



معلومات البحث

تاريخ الاستلام: 2026-04-02

تاريخ القبول: 2026-05-08

مدخل إلى فلسفة الحياة من خلال ثلاثة فلاسفة

(نيتشه – دلتاي – برغسون)

*An Introduction to the Philosophy of Life through
Three Philosophers*

(Nietzsche – Dilthey – Bergson)

سليمان عبد العزيز

جامعة الجلفة

abdelaziz.slimani@univ-djelfa.dz

الملخص: ظهرت فلسفة الحياة في أواخر القرن التاسع عشر استجابةً لأزمة فكرية أحدثتها هيمنة الوضعية والنزعة العلمية، اللتين تعاملتا مع الحياة نفسها ومع الإنسان بوصفه موضوعاً خاضعاً لقوانين الطبيعة والحتمية، متغافلتين عن أبعاده التاريخية والوجدانية. وفي هذا السياق بلور كلٌّ من فريدريك نيتشه، وفيلهلم دلتاي، وهنري برغسون أسس هذا التيار، مؤكدين أن فهم الحياة والإنسان يقتضي الانطلاق من التجربة الحية والضرورة التاريخية لا من النماذج التفسيرية المغلقة. وقد ترتب على ذلك إعادة توجيه الفلسفة نفسها نحو التركيز على تحليل الوعي والزمن والقيمة بوصفها ظواهر ديناميكية، مما أثر بعمق في مسارات الفكر الغربي اللاحقة، ومهد لظهور تيارات مثل التأويلية والفينومينولوجيا، وأسهم بصورة غير مباشرة في تهيئة المناخ النظري لأغلب تيارات ما بعد الحداثة التي واصلت نقد الوضعية والعقلانية والنزعة النسقية.

كلمات مفتاحية: فلسفة الحياة – الصيرورة – نيتشه – دلتاي – برغسون .

ABSTRACT :

The Philosophy of Life emerged in the late nineteenth century as a response to an intellectual crisis brought about by the dominance of positivism and scientism, both of which treated life itself and the human being as objects subject to the laws of nature and determinism, while neglecting their historical and affective dimensions. In this context, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, and Henri Bergson articulated the foundations of this movement, affirming that understanding life and the human being requires beginning from lived experience and historical becoming rather than from closed explanatory models. This led to a reorientation of philosophy itself toward focusing on the analysis of consciousness, time, and value as dynamic phenomena, profoundly influencing subsequent trajectories of Western thought, paving the way for currents such as hermeneutics and phenomenology, and indirectly contributing to the theoretical climate of most postmodern movements that continued the critique of positivism, rationalism, and system-building tendencies.

Keywords: Philosophy of Life – Becoming – Nietzsche – Dilthey – Bergson.

1. مقدمة :

شهد الربع الأخير للقرن التاسع عشر تحوُّلاً عميقاً في البنية الفكرية والثقافية للغرب، إذ صاحب التقدُّم اللافت للعلوم الطبيعية هيمنة هائلة للنزعة الوضعية على مختلف مجالات العلوم آنذاك، مع تراجع كبير للأفكار المثالية والعقلية أمامها، وحيث سعت النزعة الوضعية إلى اختزال المعرفة في ما هو تجريبي وقابل للقياس. غير أنَّ هذا الانتصار العلمي لم يؤدِّ إلى إخماد الأسئلة الوجودية الكبرى، بل على العكس، دفع إلى بروز فكرة الحياة بوصفها أفقاً جديداً للتفكير، يناهض الاختزال العلمي ويعيد الاعتبار للتجربة المعيشة والبعد الوجودي للإنسان. ومن هنا أخذت الحياة تتحوَّل إلى موضوع مركزي للتأمل في مجالات ثقافية متعدّدة، واستمرَّ هذا التحوُّل فاعلاً حتى العقود الأولى من القرن العشرين.

وقد تجاوز هذا التحوُّل حدود الفلسفة بوصفها تخصصاً أكاديمياً ضيقاً، ليشمل الأدب والفنون التشكيلية والموسيقى، كما امتدَّ إلى اللاهوت والتربية وأنماط التفكير والسلوك الاجتماعي عمومًا. فالحديث عن "الحياة" لم يكن مجرد مفهوم نظري، بل أصبح مبدأً موجِّهاً يعيد صياغة نظرة الإنسان إلى ذاته، وإلى الزمن، وإلى المجتمع والطبيعة. وفي هذا السياق، وإن لم تكن الفلسفة سوى جزء من هذا المشهد الثقافي الواسع، فإنَّ بعض الفلاسفة لعبوا دوراً حاسماً في بلورة هذا الاتجاه ومنحه عمقه النظري.

ومن بين هؤلاء الفلاسفة الذين تم تخصيص دراسات عديدة حولهم متفرقين، ولكن تم غالباً إهمال تلك العلاقة الكبيرة بين أفكارهم، بوصفها المبادئ المشتركة لتيار الحياة داخل الفلسفة الغربية، يبرز فريدريك نيتشه (1844-1900) وفيلهلم دلتاي (1833-1911)، إلى جانب هنري برغسون (1859-1941) الذي حاز اعترافاً عالمياً حين نال جائزة نوبل للأدب سنة 1928، في دلالة على تداخل الفلسفة بالأدب وعلى الطابع الثقافي الشامل لفلسفة الحياة. هذا التجاهل الغربي لأفكار هذا التيار تم تعويضه مؤخراً ببعض الدراسات الوافية، ومع ذلك، يلاحظ غياب معالجة عربية موسَّعة ومنهجية لهذا التيار، سواء من حيث مفاهيمه الأساسية أو من حيث موقعه داخل خريطة الفكر الفلسفي الغربي الحديث، وهو ما يخلق فراغاً معرفياً معيباً في الدرس الفلسفي العربي.

وانطلاقاً من هذا النقص، يسعى هذا المقال إلى تقديم مدخل موجز لفلسفة الحياة، من خلال التركيز على ثلاثة من أبرز ممثليها، وهم : فريدريك نيتشه، وفيلهلم دلتاي، وهنري برغسون، بوصفهم الوجوه الأكثر تعبيراً عن روح هذا التيار وأبعاده الفلسفية المتعدّدة.

2. السياق التاريخي والفكري لفلسفة الحياة :

في أواخر الحرب العالمية الأولى، وتحديدًا سنة 1918، حاول المفكر الألماني جورج زيمل (1858-1918) أن يقدم تشخيصاً شاملاً لروح عصره من خلال إحدى محاضراته الكبرى. وقد رأى أنَّ مفهوم الحياة لم يعد مجرد فكرة فلسفية جزئية، بل أصبح الإطار الناظم للفكر الحديث بأسره. فكما شكّل مفهوم «الوجود» محور التفكير الفلسفي عند الإغريق، وكما احتلّ مفهوم «الله» مركز الثقل في نقاشات العصور الوسطى، ثم مفهوم «الطبيعة» في عصر النهضة، فإنَّ فكرة الحياة باتت المفهوم المركزي الذي يدور حوله الوعي الحديث. (Albert, 2017، صفحة 01)

لا يقتصر حضور فكرة الحياة، في نظر جورج زيمل، على الفلسفة وحدها، بل يمتد ليشمل كل أشكال التعبير الثقافي والاجتماعي، حيث أصبحت مقولة «الحياة» مبدأً موجّهًا للثقافة الحديثة، يتجلى في الحركات الفنية التعبيرية، وفي التمرد على القواعد الكلاسيكية الجامدة، وقد عُرفت هذه الفلسفة في الأدبيات الفلسفية لاحقًا باسم فلسفة الحياة أو بالألمانية *Lebensphilosophie*، وازدهرت بين عامي 1870 و1920، لكنها فقدت كثيرًا من تأثيرها بعد الحرب العالمية الأولى، إذ اهتزت ثقة الإنسان بالحياة بسبب الموت الواسع وخيبة الأمل العميقة التي خلّفتها الحرب.

