكم الكون والتاريخ وانه متسيد عليهما، فالعقل الوحيد هو الذي نعرفه، هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان، والعقل شيء نادر في الوجود ومعظم مافي الحياة يسير دون عقل. (بدوي، 1956، ص193-196)

ويقصد نيتشه مما سبق نقد لما تبدى فيه العقل الغربي من تراث أرسطو الى هيجل فمن مبادئ الفكر الى العقل الكوني الكلي، أفكار لامحل لها من الحقيقة في عالم نيتشه. وهو يصف الثقافة التي نتجت من هذه المعتقدات "بثقافة الأذعياء" والتي تدعي نهاية الأزمنة والتاريخ حسب رؤية صارمة لذلك سدد ضرباته القوية لها عسى أن يحطمها. (برهيه، 1987، ص125).

محاولات مستمرة للخروج من فلسفة الوعي

يعرج نيتشه لفلسفة الوعي التي بدأت ديكارتيًا منجزة لتراث كبير من مسار تحقيق الذات لذاتها كملتكة للحقيقة، وذلك ما يختزل بما يحققه الوعي من فهم مباشر لحقيقة العالم الخارجي والذات، ولذلك نجده يقول: «في حقائق الوعي: لايزال هناك أكثر من تأملاني يعتقد أن ثمة ((يقينيات بلا توسط)) وعلى سبيل المثال ((أنا أفكر))... الا أن اليقين ال بلا توسط شأنه شأن المعرفة المطلقة والشيء في ذاته، انه ينطوي على تناقض وصفي» (نيتشه، 2003، ص39)، ويقصد نيتشه أن المعرفة المباشرة والمؤدية الى حقيقة بسيطة وواضحة ومتميزة وبالتالي مطلقة إنما هي تتضمن نوع من التناقض بين الصفة والموصوف بها، أي بين حقيقة مسألة الوعي والتي هي نوع من ضروب الخيال والتوهم وبين امتلاكها الحقيقة كما تدعي.

وبذلك ينكر نيتشه كل أصناف الحقائق السابقة، فلا الحقائق وعالمها، ولا الظواهر وعالمها (المبتدع) موجودة واقعيًا بل هي محض أصنام أريد لنا أن نعبدها! (نيتشه، 2006، ص8-9) بل ويعقب (نيتشه) وينبه منه هو! فهو يقول: "إنكم تبجلوني، لكن ما الذي سيحدث لو أن إجلالكم هذا تداعي ذات يوم؟ إحترسو من أن يقتلكم صنم ما" (نيتشه، 2006، ص12) وهو بهذا القول لا يريد تأسيس أي حقيقة قارة ومبدئية أو قيمة مثالية تصبح معياراً للحقيقة، فهو يثير خوفنا من أن نخضع لعبودية نيتشه نفسه وإن نسلم به كحقيقة مطلقة، وذلك يتيح لنا معنى الإرجاء بحق المعنى والحقيقة والذي يتجلى عند دريدا.

أما أن البحث في الحقيقة هنا يثير موضوع دمجي آخر لنيتشه لمبثني الباستومولوجيا بالاكسيولوجيا من جهة أخرى غير دمجه للأخيرة بالانطولوجيا، فهو يحدثنا عن إن «إرادة الحقيقة لاتعني إذن عدم الاستسلام للخداع، - ولكن- ليس هناك من خيار آخر ((إرادة عدم خداع الآخرين وعدم خداع الذات)) وهذا ما يعيدنا إلى ميدان الأخلاق» (نيتشه، 2001، ص24). وبالتالي فإن الكشف عن الخداع، الذي نمارسه وتمارسه السلطات المنبثة في وعينا مع ذاتنا والآخرين، يشكل نوعاً من التحرر الأخلاقي.

ونحن نجد نيتشه ملهماً لأفكار التحرر والانعقاد من المؤسسات التصنيفية والسلطوية، وسنتلمس أثر ذلك على فلاسفة ما بعد البنيوية ولا سيما فوكو، يقول نيتشه: «يعيش المرء اللحظة، يعيش بسرعة فائقة؛ يعيش على نحو لاسمؤول للغاية؛ وذلك بالذات هو ما يدعى الحرية. وكل ما يجعل من المؤسسات مؤسسات، يكون محتقراً، منبوذاً، ومرفوضاً؛ يشعر الإنسان بنفسه مهدداً بخطر نوع جديد من العبودية لمجرد أن ينطق أمامه بعبارة (سلطة)» (نيتشه، 2010، ص149).

وينقده للنسقية وتفكيكه لميتافيزيقا العقل الحداثي وسطوة المركزية الإنسانية المفرطة، يعد نيتشه مؤسساً لتيار جديد يتمثل بما بعد الحداثيّة، ذلك لأن ما بعد الحداثيّة «عبارة عن توجه نقدي للتوير والحداثيّة وقيمهما. ولقد بدأ هذا النقد والرفض على حد سواء، في مستواه النظري والفلسفي، مع الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه في القرن التاسع عشر» (الزواوي، 2009، ص15).

وهنا نكشف أن نيتشه ليس بالفيلسوف النسقي، بالرغم من مشروعه الذي ينم لدينا عن محورية هي التهديم، فهو «ليس فيلسوفاً من فلاسفة المذاهب، يمكننا أن نتكلم - ونحن بهذا الصدد عن هذا النوع من التفكير الدائم التحول، المكون كلياً من نظرات جزئية، والذي يرتاب تفككه المحموم بجميع الجسور المنطقية والبناءات الاصطناعية- عن بعض المسائل التي

تلقت في فترات حياته المختلفة إجابات متناقضة أحياناً. فما كان ينبغي أن يأتي به، لم يكن مذهباً من المذاهب بل كان جواً وحساسية جديدين أراد أن يخلقهما، وهما شرطان ضروريان لقلب القيم قلباً كاملاً» (سبنله، 1968، ص200).

