الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر-باتنة1-

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم: الفلسفة

الرقم التسلسلي: .....

النقد الجنيالوجي للفكر الغربي عند فريدريك نتشه

أطروحة متممة لنيل درجةدكتوراه LMD تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

إعداد الطالب:
*بركاني حسين

إشراف الأستاذ:
أ- عمراني عبد المجيد

لجنة المناقشة

نسيبة مزواد	أستاذ محاضر أ	رئيسة	جامعة باتنة1
عبد المجيد عمراني	أستاذ	مقررا	جامعة باتنة1
نور الدين رحموني	أستاذ محاضر أ	عظوا	جامعة باتنة1
ربيعة مجكدود	أستاذ محاضر أ	عظوا	جامعة المسيلة
محمد الأمين زدك	أستاذ محاضر أ	عظوا	جامعة خنشلة

السنة الجامعية
2022-2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و عرفان

الحمد والشكر لله كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته، على أن من علي بإنجاز هذه الدراسة، والصلاة والسلام على أفضل الخلق نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

إيمانّا بمبدأ أنه من لا يشكر الناس لا يشكر الله، فإنني أتوجه بالشكر الجزيل لأستاذي البروفيسور عبد المجيد عمر اني الذي ساعدني كثيرًا في مسيرتي العلمية لإنجاز وكتابة هذا البحث، وكان له دورًا عظيمًا من خلال تعليماته ونقده البناء ودعمه الأكاديمي، كما أتوجه بالشكر لأسرتي التي صبرت وتحملت معي عناء البحث ومنحتني الدعم على جميع الأصعدة

وأشكر كل شخص قدم لي الدعم من قريب أو بعيد، خاصة الأستاذ (المولدي عزديني) من تونس الشقيقة لمساعدتي بكل ما لديه من معلومات وبيانات ساعدتني أو نصائح وجهتني لكل ما هو صواب

أتوجه بالشكر كذلك لجامعة الحاج لخضر بباتنة والمتمثلة في كل أساتذتها لإتاحتهم لنا فرصة لاستكمال هذه الدراسة، وللتسهيلات و المساعدات التي قدموها لنا

إهداء

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله

في مثل هذه اللحظات يتوقف العقل ليفكر قبل أن تبدأ الأنامل في خط الكلمات و تسكن الروح برهة لتتذكر قبل أن يبدأ اللسان في لفظ العبارات، تتبعثر الحروف عبثا لتفقدكل نحو اللغات .

أهدي عملي هذا إلى الذي جرع الكأس فارغا ليسقيني قطرة حب، وكلت أنامله ليقدم لنا لحظة سعادة

إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي الطريق للحياة، إلى من علمني العطاء بدون انتظارو أحمل اسمه بكل افتخار إلى روح أبي الطاهرة.

إلى التي علمتني معنى الحب و الحنان، إلى بسمة الحياة و السر الوجود، إلى رمز الصبروبلسم الشفاء

إلى شمعة متقدة لتنير ظلمة الحياة، إلى التي كانت عونا لي دائما أمي الحبيبة.

إلى التي خفق قلبي لها من دون كل النساء، وكانت خير صديق و معين في الحياة، إلى التي أنجبت لي أجمل أيقونتين تلمع في السماء: إياد و إلين، زوجتي الغالية

إلى كل أساتذتي في جميع أطوارتكويني من الابتدائي إلى الجامعي، وكل الأنفس النبيلة التي عرفتها وتقاسمت معها همومي و أفكاري.

لكم جميعا أهدي هذا العمل

مقدمة

مقدمة:

ينبغي أن يفهم تاريخ الفلسفة كسلسلة من الأفكار والانجازات، انطلقت من الفلسفة اليونانية، وصولا إلى الفلسفة المعاصرة، حيث امتازت كل مرحلة بجملة من المميزات والخصائص التي تجعلها مختلفة عن المرحلة التي سبقتها أو تليها، فمع بزوغ شمس الفلسفة اليونانية، سيعرف التاريخ الإنساني رَجَّة عنيفة في خطاباته باختلافها؛ فقد عمل الخطاب الفلسفي اليوناني دورا بالغ الأهمية لتاريخ الفلسفة عموما، والفلسفة الغربية على وجه الخصوص، يَتجسَّد ذلك من خلال تأثر عمالقة الفكر الغربي بمقولات الفلسفة اليونانية والعودة إليها، سواء كانت عودة إيجابية بالتبنّي لأفكارها ومبادِئِها، أو كانت من وِجهة نظر نقدية للتراث الذي خلَّفه الفلاسفة اليونان؛ هذا ما نلمسه بجدّية في أعمال الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص، أمثال هيجل وماركس ونتشه.

غير أنَّ نتشة بما خلَّفه من أعمال تراوحت بين الفلسفة والأدب والتاريخ، يُشَكِّل أهمَّ حلقات الفلسفة الغربية التي عرفت انجذابا للحضارة اليونانية، فأشدُّ قوة من سابقيه، عمل نتشة على زعزعة الثبات الذي طُبِعَت به مقولة الحقيقة منذ اللحظة السقراطية، بل وقبل ذلك مع الفلاسفة الطبيعيين بداية بطاليس؛ فالروح اليونانية بارزة في سيرة وفكر نتشة، فهو كما قال عن نفسه: أنَّه تلميذ اليونانيين، أو كما وصفه الناقدون بأنَّه كان هيلينيا، ولكن وقفته هذه أمام هذا التراث العملاق، لم تكن من أجل التقليد والانبهار فقط، بل قامت أساسا على التقويض والنقد، من أجل تحديد الأصالة في الفكر اليوناني وإعادة صناعة حضارة غربية أصيلة، لا حضارة قائمة على التكرار والتقليد، فلنتشه علاقة وطيدة بفلاسفة اليونان، علاقة حَدَّدَتها معالم فلسفته ومنهجه القائم على القراءة الجينيالوجيا والفيلولوجية والتأويلية.

ثم يأتي الفكر الوسيط الذي يرتكز على فكرة التمازج بين الفلسفة والدين والذي هو ناتج من اتصال التقاليد الدينية بالفلسفة اليونانية أسهم في تكوينه اليهود والمسحيون وكان الأساس الفلسفي الرئيسي في تشكله هو نصوص أرسطو، أما المبادئ التي ارتكزت عليها أعمال الفلاسفة في العصور الوسطى فهي بين استخدام المنطق، الجدل، والتّحليل لاكتشاف الحقيقة؛ والالتزام بتنسيق الرؤى الفلسفيّة مع التّعليم اللاهوتيّ، ومن أحد أكثر المواضيع التي تمّت مناقشتها في تلك الفترة كانت الإيمان مقابل العقل، وكذا مشكلة الصّفات الإلهية، كالقوّة، المعرفة، الخير، الوجود،الشر، الحرية، الإرادة، وغيرها، وكل هذا حاز في نفس نتشه رغم تكوينه المسيحي وتربيته التي تلقاها من الكنيسة، وكونه منحدر من أسرة مسيحية، إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يهوى على الدين بمطرقته سواء الدين اليهودي أو المسيحي، فاللحظة النيتشويه تعد منعطفا نوعيا في تاريخ الثقافة الغربية، إذ لم تقدم رؤية تراكمية كإثراء وتعميق، أو تواصل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، بل غيرت تماما طريقة إدراك المعنى

وبدلت إستراتيجية التأويل، فلقد توجهت مطارق النقد النيتشوي إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها كل التراث الفلسفي، فكان محور فلسفة نتشه عموما مشكلة القيم، سيما القيم الدينية الموروثة، وعلى الأخص قيم الديانة المسيحية، إذ ذهب في تنقيباته للبحث في المنابع والأصول، والغاية هنا ليست الغوص في ثنايا التاريخ، بل الهدف من ذلك هو البحث عن سر انحطاط الثقافة الغربية وارتكاسها، فرأى أن مفهوم (الإله) قد تم ابتداعه كنقيض للحياة، ففيه يتلخص ضمن وحدة مرعبة كل ما هو مسيء ومسموم ومفتر وكل كره للحياة، وأما مفهوم العالم الآخر والعالم الحق فلم يتم ابتكاره إلا من أجل التقليل من قيمة العالم الوحيد الذي يوجد حقا، وذلك حتى لا يبقى لواقعنا الأرضي أي هدف ولا أي معنى ولا أية أهيمة، أما مفهوم الروح والنفس، والخلود فلم تبتدع إلا من أجل احتقار الجسد وجعله مريضا، فبدلا عن الصحة يتم تقديم خلاص الروح، كما أن مفهوم المعصية التي قد ابتدعت مع التعذيب أو مفهوم حرية الإرادة الإنسانية؛ وذلك بهدف التشويش على الغرائز وبناء الحذر منها كطبيعة ثانية، وهذا يلخص لنا المعنى أو الدلالة التي لأجلها وضعت جل القيم والتعاليم الدينية المعروفة لدى نيتشه.

أما الفكر الحداثي فهو الذي يتأسس على أن هناك علاقة بنتها الفلسفة مع الحداثة، علاقة ساهمت فيها الفلسفة في وضع الأسس الأولى للحداثة، وأخرى تحولت فيها إلى نقد جذري لتلك الأسس،فمن ديكارت إلى كانط وهيجل، مثلت الفلسفة، إلى جانب العلم، عاملا من العوامل التي أفضت إلى انبثاق قيم الحداثة، فمنذ نهاية القرن السادس عشر، حصلت تحولات في رؤية العالم غيرت شكل الدين والعلوم والأخلاق والفن، وهي تحولات أفضت إلى ولادة البذور الأولى للمجتمع الحديث؛ أي التقدم التقني والرأسمالية والديمقراطية الليبرالية، ولا شك أن الفلسفة قد ساعدت على حصول هذه التحولات؛ وهو ما يفسر اعتقاد البعض بأن عصر العقل، أي عصر كانط والأنوار، هو بمثابة عصر تشكل الفكر الحديث، وبأن التفكير في الحضارة عموما قد أدرك صياغته الواضحة في العصور الحديثة وخاصة في فكر الأنوار، ومع هيجل، يتجلى وعي الحداثة بذاتها من خلال سعي هذا الفيلسوف إلى أن يمنح اللوغوس الغربي شكلا نسقيا تنبثق دلالته الأولى مع الإغريق ومع الفلسفة والمدينة القديمتين وصولا إلى الدولة الحديثة، ذلك أن الدولة الحديثة كموضوع فلسفي، هي ما تتجسد فيه المعقولية والفكرة، بحيث يمكننا القول إن العالم الحديث هيجلي، باعتبار أن هيجل قد بلور النظرية السياسية للدولة الأمة، واعتبرها نهاية التاريخ، ولم تتوقف حركة الفكر خلال تلك الفترة، بل تشكلت الأسس الرئيسية للعلوم الإنسانية من جهة، والتطور الهائل في علوم الطبيعة مع داروين وماندال وباستور وماكسوال من جهة أخرى، لكن في

المقابل، تأثرت الفلسفة بإسهام ماركس الفلسفي، رغم تجاوزه إلى علوم التاريخ والاجتماع والاقتصاد، لذلك كان يجب انتظار بداية الربع الأخير من القرن التاسع عشر كي تعود الفلسفة إلى القول من جديد في الحداثة.

لكن زاوية النظر تبدلت هذه المرة تبدلا كبيرا؛ فالفلسفة التي كانت في المرحلة الأولى في تداخل مع حركة الحداثة، دخلت في مرحلة جديدة تقوم على النقد، حيث نسب القلق إلى الحداثة، حيث لاحظ نيتشه عمق الاضطراب الذي أصاب أوروبا نتيجة ظهور العدمية، وحركة النقد التي ولدتها الحداثة ففقد الفكر الغربي القيم المألوفة فيه، غير أن لحظة النقد النيتشويه لن تتجه إلى نقد القيم القديمة فحسب على نحو ما فعلت الحداثة، بل ستتجه إلى قيم الحداثة ذاتها،كالتقدم، الحرية،العدالة، والعقل، إنها قيم عدمية أحطت بالإنسانية إلى مراتب الاستعباد، وجردتهم من القوة والاستقلالية، وكشفت عن اللامعقول فيها،بهذا المعنى تتحول الفلسفة إلى نقد جذري لمعقولية الحداثة التي تقدم نفسها على أساس أنها المعيار الأسمى للفكر والممارسة، ولكنها تنسى لا معقوليتها الخاصة، أو بالأحرى تنسى أن تطورها ولد اللامعقول واللامعنى وولد تراجع الحرية.

ونتشه يعد من الفلاسفة الذين شكلوا منعطفا أساسيا في فهم وتحليل مسألة الحداثة، وفهم عمقها وبسط حقيقتها، حيث مثل ثورة في هذا المجال، إذ تقصى بصورة دقيقة عن التناقضات وضروب التنافر الخفية للفوضى الأوروبية، وفجر كل الإيديولوجيات التي بنيت عليها الحداثة، وذلك كله ينبني على نظرته الفلسفية العميقة، ومشروعه القائم على أن يكون الفيلسوف بمثابة الوعي النقدي بزمانه، أي الفلسفة كما يجب أن تكون.

وبما أن لكل موضوع بحث أهمية تقتضي من الباحث التقصي وراءها وتحليل إشكالاتها وتمفصلاتها، والأمر نفسه بالنسبة للبحث في الفلسفة النيتشويه، فالأهمية التي نَستشِفُّها من هذا البحث، أننا وجدنا توضيحا للفكر الغربي وعلاقته بالفكر الإغريقي، كما أن هذا البحث يوضح لنا المنهج الجينيالوجي الذي أضحى منهجا يسير على نهجه العديد من الفلاسفة أمثال "شوبنهاور " الذي صاغ منهجه الأركيولوجي، و"جاك دريدا" الذي أبدع في تفكيكه، وسيغموند فرويد في تحليله النفسي وهيدجر...

وجاء هذا البحث للاستقصاء على المنهج الذي اتبعه نيتشه في قراءته للفكر الغربي، وتحليله للمشكلات الكبرى التي واجهته أثناء عودته إلى الأصل والمنشأ الأول لها في الفكر الإغريقي بمرحلتيه العبقرية والمنحطة، مرورا بالفكر الوسيط ونزع القناع على كل المدنسات التي حجرت العقل الأوربي، وتحطيم كل الأصنام التي قيدت الإرادة، وسلبت الحرية، وصولا إلى المرحلة الحديثة التي شوهت الحقيقة وغيرت مسار العقل، الأمر الذي دفعنا إلى طرح العديد من الإشكاليات أهمُّها:

- ماحقيقة المنهج الذي عمل به نيتشه من أجل تقويض التراث الغربي؟ وما هي مواقفه من المشكلات المطروحة في كل مرحلة؟ وماهو البديل الذي قدمه نيتشه كمشروع فلسفي قلب به القيم الغربية؟

وقد تفرَّع عن هذه الإشكالية الرئيسة مشكلات فرعية أهمها:

- كيف قسم نيتشه الفلسفة اليونانية انطلاقا من قراءته لأهم مشكلاتها؟ وما السبب الذي جعل نيتشه يذكر مرحلة ما من مراحل الفلسفة اليونانية بالثناء والمجد ويرفض الأخرى وينقضها؟ وما هي النتائج التي توصل إليها نيتشه من دراسته التأريخية الجينيالوجية للفلسفة اليونانية؟
- كيف كان موقف نيتشه من الفكر الوسيط؟ وكيف كانت رؤيته للدين؟ وما هي المواقف التقويضية التي وجهها للدين الغربي، خاصة اليهودية والمسيحية؟
- وهل استمر النقد النيتشوي إلى الفلسفة الحديثة؟ وكيف كان موقفه من المرجعيات الفكرية في تلك المرحلة؟ وكيف كان رد فعله اتجاه مخرجات الحداثة؟ وما هي النتائج التي خرج بها نيتشه من قراءته للفكر الحداثي؟

وقد جاءت خطتنا في معالجة هذه الإشكالية كالتالي:

مقدمة أحطنا فيها بالموضوع إحاطة عامة ثم تحديد المشكلة الأساسية التي يطرحها بحثنا، مع رسم الخطوط العريضة لخطة البحث التي تعتبر النبراس الأساسي لعملنا حيث جاءت كالتالي:

الفصل الأول: الذي عنونته بمنوغرافيا الأصل أو المنهج الجينيالوجي، فحاولت في هدا الفصل تقديم تصور شامل لهذا المنهج في أربع مباحث، في المبحث الأول قمت بضبط تصور مفهوم المنهج الجينيالوجي لغة واصطلاحا، ثم في المبحث الثاني حددت أهم الخلفيات التي قام عليها المنهج الجينيالوجي كالأسطورة أو الميثولوجيا والذي شكل محور التفلسف النيتشوي والمحفز الرئيسي في تشكل منهجه، فقمت بضبط تصور هذا المفهوم وتحديد أهم مراحله، ثم قدمت نموذجين للأسطورة في فلسفة نيتشه العود الأبدي وزرادشت، بعدها عرجت على أهم مبدأ تأثر به نيتشه وهو الصيرورة باعتبارها من الخلفيات التي شكلت فلسفة نتشه، ثم نظرية التطور، التي تعد كذلك من الخلفيات الأساسية التي فجرت فلسفة القوة والإرادة عند نيتشه، أما المبحث الثالث حددت فيه أهم المظاهر التي تجلت في فلسفة الأصل عند نيتشه، خاصة الفلسفة التأويلية والتفكيكية وكذا الفيلولوجية، وكذا الحس التاريخي كفن في قراءة التاريخ، أما المبحث الرابع فحددت فيه الفروق الأساسية بين النقد الجينيالوجي وباقي النقود الفلسفية التي ظهرت عبر التاريخ، خاصة النقد الكانطي الإبستيمولوجي، والنقد الأركيولوجي الحفري عند ميشال فوكو، وصولا إلى النقد التفكيكي عند جاك دريدا، وأنهيت هذا الفصل بأهم النتائج المتوصل إليها.

أما الفصل الثاني فتناولت فيه قراءة نيتشه للتراث الإغريقي على أساس العودة الفلسفية التي اهتم بها نيتشه على باقي الفلسفات، وأطلق عليها العبقرية اليونانية، حيث قسمت هذا الفصل إلى ثلاث مباحث، وقفت في المبحث الأول على قراءة نيتشه للتراث الهيليني الذي يعتبر فجر التفلسف عند العديد من الفلاسفة وخاصة نيتشه، فحددت الإطار العام لهذه المرحلة التي قامت على الفلسفة الطبيعية من طاليس إلى السفسطائية، ثم المبحث الثاني الذي تناولت فيه قراءة نيتشه للتراث الإغريقي الذي ينطلق من الفلسفة السقراطية، حيث ظهر تقويض نيتشه لهذه الفلسفة، خاصة في نقده للعقل والأخلاق، والميتافيزيقا، وكذا الأمر بالنسبة لأفلاطون وأرسطو، أما المبحث الثالث حددت فيه قراءة نيتشه للتراث الفلسفي الهيلينستي ما بعد أرسطو، ونظرا لعدم وضوح موقف نيتشه لهذه المرحلة حاولت التركيز على بعض هذه المدارس، حيث تحدثت على موقف نيتشه من المدرستين الأبيقورية والرواقية، ثم عرجت على المدرسة الشكية والأفلاطونية الحديثة، وحاولت تقديم هذه المقاربات من جانب التحليل من أجل تحديد نقاط التقاطع والاختلاف بينها وبين نيتشه.

أما الفصل الثالث الذي عنونته بالقراءة الجينيالوجية للفكر الوسيط، قسمته إلى ثلاث مباحث، حددت في المبحث الأول قراءة نيتشه النقدية للدين، ابتداء من فكرة النشأة الدينية لنيتشه، وأهم إفرازاتها، أما في المبحث الثاني فحددت موقف نيتشه من اليهودية وعلاقته بها، وفي المبحث الثالث حددت موقفه من المسيحية، وعلاقة نيتشه بالمسيح، وأهم إفرازات المسيحية.

أما الفصل الرابع والأخير عنوناه بالمقاربة الجينيالوجية للفكر الحداثي، حيث قسمناه إلى أربع مباحث، ففي المبحث الأول حاولنا تحديد أهم النقاط التي وضعها نيتشه على طاولة النقد خاصة إفرازات الحداثة، ثم في المبحث الثاني حددنا ثورته على المعرفة وموقفه من العلم، وخاصة نقده لمركزيات الفكر الحداثي، وفي المبحث الثالث تطرقنا إلى الفلسفة المثالية وحددنا أهم الانتقادات التي وجهها لها، وفي المبحث الرابع تحدثنا على أهم الامتدادات التاريخية لفكر نيتشه التقويضي، حيث تحدثنا عن هيدجر، جاك دريدا، وميشال فوكو.

وانهيت بحثي بخاتمة حصرت فيها كل النتائج المتوصل إليها من كل فصل، بتحديد أهم الاستنتاجات الكبرى التي استخلصتها من كل بحث مفصل من جهة والإجابة على كل المشكلات المطروحة من قبل، كما حددت أهم الانتقادات التي وجهت لفلسفة نيتشه.

أما فيما يخص المنهج الذي اتبعته في هذا البحث، عمدت على استخدام المنهج التحليلي، حيث حاولت أن أحلل مراحل الفكر الغربي من بدايته مع الفكر اليوناني وصولا إلى الفكر الحديث، وتحليل أهم المشكلات المطروحة فيها، كما استخدمت هذا المنهج في فهم بعض أفكار نيتشه، ضف على ذلك استخدمت المنهج

المقارن وذلك بمقارنة مواقف نيتشه مع بعض الفلاسفة المعاصرين له والتابعين بعده، ومقارنة أفكاره في تحليل المشكلات الفلسفية بأفكارهم وتحليلاتهم.

أما الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع، فقد تنوَّعت بين ذاتية وموضوعية؛ أمَّا عن الأسباب الذاتية، فقد تَمَثَّلت في الإعجاب بأفكار نيتشه انطلاقا من قراءتي المتنوعة لكتبه، وللأبحاث الأكاديمية التي جاءت مفصلة لفلسفته، بالإضافة إلى الجذب الذي عمله الفضاء العمومي والافتراضي عند الحديث عن فلسفة نيتشه التي دائما تعبر عن القوة والإرادة والحياة، فدفعني ذلك للتقصي عن حقيقة هذه الأخبار بالتفصيل والتحليل الشخصي لنكون طرفا في الحديث عن هذه الشخصية العميقة والتي لها كامل الفضل في بسط الفلسفة الغربية بأسلوب دقيق، تنقل القارئ إلى التخلص من كل العوالق التي شوهت الفلسفة، والعودة إلى البحث الممنهج في فهم الأفكار.

أمَّا فيما يخصُّ الدوافع الموضوعية، فقد اختصرت في محاولة تقريب الفلسفة الغربية للأذهان العربية، ومحاولة القضاء على فكرة نبذ الآخر بصفة مطلقة وعمياء، والعمل على تكريس ثقافة الاختلاف والانفتاح على الآخر من خلال قراءة فكره ومُنتجاته المعرفية، ومن جهة أخرى أحاول أن أجعل من شخصية نيتشه هذه الشخصية الغامضة التي اختلفت القراءات حوله وتعددت أفكار الغير في فهمه شخصية مقبولة.

حيث اعتمدت في هذا البحث على معظم مصادر نيتشه وعلى مجموعة من المراجع التي ساعدتني في تبسيط الموضوع وتبسيط فهم مؤلفات نيتشه دون أن أنسى بعض المذكرات التي كانت تصب في نفس المحتوى والتي قربت لي الفهم أكثر وعبدت لي الطريق.

أما أهم الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث هو تشعب الموضوع، وعمقه، وكذا أسلوب نيتشه المعقد في كتبه التي تقوم على الشذرات فوجدت نفسي أدور بين مؤلفاته، فكان أسلوب نيتشه يدفعني إلى التوجه إلى الفكر الإغريقي تارة لأجد نفسي أمام تحليلاته الفيلولوجية في العصر الوسيط تارة أخرى، للأنتهي مع تقويضاته للعصر الحديث التي تقوم من جديد إلى العودة إلى الفكر القديم فهو يتحدث عن موضوع ما في كتاب ويكمله في كتاب آخر، دون أن أنسى منهجه الجينيالوجي الذي لم يكن واضحا في كتبه من جهة، كما أن غيره لم يحدد هذا المنهج بصفة واضحة بل ما وجدته هو لمحات فقط في بعض كتبه، وفي كتب شوبنهاور وبعض مذكرات الدكاترة الذين نوروني ببحوثهم في هذا الإطار، لكن بفضل التوجيهات والبحث تمكنت من ضبطه كما هو واضح في شكله النهائي.

وأخيرا ما يمكننا قوله، أنني أتمنى أن أكون قد حذوت حذو الباحث المُوَفَّق والصادق، وأرجوا أن أكون قد أصبت في اختياري لهذا الموضوع، كما أرجوا أن يستفيد غيري منه، وأن يكون البحث بابا يفتح لي أفق جديدا للبحث في مشكلات أخرى تشكلت أثناء معايشتنا العلمية لهذه الشخصية التي تركت فيا انطباعا قويا دفعني للتخطيط لمشاريع فكرية أخرى ربما في إعادة قراءة نيتشه قراءة نقدية تكشف عن حقيقة هذه الفلسفة وتداعياتها الظاهرة والكامنة، وفض الغبار عن التأويلات والأحكام المسبقة التي تشوه حقيقة الفلاسفة، فأقول أن نيتشة هذا المخلص الذي بعث لإصلاح العقول وتنويرها، هذا الطبيب الذي جاء لعلاج كل الأمراض التي سممت العقول وجرتها نحو المجهول والتخبط في غيابات اللامعقول، والجري خلف المثل وكل ماهو معبود، ليجعل الإنسان على ماهو عليه يتمتع بالقوة والغريزة ويحتل جسده السلطة والرفعة أمام الإرادة التي تكون الحقيقة.

الفصل الأول
مونوغرافيا الأصل (المنهج الجينالوجي)

تمهيد

المبحث الاول: مفهوم المنهج الجينيالوجي

المبحث الثاني: خلفيات المنهج الجينيالوجي

المبحث الثالث: مظاهر المنهج الجينيالوجي

نتائج الفصل الأول

الفصل الأول: مونوغرافيا الأصل (المنهج الجينيالوجي)

تمهيد:

تعد الفلسفة المعاصرة من الاتجاهات التي تعنى بالمناهج الفلسفية والتي تعددت واختلفت في طرقها زقواعدها، ولعل من أبرز هذه المناهج المنهج الجينيالوجي مع الفيلسوف فريدريك نيتشه "Frederick Nietzsche"[1]، الذي اتخذ من الجينيالوجيا طريقا ومنهجا للكشف عن مختلف صيرورات الحقيقة و تعددها، انطلاقا من أن الجينيالوجيا كحقل للبحث في الحقيقة تسعى من خلال النقد الذي تمارسه على الميتافيزيقا إلى تفكيك مختلف بنى الخطاب الميتافيزيقي ومعرفة مكوناته، وكذا العوامل المتحكمة فيه والتي أنشأته أيضا، من خلال بحثها في ذلك التاريخ المنسي بالاستناد إلى التحليل الحفري لمختلف خطابات الحقيقة، ثم السعي إلى تأويلها وتحريرها من نمطية المطلقية إلى أنموذج النسبية والتعدد، أو الصيرورة والاستمرارية، وهذا بإرجاع كل القيم إلى أصل واحد والذي هو إرادة القوة باعتبارها مبدءا ومصدرا لكل حقيقة كيف ما كانت، حمل نيتشه على الفكر الغربي العديد من العيوب والأخطاء محاولا بذلك تقويض كل القيم السائدة وقلب كل المعتقدات الفكرية وفق منهج علمي دقيق قائم على خطوات وآليات يعرف هذا المنهج بالمنهج الجينيالوجي، الذي يتعامل مع المشكلات الفلسفية بالرجوع لليونان وإلى النصوص الفلسفية القديمة، وهنا نطرح جملة من الأسئلة: ما المقصود بالجينيالوجيا؟ وماهي أهم الخلفيات الفلسفية التي جعلت نيتشه يضع هذا المنهج؟ وبيما يتميز به هذا المنهج عن المناهج السابقة واللاحقة؟

1– فيلسوف ألماني ولد في الخامس عشر من تشرين الأول عام 1844 تيتم باكرا من والده الذي كان قسيسا بروتيستا نتيا فتولت تربيته نسوة العائلة، اللواتي طبعن شخصيته بميزتين أنثويتين دفعتاه إلى البحث عن وسيلة تخشنه وتجعله صلبا وهما الحساسية والرقة. فقد أمانه في الثامنة عشر ة من عمره فمر بمرحلة الشك والتشبت، ثم خرج منها مشمئزا وكارها، اكتشف الفلسفة بقراءته لكتاب شوينهاور، " العالم كإرادة وتمثل" ثم نال شهادة الدكتوراه في الفيولوجيا في جامعة بال وتعرف على فاغنر الذي بدأ تحت تأثيره تحرير تاريخ الفن، ولم يشارك في الحرب 1870 ثم اختلف مع فاغنر وصار في وحدة متزايدة إثر نشره لكتاب " ما وراء الخير والشراء " سنة 1886وإثر صراعه واختلافه مع معاصريه مما أدى به إلى فقدان عقله والعيش في اختلال عقلي تام استمر إحدى عشرة سنة انتهت بوفاته عام 1900 من مؤلفاته:أصل المأساة تكلم زارادشت، في أصل الأخلاق، إدارة القوة هو ذا الإنسان أنظر: داودة معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، نوميديا للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص341

المبحث الأول: مفهوم الجينيالوجيا

يعد نيتشه من الذين أبدعوا طرق فريدة في التفلسف على غرار الفلاسفة وهذا ما ظهر في العديد من تصريحاته حينما عد نفسه عبوة ديناميت تتفلسف بضربات المطرقة، وأنه يكتب للمستقبل، وأنه سابق لأوانه، لأنه ببساطة اكتشف بعض النواقص في أغلب الأنساق الفلسفية الماضية الأمر الذي دفعه لتحطيمها بمطرقته، فاتخذ نيتشه المنهج الجينيالوجي طريقة له في معالجة العديد من المسائل والمفاهيم، فما المقصود بالمنهج الجينيالوجي عند نيتشه؟ وكيف اشتغل نيتشه بهذا المنهج؟ وما هي المفاهيم المركزية التي كانت محط اشتغاله؟

أولا: من الجانب اللغوي

كلمة جينالوجي **(Généalogie)** من الكلمة اليونانية **(Genos)** التي تعني الأصل و**(Logos)** التي تعني العلم، ويقابلها في اللغة الألمانية مصطلح **(Herkunft)** الذي يعني المصدر أي النسب أو الانحدار من زمرة دم أو عرق تنحدر منه طائفة من مستوى رفيع أو وضيع[1]، وهي بذلك تأخذ معنى الولادة والأصل وشجرة الباحث في الأنساب، وأصبحت هذه الكلمة في غالبية اللغات الأوروبية تدل على: العلم المتخصص في ذكر أصول ونسب العائلات وعلى سلسلة من الأسلاف تشكل شجرة النسب، الشخص، الأسرة، ويفترض أن قرابة نسبية تجمع هؤلاء الأسلاف كونهم ينحدرون من أصل مشترك.

أما عن الترجمة الحرفية لكلمة جينالوجي في اللسان العربي فيحيل إلى كلمة متعددة المعاني أهمها: دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل، والبحث عن الجذور الأولى لكل مصطلح بغية الكشف عن البدايات الأولى والمنبع الأصيل[2].

الجينالوجيا مصطلح ظهر في اللغة الفرنسية في القرن 13م ويبدو أن المضمون العام الذي تعبر عنه لفظة جنيالوجيا موجود في جل الثقافات البشرية، ونجد أقدم استعمال معروف لهذا المضمون في الفكر الأسطوري بصفة عامة الذي يعني بعلم الأصل[3].

أما في القرن 17 صار هذا المصطلح يدل في الثقافة الغربية على فرع من فروع علم التاريخ له منهج خاص به تقوم مهمته الأساسية على ذكر أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر لغاية إقامة شجرة الإنتماء[4]،

1– ميشال، فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار البيضاء، دون طبعة، 1988، ص 52

2– عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، محاورات الميتافيزيقا، دار توبقال، المغرب، ط2، 2000، ص 25

3– مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2012، ص 157

4– مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 158

وهو منهج من مناهج البحث العلمي المعاصر التي تطبق آلياته خاصة في علم التاريخ بغية الوصول للبدايات الأولى للموضوع.

ومع بداية القرن 19 بدأت دلالته في الاتساع حيث صار متداولا في أكثر من حقل معرفي فنجده في الفيلولوجيا (Philologie) والإبستيمولوجيا (Épistémologie) والتبولوجيا (topologie)، حيث أننا نجد أن هذا المنهج لا يمكن أن يتجلى بصورة واضحة إلا في هذه الحقول المعرفية فهو لم يعد محصورا في الدراسات التاريخية فقط بل امتد ليصل إلى الفلسفة.

ومعنى الجينيالوجيا في الخطاب الفلسفي عموما تتبع أصول موضوع أو فكرة ما، وتقديم عرض تاريخي متسلسل لظهوره ونشأته وتطوره، ليس الغاية منه تبريره وإضفاء طابع المعقولية والمشروعية كما كان سائدا، وإنما انتقاده وإبراز طبيعته النسبية لغاية الحط من قيمته المعطاة له، لأن الجينيالوجيا لا تقيم الأسس، إنها لا تؤسس، بل على العكس إنها تقلق ما تعتقده الميتافيزيقا ساكنا وتفتت ما تظنه موحدا، وتظهر التنوع في ما يبدو منسجما[1]، وهكذا الجينيالوجيا ليست تبعا وعرضا لمختلف الأنساق الميتافيزيقية لتقويضها، كما أنها ليست إثباتا لمعنى أول أو غاية أولى، وإنما هي إعادة بناء مختلف المنظومات الفاعلة، واثبات للأولويات والأسبقيات التي أعطيت لمعنى على أخر، إنها وقوف عند الاختلافات والفوارق المولدة للمعاني[2].

ثانيا: من الجانب الاصطلاحي

المنهج الجينيالوجي هو الطريق الذي يتبعه الباحث عن الأصول من أجل الكشف عن سؤال الأصل والمنبع الأول للمفهوم أو الفكرة، وبالمعنى العلمي هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ الهدف[3]، أي أنه مجموعة آليات وخطوات يسعى الباحث فيها للوصول إلى البدايات الأولى لنشأة المقولة الخطابية وفق منهج نقدي وتفكيكي يتتبع فيه الباحث ظهور وتبلور هذه المعاني عبر إبستيمياتها المختلفة.

ويرى لالاند في موسوعته إلى أن لفظة (Gene) جنس، أصل، ولد من، وكثيرا من الكلمات المتداولة، تستعمل بحرية خصوصا في الفيزيولوجيا وعلم النفس، لتأليف مفردات تقنية جديدة، ويؤكد أن كلمة (Origine) هي لفظ شديد الالتباس، ويدخل في منطوق كثير من المسائل التقليدية، وربطها في العموم بأربعة مستويات (أصول) هي: الأفكار، أصل الأجناس، أصل الحياة، أصل اللغة، أصل الشر[4]، ويؤكد كذلك أن كلمة أصل يمكنها أن ترتدي معنيين في كل هذه الحالات الأصل بالمعنى (المطلق) مجازا بهذا المعنى صار حظر كل بحث في

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- عطية أحمد، عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1 ،2010، ص 331

3 – عبد المنعم، الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مديولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 84

4- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 257

الأصول شعارا للفلسفة الوضعانية والأصل بالمعنى (النسبي) مجمل ما يفسر ظهور واقعة جديدة مواد قائمة من قبل، أسباب وظروف أحدثتها[1].

ويشير **ميشيل فوكو (Michel Foucault 1926- 1984)***، إلى أن الجينيالوجيا تتطلب عناء معرفيا وعتادا من التراكم وصبرا، إنها باختصار تتطلب باعا علميا طويلا، ليس تعارض الجينيالوجيا مع التاريخ كتعارض نظرة الفيلسوف العميقة المتعالية مع نظرة العالم الضيقة والمحدودة، بقدر ما هو تعارض مع العرض التاريخي الميتافيزيقي للدلالات المثالية والغائيات غير المحددة، إنه تعارض مع البحث في الأصل **(Origine)**[2].

كما أن ميشال فوكو يرى أن الجينيالوجيا ليست تتبع للأصل لمعرفة مسبقة بل تتبع من أجل تقويم وتعديل هذا الأصل أو تهديم وتقويض له، فالجينيالوجيا مفهوم يحيل إلى النقد الذي ينصب على المفاهيم كمشكل لغوي[3]، ويعني ذلك تقصي جذور المفاهيم قصد هدمها وقصد فهم أصلها فالجينيالوجيا كمنهج تهدف إلى غاية هي الكشف عن الأصول البعيدة غير المعروفة وفض الغبار عن المفاهيم والأفكار من أجل التعرف على هويتها وأصلها.

ويعرفها **جيل دلوز (Gilles Deleuze 1925–1995)*** في كتابه "نيتشه والفلسفة" هي:" قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي أو النفعي، والجنيالوجيا تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تتبع منه قيمتها بالذات، فالجنيالوجيا إذن تعني الأصل، ولكن أيضا النبل والدناءة، والنبل والانحطاط في الأصل"[4]، كما يرى دولوز أن الهدف من الجينيالوجيا ليس الدخول في مشاكل الأصل والبحث عنه، وإنما في إصدار أحكام القيم بصدد الأصل وهذا ما يخرجه من مجال الميتافيزيقا.

إذا الجينيالوجيا كقيمة الأصل واصل القيمة في الوقت ذاته وهي تتعارض مع الطابع المطلق"[5]، وبهذا فقد كانت الجينيالوجيا تسعى إلى إزالة القناع عن نسق المعتقدات والافتراضات التي كانت بمثابة دعم وارتكاز للنص

1– لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 923

*– مؤرخ وفيلسوف فرنسي، ارتبط اسمه بالحركات البنيوية ومابعد البنيوية، تجاوز تأثيره الواسع جمال الفلسفة ليمتد أيضا على نطاق واسع في تخصصات العلوم الإنسانية والإجتماعية. ولد في مدينة بواتييه،Poitiers وتُوفِي في باريس، صار منذ الستينيات أحد أهم الشخصيات الفكرية المعاصرة في العالم. انتُخب في عام1970 عضواً في Collège deFrance، حيث شغل مقعد تاريخ منظومات الفكر.

2– فوكو، ميشال، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص 63- 64

3– ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، مرجع سايق، ص 66

*– هو فيلسوف فرنسي كتب في الفلسفة والأدب والأفلام والفنون الجميلة من أوائل الخمسينيات حتى وفاته في عام 1995، وكان أكثر أعماله شعبية مجلدَين عن الرأسمالية والانفصام : مكافحة العقد النفسية عام 1972 وألف هضبة عام 1980، تشارك في كتابة كليهما مع المحلل النفسي فيليكس غوتاري. يعتبر العديد من العلماء أطروحته الميتافيزيقية الفرق والتكرار (1968) أنها من إبداعاته العظيمة.

4– جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر، بيروت، ط2، 2001، ص 7

5– جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، المرجع نفسه، ص 75

الميتافيزيقي لإنتاج مفاهيم تشتغل كحقيقة أو كمعيار لها ومبدأ، فغرض الجينيالوجي عند كل محاولة هو تحقيق الوظيفة التفكيكية للنص لتقويض المفاهيم وإيقاظ الدلالات.