ومن وجهة نظر أخرى لم تبلور فلسفة الحياة بوصفها تيارًا فلسفيًا متكاملًا إلا في العقود الأولى من القرن العشرين، ولكن جذورها الفكرية تمتدّ إلى منتصف القرن التاسع عشر، ففلاسفة مثل فريدريك شليغل (1772-1829)، وآرثر شوبنهاور (1788-1860) أسهموا في تهيئة الشروط الفكرية لهذا الاتجاه، من خلال نقد العقلانية النسقية والتأكيد على البعد الوجودي والأخلاقي للحياة، غير أنّهم لم يؤسّسوا بعد فلسفة الحياة بوصفها مشروعًا فلسفيًا مستقلًا، ولذلك فالتأسيس الفعلي لهذا التيار قد تمّ على أيدي فريدريك نيتشه، وفيلهلم دلتاي، وهنري برغسون، وهو ما أدركه مبكرًا ماكس شيلر (1874-1928)، ففي مقالته المعنونة **محاولات في فلسفة الحياة**، التي نُشرت أول مرة سنة (1913) ثم أُعيد نشرها سنة (1915)، حدّد شيلر هؤلاء الثلاثة بوصفهم المؤسسين الحقيقيين لفلسفة الحياة، واضعًا أسماءهم صراحة في العنوان الفرعي للمقال. ورغم أنّ دلتاي هو الأقدم بينهم من حيث الميلاد، فإنّ شيلر يبدأ عرضه بنيتشه، معتبرًا إياه القوة الدافعة الخفية التي ألهمت المحاولات الحديثة في فلسفة الحياة، والذي منح مفهوم الحياة بفضل لغته وأسلوبه الفلسفي كثافةً دلاليةً غير مسبوق (Beiser, 2023، صفحة 39).

سنحاول في البداية فهم البيئة التاريخية والفكرية التي ساعدت على ظهور هذا التيار، كما سنحدد بعد ذلك المبادئ والمفاهيم المشتركة التي كوّنّت هذا التيار وأعطته صورته المميزة بين التيارات والمذاهب الفكرية آنذاك، وننتهي بتحديد الأفكار المهمة لدى الفلاسفة الثلاث الذين اخترناهم، والتي تمثل تيار الحياة في أوضح صورة، وعليه ففي البداية إذا أردنا معرفة تلك التيارات التي كانت تقتسم ساحة النقاشات العلمية والفلسفية في أوروبا منتصف القرن 19، نستطيع الحديث عن أربع تيارات أساسية :

2.1. التيار المثالي (*Idealism*) :

تشكّلت المثالية في القرن التاسع عشر، خصوصًا في ألمانيا، بوصفها التيار الفلسفي المهيمن، انطلاقًا من إرث إيمانويل كانط (1724-1804) الذي جعل العقل شرط إمكان المعرفة في كتابه العمدة "نقد العقل الخالص" (1781)، وقد طوّر تلامذته هذا التصور في اتجاهات أكثر راديكالية بسبب مزجهم هذه الفكرة مع النزعة الرومانتيكية التي كانت بدأت تتوسع دائرة أتباعها في ألمانيا آنذاك؛ فاعتبر يوهان غوتليب فيشته (1762-1814) أنّ الأنا هو المبدأ الأول لكل واقع ومعرفة، بينما سعى فريدريك شيلنغ (1775-1854) إلى التوفيق بين الروح والطبيعة. وبلغت المثالية ذروتها مع فريدريك هيغل (1770-1831)، الذي قدّم نسقًا فلسفيًا شاملاً يرى أنّ الواقع والتاريخ والطبيعة كلها تجليات للعقل أو الروح المطلقة، وأن التاريخ يسير وفق منطق عقلائي ضروري (أ. بوشنسكي، 1992، صفحة 29).

تميّزت المثالية بادعائها القدرة على بناء نسق فلسفي شامل يفسّر الوجود برقته انطلاقًا من مبادئ عقلية كلية. فقد اعتبرت أنّ العقل قادر على إدراك البنية العميقة للواقع، وإدراكه عقليًا هو دليل وجوه وجوده. غير أنّ هذا الطابع النسقي والعقلائي الصارم

جعلها عرضة لانتقادات متزايدة، خاصة مع تحولات القرن التاسع عشر العلمية والاجتماعية، ومع ذلك يمكننا تحديد المبادئ العامة للتيار المثالي في مايلي :

- أ- المثالية لا ترى المعرفة مجرد انعكاس سلبي للواقع في الذهن، بل تعتبر أن العقل يساهم فعلياً في بناء المعرفة، وعليه فالمعرفة ليست نسخة فوتوغرافية عن العالم، بل نتاج تفاعل بين الذات والموضوع، وهنا تظهر ميزة كانط الذي أحدث القطيعة الكبرى هنا، حين بيّن أن الحس يزودنا بالمادة الخام، لكن العقل ينظمها بواسطة مقولات قبلية (السببية، الزمان، المكان).
- ب- المثالية، في معناها الأول، هي موقف أنطولوجي من مسألة الوجود. فهي ترى أن الواقع في جوهره ليس مادياً خالصاً، بل يقوم في أساسه على مبدأ روحي أو عقلي أو ذهني، مما يعني أن المثالية تقف ضد المادية التي تجعل المادة أساس كل شيء، وضد النزعات الوضعية والعلموية التي تختزل الوجود في ما هو قابل للقياس والتجربة فقط. هذه العلامة تؤكد أن الحقيقة ليست معطى جاهزاً، بل تُبنى داخل أطر عقلية وتاريخية، وهو ما سيؤثر لاحقاً في : الهيرمينوطيقا (دلتاي)، فلسفة الحياة، وفلسفات التأويل.
- ت- المثالية، بخلاف الفلسفات الجزئية أو الاختزالية، تطمح إلى بناء نسق فلسفي شامل، يربط بين: الوجود، المعرفة، الأخلاق، التاريخ، الفن، والدين، وربما أبرز مثال هنا هو هيغل، حيث التاريخ عنده عقلائي، والتناقضات التي يحويها ليست عبثية بل هي لحظات هامة في تطور هذا الروح، أما الواقع فهو مفهوم لأنه بالأصل معقول. (زندكولر، 2012، الصفحات 37-41).
- لكن هذا الطموح النسقي أدى أيضاً إلى تغليب المفهوم على التجربة الحية، وتغليب الكلّي على الفرد، ومن ثم إخضاع الحياة لمنطق العقل، ومن هنا جاء نقد فلسفة الحياة للمثالية كما سنرى لاحقاً، حيث يرى نيتشه أن الحياة أغنى من أن تُختزل في مفاهيم، ودلتاي الذي يؤكد أن الفهم ينبع من التجربة المعيشة لا من النسق، ثم برغسون حين يرى في العقل مجرد تجميد لما هو متدفق.

2.2. التيار الوضعي (Positivism) :

- وهو تيار فلسفي علمي أسسه أوغست كونت (1798-1857)، وارتكز على المبادئ التالية :
- أ- اعتماد العلم التجريبي بحيث تصبح كل معرفة حقيقية هي تلك التي تُبنى على الملاحظة، والتجربة، والقياس، وليس على التأمل المجرد أو التخمين.
- ب- هو تيار يرفض الميتافيزيقا بحيث تصبح المواضيع التي لا تقبل القياس أو الملاحظة مواضيع ميتافيزيقية لا تحمل أي اعتبار علمي أو قيم، وبذلك فالأفكار عن الله، أو الروح، أو الغايات النهائية للطبيعة، تُعدّ غير علمية في الأساس.
- ت- وفي الأخير هو تيار يؤمن بالتسلسل التاريخي للمعرفة، حيث رأى كونت أنّ الإنسانية انتقلت عبر ثلاثة مراحل معرفية رئيسية :

✓ المرحلة الدينية : ويظهر ذلك بتفسير العالم بالمقدس والخرافات.

✓ المرحلة الميتافيزيقية : وهنا يبدأ الوعي بالاعتماد على المفاهيم المجردة للتفسير (مثل الجوهر أو الماهية).

✓ المرحلة العلمية/الوضعية : و هنا ينتهي الوعي إلى الاعتماد حصراً على القوانين الطبيعية فقط، أي على الملاحظة والتجربة لتفسير العالم ومواضيعه. (بنروي، 1980، الصفحات 13-14).

وبالتالي، فقد استمر الوضعيون بوصفهم ورثة التيار الحسي/ التجريبي، بإعطاء الأولوية للتجربة الحسية وللمنهج العلمي على أي وسيلة أخرى لفهم العالم.