المنهج الديونيزي بالضد من البولوني

ديونيزيوس وابلولون، ثنائية أخرى ضدية من ضديات نيتشه يحاول فيها الانتصار للأول على الثاني فيها، فما المقصود من ديونيزية نيتشه، وما البولونية التي ينتقدها؟
هما رمزان «في الميثولوجيا اليونانية يقولان الحال الثقافي في الزمن الإغريقي، ابوللون يُستحضر ليقول حقيقة الإنسان بما هو الجوهر عقل، بما هو القدرة على تجريد العالم، على تمثله فكراً، وعلى صياغته نسقياً، وديونيزيوس الذي يُستحضر ليقول حقيقة الإنسان بما هو الجوهر جسد، بما هو الرؤيا الناتجة عن توتر الجسد في مختلف أحواله، وعند نيتشه إن ابوللون انتصر على ديونيزيوس منذ اللحظة السقراطية، وان ذلك تسبب في خطيئة إنسانية فادحة لعدة أسباب أساسها الحقيقة العقلية لاتقول العالم أو الذات ضرورة، وإذن يكون المطلوب استحضار ديونيزيوس، لأنه القادر على قول الذات والعالم» (هامش كتاب: نيتشه، 2005، ص334).

وفي تفصيل أكثر فإن ديونيزيوس هو اله الخمر عند اليونان والذي اقترن اسمه بالخصوبة والسلطان على عقول النساء، وعرف بأنه الملهم للشعراء بشعرهم، وأصبح يرتبط ويعبر بالدوافع الجنسية واللاعقلانية في الرجل معارضة لابلولون ودوافعه العقلانية. (امام، 1995، ص305) كما انه مثل فكرة اله المرح والهذيان والعريضة، واخذ التصور عنه يتغير فيما بعد من الزمن الى أن أصبح يمثل اله الذي يختفي ويتخلى عن الحياة ومن ثم يولد من جديد، وبذلك أصبح رمز الحياة الأبدية المتجددة. (السواح، 2005، ص145) وخالصة صورة ديونيزيوس انه رمزية العقل والانفلات والحرية المنفلتة، والجنس والتكرار الانوجادي الى ما لانهاية في العالم.

أما ابوللون فهو اله النور واله التنبؤ والعرافة، وهو اله الراعي، واله الموسيقي واله بناء وإنشاء المستعمرات (السواح، 2005، ص58-60)، وهو راعي الفنون المدنية الرفيعة ومصدر المبادئ السامية في الدين والأخلاق، وهو اله العلاج والشفاء والرواية والقلم والفلسفة. (امام، 1995، ص102) وبذلك فانه يمثل صورة رمزية للانضباط والحكمة والنسق والرفعة والعقلانية.

هاتان الصورتان يستدعيهما نيتشه ليقرر الانضمام الى الصورة الأولى - الديونيزية، كما اشرنا، وتمثل ديونيزية نيتشه في مشاريعه النقضية في زرادشت ونقيض المسيح وغسق الأوثان، بل مشروعه برمته، لانه اخذ على عاتقه ضرب تلك المركزية البابولونية التي حكمت مسار العقل الغربي منذ اليونان-أفلاطون الى اليوم. بما أنتجته من قيم أخلاقية بل وانطولوجية بمعيار أخلاقي، لقد اختزل نيتشه رؤيته لتاريخ الفلسفة كتاريخ قيمي- تاريخ أخلاقي، فحتى الانطولوجيا والباستومولوجيا كانت تتحى منحى أخلاقي أو قيمي، أن الأوان له مع نيتشه أن ينهدم وتتفرق عراه.

وقد يتصور أن نيتشه هو مفكر لا أخلاقي محض، الا أننا يجب أن نؤكد على أن التفكير في القيمة الخلقية وحتى معنى أن تقلب تلك القيم هو تفكير أخلاقي، أو في الأخلاق، لذلك نجده قد "جعل للأخلاق أهمية قصوى، ويرجع اليها ظواهر عديدة لاتتنمي الى مجالها الرحب، وهو في الوقت نفسه ينتقد الدوافع الإنسانية ويعتبرها ترجع بالفعل الى جذور أخلاقية... ولا يحرص نيتشه في أبحاثه الأخلاقية على أن يقف من القيم الأخلاقية موقف سائر أبناء البشر، إنما يتخذ موقف الناقد الأخلاقي الممحص الذي لايعترف أصلا بالقيم الأخلاقية السائدة، ويحاول تقييما" (غالبا، 1988، ص47-48).