جيل دولوز يرى إذن أن المغزى من الجينيالوجيا ليس هو الدخول في مشاكل الأصل والبحث عنه، وإنما في إصدار أحكام القيم بصدد الأصل، وذلك هو مخرجه من سياجية الميتافيزيقا، ومن ثمة فإن فلسفة القيم هي الإنجاز الحقيقي للنقد، والطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة بضربات المطرقة، فالجينيالوجيا كقيمة الأصل وأصل القيمة في الوقت ذاته تتعارض مع الطابع المطلق[1].

ويضيف محمد أندلسي:" أن الجينيالوجيا هي منهج في القراءة والتأويل إلى تفكيك النصوص والخطابات الدينية، والأخلاقية، والفلسفية، والعلمية، والتعامل معها باعتبارها علامات وأعراض، أو باعتبارها أقنعة تختفي وتحجب التواطؤ وراء مفاهيم وقيم تقدم ذاتها في صورة حقائق مطلقة ومثل عليا مكتملة وأصنام مقدسة، ومن جهة أخرى فإن التحليل الجينيالوجي بما هو صعود على أصل تلك المفاهيم والقيم بهدف تحديد مصدرها، وقيمة ذلك المصدر ينتهي إلى تعرية وفضح السلطات وإرادات القوى المختلفة، وهي ارتكاسية في جوهرها تقف وراء تلك المفاهيم والقيم وتتحكم في النصوص والخطابات"[2].

أما نيتشه يقدم لنا تعريفا وظيفيا للجينيالوجيا هو:" دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوصول إلى الأصل"[3]، خاصة عند حديثه عن أصل القيم الخلقية كالخير والشر، ويقول:" نحن في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية"[4]، فنيتشه حاول استغلال هذه المفاهيم وتحديد أبعادها الفكرية، وإثبات النسب للأفكار وتقويض سلطة العقل والمعرفة، ويقول كذلك:" إن أفكاري عن مصدر أحكامنا المسبقة في الأخلاق...، إنما أخذت تعبيراتها الأولى والظنية والمؤقتة ضمن ذلك المجموع من الشذرات الذي يحمل من العناوين إنساني مفرط في إنسانيتة كتاب للعقول الحرة[5]، حيث يبحث عن مصدر الإحساس بالخطيئة ومفهوم الواجب.

وبالتالي المنهج الجينيالوجي منهج يبحث في علم النسابة، التكوين، التطور والنشأة، وهي بذلك محاولة لمجاوزة الميتافيزيقا، إنها رجوع للوراء لاسترجاع الاختفاء الذي كان وراء كل انكشاف، والغياب الذي كان وراء

1– المرجع نفسه، ص 5-7

2– محمد، الاندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، إفريقيا الشرق، دار اقبال للنشر، المغرب، 2006، ص 28

3 – فرديرك، نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، لإريقا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2006، ص 10

4– المصدر نفسه، ص 14

5– كريم، محمد بن يمينة، المنهج الجينالوجي من نيتشه إلى فوكو، مناهج البحث في الفلسفة، إشراف عمارة الناصر، دار القدس، ط3، دون سنة، ص 46

كل ظهور[1]، أي الرجوع إلى الوراء رجوعا نقديا يهدف إلى المجاوزة والإزاحة وإلى الهدم والتقويض لا الرجوع من أجل الاستحضار فقط.

إذا ليس المقصود من الجينيالوجيا الإشادة بالأصل والبداية، فذلك ما سيغرقها في الميتافيزيقا، وليس استعادة جذور الهوية والتراث، وإنما عودة للتحطيم والتهديم، وتجعلها تختلف مع ذاتها، بتكريسها للقلق الأنطولوجي على الماهيات المؤسسة، وحينها سنغدو نحن العقول الحرة، فيما يذهب نيتشه، " أكثر حرية، لأن الأصل قد تفكك بعد أن كان مجرد ذريعة، بل سوء فهم، لأننا لا نعتبره إلا كمدخل إلى العمق، إلى فلسفة الأعماق التي تمارس عليها أحدث المناهج الفلسفية"[2].

وهناك فرق بين (الانتساب والنسبة)، النسابة فعل (الانتساب) لما تراودنا أفكار ذات علاقة بجذر الفكرة، من حيث إنها تتخذ وجهة إلى الوراء، إنها تحيلنا إلى الماضي المفاهيمي وتلك من أهم وظائف الفيلولوجيا التي تمارس القراءة الحفرية، أما (النسبة)، فهي متصلة من حيث علاقتها بالذات الإنسانية، كذات تصدر أحكاما قيمة، أحكاما عن الحياة والبشر، أحكاما حتى عن الإنسان ذاته، تكون مضادة لطبيعتها الأولى، لأصلها الأول، لأننا وبكل بساطة ما عدنا لنؤمن بالأصل الثابت الذي يفترض حقيقة مطلقة، دائمة وأبدية، ولتكسير هذه الحقيقة عملت الفلسفة على تحطيم الحضارة عبر الصمت وفق ما تصدره أحكام الذات القيمية من نقد لاذع، هذا النقد الذي يتميز به الإنسان النيتشوي.

قسم نيتشه القوى الارتكاسية إلى نموذجين هما القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية، والذي استمده من تشخيصه الجينيالوجي للأخلاق، والقوى الفاعلة هي دوما الأرقي وهي المسيطرة، لكن في المقابل هناك القوى الدنيا أو الارتكاسية التي يمكنها أن تنتصر و تتغلب، ولهذا كان شعار إرادة القوة النيتشوية هو "علينا دائما أن ندافع عن الأقوياء ضد الضعفاء"[3]، وبحسب نيتشه وجب أن لا نحكم على القوى المنتصرة على أنها هي الفاعلة، وبالتالي التسليم بنظرية داروين التطورية القائلة بالصراع والبقاء للأقوى، لأن القوى الارتكاسية قد تكون المنتصرة أحيانا، ولهذا وجب التأكد من طبيعة هذه القوى المنتصرة قبل أن نحكم عليها بأنها فاعلة أو ارتكاسية، ولهذا فإن نيتشه يؤكد على عدم وجوب الحكم على القوى من خلال مبدأ الصراع وما يترتب عليه من انهزام أو انتصار وإنما الحكم عليها من حيث نوعيتها من حيث أصلها، وهذا من خلال عملية البحث الجينالوجي البحث في الأصل وعنه.

1– عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، محاورات الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 38

2– فريدريك، نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ج1، ترجمة محمد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 1988، ص 17

3– جيل، دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 76

ومن خصائص ومميزات القوة الارتكاسية هو أنها قوة نفعية متكيفة مع كل الظروف، وهي كذلك قوة تنفي نفسها بنفسها أي أنها تنقلب ضد ذاتها من خلال حكم الضعفاء، وبمقابل هذه القوى الارتكاسية هناك القوى الفاعلة التي تتصف بالمرونة والسيطرة والقهر، كما أنها قوة تبدل أقصى ما في وسعها لبلوغ وتحقيق مبتغاها، وهي أيضا قوة تثبت الاختلاف والتعدد والصيرورة وهذا الاختلاف هو موضوع استمتاعها[1].

وخلاصة القول فإن للجينيالوجيا ثلاث دلالات تطورت تاريخيا، هي دراسة سلسلة الأنساب والأسلاف والسلالات العرقية، وهي فرع من فروع المعرفة المساعدة لعلم التاريخ عند المؤرخين، وهي تدل على تتبع أطوار نشوء الأنواع الحية ومراحل تطورها، وهذا من اختصاص علم البيولوجية، وهي نوع من التفكير الفلسفي النقدي يثير تساؤلات عن أصل نشأة القيم الأخلاقية، وقد تولد عنه جينيالوجيا الأفكار الممارسة في الفكر الفلسفي المعاصر، وأصبحت وظيفتها التنقيب والتقصي التاريخي في حقل الاستنساب، مما يجعلها نقدية، غايتها تبيان أن الإنسان متناه ودعائمه الأخلاقية والثقافية تاريخية ونسبية، من هنا نطرح المشكلة التالية: ماهي الخلفيات والمرجعيات الأساسية التي أوحت لنيتشه بهذا المنهج؟

1– أحمد، ماريف، التجربة الجينيالوجية وسؤال البحث عن الحقيقة، الجينيالوجيا ودلالتها في فلسفة نيتشه، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 10، العدد02، 2021، ص49

المبحث الثاني: خلفيات المنهج الجينيالوجي

نيتشه في تقويضه للميتافيزيقيا عموما والفلسفة الغربية خصوصا انطلق من أسس فلسفية دفعته لوضع المنهج الجينيالوجي، حيث يمكننا تحديد هذه الخلفيات الفلسفية التي لعبت دورا هاما في فلسفة نيتشه النقدية فنجده يقول:" عندما نمارس ذهننا النقدي فإنه ليس عبثا لا غير شخصي أنه في الأغلب إجمالا، دليلا على أن قوى حيّة تعمل فينا مستعدة لسلخ قشرتها، فإننا ننكر نحن مضطرين لذلك، طالما شيء ما ربما كنّا نجهله، ربما كنّا لا نراه بعد لنعطي هذه العلامة الجيدة للنقد"[1]، ما نفهمه من هذا النقد أنّ نيتشه لم يستحدث التقويض الفلسفي من العدم بل كان ثمرة تلاقح العديد من الفلسفات التي أثرت فيه، كالفكر الميثولوجي في العصر اليوناني من جهة وصيرورة هيراقليطس من جهة أخرى، وفلسفة شبنهاور في الفكر الأوروبي من جهة ونظرية التطور الدارونية من جهة أخرى، من هنا ماهي هذه الخلفيات التي شكلت المنهج الجينيالوجي؟

أولا: الأسطورة أو التفكير الميثولوجي

يعتبر التفكير الميثولوجي جزءا مهما من الفكر النيتشوي حيث تأثر نيتشه في منهجه النقدي بآلهة اليونان خاصة "ديونيزيوس" إله الشر والخمر والفوضى، كما أثرت في موقفه من الفلسفة اليونانية التي كانت تسيطر عليها الروح "الأبولونية" نسبة إى الإله أبولو إله الإنسجام والنور والوضوح والقياس والتناسق[2]، يقول نيتشه: "إن ما يبدوا لي كأحد عناصر إعتزازي بنفسي أنني تلميذ لديونيزيوس وأني أفضل أن أكون مهرجا على أن أكون قديسا"[3]، يعني ذلك أن نيتشه يقدس ديونيزيوس لأنه رمز جريان الحياة، الذي يواجه كل الحواجز والمعوقات ويمتاز بالانتعاش عكس الإله أبولو الذي يمتاز بالعقل والسيطرة والفردية.

كذلك نيتشه جاء صاختا على ما جاء به الفكر اليوناني القديم بالقول إن الانسجام وفكرة العقل هي المنظمة للعالم كروح ديونيزورسية لأنه على حسب فلسفته فإن نيتشه يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك نظام إن لم تكن هناك فوضى لأن الحياة بطبيعتها قائمة على الصراع، كما يرى نيتشه أن عالم الثقافة الدائر حول أبولو في اليونان واختيار الاتزان والتناسق قائمان على أساس الاتزان الذي أقصي فقط ولكنه ما يزال حيا، أما ما هو لديونيزيوس فهو الأساس الذي يقوم عليه عالم النور[4].

1– فريدريك، نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص 170

2– فردريك، نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، دار الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص 8

3– الصدر نفسه، ص 10

4– أويغن، فينك، فلسفة نيتشه، ترجمة الياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، ط1، 1974، ص 24

وفي مولد المأساة يرى نيتشه أن الإنجاز الأسمى للحضارة الإغريقية قبل أن يفسدها الفكر العقلاني يقع في الصلة بين "ديونيزيوس" و"أبولو" هذه الصلة تمثل الأساس الحضاري للحضارة الإغريقية التي تتكون من وحدة قوة الحياة، ديونيزيوس وحب الجمال والانسجام والعقل أبولو[1]، وهذا ما يعبر عن الصراع الطبيعي الموجود في الحياة كما يؤمن به العديد من الفلاسفة وخاصة نيتشه، وبالتالي فنيتشه موقفه واضح انطلاقا من تبنيه لموقف ديونيزيوس الذي يعد نقدا مباشرا للفلسفة اليونانية التي تتبنى الروح الأبولونية القائمة على الإنسجام حيث نجده يطلق على من يؤمن بالعقل بـ طغاة العقل[2]، ويعني ذلك أن نيتشه يأثر الفوضى والتعدد على حساب العقل والإنسجام، فيقول:" فالمواضيع الوحيدة التي تتألف فيها حياة الأغريق هي التي يثيرها شعاع الأسطورة"[3]، ونيتشه يؤكد هنا على أن السبب الراجع لانحطاط الفكر اليوناني هو تقديسهم للعقل وهجرهم للأسطورة، لأن العقل لا يصل بهم إلى الحقيقة بل إلى الوهم والعتمة فجعلهم للعقل هو السلطة وهو مركز العالم والأصل الوحيد للوجود أمر خاطئ في نظر نيتشه.

1- مفهوم الأسطورة في فلسفة نيتشه:

إن مفهوم الأسطورة عند نيتشه يتماشى وفلسفته التي قامت على طرح العديد من القضايا كالفردانية، والإقبال على الحياة، ونقد العقل المجرد، والدين والقيم، والأسطورة عند نيتشه هي قصة خرافية أبطالها الآلهة والقوى الخارقة التي تتحكم في الظواهر، إلا أنها تتميز عنها بكونها اتجاه لا عقلي أو دعوة إلى اللامعقول في تفسير الظواهر المختلفة كثورة على كل ماهو عقلي في مختلف المسائل المتعلقة بالمعرفة والقيم والوجود، وهذا ما يجعلها مخالفة للتصور الأفلاطوني الذي ربطها بالعقل وجعلها خادمة له، وحاول من خلالها كذلك تأسيس المعرفة المتعالية، والقيم الحقيقية، فنيتشه ربطها باللامعقول، بهدف الإطاحة بالعقل، ومحاولة التأسيس للمعرفة المحايثة المرتبطة بالحياة والثورة على القيم المجردة، وهو ما عبر عنه فؤاد زكريا قائلا:" فأصل المعرفة ليس في المعرفة الخالصة، أو المنطق المجرد، وإنما هي عامل لا عقلي، ولا منطقي أعني هو نفع الحياة"[4].

فالأسطورة عند نيتشه إذن تسعى إلى الإطاحة بالميتافيزيقا التقليدية ودحض كل أسسها كالعقل والهوية والسببية والكوجيتو الديكارتي، كما رفض كل ما هو أخلاقي ديني، وكل الماهيات الخالصة ووجود عالم المثل، وهو بذلك يثور على الميتافيزيقا فيقول:" هي العلم الذي يبحث في الأخطاء الأساسية كما لو كانت هي

1- فردريك، نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر سابق، ص 398

2- فردريك، نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب للعقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد النابي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دون طبعة، 1988، ص 145

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

4- فؤاد، زكريا، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، دون سنة، ص 68

الحقائق الأساسية"[1]، ويقول أيضا: " إن الأمة تبدع في طور شبابها الأسطورة والشعر وتنتج في مرحلة انحلالها الفلسفة والمنطق، فقد أنجبت اليونان في شبابها هوميروس وأشيل وأعطتنا في دور انحلالها يوربيدوس المنطقي المخروط دراميا، والعقلاني المدمر للأسطورة والرمز والعاطفي الهادم للتشاؤم المأساوي في عصر الرجولة، وصديق سقراط الذي استبدل الجوقة الديونوسية بحشد أبولوني من الجدليين الخطباء"[2].

2- تشكل الأسطورة في فلسفة نيتشه:

لقد عرف تشكل مفهوم الأسطورة عند نيتشه مراحل ثلاث مثلت مراحل تفكيره، إنطلاقا من المرحلة الفنية الرومنتيكية التي كان تمثل بداية نيتشه عندما كان واقعا تحت تأثير شوبنهاور وفاجنر، وانتهت بالتخلص منهما، وكانت تمتاز بحضور اللامعقول والأسطورة، والميل إلى النزعة اللاعقلية، والاتجاه إلى الطبيعة التلقائية، ثم المرحلة الوضعية النقدية وفيها تأثر نيتشه بالمنهج العلمي، وهنا وظف نيتشه أسطورة العود الأبدي، وفيها نقد الميتافيزيقا والأخلاق الشائعة والدعوة إلى قلب القيم، وردها إلى أصولها الحيوية النفعية، وصولا للمرحلة الصوفية الخالصة التي تبدأ من كتاب زرادشت، وفيها تميز تفكير نيتشه بالاستقلال التام عن اللوغوس، حيث بدأ يشق طريقه الخاص عن طريق اتخاذ أسلوب التدفق الصوفي لا التحليل النقدي، من خلال قوله بأسطورة زرادشت التي تمثل تصوف متعلق بالأرض يمجد الحياة ويتغنى بالطبيعة التلقائية وهو ما ندركه كذلك في الإنسان الأعلى الذي تسوده حياة الغرائز والإرادة[3].

وظف نيتشه أسطورة ديونيسيوس وأبولون في كتابه "مولد المأساة من روح الموسيقى" حيث تجسد الفن في العصر الإغريقي من خلال الإلهين، وقسم اليونان إلى قسمين، قسم الشعراء رمز التطور يمثلون الروح الديونيسية، وقسم الفلاسفة انطلاقا من سقراط رمز للانحطاط يمثلون الروح الأبولونية، وقد عبر عن ذلك قائلا:" إن ما يعتبر علامة انحطاط لدى سقراط، ليس الاضطراب الفوضوي للغرائز الذي كان قد اعترف به فحسب، بل كذلك تضخم ملكة الجدل وخبث الكسيح الذي يميزه"[4]، وقال أيضا: " إلهين عبداهما الفن الإغريقي قديما وهما ديونيس أو باخوس إله الخمر والعربدة والمرح، إله الحياة المتصاعدة، إله الغبطة في الفعل، إله الانفعال الإنذهالي والوحي، إله الغريزة والمغامرة والمعاناة الجسور، إله الغناء والموسيقى والرقص والدراما"[5]، ويتكلم من

1- مصطفى، غالب، نيتشه، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، دون طبعة، 1988، ص 18

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- فاطمة، صياد، الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه، مجلة متون، المجلد14، العدد2، سعيدة، 2021/05/14، ص 53

4- فريديريك، نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بو رقبة، محمد الناجي، افريقيا الشرق، دون طبعة، 1996، ص 20

5- فريديريك، نيتشه، أفول الأصنام، **المصدر السابق، ص** 20

خلالها كذلك عن أبولو إله السلام والفراغ والطمأنينة والهجوع والانفعال الجمالي والتأمل الفكري، إله النظام المنطقي والهدوء الفلسفي، إله التصوير الزيتي والنحت والشعر الملحمي، وكان الفن اليوناني يتجسد في اتحاد المثلين الأعليين، اتحاد القوة الرجولية القلقة المتبرمة، قوة ديونيس، والجمال الأنثوي الهادئ، جمال أبولو"[1].

وهنا أصبح التاريخ والحضارة يفسران على أساس هذه الثنائية، فديونيسيوس رمز الحماسة والاندفاع واللاعقلانية ورمز الإرادة، ويظهر في الموسيقى والتراجيديا، وأبولون يمثل رمز التفرد والوضوح، ويتجسد في الفنون التشكيلية، والتراجيديا والألم، ولذلك كانت الاحتفالات الديونيسية القديمة تعرض في المقام الأول ألام الإله وهي تحتاج إلى مبدأ شكلي أبولوني يخلع على الألم الصور الواضحة الجميلة والتي تكون أحداثها الحوار والشخصيات وهو ما تجسد في فلسفة سقراط وأفلاطون، الإغريق المزيفين، المضادين للإغريق[2]، ومن هنا كانت الحقيقة عند نيتشه مرتبطة بالحياة أي بعالم التغير والصيرورة وليست جوهرا مفارقا يوجد في عالم أخر مجرد مستقل عنها، وهذا ما جعله يرفض الفلسفات السابقة عليه ويمتدح فلسفة هيراقليطس على خلافها في قوله:" استثني اسم هيراقليطس مع كامل الاحترام له"[3]، لأن هذا العبقري لم يقل بفكرة الثبات بل الحقيقة عنده هي مطابقة الروح الديونيسية.

كما انطبقت هذه الثنائية على فلسفة الأخلاق التي تمثل الصراع بين الروح الأبولونية المتجسدة في أخلاق العبيد (اليهود والمسيح)، والروح الديونيسية التي تجسدت مع أخلاق السادة (الإغريق والرومان).

أ- أسطورة العود الأبدي:

يؤكد الدكتور فؤاد زكريا أن تتبع أصل وجذور أسطورة العود الأبدي يحدد انتمائها ورجوعها إلى الأديان القديمة، والتي قامت في جوهرها على أساس أسطوري خرافي بعيدا عن التفسير العلمي والمنطق العقلي من جهة، كما ظهرت مع فلسفة أنكسمندريس في فكرة تعدد العوالم، سواء بالتعاقب أو التكرار من جهة أخرى، حيث يعتقد انكسمندرس بفكرة الفناء الكوني الأمر الذي يجعله يعزز من فكرة التعاقب والإقتراب من نظرية العود الأبدي عند نيتشه، كما يمكن أن نحدد أن هذه النظرية تعود بجذورها إلى العديد من النظريات بدأ بهيراقليطس عندما اعتقد بأن النار هي العنصر الأساسي للكون، كما نجد هذه الفكرة كذلك عند إنباذوقليس الذي قال بفكرة الأخلاط الأربعة، التي تتتابع على أساس الوجود والعدم بشكل أبدي، ثم نجدها عند الفيثاغورثيين

1- فاطمة، صياد، الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 53.

2- فريديريك، نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 18

3- المصدر نفسه، ص 26

الذين ربطوا الفكرة بالزمان فهو يعود كما سار من قبل، فتتكرر كل حوادث العالم كما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها[1].

ولكن عند نيتشه فكرة العود الأبدي تأخذ منحى آخر يحمل مدلولين فلسفي وأخر علمي، فالعود الأبدي عند نيتشه هو وجود تكرار أبدي لدورات الكون، كل منها مماثلة من جهة، وأبدية الزمن من جهة أخرى الأمر الذي يتطلب ممارسة القوة بلا انقطاع، وهو ما يترتب عنه إعادة تكرار الحالات السابقة في الفترات اللاحقة بنفس أشكالها[2].

ومنه فهذه النظرية تقوم في تكوينها على قاعدتين هامتين هما: (تناهي القوى وأبدية الزمن)، فإذا كانت القوى المادية تقوم على التناهي في تشكلها فإن الزمان أبدي يبتلع في جوفه كل ما هو محدود، ومنه فإن على كل شيء أن يساير هذا التكرار الأبدي سواء عالم الأشياء أو الأشخاص لأن كل شيء يعود لأحواله الأولى، وخاصة عالم الأشخاص فعلى الإنسان أن يستنفذ كل الصور المتغيرة المتاحة له، ثم يعود إلى الصورة القديمة ليعيش نفس حياته السابقة بكل ما فيها من تفاصيل، فتكرار هذا العود يتناسب مع أبدية الزمن.

وفكرة العود الأبدي يبدوا أن لها دلالة فلسفية تظهر في فكرة خلود الحياة وأبدية العالم الذي نعيش فيه، وهو دعوة إلى التعلق بالعالم الأرضي، والتوجه نحو الحياة، وعدم خشية الموت، وحب المصير، فهي تبعث الأمل في النفوس والتطلع إلى الحياة بدل الاستسلام والعجز، فهي قانونا يسري على الجميع سيظل يسلك مرات لا متناهية، أما الدلالة العلمية، تظهر حين تصور الكون على أنه قوة محدودة بعيدا عن الروح الدينية التي تؤمن بالإطلاق والغيب، كما أنها تفسر بوضوح المذهب الآلي نتيجة تكرارها المتوالي، وسيادة القانون، وفكرة الثبات، وفكرة التغير، والجديد الذي أضافه نيتشه لها هو أنه أكسب التحول صفة الوجود، فلم يعد يقول بتحول دائم بل أصبح يرجع التغير إلى ذاته، ويمكن القول أنه تغير ثابت[3].

ب- أسطورة زرادشت

لم يكتفي نيتشه بالأساطير السابقة من أجل التحفيز على الحياة بل واصل تشكيله للميثولوجيا خاصة في جانبها الصوفي والمتعلق بأسطورة زرادشت، والتي تحكي أن زرادشت كشخصية أسطورية، عندما بلغ 30 سنة من عمره هجر وطنه وبحيرته وسار إلى الجبل واعتزل به لمدة 10 سنوات ثم نزل إلى الغابة ليلتقي بشيخ

1- فؤاد، زكرياء، نيتشه، مرجع سابق، ص 138

2- فقي، زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة، رؤية نقدية، دار المطبوعات الدولية، ط2، 1979، ص 139

3- فاطمة، صياد، الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 58

عجوز ينظم بعض الترانيم والأناشيد ليتعبد بها، تعجب زرادشت لحاله عندما انفرد وتساءل: ألم يسمع هذا الشيخ بأن الإله قد مات، ثم انتقل إلى المدينة ليعرض فكرة الإنسان المتفوق بالإضافة إلى فكرة موت الإله[1]، ونيتشه من خلال هذه الأسطورة كان يهدف إلى مواصلة تحقيق حلمه المتعلق بربط الحقيقة بالحياة والأرض، ومن أجل هذا أخذ هذا الرمز الفارسي الذي ينسب إليه القول بالخير والشر كقوتين تتنازعان في حياة الإنسان، ولكن في شكل جديد ربطه بدستور أو تعاليم يطمح إلى تحقيقها في الواقع جسدها في كتابه المعروف "هكذا تكلم زرادشت".

لكن ما يمكن أن نستخرجه من هذه الأسطورة من خلال الشخصيات المختلفة فيها والتي تمثل رموز تحمل معاني دقيقة، بدءا من زرادشت الذي يرمز إلى انقلاب في التاريخ وتمرد على القيم المتعارف عليها فهو حسب نيتشه أول مفكر لا أخلاقي، أما موت الإله كفكرة فهي تبشر بتعاليم جديدة على لسان زرادشت، بعدما كان الإله يفرض تعاليمه، ونهاية المثالية التجريدية التي تتنكر للعالم المحسوس وتجعل الحقيقة متعالية، أما الإنسان المتفوق فهو الذي يفهم هذه التعاليم وهو الذي يخلق نموذج يتفوق على ذاته وهو الذي يمثل معنى الحياة الأرضية وذلك لأنه يحسن استخدامها فلا يرى في العالم الأخر إلا مجرد وهم، لذلك يجب هدم كل ما هو ميتافيزيقي في المعرفة والأخلاق والتعلق بالحياة للوصول إلى الحقيقة[2].

أما التحول الثلاثي للعقل، وهو نموذج للأسطورة الحقيقية باعتبار نيتشه هنا يبني قصة جديدة تضم مجموعة من الحيوانات بالإضافة إلى الطفل، وهي ما عبر عنه نيتشه قائلا: "سأشرح لكم تحول العقل في مراحله الثلاث، فأنبؤكم كيف استحال العقل جملا، وكيف استحال الجمل أسدا، وكيف استحال الأسد أخيرا فصار ولدا"[3]، فالجمل هو الإنسان الذي يقوم بأعسر الخدمات، ويجعل من نفسه ممرا لسلطة أقوى منه، فهو يتحمل أثقل الأحمال كالجمل الذي يسارع إلى طريق الصحراء عندما يرفع الحمل عن ظهره، هكذا يندفع هو أيضا نحو صحرائه وهناك في الصحراء القاحلة ينقلب إلى أسد، الذي هو الإنسان المتحرر، المنطلق، الباسط سيادته في الصحراء يواجه التنين الذي يمثل كلمة "يجب عليك"، ويتغلب عليه حيث ينطق دائما بكلمة " أريد"، فالتنين يرمز إلى كل الشرائع التي كانت سائدة، بينما الأسد يسعى إلى تغييرها إلى سنن جديدة ولكنه يعجز لذلك سيتحول إلى طفل لمواجهة الواجب، أما الطفل سيقوم بما عجز الأسد عنه، لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على

1– فريديريك، نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، المكتبة الأهلية، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ، ص 30

2– فاطمة، صياد، الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 59

3– فريديريك، نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ص 43

ذاتها، فهو حركة البداية، لأن العقل يطلب الآن أن يجد دنياه، وبالتالي فالطفل بقابل شخصية زرادشت، لأنه بخلق قيم جديدة تمثل معنى الأرض والحياة[1].

هذه الأحوال الثلاث تتأسس منها تعاليم زرادشت في الوصول إلى الحقيقة، يتبين من خلالها أن الإنسان يكون محملا بالأوهام التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية جسدها في الجمل، ثم يسعي في المرحلة الثانية إلى التخلص منها بالمواجهة دون خوف أو خطر جسدها الأسد الذي يواجه التنين الذي يأمر بالخضوع لها، ليصل في الأخير إلى الطفل وهو إبداع قيم جديدة من صنع الذات الفردية كالقوة والرجولة وحب الحياة أي صفات الإنسان المتفوق، وهو ما يؤسس لمفهوم إرادة القوة عند نيتشه الذي يمثل مبدأ تحقق الحياة والحصول عليها.

ثانيا: مبدأ الصيرورة

إن الحديث عن مبدأ الصيرورة يأخذنا إلى العصر اليوناني قبل سقراط حيث أعجب نيتشه بهذه المرحلة وأطلق عليها العبقرية اليونانية، والتي تبدأ مع هيرا قليطس أحد هؤلاء العباقرة الذين تأثر نيتشه بفكرهم بالأخص في نظريته حول التغيّر المستمر للوجود بعدما أثيرت فكرة الثبات والتغيّر في الوجود[2]، حيث حصل صراع وجدال بين المدرسة الإيلية وهيراقليطس، فتبنى هذا الأخير طرح الصيرورة والتغير على الثبات بينما فضل فيثاغورس طرح الجمع بين المبدأين.

هيراقليطس كان له حس نقدي حيث انتقد سابقيه من الفلاسفة أمثال أكسانوفان وفيثاغورس، كما رفض هوميروس وطالب بأن يطرد ويجلد بالسياط ويخرج من سجل الشعراء، كما أنه انتقد ديمقراطية أفسيوس حيث يقول: " يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم، وأن يدافعوا عن أسوار مدينتهم"[3]، لم تذكر المدونات التاريخية والدراسات الأدبية من كتبه سوى كتاب واحد بعنوان في الطبيعة، حيث قال سقراط عنه إن ما فهمه منه رائع وما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل"[4]، وهذا يفسر فلسفة هيراقليطس وأسلوبه الذي جعل منه فيلسوف غامضا ولغزا لم يبق منه سوى شذرات أنارت فلسفة هيراقليطس وحياته رغم غموضها وإبهامها، فيقول: " لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه لأن مياهها جديدة تغمرك باستمرار" وقوله "تتجدد الشمس كل يوم" و " الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا"، " إننا ننزل ولا ننزل النهر

1– فاطمة، صياد، الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 59

2– بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، دون تاريخ، ص 49

3– عطيتو، حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، دون طبعة، 1992، ص 62

4– إسبر، علي محمد، الوجود ومفسروه، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، دون طبعة، 2004، ص 13

الواحد، إننا نكون ولا نكون"[1]، وبهذا احتل هيراقليطس مكانة بين الفلاسفة اليونان القدماء، وقد عد أحد الفلاسفة الطبيعيين الأوائل الذين لم يقتصر تأثيرهم على اتجاه واحد فقط؛ بل أثر في كل المذاهب سواء أكانت مادية أو مثالية أو إلحادية أو دينية[2]، وخاصة فلسفة هيجل وفيلسوفنا نيتشه.

تقوم فكرة التغير والصيرورة عند هيراقليطس على الإيمان بأن الثبات موت والتغير حياة، فطبيعة الأشياء متغيرة، وجوهر الحياة ناشط، والكون صيرورة، وكل ما يتحرك يعيش وكل ما يعيش يتحرك، فالسكون والراحة هما من صفات الأموات"[3]، وحقيقة الفلسفة عند هيراقليطس تقوم على تعاصر الوجود واللاوجود، ومعنى ذلك " أن الوجود واللاوجود حقيقيان على السواء، فهما صادقان ومتمثلان فالصيرورة هي ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها إلا شكلان هما قيام الأشياء وانقضاؤها، بدايتها ونهايتها، انبعاثها وانحلالها"[4].

أما مكانته لدى نيتشه، فيمكن أن نتعرف عليها من خلال قوله:" وظل يساورني شك فيما يتصل بهراقليطس الذي يبعث اتصالي به الدفء ويجعلني أكثر رشاقة مما يفعل اتصالي بغيره أيا كان"، ويقول في مناسبة أخرى، عن تأثره بمذهبه:" أن تقبل الموت والفناء، وهو أمر حاسم في فلسفة ترتكز على ديونسينوس، وإقرار التناقض والحرب، في حين تتضمن الصيرورة، أفكار مفهوم الوجود ذاته، إنما أتعرف من خلالها دوما على الأفكار الأكثر قربا من أفكاري، من بين كل ما صيغ من أفكار حتى الآن"[5].

ولئن كان من الواضح القول إن نظرية العود الأبدي التي قال بها نيتشه تعد إحدى الأركان المهمة لفلسفته، فمن الواضح القول إن من الخطأ الافتراض بأن نيتشه كان يعتبر نفسه مكتشف العود الأبدي فهو يلاحظ أن هيراقليطس ربما كان قد أدرج هذا المبدأ في تعاليمه وأن الرواقيين يفصحون عما بشي به[6]،فضلا عن القول باشتراك الفيلسوفين باتخاذ مبدأ الصيرورة، دعامة وركنا أساسيا في بناء كل منهما لمذهبه.

وفي حقيقة الأمر يمكننا التعرف على مكانة هيراقليطس في فلسفة نيتشه من خلال قوله:" سأستثني بوقار عال، إسم هيراقليطس, فبينما رفض بقية جمع الفلاسفة شهادة الحواس لكونها تظهر التعدد والتغير، رفض هيراقليطس شهادتها لكونها تظهر الأشياء كما لو أنها تمتلك ديمومة ووحدة، إن العقل السبب الذي يجعلنا نزيف شهادة الحواس, وبقدر ما ظلت الحواس تظهر الصيرورة والزوال والتغير، فإنها لا تكذب، غير أن هيراقليطس

1– النشار، مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، السابقون على سقراط، ج1، دار قباء، القاهرة، دون طبعة، 1998، ص138

2– المرجع نفسه، ص 65

3– كيسيريس، ثيوكاريس، هيراقليطس جذور المادية الديالتيكية، ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، دون طبعة، 1978، ص 154

4– ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص 59

5– فنك، أويغن، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 19

6– شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، دون طبعة، 1984، ص216

سيبقى محقا على الدوام في قوله، بأن الوجود خيال أجوف، إن العالم الظاهري هو العالم الوحيد, و"العالم الحقيقي" لا يعدو كونه أكذوبة مضافة "[1].

أما نيتشه فتبنى طرح هيراقليطس من زاوية المنهج النقدي كركيزة أساسية في فلسفته النقدية التي تؤمن بالتغير وترفض كل ما هو ثابت فيقول نيتشه:" ما يفصلنا عن فلسفة أفلاطون هو أننا لم نعد نؤمن بمفاهيم خالدة وقيم أزلية وصور سرمدية، لقد علمتنا اشتقاقات الألفاظ وتاريخ اللغة أن ننظر إلى جميع المفاهيم في صيرورتها"[2]، فأضحت الصيرورة عند نيتشه منهجا مستعملا ضد كل الأفكار الجامدة وضد كل المركزيات وكل ما هو مثالي لا يخضع للتغيير والصيرورة، يؤمن فقط بالثبات والمطلقية، كذلك الأمر بالنسبة للّغة فيقول:" كل القيم من الطراز الأول، وكل المفاهيم السامية، الكينونة، المطلق، الخير، الحق، الكمال، لا شيء منهما أمكنه أن يكون في صيرورة "[3]، ويعني ذلك أن نيتشه حاول أن ينزل هذه القيم من عليائها إلى الواقع ويحولها إلى عوالم زائفة ومفاهيم وهمية لا تحمل في داخلها تناقض، على خلاف الصيرورة التي تؤمن بالصراع بين الحياة والطبيعة والصيرورة التي هي صور للوجود الذي نعيشه ونحياه[4]، فيقول نيتشه:" إن كل صيرورة تولد من صراع الأضداد، ... لكن ذلك لا يوقف الصراع، فالصراع يستمر إلى الأبد"[5]، يعني أن الصيرورة جوهرها الصراع الذي هو جوهر الحياة وجوهر الإرادة الأقوى.

وأولى النقاط الفلسفية إلتقاءا لنيتشه بهيراقليطس، هو التمسك بالمبدأ الهيراقليطي الصيرورة على مبدأ أنكسمندرس فيقول نيتشه:" إذا كان انكسمندريس قد قال بوجود عالمين مختلفين, هما العالم الفيزيائي المكون من صفات محدودة، أي من "بيرون" أو العالم المعرض للكون والفساد، والعالم الميتافيزيقي أو اللامحدود أي "الابيرون" لأنه لا يمتلك صفات تجعله معنيا، فإن هيراقليطس قد خالفه بصورة كاملة، لأنه أمر بوجود عالم واحد فقط، وهو عالم الصيرورة"[6]، والأمر نفسه بالنسبة لبارمنيدس في قوله:" ... إن معاصره بارمنيدس يشكل هذه

1– فردريك، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص55

2– عبد السلام بن عبد العالي، الميتافيزيقا، العلم، الأيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981، ص 145

3– فردريك، نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 28

4– بدوي، عبد الرحمان، نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1965، ص237

5– فردريك، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، صدر سابق، ص 57

6– فردريك، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، مصدر سابق، ص 55

ونقيضه، إنه يمثل، مثله، نموذجا لنبي الحقيقة ولكنه مسكوب في قطعة جليد وليس في النار، وهو ينشر حوله نورا باردا وقاطعا، غاطسا في حمام بارد من التجريدات المخيفة"[1].

أما الخصائص الأسلوبية للنص النيتشوي، فهي نفس الأسلوب الذي سار على نهجه هيراقليطس، وهو أسلوب حدسي تخيلي غير منطقي، يعتمد الصور، وإبداع الرموز، فنصب بذلك الفن كعمود للفلسفة، والشعر المأساوي كمفتاح لحياة العالم، فمنح بذلك نيتشه للفن بعدا أنطولوجيا وخلاصا من العنف والرعب الذي يحيط بالحياة، فلجأ بذلك نيتشه إلى المقولات الجمالية ليصوغ رؤيته الأساسية للوجود، التي يدعوها نيتشه "ميتافيزيقيا الفنان"، وفيها ومنها يتم الكشف عن حقيقة العالم، ولا يفيد الفن ها هنا حسب عبارة نيتشه "بوصفه النشاط الميتافيزيقي الحقيقي الذي يقدم به الفنان" وحسب، بل يتم فيه قبل كل شيء، التوضيح الميتافيزيقي للوجود بجملته، ويتوصل المفكر بعين الفن فقط إلى الغوص ببصره في قلب العالم"[2].