2.3. التيار التطوري (Darwinism / Evolutionism) :

والذي ظهر أساسًا بعد نشر نظرية التطور عبر الانتقاء الطبيعي لعالم الطبيعة تشارلز داروين *Charles Darwin* (1999-1859) في كتابه "أصل الأنواع" (1859)، ورغم انضواء التيار التطوري داخل التيار الوضعي، لكنه اكتسب ميزات خاصة جعلته تيارًا قويًا صيغ جميع فروع المعرفة والثقافة آنذاك وحتى يومنا هذا، حيث نجد بوادره عند الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر (1820-1903) مواطن داروين والذي مهد لهذه الرؤية التطورية للحياة البيولوجية قبل داروين نفسه، وطبقها على أفكاره الاجتماعية، ويمكن حصر المبادئ الأساسية لهذا التيار كالتالي :

- أ- **النزعة الواحدة،** إذ تقوم الرؤية الكونية الداروينية على واحدة مادية صارمة ترفض الثنائيات الميتافيزيقية التقليدية، مثل: خالق/مخلوق، روح/جسد، عقل/مادة، وتختزل جميع مستويات الوجود في نظام طبيعي واحد تحكمه قوانين التطور البيولوجي، وتمثل النتيجة في إقصاء كل بعد متجاوز للطبيعة، وردّ الإنسان والوعي والقيم إلى شروط مادية-بيولوجية قابلة للتفسير العلمي.
 - ب- **النزعة الشمولية (التبارية)،** حيث تجاوزت الداروينية حدود علم الأحياء لتتحول إلى إطار تفسيري كلي امتد تأثيره إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية والأخلاق والسياسة. وأصبحت مفاهيم مثل الانتخاب الطبيعي، البقاء، التكيف، والصراع، أدوات تحليل تُطبّق على مختلف مستويات الوجود. والنتيجة هي تشكّل رؤية كونية تعميمية ترى أن القوانين التي تحكم الطبيعة الحية صالحة لتفسير جميع الظواهر الإنسانية والثقافية.
 - ت- تستمد الداروينية سلطتها المعرفية من العلم الطبيعي، لكنها تتجاوز إلى موقف علمي يمنح المعرفة العلمية وحدها حق تفسير الواقع، وبهذا تتحول من نظرية علمية جزئية إلى رؤية عقيدة معرفية تُقضي الميتافيزيقا والأسئلة الوجودية الكبرى بوصفها غير علمية أو غير ذات معنى، والنتيجة هي اختزال الحقيقة فيما هو تجريبي، وتهميش أنماط المعرفة الفلسفية والدينية، فالتيار التطوري يرفض الغايات أو التدخل الإلهي، لأن العمليات البيولوجية في نظره تخضع لقوانين طبيعية، وليس للتصميم المسبق.
 - ث- تؤدي الرؤية الداروينية، رغم طموحها التفسيري الشامل، إلى تصور نسبي للمعرفة، إذ تنفي وجود حقيقة مطلقة أو معنى كلي ثابت للوجود. ويعود ذلك إلى عجز المنظور التطوري عن احتواء تعدد أشكال الحياة وتجارب الإنسان داخل نسق تفسيري مغلق. والنتيجة المعرفية هي تفكك الرؤى الشاملة، وتراجع فكرة المعنى النهائي أو الغاية الكلية للكون.
 - ج- تنزع الداروينية عن الإنسان مكانته المركزية، وتعيد تعريفه بوصفه نتاجًا عارضًا لمسار تطوري طويل لا ينطوي على قصد أو غاية مسبقة. ويُفهم السلوك الإنساني والأخلاق والوعي ضمن محددات بيولوجية تطورية، لا باعتبارها تعبيرات عن حرية أو مسؤولية مطلقة. والنتيجة هي إعادة صياغة مفهوم الإنسان ضمن أفق طبيعي لا غائي، يحدّ من مركزية الذات ومعناها الوجودي (المفلق، 2022، الصفحات 27-31).
- وعليه، فقد مثّلت الداروينية قطيعة إبستمولوجية مع التصورات الكلاسيكية للطبيعة والإنسان، على نحو مماثل للثورات العلمية الكبرى، فقد أعادت تعريف الطبيعة بوصفها مجالًا تحكمه قوانين التغيّر المستمر بدل الثبات والغائية، وجردت الإنسان من مركزيته الأنطولوجية داخل الكون، وتمثل النتيجة المعرفية لهذا التحول في انتقال الفكر الغربي من نموذج أو براديجم الكون المنتظم الغائي إلى نموذج الكون الدائم التحول بدون غاية.

كملاحظة، يمكن الإشارة إلى أن فلسفة الحياة استفادت بالخصوص من هذين التيارين بشكل كبير، حيث وقر التيار التطوري مادة طبيعية وتجريبية وبيولوجية لتفسير الحياة باعتبارها ظاهرة متجددة وديناميكية بدون غاية كما سنرى في أفكار ممثليها، بينما منحها التيار الوضعي المنهجية العلمية والاعتماد على الخبرة الشخصية كأساس للتفكير الفلسفي، ونتيجة لذلك، نشأت فلسفة حياة تضع الإنسان وتجربته في قلب الفلسفة، مركزة على الإبداع الفردي والحرية، ورفضت الاعتماد على التفسيرات الميتافيزيقية الجامدة، مؤكدة على أن الحياة نفسها هي الغاية والمصدر الرئيس للقيم والمعرفة.

2.4. تيار نقد العلم (Critique of Science) :

يمكننا هنا أن نركز بإيجاز على تيار "نقد العلم" الذي ظهر في فرنسا أولاً، ولا نبالغ إذا أكدنا أن العالم كلود برنار (1813-1978) هو رائد هذا التيار ومؤسسه، وبرغسون نفسه بمنحنا هذا التأكيد من خلال رؤيته لكلود برنار كرائد لأصحاب النظريات البراغماتية في العلم، لأنه يرفض الفهم السائد الذي يحتزل العلم في نزعة وضعية تجريبية مغلقة تدعي القدرة على إدراك الحقيقة المطلقة للظواهر. فعلى الرغم من كونه أحد رواد المنهج التجريبي في الطب، يؤكد برنار أن العلم لا يمنح معرفة نهائية بجوهر الأشياء، بل يقتصر دوره على كشف العلاقات بين الظواهر وصياغة القوانين التي تحكم تتبعها وانتظامها. فالعلم، في نظره، لا يفسر (ماهية) الظواهر ولا (عللها الأولى)، وإنما يصف فقط شروط ظهورها الفيزيائية وكيفية انتظامها. (بنروي، 1980، صفحة 274).

وتأسيساً على ذلك، يصبح ادعاء الوضعية العلمية بإمكانية الإحاطة الكاملة بالواقع عبر المنهج التجريبي وحده، أمراً يفوق قدرات المنهج التجريبي نفسه، حيث أن هذا الادعاء ينطوي على وهم معرفي، لأن التجربة - مهما بلغت دقتها - تظل عاجزة عن النفاذ إلى الأسس القصوى للوجود. فالمعرفة العلمية، معرفة نسبية، مرحلية، وقابلة للمراجعة، ولا يجوز تحويلها إلى عقيدة فكرية مغلقة، لذلك يرى تيار نقد العلم (عند كل مفكري التيار، من كلود برنار في القرن 19، وحتى غاستون باشلار وكارل بوبر في القرن 20) أن العلم، رغم ضرورته وفعاليته، يظل معرفة نسبية ومشروطة، تقتصر على وصف الظواهر وعلاقاتها، ولا تستطيع النفاذ إلى الماهية أو المعنى أو الغاية، ومن ثم يرفض هذا التيار ادعاء العلم الإحاطة الشاملة بالواقع أو القبض على المعنى الكلي للحياة، مؤكداً ضرورة التكامل بين العلم والتفكير الفلسفي.

يمكننا أن نشير إلى أن تيار الحياة (لدى نيتشه، دلتاي، برغسون) ينطلق هو الآخر من نقد أعمق لتلك العقلانية العلمية الصارمة، وكما سنشرح لاحقاً، فإنه يعتبر الحياة سابقة على المفهوم، وأنها تُعاش بالحدس والتجربة الداخلية لا بالقياس والتجريب وحدهما. فالعلم، في نظره، يُجسد الحركة الحية ويحوّلها إلى معادلات، بينما الحياة تتسم بالديمومة، والتدفق، والخلق المستمر.