ويأتي تصويره بان لا أخلاقي (وهو تصور مغلوط كما بينا آنفاً) لسبب أساس يكمن في ديونيزيته وقلب القيم المعتمد على إرادة القوة. يقول نيتشه: «في الأسرار الديونيزية وحدها، وفي سايكولوجية الحالة الديونيزية يفصح الواقع الجوهرى للغريزة الهيلينية عن نفسه، (إرادة الحياة) التي تسكنها. ما الذي كان يضمنه الهيليني لنفسه عن طريق هذه الأسرار؟ انها الحياة الخالدة، والعود الأبدى للحياة؛ المستقبل مكرساً وموعوداً في الماضي؛ الإثبات الظاهر للحياة في ماوراء الموت والتحول؛ الحياة الحق كتواصل جماعي عن طريق التناسل وأسرار الممارسة الجنسية. لذلك كان الرمز الجنسي لدى اليونان هو الرمز الجليل في ذاته، انه الفهم العميق الحقيقي داخل مجمل ورع العصور القديمة... وكانت تعاليم الأسرار تغمر العالم بآيات التقديس؛ فدأوجاع الولادة) تضفي قداسة على العالم عامة، وكل صيرورة ونمو، وكل ماينطوي على مستقبل يستوجب العالم. ولكي تكون هناك تلك الرغبة الأبدية في الخلق، ولكي تظل إرادة الحياة تثبت ذاتها بصفة أبدية، لابد من أن يكون هناك عذاب ولادة ابدية. كل ذلك هو ما تعنيه عبارة ديونيزيوس؛ ولا اعرف رمزاً أرقى من هذا الرمز اليوناني: الرمز الديونيزي... أجد نفسي أقف من جديد فوق الأرض التي نبتت منها إرادتي، ومقدرتي، أنا آخر تلامذة الفيلسوف ديونيزيوس - أنا، معلم العود الأبدى» (نيتشه، 2010، ص177-179).

من وجوه استحضار ديونيزيوس هو المرح مع اللام مرح الجسد ورقصه مع الم قد نلصقه بهم عقلي أو جسدي آخر، وفي مقطوعة شعرية نثرية يسرد نيتشه حال الإنسان الجدل بقوله: «لكن العراف العجوز كان يرقص من الفرح، وحتى إن كان، كما ظن البعض، سكراناً بلذيذ النبيذ، فإنه بالتأكيد كان أكثر سكرأً بعذوبة الحياة، وكان التعب قد غادره. بل عن البعض يروي أن الحمار كان في هذه اللحظة يرقص، لأنه اشد الناس قبحاً وسبق أن كان سقاه نبيذاً عوضاً عن الماء، حين كان يتوجه اليه بصلواته كما لو انه يتوجه بها الى الهته الجديدة» (نيتشه، 2005، ص 245)، ورموز المقطوعة تدور بين حضور ديونيزيوس في السكر واللذة والفرح والرقص، وحضور الإنسان الأشد قبحاً وهو الواعي والمتخذ لديونيزيوس منهجاً، بينما الحمار قد يلمح ليدل على كثير من صنوف الوجود بما هي الإنسان البسيط. وهنا إشارة لمرح الجسد الذي المحنا اليه سابقاً مع طبيعة الرمز الديونيزي، الا أننا يجب أن نفهم «إن رجوع نيتشه الى الجسد لا يعني أن الجسد حدود الإنسان، بل ينظر اليه كأساس، إذ تتحقق القيمة القصوى بالخلق، ويتجاوز الإنسان لنفسه» (حرب، 2010، ص 2015). ذلك هو نيتشه أو هكذا تكلم نيتشه، الديونيزي النزعة والمذهب. أراد لرمزية ديونيزيوس أن تدوم كتولد مستمر بعوده الأبدي ليشعرنا بالم الحياة وصعوبة لمس الحقيقة انه يفكك مسلماتنا النسقية التي ورثناها كأوثان. ذلك ما سنستشعره مع المد المابيدي للحداثة والبنوية وتأسيس الاختلاف.

إنّ تدمير الثابت والتراث الغربي الذي يتشخ بالعقلانية هو غاية نيتشه، فهو يقول: «إنني افضع إنسان من بين ما وجد الى حد الآن؛ لكن هذا لا ينفي أنني سأكون الأكثر إحساناً. اعرف لذة في التدمير تتناسب وطاقتي التدميرية؛ أنا في كلا الأمرين خاضع لطبيعتي الديونيزية التي لاتفصل بين فعل النفي والاستجابة الاثباتية، إنني الأخلاقي الأول؛ لذلك فأنا المدمر بامتياز» (نيتشه، 2006، ص 155)، ويكشف لنا قول نيتشه السابق مجموعة من الحقائق بحق نيتشه:

- 1- انه أخلاقي ولا أخلاقي بمعنى انه رافض لأخلاق معينة وليس للأخلاق. ودليل ذلك قوله لنا بإمكانية إحسانه وإثباته، والإحسان والإثبات هما نوع من التقييم وصنع القيمة الجديدة للقيم البالية التي يجب نقضها، وتدميرها.
- 2- انه يعترف بنزعتة الديونيزية على أساس التدمير.
- 3- إن النفي والإثبات من الممكن أن يجتمع في طبيعة الصيرورة التي يريد لها نيتشه أن تكون معنى للحياة.

القارع بالمطرقة على الفلسفة وأنساقها وتراثها، وقالب القيم، والقدر الجديد، وديونيزيوس، ذلك هو نيتشه، فهو كما يقول لوكاتش «يحتل موقفاً فريداً في تاريخ اللاعقلانية الحديثة، ويرجع ذلك الى الحالة التاريخية التي ظهر فيها، والى مواهبه الشخصية الخارجة عن المألوف، وان هذا النفوذ الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أن يوجد أبداً لو لم يكن نيتشه مفكراً أصيلاً وموهوباً بشكل مرموق» (نقلاً عن: عبد الحليم عطية، 2008، ص89).

مابعد الحداثيّة بوصفها نتيجة لمنجزات نيتشوية

كيف لنا أن نكشف إسهام نيتشه في التأسيس لما بعد الحداثيّة، كتيار فكري معاصر؟

لا بد لنا من استعادة موجزة لمقولات نيتشه التي تثرى ذلك الإسهام وتساعدنا في الكشف لارتباطه بأمّهات الفلسفات المعاصرة (مابعد الحداثيّة):

1- العدمية

2- قلب القيم

3- نقد فلسفة الوعي

4- اللاعقلانية (نقد التمرکز العقلي).