كذلك نجد نفس الأمر في علاقة الفن بالوجود، يحيلنا ذلك إلى نصوص هيراقليطس، نص " رؤية العالم بعين رسام"، ونص نيتشه نفسه، وهو يصف الرؤية الهيرقليطية للكون، بكونها "رؤية، جمالية في أساسها، لا يمكن أن تكون في أساسها إلا من صنع إنسان تعلم من احتكاكه بالفنان ومن مشاهداته ولادة عمل فني، كيف يمكن لمعركة التعددية أن تنطوي على عدالة، وكيف يكون الفنان متأملا وفاعلا في نفس الوقت بالنسبة لإنتاجه الفني[3].

ومعنى هذا، أن ثمة قرابة بين كل من الفيلسوفين، هيراقليطس ونيتشه، ولعلنا لا نجد تعبيرا أكثر وضوحا من تعبير نيتشه نفسه وهو يقول:" إن نقل عنصر ديونيزوس في المعاناة المأساوية، لم يكن موجودا... وظل يساورني شك فيما يتصل بهيراقليطس، الذي يبعث اتصالي به الدفء، ويجعلني أكثر رشاقة مما يفعل اتصالي بغيره أيا كان... تتضمن الصيرورة إنكار مفهوم الموجود ذاته، إنما أتعرف من خلالها دوما على الأفكار الأكثر قربا من أفكاري من بين كل ما صنع من أفكار حتى الآن[4]، وهكذا نرى، "إن تقبل الموت" و"الصيرورة" و"التناقض" و"العود الأبدي" وهي المفاهيم الأساسية لفلسفة هيراقليطس هي الأفكار الأكثر قربا من أفكار نيتشه، بل هي الأفكار نفسها التي تؤلف المسائل الجوهرية لفلسفته.

1– الصدر نفسه، ص66- 72

2– فنك، أويغن، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 15

3– فردريك، نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي**، مصدر سابق، ص 62

4– فنك، أويغن، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 19

أما عن مكانة الحدس في فلسفة هيراقليطس واسبقيته في الوجود عن الفكر، ومن ثم اعتماده وسيلة لإدراك هذا الوجود، يقول نيتشه: " إن هيراقليطس موهوب بقدرة فائقة على التمثيل الحدسي، كما يبدو انه يجد بعض اللذة في معارضة العقل انطلاقا من حقيقة يستمدها من الحدس"[1]، وهي المكانة نفسها في أسلوب إدراك نيتشه للوجود، فالحدس في نظر نيتشه يقع دوما في البدء، إن الحدس لدى نيتشه هو سبق الإدراك الصاعق للماهية، فيعلن اويغن فنك "إن هيراقليطس هو الذي خلف فيه أعظم التأثير وأن نيتشه يتخذ هيراقليطس محورا لنصه"[2].

لقد تجاوزت علاقة نيتشه بهيراقليطس العلاقة المعرفية الفلسفية، إلى العلاقة العاطفية القائمة على الحب والغبطة والإعجاب المنقطع النظير، علاقة وجودية على نحو حميم، لا يمكن الفصل بين عنصريها، بين الإنسانية النفسية الشخصية، صلة الحب والإعجاب والعاطفة والتعاطف من جهة، وصلة المعرفة التي تمثلت باستحضار نيتشه لجميع مبادئ فلسفة هيراقليطس في فلسفته، ويمكننا توضيح أهم نقاط الالتقاء بينهما في:

- ✓ كلاهما يتخذان نفس الأسلوب في الكتابة، حيث كانا قد كتبا فلسفتيهما بالطريقة نفسها، أي الطريقة الرمزية التي يتشابك فيها الشعر بالفلسفة[3].
- ✓ كلاهما كان مهتما بنوع الإنسان، لا بكثرة الناس، مفضلين الرجل القوي الحكيم على الآلاف سواه، أما المسألة قدر تعلقها بنيتشه، فانه يصف نفسه بأنه "المتأمل المتوحد وصديق الألغاز"[4]، وكان "ينفر من الجماعة"، وكان "يشكو من عجزه عن تحمل الناس الذين يعيش في ظهرانيهم ويعلن انه يصاب بجملة من إخطار عسر الهضم عندما يجلس إلى الطاولة ويأكل من الطعام الذي يأكل منه الناس العاديون"[5].
- ✓ كلاهما تمثل شخصية المعلم، والرسول المنقذ للبشرية، عبر نوع دعوة نبوئية رمزية، تعي على الدوام، الفارق بين صاحب الدعوة والمنتدب لاعتناقها، فلقد وضع نيتشه "نصب عينيه الكتب المقدسة عندما أبدع هذا العمل زرادشت ثم قال بأن الأجزاء الثلاثة الأولى منه أنجزت في عشرة أيام بمعنى أنها الهام خارق، وزرادشت يبشر بتعاليمه وهو في عمر المسيح ثم يرتقي الجبل ليلتقي بمريديه"[6].

1– فردريك، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، مصدر سابق، ص 55

2– فنك، أويغن، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 21– 23

3– نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة حّسن بورقية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دون طبعة، 2006، ص 243

4– فردريك، نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص 31-32

5– شتاينر، رودولف، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد، دمشق، دون طبعة، 1998 ص 41

6– المرجع نفسه، ص 31

✓ وأخيرا نجد كلاهما كان متوحدا منعزلا عن الناس مضطهدا منهم ومجافيا لهم، كما أنهما قالا باستحالة المعرفة وامتناعها على نحو كلي، ونظرا إلى الوجود نظرة جمالية خالصة، بوصفه لعبة، ومزجا بين فلسفتهما وشخصيتهما وسلوكهما على نحو كلي وهذا ما أكده أويغن فنك في قوله "إن نيتشه يرجع إلى هيراكليتس أن أصل فلسفة نيتشه، إنما هو هيراكليتس هي التعبير الأكثر توفيقا وقربا لوصف صحة العلاقة بين الفيلسوفين.

ثالثا: نظرية التطور

لقد عرف الفكر الأوربي نوعا من الجمود والركود في جميع ميادين الفكر، ما جعل العديد من الفلاسفة خاصة تشارلز داروين (Charles Robert Darwin: 1809-1882)* قلب موازين الفكر الغربي خاصة بنظرتيه في التطور، حيث غير وجهة الفكر في تلك الحقبة، حيث ظهرت النظرية في خضم تلاطم العديد من الاتجاهات حول موضوعات البحث، خاصة المعرفية منها والدينية والأخلاقية من أجل رفع راية العلم والرقي بالفكر الوضعي، ويمكننا أن نلخص نظرية داروين في التطور ب: الوراثة، التحول، التوالد، الصراع من أجل البقاء، البقاء للأصلح.

وأهم هذه العوامل مفهوم الصراع الذي يتم بين الكائنات من جهة وبين أفراد النوع الواحد من جهة أخرى على سبيل التنافس حول نفس متطلبات الحياة من أجل الاستمرارية والبقاء، ويعتبر الكائن الأصلح هو الكائن الذي يصمد أمام الصراع إلى أن يتكاثر ولو مرة واحدة[1]، ونفهم أن النزاع أو الصراع الذي يدور بين الكائنات من أجل البقاء أو الاستمرارية يقوم على مبدأ الانتقاء الطبيعي الذي يجعل الكائنات الغير صالحة في عداد العدم والزوال وتبقى الأفراد الصالحة فقط هي التي تستمر في الوجود وتخلد صفاتها في ذريتها.

يعد تشارلز داروين هو أول من اصطلح نظرية التطور أو الداروينية، الذي يشير إلى ذلك المركب الجامع بين الأفكار الفلسفية، اللاهوتية، الاجتماعية، والعلمية التي شرحتها هذه النظرية، وهي النظرة المفسرة للعلم ولا يتحدد أي موقف من إيديولوجية دينية أو فلسفية أو غيرها، والطبيعة هي السيدة في العمل التطوري منها ينشأ النبات، الحيوان والإنسان ، ومن العبث أن يكون تفسيرنا خارج عن العامل الطبيعي أو إلى اللجوء نحو الميتافيزيقا[2]، بمعنى أن هذه النظرية تحصر كل أفكارها داخل الطبيعة التي لها ملايين السنين في تطورها، ويكون لمختلف هذه الكائنات الممتازة أبعاد مختلفة .

---

*- ولد في إنجلترا في شروزبري لعائلة إنجليزية عَلمية، والدهُ هوَ الدكتور روبرت وارنج داروين، وكان جَدُه» إراسموس داروين «عالماً ومؤلفاً بدوره. أكتَسبَ داروين شهرته كمؤسس لنظرية التَطور والتي تَنص على أنَ كل الكائنات الحَية على مر الزَمان تَنحَدِر من أسلاف مُشتركة.

1- علم الدين ،كمال، تطور الكائنات الحية، مجلد علم الفكر، المجلد 3، العدد 4، كويت، 1973، ص45

2- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة، دار المعارف، الإسكندرية، دون طبعة، 2001، ص 33-35

يركز داروين في نظريته التطورية على عامل آخر هو فكرة الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح، وأن الطبيعة تقوم أثناء عملية التطور بدور المربي حيث تقوم بانتقاء الأفضل والأصلح في السلالات وإتلاف السلالات التي لا تثبت أفضليتها وصلاحيتها بعد الصراع بين الأفراد، التي تتمتع بالاختلافات أو الصفات المفيدة التي تمكنها من التكيف مع البيئة أكثر من غيرها، أما التي تنقصها الصفات الملائمة للحياة تتعرض للهلاك وبالتالي تخرج من السباق أي سباق الوجود وعبر داروين عن هذه العملية بمصطلح البقاء للأصلح[1].

ومن خلال ما سبق يمكننا القول إن الطرح الدارويني لفكرة البقاء للأصلح التي تحكم مسار الأنواع استطاعت تغيير روح الفكر الفلسفي في جوانب متعددة، إذ لاقت صدى واسع في الأبحاث التي قام بها نيتشه من خلال تسليط الضوء على الجانب الداخلي للإنسان، فلقد كانت لحظة تحول نمطية غير معهودة في الفكر الفلسفي المعاصر إذ أنتجت ما يسمى باسم فلسفات الحياة، فعمل نيتشه على غرار الفلاسفة من اقتباس مقولات واستعمالها في تحليلاته، حيث أصبح نيتشه يريد كيف يمكنه أن يحيا؟ ولم يعد يريد كيف يعرف؟

ولقد لقيت نظرية التطور جدلا كبيرا وواسعا في الفكر الحداثي بين متقبل لها وبين معارض، فعلى الرغم من إعجاب نيتشه بنظرية التطور نجده من بين المعارضين لها كذلك، ومن هذه النقاط تأكيد كل منهما على فكرة الصراع مع فكرة الاختلاف في مختلف المجالات، وتشديدهما ضرورة العلم واستبعاد كل أمر ميتافيزيقي، وكما اختلف نيتشه مع النظرية خاصة في فكرة البقاء للأصلح لأن هذا البقاء هو ببساطة من أجل الوجود والحياة فقط، لذا يستبعد هذه الفكرة ويعارضها ففي نظره الصراع يجب أن يكون من أجل القوة والعظمة،كما يعارض نيتشه داروين في القول أن ما ينبغي أن نسعى إليه هو زيادة كيف البشر أي نوعية البشر المتفوقين والممتازين وليس كمية البشر[2]، ومن الأمور المختلف فيها أيضا، القول بأن القبيلة المؤلفة من كثرة الأعضاء الذين هم مستعدين دائمة لمساعدة بعضهم البعض والتضحية بأنفسهم من أجل الصالح العام، هذه القبيلة ستنتصر في نظر داروين على معظم القبائل الأخرى مما يولد انتخابا طبيعية، نيتشه يقلب هذه الفكر تماما ويرى بأن القبيلة يجب أن تضحي بنفسها لو أن ذلك كان ضرورية للمعارضة على فرد واحد متفوق عظيم[3].

وبالتالي نيتشه يرفض فكرة الصراع من أجل البقاء إذ أكد نيتشه أن الصراع ليس من أجل الحياة كما زعم داروين، وإنما هو صراع من أجل الإستقواء لذلك رأى أنه من الخطأ أن تخلط الطبيعة مع مالتوس، فالحياة

1– المرجع نفسه، ص 40

2– لورانس، جيم، أقدم لك نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دون طبعة، 2004، ص 66

3– لورانس، جيم، أقدم لك نيتشه، مرجع سابق، ص 67

ليست دائما في مجاعة، وإنما غنية ووافرة في أغلب الأحيان، فإذا سلمنا حسب نيتشه بما يقوله داروين فإن هذا الصراع من أجل الحياة ستكون نهايته على عكس ما تتمناه الداروينية، أي ينتهي الحال على حساب الأقوياء فالأنواع لا تنمو في اتجاه الأفضل بتفوق الضعفاء على الأقوياء لأنهم الأكثر عددا، الأكثر ذكاء، لقد أهمل داروين الفكر، لأن الضعفاء هم الأكثر فكرا لذلك فنحن في حاجة إلى الفكر لكي نتخلى عنه عندما لا نكون في حاجته، ومن تتوفر لديه القوة يستغني تماما عن الفكر[1].

وقد ظهر أن النماذج المعرفية والأخلاقية التي تدور حولها الداروينية ملائمة للمجتمع الأوربي الغربي ولرجل أوربا الشهم في منتصف القرن السابع عشر فتراجع بذلك نفوذ الفلسفات المثالية والقيم الأخلاقية والاجتماعية الحاضرة، لأنها مجرد وسائل لإقامة التوازن بين حاجيات الأفراد ومصالحهم وليس لها أساس فطري ميتافيزيقي[2]، أما نيتشه فقد تأثر في منهجه الجينيالوجيا بداروين خاصة في فكرتي البقاء للأصلح، والانتقاء الطبيعي، حيث طبق هذه المفاهيم في ثورته على القيم الأخلاقية فصار الأقوى عنده من يستحق الحياة، أما الغوغاء أو الضعفاء فيغادرون الحياة بسلام لأنّها ليست لهم.

نيتشه يؤمن "بالإنسان الأرقى" الذي يمتاز بصفات لا توجد عند العامة من الناس، هذا الأخير يمثل إرادة القوة، حيث يرفض بذلك نيتشه مبدأ المساواة باعتبار تقسيمه للناس إلى سادة وعبيد أو الدهماء والضعفاء، أو ما يطلق عليه هو الروح الإنكارية والعقل الحر في كتابة جينيالوجيا الأخلاق[3]، يقول نيتشه:" أيها الرجال الراقون،إن طبقة الشعب تنكر الإنسان الراقي فهي ترى الناس على إختلاف طبقاتهم إنسانا واحدا أمام الله، أما المساواة أمام الله فمالنا لها وهذا الإله قد مات لكن العامة كائنة ونحن نأبى المساواة أمامها، فاعرضوا عن العامة أيها الرجال الراقون ابتعدوا عن ساحتها"[4].

نيتشه يميز بين غريزة القطيع التي تسودها سيادة الآلهة المرتبطة خاصة بالشعور بالذنب ومعاقبة النفس ونفي الحرية والانتقام وغريزة الحياة، حيث أخلاق السادة والعقل الحر والإنسان الأرقى وهذا ما يفسر انهيار المطلق في فلسفة نيتشه، حيث يموت الاله وتهبط الحقيقة من سمائها الميتافيزيقية إلى النفس والأخلاق، فنيتشه يحذر من الدهماء والقطيع من أجل الرقي بالإنسان الأعلى فيقول:" اعتلوا فوق هؤلاء الناس يا أخوتي فإنهم ألذ

1– عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الإرتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 90 – 94

2– عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الإرتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه)، إشراف جمال مفرج، السنة الجامعية 2011 – 2012، ص 88 – 89

3– فردريك، نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، ص 55

4– فردريك، نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص 315

أعداء الإنسان المتفوق"[1]، حيث أن الفقراء والضعفاء الذين تسمموا بروح الكاهن الذي يمتاز بالشر والعجز والكره والمكر يحاولون أن يسمموا المجمع ويشوهوه بهذا التقويم الفاسد إنطلاقا من صوت الكاهن في داخلهم الذي يدعوهم للتنسك بمعجم العبودية، ونيتشه يحذر من ذلك ويدعوا إلى العودة إلى حياة القوة حيث الإنسان الأرقى الذي يجعل منه قوة فوق كل القوى الأخرى.

فالإعلان عن موت الاله هو إعلان عن الحياة عن حياة جديدة ترفض هذه القيم القائمة على الفضيلة والواجب والرحمة والشفقة تؤسس لقيم القوة والحياة[2]، فالإنسان الأقوى أو الأرقى هو وحده من يستطيع أن يضع فضائله أو يبدعها على أساس إرادته التي تحرك الحياة " فالحياة إرادة وأن جوهر الوجود كله هو الإرادة... لأنه لا حياة غير هذه الحياة ولا يوجد غير هذا الوجود"[3] يقول نيتشه.

وبالتالي فنظرية نيتشه تقوم على نظرية التطور هذه الأخيرة التي تنطلق وتنطبق على الإنسان الأرقى، فالبقاء للأصلح يعني بقاء إرادة القوة، أما الانتقاء الطبيعي فهو يمثل الإنسان الأعلى المغاير للضعفاء والدهماء الذي لا يؤمن بوجود إرادة عليا عليه تحدد له معنى أفعاله وتقرر الخير والشر، لأنه يرى أنه مصدر هذه الأفعال وأنه مصدر تفوق وتطور البشر، فلا وجود لصراع من أجل البقاء لأن الحياة مليئة بالرفاهية والتبذير ولا وجود للقحط ولا للمجاعة حتى نتصارع من أجلها ف:" الصراع على ما يبدو لي حتى الآن منادى بها أكثر مما مبرهن عليها فهو صراع على السلطة... فيتفوق الضعفاء على الأقوياء أكثر فأكثر ذلك لأنهم أكثر عددا ولأنهم كذلك أكثر ذكاءا وأكثر نباهة " يقول نيتشه[4].

فنفهم من كل هذا أن إرادة القوة موجودة في كل حي حتى أن الخاضعين أنفسهم يطمحون للسيادة على اعتبار إيمانهم بفكرة سيادة القوي على الضعيف، فالضعيف يطمح للسيطرة على من هو أضعف منه من أجل الوصول إلى اللذة الوحيدة هي لذة السيطرة.

1– فردريك، نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص 316

2– فردريك، نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، ص 65

3– عبد الرحمن، بدوي، نيتشه وخلاصة الفكر الأوروبي وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 225

4– فردريك، نيتشه، أفول الأصنام، مرجع سابق، ص 90

المبحث الثالث: مظاهر المنهج الجينيالوجي

نيتشه يخيم على الكثير من نظريات النقد التي خرجت من تحت عباءته، ويقبع خلف مفاهيمها واستراتيجياتها في الفهم والتأويل، ويشكل امتدادا لمنظومته الفلسفية، وما تختص به إستراتيجية النقد النيتشوي هو تجاوز التأويل من مضايقه النصية والأدبية إلى فضاءات النقد الثقافي، أو تأويل لغة الحقيقة والقيم الثقافية الحداثية نفسها باعتبارها رموزا وأقنعة تغلف تأويلات سابقة وقيما مستبطنة، للحفاظ على نوع معين من الحياة وداخل بنية صراعية معقدة، ولذلك عدّ فريدريك نيتشه المصدر الرئيس في القرن التاسع عشر للأفكار التي تميز الوضع ما بعد الحداثي في تمظهره الفلسفي والأدبي عبر خطوط متفرعة منها التفكيكية مع دريدا والاستذكار مع هيدجر والأركيولوجيا والتأريخ للجسد على النحو الذي طوره فوكو، فالمنهج الجينيالوجي عند نيتشه لم يكن كباقي المناهج، حيث أنه تجلى في عدة صور وآليات جعلته ينفرد بأسلوبه في النقد والتقويض، ومن هنا نطرح السؤال التالي: ماهي مظاهر هذا المنهج؟ وفيما تجلى اختلافه عن باقي المناهج الأخرى؟

أولا: نيتشه وحدود النقد الكانطي

امانويل كانط **Emmanuel Kant (1724- 1804)*** في كتابه "نقد العقل المحض **" Critique de la raison pure** نقد المعرفة الميتافيزيقية بقضاياها الثلاث: الله، النفس، العالم، كما أكد في فلسفته على المعرفة العقلية والتجريبية واستخدم العقل من أجل إيجاد "ميتافيزيقا علمية" بدلا من الميتافيزيقا التقليدية، وجاء نقده لميتافيزيقا الأخلاق بما يتلائم مع نزعته العقلية، واختلف مع النظريات القديمة في فكرة الخير والسعادة، وأكد على فكرة "الواجب"، وبذلك يكون قد أحدث ثورة في مجال الأخلاق.

أوضح كانط أفكاره الأخلاقية في كتابه "نقد العقل العملي" وتكتمل دائرة النقد عنده إلا عندما نقد الحكم الجمالي في كتابه "نقد ملكة الحكم"، أراد كانط إخضاع الحكم النقدي للجمال لمبادئ العقل، وأيضا الوصول بالحكم الجمالي إلى مرتبة العلم، والحس الجمالي عنده يوجد قبليا، وانه يعتمد في الحكم على الانسجام بين الإدراك والخيال، وعنه ينتج الشعور باللذة، إن المنهج النقدي الذي اتبعه كانط كان له أثر كبير على الفلسفة إلى يومنا هذا.

---

*– وُلد إيمانويل كانط في مدينة كونغسبرغ البروسية وتوفي في نفس المدينة، وهو فيلسوف ألماني أثّر فيمن لحقه من الفلاسفة تأثيرًا عظيمًا بعمله المنظم العميق في الإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة) والأخلاق والأستاطيقا (فلسفة الجمال)، يُعد كانط من مفكري التنوير الطليعيين، ويُجادل بعض الدارسين بكونه أحد أعظم الفلاسفة على الإطلاق، إذ تضمنت أعماله الاتجاهات الجديدة التي بدأت مع عقلانية رينيه ديكارت (التركيز على المنطق) وتجريبية فرانسيس بيكون (التركيز على التجربة)، وبهذا بدأ كانط حقبة جديدة في مسيرة تطور الفكر الفلسفي، اتّبع والدا إيمانويل كانط بإخلاص المذهب التقوي من الكنيسة اللوثرية، الذي يُعلّم الإنسان أن الدين يخص الحياة الباطنية ويُعبَّر عنه بالبساطة وطاعة القانون الأخلاقي تدهورت حالة كانط تدريجيًا، الأمر الذي آلم أصدقاءه مثلما آلمه، وتوفي في كونغسبرغ في 12 فبراير 1804. نقلا عن عبد الرحمن البدوي، إيمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977، ص7.

والنقد عند كانط يتمثل في عقد محكمة للعقل الخالص(المحض) للانتقال من الشك إلى العلم، وإقامة البرهان على صحة الأحكام التي يصورها الفيلسوف أو العالم، والبرهان يقصد به الكشف عن الأسس أو المبادئ الأولية التي تستند عليها تلك الأفكار، والطريقة النقدية هي تحليل الأفكار وتعقبها[1].

وما يهمنا هنا كيف قرأ نيتشه التجربة النقدية الكانطية، حيث يصرح في الكثير من شذراته بأننا لسنا نقديين على الطريقة الكانطية، ويعتبر نيتشه أن كانط من الفلاسفة العظام اللذين استحوذوا على مكانة عظيمة في الفلسفة، ولعب دورا بارزا في نقد الثقافة القديمة، خاصة عندما أيقظ العقل من سباته الذي كان يتخبط فيه من جراء إيمانه بمبدأ العلية من جهة، والدغمائية المقيتة التي امتازت بها الثقافة السابقة عليه من جهة أخرى، والتي كانت تعتقد بأن العالم أو الكون قابل للمعرفة، وأن العقل الإنساني يستطيع النفاذ إلى ماهية الأشياء في ذاتها ويستطيع الوصول إلى الله، حيث يقول نيتشه: " إن الشر النائم في قلب الثقافة النظرية، قد بدأ يقلق الإنسان الحديث الذي أخذ يفتش بنفاذ صبر في كنوز تجربته عن الوسائل التي يتحاشى بها هذا الخطر...، وفي هذا الوقت عرفت بعض العقول الكبيرة المتفتحة على الرؤى الشاملة كيف تستعمل أسلحة العلم، بدقة بالغة، لكي تبرهن علي نسبية المعرفة... إن هذا البرهان هو الذي أثبت لأول مرة أن الاعتراف بأن محاولة معرفة ماهية الأشياء عن طريق العلية ما هي إلا وهم من الأوهام، إذ بشجاعة وحكمة خارقتين للعادة انتصر كانط وشوبنهاور في أصعب المعارك[2].

كما تظهر قيمة كانط، عند نيتشه، في محاربته للميتافيزيقا التي تدعي معرفة الأشياء في ذاتها، وهذا هو الأمر الذي جعل نيتشه يلتفت إليه، وعزز فيه فكرة تقويض الميتافيزيقا، انطلاقا من فكرة أن العقل العلمي في تلك المرحلة لا يمكنه أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، وليس في مقدوره أن يقدم معرفة مطلقة لأن المعرفة محدودة. فيقول نيتشه في " العلم المرح": "مع كانط صرنا نشك كألمان في القيمة القطعية للمعارف العلمية، كما صرنا نشك، فضلا عن ذلك، في كل ما تسهل معرفته سببيا، وصار حتى الممكن معرفته ذاته يبدو لنا بما هو كذلك ذا قيمة أقل"[3]،كما يشك كانط في مقدرة العقل العلمي على فهم العالم التجريبي، كونه غير قابل للتنبؤ، وكون الطبيعة قوانين تامة وكاملة، بالإضافة أن العلية من صنع عقولنا، فهي قانونا للمعرفة لا للوجود[4].

1– زكي، نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مصر، دون طبعة، 1953، ص 59

2 –Nictlschc (F.). La naissance de la tragédie, trad. Genevieve Bianquis. Gallimard. 1988.p18

3 –Nietzsche (F.)، Le gai savoir, trad. P. Klossowski, Gallimard,1989, p 357

4– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، تغلل النيتشاوية في الفكر العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 34

وفي نظر نيتشه أن الفكر العلمي إذا انفصل عن عالم التجربة وفقد ارتباطه به يجعل العقل عقيما، وبالتالي فإن معرفة ذلك الذي يكمن بعد التجربة لا وجود له أي لا وجود للميتافيزيقا[1]، إن العقل إذن في منظور كانط ليس في مقدوره أن ينفذ إلى الحقيقة أي ليس هناك شيء وراء الظواهر، ولا وجود للشيء في ذاته، وبالفعل، فمبادئ العقل صالحة للاستعمال طالما حددنا استعمالها لوصف أو تحليل جزء معين من الطبيعة، ولكنها تنهار إذا ما أردنا أن نعممها على الوجود المطلق المنفصل عن التجربة، كما هو الحال في الميتافيزيقا.

ومن هذا المنطلق فإن نيتشه يرفض النقد الكانطي ويعتبره نوعا من السفسطة؛ لأنه تخلى عن حقه في النقد وهذا ما يثير الرثاء، فهو عقل يكشف لنا كم يمكن للعقل الذي تحركه إرادة سلبية انتصرت فيها القوى الإرتكاسية أن يكون إلا بائسا ومنحطا، فهذا العقل السلبي والكاذب بدل أن يتطلع إلى النقد الحقيقي، أراد الوصول إلى حقيقة ترنزونتالية بوسائل غير فلسفية. فالنقد عند كانط لم يهدف إلى تقويض العلم، بل تقويض العقيدة والأخلاق، ولم يستطع في العقل العملي استرجاع المطلقات التي هدمها العقل الخالص، كما جعل العالم الأخلاقي بعيدا عن النقد.

فيتساءل نيتشه: كيف نخضع نحن البشر الساكنين وسط الأشياء الحسية والمحكومين بنظام العالم الطبيعي إلى قانون يأتينا من عالم لا محسوس يسمو فوق كل تجربة ومنفصل عن الظواهر؟، وما هو نوع العلاقة التي تربط بين عالم الفينومين" و" النومين" إذا كان مبدأ العلية لا يسري إلا بين الأشياء الحسية؟ ويجيب: بين المنطقة المتعالية الكانطية والظواهر لا يوجد أي اتصال[2]، ولم يحدث أن رأينا، من قبل نقدا للعقل بواسطة العقل؛ أي جعل العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته أو تشكيله كقاض وطرف، (حاكم ومحكوم)، بل لم يحدث أن رأينا، من قبل، عقلا عاجزا عن البرهان[3].

وما نفهمه من كل ما سبق أن نيتشه يهاجم هذا المنهج النقدي محاولا بذلك كشف ثغراته وقصوره وتناقضاته فكيف نجعل العقل هو الموضوع والمنهج في نفس الوقت أي العقل هو موضوع النقد والتمحيص والنظر وهو في نفس الوقت الآلية الأساسية للنقد، فلا يمكن شطر العقل إلى قسمين، قسم ينقد وقسم يخضع للنقد، أي أن نقد العقل بالعقل فيه الكثير من التناقض، وأخيرا بين نيتشه كيف أن النقد الكانطي ليس نقدا حقيقيا طالما هو يؤمن بأن المعرفة والحقيقة والأخلاق مطلقة وثابتة فيجعل العقل يحاول جاهدا الوصول إليها. حيث

1– لويس، جون، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد المالك، دار الحقيقة، بيروت، دون طبعة، 1978، ص 128

2– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، تغلل النيتشاوية في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 36

3– المرجع نفسه، ص 37

أن هذه المفاهيم الميتافيزيقية عند كانط لا تقبل النقد بل هي هدف النقد هذا ما فتح الباب على نيتشه لانتهاج أسلوب جديد في النقد أسلوب يقوم على طرح سؤال لكل الأشياء وللعقل ومقولاته، وهذا هو ما يعرف بالمنهج الجينيالوجي، الذي اعتبره جيل دلوز أحد المناهج التي جاءت على أنقاض النقد الكانطي الذي لم يكن نقدا حقيقيا، بل هو إستراتيجية قامت باستبدال السؤال الإبستيمولوجي (كانط) إلى السؤال الجينالوجي (نيتشه).

ثانيا: الفيلولوجيا

تعود الفيلولوجيا إلى الكلمة اللاتينية **(Philologia)**، وتنقسم الكلمة إلى قسمين **(Philos)** و**(logos)** وتعني: محبة الكلام، وهي دراسة تقسم المواضيع حسب لغاتها الخاصة؛ فتنتج فيلولوجيا يونانية أو فرنسية أو غيرها، ومن خلال هذا التخصيص يمكن التمييز بين الاشتقاقات اللغوية[1]، وفي معجم روبير **(Ropert)** الفرنسي، لفظ ال **(philology)** يتألف من كلمتين من أصل إغريقي، وهما: **(philos)** وتعني الحب، و**(logos)** ، وتعني اللغة أو الكلام[2]، وواضع التسمية لاحظ أن هذا اللفظ يقوم على حب اللغة للتعمق في دراستها من حيث قواعدها وأصولها وتاريخها، وأن أصحاب هذا اللفظ إذا أطلقوه لا ينصرف إلا إلى دراسة اللغتين الإغريقية واللاتينية من حيث قواعدهما وتاريخ أدبها ونقد نصوصها، وأصبحنا اليوم نعد هذه الدراسة متحفية.

وأما مصطلح الفيلولوجيا **(philologie)** فله معان مختلفة في اللغات الأوربية، ففي اللغة الانجليزية يعني (الدراسات التاريخية المقارنة)، وأما في الألمانية فإنه يستعمل عنوانا للدراسة العلمية المتعلقة بالنصوص الأدبية، ولا سيما تلك المتعلقة بالعالم الإغريقي الروماني القديم، ويستعمل فيها، أيضا، على نحو أكثر عمومية الدراسة الثقافة والحضارة من خلال الوثائق الأدبية[3]، وهو يعمد في فرنسا إلى دراسة النصوص الأدبية المكتوبة ونقدها وإعدادها للنشر.

ويعرف نيتشه الفيلولوجيا بقوله:" الفيلولوجي هو أستاذ القراءة البطيئة والمتمهلة، والفيلولوجيا هي الفن المحترم، الذي يحتاج صاحبه قبل كل شيء إلى أمر معين: أن يلبث على انفراد وحيدا، يأخذ وقته، وأن يظل صامتا، فن يطب عملا حاذقا فطنا، دقيقا، ولا يحقق شيئا إذا لم يستعمل ببطء، تعلم الفيلولوجيا القراءة الجيدة، بمعنى القراءة المتروية، العميقة، الحذرة والصبورة ..."[4].

---

1 – Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, Paris, 1969, P.539.

2– علي حسن، عبد الحسين الدلفي، فقه اللغة وعلم اللغة والفيلولوجيا، مداخلات اصطلاحية، مجلة العميد، ج2، 2014، ص 207

3– المرجع نفسه، ص 207

4 –Friedrich Nietzsche Aurore Réflexions sur les préjugés moraux, Traduction de Henri Albert , Edição Guinefort, Avant propos.

هكذا يرى نيتشه ضرورة تلقين الفلسفة كفن رفيع في القراءة الصحيحة باستطاعته اختراق شبكة التأويلات المختلفة التي تقيد النص، وإثبات طبيعتها ومصداقيتها، ولكي يصل المؤول إلى نص الطبيعة أي إلى حقيقة النص يحتاج إلى فصل الأحداث الحقيقية عن الاعتقادات، كما يفصل النص عن التأويلات التي تعتم أو تمحو النص الأصلي، وهكذا يخلص الفيلولوجي إلى أن النصوص الإنسانية ما هي إلا استعارات أصبحت مترابطة ومرتبطة بتأويلات تؤسس معنى معينة مؤقتة وعرضية لمجالات العالم وأنواع أخرى من الحياة[1].

ولقد تلقى نيتشه تكوينا فيلولوجيا على يد أستاذة "ريتشل" بجامعة لايبتزيغ وكان لهذا التكوين أثرا كبيرا على فكره بصفة عامة وعلى جينيالوجيا الأخلاق بصفة خاصة لأن الجينيالوجيا تجعلنا نصغي إلى اللغة محاولين أن نعثر وراء الكلمات على حديث أكثر أهمية، حديث الإرادة التي تختفي وراء الكلمات أو حديث القوى الفاعلة التي تتقنع وراء الكلمات، وبهذا فإننا في الجينيالوجيا نجد نوعا من اللغة أو بالتحديد نوعا من الفيلولوجيا أي فقه اللغة، وهو نوع لا يهتم بما تقوله الكلمات وإنما يهتم بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التي تتصارع في اللغة، ومن خلالها القوى التي تمتلك سلطة التأويل[2].

واللغة لم تكن أبدا أمرا طبيعيا وإلى أنها خضعت للتحريف من مختلف الإرادات، والى أن أصلها نفسه كان فعل من أفعال السلطة وهذا يعني أن العلاقة التي تقوم في عملية التأويل علاقة عنف لا علاقة توضيح وكشف، كما يعني أن اللغة ليست وسيلة للمعرفة بل هي أداة في خدمة أمر، في خدمة سلطة.. لهذا فإن الجينيالوجي لا يتوقف عند أصل الكلمات ومسارها التاريخي والرحم الذي نشأت فيه، بل هو يحاول أن يكشف عن النوازع الحيوية التي تقف وراءها[3].

وعلاقة نيتشه بالفيلولوجيا تظهر في" فيلولوجيا النص" حيث يقوم نيتشه بمقارنة النصوص التي يشتغل عليها خاصة في اللغات اليونانية القديمة من أجل الوصول إلى النص الأصلي المكتمل المعنى والذي يعد المصدر الحقيقي الذي يستقي منه الفيلسوف مفاهيمه وتصوراته، فالفيلولوجي بهذا المعنى يعمل على هذا الفن من أجل الوصول إلى المعنى النقي غير المشوه بنوع من الروية والتأني والحذر والدقة، ونيتشه تبعا لإيمانه بمبدأ الصيرورة فهو يعتبر أن "علم اشتقاق اللغة وعلم تاريخ اللغة يحتم عليه النظر إلى جميع المفاهيم عبر صيرورتها التاريخية، وتجاوز كل معانيها والاهتمام بمن له سلطة التأويل ما يجعل اللغة تحت مطرقة النقد والتقييم"[4].

---

1 – Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, éd Seuil, Paris, 1966, P.324

2– أحمد، ماريف، التجربة الجينيالوجية وسؤال البحث عن الحقيقة، الجينيالوجيا ودلالتها في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 50

3– جمال، مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، دون طبعة، 2008، ص 56-57

4– فردريك، نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، ص 21

إذن فالفيلولوجيا لا تهتم بالمسار التاريخي لتكون المفاهيم بل الكشف عن الدوافع الحيوية لذلك فهي مضادة للتأويل، والمنهج النقدي الجينيالوجي لا يقوم على القراءة الجديدة أو التأويل الجديد للنص الفلسفي بل هو خلق مفاتيح وأدوات تساعدنا على فهم تلك النصوص[1].

وتتوقف القيمة في فقه اللغة عن كونها مجرد معيار للحقيقة وتصبح التأويلات موضعا لاكتشاف حقيقة أخرى نابعة من فضح العلامات التي لم تعد بريئة، ويقرأ الفيلولوجي الكلمات، في حين أننا نقرأ الأفكار، فالفيلولوجيا هي كشف شفرات الوقائع دون خلطها بتأويلات ما[2].

يتجلى المنحى التأويلي في حديث نيتشه عن الفيلولوجيا منذ بداياته الفيلولوجية من خلال اهتمامه بالبحث عن المعنى والأصالة داخل النصوص القديمة (الإلياذة والأوديسة) للتميز الدقيق بين المفاهيم المتداخلة في دراسة الفقه الكلاسيكي، ولذلك كان شديد الحرص على التأكد من أن الهرمينوطيقا* لصيقة بالبحث الفيلولوجي، وكما يشدد على ضرورة ربط الهرمينوطيقا بالنقد وعبر عن التفاعل الحاصل في قوله: النقد يهم النقل، والتأويلية تهم المنقول"[3].

نفهم من كل ما سبق أن الجينيالوجيا اقترحت مبادئ كرهانات للقراءة والتأويل خاصة منها اللغة والتي نعلم أنها على الرغم من الاختلافات التي تحملها في الدلالة والمعنى إلا أنها تتساوى في آليات الاستنكار والاستبعاد، فالمهم ليس مضمون النص أو الخطاب بل آلية اشتغاله وألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته والتي ثار عليها «نيتشه» وحقد عليها وجمد بها نهر الصيرورة، حيث عمل على تفكيك الحقيقة والأخلاق والوجود، والقيم.

ثالثا: الحس التاريخي (الجينيالوجيا فن قراءة التاريخ)

يعتبر نيتشه من نقاد التاريخانية لأنها ميتافيزيقية، إنها حتمية، تحد من الحرية، تؤله التاريخ في شكل دولة أو فرد أو فكرة أو طبقة تدعو إلى خضوع الإنسان وانقياده وتمارس عليه السلب والاستلاب، في شكل طغيان متعصب، وذلك هو ما يوجد لدى رجال الدين، وكانط وهيجل.