3. تيار الحياة (Philosophy of Life)، الأفكار والمبادئ :

إذا أردنا تحديد المفاهيم الأساسية لتيار الحياة كما فهمناها وتحرينا عنها في المراجع المتوفرة، و أيضاً ربطها بالممثلين الكبار عنها في الفلسفة الغربية، يجب علينا أن نرتب ذلك كله في مبادئ كبرى توضح أفكار هذا التيار الأساسية والتأثير الكبير الذي مارسه على الخطابات الفلسفية والعلمية والاجتماعية والأدبية في القرن العشرين، حيث أن تناول كل فيلسوف على حدى والحديث عن أفكاره التي تخدم هدفنا في توضيح أفكار هذا التيار سيكون سبباً لتكرار الكثير من الأفكار والمفاهيم، كما سيتطلب هذا النوع من الترتيب للأفكار حجماً أكبر مما هو مسموح به في هكذا مقام، وعليه يمكننا أن نرتب مبادئ هذا التيار في جملة مبادئ كبرى تجمع

شتات كل تلك الأفكار المتنوعة لأصحاب هذا التيار، وتوضح لنا حجم التغيير والابداع الذي يحمله هذا التيار في تاريخ الفكر الغربي، لذلك يمكننا أن نشير إلى المبادئ التالية :

3.1. مركزية الحياة بوصفها الواقع الأول :

تُشكّل فكرة الحياة (*das Leben*) المفهوم المحوري الذي تنتظم حوله فلسفة الحياة بأكملها، لا بوصفها موضوعاً جزئياً من موضوعات الفلسفة، بل باعتبارها الأفق الأصلي الذي تنبثق منه المعرفة، والقيم، والتجربة الإنسانية ذاتها. فحين يجعل فلسفة الحياة من الحياة نقطة الانطلاق الأولى، فإنهم لا يقدمون تعريفاً بيولوجياً أو ميتافيزيقياً للحياة، بل يعيدون تحديد موقع الفلسفة نفسها من التفكير في مفاهيم مجردة إلى التفكير في التجربة المعيشة بوصفها أساساً لكل معنى.

ومن المهم التأكيد على أن هذا الفهم لا ينطوي على أطروحة ميتافيزيقية شمولية تزعم أن الحياة هي الوجود الوحيد أو الجوهر المطلق، كما فعلت بعض النسقيات الفلسفية السابقة. إنه بالأحرى موقف إبستمولوجي يحدد شروط المعرفة الإنسانية، فنحن لا نعرف إلا ما يُعاش، ولا نصل إلى العالم إلا من خلال أشكال الحياة ذاتها، ومن ثمّ فإنّ الأسئلة التي تتعلّق بوجود واقع متعالٍ عن التجربة الإنسانية—(الشيء في ذاته) عند كانط—تفقد معناها العملي، لا لأنها خاطئة، بل لأنها غير قابلة لأن تُعاش أو تُختبر، وبالتالي لا تدخل في أفق اهتمام فلسفة الحياة.

ويتعمّق هذا الموقف أكثر حين يؤكد فلاسفة الحياة على الطابع العارض (*Kontingenz*) للحياة. فالحياة ليست ضرورة ميتافيزيقية، ولا نتيجة حتمية لبنية عقلية أو كونية، بل هي ممكنة الوجود، كما أنّ عدمها ممكن من دون تناقض. وبهذا المعنى، تُرفض التصورات التي تجعل الحياة—أو الوجود—منبثقاً عن ضرورة جوهرية، كما هو الحال في ميتافيزيقا باروخ سبينوزا (1632-1677) أو فلسفة المطلق عند شلنغ. إنّ الحياة لا تُستنتج من ماهيتها، ولا يُبرهن على وجودها استدلالياً؛ بل تُعطى لنا بوصفها واقعاً مُعاشاً فقط. (Beiser, 2023، الصفحات 5-6).

ويترتب على هذا التمييز بين ماهية الحياة ووجودها نتائج أخلاقية وفلسفية بالغة الأهمية، فبما أنّ الحياة ليست أمراً ضرورياً ولا مضموناً، فإنّ قيمتها لا تأتي من كونها تعبيراً عن نظام كوني ثابت، بل من كونها فرصة فريدة وغير مضمونة. إنّ الحياة تكتسب معناها من هشاشتها نفسها؛ ولأنه كان يمكن ألا تكون، فإنّها تستحق أن تُعاش بكثافة ومسؤولية. وهنا يلتقي البعد الأنطولوجي بفلسفة القيمة، فالحياة لا تُقدّر لأنها خاضعة لقانون عقلي أو غاية متعالية، بل لأنها تجربة ممكنة وعابرة، لا تتكرر ولا تُعوّض، وبهذا المعنى، تُعيد فلسفة الحياة قلب العلاقة التقليدية بين الوجود والمعنى، فليس للحياة معنى خارجها، بل هي التي تمنح المعنى لكلّ ما يظهر داخلها، ومن هنا ينبع رفض فلسفة الحياة لأيّ فلسفة تجعل الحياة مجرد وسيلة لغاية متعالية—دينية كانت أم عقلانية—وتأكيداً أنّ الحياة ليست طريقاً إلى شيء آخر، بل هي المجال الوحيد الذي تُطرح فيه كلّ الأسئلة الممكنة.

هنا نجد فريدريك نيتشه (1844-1900) يمثّل الصيغة الأكثر جذرية وراديكالية لمبدأ مركزية الحياة في فلسفة الحياة، فنيته لا ينطلق من الحياة بوصفها موضوعاً للتأمل النظري، بل بوصفها قيمة ومعيّاراً للحكم على الفكر والأخلاق والمعرفة. في أعماله الكبرى مثل مولد التراجيديا (1872)، العلم المرح (1882)، هكذا تكلم زرادشت (1883-1885)، ما وراء الخير والشر (1886)، يعلّق نيتشه نقداً شاملاً للتقليد الفلسفي الغربي الذي فضّل منذ سقراط وأفلاطون العقل، والثبات، والحقيقة المجردة على حساب الحياة بوصفها صيرورة، وتوتراً، و من ثمة إبداعاً، و مع ذلك نجده يستثني الفلاسفة قبل سقراط بالخصوص، ومن أتى

بعدهم مثل الرواقين والأبيقوريين، ويجبي فيهم تلك الرؤية الخاصة للفلسفة، بوصفها طريقة في الحياة، أو طريقة لتعليم كيفية الحياة، و أن غايتها ليس فقط المعرفة لذا كما كان يُعلّم سقراط و أفلاطون، حيث " لم تكن مذاهبهم، بحسب نيتشه، علمًا بدائيًا، ولا أسطورة، بل نوعًا خاصًا من الميتافيزيقا، هدفه الأساسي تعليم الناس قيمة الحياة ومكانة الإنسان في الكون. ويشير نيتشه مرارًا إلى أن الإغريق يستبقون فلسفة شوبنهاور. والأمر واضح: إن إغريق نيتشه هم فلاسفة الحياة في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد." (Beiser, 2023، صفحة 20).

الحياة عند نيتشه ليست جوهرًا ثابتًا ولا مبدأً عقليًا، بل قوة ديناميكية متدفقة تتجلى في الصراع، والتجاوز، وإرادة الخلق. فالحياة عند نيتشه هي "نفسها إرادة قوة" (*der Wille zur Macht*) (نيتشه، 2018، صفحة 26) الذي لا يعني مجرد نزعة للسيطرة، بل يعبر عن اندفاع الحياة نحو التوسع والتكثف وتأكيد الذات. فكل فكر، وكل قيمة، وكل نظام أخلاقي يُقاس عند نيتشه بمدى خدمته للحياة أو إعاقته لها، لا بمدى انسجامه مع منطق عقلي أو ميتافيزيقي سابق.

وانطلاقًا من هذا التصور، يهاجم نيتشه العقلانية والمثالية والأخلاق الزهدية، ممثلة بالخصوص في المسيحية، معتبرًا أنها قوى معادية للحياة لأنها تمجّد الثبات، والإنكار، والعالم المفارق، وتحتقر الجسد والغريزة والزمن (نيتشه، نقبض المسيح، 2011، الصفحات 43-44)، كما يرى أن الفلسفات التقليدية سعت إلى الهروب من الحياة عبر بناء عوالم عقلية أو أخلاقية بديلة، بدل مواجهتها كما هي في تناقضها وقسوتها وخصوبتها، ولهذا يعيد نيتشه الاعتبار إلى الجسد، والغرائز، والفن، والتراجيديا بوصفها التعبيرات الأصدق عن الحياة.

في هذا الإطار، لا تكون الحقيقة عند نيتشه قيمة مطلقة، بل أداة حياتية؛ فالمعارف ليست انعكاسًا موضوعيًا للعالم، بل تأويلات (*Interpretations*) ناتجة عن أنماط مختلفة من حياة أصحابها (نيتشه، ما وراء الخير والشر، 2018، صفحة 54). ومن هنا يرتبط مبدأ الحياة لديه بمشروع قلب القيم (*Umwertung aller Werte*)، حيث تُعاد صياغة الأخلاق والمعرفة انطلاقًا من منطق الحياة نفسها، لا من معايير عقلية أو دينية مفروضة عليها، وهكذا تتحول الفلسفة عند نيتشه إلى ممارسة نقدية-تكوينية، هدفها تحرير الحياة من القيود المفهومية والأخلاقية التي كبلتها قرونًا طويلة.