هذه هي المقولات الأساس في موضوعنا، فالعدمية التي أشار إليها نيتشه ووصم الفكر الفلسفي الغربي بها مرادفاً لها بالانحطاط، هي الصفة الملازمة لنسيان وإنكار البعد الإرادي والتأثيري لدوافع ونزوات الإنسان في قبال جمود وبرود وتثني تمثل بمسلمات وانساق بين ميتافيزيقية ووضعية، الا انه لا يتم ذلك المشروع الا بمقولته الأخرى وهي قلب القيم، إن الأخيرة هي التي ساهمت مع نيتشه بالنقد اللاذع والتفكيكي لقيم سادت وهيمنت على الفكر الغربي الى القرن التاسع عشر. وهذه اللالية القلبية استطاعت من كسر أطواق المقدس العقلي والأخلاقي، بل وتقنيد مسلمات الوعي القاضية بإمكانية المعرفة الحقة والمباشرة، وهي بذلك تحيل الى المقولة الأخيرة وهي الكشف عن تمرکز عقلي أراد أن ينكر مرح وعريدة الإنسان الديونيزي، التي أراد لها نيتشه أن تقف قبال الضبط الصارم الذي انتهى بنوع من الأخلاقية الخنوعية التي تمثلت بالأخلاق الدينية- أخلاق الضعفاء.

كل ماسبق هو معيارية خطاب مابعد الحداثيّة، فهو خطاب يسعى لنقد تمرکزات عقل الحداثيّة وكونيته وميتافيزيقيته التقدمية والكونية والتوتاليّتارية، نحو نوع من التشطي والتعددية والبّاتاحة الحرة للفكر الإنساني. العمل على انزياح أو إزاحة الفكر الشمولي الذي أريد له مع منجز الأنوار والحداثيّة أن يسود ويرسخ. وبعد ذلك لم يعد بعد نيتشه «مهمّة للفكر أو

موضوع له سوى أن يجوب متاهات الميتافيزيقا التي تمثل الثروة الوحيدة لديه، لكن الغوص في متاهات الميتافيزيقا لا يهدف الى الاقتصار فقط على الميتافيزيقا، وإنما يصاحبه جهد فلسفي ضخم محوره الأساس الميتافيزيقا ومتاهاتها، وهو الجهد الذي يبذله اليوم فلاسفة مابعد الحداثيّة» (عبد الله، 2010، ص165). هذه هي المشاريع التي خلفها بعدها نيتشه (نقد التمرکز الميتافيزيقي) مما جعل كتابات ونتائج فلاسفة مابعد الحداثيّة يتمركزون بدورهم على النقد للميتافيزيقا.

مابعد الحداثيّة أو مابعد الحداثيّة

إذا كانت الحداثيّة لا تقترن بمعنى زمني مستقر، فما مسوغ الكلام عن مابعد الحداثيّة؟ أهو مسوغ تجاوز زمني لنسق فترة معينة؟ وفي ذلك مشكلة دلالية! ولذلك فالأصح أن نتكلم عن مابعد حداثيّة لا مابعد حداثيّة. وقد يرد على ذلك بأن مابعد الحداثيّة تمثل تجاوز لنسق معرفي مازال قائماً ولا يمثل فترة معينة، وإنما سيمثل خطاب مابعد الحداثيّة خطاب تقاطعي مع الخطاب الذي يُتبنى من قبل دعاة الحداثيّة، ولاسيما في الفلسفة والفن والسياسية. والرد هو إننا نتكلم عن حداثيّة لا تستقر بزمن لطبيعتها الرئيبيّة، فلا يمكن، قطعاً، الكلام على ما يتجاوزها زمنياً، وكذلك فالتجاوز النسقي هو ضرباً آخر من ضروب الحداثيّة ذاتها، فيصبح خطاب مابعد الحداثيّة جزءاً من خطاب حداثيّة منكر لأصوله، مغمض العينين بشأن حقيقته. ولكل ماسبق، سيكون تحديداً للدلالة منحصراً بما بعد الحداثيّة أو مابعد الحداثيّة، أي Postmodernism لأنها تمثل لحظة زمنية يمكن محاكاتها ومحاكاة نماذجها وإن امتدت الى يومنا الحاضر. فالمقولات المنتجة حداثياً هي: مقولات المركزية الإنسانيّة، والذاتيّة، والعقلانيّة، والعلمويّة، وتلك المقولات ستشكل مصدراً للنقد المابعد حداثي، وعليه فإن خطاب مابعد الحداثيّة سيمثل كل الخطاب الفلسفي الذي تبنى رؤية ناقدة للمركزية والذاتيّة الإنسانيّة والعقلانيّة والعلمويّة، كخطاب طارد لها. وللمعنى المنبثق عن هذه المعرفة.

وبناءً على ماسبق سيكون الكلام عن مابعد الحداثيّة شبيه بتجاوز نسق ونزعة، وليس بنسقية تاريخية متجاوزة زمنياً فقط، بقدر ما هي تجاوز معياري (معرفي - تاريخي).

أصول المصطلح

يتشظى المعجميون والاركيولوجيون اللغويون، كما تتشظى مابعد الحداثيّة في ممارساتها، في تحديد اللحظة التاريخيّة لظهور مفهوم مابعد الحداثيّة زمنياً.