وقد ظهرت الجينيالوجيا أول ما ظهرت كفن لقراءة التاريخ، تاريخ الأفكار والمفاهيم، وكان ذلك تحت صيغة (الحس التاريخي) **(le sens historique)** أو (الفلسفة التاريخية) **(la philosophie historique)** : هاتان هما

1– أويفن، فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 148

2– فردريك، نيتشه، الجسد والحضارة، مصدر سابق، ص 141

*– ترجع جذور مصطلح الهرمينوطيقا إلى الكلمة اليونانية التي تشير إلى كاهنة وتأخذ معنى القول الإيضاح والترجمة، ولها مدلول حديث يأخذ معنى نظرية تأويل الكتاب المقدس، والفيلولوجيا العامة، وعلم الفهم اللغوي... أنظر كتاب هيرمينوطيقا ل: الدكتورة صفاء عبد السلام على جعفر، منشأة المعارف للنشر

3– فردريك، نيتشه، الجسد والحضارة، مصدر سابق، ص 142

العبارتان اللتان يفضلهما نيتشه منذ استهلالات كتابه الموجه (إلى ذوي العقول الحرة، إنسان مفرط في إنسانيته وهذا ما يمنح لنا شرعية تبني الجينيالوجيا على أنها علم الأصول أو كما هو شائع بين جمهور الفلاسفة من حيث إنها البحث عن وفي الأصل لا باعتباره اللحظة الممتازة التي يتوقف عندها التاريخ في عودته إلى الخلف، وإنما الجينيالوجيا هنا وبهذا المعنى تبدأ في تكسير الأحجبة (الأصول) المنوطة بها لتظهر أمامنا كفن العمق الذي لا يحتوي على قرار **(ende/bout)**، فتلكم هي صلا حيات الفلسفة التاريخية التي تولي الأعقاب نحو ماض البشرية لتكشف عما كهن وبطئ فيه.

وتستعمل الطريقة الجينالوجية إذن كسلاح ضد الدوغمائية الميتافيزيقية، ويجزم نيتشه أن ما يميزه جذريا عن الأفلاطونية أو الليبينزية، هو عدم اعتقاده أو إيمانه بمفاهيم أو قيم أو أشكال أزلية، والفلسفة الدوغمائية، في نظر نيتشه، ليست إلا امتدادا لمبدأ (التاريخ)، وعلى هذا الأساس لا تكون المفاهيم الميتافيزيقية غير أوهام خالصة، فارغة من المعنى، تحديد مفهوم ما يستند إلى نوع إرادة القوة التي تسود وتسيطر في وقت معين وتفرض منظورائها على التاريخ، فتاريخ الأشياء والمفاهيم لا ينبئ بهوية تحفظ الأشياء وإنما يحيل إلى الاختلال و الشتات[1].

وهكذا فإنه إذا كان فقه اللغة يقرأ جميع المفاهيم بصفتها نصا، بغية قراءة المعنى واتجاه المعنى، أي النفي أو الإثبات الذي يعبر عنه، فإن الجنيالوجيا توقظ التاريخ المندرج في كل مفهوم المستتر خلف التجريدات أو التعميمات أو في وحدة المصطلح، مما يؤكد أن الطريقة التاريخية هي أيضا تاريخية لأنها تقرأ كل استعارة، تختبئ تحولائها في عرض الزمان، كعرض نوع من الإرادة نبيلة أو دنيئة[2].

إن العودة الجينالوجية إلى الأصل لا تقوم إذن على التصديق بالميتافيزيقا، بل هي تصغي إلى التاريخ الذي ينقلها إلى الأسفل، والبحث في الأصل لا يتم إلا من خلال التعرف على مراحل التاريخ، والوقوف المتأني عند البدايات، بكل تفاصيلها والتعرف على مواطن قبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها بوجه أخر ومن غير أقنعة، والباحث الجينالوجي يحتاج إلى حوادث التاريخ و هزاته ومفاجأته وانتصاراته الهشة وهزائمه غير المستساغة من أجل تفادي الوقوع في أوهام وضلال الأصل، هذا الأخير الذي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحضى بها الأصل.

1 –Nietzsche ،la volonté de puissance ،op.cit ،p 112

2 –Sarah Kofman ،Nietzsche et la métaphore ،op. cit ،P 126

إن التاريخ الجينالوجي لا يستهدف إيجاد معنى أصيل"، "حقيقي وصحيح"، وإنما يسعى جاهدا إلى اكتشاف الأصول المتعددة وترتيبها؛ إنه لا يؤسس غير تفريقات وتمييزات بين العصور والأمم وصنوف الأفراد[1]، لذلك ينعت نيتشه الجنيالوجيا بأنها "الحس التاريخي" أو "المعرفة التاريخية".

وفي هذا السياق يرفض نيتشه كل المحاولات التي تسعى لتشميل التاريخ، فإذا ما تخلص الحب التاريخي من قبضة النظرة المطلقة إليه، أصبح الأداة المفضلة لدى الجينالوجي، تثبت الجنيالوجيا أنها مجرد تاريخ وكذلك الغرائر التي اعتقد أنها ثابتة، تسعى المعرفة التاريخية إلى إظهار تحولاتها ورصد لحظات قوتها وضعفها سيادتها[2].

وفي حين تعتقد أن الحاضر يتأسس على مقاصد عميقة وضرورات ثابتة يطلب من المؤرخ أن يقنعنا بها، يعترف الحس التاريخي، على العكس من ذلك، أننا نعيش بلا روابط ولا هوية في غليان الأحداث وصراعها[3].

ويتأسس موقف الجنيالوجيا من التاريخ على رفض طريقة تعامل التاريخ التقليدي مع حوادث الماضي في علاقتها بالحاضر، وهو رفض يتعلق باستعمالات ثلاثة التاريخ: " التذكاري"، و"الأثري"، والنقدي، إن الاستعمال الأول قد قدم للثورة الفرنسية النموذج الروماني، وللرومانسية درع الفارس، ولعصر فاجنر حسام البطل الجرماني أخذا على عاتقه استعادة القمم العليا وانتصار الشخصيات العظيمة وحفظها في حاضر أبدي[4].

ولأن هذا الاستعمال يعتمد التذكر والتعرف، فإن الجنيالوجيا تتعارض مع مفهومه كونه لا يعدو أن يكون محاكاة ساخرة، وحاجزا يحول دون تدفق الحياة الحاضرة و ابداعاتها، أما الاستعمال الثاني فهو الذي يحرص على عودة البشر لجذور هويتهم، وحفظ الخلف لأثار السلف بصيانة ما وجد مند غابر الأزمان[5]، بمعنى أنه تاريخ التراث الذي يجل ويعترف بعظمة الأجداد، وهو التاريخ الذي تعيب عليه الجنيالوجيا كونه يعوق كل إبداع باسم الوفاء والإخلاص، وعلى النقيض منه يثبت الحس التاريخي التعدد بدل الاتصال والخلود، أما الاستعمال التقليدي الثالث للتاريخ فهو الذي يضحي بالذات العارفة ويفصلنا عن ذواتنا يقطع جذور الماضي ويضحي بحركة الحياة، بحجة تحرير الانسان وابتغاء الحقيقة الموضوعية"[6]، غير أن الجنيالوجيا باعتبارها منهجا تاريخ نقديا تقوض الموضوعية والحقيقة التي ينتجها التاريخ النقدي، مثبتة الذاتية وأحقية الذات العارفة.

---

1 – Sarah Kofman ،Nietzsche et la métaphore ،op.cit ،P 127.

2– ميشال، فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة احمد السلطاني، عبد السلام بن عبد العالي، دار تويقال للنشر، المغرب، ط1، 1988، ص59

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

4– المرجع نفسه، ص 63-64

5 – Nietzsche ،seconde considération intempestive ،trad. D'henry Albert ،flammarion ،Paris،1988 ،§ 2

6– ميشال فوكو، جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 64-66

والتاريخ لا يكون فعليا إلا بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته؛ إذ يجزيء عواطفنا ويشكك في ميولنا ويعدد جسمنا ويجعله في تعارض مع ذاته، بحيث لا يترك ما يتمتع باستقرار الحياة أو الطبيعة، ولا يجري نحو أية غاية أبدية، هكذا، يكتب الباحث الجنيالوجي التاريخ الفعلي الذي يجر كل شيء في حركه تاريخية، فيزحزح كل اعتقاد بالثبات والهوية والرسوخ، فحيث يعتقد أن قيمنا وغرائزنا ومشاعرنا على مرتبه من المطلقيه يسعى التاريخ الفعلي إلى تقويض ذلك الوهم المطمئن[1].

رابعا: التأويل والتفكيك

أ- التأويل:

يعد التأويل **(Interprétation)** الترجيع، والرد، والتفسير، والتدبير، وحسن التقدير، وهو رد الشيء إلى الغاية المرداة منه علما كان أو عملا، والتأويل هو التفسير والتدبير وحسن تقدير الأمور، ويعرفه ابن رشد: أنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك، وعند لايبنتز هو مرادف الاستقراء، وهو الذي يؤدي إلى العلة الأولى، وما يسميه الفلاسفة استقراء، أسماه اللاهوتيين تأويلا، ويعرفه شلايرماخر بأنه يبحث عن المعنى الحرفي أو المجازي، وهو المنهج العلمي المناسب لحقل الفكر والعلوم الإنسانية، ويعرفه بول ريكور بأنه يرتبط بالتفسير النصي المباشر في معناه الدقيق[2].

أما عند نيتشه التأويل هو محاربة أخلاق الكهنوت الإرتكاسية، وهذا ما جعل نيتشه يحارب المؤسسة الدينية التي كانت سببا في قيام قيم الخير والشر فيقول:" التأويل هو تحرير المعنى من الكاهن"، وإرادة المقتدر هي سياق تأويلي، والتأويل هو ضرب منها، هو طريقة لمداواة النفس من التدجينات الأخلاقية، وهذا ما يتطلب التفكير الطويل والعيش مع المفاهيم. والمؤول لا يدافع عن أي معني نهائي، وهذا ما يجعل نيتشه لا يمل من التحويل وجهة المصطلحات التقليدية، والميتافيزيقية باستمرار ويستعملها مجازيا، لأن الفلسفة بحاجة مستمرة للتأويل والتقويم والتحويل المفهومي[3].

وإذا كان التفكيك كمفهوم ومنهج يرتبط باسم جاك دريدا **(Jacques Derrida 1930- 2004)*** ومدرسته، فإننا نجد بأن أصول التفكيكية ترجع إلى فلسفة نيتشه، وقد مارس نيتشه التفكيك بالمعنى الإقامة في

1- دريفوس اوبير، راينوف بول، ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون طبعة، دون سنة، ص10

2- مراد، وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 2007، ص159

3- نيتشه، فريديريك، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، ص 16

*- فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر صاحب نظرية التفكيك ولد في حي الأبيار بمدينة الجزائر، غادرت أسرته شارع سان أوغسطين لمدينة داكاش، حيث رجعت عشية الاستقلال، في أهم الأحداث في حيات جاك دريدا حيث التحق بمدارس لتعليمه ومشواره الدراسي، درس دريدا بشعبة الفلسفة في المدرسة الثانوية (guanthier) في مدينة

البنية غير المتجانسة للنص والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته، ففي النص توجد قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على إستراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها"[1].

ونفهم من ذلك أن نيتشه اتخذ التفكيك كوسيلة للحضر في المنطق الذي يشكل الدعامة الأساسية لكل خطاب حيث وصل نيتشه في حضره إلى ثلاث طبقات المعرفة (الحق) الأخلاق (الخير) والدين (اللاهوت)، وحاول التسرب عبر شقوقه وفجواته لكشف طبيعة لعبة القوى المتنافرة التي يشكل المشهد الفلسفي مسرحا لها، فنحاول السيطرة على معانيه وتملك دلالته"[2]، أي أن النقد النيتشوي الذي كان موجها للميتافيزيقا عموما كان ينصب على ثلاث أوجه: المنطق، النحو، التأويل. هكذا تكشف القراءة التفكيكية من خلال هذا الافتراض القناع عن طبيعة الخطاب الفلسفي من حيث هو خطاب مخادع يمارس آلياته في الحجب والكبت.

ولقد بينت القراءة النيتشويه للنصوص والخطابات وعلى رأسها الخطاب الفلسفي أن القول الفلسفي مثله في ذلك مثل القول الأخلاقي والقول الديني لا يخلوا من اعتقادات وخروقات واستعارات ومخاتلات وحمال أوجه وذو دلالة كثيفة لهذا يعتبرها الوجه الآخر للخطاب اللاهوتي، وبالتالي نقول إن التأويل عند نيتشه ما كان ليأخذ مكانته إلا بعد أن أخضعه نيتشه لتحويل جذري، لم يكتف بموجبه بتغيير دلالته السابقة اللاهوتية والميتافيزيقية بل زحزح توبولوجيته والأرضية التي كان ينطلق منها[3].

ويمكننا أن نلمس في المنهج الجينيالوجي النيتشوي مظهران مظهر قائم على البناء والإبداع يظهر فيما قدمه نيتشه من تجديد خالف فيه معاصريه وحتى سابقيه خاصة في تقويضه للفلسفة ومحاولة بناء فكر فلسفي أصيل يعارض فيه ما جاءت به الأنساق الفلسفية السابقة في ترسيخه ومحاولة منه لتطهير كل الأمراض التي ورثها العقل البشري، ومظهر هدام من جهة التقويض والدحض لأنه يضع القيم تحت مطرقة التقويض والدحض التي دمرت ما كان يعتقد به الإنسان منذ سالف العصور، وما كان يقدسه إلى ذلك الحين محاولا بلوغ حقيقتها، وإسقاط كل القيم كموت الإله وموت الإنسان.

ومع نيتشه ينطلق التأويل ويبرز فاعليته مع مجال القيم، وهو مجال يتمتع بوجود دائما وضروري في حياة الإنسان حيث: لا يمكنه أن يستغني عن القيمة سواء كان مصدرا لها أر متطلعا إليها لأنها ضرورية بالنسبة

الجزائر حيث كرس خلال هذه السنة على قراءة برغسون وسارتر وكان في تلك الفترة منشغلا بالإبداع الأدبي ومارس مهنة التدريس كمدرس للأدب أيضا، كان دريدا متأثر بفكر برغسون في الكينونة والزمان، وسارتر في الوجودية لكن لا يتأثر بالوجودية الملحدة، وانشغل أيضا بفكر الأدبي وتدريسه كمهنة شيقة لديه من طرف جاك دريدا.

1– عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 76

2– المرجع نفسه، ص 26

3– عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص149

إليه إذ لولاها لما كان معنى لوجوده ولأنه ضروري بالنسبة إليها إذ لولاها لما تعددت حدودها لتفتن من يعيها وتحمله على خدمتها والجهاد في سبيلها[1].

وبمعنى أخر نقول إن التأويل تفكير يحوي بحيرات لاصطياد الطيور المتغافلة، وشبه تحريض خفي ومستمر، على قلب التقديرات المعتادة والعادات المقدرة. وعلى الرغم من ازدواج وصف أعماله بين مدرسة للشك ومدرسة للشجاعة، إلا أن عمق شكه يجعله يتفوق على كل شك نظر به إلى العالم[2].

والتأويل، في هذه الحالة، يشكل الواسطة التي يتأسس من خلالها التشخيص الحقيقي فيما يخص الثقافة، ويعبر نيتشه عن ذلك بقوله:" في العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الحقائق: هذا ما علمتني "العين اللامة" التي ألقيها على العالم، وكذلك "الأذن الشريرة" التي أصغي بها إليه، هنا أيضا تكون المساعلة بضربات مطرقة[3]، أي أن الإصغاء بشك لكل نص مقدس والنظر بريبة إزاء كل القيم يدل بصورة جوهرية على القراءة المتميزة "قراءة ما بين السطور" واتصافها بالصدمة والشدة، شدة ما تعنيه ضربات المطرقة، في حين يرمز الصنم لكل فكرة أو قيمة أو ظاهرة قست ومجدت واعترف بها من قبل الكل كمؤسسة ثابتة.

إن موقف التأويل إذن هو موقف ينعدم معه تقريبا كل أمر يصح التسليم به، فمعنى العالم ومعنى قيمه لم يعد يمنح مقدما بل يجب الظفر به، ومع التأويل يحدث الوعي بأن كافة بديهيات الثقافة الإنسانية قد صارت خالية من المشروعية، التي ينطلق فيها التأويل ويفرضها، أي أن الوعي المباشر عاجز عن فهم ما ينتجه انطلاقا من ذاته، ولتوضيح إنتاجاته ينبغي اللجوء إلى صرامة التأويل لإرغام تلك الإنتاجات على قول ما لم تقله[4].

والمعنى الذي يأخذه التأويل عند نيتشه، يتقارب إلى حد بعيد مع ما يعنيه التأويل عند فرويد، حيث يجري النظر إلى الوقائع النفسية السوية والمرضية كعلامات يؤدي تأويلها إلى دوافع خفية تمثل شروط وجودها. وإذا كان نيتشه يبحث عن معنى الظاهرة في القوة الخفية التي تتستر وراءها فإن التأويل عند فرويد يقوم في إنتاج المعنى إنطلاقا من المركب اللاشعوري الذي يبرز في الحلم والهفوات والفلتات، وإنتاج هذا المعنى يعني البناء والهدم في الوقت ذاته، فهذا الشعور يعني انتاج المعنى اللاشعوري: "فليس الحلم هو الذي يكون موضع تأويل وإنما نص الحلم كما يروي"[5]، وترجع دوافع تأويل ظاهرة ما، في نظر نيتشه، إلى دوافع غريزية باطنية تتحكم في الوعي

1– الربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر"بين النسبية والمطلقية"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1989، ص 88

2– فردريك، نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، المقدمة

3– فردريك، نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 3

4 –Paul Ricoeur ،de l'interprétation ،Editions du seuil ،Paris ،1965 ،P 40.

5– Paul Ricoeur ،de l'interprétation ،Op.cit ،1965 ،P 15.

فتجعله يؤولها بطرق معينة، تكون في غالبيتها فاسدة وخاطئة، وحيثما تتغير الدوافع والظروف يتغير المعنى تبعا لها.

ومن خلال التأويل، يطرد نيتشه أفق الحديث، من أجل امتلاك جديد للحقيقة، لأن غاية التأويل ليست "التدمير" فحسب، وإنما هي نصر الشك على الوعي للمطالبة بالمعنى، على عكس ديكارت الذي ينصر الشك على جميع الأشياء، وبالمقابل يؤمن ببداهة الوعي ويقينه، وعليه يؤسس فعل الشك من خلال ممارسة التأويل، علاقة جديدة تقوم بين الظاهر والمستتر، المخبئ والمعطى[1].

ولما كانت مهمة الفيلسوف السابق هي البحث عن الحقيقة المطلقة، فإن الضرورة تستلزم، في نظر نيتشه، أن يتحول الفيلسوف إلى مؤول، وتقلب غاية الفلسفة من بلوغ الحقيقة إلى حل مشكلة التقييم، وإلى تحديد سلم القيم ومراتبها[2]، والفلسفة بكاملها هي علم أعراض **(Symptomatologie)** ونظرية عامة للعلامات **(simiologie)** حيث يتجلى معنى العلامة في القوة الحالية التي تتحكم في تأويلها، وذلك يجعل معنى الموضوع ذاته أو الظاهرة ذاتها في تغيير مستمر وفقا للقوة التي تستحوذ عليها.

إذن، وبعد أن كانت الفلسفة منذ أفلاطون إلى هيجل تنزع إلى غاية عليا وكلية، باحثة عن تجليات الحقيقة المطلقة بوصفها السلطة العليا بمنأى عن كل شك ونقد، تنحرف مع نيتشه عن تلك الماهية والغاية لكي يجابه العقل الفلسفي، الوجه الآخر للعقل، بوصفه المرجع المعارض.

ويجمع مفهوم التأويل، عند نيتشه، بين الوزن الدقيق لمعاني الأشياء الأخرى، أين لا يبقى فرق بين التأويل والتقويم **(Evaluation)**، وكلاهما يعني وضع الأشياء موضع الوزن لأن القوي وبالتالي المعاني لا تتساوى[3]، والجمع بين التقويم والتأويل يربط جوهريا مفهوم التأويل بمفهوم إرادة القوة، **(volonte de puissance)** وفي الدراسة التي أقامها حول فلسفة نيتشه، يجري جيل دلوز تحليلا دقيقا وموسعا لهذه العلاقة، تتكشف من خلاله إرادة عميقة وأصيلة لدى نيتشه.

وهكذا يجمع معنى التأويل بين نقطتين أساسيتين؛ الأولى أنه وجهة نظر جزئية ومتحيزة اتجاه الواقع والثانية أن وجهة النظر تلك تحيل إلى إحداث إنتاج فاعل أو منفعل وبالتالي تغيير الواقع، ويمكننا القول في هذا المجال، أن المنظور الحيوي والتأويل مصطلحان مترادفان، وكل تأويل يتأصل في الحياة لأن الحياة تأويلية، وقول

---

1 –Paul Ricoeur ،de l'interprétation ،Op.cit ،P 40

2– فردريك، نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، III، الفقرة 17، مصدر سابق.

3– جيل، دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 9

نيتشه: "المنظورية، شرط أساسي لكل حياة" في مقدمة كتاب (بمعزل عن الخير والشر) يؤكد أن كلا من المصطلحين: الحياة والتأويل مترابطين بصفة دقيقة.

ويتعامل التأويل مع النص الفلسفي الذي يحتكم إلى جملة من الشروط والمقتضيات، تؤدي جميعها إلى (عقلنة) الأسلوب الفلسفي حيث لا يؤدي إلى النظر إلا بعين واحدة والاعتقاد بحقيقة واحدة ومطلقة (الخير عند أفلاطون، الفكرة كمبدأ منظم ومجرد للتاريخ عند هيجل).

إلا أن هذا الخطاب، والخطاب المعرفي بصفة عامة، يشوبه الكثير من الخطأ ويتستر خلف قناع وجب الكشف عنه لإظهار طبيعته وقيمته، ذلك ما يقضي في نظر نيتشه من المؤول ضرورة اليقظة والحذر حيال "سخافات" بعض المفاهيم الفلسفية الخطيرة، التي تبتدع "الذات العارفة"، "الذات المحض، لا إرادة ولا ألم لها وغير خاضعة لزمن، وفي إيداع المقولات المتناقضة من نوع "العقل المحض" و "الروحانية المطلقة" و "المعرفة بذاتها" دعوة إلى التفكير نحو وجهة واحدة والرؤية بعين لا يكون لنظرتها أي اتجاه، حيث تغيب وتقيد جميع وظائفها التفسيرية؛ وعليه لا تكون العين غير وجود لشيء أخرق سخيف، ولا وجود إلا لرؤية من زاوية معينة، المعرفة من منظور معين. إن سيادة المنظور الواحد دليل على فقر الحياة وموتها في حين أن تعدد المنظور دلالة على الوفرة والغني والفيض في المعاني[1].

ب- النفكيكية:

ومن الإفرازات المحورية التي عرفها تاريخ الفلسفة كذلك ظهور مصطلح "التفكيكية" (**La Déconstruction**)، والذي جاء على أنقاض الفلسفة "البنيوية" من جهة، وهيمنة اللغة، والتمركز حول العقل، وهيمنة اللسانيات على كل حقول المعرفة، من جهة أخرى[2]، وتعود بداية ظهور هذا المصطلح إلى منتصف الستينات من القرن العشرين في أوروبا، حيث كانت جذور التفكيكية بارزة في العقل الغربي، خاصة في العلاقة المشبوهة بين العقل والدين، بالإضافة إلى الشك السائد في الفلسفات الغربية، وتخاذل العلم و انعكاساته السلبية على الإنسان بعد استعمال نتائجه في التدمير، إضافة إلى وجود كم هائل من النظريات والفلسفات التي كانت تسود المجتمعات الغربية، كالمثالية، والماركسية، والرأسمالية، والوجودية، وغيرها[3]، ولقد قامت التفكيكية في أسسها على تقويض جميع المفاهيم القديمة التي أنتجها الغرب كالعقل، وسلطة الحضور، والثورة على البنيوية، ما دفع

1- فردريك، نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق مصدر سابق، الفقرة 12

2- حسيبة، مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، دون طبعة، 2012، ص 116- 117

3- وليد، قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، دار الفكر، دمشق، ط2، 2009، ص 185

الإنسان إلى اللامعقول، وأصبح اللاوعي مركز وأصل الأشياء، ليتكفل جاك دريدا **(Jacques Derrida) (1930-2004)**، فيلسوف التفكيك فيما بعد بخلخلة هذه المراكز.

فانطلقت التفكيكية في مسارها، من تقويض ميتافيزيقا الحضور التي تجسدت من أفلاطون إلى هيجل، وتعتبر أن فكر الإنسان هو مركز الكون، إلى فلسفة الغياب التي تقوم على الأخر والمغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف والذي حصل في صف الفلسفة منذ "هيدجر" ومنه انطلق جاك دريدا[1].

لقد لاحظ دريدا أن الفكر الغربي قائم على ثنائية ضدية عدائية كالعقل والعاطفة، العقل والجسد، الذات والآخر، الرجل والمرأة، وأن هذا الفكر دائما يمنح الامتياز والفوقية للطرف الأول، ويلقي بالدونية والثانوية على الطرف الثاني، هذا الانحياز للأول على الثاني هو ما يسميه دريدا بالتمركز المنطقي، الذي تسعى التفكيكية إلى تقويضه، وسعيها هذا إلى القضاء على فكرة الأصل، وفكرة البداية والمركزية، ويقتضي وضع حد لوعي الإنسان باعتبار أن هذا الوعي يجعل منه مركز الكون، مثلما يعني في الوقت ذاته التأكيد على استحالة البداية الواثقة المطمئنة إلى الأصل الصلب الذي نعتقد حقيقة أصليته.

يمكن القول بأن مشروع دريدا الفلسفي هو محاولة هدم الانطولوجيا الغربية اللاهوتية بأسرها والوصول إلى عالم من صيرورة كاملة عديمة الأساس لا يوجد فيها لوغوس، ولذا فهو عالم بلا أصل، لا وجد لأصل للأشياء، وبهذا يتم إنهاء الميتافيزيقا، وتصبح هذه الرؤية العدمية الفلسفية هي التفكيكية حينما تصبح منهجا لقراءة النصوص[2].

ومن ثم انبثقت وتبلورت "فلسفة التفكيك" على يدي الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" بعد قراءته لفلسفات: أفلاطون، وهيغل، وروسو، ونيتشه، وهوسرل، وهايدجر، وغيرهم من كبار الفلاسفة، فتبنى المدرسة التفكيكية وعممها في الفكر الغربي، وانتشرت بشكل سريع في الفكر الفرنسي المعاصر، وأصل لها فارتبط اسمها به، بعد أن تم إعلان أزمة البنيوية.

والتفكيك ليس منهجا، ولا نظرية لكنه استراتيجية في القراءة: قراءة الخطابات الفلسفية والأدبية والنقدية من خلال التموضع داخل الخطابات، وتقويضها من داخلها، من خلال توجيه الأسئلة وطرحها عليها من الداخل، وإذا ما علمنا أنه ما من نظرية نقدية إلا وبنيت على خلفية فلسفية وفكرية، فالنقد المضموني، مثلا

1– عادل، عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 13

2– عبد الوهاب، المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، دار الشرق، ط1، 1999، ص 686

بني على الفلسفة الماركسية والنقد الشكلي استند إلى الوضعية المنطقية، فإن من حقنا أن نتساءل عن الجذور الفلسفية التي بنيت عليها استراتيجية التفكيك، على الرغم من اعتراف منظر التفكيك الأول جاك دريدا بأن التفكيك ليس منهجا[1].

لقد تأسست استراتيجية التفكيك على رفض الميتافيزيقيا الغربية التي هي في نظر دريدا أيديولوجيا المجموعة العرقية الغربية، قصد تقويض التصور الذهني الذي أرسته الفلسفة الغربية، والقائم على تكريس المقابلات الثنائية، مثل (الكلام الكتابة، الحضور الغياب، الواقع الحلم، الخير الشر وغيرها) ومن ثم اجتراح مفاهيم ثورية جديدة مثل الاختلاف. الذي يعني المغايرة والتأجيل ونقض التمركز حول العقل

وقد استخدم دريدا بعض الاستراتيجيات الهيقلية ليهدم بشكل أفضل نظام الفيلسوف الألماني الماورائي، وتقويض التصور الذهني الذي أرسته الفلسفة الغربية والتي ظل الغرب خاضعا لها ردحا من الزمن على أنها حقيقة مطلقة بدءا من أرسطو ومرورا بديكارت وكانط وهيجل، وانتهاء بماركس ونيتشه وفرويد.

ولقد ظهرت التفكيكية على أنها من أهم مداخل نظريات النقد المعاصر حيث ظهرت كتيار نقدي جديد، عرف بما بعد الحداثة اكتسح الساحة الفكرية والنقدية الأدبية معا فأحدث ثورة على مستوى القيم الأدبية التي كانت سائدة آنذاك وأقامت صرحا جديدا للوقوف على الدعائم الراسخة في الفكر الإنساني لتخلخل نسقيتها ومن ثمة تفكك ما هو موجود وقار كمركز لا يجوز بأي حال خلخلته أو مس بنيته التحتية باعتباره مقدسا اكتسب قدسيته بأقدميته.

وهي مصطلح ينتمي لعائلة من المصطلحات المتداولة في الدراسات النقدية المعاصرة، وهو مصطلح مثير للجدل بسبب ما يتضمنه معناه من مفاهيم معادية للغيبيات (الميتافيزيقيا)، وهي إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تنحو إلى القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل أو على الأقل متماسك للنص أيا كان، فعملية القراءة والتفسير الأدبي هي عملية اصطناعية محضة يقوم بها القارئ الذي يقوم بالتفسير.

وعلى العموم هي تعني معجميا الهدم والتقويض والتخريب والتفكيك والتشريح، وقد استعيرت الكلمة من حقل استخدامها الأصلي (العمارة) إلى ميدان الفكر ، لتصبح مصطلحا يدل على وضع غالبية التقاليد الميتافيزيقية والفلسفية الغربية موضع التساؤل والنقد الجذري، وأما هدف التفكيك في البدء فهو تقويض الميتافيزيقا الغربية أصلا حتى لا يبقى للغرب العقلاني، التنويري ما يفاخر به أمام النزعة التفكيكية المتنامية داخل

1– جاك، دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جيهاد، تقديم محمد علال سي ناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000، ص 61

أوساط فكرية يهودية معنية، انطلاقا من أن مصطلح الشتات أو التشتيت أو اللامركزية هو الثابت، الوحيد الذي ينبغي الأخذ به[1].

إن غاية دريدا هي تأسيس ممارسة فلسفية أكثر منها نقدية، تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي، إنه لا يريد تحدي معنى النص فحسب، بل يلمح إلى تحديد ميتافيزيقيا الحضور الوثيقة الصلة، بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي، إذا التفكيكية مشروع صاحب التحولات الأدبية المحدثة حيث سعى إلى تخريب المعنى الثابت وبالتالي كل منتجات الحداثة الغربية لينزع عنها صفة القداسة، ومن ثمة ليفتح مجالا لتبادل الأدوار والمراكز بين الأنا والآخر. وبالتالي يصبح التفكيك ممارسة تهدف للكشف عن الدلالات الخفية، مما يعني إنشاء نص جديد.

1- تأثير نيتشه في الفكر التفكيكي:

يعتبر المنهج الشكي من المناهج الفكرية التي اهتمت بها الحضارة الغربية، خاصة مع الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت، والذي انطلق في بحثه عن الحقيقة، من الشك ليصل إلى اليقين من خلال مايعرف بالكوجيطو، لكن نيتشه تجاوز هذا النمط من الشك ليتمركز حول الوعي ذاته، وهذا متأثر به جاك دريدا وجعله يقتفي أثر نيتشه، من أجل تحرير الفكر من قيود التمركز المنطقي أو اللوغوس، وتشكيل الأساس المعرفي والمسار العام للفكر الغربي، القائم على مقولة العدمية ورفض الأفكار الدينية وهذا ما تأثر به التفكيكيون لاسيما تقويض ميتافيزيقا الحضور، على حد تعبير دريدا، التي تعني اعتراف الوعي بما يحضر لديه فقط، لتمنح بذلك الأولوية للإرادة الإنسانية[2]، وينطلق البحث عن المضمر والغائب والخفي، حيث يقول نيتشه:"ألا يكون إلها شريرا ذلك الذي يملك الحقيقة ويرى العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليها"[3].

لقد تأثرت جل التيارات الفلسفية والفكرية والنقدية بطرق البحث والاستقراء النيتشوي، حيث اعتمد "نيتشه" في تأسيسه الفلسفي على عدم ماهو ظاهر، والبحث عن ماهو مغيب ومهمش، وهذا هو أهم مبدأ من مبادئ القراءة التفكيكية، فانعكست بذلك فكرة موت الإله على جميع الحقول الأدبية بالاظافة إلى الفلسفة البنيوية من خلال إعلان "موت الشخصية"، و"موت المؤلف"، فأقصت بذلك التفكيكية دور المؤلف وأبقت على عنصري النص والقارئ، وتجدر الإشارة هنا، إلى أن إقصاء التفكيكية لدور المؤلف لا يعني، إعلان

1 – جاك، دريدا، أحادية الأخر اللغوية، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 16

2– عادل، عبد الله، التفكيكية، مرجع سابق، ص، 14

3– فريديريك، نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 80

موته، وإنما هو تخليص المعنى من سلطة المؤلف، حيث يقول دريدا: " إنني أحاول أن أضع نفسي على حافة الخطاب الفلسفي، أقول حافة وليس موت، فأنا لا أومن أبدا بمثل ما يدعي اليوم بكل بساطة بموت الفلسفة ولا كذلك ببساطة موت أي شيء، موت الكتاب، موت الإنسان، موت الآلهة، خاصة، وكما نعرف جميعا، أن ما هو ميت، يجتذب قوة مخصوصة"[1]، وبهذا فإن دريدا قضى على المؤلف، وأقصاه من مكانته الكلاسيكية، وحث على أهمية الكتابة التي تقضي على صلاحيات المؤلف التقليدية، وتجعله مجرد علامة من علامات الميتافيزيقا الكلاسيكية.

كما تأثر جاك دريدا في معالجته للتاريخ بنيتشه حيث سار على نفس النهج الذي سار عليه نيتشه، وهيجل، رغم ما بينهما من تباين في تعاملهما مع ذلك، إذ حرص دريدا على تفكيك هذه المعرفة المثالية والمفاهيم المنهجية الخاصة بالتاريخ[2].

كما هاجم كل من نيتشه ودريدا فكرة العداء الفلسفي القديم للكتابة، حيث يصرح نيتشه قائلا: " لقد دمرت الفلسفة العنصر المبهج، حينما رفضت التعامل مع اللغة المجازية، بحجة أنها لغة الوهم المضلل للفكر"، فستنتج نيتشه أن جميع الفلسفات، كانت ترتكز على للغة المجازية، وقمعت إشاراته، وبنفس الشاكلة كذلك رد " دريدا" حينما قام بدراسة الاستعارة والمجاز في الخطاب الفلسفي الغربي، ليثبت أن أصل اللغة هو الاستعارة والمجاز، ليبطل الادعاء القائل بأن الفلسفة تمتاز على الأدب باعتمادها على اللغة التي تتسم بالدقة والرصانة العلمية، على عكس الأدب الذي تعتمد لغته على المجاز، والوهم والخيال[3].

وعليه، فإن تصور نيتشه ودريدا للكتابة هو ذاته، غير أن نيتشه لا يهدف من وراء تدميره للميتافيزيقا إلى تحرير تعدد المعنى وإنما يهدف بذلك إلى إعادة المعنى إلى مصدره الذاتي الصحيح، وقد فشل في ذلك، ما يعني أنه ظل أسيرا لنظام فكري يقدس اللوغوس.

وعموما، يمكن تحديد تأثير الفكر النيتشوي في الفلسفة التفكيكية في عمل نيتشه على الحفر وراء الظواهر لاكتشاف المحركات الكامنة خلف الأشياء والتي لا تظهر على السطح (جنيالوجيا الأخلاق والتاريخ)، حيث أن الغاية من الجنيالوجيا هي هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة وإعلان الغياب الدائم للأسس والقيم الثابتة، وتهميش معاني التطور والتقدم، فضلا عن غايات أخرى تتحدد بكشف وتمييز الأحداث التاريخية،

1– حنان، دندوقة، فلسفة التفكيك، تأثير المد النيتشوي، مجلة الاداب والعلوم الانسانية، المجلد 12، العدد 02، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2019، ص 64-65

2– كريستوفر، نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة، صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، دون طبعة، 1989، ص 84

3– اكريستوفر، نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، مرجع سابق، ص 143

وتنقية مسيرة الممارسات المعرفية، وفحص العلاقات القائمة بين الجسد والمعرفة والسلطة[1]، ونقده للتمركز، ويتجلى ذلك في مقولة موت الإله، وكل مصدر متعال يدعي أنه مصدر للحقيقة المطلقة، ويهمش الآخر على اعتبار أنه لا عقلاني.

خامسا: الجينيالوجيا والأركيولوجيا

أما الفرق بين الجينيالوجيا والأركيولوجيا هو أن الأركيولوجيا، التي هي وصف تحليلي للممارسة الخطابية بما تحمل من مبادئ وشروط وقواعد وتتخلى عن التسلسل العمودي للجمل والتسلسل الأفقي للقضايا لتقرأ العبارات بشكل عرضي أو عرضاني، فالجمل تشكل خطابا متوازيا نظرا لما تحمل في أحشائها من جمل لم تقلها، والقضايا تخضع لمستوى تجريدي توصل أصنافه لمستوى أعلى من عناصره[2].

فالأركيولوجيا لفظ لا يتضمن أي محاولة للجري واللهاث وراء البدايات، كما أن التحليل لا يقترن بأي تنقيب أو سير جيولوجي بل يدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصف هدف استنطاق الما قبل في مستوى وجوده وفي مستوى الوظيفة المنطوقة التي تمارس عليه.والتشكيلة الخطابية التي تنسب إليها فالأركيولوجيا تصف الخطابات كممارسات محددة في عنصر الأرشيف[3]، وبهذا فالأرشيف هو موضوع الأركيولوجي والتحليل الأركيولوجي فهي لا تعنى بمضامين الخطاب أو محاولة استنطاق خفاياه أو البحث عن جذوره وإنما هي وصف لأشكال ظهور الخطاب والكيفية التي يمارس بها، فهي تعنى بالخطاب بما يشكله من إنجازات وممارسات كلامية ومنطوقة، تخضع لقواعد ومبادئ إجرائية خاصة بها.

أما الجينيالوجيا فهي عكس ذلك فهي: تعمل على تطبيق ما عجزت الأركولوجيا عن التغلغل فيه ودراسة البدايات ومحاربة الميتافيزيقا، والفرق بين جينيالوجيا نيتشه وجينالوجيا ميشال فوكو هو أن جينيالوجيا نيتشه انبثقت من الفلسفة أما جينيالوجيا فوكو انبثقت من الأركيولوجيا، الجينيالوجيا هي القلب الجذري للقيم، فنيتشه عندما كان يعالج مفهوما معينا كان يرجع إلى جذوره وهنا تكون الجينيالوجيا مرادفة للإتيمولوجيا أي البحث الاشتقاقي للمفهوم، والجينيالوجيا لا تقف عند حد الرجوع بالمفاهيم إلى أصولها التي صدرت منها بل هي العودة من أجل القلب والنقد والتقويض أي أن الجينيالوجيا تعود بنا إلى أصل تشكل وتبلور المفهوم بغية قلبه وعكسه واجتثاث أشكال الميتافيزيقا منه حتى نرى هيئة أخرى مغايرة لما درجت عليه الألسن، فالنقد

1– حنان، دندوقة، فلسفة التفكيك، تأثير المد النيتشوي، مرجع سابق، ص 67

2– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، تغلل النيتشاوية في الفكر العربي، مرجع سابق مرجع سابق، ص 8 – 19

3– ميشيل، فوكر، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1987، ص 59

الجينيالوجي إذن هو نقد تفكيكي سيميولوجي[1]، يقول ميشل فوكو في كتابه " جينالوجيا المعرفة " أن التاريخ الجينيالوجي يعلمنا الاستخفاف بالأصل. الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي، قائم على تصور مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا[2]، ونفهم من هذا القول أن الجينيالوجيا التي أسس لها نيتشه تهدف إلى حفر وراء الظواهر لاكتشاف المحركات الكامنة خلف الأشياء والتي لا تظهر على السطح مثلما هو الحال في مسألة إرادة القوة.