كذلك يعيننا هنا موقف نيتشه من العلم أو النزعة "العلموية"، والذي يتسم بطابع مزدوج: فهو من جهة يثمن النزعة العلمية بما هي تمرين على الدقة، والصرامة، ونقد الأوهام الميتافيزيقية، وقد ظهر ذلك بوضوح في مرحلته «الوضعية» في كتاب *إنساني مفرط في إنسانيته* (1878) حيث دافع عن «الفلسفة التاريخية» التي تكشف الأصول النفسية والقيمية للمعتقدات، لكنه من جهة أخرى يرفض تحويل العلم إلى مرجعية مطلقة أو إلى بديل عن الفلسفة والحياة، إذ يرى أن العلم نفسه يستند إلى افتراضات وقيم غير علمية، أهمها الإيمان بالحقيقة بوصفها قيمة عليا. لذلك يندرج نيتشه ضمن تيار نقد العلم لا بمعنى رفضه للمعرفة العلمية، بل بمعنى تفكيكه لادعاءاتها المطلقة وكشفه لطابعها التأويلي والمنظوري (جيغوديز، 2026، الصفحات 27-28)، فالحقيقة عنده ليست معطى نهائيًا بل بناءً ناتج عن منظور وقوة وتقدير قيمي. وهكذا يلتقي مع تيار نقد العلم في التشكيك في حياد العلم وموضوعيته الخالصة، وفي فضح خلفياته التاريخية والنفسية، ودون أن يسقط في عداء ساذج للعلم، بل يمنحه مكانه كأداة قوية للمعرفة، مع رفض تحويله إلى ميتافيزيقا جديدة أو دين حديث.

أما فيلهم دلتاي فقد منح مبدأ مركزية الحياة صياغة منهجية أكثر اتزاناً وصرامة علمية، متجنباً النزعة التفجيرية أو النقد الراديكالي الذي يميز نيتشه. ففي مؤلفاته الأساسية، ولا سيما مقدمة *في العلوم الإنسانية* (1883) و *بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية* (1910)، ينطلق دلتاي من أطروحة حاسمة مفادها أن الفلسفة لا تنبع من تأملات عقل خالص أو من بناءات منطقية مجردة، بل من مشكلات الحياة ذاتها كما تُعاش داخل العالم الإنساني، ويعتبر أول من صاغ مشروعه صراحة بوصفه *فلسفة حياة*، جاعلاً من الحياة منطلقاً وأفقاً لكل تفكير فلسفي. فإزاء هيمنة المنطق ونظرية المعرفة والميتافيزيقا المدرسية على فلسفة الجامعات في عصره، دعا إلى تأسيس العلوم الإنسانية على منهج مغاير لمنهج العلوم الطبيعية.

رأى دلتاي أن مهمة الفلسفة ليست بناء نسق ميتافيزيقي مجرد، بل رفع الحياة إلى وعي متبصر، فالفلسفة فعلٌ يُبهر التجربة الحية ويُحوّلها إلى فكر. ولذلك اعتبر أن الميتافيزيقا بوصفها علماً قد استنفدت إمكانياتها التاريخية، غير أن الوعي الميتافيزيقي بوصفه خبرة شخصية باقية، لأنه متجذّر في عمق الحياة نفسها (Albert, 2017، الصفحات 59-60)، غير أن الحياة عند دلتاي لا تُفهم بوصفها مبدأً ميتافيزيقياً غامضاً ولا بوصفها معطى بيولوجياً مشتركاً بين الإنسان وسائر الكائنات، بل هي الحياة الإنسانية التاريخية الملموسة، أي شبكة التفاعلات التي تتكون بين الناس داخل شروط زمانية ومكانية محددة. فهي ليست علاقة عليّة على نمط ما نَجده في الطبيعة، حيث تتكافؤ العلّة والمعلول، بل هي بنية من التجارب المعيشة التي تُدرك من الداخل وتُفهم من خلال المعنى الذي تمنحه الذوات لأفعالها، ومن ثم يرفض دلتاي إخضاع الظواهر الإنسانية للمنهج التفسيري السببي الذي نجح في دراسة الطبيعة، لأن هذا المنهج يعجز عن النفاذ إلى البعد الدلالي للتجربة (أحمد، 2005، الصفحات 13-14).

الحياة، كما يتصورها دلتاي، هي التجربة الكلية التي نعيشها قبل كل تنظير، وهي الواقع التاريخي الحي الذي تتشكل داخله القيم والمؤسسات والدين والفن والقانون والسياسة والاقتصاد. لذلك لا يقدم الفيلسوف نسقاً مجرداً عن الحياة، بل يسعى إلى الكشف عن بنيتها من خلال تحليل تجلياتها التاريخية. فالحياة في جوهرها تاريخية، والتاريخ ليس إلا التعبير الموضوعي عنها؛ ومن هنا تصبح العلوم الإنسانية - بما تشتمل عليه من تاريخ وعلم نفس وأدب وفن وموسيقى - محاولات لفهم هذه الحياة في تعيّناتها المختلفة، وبذلك يتحدد مفهوم الحياة عند دلتاي بوصفه التجربة الإنسانية المعاشة التي تُفهم من داخلها، والتي لا تختزل إلى معايير قبلية ولا إلى خصائص بيولوجية عامة، بل إلى عالم إنساني منظم بالمعنى، يشكّل الأساس الحقيقي لكل فهم فلسفي ولجميع علوم الروح.

بدلاً من التفسير السببي (*Erklären*)، يقترح دلتاي منهج الفهم (*Verstehen*) القائم على التجربة الداخلية، والتعاطف المعرفي، وإعادة بناء السياق التاريخي الذي تتشكل فيه الأفعال والأفكار. الفهم هنا ليس عملية ذاتية محضّة، بل ممارسة معرفية مشروطة بتاريخ الحياة نفسها، حيث يُفهم الجزء من خلال الكل، ويُفهم الفرد من خلال البنية التاريخية التي ينتمي إليها (أحمد، 2005، صفحة 28)، بهذا المعنى، لا تعود الفلسفة عند دلتاي مشروعاً لبناء نسق عقلي كلي أو ميتافيزيقا شاملة، كما هو الحال في المثالية الألمانية، بل تصبح تحليلاً لبُنى الحياة وتجلياتها التاريخية، فالفلسفة تُدمج داخل أفق الحياة، وتغدو مهمتها الكشف عن أنماط تشكّل المعنى في التجربة الإنسانية، لا فرض مخطط عقلي سابق عليها. وهكذا يقدم دلتاي أحد أكثر التعبيرات نضجاً واعتدالاً عن فلسفة الحياة، حيث تتلاقى الحياة، والتاريخ، والمعرفة في وحدة منهجية واحدة.

أما هنري برغسون فيمثل الصيغة الميتافيزيقية-المنهجية لفلسفة الحياة، حيث منح لمبدأ مركزية الحياة تعبيراً فلسفياً دقيقاً يجمع بين نقد العقل العلمي وإعادة تأسيس فهم جديد للزمن والواقع، ففي أعماله الأساسية مثل *المادة والذاكرة* (1896)، و *التطور الخلاق*

(1907)، ينطلق برغسون من رفض التصورات الآلية والكمية للواقع التي هيمنت على العلم الوضعي في القرن التاسع عشر، معتبراً أنها تعجز عن إدراك الحياة في جوهرها المتحرك والمبدع.

يشكّل مفهوم الديمومة (*la durée*) حجر الزاوية في فلسفة برغسون؛ فالزمن الحقيقي، أي زمن الحياة، ليس سلسلة من لحظات متجاورة قابلة للقياس الرياضي، كما تفترض الفيزياء الكلاسيكية، بل هو تدفقٌ كيميّ متصل تتداخل فيه الحالات الشعورية ولا تنفصل. وبهذا يميّز برغسون بين زمن العلم، الذي هو اصطناعي وتجريدي، وزمن الحياة، الذي يُعاش من الداخل ولا يُفهم إلا بالحدس (*intuition*) لا بالتحليل العقلي (حنفي، 2025، الصفحات 255-256). هنا يلتقي برغسون مباشرة مع تيار نقد العلم، إذ يرى أن العقل التحليلي صالح للتعامل مع المادة والجمادات، لكنه يصبح قاصراً حين يُطبّق على الحياة والوعي والتاريخ.