1. مابعد الحديث بوصفها لحظة فنية- تاريخية (القرن التاسع عشر):
يؤرخ البعض للظهور الأول للمفهوم تاريخيا مع الرسام الانجليزي جون وتكنز تشابمان، ما يقارب عام 1870، إذ يعد أول من استعمل مصطلح الرسم مابعد الحديث. (ستوري، 2010، ص577)
2. مابعد الحداثيّة بوصفها لحظة أدبية - تاريخية (القرن التاسع عشر):
يؤرخ لمفهوم ما بعد الحداثيّة، حسب هذا الرأي (رأي منجز القرن التاسع عشر)، مع هيسمانز(الروائي والناقد الفرنسي) سنة 1879م (الزاوي، 2009، ص12).
3. مابعد الحداثيّة بوصفها وضع ثقافي - تاريخي (منتصف القرن العشرين):
فيما يعيد البعض أصل مفهوم مابعد الحداثيّة الى ارنولد توينبي عام1954، فقد جعله يدل على إمارات ثلاث في ميزت الفكر والمجتمع الغربي مع منتصف القرن العشرين، وهي: اللاعقلانية والفوضوية والتشويش، (مؤلفين، 1996، ص10) وهناك من يربط تاريخية المفهوم بالشاعر والناقد الأمريكي تشارلس اولسون في الخمسينيات، أو بالناقد الثقافي ليزي فيدلر في عام 1965. (الرويلي والبازي، 2005، ص223)
4. مابعد الحداثيّة في الربع الأخير من القرن العشرين:
يؤرخ البعض لما بعد الحداثيّة كحركة فلسفية وفنية وأدبية بدءاً من نهايات منتصف القرن العشرين والربع الأخير منه، فديفيد هارفي يضع تاريخيتها ما بين انهيار الحركات الحداثيّة في عام 1968 الى 1972 حقبة زمنية لانبثاق مابعد الحداثيّة بالرغم من عدم تجانسها واستقرارها المفهومي حينها. (هارفي، 2005، ص59)
5. من تأسيس المفهوم الى الخطاب الرسمي:
أما عن بدايات فاعلية خطاب وثقافة مابعد الحداثيّة والفكر المابعدّي عموماً فنستطيع إعادته لرائد النقد والعدمية نيتشه، بذلك فهو يمثل بدايات وجذر مابعد الحداثيّة، أما عمل ليوتار في الربع الأخير من القرن العشرين (الوضع مابعد الحداثي) فلا يمكن عده العمل الذي اظهر المفهوم وسكه، بل هو من أعطاه ميزة التداول العمومي التي جعلت منه خطابا عالميا ولاسيما بعد ترجمة الكتاب الى لغات أخرى غير الفرنسية، إذ يفهم ليوتار الوضع المعاصر للمجتمعات الغربية على انه وضع مابعد حداثي "وان المجتمعات المعاصرة قد دخلت مرحلة تاريخية جديدة منذ الثمانينات فالرواية الكبرى حول مسيرة التقدم التي لا تتزحجح قد بدأت بالتقلص... وشكل الموقف مابعد الحداثي قطيعة تاريخية بالنسبة للحداثة" (ايلسورث، 2011،

ص336)، هكذا يدخل مفهوم ما بعد الحداثة حيزه المستقل في الأدبيات الثقافية والفلسفية المعاصرة كخطاب ضدي ونقدي وحامل لاستراتيجيات تفحصية تحليلية.

الى ماذا تشير ما بعد الحداثة؟

بالرغم من اعتقاد الكثير، ونحن معهم، بصعوبة تحديد مفهوم ما بعد الحداثة بدقة تعريفية تجعل المفهوم مقيداً معجماً، الا أننا نجد بأننا نستطيع تلمس ملامح إجرائية وأدائية لما بعد الحداثة، فهي، بداية، مجموعة من الأفكار الطاردة للحداثة على انها فصلا من فصول التاريخ التي لزم تجاوزها ووجب غلقها (مؤلفين، 2003، ص274).

دلالات متنوعة لمفهوم هلامي:

سأسرد هنا مجمل المحاولات التعريفية بما بعد الحداثة، تضمينا لما سبق وما يأتي، وتقدم هذه المحاولات تعزيزاً لما قررناه من تعددية المعنى لمفهوما (ما بعد الحداثة) ومنها (ستوري، 2010، ص578-581):

1- ما بعد الحداثة بوصفها مصطلح تاريخي: يقصد به المرحلة التي تتجاوز زمنياً مرحلة

الحداثة فهي المرحلة التي تسم عالمانا المعاصر، بما يحويه من تقدم تكنولوجي وإعلامي ووفرة معلوماتية، وتحول في القيم نحو التعدد والشعبية والفرعية.

2- ما بعد الحداثة بوصفها حساسية جديدة دامجة للمتفاوتات: وتدل هنا على رفضها لمعادلة

المعيارية التي أتت بها الحداثة من تفضيل قيم وثقافة وعرق معينين على غيرها، متمثلة بالدمج والاندماج، فهي تدمج العليا بالدنيا (ثقافياً) والبالية بالمتجددة (قيماً)، والأبيض بالملون (عرقياً)، لتنتج خليطاً إنسانياً يحمل مشعل التعدد المطلوب لغرض التعايش في علام التفاوت المعاصر.

3- ما بعد الحداثة بوصفها وعياً بأزمة منزلة المعرفة: وهذه الدلالة هي ما قدمها ليوتار في

مشروعه (الوضع ما بعد الحداثي) في كشفه لمشاكل المعرفة والثقافة المتجلية على شكل مرويات كبرى تحاول أن تفسر العالم والتاريخ والإنسان، وذلك فحال ما بعد الحداثة هو حال يعي هذه الأزمة ويحاول أن يثبت أن خطابات الحداثة وما قبلها قد استنفدت وقد حان وقت تجاوزها.