ويلتقي فوكو مع نيتشه في آلية التفسير ويختلف معه في إستراتيجية الفهم، وفوكو في تعامله مع النصوص يقوم على تحريك الهامش للوقوف على المحرك المسيطر، أما نيتشه فيربط الأصل بالقوة التي يمتلكها المدلول الأول، المسيطر على بقية الدلالات، ويتجلى ذلك من خلال قراءة فوكو لنيتشه إذ يقول:" ...لا يوجد بالنسبة لنيتشه مدلول أصلي، والكلمات نفسها ليست سوى تفسيرات قبل أن تكون دلالات، نحن مفروض علينا الآن واجب التفسير، ليس بسبب وجود دلالات أولى، بل لوجود تفسيرات.. قد تكون أولوية التفسير هذه على الدلالات هي الشيء الأهم في التأويل الحديث للنصوص القديمة"[3].

غير أنه لا يمكننا أن نفصل سؤال الأصل عند فوكو عن جينيالوجيا القيمة عند نيتشه، والتي أفضت إلى جينيالوجيا جديدة ذات استراتيجيات مغايرة تقوم على معرفة السلطة التي تحرك أطراف الخطاب، وتكشف لنا عن مولد نظام جديد للخطاب يقوم على آليات وأدوات جديدة، تتحكم في إنتاج المعرفة والقوة والسلطة في الفلسفة الغربية، وتحيلنا إلى منهج ما بعد البنيوية.

كما اختلف فوكو عن نيتشه في استخدامه للمنهج الجينيالوجي، حيث كرسه فوكو للكشف عن العلاقات الدلائلية داخل الخطاب ومعرفة درجات السلطة والهيمنة بينها، بينما نيتشه اشتغل على الخلفية الميتافيزيقية للخطابات الأخلاقية، الأمر الذي جعل فوكو يتأثر بهذا المفهوم النيتشوي ويبدأ في تجسيده في دراساته مع بعض التعديلات، ففي منظور فوكو تشكل الجينيالوجيا، الجانب التكويني أو الوضعي من نظريته الخاصة بالمعرفة والسلطة، أما الأركيولوجيا تمثل الجانب النقدي[4]، وهنا يكمن الفرق إذن بينهما، حيث سؤال فوكو منحصر حول "لماذا؟" بينما اختص سؤال نيتشه ب "من"، لتحديد المسؤوليات وتوضيح السلطات، فالجينيالوجيا بذلك تعرية الأصل المتصدر لكل خطاب.

1– محمد، الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 141

2– ميشل فوكو، جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص: 66

3– فريدريك، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، مصدر سابق، ص13– 14

4– مجموعة مؤلفين، موسوعة الشروق، دار الشروق، القاهرة، مصر، مجلد1، ط1، 1994، ص132.

انتهج فوكو المنهج الجينيالوجي للوقوف عند مكونات الخطاب، وذلك للكشف عن الخطاب في اللحظة التي يظهر فيها في التاريخ، فاضطر إلى تحليل موضوعات للمعرفة..، وكيف يمكن لهذه المعرفة أن ترتبط مثلا بخطاب من الوراثة أو الجنس. ولقد أدى به ذلك إلى دراسة آثار الخطاب الذي يدعي أنه علمي.. مثل نظام العقوبات عندما ظهر لأول مرة[1]، فلقد سعي فوكو من خلال الجينيالوجيا للتحرر من براديغم الذاكرة لينتقل إلى أنموذج الإبستيمة، بقوله: ... المهم هو جعل مثل هذا الاستخدام للتاريخ يحرره إلى الأبد من نموذج الذاكرة الذي هو في آن معا ميتافيزيقي وأنثروبولوجي، المهم هو تحويل التاريخ إلى ذاكرة مضادة[2].

فالجينيالوجيا تعلمنا كيفية التعامل مع التاريخ في أجمل لحظاته، واكتشاف الأشياء في زمن توهجها، وتعلمنا الاستخفاف بالأصل الأسمى القائم على تصور مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا، أي أن الأشياء كانت في بدئها على درجة الكمال، وخرجت من يد خالقها متوهجة أو غارقة بالأحرى في صبيحة أولى ضياؤها من غير ظلال[3]، وتخلصنا كذلك من وهم الميتافيزيقا التي تغلف الخطابات من كل جهة، وتسلب الباحث موضوعية المعرفة وحقيقة الجدل، وطبيعة السؤال.

فالتباين الجوهري بين نيتشه وفوكو، عموما، هو أن الأول، لا يؤمن بأصل فقط، ذلك أنه متواجد في الحاضر– الماضي– المستقبل، حينما تصبح النهاية عودا إلى الابتداء عبر اللحظة، بينما يحض الثاني، على الإيمان بأصل ما، هو مصدر مسبق، وهو موجود في نظره[4]، فالفرق بين فوكو ونيتشه هو أن الأول يبحث في الأصول جينيالوجيا والثاني يبحث في المبادئ أركيولوجيا، وعليه فالأركيولوجيا هي الإجابة التي ينطوي عليها البحث الجينيالوجي، فوظيفة الجينيالوجي هي تفكيك النص والحذر من سلطة الاستلاب التي يمارسها الخطاب تحت طائل البلاغة والسياسة والميتولوجيا، وتعلمنا أن أنطولوجيا الخطاب ترتبط بقدرة الملفوظات على ممارسة القدرة الإبلاغية في أبسط وأدق أصولها وترميزاتها وتأويلاتها.

ليس الأصل، بالنسبة لفوكو، هو البداية التي يبدأ منها التاريخ والمصدر الذي تصدر عنه الأحداث التاريخية، والابتداء الذي ينشأ منه التطور، أو اللحظة التي لم يكن ليحدث قبلها أي شيء، بل إن الأصل في الحقيقة، ينبثق في أمكنة عديدة ضمن إطار زمني تاريخي عام وواسع. يظهر الأصل في خطابات متنوعة واسما

1– كريس هوروكس، زوران جفتيك، فوكو، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة أقدم لك، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص103

2– المرجع نفسه، ص 104

3– فوكو، ميشيل، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص66- 67

4– قواسمي، مراد، في معنى التاريخ عند نيتشه "سؤال الأصل ومشروع التأويل "، ابن النديم، للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص35

إياها بعلامات ممارسة مشتركة، ممارسة لا تعي صفة الاشتراك هذه[1]، والأصل عند فوكو لا يرتبط بالقبلي، ولا يتعلق بالبعدي، إنما ينفرد بعلامات الخطاب وحدها، ليعثر على السلطة التي أنتجت هذا النسق المتفرد والمعزول عن بقية الممارسات الخطابية الأخرى. إن الأصل عند فوكو هو بمثابة إدراك للحقيقة داخل الخطاب، الذي يكشف عن مصدره بخلاف نيتشه الذي يبحث عن الأصل خارج الخطاب لأنه مصدر هذا الخطاب، وامتداد للتاريخ.

كما نجد أن هناك اختلاف في مفهوم الأصل حيث ربط فوكو الأصل بالوفرة، بخلاف نيتشه الذي ألحقه بالندرة فبحسب نيتشه، فإن "الأصل" هو، في أن، نشوء، وسلالة، وولادة، وبدء..، وقد قيل: في البدء كانت الكلمة، أو في البدء كان الفعل، ولكن يمكن للمرء أن يقول مع فوكو: في البدء كان التعدد والتشتت[2]، فيختزل الأصل عند نيتشه في الوحدة، بينما هو التعدد عند فوكو، مثلما هي الهوية التي تلتقي بأوصافها وتصوراتها في الوحدة والتعدد، بين عقيدة الانتماء وثقافة التنوع.

1– ج، هيو سلفرمان، نصيات "بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية"، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص314

2– المرجع نفسه، ص318

نتائج الفصل الأول:

- ✓ المنهج الجينيالوجي هو المنهج الشامل الملائم، لأنه يشمل العديد من المناهج، كما أنه ملائم لدراسة الظواهر الإنسانية بأبعادها الاجتماعية والنفسية والتاريخية موضوعيا، كما يمكن ممارسة المنهج الجينيالوجي على التراث من خلال العودة إلى النصوص القديمة اعتمادا على الحفريات، ومن أجل تقصي المعنى الأصلي نبحث عن المتخفي وراء الأقنعة والأسباب المتحكمة في ظهور معنى واختفاء معنى آخر، وهذا لا يتم إلا بعمليتي النقد الذي يكسر الأصل المزيف، والجدل الاختلافي الذي يساهم في تقريب المعني دون حصره؛ فتصبح القراءات متعددة وإبداعية، وبتتبع العملية التأويلية ويضفي كل إنسان قيمه ويسقط كل أفكاره على النص التراثي وفق شروط منها التحرر من سوء الفهم والأحكام المسبقة السلبية، وعلى اثر هذه المراحل تصبح الجينيالوجيا مفتوحة تساعد على فتح الأفق لتجاوز العدمية.
- ✓ يتطلب المنهج الجينيالوجي ضرورة التحرر الكبير للعقل المستعبد بالواجبات والقيم القديمة المبجلة أي زعزعة الروح، ليصير العقل حرا ويزداد تحررا إذا وضع في ذهنه أن الفضائل مجرد أدوات يتحكم فيها الإنسان، كما يجب عليه أن يتحرر أيضا من الأحكام المسبقة الدينية أو الأخلاقية أي التحرر من وهم الحكم الأخلاقي والديني المسبق والتموضع وراء الخير والشر، زيادة على ذلك التحرر من روح العصر وثقافته وذلك لتحقيق أكبر قدر من الموضوعية، فالأحكام تتم من الخارج بمعزل عن الآراء المسبقة، وهكذا فإن طبع المفكر الحر التحرر من التقاليد، كما يريد البراهين على عكس العقل المستعبد الذي يريد المعتقدات ويقوم على الإيمان أي الاعتياد على مبادئ فكرية مجردة من الحجج.
- ✓ تكمن غاية الجينيالوجيا في الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، حينها يدرك أن القيمة المعطاة للأصل مجرد قناع يحتاج إلى تأويل، ومعنى البحث في الأصل هو العودة إلى الوراء لإلقاء النظرة التاريخية على ماهية الشيء للحصول عليه وهو في نقائه الأول، كما أن الجينيالوجيا لا تقوم على تصديق الميتافيزيقا وإنما إصغاء للتاريخ، فليست بداية الأشياء وأصولها كاملة، والبحث عن الأصل معناه في الأخير الشروع في إماطة اللثام عن هوية أولى، وبعد العودة إلى الأصول الأولى نقوم بالتحليل والتفكيك فيتبين لنا القوة المتحكمة في هذا الأصل.
- ✓ الجينيالوجيا تحليل للأفكار لاكتشاف القوى الفاعلة وتفسير النشاطات الفعلية، حيث يجب البحث عن القوى المستولية على الأفكار وأيضا الإرادة التي تعبر عن نفسها فيها وتختفي فيها في نفس الوقت، فتصبح بحث عن استراتيجيات الهيمنة، وهذا كله لعبة إرادات، والتاريخ عنده ليس تقدما لعقل كوني وإنما لعبة الانتقال

من سيطرة إلى أخرى، وهذا ما ينطبق على العلم، فالعلم هو الأخر يتقنع خلاف قناع الموضوعية التي يخفي وراءها رغبات ميتافيزيقية وأخلاقية ودينية.

✓ الجينيالوجيا في الأخلاق تؤكد على أن الدين والعقل ليسا هما المنبع الأصيل لتلك القيم بل الطبيعة الإنسانية وما تحمله من غرائز على رأسهم في إرادة القوة والفهم، ففي الدين خرج نيتشه بأكثر آرائه جرأة في حديثه عن الدين الذي يرى أنه وليد الدوافع النفسية الخالصة مثل الخوف والحاجة كما يؤكد أن الدين هو الأصل الأول للانحطاط وأنه يكون دائما في يد الأقوياء الذين يمتلكونه، لذلك وجب أن يكون الدين في أيدي الفلاسفة من أجل حسن استغلاله وفهمه، وفي المجال الفلسفي كشف البحث النيتشوي أن الفلسفة وريثة الدين بل مصاحبة له ومؤيدة لنتائجه خاصة من الميتافيزيقا وما يعرف بالعالم الآخر وعالم المثل، فتاريخ الميتافيزيقا تاريخ أخطاء جاءت لكراهة الفلاسفة للصيرورة، أما مجال المعرفة بصفة عامة والمعرفة العلمية بصفة خاصة فنيتشه يؤمن إمانا قاطعا أن أجهزة الإنسان المعرفية كالعقل والحواس ليست في أصالتها مجهزة للمعرفة، بل إن الإنسان بدل أن يرى فيها المنطق ومقولات العقل راح يعتقد أنها معيار الحقيقة أو الواقع، غير أن نيتشه يرى أن معيار الحقيقة وموضوعية المعرفة إنما في الفائدة البيولوجية.

✓ تصنيف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب، ومن هذا التصنيف يتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق فإذا انتهينا من إعداد هذا التاريخ فعلينا أن نفسر الوقائع الأخلاقية ونعرف ما تدل عليه، فنتعرف أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق وما الصلة بين طبائعهم وأحوالهم النفسية وبين هذه القيم الأخلاقية التي اتخذوها، فالمنهج الجينالوجي يعمل على التشخيص حيث يقوم بالتقسيم والتفكيك والتجزئة فنصل إلى الماضي السحيق فنكتشف الأخلاق التي كانت سائدة في كل مجتمع من المجتمعات المقسمة.

✓ استخراج التصنيفات المختلفة للأخلاق لمعرفة أن كانت مطابقة لغيرها أو مختلفة عنها عند الشعوب، وأنه يوجد عند هذا النوع أم ذاك من الناس وأنه تعبير عن طبائعهم وغرائزهم الأصلية، ونفهم من هذه المرحلة أنها مرحلة إجرائية حيث تعتبر المرحلة المهمة في خطوات المنهج، حيث أنها تحدد الأنواع أو التصنيفات التي تقوم عليها الأخلاق مناظرة بالمجتمعات ومحاولة تأسيس نظريات أخلاقية.

✓ ينظر نيتشه إلى المنهج الجينالوجي بمثابة نقد لكل القيم، حيث طرحت جميع القيم على بساط البحث، وذلك لمعرفة شروطها ووظائفها والأوساط التي ولدت فيها، وهذا مايسري في الأخلاق مثلا ويؤدي إلى القلب الجذري للعالم القيمي؛ فكل ما نظر إليه كأمر معطى، بعيدا عن الشك والتساؤل، قد أصبح كذلك، وما كان يمتاز بالاعتدال قد أصبح علامة خبيثة.

✓ نيتشه قد أسس من أجل فحص مظاهر الثقافة الإنسانية، خطابا جديدا في المنهج، تمكن من خلاله، من تثبيت قواعد النقد لجميع القيم وكشف النقاب عنها، إنه مع الطريقة الجينالوجية يتم الحط من الثقة بالمثل الأعلى، وتكف القيمة عن أن تكون مطلقا لتصبح عرضا من الأعراض.

✓ وإذا كان تاريخ الفكر الإنساني هو تاريخ اللغة، وتاريخ التأويلات المتصارعة من أجل اللغة فإن مهمة الجينولوجيا، كمنهج تأويلي، هي تعرية التأويلات المختلفة من الأقنعة، وتمزيق الحجب التي تخفي وراءها زيفها وانحرافها، وإذا كان على المؤول أن ينقلب في العمق من أجل ذلك، فإن حركة التأويل تلك هي حركة يصبح التأويل فيها اكتشافا للأقنعة وكشفا عنها.

✓ وتخالف طريقة الجنيالوجيا كل المعتقدات الأساسية لدى الميتافيزيقيين التي تؤكد على أن الأشياء العليا لها أصل مختلف، أي الاعتقاد الذي يؤمن بالأصل الأسمى ويتصور أن الأشياء في بدئها كانت على درجة من الكمال، وخرجت من يد خلقها متوهجة بعيدة عن الضلال، حيث يفترض في الأصل وجوده قبل الجسد، وقبل العالم والزمن، وبجوار الآلية وبصحبتها.

✓ المنهج الجينيالوجي يختلف كل الإختلاف عن النقد الكانطي وعن التفكيك الدريديو الحفر الفوكوي، لخصوصياته وألياته، ولتداخله مع الفيلولوجيا والابستيمولوجيا وكذا الطبولوجيا، ومن هنا يتبادر لأذهاننا موقف نيتشه من الفكر الغربي؟ وكيف طبق هذا المنهج على مراحل تاريخ الفلسفة من الفكر اليوناني إلى العصر الحديث.

الفصل الثاني:
المقاربة الجينيالوجية للفكر الإغريقي

تمهيد

المبحث الاول: القراءة الجينيالوجية للتراث الإغريقي الهيليني

المبحث الثاني: القراءة الجينيالوجية للتراث الإغريقي المنحط

المبحث الثالث: القراءة الجينيالوجية للتراث الإغريقي الهيلينستي

نتائج الفصل الثاني

الفضل الثاني: المقاربة الجينيالوجية للفكر الأغريقي

تمهيد:

تعتبر الحضارة اليونانية من الحضارات التي نالت حضها في الدراسات الفيلولوجية عند نيتشه، حيث اعتبرها من أعرق الحضارات، بامتيازها بالتفوق الفكري والعلمي والفني ما جعله يطلق عليها اسم العبقرية اليونانية لكونها كانت ثقافة غنية وخصبة، وهذا ماجعل العديد من الفلاسفة يتوجهون اليها بالتحليل والتمحيص والنظر وخاصة منهم فيلسوفنا "نيتشه"، الذي اعتمد في ذلك على منهج علمي جديد يعرف ب" المنهج الجينيالوجي"، حاول من خلاله أن يضع الفلسفة بصفة عامة و الفلسفة اليونانية بصفة خاصة تحت مجهر النقد والتحليل، وهذا ما سنبينه بالتفصيل في هذا الفصل، ، وهنا نطرح الأسئلة التالية: كيف قسم نيتشه الفكر اليوناني حسب دراسته الجينيالوجية؟ وماهي المرحلة التي أعجب بها، والمرحلة التي ركز عليها في دراسته النقدية؟

المبحث الأول: القراءة الجينيالوجية للتراث الإغريقي الهيليني (ماقبل سقراط)

الشعب اليوناني كان يكنى بالشعب الهيليني، نسبة إلى بلاده هيلادة، وسماهم الرومان باسم الإغريق نسبة إلى قبيلة "الجرايس"، وكانت اليونان بلاد غير موحدة، بل تشكل مجموعة أقاليم مستقلة عن بعضها البعض، وكل جزء من هذه المجموعات يدعى المدينة الدولة[1]، وما نفهمه أن اليونان كحضارة قبل الميلاد لم يرتبط بالأرض اليونانية كما هي معروفة الأن، بل كانت أوسع من ذلك، فالسكان الأصليون لليونان الأم، أي الأرض، قاموا بالهجرة إلى جزر أخرى مجاورة وهي: ايجة وصقلية وجنوب إيطاليا وساحل أسيا الصغرى، وقاموا بتأسيس مستعمرات عديدة، لذا يجب أن نفهم من كلمة الإغريق العرق لا الأرض[2]، فالانتشار الجغرافي لليونان يشمل إلى جانب اليونان، كلا من أيونيا وهي مستوطنة على الساحل الغربي لأسيا الوسطى، وإيليا وهي كذلك مستعمرة إفريقية علي الساحل الغربي في جنوب إيطاليا، وتشمل كذلك منطقة كريتون[3].

يطلق نيتشه عن العصر اليوناني السابق لسقراط بالعبقرية اليونانية، والتي يمكن تقسيمها إلى جزأين، يمكن أن نسمي الجزء الأول بعصر"أناكسيمنريس" والجزء الثاني تحديدا بعصر"بارمنيدس" الذي يبدو أنه عاش وعرف" أنكسيمندريس"[4].

وأهم ما ميز هذه المرحلة هو ثناء "نيتشه" في مؤلفاته على الفلاسفة قبل "سقراط "، الذين كانوا ينظرون للوجود من زاوية جمالية، حيث أقرت هذه المرحلة بحدوث مناقشة نقدية بين القائلين بالصيرورة من جهة ومؤيدي الثبات من جهة أخرى[5] فيقول "نيتشه": " إن حكم هؤلاء الفلاسفة على الحياة، وعلى الوجود بشكل عام هو حكم غني بالمعاني بين رغبة الحرية والجمال والحياة المليئة بالعظمة وغريزة الحقيقة التي يتمحور سؤالها الوحيد حول معرفة قيمة الحياة بشكل عام"[6].

وقبل الخوض في غمار الفلسفة الهلينية، حري بنا الوقوف على موقف نيتشه من مشكلة أصل الفلسفة بوجه عام وعند اليونان بوجه خاص والذي خصه نيتشه في كتابه الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، بالإضافة إلى العديد من شذراته في مختلف كتبه مولد التراجيديا، وهذا الإنسان، وغيره، فهو يقول في أحد

1– ثيوكاريس، كيسيديس، هيراقليدس جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع والاشهار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001، ص 9

2– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1984، ص 27

3– عبد الله، براهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركزحول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 156

4– فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 66 – 67

5– هانز جورج، غادمير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002، ص142

6– فريدريك، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 42 – 43

حكمه: " العرض غير الكامل، كما لو كان ناتئا، لفكرة ما أو لفلسفة بأكملها، يكون أحيانا أكثر فعالية من عرضها من الألف إلى الياء، إننا بذلك ندع لنظر القارئ مجالا أكثر للفعل، نحثه على متابعة تطور ما يبرز أمامه في خضم الظل والنور، على إتمام الفكر والتغلب على ذلك"[1].

وهنا نلمس وكأن نيتشه لا يريد الفصل في المشكلة، بل يجعل الباب مفتوحا أمام الدارسين من أجل التقصي على الحقيقة دون وضع حد فاصل فيها، فمشكلة أصل الفلسفة اليونانية اختلفت فيها الأراء وتعددت الأطروحات فيها، حيث يقول نيتشه:" إن المسائل المتعلقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال"[2]، وما يمكن فهمه من هذه العبارة أن نيتشه كان على إطلاع بالجدل و الخلاف الذي قام بين الفلاسفة و مؤرخي الفلسفة حول مشكلة الأصل، و بما أنه يعتبر نفسه مفكرا استثنائيا، يختلف عن البقية، فإنه يرفض الدخول في نزاع قديم، تم طرحه من طرف معظم الفلاسفة، و بالتالي فهو يفضل أن يجعل العقم هو الصفة المميزة لمثل هذا المبحث المتعلق بأصول وبدايات الفلسفة..

ومن هنا فإن مشكلة أصل الفلسفة اليونانية ونشأتها تنحل إلى فكرتين، فكرة تتمحور حول ظهور الفلسفة اليونانية تحت تأثير الفكر الشرقي الذي يعد تأثيرا أجنبيا، وفكرة أصالة الفكر اليوناني ورجوعه إلى الأصل الغربي البحت، الذي يعد تربة اليونان المحضة، بذلك نغوص في المشكلة الكلاسيكية أصل الفكر اليوناني بين الأصالة والتقليد[3].

ولقد دخل نيتشه في صميم هذه المشكلة الخلافية عندما قال:" لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، ... إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة[4]، فنيتشه من الفلاسفة اللذين ثاروا على الفكر الشرقي، وثاروا على فكرة إرجاع الفلسفة إليها، فهو بذلك لا ينفي الإرث الشرقي، بل ينفي تأثر الفكر اليوناني بها، فلا يجب علينا حسب نيتشه أن نبحث عما تم نقله من الشرق إلى الغرب، أو من حضارة إلى أخرى، بل الأهم من ذلك كله هو ما نفعله بما تم استعارته"[5].

1– نيتشه، فريديريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، الفقرة 178، ص 109

2– نيتشه، فريديريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 40

3– عبد الرحمان، بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984، ص 183

4– نيتشه، فريديريك، الفلسفة في العصر اليوناني المأساوي، مصدر سابق، ص40

5– جورج، زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، ط1، 1993، ص 120

والمتصفح الجيد لخصائص الفكر الشرقي القديم، يجده مشترك بين ما هو فلسفي وما هو ديني إلى حد التطابق، خلاف الشعوب اليونانية التي كانت مخالفة تماما حيث ابتكرت أنساقا ومذاهبا فلسفية كبرى لم تكن موجودة من قبل، حيث لم تترك المجال للأجيال اللاحقة أن تظيف أو تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليها"[1].

فمصدر قوة الحضارة الإغريقية في تلك المراحل الكلاسيكية هي"الأسطورة"، لأنها تحرر العقول، وتطلق العنان للخيال، فإذا كان هوميروس قد مهد ووفر الشروط الأساسية لقيام فكر فلسفي عند اليونان، فإن الفلسفة اليونانية في نظر نيتشه تبدأ مع طاليس، وذلك راجع لعدة أسباب حيث يقول:" لقد كانت دولة المدينة عند الإغريق، ككل قوة سياسية منظمة، مانعة لنمو الثقافة وشديدة الارتياب فيه... إن التربية المقررة في الدستور قد وضعت لتستمر مع كل الأجيال وتجعلها جميعا ذات مستوى واحد... إن تخيل رابط ضروري مزعوم بين دولة المدينة وبين الثقافة الهلينية ليس سوى حلم طموح كبير"[2]، كما اعتبر الدولة، صنما جديدا لأنها تمنح بدون مجانية كل شيء للفرد، فتشترط عليه التعبد، ولا يبدأ الإنسان الذي ليس هو بفائض إلا إذا انتهت الدولة، "هنا حيث تنتهي الدولة ترون قوس قزح الإنسان الأعلى و جسره .. هكذا تكلم زرادشت"[3]، فالدولة لا يمكن أن تحمي الفلسفة إلا إذا كانت لا تثير أي خطر، لكن الفلسفة الحقة حسب نيتشه هي الفلسفة الخطيرة التي لا تتوقف عند حدود معينة.

وإن تقارب موقف نيتشه من موقف هيجل، في قضية إهمال الموروث الشرقي في ميدان الفلسفة لا يعني أصلا اتفاقهما في باقي المسائل، وقد ظهر التباعد بين التفسير الهيجلي والنيتشوي في مسألة عوامل قيام فكر فلسفي يوناني في القرن السادس قبل الميلاد، فإذا كان هيجل يرجع العامل السياسي كشرط ضروري لظهور الفلسفة، فإن نيتشه يرفض مطلقا وجود أدنى علاقة بين السياسة التي تنمط العقول، والفلسفة كعامل للتفرد والتميز، وما يمكن إستخلاصه أن موقف نيتشه تميز عن باقي الفلاسفة سواء القدامى أو المعاصرين، في تحليله لمشكلة أصل الفلسفة اليونانية، ويظهر هذا التميز في عدم تطابق موقفه بصورة كاملة مع أي فيلسوف، أبدى رأيه في المشكلة.

1– جورج، زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 41

2– نيتشه، فريديريك، إنساني مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مصدر سابق، شذرة 474، ص 209

3 – Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, 1972, I, de la nouvelle idole, pp 45-46

ونيتشه يقترح منبع آخر لنشأة الفلسفة عند الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد نلمسه عند عبد الرحمن بدوي في قوله:" الوضع الجديد هو الذي يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف، وأول القائلين بهذا الرأي هو نيتشه"[1]، وتبرير ذلك حسب بدوي هو أن طاليس بإرجاعه الأشياء إلى الماء، قد تعالى وارتفع عن الأشياء الحسية والجزئية، وبذلك يكون أول الميتافيزيقيين في تاريخ الفلسفة من خلال تجاوزه للمشاهدة الحسية للظواهر، واستبدالها بنظرة عقلية تتحدث عن أصل واحد قائم على الوجدان كنظرة صوفية.

أولا: طاليس*(Thalès: 624 ق.م - 546 ق.م)

يعد طاليس أول مفكر استطاع أن ينقل الفكر الإنساني عموما والفكر الغربي خصوصا من مرحلة التفكير الميثولوجي إلى مرحلة التفكير الفلسفي، وهنا بدأت الفلسفة معه، وبحكم أنه كان عالما فلكيا إستقر فكره على مقولة شهيرة قلبت كل الموازين هي " الماء أصل كل الأشياء "، وهذا ما دفع الفلاسفة والباحثين خاصة نيتشه إلى تصنيفه ضمن مفكري الطبيعة، من زاوية علمية منطقية فلسفية بعيدة كل البعد عن الخرافة والأسطورة، وهذا ما جعله أول فيلسوف يوناني[2]، وما فعله طاليس هو القول بأن الكل واحد وهو الماء بعد أن كانت الأشياء متفرقة ومنفصلة في الطبيعة الخارجية، حيث تم القضاء على التعددية التي عرفها الفكر الإغريقي في تلك المرحلة، ومع طاليس حل محلها وحدة الوجود.

إن نيتشه يجد في أفكار الفلاسفة الأوائل السابقين عن سقراط مجازات وصنوف من الحدس الأصلي يفسدها التفكير، لكن طاليس أدرك وحدة الموجود، عبر عنها بالماء فكان يمثل وجها نادرا بالنسبة للإغريق في عصره[3]، فطاليس اختلف عن فلاسفة عصره كونه لم يفكر بنفس المنطلق الكلاسيكي الذي طغى عليهم فهو خرج عن المألوف عندما عاد إلى الطبيعة وعناصرها، وبذلك خرج على تعدد الألهة إلى التوحيد، فكان يمثل نقلة نوعية في تاريخ الفكر اليوناني، وتحولا جذريا في الإعتقاد الوثني.

وحسب نيتشه تكمن قيمة طاليس في أن نظرته لم تكن خرافية ولا استحضارية حتى بعد أن تبين بطلان هذه النظرة، فالإغريق السابقين عن " طاليس" كانوا لا يؤمنون فعلا إلا بحقيقة الإنسان الالهة، ولم

1– عبد الرحمان، بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 184

*– من أوائل فلاسفة اليونان القدامى، ينتمي إلى المدرسة الأليونية الطبيعية، أول رصاد للطبيعة الذين رسموا أول صورة للعالم متجردة من الدين، والسحر، (نقلا عن: جورج طرابيشي، معجم الفالسفة، مرجع سابق، ص 114)

2– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 46

3– المصدر نفسه، ص 46– 48

تكن الطبيعة بنظرهم سوى لباس تنكر ومظاهر خارجية، ولعبة مخادعة[1]، أي أنهم لم يولوا للحياة الاهتمام الكبير، لأنها لا تمثل الحقيقة، وإذا كان قد أجاد استعمال العلم باستخدام حقائق يمكن برهنتها لكي يتجاوزها فيما بعد، فهذا هو بالتحديد الخط الذي يتميز به الفكر الفلسفي[2].

ولكن نيتشه انتقد الفلاسفة السابقين عن سقراط كونهم أقروا بتقديس العقل في العديد من القضايا، خاصة القضية القائلة أن:" الكل واحد" وهي القضية الوحيدة التي احتسبها نيتشه لطاليس[3] فيقول: " لقد كان الإنسان يشكل بالنسبة لهم حقيقة جوهر الأشياء، لم تكن بقية الأشياء سوى مظهرا خارجيا ولعبة مخادعة "[4]، هذا التفكير بطبيعته يشكل جوهر الفكر الميتافيزيقي الذي يرفضه نيتشه، من خلال هذا نلاحظ أن نيتشه قد نقم على هؤلاء الفلاسفة، لأنهم جعلوا العقل طاغية وأرادوا أن يكونوا مشرعين، فصار هذا العقل هو المركز، وأصبحت الطبيعة على طرف الهامش، فيقول نيتشه في هذا:" أن كل مفكر عظيم تحول إلى طاغية، بفعل اعتقاده أنه قد ملك الحقيقة المطلقة"[5]، فتحول اعتقادهم من التعدد إلى تأليه العقل وقتل روح التفكير.

نجد أن البعض يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان، بعصر النهضة بالعصر الرومنتيكي، فيقولون إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط[6]، إذ يقول نيتشه:" عيب كل الفلاسفة المشترك هو كونهم يتخيلون الإنسان دون أن يقصدوا ذلك كأنه حقيقة خالدة، يتخيلونه واقعا ثابتا وسط دوامة الكل مقياسا ثابتا للأشياء"[7]، هذا يشكل موقفا نقديا من الميتافيزيقيا عموما لأنها جعلت الإنسان بمثابة السلطة أو المركز الذي تدور حوله الأشياء وتتحرك وفق إرادته وأفكاره.

نيتشه كان شديد الإعجاب بالفكر الأسطوري تحديدا الجانب الذي اهتم بالإنسان، فهو وضع الإنسان الأرقى، فوق كل الموجودات وهو الحقيقة التي تصدر عنها القيم، والمعارف والمظاهر الأخرى، وإعجابه بالأسطورة ينطلق من هذا الجانب لأن الإنسان بمخيلته وأساطيره يشكل مصدر قوة وفعل في المجتمع الإغريقي، وفي الفكر اليوناني القديم، إلا أن الشيء المتفق عليه عند الباحثين هو أن طاليس هو مؤسس هذا النسق

1- نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 46

2- محمد، جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2009، ص 114

3- نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 48

4- عبد الرحمان، بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1979، ص 86

5- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص 147

6- عبد الرحمان، بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 18

7- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 18

الفلسفي، عندما قال بأن الماء هو مبدأ كل شيء[1]، ومن أقدم الآراء حول ذلك، هو ما تحدث عنه أرسطو في كتبه عن الفلاســـفة اليونانيين الأوائل الذين بحثوا عن مبادئ كل الموجودات من خلال العلل المادية، حيث يقول نيتشـــه:" يبدو لي أن هؤلاء الحكماء القدامى، من طاليس إلى ســـقراط قد قالوا كل ما يحدد في أعيننا سجية الإغريق"[2].

وعندئذ فقول طاليس:" إن الماء هو حقيقة الأشياء وليس الإنسان "، يكون بهذا قد هدم الاعتقاد القديم القائم على أن الانسان معيار الحقيقة وربطه بشيء أخر خارج الإنسان من جهة، ومن جهة أخرى قام بعملية الانتقال من التعدد الذي كان سائدا في الثقافة الإغريقية إلى الوحدة أو الشيء الذي سماه الماء[3]، وهنا نلمس عند طاليس بروز الطابع العلمي التفسيري الذي ابتعد فيه كل البعد عن الطابع الخرافي الأسطوري لوحدة الوجود، لأنه كان في الأصل رياضيا وفلكيا، ما جعله يتخلى عن الفكرة التي كان يعتقد بها اليونانيون القدامى، وإرجاع التعدد إلى الوحدة، وكل ذلك من خلال نظرته الوجدانية الصوفية للوجود.

فنقول إن أقدم فيلسوف يوناني استطاع أن يطرح سؤالا فلسفيا هو بطبيعة الحال طاليس، وقد بدأت فلسفته بفكرة اعتبرها نيتشه سخيفة، ولكنها يجب أن تؤخذ بجدية هي أن الماء هو أصل الوجود، وقد أرجع نيتشه أهمية هذه الفكرة إلى ثلاثة أسباب: أنها مسلمة تبحث عن أصل الأشياء، وأنها تبحث في ذلك الأصل بعيدا عن الصورة الخرافية وعن السرد الخيالي والتفسيرات الأسطورية، وأنها تحمل البذور الأولى لفكرة أن الكل واحد[4].

إن اتخاذ عنصر الماء أساسا لتفسير وحدة الكون جعل طاليس أول فيلسوف يوناني استطاع تحديد الفلسفة السابقة على سقراط، فدلالة طاليس ليست في أن لمائه الفلسفي أي قيمة بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الأساطير والآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية[5]، صعوبة هذا التفكير وعدم تقبل فكرة الماء هو أصل الموجودات، وأن الواحد هو علة الكثرة الفيزيائية.

وفي ظل النظرة الروحانية اليونانية التي كان يعيشها طاليس في مجتمعه، حاول طاليس أن ينفلت من هذا الواقع المرير، الذي قيد حريته وإرادته، إلى واقع أفضل أكثر علمية وأكثر منطقية، وفي ظل هذا التصور الذي

1– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص: 31

2– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 42

3– المصدر نفسه، ص 48- 53

4 –Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie, op.cit. 42.

5– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 26

اعتبر الطبيعة مظهرا تنكريا لما هو إلهي وإنساني، ظهر طاليس قائلا:" إن الماء هو حقيقة الأشياء وليس الإنسان، وبهذا يكون طاليس قد زعزع اعتقادا قديما، عندما نقل الحقيقة من الإنسان إلى شيء خارج الإنسان، وقام بعملية اختزال التعدد الذي كان سائدا في الثقافة الإغريقية، إلى صفة أو شيء واحد سماه الماء، إذن ما قام به طاليس هو تعبير علمي لا خرافي عن مبدأ هام جدا هو وحدة الوجود[1]، وهذا ما يسمى بالأصل الصوفي للفلسفة، فالنظرة القديمة للعالم كانت ترى أنه يتكون من عناصر منفصلة ومختلفة الواحدة عن الأخرى، ولا جامع بينها، قام طاليس بإرجاع هذا التعدد إلى الوحدة، أي انتقل من التعددية الكامنة في الذات إلى الوحدة الكامنة في الموضوع، الذي هو شيء واحد، وطاليس لم يتوصل إلى ذلك إلا عن طريق نظرة وجدانية صوفية في الوجود، حيث تخلى عن التشبيه واعتنق التصور الموضوعي.

ورغم ظهور تقارب بين موقف أرسطو ونيتشه في جعل طاليس هو أول الفلاسفة اليونان، إلا أن نيتشه يخالف المعلم الأول في تأويل فلسفة طاليس، فإذا كان أرسطو يعلل فكرة الماء كأصل لكل شيء، ويرى أن طاليس لاحظ أن الرطوبة هي مصدر تغذي كل الأشياء، حتى نقيضها أي الحرارة[2]، فإن نيتشه يجعل مقولة طاليس تعبيرا عن التعالي على الملاحظة الحسية ذاتها، والانتقال إلى مبدأ عقلي.

ونخلص إلى أن طاليس في حديثه على أصل الكون والأشياء أرجعهم إلى مبدأين أساسيين، الأول هو أن الماء أصل كل الأشياء، والثاني هو أن العالم مملوء بالألهة، حيث استدل طليس على حد تعبير أرسطو بعدة أمور من الطبيعة ليبين هذه الفكرة، كما يجدر بنا الذكر أن طاليس لا يعتبر فيلسوفا لمجرد قوله:" أن الماء مصدر الحياة والوجود، ومبدأ التغير والثبات، والكون والفساد، فقد كان القول والاهتمام بالماء مألوفا عند القدماء، فقد ورد في أسطورة بابلية في البدء كان المحيط وكان البحر وجاء في قصة مصرية في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الألهة والبشر والأشياء، وجاء في التوراة في البدء خلق الإله السماوات الأرض، وكانت الأرض خاوية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الإله يرف على وجه المياه[3]، وهنا نلاحظ التماثل بين طاليس وهذه الأساطير التي أرجعت الخليقة إلى أصل واحد هو الماء.

1– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر الإغريقي المأساوي، مصدر سابق، ص 48- 53

2– كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 ،2002، ص56

3– بخيت، محمد حسن مهدي، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، دون طبعة، 2015 ص 31

ثانيا: أنكسيمندريس* **(Anaximandre: 610 ق.م - 546 ق.م) (التأويل الأخلاقي للعالم)**

نيتشه يحدد العصر الأول للفلسفة اليونانية من البدايات الهوميرية إلى غاية سقراط، بأنها المرحلة المأساوية حيث يقول:" يبدو لي أن هؤلاء الحكماء القدامى، من طاليس إلى سقراط قد قالوا (...) كل ما يحدد في أعيننا سجية الإغريق"، ويقول في موقع أخر:" يبدو لي وصف كل الفلاسفة، من طاليس إلي ديموقريطس، صعبا للغاية، لكن النجاح في إعادة خلق هذه الوجوه يعني استعراض أشكال النموذج الأكثر صفاء و قوة، إن هذه الكفاءة نادرة، والحق يقال، كانت تنقص إغريق المرحلة المتأخرة"[1]، فنيتشه هنا يشيد بفضل الفلاسفة قبل سقراط من خلال كل كتاباته، فهو يستحسن ما أل إليه التفكير الإغريقي بعدما كان يتخبط في المثالية المقيتة التي روج لها من قبلهم، فهذه المرحلة تعد نقطة انعراج هام في الفكر اليوناني حيث حولت الفكر من البحث في المثالي إلى البحث في كل ماهو عقلاني منطقي طبيعي، أو ما عرف بالنقلة المعرفية من الميدوس إلى اللغوس.

وانكسيمندريس هو تلميذ طاليس الملطي، ولقد ورد ذكره في العديد من الأمور الكثيرة التي شارك فيها في تقدم العلم، فيقولون مثلا: أنه اخترع المزولة، والأرجح أنه أخذها عن البابليين إذ كانت معروفة عندهم، وأنه صنع كرة فلكية ووضع خريطة أرضية استنادا إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم معروف[2].

ولقد اتفق أنكسيمندريس الملطي مع طاليس أن المبدأ الأقصى لأشياء هو مبدأ مادي لكنه لم يجعله الماء، بل لم يعتمد على أي نوع من أنواع المادة، بل على مادة لم تتشكل ولم تتجدد وبلا ملامح، إن الماء كما نعرف هو دائما نوعا خاصا من المادة، والفرق بين الأنواع المختلفة للمادة فرق كيفي، أي أننا نعرف أنه هواء لأن له صفاته وأنه يختلف عن الحديد، لأن هذا الأخير له صفات الحديد وهكذا، إن المادة الأولى عند أنكسيمتدريس هي مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح أنواعا مختلفة للمادة[3].

لكن المهم عندنا نظريته في العالم، فقد رأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأ أولا لأن استحالة الجامد إلى سائل بالحرارة، فالحار والجامد سابقان عليه ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معينا، وإلا لم نفهم

---

*– فيلسوف يوناني من مدرسة الطبيعيين الأليونيين، حيث كان تلميذ "طاليس"، وشريكه، نسب إليه في العصور القديمة اكتشاف المزولة الشمسية، واكتشاف ميل فلك البروج، (جورج طرابيشي، معجم الفالسفة، مرجع سابق، ص 106)

1– نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، الفقرة 261، ص 147

2– يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، دون طبعة، 1936ص14

3– وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص28

أن الأشـــياء متمايزة تتركب منه[1]، فالماء لا يمكن أن يكون المادة الأولى، بمعنيين من حيث الكيف أي لا معينة ومن حيث الكم أي لا محدودة، فلا يمكن أن يكون الماء أصـــلا للوجود، مهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكل، هو ذو صفات معروفة معينة تستطيع أن تميزه بها عن المواد الأخرى[2]، أي أن ثمة صفات تختلف عن صـــفات الماء، فلا ندرك الصـــفة إلا إذا أدركنا نقيضـــها، فلا نفهم الحرارة إلا بالبرودة، وإذا انعدم هذا التقابل انعدم معه كذلك كل الصـــفات والخصـــائص، وهذا ما يجعلنا ننكر هذا الأصـــل ما دام لا يعقل أن تكون المخلوقات جميعا على تناقض صـفاتها مشـتقة من أصـل واحد، وهذا ما جعله يعجز عن توضـيح كيفية تكون العالم أو العوالم المتعددة كما كان يعتمد، من تلك المادة التي حدثنا عنها، وكل ما تظهر به من شـــرح غامض، لكنه يفسر تكوين الأشياء تفسيرا آليا، أي مجرد اجتماع لعناصر مادية وافتراضها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متمايزة ودون غاية[3].

إن الأصـل لديه إذن هو اللامتناهي أو اللامحدود الأبيرون (Aperion)، وقد عرض نشـأة الأضـداد ابتداء من هذا الأصل، ولا شـك أن انكسـمندريس قد جنبه تغاير الفصـول، الصـيف الجاف والشـتاء الرطب، وتناقض الماء والنار، فقال:" إن الأضـداد كلها موجودة في كنف الواحد الأصـل وأنها انفصـلت عنه بعد ذلك، وبانفصـال الحار من البارد نشـأ العالم، وعلة هذا الانفصـال الحركة"، وينسـب إليه أنه قال:" إنه في مواجهة هذا الظالم يظهر رد فعل هو العقاب التحقيق المساواة من جديد"[4].

يعتبر أنكسـيمندريس من الفلاسـفة الرافضـين لفكرة الصـيرورة، حيث يرى أنها طريقة مذنبة للتحرر من الوجود الأبدي، وأنها ظلم يجب التكفير عنه بالموت، فعلى كل شيء عرف الصيرورة أن يزول، وهذا ينطبق على الحياة الإنســـانية كذلك، كما ينطبق على الماء، لذلك فإن أي كائن يملك صـــفات محددة يتكون بها، لا يمكن له إطلاقا أن يكون أصـلا ومبدأ للأشـياء، فالكائن الحقيقي لا يمكن أن يملك أية صـفة محددة، وإلا فإنه يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوما بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى[5].

1– يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 16

2– أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط1، 1935، ص22

3– يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 16

4– عزة، قرني، تاريخ الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993ص28

5– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 51

ومن ثم يعرج على فكرة التعدد التي يرى أنها ممكنة بالرغم من أن هناك إلا وحدة أبدية، فيستخلص نيتشه ذلك من طبيعة هذا التعدد نفسه الذي يمتاز بالتناقض والذي يلتهم نفسه، وينفي ذاته، وأن وجود هذا التعدد غير مبرر فهو يصبح بالنسبة إليه ظاهرة أخلاقية لا غير، ولكنه ما يفتأ أن يجد تكفيره في الموت[1].

أنكسمندريس يؤمن بالصيرورة والتعدد، لكنه نظر لها نظرة مأساوية، ونظرة نيتشه للوجود والصيرورة تفاؤلية تعبر عن الحياة السعادة والبراءة، وهو لا يختلف مع أنكسمندريس حول مفهوم الصيرورة بشكلها العام، لكنه يختلف حول طبيعة الصيرورة، يرى أن أنكسمندريس في رؤيته لظلم الصيرورة يمثل أو يعبر عن ظاهرة أخلاقية لا أكثر ولا أقل[2].

حينما يرجع الكل إلى الوحدة، هذا بالضرورة يقضي إلى وجود عالم اخر ميتافيزيقي يقف وراء هذا الوجود لكن نقطة الانعطاف التي استوقفت "نيتشه" مع " أنكسيمندريس " هي اعتباره أن العالم جرم ظلم بمعنى تأويله للعالم تأويلا أخلاقيا – دينيا (شر– ظلم) هذا ما يعطيه سبق النظرة على المسيحية التي يفرد لها "نيتشه" تأويلا مخصوصا يختلف كل الاختلاف عن نظرته لما طرحه " أنكسيمندريس " رغم أن تفسيره يجعل من الوجود شيئا مذنبا لكنه لا يعتبره خاطئا كالتأويل المسيحي"[3].

بمنظور نيتشه كان السبب في ظهور فيلسوف أخر بنظرة أخرى جديدة ونقصد به أنكسمندريس الوريث الأكبر لطاليس، لم يشأ هذا الأخير الخروج عن تعاليم أستاذه بخصوص الواحد المادي، أو المبدأ الأساسي للأشياء، لكن لم يجعله ماءا ولا نوعا من أنواع المادة فصرح بشكل غريب بأنها مادة بلا تشكل ولا تحديد ولا ملامح. إنها هلامية أسماها "اللامحدد" أو اللامعتين L'indéfini واعتقد أن هذه المادة تمتد إلى مالا نهاية في المكان، و يرجع ذلك إلى أنه لو كان للمادة قدر محدد لكانت قد أستنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم وافنائها[4].

يفسر لنا نيتشه هذا الطرح قائلا: "إن الكائن الحقيقي كما خلص إليه أنكسمندريس، لا يمكن أن يملك أية صفة محددة، وإلا فانه يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوما عليه بالزوال ولكي لا تنقطع الصيرورة لابد للكائن الأصلي أن يكون غير محددا... إن خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة التي تقود إلى الموت"[5]، فمثل هذا المفهوم الأصلي سيشكل أبسط الأحكام الادانية للجسد وأولى الصور

1– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 53

2– عبد الله، عبد الهادي عبد الله، نقد الميتافيزيقيا في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 46

3– وفاء درسوني، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، جامعة منتوري، قسنطينة، إشراف: جمال مفرج، 2005–2006، ص 15.

4– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 28

5 – Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie ,op.cit. p. p. 48 - 49

السلبية التي تحكم على الصيرورة بأنها لا عادلة، ما يسمح لنا بمقارنته أولا بشوبنهاور في مسألة التكفير، ثم مع كانط بخصوص اللامحددومساواته ب الشيء في ذاته.

إن لدى أنكسمندر تصورا سلبيا للوجود يحكمه الطابع التشاؤمي والحكم على الحياة والصيرورة بالسلب، لأنه يرى في تعدد الأشياء المولودة مجموعة من المظالم يجب التكفير عنها وبذلك يكون عند نيتشه:" أول يوناني يتلمس بشجاعة عقدة المسألة الأخلاقية الأكثر تعقيدا"[1]، خصوصا حينما يتساءل، عن علة زوال شـــيء له الحق في الوجود؟ ومن أين يجيء هذا النمو وهذه الصـــيرورة التي لا تنكفي؟ بل ومن أين يأتي هذا الانكماش، وهذا النحيب الجنائزي الدائم الذي يتردد في كل مجالات الوجود؟ أليس ذلك ظلما لا يستحق غير التفكير[2].

إن فكر أنكســمندريس حســب نيتشــه هو مثل فكر ســابقه طاليس، فاتخاذ اللامحدد أصــلا للأشــياء ورد الكل إلى وحدة هو اعتراف ضــمني بوجود عالم ميتافيزيقي وبذلك يبقى في ظلمات عميقة تمتد كالأطياف الضخمة على أعالي التأمل الكوني، يقول نيتشه: «فكلما أردنا فهم كيف يمكن للمحدد أن يتولد من خلال خيانة المتحدد وكيف تولدت الزمنية من الأبدية، الظلم من العدالة، كلما زاد الليل ظلاما واسودادا"[3].

ثالثا: بارمينيدس* **(Parménide: 540 ق.م - 480 ق.م)**

لقد كان بارمنيدس الأيلي في بداية حياته فيثاغوريا متأثرا بالفلسفة الفيثاغورية لكنه تمرد عليها بعد ذلك، ووضع فلسفة خاصة به، ولقد وردت فلسفته في قصيدة تعليمية، انقسمت إلى قسمين: قسم يطلق عليه طريق الحق، وأخر طريق الظن.

لقد شكلت فلسفة بارمنيدس مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني، حيث جاء موقفه معارضا للفلسفة الطبيعية، حيث ينفي نفيا جازما كل المبادئ التي قامت عليها هذه الفلسفة، وخاصة عند هيراقليطس في نشأة الأشياء وتطورها، انفصالها واتحادها دوريا، وتعارضها للبعض والتغييرات التي تطرأ عليها، وكل هذا ينفيه بارمنيدس باسم العقل والحجة، والحقيقة هي أن الوجود موجود ولا يمكن إلا أن يكون موجود،

---

1 – Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie ,op.cit. p.52

2 – Ibid. p.52

3– Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie. Ibid. p. 54

*– فيلسوف يوناني عاش في أرجح الظن في نهاية القرن السادس قبل الميلاد، أو النصف ألاول من القرن الخامس قبل الميلاد، قدره أفلاطون عالي التقدير، وسمى عليه إحدى محاوراته، ونعته بالموقر، له حماسة شعرية دشن بها القصائد الفلسفية التي بلغت أوجها في قصيدته " في طبيعة ألاشياء". (نقال عن: جورج طرابيشي، معجم الفالسفة، مرجع سابق، ص 138)

أما اللاوجود فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبدا ولا يعبر عنه بالقول، فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود، وأن نقول أنه موجود، والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود ولما كان الوجود موجودا، فهو قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يحدث من اللاوجود، ويمتنع أن يرجع حدوته مرجع في وقت دون آخر، فليس للوجود ماض ولا مستقبل ولكنه في حاضر لا يزول وعلى ذلك يمتنع السكون ولا يتصور الفساد وينبغي التغير، والوجود والواحد متكافئان فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس مملوء كله وجودا، ويلزم أنه ثابت ساكن في حدوده مقيم كله في نفسه، إذ خارج الوجود ما منه يتحرك وما إليه يسير، وهو كامل متناه[1]، أي معين لا ينقصه شيء إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب، وهو تام التناهي والتعيين في جميع جهاته إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوي أو أضعف من بعض مثله، مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطها.

وعند بارمنيدس التفرقة بين الحس والعقلي يظهر في قوله: إن عالم الزيف والمظهر، عالم الصيرورة، عالم اللاوجود هو العالم الذي يمثل لنا الحواس، أما وجود الحق والحقيقة فلا نعرفه إلا بالعقل أو بالفكر[2]، وهنا نجد بارمنيدس يرد أصل المعارف إلى العقل لا إلى الحواس، لهذا فإن الحواس عنده هي مصادر كل وهم وخطأ، ولا تكمن في الحقيقة آليا في العقل، وهذا له أهمية كبرى لأن القول بأن الحقيقة تكمن في العقل وليس في العالم الحواس فهو الموقف الأساسي في المثالية، ومذهب الوجود الذي وضعناه يستغل القسم الأول من قصيدة بارمنيدس، والقسم الثاني هو عن طريق الظن الزائف، ولكن سواء كان بارمنيدس يقدم هنا ببساطة بالجزاء بالفلسفات الزائفة في أيامه تقديم نظرية كونية خاصة به لتقييم تفسير أصل، ذلك العالم الخاص، والعقل المجرد من فلسفة بارمنيدس " لا تمتد إليه أي يد بحث حتى أدركه أفلاطون، فتذهبه وسمى به إلى مستوى التجريد الخالص.

ومن خلال ذلك فإن بارمنيدس كان حلقة الاتصال بين المرحلة الطبيعية الحسية التي سبقته ومرحلة عقلية ستجيء من بعده، ومهما يكن من هذه المسألة ومن تشخيص الوجود في الكرة مادية متصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة، فإن ميزة بارمنيدس هي أنه فيلسوف الوجود المحض، تجاوز عالم الظواهر وعالم الإعداد والأشكال، وبلغ إلى موضوع الأول للعقل وهو الوجود، ولقد بهره معنى الوجود فلم يعد يرى غير أمر واحد هو أن ليس موجود، ولا مخرج من نكره أبدا، وكان أول فيلسوف وجد مبدأ الذاتية وعدم التناقض وأعلنها صراحة وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع، في نفس الوقت الذي كان هيراقليطس يهوى على هذا

1- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 37

2- وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 39

الأساس بكل قوته، ولئن لم يفطن بارمينيدس إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة ولم يفرق بين معانيها المختلفة، فعرض أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد وهي لن تتميز على يد أرسطو وحسبه فخرا أنه ارتفع لأي مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو ميتافيزيقا واستحق إن يدعوه أفلاطون بارمنيدس الكبير[1].

وما نخلص إليه هو أن الأصل في فلسفة بارمنيدس هو العقل كونه مصدر معارفنا، بارمينيدس إذن يمثل من وجهة نظر محددة الفيلسوف الذي لا يحس نيتشه بأي شعور طيب نحوه، إذ يعتبره أول فيلسوف هجين بني صرح فلسفته انطلاقا من نقد الفلاسفة السابقين والمعاصرين له، و اعتبر آراؤهم باطلة، وخارجة عن دائرة المعقولية، فبرأي بارمينيدس لا يمكن أن يكون ماء "طاليس هو الحقيقة الأولى و لا أعداد الفيثاغورين مصدرا للأشياء لأن الوجود يستحيل أن يصدر عن الوجود كما يستحيل أن يصدر عن الوجود، وأن بارمينيدس لم يخرج هو الآخر من زمرة الفلاسفة السابقين الذين ما انفكوا يلجئون إلى أي برج ميتافيزيقي يجدونه أمامهم، و بعيدا عن العالم الحسي.

ينظر نيتشه إلى بارمينيدس بوصفه اللحظة الأقل يونانية في عصر المأساة ومذهبه في الوجود بمثابة الخط الفاصل الذي يقسم الفكر السابق لسقراط إلى جزئيين يمكن تسمية الأول بعصر أنكسمندرس والثاني هو عصر بارمينيدس، إذ عمل هذا الأخير على مقارنة الصفات واكتشف أنها ليست كلها من نفس النوع، بل يجب تصنيفها إلى نوعين بمقارنة النور والظلام مثلا، بحيث لن تكون الصفة الثانية سوى نفيا للأولى، وأطلق عليها الصفات الايجابية والصفات السلبية وسعى إلى تأكيدهما في مجمل العالم الطبيعي، وذلك بأخذ مجموعة من الأضداد مثل الخفيف والثقيل، القوي والضعيف الفاعل والمنفعل، وردها إلى التعارض النموذجي بين النور والظلمة، ولقد كتب نيتشه بخصوص مثل هذه العملية التوزيعية قائلا:" إن هذه الطريقة لوحدها تتطلب استعدادا عنيفا للانغلاق في وجه إيحاءات الحواس والتفكير بحسب التجريد المنطقاني"[2].

1- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 39

2 – Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie، op.cit. p. 78.

رابعا: هيراقليطس* **(Heraclitus: 535 ق.م- 475 ق.م) (التأويل الجمالي للعالم)**

لقد استخلص هيرقليطس من أنكسيمندريس نفيين مرتبطين الواحد بالآخر، بدأ بنفي ازدواجية العالمين المختلفين كليا اللذين كان على أنكسيمندريس القبول بهما، فهو قد تخلى عن التمييز بين عالم فيزيائي وعالم ميتافيزيقي ثم لم يكن بإمكانه بعد هذه الخطوة الأولى الامتناع عن الإقدام بجرأة أكبر على طريق النفي: لقد نفى الموجود بشكل عام. ذلك أن هذا العالم الوحيد الذي أبقاه – هذا العالم الذي تصونه قوانين أبدية غير مكتوبة – يبعث فيه الحياة مد وجزر خاضعان لوتيرة محكمة، لا يكشف بأي شكل عن استمرارية لا تتفتت أو عن سد يعيق مجراه – بصوت أعلى من صوت " أنكسيمندريس، قال " هيرقليطس ": " نحن ننزل في النهر الواحد، لا ننزل فيه، فما من إنسان ينزل في النهر الواحد مرتين، فهو دائم التدفق والجريان "[1]، المذهب الهيراقليطي في نهاية المطاف يعلن معادلته كالتالي: " الكائن هو الصيرورة، والصيرورة هي الكائن " فلا تناقض في العبارتين[2].

بعد ذلك ينتقل نيتشه إلى البحث عن أصل فكرة الصيرورة، فيلاحظ أن هذه الفكرة استقاها هيراقليطس من الواقع الإغريقي ذاته، أي من ملاعب الرياضة البدنية أين يسود الصراع والمنافسة والمبارزة، وكل أنواع النشاط الحيوية والحركة، وقد لعن نظام الدولة المدنية الديمقراطية اليونانية ' التي ساهمت الظروف الجغرافية في وجودها دورا كبيرا في إبراز فكرة الصراع، ويظهر ذلك في المجادلات الحزبية والمناظرات السياسية[3].

ما يمكن استخلاصه من هذا، هو أن " هيراقليطس " أكثر الفلاسفة اليونانيين تأثيرا على "نيتشه" ذلك أنه يؤمن بالصيرورة والتغير، ويرفض الثبات والمطلق، أي أن الوجود دائما في حالة تغير، ذلك أن الصيرورة هي وحدها التي تكشف لنا معرفة حقيقة الصراع بين السيد والعبد، بين الخير والشر، بين السعادة والألم، بين القوي والضعيف، وهذا الصراع يشك الجزء الرئيسي من طبيعة الحياة[4].

لقد فحص نيتشه ذلك في كتابه " أفول الأصنام "كيف يحاول الفلاسفة إيجاد شيء متعال ودائم، وقد انطلق من فحصه من الفلاسفة ما قبل " سقراط"، ووجد أنهم لم يقولوا بفكرة وجود عالم الصيرورة

---

*– فيلسوف إغريقي ينحدر من أسرة نبيلة، شغل منصبا دينيا مرموقا، ترك كتابا واحدا سماه "الطبيعة"، (نقال عن جورج طرابيشي، معجم الفالسفة، مرجع سابق، ص 697)

1– أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة، أميرة حلمي مطر، دارغريب للطباعة النشر التوزيع، القاهرة، دون طبعة، 2000، ص 10 –41

2 – Friedrich. Nitzsche: (ainsi parlait Zarathoustra) ed, L G E 1983, traduit par, Georges.p : 145

3– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 5، ص 57

4– جيل، دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 33

الواقعي، مهملين هذا العالم بوصفه عالما ظاهريا ليخترعوا عالما أخر من الوجود، على الضد من كل ذلك[1]، إذا هيرقليطس اهتم بتبرير الصيرورة فقط دون الحكم عليها، أو إصدار قضية معيارية أخلاقية، فهو يقر بوجود عالم واحد فقط، هو عالم الصيرورة، ونجد أن "نيتشه" يلتقي ويتوافق مع " هيرقليطس " في هذه النقطة موافقة كاملة، كذلك نجده يؤمن بالحواس ويرفض المعرفة العقلية، من ثم ايمانه الحقيقي بوجود العالم الظاهر، ونفي عالم الكينونة المتعالي لهذا يستثني "نيتشه" اسم هيرقليطس مع كامل الاحترام والواجب لم من طرفه يقول: " هيراقليطس " سيظل أبدا على صواب عندما جزم بأن الكينونة، وهم بلا معنى، وحده العام " الظاهر " هو الموجود وما العالم " الحقيقي " سوى كذب نضيفه إليه[2].

إذا بما أن هيرقليطس لم يكن براهنيا استدلاليا في فكره، فإنه اختار العكس، أي الحدس أو العرفان، هذا المنهج الحدسي سوف يجعل هيراقليطس من الفلاسفة المعروفين في التاريخ باللاعقليين، أي لا يستند إلى الضوابط العقلية الشائعة، والتي تقيد الفكر بجملة من القواعد والضوابط[3].

إن هيراقليطس ينظر إلى العالم برؤية جمالية، وحسب نيتشه، فالوجود عند هيراقليطس لا علاقة له بالمسؤولية لا بالأخطاء الذنوب، لأن القول بذلك هو فرض لنظرة إلهية، فالتفسير الأخلاقي للوجود يستلزم بصورة ضرورية التفسير الديني له، وهما تفسيران يناقضان النظرة الجمالية[4] القائمة على الإحساس والحدس.

يقول:"نيتشه": بقي لدي شك بشأن " هيراقليطس" ذلك الذي أشعر بجواره بدفئ وارتياح ولا أشعر بهما في أي موضع اخر"[5]، إن هذه الرؤية للصيرورة، هي القاسم المشترك بين نيتشه وهيرقليطس هذا التقارب بينهما يمثل إيمانهما المطلق بعالم الصيرورة، ورفضهم للأفكار الثابتة المطلقة، وإيمانهما بالحواس وإلغاء الفكر العقلي، ونقدهما للأسس التي قامت عليها الميتافيزيقيا المتمثلة بالعقل، والعالم الحقيقي، وفكرة الواحد الدائم، والمتعالي المطلق.

نيتشه يرفع هذا الحكيم إلى مصاف الآلهة حيث اتخذه موضوعا لابتهالاته، وقصائده، ويظهر ذلك في أحد مقطوعاته الشعرية الذي عنونه ب: " هيراقليطية " فيها يقول: كل سعادة على الأرض أصلها الصراع، يا أصدقائي[6]، كان يستعير منه العبارات التي يراها أكثر ملائمة للتعبير عن أفكاره، فكان يستعمل عبارة: " النهر

1– عبد الله، عبد الهادي عبد الله، نقد الميتافيزيقيا في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص45

2– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 55

3– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سايق، ص 74

4– جيل، دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 33 – 34

5– نيتشه، فريدريك، هذا هو الإنسان، ترجمة، علي مصباح، دار الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص 83

6– نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص 23

الأبدي " قبل أن يصوغ التسمية النهائية لمذهبه هي " العود الأبدي" حيث كان يقول في المدونات التي تعود إلى كتابة " هكذا تكلم زرادشت ": سوف أعلمكم افتداء النهر الأبدي، هذا النهر الذي لا يتوقف عن العودة إلى أصله والسيلان في ذاته، لا يجب أن تتوقعوا أنتم ذاتكم في النزول على النهر ذاته"

ووسط ليل روحاني لف فكرة الصيرورة كما يشير نيتشه ظهر هيراقليطس، الذي يعتقد نيتشه أنه لاق أكثر أرائه لديه، فيلسوف الأحقية بما فيه من تعجرف، يقول نيتشه:" لقد كان هيراقليطس متعجرفا وحين نتناول العجرفة عند الفيلسوف فإن الأمر يتعلق بعجرفة كبيرة، تتجاوز مسألة لفت انتباه الجمهور، وجلب تأييده. إن شق الطريق وحيدا جزء من وضع الفيلسوف...وجدران الوحدة التي يكتفي بها يجب أن تكون من ماس لكيلا تتهدم ولا تنهار، لأن كل شيء يتحرك ضده"[1].

إن وضع هيراقليطس و مكانته، في الفلسفة الإغريقية هي من أثار نيتشه، وجعلته يتبناه ويعتبره شخصية فلسفية حقيقية، تتلاقى مع مفهوم الروح الحر المشكل لأهم صفات فلاسفة المستقبل، و نيتشه لم يخف أن أسلوبه في الكتابة و الطريقة الشذرية في تدوين النص الفلسفي، و القول أو الحكمة الموجزة كلها كانت حاضرة في كل ما كتبه هيراقليطس، لذا يلاحظ "افنك" مدى تمسك نيتشه بهيراقليطس، و جعله منه محورا لنصه و قبالة هذا الأخير يركز بشدة على بارمينيدس لتظهر عبقريته في تحليل مسائل العدل و الظلم عند الفلاسفة الماقبل سقراط، حيث يحول المسائل الأنطولوجية إلى مسائل قيمة[2].

يلخص نيتشه فلسفة هيراقليطس في نص لهذا الأخير، ويعتبره بمثابة بريق إلهي يقول فيه هيراقليطس:" أنا أراقب الصيرورة، ولا أحد تفحص بانتباه تحطم الأشياء على ذاتها، ووتيرتها الأبدية، وماذا رأيت؟ أوليات مضبوطة، حقائق يقينية معصومة. طرق عدالة متشابهة دائما.. العالم كله كمشهد لعدالة عليا ولقوى طبيعية حاضرة في كل مكان، مثل شياطين تتصرف بها، إنني لم أرى عقاب الذي تحول وصار. بل رأيت تبرير الصيرورة، متى ظهر العقاب والإنكار بأشكال وبقوانين موقرة بورع؟ فحيث يسود الظلم يظهر الاستنساب، الفوضى، الاختلال والتناقض، ولكن في هذا العالم حيث يسود كل من القانون و "ديكه "ابنة زوس فقط، كيف يمكن له أن يكون نطاقا للذنب التكفير وللمقاضاة، ونوعا ما مكانا لمعاناة كل المعذبين؟[3]

تتحدد أنطولوجيا هيراقليطس في رؤيته، أن الكون مازال وسيبقى نارا حية تشتعل بقدر وتتطفئ بقدر، إنها غير ثابتة تتحول إلى ماء البحر الذي يخالطه التراب، ثم تعود إلى أصلها على سبيل الدوران. ما يعني

1– Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie.op.cit. p.p.71-72

2 – أويغن، فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص43

3 – Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie, op.cit. p. 54

حسب نيتشه أن تصوره المذهل ينبني على هشاشة مجمل الواقع، وعلى فكرة الصراع بين الأضداد أي بين نشاطين متمايزين نوعيا ومتعارضين يتجهان نحو الالتقاء...يرتبط كل منهما بالآخر في كل لحظة ليصبح بمثابة كأس تحتوي على مزيج يجب تحريكه باستمرار، فيه الصفات التي تبدوا دائمة لا تعكس سوى تفوقها المؤقت، دون أن يتوقف الصراع[1].

خامسا: السوفسطائية* (sophism)

اهتم الفكر اليوناني منذ طاليس بدراسة الطبيعة وتفسير ظواهرها، ولكن في هذه المرحلة لاح في الأفق نموذج جديد، ينم عن فكر يمهد لظهور تحول فكري تمثل في الانتقال من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان، وهذا ما جسدته الفلسفة السفسطائية، ولقد بدأ هذا التحول بظهور النزعة الإنسانية النقدية، حيث وجهت النظر إلى الإنسان بعد ما كان موجها إلى الطبيعة.

والسفسطائية تعرف بأنها مشتقة من الكلمة اليونانية (Sophest) المشتقة من لفظ سوفوس (sophos)، وتعني الحكيم الحاذق والماهر في كل علم وفن أما لفظة سفسطة فهي ماخوذة من سوفيزما (sophizma) وتعني الحذق والحكمة والمهارة، كما تعد السوفسطائية مجموعة من المعلمين اللذين إتخذوا التعليم حرفة يعلمون الناس فن الخطابة والبيان، فهي ليست مدرسة فلسفية ذات عقيدة واحدة[2].

ومن الصفات التي عرف بها الفلاسفة السوفسطائيون خاصة بروتاغوراس وجورجياس، أنهم أقوياء الحجة، بارعين في الجدل، وفن الخطابة والبيان، واضعي المنطق والنحو، والمبادئ الأولى لفقه اللغة ومؤسسي النزعة الإنسانية الفردية في الفلسفة عندما إتجهوا نحو الإنسان بالدراسة[3].

عاصر السفسطائيون سقراط وطوروا الجدل ليأخذ منحى نسبيا وشكيا بما أنهم يدعون إلى فلسفة تجريبية تعتمد على الحواس فقد انتقدوا المعتقدات الدينية التي عرفها اليونان قديما ومذهبهم النفعي يدل على النضج الاقتصادي والسياسي الذي بلغته اثينا.

---

1 –Ibid. p.59-60

*– السفسطائية من أكبر المصطلحات الفلسفية التي أثارت غموضا واختلافا، وتم التلاعب بها تاريخيا، إذ لم يحصل إجماع حول مدلول هذه التسمية وقيمة تعاليمها، رغم أنه يتضمن كلمة سوفوس "الدالة على الحكمة، فقد ساد الاعتقاد منذ أفلاطون أن السفسطائيين هم أصحاب الحكمة الزائفة، وسايره أرسطو في ذلك، لكن في القرن التاسع عشر تم إسقاط كل المساوئ التي علقت بهذه التسمية، وتم رفع السفسطائين إلى منزلة مفكري التنوير، ومن أهم ممثلي السفسطائية نجد: بروتاغوراس، برويقوس، جورجياس، هيبياس (نقلا عن عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 165).

2– حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 64

3– محمد، على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دون طبعة، دون سنة، ص 113

ويذهب السفسطائيون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى، وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، وأنها متغيرة بتغير العرف، والظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل بالمال، أو بالبأس، أو بالدهاء أو بالجدل، أن يستخف بها، أو ينسخها، ويجري مع الطبيعة[1]، لذا يعتبر نيتشه السفسطائيين هم اليونانيون الحقيقيون لأنهم لم يتمازحوا بكلمات الفضيلة الرنانة، على أن طريقة دفاع "غوته" (1974-1982م: **Johann Wolfgang von Goethe**) عن السفسطائيين خاطئة حسب نيتشه لأن "غوته" كان يريد وضعهم في مرتبة الخيريين، و الوعاظ[2].

كما أن السفسطائيين واقعيو الطرح برأي نيتشه؛ "فهم يصوغون القيم، والممارسات المألوفة لدى الناس كلهم ليرفعوها إلى مرتبة القيم، ويملكون شجاعة معرفة لا أخلاقيتهم، وهي شجاعة خاصة بالعقول القوية"[3]، هذا القرب غير المألوف من الأخلاق، وعدم الخضوع لمطلقية العقل كما ميزت الفكر السفسطائي هي التي جعلت نيتشه يثني عليهم وينعتهم بالشجاعة، كما أنه أقر بالحقيقة الأولى التي تنفي وجود الأخلاق في ذاتها، والخير في ذاته، وأن الحديث عن مثل هذه الحقيقة ضرب من الجنون[4].

والنزعة الفردية تظهر في مشكلة المعرفة مع بروتاغورس نتيجة قناعته، أن الاختلاف بين السابقين كان سببا قويا للشك في إمكانية المعرفة الصحيحة، وبأنه لاتوجد حقائق نسبية ولاخارجية ثابتة بل هناك حقائق ذاتية نسبية، من هنا أعلن مبدأه الشهير"إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا ما يوجد منها وما لايوجد"، وهنا تنتقل مشكلة المعرفة ولأول مرة من الموضوع إلى الذات، فالمعرفة تعتمد على الإنسان بصفة خاصة وأن ما يبدو حقيقيا له فهو حقيقي فلا توجد حقائق مطلقة، بل كل الحقائق متوقفة على الفاعل أي الإنسان لأنه هو مقياس الأشياء، ولكنه ليس مقياسا عاما وإنما مقياس فردي قائم على الأنانية والفردية الخاصة، حيث يكون الإنسان قانونا ومشرعا لنفسه إزاء المعرفة ولاشيء يعتبر حقيقيا للاخر[5].

أما في الأخلاق فتبدأ حينما ربط بروتاجورس بين الفضيلة والمنفعة معلنا أن الفضيلة ليست علما، لأنها نسبية تختلف من شخص لآخر حتى الشخص ذاته حسب تغير المنافع، فما هو خير لي قد يكون شرا لغيري وما ينفعني اليوم قد يضرني غدا، ومنه لا وجود لشيء في ذاته وعليه فإن الأخلاق نسبية معيارها النفع

1– يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 67-68

2– نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 180

3– المصدر نفسه، ص 179

4– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

5– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 82

الحيوي، وكان بروتاغوراس أكثر إتساقا مع مبادئه الفلسفية حينما أكمل عبارته السابقة بقوله أنه إذا كانت العلوم تعلم فإنها تتطلب معلمين محترفين[1]، من هنا نلمس كيف أن السوفسطائيون ربطوا الأخلاق بالإنسان من خلال مبدأ المنفعة، مايجعلها نسبية، تختلف من شخص لأخر.

ولقد وضع كاليكاس نظرية الحق للأقوى من خلال تأكيده على أن الضعفاء وضعوا القوانين والأخلاق لكبح جماح الأقوياء والسيطرة عليهم، وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من أيديهم، ورأوا في القانون أداة لترويض الأقوياء لأنه يحاسب على الظاهر دون الباطن وطالبوا التسليم بوجود الآلهة لخدمة منافعهم[2]، حيث نجد أن هذه النظرية ترى أن الضعفاء لم يجدوا مخرجا للحد من قوة غيرهم إلا بوضع قوانين أخلاقية تعيق الأقوياء وتسهل الأمر بالنسبة للضعفاء، خاصة بجعل هذه القوانين من مصدر إلهي.

فالقوانين الأخلاق إذن من إختراع الضعفاء كحيلة للسيطرة على الأقوياء، فقانون القوة هو قانون الطبيعة وبهذا روج السفسطائيون لنظرية القوة في الحق، وهذا ما سنجده عند نيتشه في فلسفته التي تشيد بالقوة من خلال إرادة القوة أن الإنسان يريد القوة دائمة فكل ما يحقق له القوة فهو خير وما يضعفه فهو شر.

كما يذهب السفسطائيون إلى القول بأن الإنسان معيار الأخلاق، وهكذا لم يعد هناك أي معيار موضوعي لقياس الحقيقة أو لقياس الفضيلة عند السفسطائيين، بل أصبحت كلها أمورا تعود إلى ما يراه الإنسان الفرد وما يعود عليه منها بالنفع أو الضرر، إن الإنسان هو صانع مظاهر الحضارة بفكره وعلومه وعمله وهو الذي أبدع اللغة والفن والأخلاق[3].

أما في الدين فقد شك السفسطائيون في الآلهة عبر رفضهم لأفكارها ومعتقداتها، مؤكدين أن الدين لا ينبع من مصدر إلاهي فهو نسبي، وهو فكرة تعاقدية تظهر حسب حاجة المجتمع، وهذا ما عبر عنه بروتاغوراس عندما نشر كتابه عن الحقيقة، قائلا العبارة التالية:" لا أستطيع أن أعلم إن كانت الألهة موجودة أو غير موجودة، فإن أمور كثيرة تحول بيني وبين هذا العالم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة[4]، كما أكد كريتياس على أن الإيمان بالألهة والمعتقدات الدينية هو إختراع سياسي للسيطرة على الضوضاء عن طريق الخوف[5].

1– امل، مبروك، مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، ص 87

2– محمد، علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون، مرجع سابق، ص 123

3– مصطفى، النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار الفياء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 43

4– كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 105

5– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 85

ويذهب بروتاجوراس إلى أن الناس عندما شعرو بالخطر، الوحدة، والعزلة في المرحلة الأولى، تجمعوا معا ونتيجة الحاجة إلى القوانين التي تنظم حياتهم تواضعوا على وضع مجموعة من القوانين التي تنص على إحترام حقوق الغير (العقد الاجتماعي) فالإنسان يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام إجتماعي معين لأن حياة المجتمع تجلب للمشاركين فيها منافع أكثر من تلك التي تجلبها لهم في الحياة الفردية[1].