في هذا السياق، ينخرط برغسون في حوار نقدي ضمني مع هربرت سبنسر (1820-1903)، أحد أبرز ممثلي النزعة التطورية في القرن التاسع عشر، فقد اعتبر برغسون في بداياته أن تصوّر سبنسر للتطور يمثّل أكثر الصيغ اقتراباً من الواقع وأكثرها انسجاماً مع معطياته، غير أنه ما لبث أن أعاد فحص هذه الأطروحة من منظور تحليلي، مبيّناً حدودها المنهجية ومواطن القصور الكامنة في فهمها للحياة والحركة (أ. بوشنسكي، 1992، صفحة 144)، وعلى الرغم من أن سبنسر حاول تقديم فلسفة تطورية شاملة تفسّر الحياة والعقل والمجتمع عبر قوانين عامة مستمدة من العلم، إلا أن برغسون رأى في مشروعه مثلاً على إسقاط النموذج الآلي على الحياة، فالتطور عند سبنسر حركة خطية خاضعة لقوانين الضرورة والتكيف، في حين يؤكّد برغسون أن الحياة لا تتطور وفق مخطط مسبق أو قانون آلي، بل عبر دفعة حيوية (*élan vital*) خلافة (كريستون، 1982، صفحة 50)، تتفرّع في اتجاهات متعددة، وتنتج أشكالاً جديدة لا يمكن التنبؤ بها مسبقاً.

من هنا، يتحول نقد برغسون لسبنسر إلى نقد أعمق للعلموية (*scientisme*)، أي الاعتقاد بأن المنهج العلمي قادر على تفسير جميع أبعاد الواقع. فالعلم، بحسب برغسون، ينجح حين يجزئ ويثبّت ويكتم، لكنه يفشل حين يتعلق الأمر بالصيرورة، والحرية، والإبداع، لذلك لا يدعو برغسون إلى رفض العلم، بل إلى تحديد مجاله، وإلى استكمال فلسفته تعيد الاعتبار للحدس بوصفه أداة معرفية قادرة على ملازمة الحياة من الداخل، وهكذا تندرج فلسفة برغسون ضمن تيار نقد العلم، لا بوصفها معاداة للعلم، بل بوصفها محاولة لإنقاذ معنى الحياة من الاختزال الوضعي، ومن هنا تأتي مكانة برغسون المتميزة في فلسفة الحياة، فهو أقل عدوانية وراديكالية من نيتشه في نقد القيم التقليدية، وأكثر ميّافيزيقية من نيتشه ودلتاي، غير أنه يشترك معهما في رفض ذلك التقزيم والاختزال المحجّف للحياة إلى مبادئ ثابتة مثل العقل، القانون، النزعة الآلية، وبالإضافة إلى لغته الساحرة، تحولت فلسفة الحياة على يديه إلى تيار قوي يقف بكل صرامة ضد هيمنة الوضعية والعلموية والمثالية النسقية .

3.2. نقد العقلانية والمثالية النسقية :

يشكّل نقد العقلانية والمثالية النسقية لحظة فاصلة في تشكّل فلسفة الحياة، إذ يعبر عن قطيعة واعية مع المشروع الفلسفي الذي بلغ ذروته في المثالية الألمانية، ولا سيما عند هيغل (1770-1831). فقد افترضت هذه الفلسفات أن العقل قادر، من حيث المبدأ، على استيعاب الواقع في كليته، وأن ما هو واقعي يمكن رده في النهاية إلى ما هو عقلي ومنطقي. غير أن فلاسفة الحياة رأوا في هذا الادّعاء تعبيراً عن وهم فلسفي خطير، لأنه يتجاهل الطابع المتحوّل، المتناقض، وغير القابل للاختزال للتجربة الحية.

يمثل فريدريك نيتشه أول وأشدّ النقاد راديكالية للعقلانية الحديثة، حيث يبدو العقل معه عَرَضًا من أعراض الحياة لا مبدأ لها، هذا الموقف يتجلى بطريقة غير مباشرة في مؤلفاته مثل *ما وراء الخير والشر* (1886) و *جينولوجيا الأخلاق* (1887)، موضحا كيف أن الفلاسفة التقليديين مثل أفلاطون وكانط أسسوا أنظمة أخلاقية وعقلية تُقيّد الفرد بدل أن تحرر قواه وفكره، و فلسفة نيتشه هنا ليست مجرد رفض للمعايير التقليدية، بل دعوة لإعادة الحياة نفسها إلى مركز كل تقييم، بما في ذلك الأخلاق والمعرفة والجمال، ولكنه يعود لهذه المسألة بشكل أكثر صرامة وعدوانية في مؤلفه *غسق الأوثان* (1889)، فنجدته يقدم قراءة تاريخية-نقدية للفلسفة اليونانية، ويشترج العقلانية السقراطية والأفلاطونية بوصفها بداية لتاريخ انحطاط الحياة، حيث يقول: " هذا الرأي المتجاسر بأن كبار الحكماء كانوا عتّيات انحطاط، قد تولّد لديّ أنا أيضا (...) لقد رأيت في كل من سقراط و أفلاطون عَرَضِي انحلال " (نيتشه، غسق الأوثان، 2010، الصفحات 24-25)، وذلك لأن هذا الهوس بالعقلانية - بوصفها معاداة للحواس ولمبدأ الصيرورة - حاولت عن طريق تجلياتها الأخلاقية في العصر الحديث (أخلاقيات كانط)، وعن طريق المسيحية بوصفها التجلي الأكبر لمعاداة الحياة والغرائز الانسانية، نقول حاولت فرض كل وسائل و أدوات الانضباط والمنطق على غرائز الإنسان الطبيعية، مما أدى إلى إضعاف تلك القوة الحيوية والإبداع التي طالما كان يمتلكها الانسان عبر التاريخ.

فالعقل مثلاً، في تصور نيتشه، لا يكشف حقيقة الحياة، بل يعمل على تبسيطها وتسويتها حتى تصبح قابلة للسيطرة، فالمفاهيم العقلية (كالمهوية، الجوهر، العلّية، الغاية) ليست سوى أدوات مناسبة للحياة الضعيفة، التي تحتاج إلى الاستقرار والثبات لتجنّب الفوضى، لذلك فإن العقلانية الأخلاقية (مثل أخلاق الواجب أو العقل العملي) والعقلانية الميتافيزيقية (كما في الهبغلية) تشترك، عند نيتشه، في عدائهما للحياة بوصفها صيرورة وتعدّدًا، يقول نيتشه: " تسألونني عن كل مظاهر الحساسية المفرطة لدى الفلاسفة؟ ... نقص الحس التاريخي لديهم، الكره الذي يكتونه لفكرة الصيرورة، واتجاههم المصري. يعتقد الفلاسفة أنّهم يضيفون قيمة شرف على الأشياء عندما يجردونها من طابعها التاريخي، عندما يحولونها إلى مومياء " (نيتشه، غسق الأوثان، 2010، صفحة 35)، وهنا يتضح أكثر النقد الأساسي لنيتشه لذلك العقل الفلسفي التقليدي الذي ينزع إلى نفي التاريخ والصيرورة لصالح مفاهيم ثابتة يدّعي لها الطابع الكلي والأبدي، فالعقل، حين يطلب اليقين، يميل إلى تجريد الظواهر من سياقها الزمني، ويسجن كل ما هو متغير في ماهيات ساكنة قصد السيطرة عليها في صيغة قوانين ثابتة. وبهذا المعنى، لا يكون التجريد مجرد أداة معرفية، بل يتحول إلى موقف قيمي يفترض أن الثابت أسمى من المتغير، وأن ما لا يتبدل أصدق مما يخضع للحركة. غير أن هذا الافتراض نفسه غير مُبرهن عليه عقلياً، بل هو اختيار قيمي سابق على البرهنة. ومن ثمّ يكشف هذا النقد أن العقلانية الميتافيزيقية تقوم على إقصاء عنصر أساسي من الواقع، هو الصيرورة، حفاظاً على مطلب الاتساق والثبات.

أما من حيث نقد العقل، فإن الإشكال لا يتمثل في توظيف المفاهيم بوصفها أدوات للفهم، بل في افتراض أنها تعكس الواقع انعكاساً تاماً أو تستنفد معناه. فالعقل، حين يمنح الأولوية للهوية والثبات، يعمل وفق مبادئ منطقية - وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض - ثم يعتمد صلاحيتها على الوجود برمته، مع أن الوجود قد يكون محكوماً بالتغيّر والتعدد لا بالثبات والوحدة، وبناءً على ذلك، فإن العقلانية التي تفترض **عالمًا حقيقيًا** مفارقًا لعالم الحس لا تستند بالضرورة إلى برهان قاطع، بل إلى حاجة نفسية ومعرفية إلى اليقين والاستقرار. ومن هنا يغدو نقد الفلاسفة نقدًا لبنية العقل الميتافيزيقي ذاته، أي لذلك النمط من التفكير الذي يفضّل النسق المغلق والاتساق الصّوري، ولو كان الثمن إقصاء البعد الديناميكي والحيوي للواقع.