4- ما بعد الحداثة بوصفها وضعاً متميزاً بواقعيته الافتراضية: وهذه الدلالة هي الأخرى ترتبط

برمز من رموز ما بعد الحداثة وهو بودريار، في فكرته عن الواقعية المفترضة - الافتراضية، والتي كانت نتيجة لتطور الوضع المعلوماتي وثقافته التي دمجت بين ماهو واقعي وماهو افتراضي الى حد جعل الإنسان عاجزاً عن التمييز بينهما.

5- مابعد الحداثيّة بوصفها الأوضاع الثقافيّة للرأسماليّة المتأخّرة: ويقصد بها أن مابعد الحداثيّة ستهتم بالجانب الاقتصادي الجمالي وليس في غرضيّة السلعة الربحيّة في الإنتاج، فالوعي المعاصر للمستهلك اخذ بالاهتمام السلعة الجماليّة.

6- مابعد الحداثيّة بوصفها التخمّة الإعلاميّة في المجتمعات الغربيّة المعاصرة: وذلك نظراً لما نشهده من دور كبير وفعال لوسائل الإعلام في صنع الحقيقة والغاء الفارق الزمكاني، وتفاوت الآراء وإمكانيات دعم الهويّات وصنعها.

7- مابعد الحداثيّة بوصفها نقداً للثابت والقواعد المتعالية: فان الموقف مابعد الحداثي يفرض فهماً جديداً للتاريخ والعالم والإنسان والمعرفة - بنقده للموقف الحداثي- إذ " ليس ثمة ثابت يحكم المنحول، وليس ثمة عقل يفسر تفسيراً، غير متحيز، أوجه النشاط الثقافي البشري، كما لا وجود لثقافة عالية نخبوية وأخرى دونية جماهيرية، بل كل ما هنالك هو تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة الى نموذج متعال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله، مما يجعل التفسير نفسه محكوم بأشكال مادته الخاصّة وليس نتيجة ثابته لا تتحول أو تتبدل" (الرويلي والبازعي، 2005، ص 226).

ولما سبق كله، يمكن أن نجمع دلالة شاملة نوعاً ما لها وتصبح وفقاً للمعايير الفلسفيّة ما تشير الى "نقد القيم التنويرية ومزاعم الصدق التي يطلقها مفكرو القناعات... ويمكن اعتبار مابعد الحداثيّة تطوراً مشرقاً لما يسمى اليوم بالمنعطف اللغوي الذي ميز الكثير من الفلسفة المتأخّرة" (مؤلفين، 2003، ص 254)، لذلك فهي تستفيد من الانجاز اللغوي ببعده التأويلي وتعمل على "استبدال الحقيقة الموضوعية بالحقيقة التأويلية. فالحقيقة التأويلية تحترم الذاتانية لموضوع الاستقصاء والمستقصى كليهما، بل حتى القارئ والمستمع" (غلنر، 2001، ص 61). وهي لذلك أيضاً تشير الى "مجموعة ممارسات بلاغيّة واستراتيجيّة ونقدية تستخدم مفاهيم معيّنة مثل الاختلاف والإعادة والأمر والتشبيه والواقعيّة المفرطة لزعة مفاهيم أخرى مثل الحضور والهوية والتقدم التاريخي واليقين المعرفي ووحدة المعنى" (ايلسورث، 2011، ص 175)، فقد اعتدنا على نفاذ النص والفكرة وإملاكها للمعنى منذ أولى كتابات الفلاسفة الا أننا ومع مابعد الحداثيّة نجد موقفها من هذه المزام واضحة وجلياً ولاسيما مع أوج ما قدمه العقل مع المنجز التنويري فهي: "ترفض الإقرار بأية حقائق موضوعية، وأية بنيات اجتماعية مستقلة، والاستعاضة عنهما بالسعي وراء المعاني" (غلنر، 2001، ص 54)، وهي بذلك تنقد الرسوخ والثبات الذي تقول به وتعتمده الحداثيّة في تمثيلها الزمني- المقولاتي، فما بعد الحداثيّة تجعل النص الذي يكتب أو العمل الذي ينتج غير محكوم، من حيث المبدأ،

بأي قواعد راسخة أو قارة، وعليه فلا يمكن الحكم عليهما عن طريق تطبيق مقولات مالوفة على النص والعمل. (ليوتار، 1994، ص109) لذلك فهي حركة أو وضع معاصر يمتاز بالنسبية والتجزئ، والاختلافية والمغايرة وعدم الارتكان أو الثقة بالمطلقات الحقائقية أو الحكايات التاريخية أو الشمولية والعالمية.

وبعبارة مختصرة: إن مابعد الحداثيّة "هي واقع يسبح بل يتمرغ، في موجة من التشظي والتغير، كما لو كان ذلك كل مافي الأمر" (هارفي، 2005، 67)، فهي تشظي المركز والحضور والقصص والروايات الكبرى التاريخية والفلسفية، هي تغيير لقيم حتمية التقدم وتميز العرق والثقافة الواحدة والجمود المحوري الذي لا يتيح للهامش والتعدد أي مجال معرفي. ويمكن تحديد سمات ثلاث لفكر مابعد الحداثيّة هي (فاتيمو، 1998، ص198-200):

1- **إنه فكر متعة:** ففكر مابعد الحداثيّة يظهر وكأنه مجرد إعادة دفاعية للموروث الميتافيزيقي، فالخروج من فهم التصور الوظيفي للفكر الى الفكر العلمي الواقعي، وهو بقدر سعيه الواقعي فهو فكر يحاول أن يتخذ شكل الفعل التحرري ببعده الاستطقي والفني، وكذلك في البعد الأخلاقي.