أما عن القانون يقول هيبياس أنه طاغية بالنسبة للبشر من حيث أنه يجبرهم على عمل أشياء كثيرة ضد الطبيعة، وهنا حاول الناس وضع قانونا يختلف عن قوانين الطبيعة، أما بالنسبة لكالكليس يقول بأن القانون من صنع الضعفاء الذين وضعوه مع ما يتفق ومصلحتهم الخاصة وهم بذلك يجعلون أنفسهم في مستوى الأقوياء، لكن الطبيعة تثبت لنا أن العدل يتمثل في سيادة القوي على الضعيف، وعلى المرء أن يتحلى بالقوة الجسمانية والعقلية والحكمة وبالتالي فإن القوة هي الحق، ويتفق مع هذه القضية كذلك تراسيماخوس الذي يؤكد على أن العدالة ليست إلا لصالح القوي فلا وجود للحق الطبيعي فالحق هو كل ما تنفذه أقوى سلطة في الدولة وفق ماترى أن فيه مصلحتها الخاصة في المساواة[2].

إذن نستنتج أن الحرب والنزاع عاملين رئيسيين يحكمان الناس والقوة هي مصدر كل شيء، فالدولة من صنع الضعفاء والتناقض كبير بين الطبيعة والقانون الذي وجد للقضاء على الأقوياء ولجمهم، إن الطبيعة هي الخير ولذلك يجب أن نصغي إلى صوتها ضاربين عرض الحائط بكل القوانين التي سنها الضعفاء وبكل قيمهم حول العدالة والجور والصلاح.

أما عن اللغة فجورجياس يثير بين اللغة والواقع الخارجي أو العلاقة بين اللفظ والمضمون الحقيقي، بحيث يرى أن اللغة إذا كانت وسيلة للتعبير عن أفكارنا ووسيلة للتفاهم بين الناس، فإنها في الوقت نفسه مجرد إشارات ورموز ضعيفة، لهذا أنكر جورجياس الصلة بين اللغة والفكر وأن اللغة عاجزة عن التعبير الحقيقي للأشياء وهي أيضا عاجزة عن تأصيل الحقيقة للأخرين[3].

1– محمد، على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص 119

2– محمود زكي نجيب، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1966، ص 69

3– الكيلاني، محمد جمال، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الأسكندرية، ط1، 2008، ص 297

إن التيار السائد منذ هوميروس حتى سفسطائيي القرن الثالث والرابع بعد الميلاد يتصف بجدية التفكير وعمقه أن هؤلاء السفسطائيين كانوا خارجانيين، ذوي كلام رنان وحركات ملهمة ويخاطبون بشكل خاص أرواحا خواء متلهفة إلى المظاهر وإلى الجمهورية وإلى الابهار[1].

أما عن تأثر نيتشه بالسوفسطائية فنجده في النزعة النقدية سواء في الأخلاق أو في الدين، أو ما عرف في الشك المنهجي، وهذا ما حاضر في فلسفة نيتشه النقدية حيث قام برفض القيم المسيحية بالاعتماد على منهجه الجينيالوجي، حيث سادت النزعة الإنكارية وانتهى اليقين لتحل محلها لغة اللايقين وعوض ما هو مطلق بما هو نسبي[2].

وأهم ما يميز هذه العلاقة بين نيتشه والسفسطائية، هو اهتمام نيتشه بالإنسان وجعله هو مقياس المعرفة والأخلاق، حيث قال نيتشه في هذا الصدد:" لم يأت احترام الإغريق للحياة سوى من فهمهم وتقديرهم للإنسان بأنه هو معيار الأشياء و ماعدا ذلك كله لعبة"[3]، حيث وصفت فلسفة نيتشه بالإنسانية من خلال مؤلفاته وكتبه التي عنونت في كثير من الأحيان باسم الإنسان، ومن خلال بحوثه عن التراث الإغريقي الذي أوصله إلى الكشف بأن الإنسان هو الحقيقة، وأنه هو صانع القيم من خلال إضفائه القيم على الأشياء، وأنه هو معيار الأخلاق، وأنه من يحقق القوة في الحياة ومن يزيد نموها للارتقاء بها وأنه هو من يضعفها ويقضي على غرائزها، فأصبحت كل الأمور تعود إلى ما يراه الإنسان الفرد وما يعود إليه إما بالنفع أو بالضرر، فما يراه حقا يفعله وما يراه خيرا يعمل به، فإن الشعور بالقوة أفضل من أي نوع من الفائدة أو السمعة الطيبة[4]، وهذا ما نجده عند نيتشه في نظريته "إرادة القوة " أي أن معيار الحقيقة يقوم في تقوية الشعور بالقوة فمعيار الحقيقة هو النفع حسب ما تحدده إرادة القوة لتحقيق أغراضها المتمثلة في نمو الحياة والسيطرة على الأشياء.

كما نلمس أن فكرة القوة عند كل من نيتشه والسفسطائية قد تجسدت في فلسفة اللغة، فاللغة بالنسبة لهما سلطة توجب على المتكلم أن يكون متمتعا بعبارات قوية وألفاظ مقنعة، ليتمكن من فرض رأيه وفكرته، فاللغة فعل سلطوي كما قال نيتشه، فالقوى المتصارعة هي المتحكمة في الأشياء واللغة هي غير قادرة على توصيل أفكارنا فهي لا تدل على الأشياء كما هي في ذاتها، فالمعاني قد تكون ناقصة أو متعددة لشيء

1– نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 73

2– حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 105

3– حسين، امزيان، الاغريق واليهود والالمان في فلسفة نيتشه، رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، إشراف: حداد مصطفى وزروخي اسماعيل،2007/2006، ص 100

4– المرجع نفسه، ص 101

واحد فقد نفهم معنى معين لكن يبقى المعنى الحقيقي متخفيا، واللغة هي من صنع الأقوياء، فهم من سمو الأشياء بمسمياتها وتعود على ذلك الضعفاء ولحماية أنفسهم قلبوا اللغة كما قلبوا القيم، فما كان يسمى خيرا أصبح يسمى شرا، كما أنهما يتفقان على أن اللغة عاجزة عن تبليغ كل أفكارنا فهي ليست سوى رموزا لا تتوصل إلى الحقيقة وهي تختلف من مجتمع لأخر، فاللغة لا تقول فعلا ما تقوله[1].

يتفق نيتشه مع السفسطائية، في أن الأخلاق والفضائل المتعارف عليها ماهي إلا رذائل مقنعة، ومن جهة أخرى يتفق السفسطائية مع نيتشه في رفض الميتافيزيقا ورفض مناقشة القضايا الدينية، حيث أعلنت السفسطائية القطيعة مع الفكر الديني لأنه وسيلة للسيطرة وهذا ما نجده عند نيتشه أيضا من خلال إعلانه موت الإله حيث يرى بأن الكهنة يستغلونه كوسيلة وقناع للوصول إلى السلطة.

كما تتفق السفسطائية مع نيتشه في أن الإنسان هو صانع الحضارات، فعند نيتشه الإنسان هو صانع الحضارة والقيم وعند بروتاغورس أن كل المظاهر الحضارية في العالم من صنع الإنسان فالإنسان بفكره وعلومه المختلفة وكذلك بعمله هو الذي أبدع اللغة والفنون والآداب والعلوم والأخلاق[2].

1– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 5– 6

2– نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، ج1، ترجمة: محمد الناجي، مصدر سابق، ص 79

المبحث الثاني: القراءة الجينيالوجية للتراث الإغريقي المنحط (بعد سقراط)

حاول نيتشه إلى جانب الفلاسفة السابقين عليه أن يوجه نقدا لاذعا للعقل، انطلاقا من نقده لسقراط حيث غير مقولة العقل بالغريزة معلنا عن انتمائه إلى الإله ديونيسيوس إله الغريزة والفوضى والغموض والسكر، في مواجهة طغيان الإله أبولو إله العقل والنظام والوضوح والاتزان[1]، فحاول "نيتشه" أن يبين لنا كيف نقد سقراط باعتباره إله العقل ووجه له سهاما باعتباره ممثل العقلانية من جهة ولمحاورات أفلاطون من جهة أخرى[2]، ولاعتقاده أن السببية أساس كل تفكير وأنها أساس معرفة الوجود، ماجعله فيلسوفا متطرفا.

ويؤكد أن سقراط لم يختار أن يكون عقليا بل العقل كان ملاذه الأخير وأن طغيانه كان ضرورة للحفاظ على الحياة وأن هذه النزعة العقلية أصبحت نزعة أخلاقية منذ أفلاطون، ويعتبر أن صورة العقلانية ما هو إلا تعبير عن الانحلال نفسه[3]، هكذا نفهم من "نيتشه" أنه يحاول أن يؤكد أن الانحلال الحقيقي ليس هو طغيان الغرائز بل هو طغيان العقل في مقابل الحواس بحكم أن العقل يقع في الأخطاء، والحواس على العكس من ذلك، لكن سر سيطرة العقل على الإنسان هو عدم قدرة هذا الأخير الانفلات منه نظرا لسيطرة اللغة عليهما[4]، إذن كل ما يسلم به العقل من مقولات ميتافيزيقية عند "نيتشه" هي مرفوضة لأن فكرة الجوهر والوجود والعلية الغائية والهوية ما هي إلا أوهام خلقها العقل من أجل فهم العالم، يقدم لنا "نيتشه" بديلا آخر أكثر نقاوة وأكثر إقناعا وأكثر تحقيقا للسعادة هو الغريزة لأنها سر الحياة.

أولا: قراءة نيتشه لسقراط* (Socrate: 470 ق.م- 399 ق.م)

خصص نيتشه كتابا مستقلا لدراسة الفلسفة ما قبل سقراط التي سميت بالعصر المأساوي الإغريقي، وفيه يناهض السقراطية باعتبارها انحرافا عن المعلمين الأوائل أو جمهورية العباقرة[5]، أما في مؤلفه " أفول الأصنام" يصف نيتشه حالة أثينا في عصر سقراط، أنها كانت غارقة في الفوضى، والغرائز، أثينا القديمة كانت تقترب من حتفها، كانت الغرائز تغرق في الفوضى، في كل مكان، كان الإنسان يشرف على المغالاة، لقد أرادت

1– كوفمان، والتر، التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل حسين، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، دون طبعة، 1993 ص 187

2– نيتشه، فريدريك، مولد التراجيديا، ترجمة ساهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، دون سنة، ص53

3 – يسرى، ابراهيم، نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص 104-105

4– فيصل، عباس، الموسوعة الفلسفية، الفلسفة وفلسفة التاريخ، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى سقراط، الجزء الأول، مركز الشرق الأوسط الثقافي، ط 1، 2011، ص 81

*– فيلسوف يوناني من أثينا، أبوه نحات وأمه قابلة، فلسفته شفوية حيث رفض أن يدونها، كان يتصف بمظاهر جسمية ذميمة، حدد هدفا لفلسفته وهو تقويض أفكار السفسطائية، وبيان فسادها بمنهجه المعروف بالتوليد والتهكم، وقد ساعده أفلاطون في ذلك، عاش إلى يوم موته بتجرع السم تنفيذا لحكم قضاة أثينا، (نقلا عن: أفلاطون، خلود الروح، ترجمة زكي نجيب محمود، ص 277).

5– عبد الرزاق، بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 111

الغرائز أن تستبد[1]، ووسط هذا الانهيار، الذي مس الحقيقة والأخلاق من جراء الحركة السفسطائية ظهرت شخصية سقراط الذي استطاع أن يستعيد النظام من وسط هذه الفوضى، وإدراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك الوقت[2]، فأدرك سقراط" أن الكل بحاجة إلى أسلوبه، وإلى معالجته، ووصفته السحرية لحفظ النوع[3].

لكن نيتشه حمل على سقراط ورأى أنه غير حكيم في ذلك، والسبب يعود إلى الروح المسيحية التي تتبطن فلسفته، فحينما أدار سقراط ظهره للعالم المحسوس، فإنه وصل إلى عتاب الثنائية المسيحية بين الروح، والجسد[4]، وهناك سبب أخر لهجوم نيتشه على سقراط هو أن فلسفة سقراط تتجسد في اتجاه واحد من اتجاهي الروح اليونانية وهو الاتجاه الأبولوني مبدأ الحياة الواعية، فهو الحكيم الذي يدري كيف يقهر الغريزة بالحكمة، ومعه تنفصل وحدة العنصرين " الأبولوني" و" الديونيسيوسي" الذي كان اتحادهما في رأي نيتشه سبب خصوبة الحضارة اليونانية حتى عصر سقراط خاصة في ميدان المسرح، وهكذا انتهى الانسجام واختفى التوتر الخصب بين الأضداد، ومعه يبدأ انهيار الحضارة اليونانية[5].

إذن مع سقراط تظهر سلطة العقل للحد من استبداد الغرائز، فالعقل حسب سقراط وحده هو الذي يقود السلوك قيادة صحيحة[6]، وبالتالي يكون الأبولوني" و "الديونوسيوسي" في حالة صراع بعدما كانا في حالة وحدة، ولعل هذه النزعة العقلية التي ميزت الفلسفة السقراطية هي التي ولدت روح الكراهية عند نيتشه، وجعلت منه يرى في سقراط أنه سبب الجمود الفكري الذي ساد الفكر اليوناني بصفة خاصة والأوربي بصفة عامة، لأنه بنزعته العقلية أقصى التفسير المأساوي للوجود.

مع ســـقراط بدأ اختلال التوازن من جميع الجوانب، من جانب العقل"الأبولوني" تغلب على الجانب الوجداني " الديونوسيوسي"، كما تشوه روح العصر التراجيدي في اليونان، فقد رأى سقراط في الحب نوعا من العبودية فكان ينصح الناس بالتمسك بفضيلة الاتزان، والاعتدال، وعدم التطرف في العاطفة، وكان يصف من لا يتحكم في سلوكه بأنه مثل الحيوان، ولعل هذا البعد الأخلاقي عند سقراط هو ما يؤكد نزعته

1– نيتشه، فريدريك، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص 22

2– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 113

3– نيتشه، فريدريك، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص 22

4– عزت، قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 106

5– عزت، قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 107

6– أفلاطون، محاورة مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء، مصر، دون طبعة، 2001، ص 100

العقلية، ويبعده عن التطرف العاطفي، والحماسة، والاندفاع التي تميز عصر"هوميروس"، حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الإنسان حيوانا كما يرى سقراط بل تجعله بطلا مثل " أخيل"[1].

يعتبر نيتشه أن الانحطاط أصاب الفلسفة اليونانية منذ ظهور سقراط "على مسرح الفلسفة اليونانية إذ غدت الغرائز المضادة للهلينية هي السائدة[2]، " فكل شيء في الإنسان معلق على النفس، كل شيء آخر في النفس ذاتها معلق بدوره على العقل، فقد أريد لكل هذه الأشياء أن تكون خيرة"[3]، على أن النفس العاقلة هي التي تقود القيادة الصالحة، أما النفس غير العاقلة فتقود نحو الفساد، كما أن سقراط يضع الفضيلة، والعقل في نفس درجة الخيرية، فكل من العقل، والفضيلة خيران، ومفيدان، وبالتالي فالفضيلة عقل سواء كانت نوعا منه أو أنها تمثل كل العقول[4].

إن إعطاء الأولوية للعقل على حساب الغرائز، لم يكن اختيارا من قبل اليونانيين، ولكنه كان حلا أخيرا، فلم يدركوا أن طغيان العقل قد يؤدي إلى التدهور، والانحطاط، لأن في سيادة العقل قتل للأساس الحيوي الذي ينمي تفكيرهم، فالإنسان كان في خطر، ولم يكن له من اختيار سوى الاضمحلال أو التظاهر بأنه منطقي حتى العبث[5].

وما يعتبر علامة انحطاط عند سقراط" بالنسبة لنيتشه هو وضعه العقل، والغرائز على طرفي نقيض، وانحيازه للعقل، فقد كان سقراط ينظر إلى العقل بتفاؤل كبير؛ فالفكر الموجه بواسطة السببية في نظر سقراط- قادر على النفاذ إلى عمق الوجود، وأن هذا الفكر ليس فقط قادر على معرفة الوجود؛ بل هو قادر على تصحيحه أيضا. ويعتقد نيتشه أن سقراط قد عاش مسكونا بهاجس هذه المعرفة، ومات عليه، لقد كانت صورته، وهو يموت، صورة رجل تحرر من غريزة خشية الموت بفضل حكمته، وعقله[6].

إذن بهذا التأويل العقلي للوجود مع السقراطية، تنتفي القيمة التراجيدية للحياة، وهذا بجعلها الغرائز قوى للسلب لا قوى للإثبات، من خلال بعض الجسد، والشهوة، والثورة ضد الحواس، وإعطاء الأولوية للعقل، إذ يعد "سقراط" أن الثروة، والنفس، والجسم ثلاث أنواع من النقائص هي: الفقر، والمرض، والظلم، على

1- أميرة، حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، دار قباء، مصر، 1998، ص 134

2- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 176

3- أفلاطون، محاورة مينون، مرجع سابق، ص 129

4- المرجع نفسه، ص 128-129

5- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 23

6- وفاء، درسوني، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، إشراف: جمال مفرج، 2006/2005، ص 77

أن الظلم هو أكثرها قبحا لأنه يسبب الألم الأكبر، أو الضرر الأكبر أو كليهما في الآن عينه[1]، فسقراط تسامى عن الواقع وأراد أن يخلق عالما أخر تحكمه الفضيلة، وهذا ما حسبه نيتشه تشويها للقيم الأخلاقية، خلق إنسان صالح أو سعيد.

إذن سقراط حسب نيتشه يمثل لحظة انحطاط، وفساد في الفلسفة اليونانية، وتاريخ القيم كله، فالإحساس التراجيدي والإحساس السقراطي على طرفي نقيض، وبهذه الطريقة يبرز نيتشه الفرق بين سقراط، والفلاسفة القدامى، والأوضاع التي أماتت فلسفة العصر المأساوي، وهو لا يفسر ذلك برده إلى حالة تبدل، أو تحول في الحقيقة، وإنما تحول في الذهنية، والطريقة، أي تحول الإنسان في ذاته والإرادة التي تسير تفكيره[2].

1- نقد العقل السقراطي:

تبدأ حملة نيتشه على العقل، انطلاقا من تطبيقه للمنهج الجينيالوجي في كتابه "ميلاد التراجيديا" الذي يعد أول هجوم له على العقل، وعلى سقراط المبشر الجديد بالعقلانية النظرية المتطرفة، فالحرب التي شنها نيتشه على العقل، تبدأ إذن بجذورها إلى صورة العقل الأول مع سقراط، باعتباره ممثلا للنزعة العقلانية **(Rationalisme)** ومثالا للإنسان النظري المتطرف، فسقراط ليس مجرد فيلسوف تاريخي فحسب، بل هو ظاهرة، تتجسد من خلالها صورة الفلسفة التقليدية في جانبها العقلي.

وإنه ومن المعلوم في تاريخ الفلسفة أن سقراط كرس حياته من أجل تحصيل المعرفة والحقيقة، فكان شغله الشاغل هو الكشف عن الحقيقة، ومن أجل تحصيل هذا الهدف راهن سقراط على العقل والجدل، وكذلك على علة الوعي والمنطق، فأبدع معادلته الشهيرة، أو ما عرف بتسميته مبادئ سقراط:" الفضيلة، لا تذنب إلا عن جهل، الإنسان الفاضل سعيد"[3]، ومنه نستخلص أن هذا العقل يقوم على عدة مقومات أساسية كالمعرفة، الحقيقة، الفضيلة، ثم سقراط ذاته.

ويعتبر نيتشه أن سقراط الممثل الفعلي لهذه الروح العقلانية الجديدة، فيصبح أكبر عدو للإنسان بذلك هو الجهل كما ينص عليه المنهج السقراطي، وتجنب الإنسان للوقوع في الخطأ ضمانة للسعادة التي تمكنه من تحصيل المعرفة والحقيقة، ومعنى هذا أن المنهج السقراطي يؤمن بأن كل الحقائق يمكن الكشف عنها شريطة

1- أفلاطون، محاورة جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، دون طبعة، 1970، ص 78-79

2- وفاء، درسوني، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 80

3-Nietzsche, La naissance de la tragédie,Trad. Jean Marnold et Jacques Morland, Ed. Robert Laffont, Paris, 1993, P 85, Aph (14)

أن تخضع فقط للعقل، وهذا ما يتماشى مع مقولة أنكسجوراس المشهورة: في البدء كان كل شيء فوضويا، إلى أن ظهر العقل وخلق النظام"[1]، وعلى غرار هذه المقولة يصرح سقراط قائلا:"كل عمل ليس جميلا، إلا إذا خضع للعقل"[2]، وهنا نلاحظ أن سقراط لم يتوقف عند المعرفة فقط بل تعدى ذلك إلى علم الجمال، وهكذا النظرة الجمالية عند سقراط تقوم بدورها على العقل والوعي، وفي هذا الكلام ازدراء للفن ونفي للغريزة المرتبطة بالجسد عند نيتشه، والغريزة قوة فعالة ومتعالية على العقل وعلى الجدل والمنطق، فهي مصدر كل نشوة ولذة، بل وكل سعادة.

إن ما يعيبه نيتشه على سقراط هو وضعه للعقل مقابل الجسد والغريزة، ذلك أن العقل يحيل إلى الوعي، عكس الغريزة التي تنطوي على اللاوعي، فأصبح الوعي أو العقل مفتاحا للإبداع، بينما تحولت الغريزة إلى رذيلة تقتضي نقدا جذريا، فيقول نيتشه:" إنني أحاول جاهدا أن أفهم من أي مزاج استطاعت هذه المعادلة السقراطية: عقل= فضيلة=سعادة أن تولد، هذه المعادلة الغريبة التي تتعارض مع غرائز الإغريق القدامى"[3]، فلاشك إذن أن هذه المعادلة السقراطية التي تنشد الصدق وبلوغ الحقيقة، لا تحمل في طياتها سوى أشنع صور الكذب في نظر نيتشه، لأن لا منطوقها لا ينطوي إلا على الغريزة.

ونيتشه يشدد على خطورة السقراطية كمنهج ويصف الحكيم سقراط بالشيطان، لأنه يهدف إلى الانتقام من الغريزة والحياة لصالح العقل، فلقد قدس سقراط العقل والفكر ليس فقط لقدرتهم على النفوذ إلى عمق الوجود والحياة فحسب، بل ولقيادة الحياة إلى الطريق الصحيح أيضا كي تحقق انسجامها وتوافقها وتناسقها مع الطبيعة، فتضمن السعادة للإنسان، وهو بذلك يعكس ويجسد صورة النموذج الأصلي للمتفائل النظري الذي رسم سعادة الإنسان تحت رحاب العقل، كي يجعل الحياة مفهومة وقابلة للتبرير، بيد أن نظرة سقراط للحياة هي نظره مقلوبة، فهو يقابل الفكرة بالحياة و يحاكم الحياة بالفكرة[4]، وهذه عينها ثقافة غير سوية بالنسبة لنيتشه تحكم سلطة العقل، لتحجب الشمس عن الغريزة، وكم كانت الغريزة قوة مبدعة بقدر ما كان الوعي العقل سلطة عقيمة، وهكذا دق ناقوس الخطر من سقراط إلى السقراطية، إذ عرفت هذه الفلسفة الجديدة رواجا كبيرا، سيما بعد أن تسربت الرؤية السقراطية إلى تلميذه أفلاطون.

---

1 –Nietzsche (F)، La naissance de la tragédie, Op.cit, P 80, Aph (12)

2 –Ibidem.

3 –Nietzche (F), Le crépuscule des idoles,Trad. Henri Albert, Ed. Robert Laffont, Paris, 1993, "La raison dans la Philosophie", P 958, Aph (4)

4 –Deleuze (G), Nietzsche et la philosophie, P.U.F, 2005, P 15

2- أخطاء العقل السقراطي:

ولقد حدد" نيتشـــه" أربعة أنواع للأخطاء يقع فيها العقل وضـــعها تحت عنوان الأخطاء الأربعة الكبرى[1] وهي:

أ- عدم التميز بين العلة المعلول

يتعلق الأمر هنا بفكرة طالما وجهت تاريخ الفلسفة، بل أساسا من الأسس الوهمية التي قامت عليها الميتافيزيقيا الغربية، إنها القول بوجود علة ومعلول ويعتبرها نيتشه أكبر خطأ، وأخطره على الإطلاق، ماهو إلا محاولة منا لتنظيم العالم على نحو يجعله مقبولا، ووضعه في صورة قريبة من أفهمانا، والعلية خلق إنساني، ذلك أن الواقع لا يعطينا أي تجربة عن هذه الفكرة، لعل ذلك ما جعل نيتشه يلقبها ب " الغباوة الخالدة" ويقول في أفول الأصنام:" ليس هناك خطأ أكثر خطرا من أن نفهم النتيجة على أنها سبب، وإني أسمي هذا الخطأ بالفساد الحقيقي للعقل، ويعد هذا الخطا أكثر العادات الإنسانية قدما، ومعاصرة على السواء، إنه يقدس الدين والأخلاق"[2]، ويضرب نيتشه أمثلة كثيرة عن هذا الخلط، ومنها تصور رجال الدين والأخلاق أن الفضيلة هي السبب الذي يؤدي إلى تحقيق السعادة، في حين أن السعادة هي السبب الذي يؤدي إلى تحقيق الفضيلة.

الفكر المنطقي يؤمن بمبادئ عقلية تقوم على ما يعرف بمبدأ الســـببية هذا الأخير الذي يحدد العلة والمعلول لفهم ظاهرة ما. حيث يخلط العقل بينهما بشـــكل كبير فيتداخل عنده مفهوم الســـبب مع النتيجة ما يجره إلى الخطأ أو جنون العقل كما يسميه نيتشه ومرد ذلك هو الأحكام الأخلاقية الدينية التي تعود في أصلها للكهنة[3]، فيقول في ذلك: " ليس هناك من خطأ أكثر خطرا من أن نخلط بين العلة والنتيجة، وأسمي ذلك بالفساد الحقيقي للعقل... إن القساوسة المشرعين والأخلاقيين هم مصدر الفساد الذي أصاب العقل"[4].

ب- خطأ السببية: (العلل الوهمية)

إن فكرة السببية ترتكز على عالم الحقائق الداخلية، التي لا يمكن البرهنة عليها وهي الإرادة والنفس والأنا، إنها مجرد فكرة زائفة يختلقها العقل، ويسقطها على الأشياء، أما الواقع فإنه لا يحوي أسبابا عقلية على الإطلاق، إذ لم يقتصر الإنسان على البحث عن الأسباب، بل كان دائما يبحث عن أسباب معينة حتى يحصل

1- يسرى، ابراهيم، نيتشه، مرجع سابق، ص 125

2- Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles, trad. Henri Albert, dixième édition, Paris :Mercure de France, p p.144 -146

3- فيصل، عباس، الموسوعة الفلسفية، الفلسفة وفلسفة التاريخ، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى سقراط، ص 82

4- فردريك، نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2010، ص61

على تفسير معين ومحدد للأشياء، يكون ضروريا لإزالة أي شعور بالخوف إزاء ما لا يعرفه، يقول نيتشه في هذا الصدد:" إن اشتقاق شيء مجهول من شيء معلوم يحرر ويريح، و يرضي إلى جانب أنه يعطي شعورا بالقوة، فمع المجهول يظهر الخطر والقلق والوهم، والغريزة الأولى يجب أن تزيل هذه الأحوال المؤلمة"[1].

ويعتبر نيتشه أن مبدأ السببية مبدأ كارثي لأن العقل هو الذي يضعه فعندما يواجه الظواهر ويحاول فهمها يبتدع لها أسبابا واهية غير منطقية لا توجد في الواقع كما يرى أن فكرة السببية تشبه النصوص الدينية لحاجتهما إلى التفكيك، وللاختلافات التأويلية المتعلقة بحقيقتهما الظاهرية، ما يجعلهما يفقدان قيمتهما[2]، وهو خلط بين إحساسات النفس وأحكام العقل، حيث تؤثر النفس في أحكامنا ما يساهم في الوقوع في الخطأ، فتصبح السببية بهذا المعنى نوع من الخيال الذي يوهما العقل حيث يقول"نيتشه": عندما نستيقظ من النوم فمعظم مشاعرنا العامة وكل أنواع الكبت والضغط والتوتر والانفعال في نشاط أعضائنا تثير غريزتنا السببية، ونفهم من هذه الأقوال أن العقل يتأثر بالنفس وأحكامه بذلك تكون نابعة من العواطف والمشاعر ما يجعل العقل معرضا للزلل والوقوع في الأخطاء. وما يصدق عن الجوانب النفسية يصدق كذلك على الجوانب العقلية كالذاكرة[3].

د- خطأ الإرادة الحرة:

يقر نيتشه بأن سلطة القيم المطلقة بما فيها القيم العقلية تجعل الإنسان لا مباليا بقواه الوجودية لكونه يعيش تحت قوانين تحكم وتحاكم أفعاله وفق أغلوطة العالم الأخر.

فحرية الإرادة حيلة ابتدعها رجال الدين لكي يجعلوا الإنسان مسؤولا عن أفعاله وبالتالي يعطون أنفسهم حق محاكمته ومعاقبته[4].

3- إنحطاط المأساة وأفول الرائع والتراجيدي:

لقد كانت الأخلاق اليونانية القديمة تتسم بصفة المأساوية، ومن مظاهرها إعلاء شأن الجسد، ووضعه في مرتبة أعلى[5]، وتقديس الحياة والتمسك بها، والارتباط بالأسطورة والموسيقى والشعر، وعدم فصلها

---

1 – Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles .op.cit . p.150

2– فيصل، عباس، مرجع سابق، ص 84 -85

3– نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 53

4– يسرى، ابراهيم، مرجع سابق، ص 136

5 – Nietzsche (F), fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, traduits par Anne - Sophie astrup et marc de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1997, pp 267

عن الواقع والحياة، بل جعل كل هذه الأمور شيئا واحدا[1]، وإذا كانت التراجيديا قائمة على عمودين أساسيين هما الأبولوني والديونيسوسي المتصارعين دوما، كالصراع بين العقلي والشعري، المنطقي والوجداني، وإذا كان كل من إسخيليوس، وسوفوكليس قد عبرا أحسن تعبير عن الطابع التراجيدي والمأساوي للوجود، فإن هناك شخصين قد دمرا كل هذا البنيان الكبير والصرح الشامخ للتراجيديا، والأمر حسب نيتشه يتعلق بيور بيديس وسقراط[2].

وفي هذا الصدد يقول نيتشه معبرا عن حقيقة العلاقة بين يوربيديس وسقراط:" كان يوربيديس في معنى من المعاني مجرد قناع، وكان الكاهن الذي تحدث باسمه ليس ديونيسوس، ولا أبولو أيضا، بل كان روحا حارسة مولودة حديثا يدعى سقراط"[3]، ونفهم من هذا القول أن هناك تواطؤ تام واتفاق كامل بين سقراط الفيلسوف ويوربيديس الشاعر والكاتب المسرحي، وهذا الاتفاق يظهر في نقاط عديدة، أدت مجتمعة إلى القضاء على النظرة التراجيدية التي كانت قائمة، ومن أهم هذه النقاط:

أ– الايمان بالغائية:

يعد سقراط من الفلاسفة القائلين بوجود غائية كونية، وهذا يعني وجود عناية إلهية، والقائلين إن كل حركة أو ظاهرة في الوجود هي موضوعة ومرتبة من أجل غايات معلومة في العقل الإلهي، وهي خدمة الإنسان[4]، ونفس الشيء قال به يوربيديس، وهذه الفكرة يرفضها نيتشه خاصة في خطبته زارادشت التي ألقاها على ضيوفه: "أنتم أيها الخلاقون، يجب أن تنسوا كلمة "لأجل" هذه، إن فضيلتكم تكمن تحديدا في عدم القيام بأي شيء من أجل" و "لغرض" و"لأن"، يجب عليكم أن تصموا أذانكم عن هذه الكلمات الكاذبة"[5]، وهذا حسب نيتشه ضرب من العبثية والتناقض، فكيف يمكن لإله قد خلق العالم من أجل خير البشرية والإنسان وفي نهاية المطاف تعرضها للعذاب والألم، لكن يمكن أن يزول هذا التناقض إذا نظرنا للعالم كتجلي للجميل[6].

ويتفق سقراط ويوربيديس إذن في أن الكون مرتب في أحسن نظام، ووصل التفاهم والتناغم بينهما، إلى درجة أن سقراط كان يساهم في كتابة المسرحيات اليوربيدية، ويساعده في تحديد مضمونها وأهدافها، كما

---

1 – Nietzsche (F)، la naissance de la tragidie, traduit par Geneviève Bainquis, éditions Gallimard, Paris, 1942. Aph 14- 22, pp 96 – 147

2– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والأغريق، مرجع سابق، ص 104

3– نيتشه، فريدريك، مولد التراجيديا، مصدر سابق، فقرة 12، ص 162

4– عبد الرحمن، بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، دون طبعة، دون سنة، ص 56-57

5 – Nietzsche (F)، Ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, Mayenne, 1972 livre IV. De I'homme superieur, aph 11, p 268.

6– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والأغريق، مرجع سابق، ص 106

أقما تحالفا ضد شاعر الكوميديا: "أريسطوفان"، لأنه في مسرحيته "السحب" جعل سقراط موضوع سخرية، واعتبره صاحب مدرسة سفسطائية، وأكثر من ذلك فقد أذاع سقراط قصة عرافة دلفي، التي جعلته أحكم الأثينيين، وعندما سئل عن الأكثر حكمة، في المرتبة الثانية، من بعده لم يذكر سوى اسم يوريبيديس[1].

ب- التحرر من الأسطورة:

التحرر من الأسطورة من الموضوعات التي يتفق فيها سقراط مع يوريبيديس، حيث تم قتل روح الأسطورة وتدميرها على يديهما، وهذا بسبب نزعتهما التشكيكية والروح العلمية التي كانا يمتازان بها، فهما لم يتقبلا الصورة التي رسمتها الأساطير القديمة للآلهة، والتي تظهرها بصورة إنسانية، وإنسانية جدا، حيث كانت الآلهة ترتكب مختلف الأعمال الشبيهة بالإنسان والمخلة بمكانتها كالسرقة والمراوغة والزنا مع البشر[2]، ويظهر هذا التجريح للآلهة بصورة أوضح مع يوريبيدوس من خلال مسرحياته الكثيرة والتي ساهمت بالتدريج في تمزيق التراجيديا مقارنة بانطلاقتها الأولى أين يقول: "هل في الناس من يقول إن في السماء آلهة؟ كلا ليس فيها آلهة أي زيوس، إن كان ثمة زيوس، لأني لا أعرف عنه إلا ما يقوله الناس فيه"[3]، وكذا عند سقراط، حيث نجده يسأل " أوطيفرون" مشككا: "وهل تعتقد حقا أن الآلهة تحارب بعضها بعضا، وأن نشبت بينها معارك ومواقع حامية، كما يقول الشعراء (...) أكل هذه القصص عن الآلهة حق يا أوطيفرون[4].

كما قام يوريبيديس باستبدال الخصائص الديونيسوسية وهي الموسيقى، بالأبولونية وهي الحوار، حيث أسس للمحاجات المنطقية والاستدلال العقلي، والذي يؤدي بالضرورة إلى ضمور الإرادة والإحساس كأقوى نازع للتصور التراجيدي[5]، وهذا ما دعمه كذلك سقراط حيث أقر أن الغائية الكونية تدفع بالإنسان إلى أن يستعمل ملكته العقلية، ويرسم خطواته المنهجية أثناء تفكيره، وينتقل من مرحلة إلى أخرى، بصورة منطقية، وهذا ما يدفع إلى توالد النتائج بصورة ضرورية عن المقدمات، وهكذا حتى يتم الوصول إلى معرفة الحقيقة وكشف سر الوجود المحتجب، وهنا يظهر الاعتماد المطلق الكلي لسقراط على العقل، واستبعاده التام لكل ما يمت بصلة إلى العاطفة، فالعقل هو المؤهل أكثر من غيره، على السير السليم والصحيح في عملية فهم حقيقة الوجود.

1- نيتشه، فريدريك، مولد التراجيديا، فقرة 12، ترجمة ساهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، دون سنة، ص 170

2- عبد الكريم، عنايات، نيتشه والاغريق، مرجع سابق، ص 107

3- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، الجزء7، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والتوزيع، بيروت، دون طبعة، ص 290-301

4- أفلاطون، أوطيفرون، ترجمة زكي محمود نجيب، مكتبة الأسرة، دون طبعة، 2001، ص 31-32

5- عبد الكريم، عنايات، نيتشه والاغريق، مرجع سابق، ص 109

إن المنطق العقلي القائم على أسس وقواعد، لا يمكن أن يقبل قضيتين متناقضتين، لكن في المنطق التراجيدي لا يمكن أصلا الفصل بين ما هو خاطئ أو صحيح، لأن الكون لا يتسم بالوضوح مثلما تصوره سقراط، بل الوجود في التصور التراجيدي يتسم بالغموض والانغلاق والتكتم واللامنطقية[1]، لذا فسيادة منطق العقل هو الذي أدى إلى موت التراجيديا عن طريق قتلها، بسبب الاعتقاد بإمكانية فهم العالم بالتفكير والجدل والبرهنة، وهذا ما يولد الشعور بالتفاؤل والسعادة الناتجين عن الاطمئنان المعرفي، فالعقل يوهم صاحبه أنه بالتفكير السليم يمكن القبض بصورة كلية وقوية على أسرار الوجود.

ويخلص نيتشه إلى أن موت التراجيديا كان أمرا محتوما وضروريا على يد كل من سقراط ويوربيديس لأنهما قاما بالقضاء على شروط استمرارها وبقائها، وهي الأسطورة، كما أنهما قاما بإبعاد الممارسات الديونيسوسية من المسرحيات، ومعاداتهما للفن، وكذا رسم خط القطيعة مع عصر كان يمثل أرقى مراحل اليونان الأقوياء إن الفلاسفة السابقون لسقراط هم في نظر نيتشه الفلاسفة اليونانيون الحقيقيون، ومع سقراط شيء ما تغير.

ج- نقد الحواس

نيتشه في تقويضه للفلسفة السقراطية ينتقل إلى مستوى أعلى هو المستوى الإبستيمولوجي، حيث حاول نيتشه أن يؤكد أن سقراط في نظرية المعرفة كان يعمل على محاربة الفلسفة السفسطائية، ويظهر بطلان مواقفها وتداعي مبادئها، وأكثر من ذلك أحط من مرتبتها في مراتب النفس البشرية إلى المرتبة الثامنة"[2]، أي ما قبل الأخيرة، فالسفسطائي أحسن من الطاغية فقط، وهو دون الفيلسوف، والحاكم الماهر، والسياسي، والرياضي، والعراف، والشاعر، والصانع.

وقد قدم سقراط منهجية جديدة لبناء نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق، بناءا مختلفا متماسكا للوصول إلى ما يسمى بالتوحيد بين العلم والفضيلة، أو المعادلة السقراطية الشهيرة التي يمقتها نيتشه إلى حد الغثيان، والتي تعني فقط يجب أن تفعل مثل سقراط"[3]، حيث ينطلق سقراط في بناء نظرية المعرفة من خلال تفنيد نظرية بروتاغوراس القائمة على الإحساس، وأن الإنسان أنه هو مقياس كل شيء، فهذا التحديد السفسطائي لا يمكن قبوله، وبالتالي يجب التمييز بين الظاهر والحقيقة، بين الاعتقاد والعلم، فإذا كان الظاهر لا

1- جان بيير فرنان، بيير فيدال ناكيه، الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، ترجمة حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص 22
2- أفلاطون، محاورة فايردوس أو عن الجمال، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 66
3- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 23

يمثل سوى اعتقادا باطلا، فإن الحقيقة هي التي تمثل العلم الصحيح، وهذا ما كان يلح عليه سقراط عندما حاور جورجياس في مسألة البيان والإقناع[1].