انطلاقاً من هذا التصور، يرفض نيتشه اعتبار الحقيقة والقيم معطيات مطلقة أو مستقلة عن شروط الحياة، ويرى أنها ترتبط دوماً بالمنظور والتجربة الفردية. فالعقل لا ينتج حقائق نهائية، بل تأويلات تتشكل في سياق قوى الحياة. وفي هذا الإطار يقدم نيتشه مفهوم **إرادة القوة** بوصفه مبدأً يفسر الفعل الإنساني من خلال دينامية القوى والرغبات التي تحركه، لا من خلال عقلٍ محايد منفصل عنها. كما يمنح الفن مكانة معرفية متميزة، لأنه يكشف عن صراع القوى الغريزية والعاطفية داخل الإنسان، ويتيح فهماً للوجود لا يُختزل إلى التحليل المفهومي (نيتشه، غسق الأوثان، 2010، صفحة 108). وهكذا يتحدد موقف نيتشه في تجاوز العقلانية الصارمة، ليس بالغاؤها، ولكن بوضعها ضمن أفق أوسع تحكمه الحياة نفسها بوصفها مصدر القيم والمعاني.

إذا كان نيتشه قد وجّه نقده للعقلانية بلغة جذرية وتحكمية، فإن دلتاي قدّم نقداً أكثر تدرّجاً ومنهجية، انطلاقاً من أزمة العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، فقد لاحظ دلتاي أن الفلسفة عموماً والمثالية ما بعد الكانطية بالخصوص، قد حاولتا إخضاع التاريخ والمجتمع والإنسان لنفس النموذج العقلي الذي نجح في تفسير الطبيعة، أي نموذج التفسير السببي والقانوني، وأن هذا التوسّع غير المشروع للعقل التفسيري أدّى إلى تشويه موضوعه نفسه و هو الحياة، فالحياة الإنسانية ليست سلسلة من الوقائع القابلة للقياس، بل هي شبكة من التجارب المعيشية، والدوافع، والقيم، والمعاني، وكما شرحنا سابقاً فقد ميّز دلتاي بين :

– **التفسير (Erklären):** و هو منهج خاص بالعلوم الطبيعية، ويعتمد على العلية والقوانين العامة.

– **الفهم (Verstehen):** فهو خاص بالحياة والعلوم الإنسانية، ويعتمد على التجربة الداخلية والسياق التاريخي.

فالعقل، عندما يعمل بمنطق التفسير، يعجز عن إدراك معنى الألم، أو الإبداع، أو الإيمان، أو الفعل الأخلاقي، لأنها ظواهر لا تُفهم إلا من داخل الحياة نفسها، ومن هنا يصبح نقد المثالية النسقية عند دلتاي نقداً لمحاولة بناء نظام عقلي كلي يسبق التجربة ويهيمن عليها، فلا يوجد في نظرية دلتاي المعرفية " وجود لما هو قبلي، وكل الأنساق الفكرية تنشأ من التجربة وتستمد معناها من علاقاتها بالتجربة فقط، وليس هناك ذات ميتافيزيقية أو (ذات ترانسندنتالية) كمثل التي كانت موجودة عند كانط وتلاميذه. لا يوجد – في رأي دلتاي – سوى الوجود البشري " (أحمد، 2005، صفحة 21)، ويتعمّق هذا الموقف في أعماله المتأخرة، حيث يؤكد أن العقل ليس مبدأً متعالياً، بل نتاج تاريخي للحياة، وحتى المفاهيم العقلية نفسها (كالحرية، الدولة، العقل، الأخلاق) هي تشكّلات تاريخية، وليست تحليلات للعقل الكلي كما هو موجود عند هيغل، وبذلك تنهار الفكرة المثالية القائلة بإمكانية تأسيس فلسفة شاملة صالحة لكل العصور والثقافات.

على الرغم من اختلاف الأسلوب والمنهج بين نيتشه ودلتاي، فإنهما يلتقيان في نتيجة مركزية، تلك التي ترى أن العقل لا يمكن أن يكون سيّد الحياة ولا مبدأها الأول، فالعقل، عند نيتشه، هو أداة انتقائية تخدم أنماطاً معيّنة من الحياة، أو هو، كما عند دلتاي، وظيفة داخلية للحياة التاريخية، لا إطاراً كلياً يحكمها، وبذلك تقلب فلسفة الحياة الترتيب الذي كرّسته العقلانية والمثالية طوال تاريخ الفكر، فبدل أن تُقاس الحياة بالعقل، يُقاس العقل بقدرته على خدمة الحياة وفهمها، ومن هنا يتضح أن نقد العقلانية ليس دعوة إلى اللاعقل، بل محاولة لتحرير العقل نفسه من وهم السيطرة الشاملة، وإعادةه إلى تواضعه أمام ثراء التجربة الحية وتعقيدها التاريخي.

3.3. مبدأ الصيرورة و أولوية الحس والتجربة المباشرة :

تري فلسفة الحياة الواقع الإنساني والوجود في جوهره عملية متغيرة وديناميكية، لا شيئاً ثابتاً أو قابلاً للتجريد. هذا ما يُعرف بمفهوم الصيرورة (*Becoming*)، أي أن كل شيء في العالم والحياة في حالة تطور مستمر، تدفقات وتحولات متواصلة، وأن أي محاولة لإيقاف هذا التدفق في صورة منطقية جامدة أو نظام أخلاقي ثابت هو تقييد للحياة نفسها.

في فلسفة نيتشه يتم التعامل والتعبير عن الحياة باعتبارها حركة صيرورة دائمة، لا تعرف الثبات ولا تستقر في جوهر ثابت أو غاية نهائية. فالوجود، في أعماق مستوياته، ليس (شيئاً) بل فعلاً مستمراً، اندفاعاً لا ينقطع، وتحولاً دائماً، ومن هنا صاغ نيتشه مفهومه المحوري إرادة القوة (*Wille zur Macht*)، لا باعتباره نزوعاً نفسياً أو رغبة في السيطرة السياسية، بل بوصفه المبدأ الأنطولوجي للحياة نفسها، فهذا العالم "بحر من القوة لا أول له ولا آخر له، كمّ من قوة فولاذية لا يزيد حجمها ولا ينقص (...)"، يحيط به العدم كما لو كان هو حدوده (...). إنه لعبة القوة وموجاتها" (نيتشه ف..، 2011، الصفحات 304-305).

القوة عند نيتشه ليست شيئاً مُمثلت، بل عملية مستمرة من التزايد والتشكّل؛ إنها حركة لا تهدف إلى الاستقرار، بل إلى التغلب والتجاوز، لذلك يرفض نيتشه كل تصور للوجود يقوم على الجوهر الثابت، أو الهوية المكتملة، أو النظام الأخلاقي النهائي. فالحياة، بوصفها إرادة قوة، لا تُفهم إلا بصفتها صيرورة مفتوحة، حيث لا معنى للكينونة إلا من خلال التحول. ومن هذا المنظور، تصبح الأخلاق التقليدية—وخاصة الأخلاق المسيحية والأخلاق الاجتماعية القطيعة—قوى معادية للحياة، لأنها تمجّد السكون، الطاعة، والإنكار، وتكبح اندفاع القوة الخلاقة باسم الاستقرار والنظام.

وتبلغ هذه الرؤية ذروتها في فكرة العود الأبدي (*Die ewige Wiederkehr des Gleichen*)، التي تظهر بوضوح في مؤلفه العلم المرح (1882)، فالعود الأبدي ليس مجرد فرضية كوسمولوجية عن تكرار الأحداث، بل هو اختبار وجودي وأخلاقي للحياة : هل تستطيع أن تقول نعم لحياتك بكل ما فيها—آلامها، فشلها، تناقضاتها—بحيث ترضى أن تعيشها مرة بعد مرة، إلى الأبد؟ (نيتشه ف..، العلم المرح، 2017، صفحة 267)، وهنا تتحول الصيرورة إلى معيار للقيمة، حيث الحياة الجديرة بالعيش هي تلك التي يمكن تأكيدها بالكامل، وذلك عن طرق قبولها بكلّيتها، لا تلك التي تنتظر خلاصاً خارجها أو معنى يتجاوزها، ويرتبط العود الأبدي ارتباطاً وثيقاً بإرادة القوة، فالقوة العليا ليست في الهروب من الزمن أو البحث عن عالم مفارق، بل في تأكيد الصيرورة ذاتها، في قول (نعم) للتغير والاختلاف والتكرار، دون التعلق بوهم الغاية النهائية أو الخلاص الأخروي، ولذلك يصبح الإنسان الأعلى (*Übermensch*) في نظر نيتشه، هو ذاك الذي ينجح أخيراً في تحويل الصيرورة إلى إبداع، وفي جعل حياته عملاً فنياً متحرّكاً، بحيث لا يخضع لأي قيم موروثية، بل هو من يخلق قيمه من قلب الحياة نفسها.