2- **إنه فكر عدوى وإصابة:** فلن يكون مع فكر مابعد الحداثيّة أن يتوجه خطاباً تفسيريّاً نحو الماضي ورسائله، بل ممارسته أيضاً على المضامين والمعاني المتعددة للمعرفة المعاصرة بمختلف فروعها: الإعلام، التقنية، الفنون، واصل الإصابة أو العدوى هنا هو في فهم المعرفة المنتجة مابعد حدثاً ستكون خالية من الوحدة الدوغمائية والنسقية الفلسفية الصارمة، وستكون فاقدة لأية سمة قوية من الحقيقة الميتافيزيقية، فالبساطة هي السمة الأساس هنا لها.

3- **إنه فكر تجاوري للتقنية:** أي انه فكر يتجاوز ميتافيزيقيته بكشفه لميتافيزيقا التقنية، ومشروعها الكوني، فهي (التقنية) تقرأ بوصفها استمراراً للميتافيزيقا الغربية وانهاؤها. بذلك فهو فكر وعي بالميتافيزيقيا ومكانتها، وينطلق من مقولات المعرفة التقليدية للفلسفة ليطل الأبعاد المعرفية الأخرى الحياتية، وبعدها يكشف من انطلاقاته هذه أن عصر التقنية قد أصبح عصراً ميتافيزيقياً لزم، هو الآخر، تجاوزه. وذلك يمكن ملاحظته بقوة مع فكر نيتشه وانجازاته التي عدّت تأسيسية لما لا يؤمن بالتأسيس مثل خطاب مابعد الحداثيّة.

مقولات ما بعد الحداثيّة، أو هل من مقولات

لعل القول بفكرة مقولة لما بعد الحداثيّة يصنع نوع من مركزية كنا نتحاشاها في بداية بحثنا، ذلك لأنها تعيدنا للخطاب الحداثي المتمركز حول مقولات محددة!! وهذا ما ينطبق على الراهصات التي صنعها نيتشه أو اسهم في ظهورها.

ألا أنني اعتقد أن تجريد نزعة وحركة ما بعد الحداثيّة من ألياتها ومقولاتها يجعلها خواءً بل وغير قادرة على أن تحل محل خطاب آخر لأن الفراغ لا يملأ.

على ذلك وجدت أن اعرض وأضع بعض المقولات التي تقابل مقولات الحداثيّة، وإن كانت ستتعدد بكم أكثر مما أنتجت الحداثيّة، وهذا الأمر طبيعي نسبة لخطاب ما بعد الحداثيّة - الكثير الليات والأدوات والاستراتيجيات. لكن المقولات اللينة والطبعة هذه ستبقى مفتوحة لأننا لسنا أمام تذهب ثقافي أو منهجية صارمة كما الحداثيّة، لأن ما بعد الحداثيّة " ليست منهجية في التفكير، بقدر ما هي فضاء فكري جديد ومغاير، اخذ ينبثق ويتشكل. وهذا الفضاء ليس مجرد امتداد للحداثة على الصعيد الوجودي، ولا هو مجرد تأويل لها على الصعيد المعرفي، وإنما هو اختراق لفضائها، وتفكيك لمنطقها، وخروج على نماذجها في الرؤية والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة" (حرب، 1997، ص41) لذلك هي حال غير قار وقراريتها تعني موته كمشروع يراد له النقد المستمر والتكيف قصير المدى الذي يشكل أهم ميزه من ميزات.

احتقت ما بعد الحداثة "بالتشظي والنشيت واللاتقيرية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها... وبذلك تلعب ما بعد الحداثيّة دوراً هاماً في إعادة تعريف الحقائق المتغيرة وفي زعزعة الثقة بالثوابت مما يفضي الى تعرية صيرورة الحقائق وتحيزاتها. فهي تسعى الى إبراز صناعية وتصنيع الحقيقة الدنيوية، وإبطال مقولة طبيعته المتعالية. فنرى ما بعد الحداثيّة إن تحقيق إدراك هذه الصناعية وثقافتها (على عكس طبيعيتها) هو رسالتها الإنسانية وردها المباشر على الحداثيّة وعلى شعاراتها البراقة. أما من المنظور الاستراتيجي النصوسي فتسعى ما بعد الحداثيّة الى تأصيل النص وانفتاحه وإنكاره للحد والحدود، مما يجعله يقبل التأويل المستمر والتأطير المتحول أبداً. وينجم عن هذه النصوسية لانهاية النص، ولامحدودية المعنى، وتعدد الحقائق والعوالم بتعدد القراءات" (الرويلي والبازي، 2005، ص227-228). ومن أهم مقولات ما بعد الحداثيّة: العدمية، الغياب، الاختلاف، التفكيك، التعددية، الهامش، التي ابتدأت مع منجز نيتشه ولم تقف الى اليوم.

الخلاصة

إن ماسبق من الضديات (للمقولات التأسيسية) مابعد الحداثيّة هي مشاريع نقائضية ونقدية لمقولات الحداثيّة، لذلك نجد أن الأخيرة تمثل استراتيجية وضع "موضع النقد والتحليل العلاقات التي أقامها المحدثون مع المفردات التي قرأوا من خلالها العالم والأشياء... كالتنوير والتقدم والعقلانية والعلمانية والديمقراطية والليبرالية، نحن إذن إزاء منطقة جديدة يتركز في ها عمل النقد لا على المقولات والمفاهيم ذاتها بل على طريقة استخدامها أو كيفية إدارتها والتعاطي معها" (حرب، 1997، ص211)، هذه الطريقة في التعاطي تعيد فهم العقلانية وكل المرويات الحداثيّة في ظل بدائل إدارية للخطاب والفهم تتمثل في ما انف ذكره مما أسميناه مقولات مابعد حداثيّة.

وفي نهاية مطاف هذا البحث نكشف عن ان اسهام نيتشه يعد اللبنة الاولى في ما اسميناه التأسيس لما لايقبل التأسيس اي ان مابعد الحداثة تتصف بكونها مشروعاً يرفض التأسيس والسرديات التاريخية الكبرى، وبالنتيجة فنحن في مهمة كشف عن محاولة تأصيل لمشروع يحارب حتى فكرة الأصل، وهنا تكمن الصعوبة. لكن هذه المهمة تقر في النهاية ان نيتشه هو المطرقة التي كان لابد منها في تاريخ الفلسفة الغربية لإعادة الفحص الذاتي للمنجز العقلاني وادعاءاته في السطوة وامكان التقدم والتحرر.

المصادر والمراجع

- احمد عبد الحليم عطية. (2008). مابعد الحداثة والتفكيك: مقالات فلسفية. القاهرة: دار الثقافة العربية.
- ارنست غلنر. (2001). مابعد الحداثة والعقل والدين. (معين الامام، المترجمون) دمشق: دار المدى.
- اميل برهيه. (1987). تاريخ الفلسفة: (الفلسفة الحديثة، 1850-1945) (الإصدار 7، المجلد 1). (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت، دار الطليعة.
- بغورة الزواوي. (2009). مابعد الحداثة والتنوير، موقف الناطلوجيا التاريخية - دراسة نقدية-. بيروت: دار الطليعة.
- بيير بودو. (1996). نيتشه مفتتاً (المجلد 1). (أسامة الحاج، المترجمون) بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- بيير دوكاسيه. (1983). الفلسفات الكبرى. (جورج يونس، المترجمون) بيروت - باريس: منشورات عويدات.
- جان ادوار سبنله. (1968). الفكر الالمانى من لوثر الى نيتشه. (تيسير شيخ الأَرْض، المترجمون) دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي السوري.
- جان فرانسوا ليوتار. (1994). الوضع مابعد الحداثي. (أحمد حسان، المترجمون) القاهرة: دار شقيقات.

- جورج زيناتي. (1993). *رحلات داخل الفلسفة الغربية* (المجلد 1). بيروت: دار المنتخب العربي.
- جون ستوري. (2010). *مابعد الحداثيّة*. تأليف مجموعة مؤلفين، طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، و ميغان موريس (المحررون)، *مفاتيح اصطلاحية جديدة*، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، (سعيد الغانمي، المترجمون، المجلد 1). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- جيانى فاتيمو. (1998). *نهاية الحداثيّة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثيّة*. (فاطمة الجبوشي، المترجمون) دمشق: وزارة الثقافة السورية.
- جيل دولوز. (1998). *نيتشه*. (اسامة الحاج، المترجمون) بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- ديفيد هارفي. (2005). *حالة مابعد الحداثيّة*. (محمد شيا، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- سعاد حرب. (2010). *في الفرد والحداثيّة عند نيتشه*. تأليف مجموعة مؤلفين، و احمد عبد الحليم عطية (المحرر)، *نيتشه وجذور مابعد الحداثيّة*، (المجلد 1). بيروت: دار الفارابي.
- عبد الرحمن بدوي. (1956). *نيتشه* (المجلد 3). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- عبد الفتاح امام امام. (1995). *معجم ديانات وأساطير العالم* (الإصدار 1). القاهرة: مكتبة مدبولي.
- عصام عبد الله. (2010). *لجذور النيتشوية لما بعد الحداثيّة*. تأليف مجموعة مؤلفين، و احمد عبد الحليم عطية (المحرر)، *نيتشه وجذور مابعد الحداثيّة* (المجلد 1). بيروت: دار الفارابي، بيروت.
- علي حرب. (1997). *الفكر والحدث*. بيروت: دار الكنوز الأدبية.
- غارى ايلسورث. (2011). *مابعد الحداثيّة*. (فضيلة يزل، المحرر) *مجلة الثقافة الأجنبية*.
- فراس السواح. (2005). *موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الثالث: (اليونان - الرومان - أوربا ما قبل المسيحية)*. دمشق: دار علاء الدين.
- مجموعة مؤلفين. (1996). *مقاربات في الحداثيّة وما بعد الحداثيّة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر*. (محمد الشيخ، و ياسر الطائي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.
- مجموعة مؤلفين. (2003). *دليل أكسفورد للفلسفة* (المجلد 1). (هوندريش تد، المحرر) طرابلس: المكتب الوطني للبحث والتطوير.
- مصطفى غالب. (1988). *نيتشه*. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- ميجان الرويلي، و سعد البازعي. (2005). *دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً*. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- نيتشه. (2001). *العلم الجنل*. (سعاد حرب، المترجمون) بيروت: دار المنتخب العربي.
- نيتشه. (2003). *ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل*. (حجار، جيزا فالور، المترجمون) بيروت: دار الفارابي.
- نيتشه. (2005). *ديوان نيتشه*. (محمد بن صالح، المترجمون) بغداد: منشورات الجمل.
- نيتشه. (2006). *هذا هو الإنسان*. (علي مصباح، المترجمون) بغداد: منشورات الجمل.
- نيتشه. (2007). *هكذا تكلم زرادشت* (المجلد 1). (علي مصباح، المترجمون) بغداد: منشورات الجمل.
- نيتشه. (2010). *عشق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة*. (علي مصباح، المترجمون) بغداد: منشورات الجمل.

نيتشه. (2011). *نقيض المسيح*، (المجلد 1). (علي مصباح، المترجمون) بغداد: منشورات الجمل.