أما برغسون فقد أعاد التفكير في الوجود انطلاقاً من مفهوم الصيرورة الزمنية لا من مفاهيم الكينونة الثابتة، فالحياة عند برغسون، ليست جوهرًا، ولا بنيةً عقلية قابلة للقياس، بل ديمومة (*la durée*)، أي زمن حيّ متصل، متدفّق، نوعي وليس كيفي، لا يتكوّن من لحظات منفصلة، بل من تداخل مستمر بين الماضي والحاضر والتّوقع. بهذا المعنى، يكون الزمن الحقيقي زمناً معيشاً (حنفي، 2025، صفحة 254)، محالاً جذرياً للزمن الرياضي الذي تقيسه الساعة وتحلّله العلوم الطبيعية، ولذلك يوجّه برغسون—كما رأينا—نقدًا حادًا إلى العقل التحليلي والعلم الوضعي، لأنهما يتعاملان مع الواقع عبر التجزئة والتثبيث والقياس، أي عبر تحويل الصيرورة إلى حالات ساكنة. فالعقل، بحسب برغسون، صالح فقط للتعامل مع المادة والأشياء الصلبة، لكنه يصبح عاجزاً عن الإمساك بالحياة من حيث هي تدفّق وتحوّل.

ولذلك فالحدس، عند برغسون، ليس شعورًا غامضًا أو حدسًا نفسانيًا ساذجًا، بل هو المنهج المعرفي الأصيل الذي يمكّننا من النفاذ إلى داخل هذه الحركة ذاتها. فالحدس ليس نظرا من الخارج، بل هو مشاركة مباشرة في الديمومة، وإدراك عميق لها من الداخل، وعبر الحدس نفهم الحياة بوصفها صيرورة خلاقية لا يمكن اختزالها إلى قوانين أو علل ميكانيكية. ولهذا السبب، يرى برغسون أن الفلسفة، إن أرادت أن تكون وفية للحياة، يجب أن تتحول من تحليل مفاهيمي إلى تجربة حدسية للزمن الحي (كريستون، 1982، صفحة 33)، ويتجسّد هذا الفهم للحياة في مفهوم الدفعة الحيوية (*élan vital*)، كما رأيناه من قبل وحللناه، فالدفعة الحيوية ليست قوة فيزيائية ولا مبدأً ميتافيزيقيًا مغلقًا، بل اندفاع خلاق يشق طريقه عبر المادة، مولّدًا تنوّع الكائنات وتعدّد أشكال الحياة، وعلى خلاف التفسير الدارويني-الآلي للتطور، الذي يردّ الحياة إلى التكيّف والانتقاء وحدهما، يؤكّد برغسون البعد الإبداعي وغير القابل للتنبؤ في التطور، فالحياة تبتكر أشكالها بدل أن تكرر نماذج جاهزة.

هنا يلتقي برغسون مع نقد التيار العلمي، ومع فلاسفة الحياة الآخرين، في رفض اختزال الحياة إلى آليات سببية أو قوانين كمية، غير أنّ خصوصيته تكمن في ردّ الاعتبار للحدس بوصفه السبيل الوحيد لفهم هذه الصيرورة الزمنية، فبينما شدّد نيتشه على القوة والتجاوز، يركّز برغسون على الخلق والاستمرار، وبينما رأى نيتشه الزمن كتنكرار وامتحان للوجود، يرى برغسون الزمن بوصفه إبداعًا متواصلًا لا يعود إلى نفسه.

4. خاتمة :

يمكننا أن نخلص إلى أن فلسفة الحياة لم تكن فكرة عابرة أو موضوعة فكرية مؤقتة وقتها، بل كانت ثورة حقيقية في الثقافة الغربية، ثورة على أغلب التيارات الفكرية والفلسفية، ونقدا راديكاليا لكل المفاهيم الكبرى التي أسست للحدائث الغربية، فمن نقدها للوضعية والعقلانية الصارمة، ودفاعها عن الإنسان في وجه المنهج العلمي الذي يعامله كظاهرة طبيعية تقاس وتكمم، إلى تأسيسها لنزعة فلسفية تعلي من شأن الحياة، وتجعل الصيرورة جوهر الوجود وليس الثبات، والتجربة المعيشة بديلا عن التجريد، والتاريخانية والزمانية ضدا من الأبدية والغائية، لأنها فلسفة تبغي الرجوع إلى اللحظة الأولى للفكر، إلى الدهشة والتجربة الحية للإنسان القلق والمبدع والفنان.

ما يميز فلاسفة هذا التيار — من نيتشه إلى دلتاي وبرغسون، ومن زمل إلى شيلر وغيرهم — هو تلك النزعة النقدية المزدوجة، من خلال نقدهم للميتافيزيقا التي تولّاه المفاهيم، وكذلك نقد العقلانية التي تدّعي الحياد والموضوعية المطلقة، وتلتقي أطروحاتهم لتؤكد الطابع النسبي والتأويلي للمعرفة، والبعد التاريخي للقيم، وتعيد الاعتبار للطابع الإبداعي للذات الإنسانية، كما أنهم أعطوا للفن والدين والتجربة الروحية مكانة خاصة، بوصفها أشكالاً قد تضاهي الفهم العقلي عمقا وأصالة، وهكذا أصبحت الفلسفة، كما تظهر في كتاباتهم، بحثا عن المعنى والتجربة المعيشة الأصيلة، بدلا من البحث عن اليقين .

أما من ناحية التأثير، فلا بد أن نعي القوة الحقيقية للأفكار التي أسس لها فلاسفة الحياة، وذلك حين ندرك أن هذه الأفكار قد أصبحت مشاريع فلسفية كبرى مهدت الطريق لتيارات كبرى مثل البراغماتية والفينومينولوجيا، والتأويلية المعاصرة، وأن اسهامها في نقد وتفكيك السرديات الكبرى ومفهوم الحقيقة المطلقة بشكل خاص، هو ما تجلّى لاحقاً في ما أصبحنا نسميه (تيارات ما بعد الحدائث)، ناهيك عن دورها الكبير في إعادة صياغة مفهوم العقل ذاته و دوره، ليصبح منخرطاً في التاريخ والتجربة بدل أن يكون متعالياً عليهما.

مدخل إلى فلسفة الحياة من خلال ثلاثة فلاسفة (نيتشه - دلتاي - برغسون)
سليمان عبد العزيز

5. قائمة المراجع :

1. Frederick C. Beiser .(2023) . *Philosophy of Life* .United Kingdom: Oxford University Press.
2. Karl Albert .(2017) . *Lebensphilosophie* .(المجلد 2) Freiburg: Herder GmbH.
3. أ. بوشنسكي . (1992). *الفلسفة المعاصرة في أوروبا* . (عزت قرني، المترجمون) الكويت: عالم المعرفة.
4. أندريه كريستون . (1982). *برغسون* . (نبيه صقر، المترجمون) بيروت، لبنان: منشورات عويدات.
5. ج. بنوي . (1980). *مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا* (المجلد 02). (عبد الرحمان بدوي، المترجمون) بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
6. حسن حنفي . (2025). *برغسون فيلسوف الحياة* . شيت ستريت، المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي.
7. عفاف بنت محمد الهفلق . (2022). *الرؤية الكونية الداروينية* . المملكة العربية السعودية: تكوين للدراسات والأبحاث.
8. فايان جيجوديز . (2026). *نيتشه وعلماء عصره* . (جواد بشارة، المترجمون) بغداد: أهوار للنشر والتوزيع.
9. فريدريك نيتشه . (2010). *غسق الأوثان* . (علي مصباح، المترجمون) بيروت، لبنان: منشورات الجمل.
10. فريدريك نيتشه . (2011). *تقيض المسيح* . بيروت، لبنان: دار الجمل.
11. فريدريك نيتشه . (2017). *العلم المرح* . (علي مصباح، المترجمون) بيروت، لبنان: منشورات الجمل.
12. فريدريك نيتشه . (2018). *ما وراء الخير والشر* . (علي مصباح، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الجمل.
13. فريدريك نيتشه . (2011). *إرادة القوة* . (محمد الناجي، المترجمون) المغرب: أفريقيا الشرق.
14. محمود سيد أحمد . (2005). *دلتاي وفلسفة الحياة* . بيروت، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر.
15. هنس زندكولر . (2012). *المثالية الألمانية* . (مجموعة مترجمين، المترجمون) بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.