ويؤكد نيتشه هنا أن بداية الانحطاط تبدأ عندما نفى سقراط الحواس، لأنها لا تكشف عن الحقيقة والعلم، والبحث عن وسيلة أخرى لذلك، وهي العقل أي بلوغ الوجود الحقيقي وإدراكه بواسطة الديالكتيك، والانحراف عنه وفقدانه يكون بالغرائز، وبالحواس، فالعقل هو مصدر كل خير، كل وعي، إن السير نحو الأحسن والأصح لا يكون إلا بالوعي[2]، وبهذا المعنى حلت اللعنة على الفلسفة، وهي لعنة الجدل أو الديالكتيك، الذي يقتضي تجاهل الظاهر المتغير والمتناقض، واعتبار الحواس قاصرة بل وأكثر من ذلك تم اعتبارها شريرة ولا أخلاقية، في حين تم اعتبار العقل محل ثقة، لأنه يمكن أن يكشف العلم الحقيقي الذي يمثل الخير ونموذج الخيرية[3].

وهنا تصبح معرفة الحقيقة بالعقل فضيلة وخيرا، أما كل ما يأتي عن طريق الغريزة والحواس فهو خطأ ويجب اعتباره شرا، وهذا ما كان يقصد بفضاعة المعادلة السقراطية، وبالتالي فلا يمكن أن يكون الإنسان سعيدا إلا إذا التزم بالعقل النظري، أما من اعتمد على حواسه في المعرفة، فإن الشقاء هو مصيره. وهذه هي علامة الانحطاط، ومظهر التدهور، لأنها تعارض بشكل جذري الغرائز اليونانية القديمة[4].

وإذا كان نيتشه قد انتقد بشدة سقراط، فإنه قد أعاد الاعتبار للسفسطائية، لأن الفلسفة السفسطائية أبعد ما تكون سعيا وراء المفاهيم الأخلاقية والقيمية بصورة عامة الثابتة والنهائية الناجزة، مثلما كان سقراط يفعل[5]، لذا يمكن اعتبار نيتشه سفسطائي القرن التاسع عشر، لأن الفن النيتشوي في كشف الأقنعة وإزالتها، هو ضرب من الفن السفسطائي.

فلا نكاد نلمس حضور سقراط السلبي في جل كتابات نيتشه بعد ما رفعه هيجل إلى مرتبة أعلى من الأنبياء، ها هو "نيتشه" ينزله من عليائه إلى الدهماء العبيد[6]، وبعد ما نصبه رسو مبشرا رسولا لديانته

1– أفلاطون، جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،1970، ص 43
2– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والاغريق، مرجع سابق، ص 113
3– المرجع نفسه، ص 113
4– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والاغريق، مرجع سابق، ص 113
5– إمام، عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 101
6– علي، حسن الجابري، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 60

الطبيعية فها هو نيتشه يقذف به إلى العامة والجنون[1]، وينزله من شهيد الفلسفة وقانون أثينا إلى صورة مشوهة عديمة الفائدة.

د- موت سقراط:

لقد وضع أفلاطون قصة مؤثرة عن موت سقراط، يجسد فيها انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة قائلا: "فلما تم اغتساله بنفسه، جيء له بابنيه ... كما وفدت نساء أسرته، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ... جاء السجان ووقف إلى جانبه ... ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء ... ناول سقراط القدح ... جريئا وديعا لم يرع ولم يمتقع لون وجهه ... رفع القدح إلى شفتيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش ... دثر نفسه بغطاء، ... وما هي إلا دقيقة أو دقيقتان حتى سمعت حركة، فكشف عنه الخادم، وكانت عيناه مفتوحتين، فأقفل فمه وعينه"[2].

لكن نيتشه يشك في هذه الصورة التي تم نقلها إلينا من طرف القدماء ويؤكد أن سقراط لم يدفع إلى الموت، ولم يقتل، بل انتحر وأراد أن يموت بمحض إرادته، حيث قال: "لقد أراد سقراط أن يقضي نحبه: ليست أثينا، إنه هو الذي مد لنفسه كأس سم الشوكران، لقد أرغم أثينا على أن تمدها إياه ... سقراط ليس طبيبا همس لنفسه: وحده الموت هو الطبيب ... أما سقراط فلم يكن إلا مريضا لزمن طويل "[3].

والحكم الصادر والذي بمقتضاه ألزم سقراط بتجرع السم، لا يعني أن موت سقراط أمر محتوم ونهائي، وأن سقراط أعدم بالإكراه لأن سقراط كان له العديد من الخيارات، حيث كان له مجال كبير للانفلات من الإعدام، لكن سقراط رفض إلا أن يموت، متعللا بضرورة احترام القوانين، كمقياس للمواطن الصالح والنموذجي[4]، حيث يقول نيتشه: كان هناك خيار وحيد محتمل للحكم عليه: النفي ... لكن سقراط نفسه بدا مصرا على النطق بعقوبة الإعدام وليس النفي، عن وعي ودون أي وجل من الموت، هكذا لاقى مصيره بهدوء حسبما قال أفلاطون[5].

ومنه فموت سقراط ناجم عن إرادته هو، وليس إرادة خصومه أو القضاة أو أثينا، أي عند سقراط انتصرت إرادة العدم والموت على إرادة الحياة والقوة، لقد تخلى سقراط عن الحياة لأنه تخلى عن الغرائز القوية

1- فرانس، ولف، سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر التوزيع، لبنان، ط2، 2001، ص 127

2- أفلاطون، أقريطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، دون طبعة، 2001، ص 275-279

3- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، فقرة 12، ص 24

4- أفلاطون، أقريطون، مرجع سابق، ص 120-134

5- نيتشه، فريدريك، مولد التراجيديا، مصدر سابق، فقرة 13، ص ص 173-174

واستبدلها بطغيان العقل، وهذا ما يجعل سقراط ليس منحطا فحسب بل مؤسسا لظاهرة الانحطاط، التي تدل على إضعاف الغرائز وتقوية العقل، وهذه الظاهرة التي تطورت بعد موت سقراط، وأخذت تنموا وتتدحرج مثل كرة ثلجية، من العالم اليوناني إلى الأزمنة اللاحقة له، في هذا التدحرج يتكاثر الفكر والنظر والتجريد، في مقابل اختفاء الأصل وهو الغرائز، "فقوة الغريزة تناسب عكسيا مع كثرة الأفكار"[1].

ثانيا: قراءة نيتشة للأ فلاطون* **(Platon:427 ق.م- 347 ق.م)**

يعد أفلاطون الفيلسوف الوحيد من القدامى، الذي خصص له نيتشه مؤلفا مستقلا، ويحمل اسمه كعنوان وهو: "مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون"، وهذا الكتاب هو كذلك مثل كتاب "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" عبارة عن مجموعة من الدروس المتتالية التي ألقاها نيتشه عندما كان مدرسا في جامعة بال[2].

يؤكد معظم فلاسفة التاريخ ونقاد الفلسفة أن فلسفة نيتشه إنما هي نتاج الفلسفة الأفلاطونية، لأنها ببساطة اجتهاد لقلب هذه الأخيرة، وكفاح لتفكيك منظومتها التي رسمت تاريخ الفلسفة الغربية بصورة كاملة، فنيتشه لا يفهم الفلسفة الغربية إلا في ثوبها الإغريقي الذي تجسد في أكثر من صورة في الفلسفة الأفلاطونية، لذا يعتبر نيتشه فلسفته حركة مضادة للميتافيزيقا، أي بمعنى مضادة للأفلاطونية[3].

نيتشه لم يحمل مطرقته مباشرة على أفلاطون، بل حاول أن يتريث خاصة في التعامل مع هذا الإرث الثقيل، فبدأ بالنظر إلى أصوله مقارنة بأستاذه، فسقراط كان من أصول غير نقية وينتمي بالولادة إلى أكثر الدهماء دونية ... سمجا قبيحا"[4]، وغرائزه مضطربة توحي بالطابع الإجرامي، ونفسيته مهلوسة، فكان يسميه (جن سقراط)؛ لكن أفلاطون خلاف ذلك تماما، فهو:" أجمل نبتة بشرية عرفتها العصور القديمة."كما أنه: "الأكثر براءة، فقد كان مجردا من المكر الخاص بالدهماء ... وله قوة تفوق قوى كل سابقيه"[5].

1– عبد الكريم، عنايات، نيتشهوالإغريق، مرجع سابق، ص 120

*– هو أرسطو قليس، سمي أفلاطون نظرا لقوة بنيته وامتلاء جسمه العريض وهو من الطبقة الأريسطوقراطية من ناحية الأصل سواء من ناحية أمه أو أبيه، بعد موت أستاذه سقراط قام بمجموعة من الرحلات قادته إلى ميغارا، مصر، قورينا، أسس مدرسته المعروفة بالأكاديمية في أثينا، والتي دامت إلى غاية القرن الخامس بعد الميلاد، كل مخلفات أفلاطون عبارة عن محاورات ما عدا ،مؤلفين تقسم عموما من طرف الدارسين إلى محاورات الشباب (خرميذس ،لاخس، ليزس، جورجياس، الدفاع ...) ومحاورات الرجولة (منك،سانس مينون أقراطيلوس المأدبة...) ومحاورات الشيخوخة (السفسطائي، طيماوس النواميس...). نقلا عن: ول وايرل ديورانت قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 468
وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 144، عبد الرحمن بدوي أفلاطون، مرجع سابق، ص 93.

2 –Martin Heidegger: Nietzsche tome I et 11, traduit par pierre, Klossowski, editions Gallimard, Paris, p 143

3– يسرى، إبراهيم، نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1990، ص 119

4– نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، فقرة 3، ص 19

5– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة جبريلا حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003، فقرة 190، ص 12-97

أفلاطون ينتمي إلى الطبقة الأروسطوقراطية النبيلة، فهو من نبلاء اليونان ولا ينتمي إلى الطبقة العامية، سواء من الناحية الخلقية أو الخلقية، وهذا ما يتوافق والنزعة النيتشوية الفردانية، فهو يميل إلى الاستقلالية والوحدة في حياته، كما أن عاطفته ميالة إلى التفرد والاختلاف، ثم أن نيتشه يعتقد كذلك أن الفيلسوف يجب أن يكون فوق العامة، فالقيم الفردية مثل الشجاعة والاعتزاز والأنانية هي القيم التي يدافع عنها في كل مؤلفاته، في مقابل تحقيره لقيم القطيع والدهماء مثل الطاعة والتضحية والنزاهة[1].

مؤرخو الفلسفة اليونانية يؤكدون على أن أفلاطون كان شابا يحب الكتابة والمسرح والشعر لكنه بعد ذلك وإرضاء لمعلمه قام بإحراق كل هذه المؤلفات[2]، ويقول "نيتشه" حيث نلمس في أخلاق أفلاطون شيء من النزعة السقراطية التي تأباها في العمق وطبيعته كأرستقراطي"[3]، ويعني أن أفلاطون ذلك الشاعر التراجيدي أنه انسلخ عن التأليف التراجيدي وتحول إلى الجن السقراطي، وما يجعل أفلاطون يتسم بالجانب الأخلاقي المعرفي، فالجميع يعترف برفعته الأخلاقية، لكن رغم كل هذه الفضائل التي امتاز بها أفلاطون إلا أن تأثير أستاذه عمل على تغيره.

هذا من ناحية أصله وقيمته، أما من ناحية أسلوبه فهو يجعل القارئ يتحصل على متعة فائقة، فلو استقصينا الكتابة بعده، لاستطعنا أن نلاحظ أن الكثير من الفلاسفة قاموا بتأليفات فلسفية بطريقة المحاورة، فأفلاطون بالنسبة لنيتشه هو الوحيد في الحقبة الكلاسيكية الذي يمتاز بتبنيه لموقف نقدي، والناثر الموهوب الفني والقادر المتمكن، والدرامي في تأليفه[4].

فالأسئلة التي يطرحها أفلاطون كانت تأخذ طابعا واحدا خاصة في موضوعات الفضيلة، الخير والجمال وهي الطابع الماهوي فيطرح أفلاطون السؤال " ما هو " للإجابة عن الجوهر كسؤال ميتافيزيقي[5]، وهذا ما جاء "نيتشه" لقلبه فلا يهمنا معرفة الخير والشر في جوهرهما بل المهم هو الكشف عن المتكلم الذي يستعمل هذه المصطلحات[6]، أي يجب أن نستخدم السؤال التالي: " ما هو هذا بالنسبة لي " أي ما هو الخير بالنسبة لي.

1– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والأغريق، مرجع سابق، ص 123

2– ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 469

3– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير الشر، مصدر سابق، ص 96

4– نيتشه، فريدريك، مقدمة لقراءة محاورة أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1999، ص 63

5– جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 99

6– ميشال، فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، وسام يفوت، وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص255

هذا السؤال الجينييالوجي عند "نيتشه" الذي يبحث عن القوى التي تستحوذ على الخطاب وطبيعة الإرادة التي تستولي على النص وتمتلكه[1]، فلا يمكن الحديث عن المفاهيم في ذاتها، إنما المفاهيم بالنسبة إلى إرادة ما[2].

1- الاستيتيقا والديالكتيكا

نظرية المثل التي تجلت في أسطورة الكهف عملت عند أفلاطون على رفض الشعر القائم على المحاكاة خاصة شعر المأساة لأن الشعر بعيد كل البعد عن الحقيقة والشعراء يقلدون دون معرفة حقيقة الأشياء التي يقلدونها مثلما يفعل هوميروس وهزيود[3].

ويبدأ "نيتشه" نقده لأفلاطون انطلاقا من مقولته المشهورة " الإله قد مات " ذلك بإعلانها ضد عالم المثل الأفلاطوني أو العالم الميتافيزيقي الفوق الحسي[4]، وبالتالي فالعبارة هذه تفيد عند "نيتشه" إلغاء عبء المفارق[5]، فنقول بدلا من عبارة الإله قد مات عبارة أخرى تفيد نفس المعنى "نيتشه" هي المثالية قد ماتت دون تغير في جوهر المعنى[6].

فموت الاله هو موت الأفلاطونية كذلك التي تؤمن بإدانة الحواس وقمع الشهوات والجسد والأرض[7]، وأفلاطون بذلك يكون مسيحيا قبل أن توجد المسيحية وذلك برفضه للطبيعة البشرية وجعلها مصدر كل شر وأنها الخطيئة الأولى التي لوثت النفس ما يجعلنا نشك كأن أفلاطون ليس يونانيا[8]، فقلب "نيتشه" هذه المفاهيم جعل المعقول في الأسفل والمحسوس هو الأعلى وهو الذي يمثل الأصل بعدما كان العكس هو المقبول في الفكر الأفلاطوني، كما يرى "نيتشه" أن العقل ما هو إلا عضوا مساعدا لا أكثر وليس أداة لتأسيس المعرفة الإنسانية حسب الفلاسفة المثاليين والقدسيين[9]، والفن يتجسد في الشعر والأسطورة والمسرح والتراجيدي والرقص، وهو يفوق العلم لأن الفن لا يعبر عن فكرة الغائية بل يكشف عن الطابع المأسوي التراجيدي للعالم هذا ما يفسر موقف أفلاطون المعادي للفن[10].

1- محمد، الاندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 97

2- جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص:99

3- أفلاطون، الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر، طبع المؤسسة الوطنية المطبعية، الجزائر، دون طبعة، 1990، ص 184-187

4- نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ص 257-262

5- عبد الغفار، المكاوي، شعر فكر، دراسات في الأدب الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 259

6- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص 44-49

7- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2011، ص 25

8- ول ديرل، يورانت: قصة الحضارة، حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 490

9- جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، مصدر سابق، ص 34

10- نيتشه، فريدريك، جينيالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، فقرة25، ص:135

إذن "نيتشه" بقلبه لكل هذه المقومات التي تبني صرحا مثاليا هو ينقض العقل الذي يعارض الفن ينصر هيرا قليطس ويستبعد بارمينيدس ويحي الفكر السفسطائي ضد السقراطي " فالمثالية إذن من الأشياء الغريبة على طبيعتي " يقول "نيتشه"[1].

2- المثل الأعلى الأفلاطوني:

اكتشف أفلاطون نظرية المثل انطلاقا من أستاذه سقراط، حيث أوحى له في نظرية المعرفة أن الإحساس هو أصل هذه المعرفة، ليخلص أفلاطون بذلك إلى الرأي الذي فحواه أن المعرفة تتعلق بالأشياء اللاحسية، أي أن أفلاطون هو المسؤول عن تحويل الأخلاق، ومنطق السقراطيين إلى علم ما بعد الطبيعة[2]، فالمثل عند أفلاطون حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل خارجيا، مفارقة ومستقلة عن الإنسان، وفي الوقت عينه تمثل مصدر المعرفة، وعلتها، كما أنها مصدر وجود الأشياء في العالم المحسوس، وعلتها، فمثلا علة الجمال في الأشياء راجعة إلى مثال الجمال، وماهيته، ومن ثم فالحقيقة تكمن في المثل، وليس في المحسوسات التي تمثل الظاهر[3]، على أن المعرفة في حد ذاتها لا بد أن تدرك كماهية، أو كجوهر متعالي، فالمعرفة هي معرفة الحقيقة بما هي ماهية، حيث يقول أفلاطون على لسان سقراط:" أين المعرفة في ذاتها أي المعرفة كما هي ستكون معرفة بهذه الحقيقة العليا في ذاتها أي بالحقيقة كما هي"[4].

وهذا ما تجسد كذلك في الأخلاق فالفضيلة هي:" قدرة الرجل على إدارة شؤون الدولة، وقدرة المرأة على إدارة منزلها، كما للشيخ، وللطفل أيضا فضيلتهما"[5]، وهذا المفهوم لا يجد ماهيته على أرض الواقع المتغير بل في عالم المثل المطلق الثابت، ويعتبر الخير المطلق هو مثال المثال بالنسبة لأفلاطون حيث نجده قائلا:" فالأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له على الأصح، بوجودها وماهيتها"[6]، بمعنى أن الخير المطلق كموجود متعال عند أفلاطون يحتل الأولوية الوجودية، والأولية المنطقية، تجاه الموجودات الأدنى منه بوصفه مبدأ تستمد منه الصور الأخرى وجودها، وفي محاورة "جورجياس" يقول أفلاطون:" إذا كانت النفس المعتدلة والحكيمة طيبة فإن النفس التي تحمل كيفية مضادة تكون رديئة، وهذه النفس التي تعارض الأولى فاقدة الرشد، وفاجرة،... والرجل الحكيم يسلك السلوك المناسب إزاء الآلهة والناس،... والتقوى هي أن يكون

1- نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، مصدر سابق ص 107

2- وفاء، درسوني، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 81

3- محمد، جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 281

4- أفلاطون، محاورة بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 27

5- أفلاطون، محاورة مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، دط، 2001، ص 74-75

6- المرجع نفسه، ص 283

الإنسان بالضرورة عادلا، وتقيا، ... ومن الضرورة القصوى أن يكون الحكيم عادلا، وشجاعا، وتقيا، وأيضا الإنسان الطيب تمام الطبية الذي يعمل في كل شيء ما هو خير، وجميل، وهو ما دام يعمل الخير، والواجب، فإنه لا يمكن أن يفوته الحصول على النجاح و السعادة[1].

إنجاز أفلاطون لمشروعه السياسي في الجمهورية هو كذلك في الآن نفسه تكريس لنظرية المعرفة التي أعلت من شأن العقل، وحطت من قيمة المعرفة الحسية، نجده قائلا في الغاية من الدولة:" إن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح، هي أن تجد لمن ينبغي أن يتولوا الحكم فيها سبيلا في الحياة أفضل من الحكم، وعندئذ فقط تكون مقاليد السلطة في أيدي الأغنياء بحق، لا أغنياء الذهب، وإنما أغنياء الحكمة والفضيلة، وهو الغني الذي لا بد منه لتحقيق السعادة"[2]، من خلال هذه العبارة الأفلاطونية يتضح مفهوم الحاكم الصالح الذي هو الحاكم الغني عند أفلاطون، وأنه ليس الغني بالذهب بل بالفضيلة فلا يحمل الغنى بذلك بعدا حسيا ماديا، بقدر ما يحمل بعدا معنوي روحيا.

3- قيمة فلسفة أفلاطون عند نيتشه:

هنا سنحاول أن نضع فلسفة أفلاطون تحت مجهر النقد بصورتيه الايجابية والسلبية، فنبين محاسن الفلسفة الأفلاطونية من جهة، ومساوئها من جهة أخرى، فكيف كان موقف نيتشه من ذلك؟

✓ الوجه الإيجابي لفلسفة أفلاطون عند نيتشه:

إن الجانب الإيجابي الذي يراه نيتشه في قراءته لأفلاطون يظهر في بعده البيداغوجي، المتعلق بالشكل الجمالي للمحاورة تجعل من فكرة انسياق الشباب خلفه ممكنة، لذلك عد أفلاطون بصورة مطلقة الموجه الفلسفي للشباب الذي يلهب الرغبة في التفلسف ويوقظ الدهشة المنبهرة والعاطفة الفلسفية الخالصة[3]، ولهذا ينصح نيتشه بضرورة الإنصات ببرودة لمحاورات أفلاطون وقراءته قراءة نقدية، كما لا نستسلم لسحر كتاباته ومن ثمة الانسياق مع فلسفته، بخاصة وأنه الثائر ذو الموهبة الفنية والقدرات الكبرى فضلا عن أنه الكاتب الأكثر اكتمالا و ثقافة في حقبة كانت الأكثر ثقافة.

1- أفلاطون، محاورة جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، دون طبعة، 1970، ص 125-126

2- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، دون طبعة، 2005، ص411

3- نيتشه، فريدريك، مقدمة لقراءة محاورة أفلاطون، مصدر سابق، ص 4

أما القيمة الثانية التي أبصرها نيتشه في أفلاطون فهي منزلته بالنسبة للمشتغلين في حقل الفيلولوجيا، إنما المنزلة الحقة التي اختص بما أفلاطون هي تعويض الكتابات الجليلة المفقودة اليوم، ونعني بها كتابات الفلاسفة ما قبل الأفلاطونيين، فلنتصور أن كتابات أفلاطون كانت قد فقدت وأن الفلسفة تبدأ مع أرسطو، فنحن عاجزون تماما عن تصور هذا الفيلسوف القديم الذي هو في نفس الوقت فنانا، فلا يكون لنا أي مثال في أوج الفترة الكلاسيكية لأهمية المثالية الإغريقية، ولا يسعنا فهم التحول العميق والجديد تمام الجدة الذي أحدثه سقراط الذي عارض العالم القائم في مجال السياسة والأخلاق والفن معارضة جذرية عجيبة[1].

ونحن ندرك القيمة الكبرى التي تسكنها الفلسفة السابقة على أفلاطون في فلسفة نيتشه، وهذا ما نلمسه عند غادامير أثناء استشكاله لمعنى البداية في الفلسفة، عند قوله إن الموضوعة هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تمثل بداية الثقافة الغربية أيضا،... إن الشيء الأساسي في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط هو أنني لا أبدأ بطاليس ولا بهوميروس، ولا أبدأ باللغة الإغريقية في القرن الثاني قبل الميلاد؛ إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطون وأرسطو، وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط، وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة[2].

✓ الوجه السلبي لفلسفة أفلاطون عند نيتشه:

أما عن الوجه المتخفي في نصوص أفلاطون فهو افتتاحه لإرادة الحقيقة، بإقامة الفصل الإبستيمولوجي بين الحق والخطأ، إلى الفصل الأنطولوجي بين الوجود والمظهر، إلى السياسي بين العدل والظلم، إلى الجمالي بين الجميل والقبيح، وقد كونت بذلك منظومة معرفية كلية شملت جميع مباحث الفلسفة (المعرفة- الوجود- القيم)، تختلف في درجاتها ومستوياتها، حيث اختلف الوجود في قيمته، فأضحت الأفلاطونية هي المنعرج الأكبر في هذا التحول الثقافي العميق بين العالم المحسوس والعالم المعقول، إلى الفارق بين المثل بوصفها الكيانات الكلية من جهة، والأشياء المحسوسة والفانية والفردية، الواقعة في الزمان والمكان من جهة أخرى[3].

إن هذا التقسيم الأنطولوجي هو الحدث الفلسفي الذي حدد كامل مصير العالم وماهية الإنسان وتفكيره، وهو الذي فسح المجال أيضا لبروز الخطاب الميتافيزيقي حول الحقيقة، فيكون بذلك التقسيم الثنائي

1- نيتشه، فريدريك، مقدمة لقراءة محاورة أفلاطون، مصدر سابق، ص 5

2- هانز، جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2002، ص 5-7

3- عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، تحت إشراف، جمال مفرج، 2011-2012، ص 48

الأفلاطوني للعالم هو الذي وفر وحدد الموطن الأنطولوجي لمفهوم الحقيقة، فالميتافيزيقا ستظل تعتبر على الأقل حتى هيجل أن كل اختراق للحد الجذري الفاصل بين مفهومي الحقيقة والخطأ هو في الواقع خلط للوجود بالعدم وخرق لمبادئ العقل الأساسية وتلبيس للفلسفة بالسفسطائية ومزج للصدق بالكذب وتدنيس للفضيلة بالرذيلة وهدم لنظام الكون بأسره"[1].

وأفلاطون عندما أنشأ نظريته في المعرفة المتداخلة مع نظريته في الوجود، عاب عليه نيتشه ذلك ورأى أنها تفتقر للصفاء الذي كانت تمتاز به الفلسفة السابقة عليه وعلى سقراط، حيث كانت تؤول الوجود تأويلا جماليا، لذلك لا عجب أن يصف نيتشه سقراط بأبشع الأوصاف وأن يعاتب أفلاطون لتشيعه الكامل لسقراط الذي كان شديد الفساد والإفساد، فأفلاطون نفسه يتسم بكونه أول هجين كبير، في شخصه كما في فلسفته، وإن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وفيثاغورية وهيراقليطية، لذلك فهو لا يمثل نموذجا صافيا، وحتى في شخصيته تتداخل الخطوط المميزة لمسافة ونقاوة هيراقليطس الملكية، ولشفقة حزن المشرع فيثاغورس، ولجدلية سقراط، العالم بالأرواح، إن كل الفلاسفة اللاهثين هجناء مثله[2].

ومع نيتشه أصبح العقل الفلسفي يشك في قيمة الحكماء، وينظر إليهم كأعراض للانحطاط وأنهم يخشون الحياة كخشيتهم لمعبوداتهم ويجمدوها في مفاهيم نظرية حاقدة على الحياة والصيرورة، ويبحثون عن الحقيقة في عوالم وهمية يصفونها بالجوهرانية والديمومة والثبات، وهذا ما بدى لنيتشه على أنه إدانة للحياة ولقيمة الأرض، "فالصراع هو ضد سقراط، ضد أفلاطون، ومع جميع المدارس السقراطية، وجزء من هذه الغرائز المتجذرة لا تطور الإنسان، ويجب تمثل الفضيلة باعتبارها مفككة أو مجزئة، كتبريرات بواسطة حجج[3].

وبالفعل ونحن نجد في قراءة نيتشه لمحاورات أفلاطون أن المفاهيم الكلية كمفهوم العادل والجميل التي لا نشاهدها أبدا، وإنما نكتفي بوصفها لا تستمد من التجربة بل ندرجها بالأحرى في التجربة أولا ونطبقها عليها، فهذه المفاهيم موجودة في ذواتنا، وليس ثمة شيء يوجد أولا في الحس ثم في العقل، فلا أحد رأى الجميل أبدا ولا المماثل لذاته، فكيف لنا إذن أن نعرف عنها ما نعرف؟ إن السؤال المركزي المتعلق بأصل المفاهيم ينبثق الآن ويجب القول إن أفلاطون قد انطلق من تلك التجريدات مثل الخير والجميل والعادل وليس من مفهوم الحصان،

1– عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 48

2– نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 54

3– عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 49

فقد نفى أن يكون التجريد نتاجا لعملية تجريد، فكيف يمكن استخلاص ما يبقى دوما مماثلا لذاته مما هو في تغير[1].

ويتبين لنا إذن المنحى الأخلاقي عند أفلاطون في تشغيل آلية الدمج، بين الخطأ في المعرفة، والرذيلة في الأخلاق، فالحواس بما تتصف به من تغير تجعل الإنسان خبيثا شهوانيا ومضطربا، فإذا ارتبط التفكير الإنساني بالمفاهيم غير المحسوسة والثابتة فإنه سيكون أخلاقيا وقوي الإرادة وشبيها بسقراط، وإذا ارتبط هذا التفكير بالمسالك الواقعية المتغيرة فسيكون لا أخلاقيا وضعيف الإرادة.

والمسلك المنهجي الذي ارتضاه أفلاطون من أجل بلوغ هذه المفاهيم، هو (المسلك الجدلي) الذي يعتمد في ذلك على الإقناع توسلا بالكتابة والخطابة اللذين لا يتولد عنهما أية معرفة، بل تمثلات حسية، من هنا فنيتشه رأى في هذا المسلك الأداة التعليمية، شبح أفلاطون طبيعة صراعية، وبغض النظر من أن الديالكتيك أداة انتصار، إن هذا الجزء أيضا كفاءة نادرة[2].

إلى جانب ذلك أضاف أفلاطون مسلكا أخر هو تأويل الوجود باعتباره صيرورة بخاصة على التخريج الذي أرساه هيراقليطس والذي مفاده أن كل ما يرتبط بالحواس هو في سيلان مستمر وهو ليس إذن قابلا للمعرفة، وقد بقي أفلاطون فيما بعد وفيا لهذا الرأي[3]، لكن هيراقليطس كان بالإجمال ماديا، في حين كان أفلاطون مثاليا، وأن أفلاطون جدليته حرفت الفكر من الأرض إلى السماء، من واقعنا إلى العالم السحري عالم المثل الصافية إلى دائرة "حكم المثل"، وقد استخدم، أي أفلاطون، الفكرة الهيراقليطية كل شيء يجري لإدانة الأشياء المادية، وللتقليل من قيمة الحياة الفعلية في نظر الناس واعدا إياهم بالسعادة الأبدية في حياة ما بعد القبر، وقد تبنت المسيحية بعض فرضيات أفلاطون الكاسحة"[4].

ويرى نيتشه أن العنصر الذي وظفه أفلاطون من أجل وصل الصلة بين العالمين هو الاستنجاد بفكرة خلود النفس لدى الفيثاغوريين، في المفاهيم الرياضية أو الأعداد، لأن أفلاطون عندما اعتبر أن المعرفة الحسية غير ممكنة ضمن التحول المتواصل للمحسوس، فإن التفكير في تكوين المفاهيم الكلية يغدو مستحيلا كذلك، هذا وثمة أصل ديني فيثاغوري أدخله أفلاطون في نظريته، خاصة في تناسخ الأرواح، ونبذ كل الملذات، والبعد عن

1– أفلاطون، محاورة فينون، مرجع سابق، ص 50

2– عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 51

3– أفلاطون، محاورة فينون، مرجع سابق، ص 44

4– ثيوكاريس، كيسيديس، هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001، ص 243

الاهتمام بالجسد واعتباره سجن أو مقبرة للنفس، وصرف النظر على كل ما يتعلق بالجسد من معرفة حسية وجمالية شكلية، وأن الإنسان لا يجب أن يحاول التحرر بالانتحار لأن الإنسان هو ملكية الله، ويبدو أن الفيثاغوريين ... كانوا جماعة صوفية ... فرضوا التحكم الأخلاقي في النفس[1].

وإنه ليبدو أن أفلاطون قد تبين الرؤية في مجملها، فالجسد عائق عن المعرفة، والنفس تتعرف على جوهر لامادي والفكر هو الذي يحض بالتنقيب عن المفاهيم النظرية، وتتحد تبعا لهذا أن المعرفة الحقيقية الوحيدة هي تلك التي لا تتلطخ منقولات الحواس.

4- التأثيرات التي خضع لها أفلاطون

لقد أبدع أفلاطون في تركيب وبناء تشكيلة متنوعة من المنابع المعرفية المختلفة والمتضادة في مقولاتها ومساراتهما، ومنها الاتجاه العقلي، فالحواس ليست مصدرا للمعرفة، لأن الوجود ديمومة مستمرة وصيرورة دائمة، وقد أخذ أفلاطون هذا عن كراطيل، وتأثير سقراط ينبجس لنا في البحث عن الفضيلة بما هي مفهوم والانشغال بالمثل الأخلاقي الأعلى، فضلا عن التمرس بتكوين المفاهيم والتعريفات والتأسيس المنطقي للأخلاق والصراع ضد المحسوس وكراهية الواقع الفعلي، فأفلاطون قد اشترط على سالك طريق البحث عن الحقيقة والمعرفة الحقة التحرر من سجن الحواس، والمرور من أجل رؤية المعاني، والنظر إلى الظاهرة بعين الاحتقار.

أما عن الفيثاغوريين كحركة إصلاح دينية وسياسة، فإن أفلاطون أخذ عنهم صورة الفيلسوف المصلح الأخلاقي والمناضل السياسي، كما أخذ فكرة خلود النفس، وارتباطها بالجسد كتكفير عن الذنوب، من أجل التحرر من مطالب الجسد والعيش كليا مع المفاهيم المجردة الأكثر صفاء، إن صورة الفيلسوف المكتمل إذن هي إعدام أية قيمة تكون لها قيمة لدى البشر، وكراهية الواقع الفعلي وترويج هذه الكراهية، إنه يعيش كما لو كان في كهف بعد أن تعرف على ضوء النهار والموجودات الحقيقية[2].

وبتدشين النقد على الأرض السقراطية يكون نيتشه قد وضع المساءلة على البداية الأولى للانحطاط، وما يتبدى لنا في خصيصة هذه المساءلة النقدية لسقراط توظيف أدوات من حقول ثقافية متنوعة، منها الأدوات

1- وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 33

2- نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، ص 43

سوسيو تاريخية، وأدوات نفسية، وأدوات سياسية، فضلا عن الأداة الجينيالوجية والتيبولوجية، من هنا فإن نيتشه دائما يستخدم سقراط بوصفه مشكلة[1].

ونيتشه يحاول جاهدا تغير الوصفة التعريفية للفلسفة التي قدمها سقراط وأفلاطون وأرسطو بوصفها فن اكتشاف الحقيقة، إلى البحث عن الحقيقة التي نرفضها ونملء السخرية، الفلسفة هي فن الحياة"[2]، ولحظة ما يكون هناك وصل بين المعرفة والحياة، تنقلب العلاقة بين المعرفة والحقيقة ويجري تصنيع دلالة أخرى مؤداها أن التسليم بالحقيقة هو إنكار لشرط المنظورية ذاتها بما هي الشرط الأساسي لكل حياة وللوجود، باعتباره إرادة قوة وليس رغبة في الموضوعية.

لكن نيتشه لا يتوقف في نقده اللاذع للأفلاطونية عند أفلاطون فقط، إنما يفتتح جبهة للمواجهة مع كل التراث الأفلاطوني الذي نما وتكون في رحمها، يستوي في ذلك الفكر الديني بخاصة المسيحي منه مع نمط المعقولية الحديثة التي أوهمت نفسها بالحداثة والتجاوز والتحرر من النسل الفكري القديم، إن الأفلاطونية لم تنقطع ولم تبق دائرة تأثيرها في تراث الفكر اليوناني، إنما تمارس حضورا مكثفا في الفكر المدرسي واللاهوت المسيحي وفي أنماط المعقولية الحديثة، من هنا يصف نيتشه مشروعه النقدي بالنضال ضد الأفلاطونية، الصراع ضد أفلاطون أو بالأحرى ضد من أجل أن نتكلم بوضوح للشعب، ضد الضغط النصراني الكنائسي، لأن النصرانية هي الأفلاطونية مخصصة للشعب[3].

وأمام هذه القيمة الكبرى التي يبصرها نيتشه في هيمنة الثقافة الأفلاطونية على تاريخ الفلسفة، فإن المقتضى المنهجي يستلزم تشخيص هذا الحضور المكثف في أنساق الفلسفة الحديثة بالإحالة إلى شروطها عن الإرادة المختبئة خلف أجهزتها المعرفية ومقولاها الوجودية وعواملها المصلحية المنتجة لها، والكشف التحليلية.

5- أفلاطون الهجين

نيتشه سخر من نظرية أفلاطون عندما وصفها بإنها تجمع بين عضد بارمنيدس، وجزء من كتف هيراقليطس، وقدم أنباذوقليطس[4]، فأفلاطون كذلك كان هجينا في شخصيته وفلسفته، حيث أن نظريته في

1- عبد الرزاق، بلعقروز، مرجع سابق، ص 55

2- المرجع نفسه، ص 56

3- عبد الرزاق، بلعقروز، مرجع سابق، ص 57

4- محمد، الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، 248

المثل تجمع بين سقراط فيثاغورس وهيراقليطس، فهو ليس نموذجا صافيا، وهذا ما يجعل نظرية أفلاطون نظرية تلفيقية قامت بجمع نظريات فلسفية سابقة متناثرة جعل منها نظرية واحدة متكاملة هي نظرية المثل[1].

ويمكن أن نفهم أن نظرية أفلاطون ما هي إلا عملية تجميع عناصر فلسفية سابقة عليه، هذه العناصر كانت منعزلة بعضها عن بعض، وكل عنصر لوحده، وفي سياقه الخاص لا يمكن أن يشكل مذهبا فلسفيا متكاملا ومنسقا، لذا قام أفلاطون بضم بعضها إلى البعض الآخر، وشكل ما يسمى بنظرية المثل، وإن كان الشكل والصورة النهائيين تنسب إلى أفلاطون، فإن المواد الجزئية والأولية ليست من ابتكاره، وإن أردنا أن ندرس العلاقة بين هذه العناصر الجزئية المشكلة للبناء الكلي فسوف نجد ما يلي:

✓ أفلاطون وقبل أن يتعرف على سقراط، كان على صلة قريبة بكراتيلوس، الذي يمثل فلسفة هيراقليطس فنجده يقول:" نظرت في مسألة الحركة نتيجة ما بذلته فيها من عناء ونظر هي أنني أميل إلى رأي هيراقليطس"[2]، وهذا ما يفسر أن نظرية المثل الأفلاطونية جاءت ردا على فلسفة هيراقليطس القائمة على الحركة ، والفكرة التي تعلمها أفلاطون منهما، هي أن الصيرورة مبدأ مطلق تخضع له كل الأشياء الحسية، ومن هذا المبدأ استنتج أفلاطون أنه لا يمكن تأسيس الموضوعية في مجال عالم الأشياء لتميزها بالتغير والتحول، واعتقد أنه ليس في المحسوسات شيء ثابت ولا يمكن أيضا أن يكون للمحسوسات حد تشترك فيه إذ كانت دائمة التغير[3].

✓ وأفلاطون هنا تعلم من هيراقليطس وأتباعه أنه لا يمكن تأسيس معرفة يقينية، وعلم موثوق فيه، بالانطلاق من معطيات متحركة وواقع متغيرة[4]، ومن هنا فالثنائية الأفلاطونية المتمثلة في العالم الحقيقي والعالم الظاهر، إنما هي في الحقيقة موجه ضد فلسفة الحركة والتغير، وردا على الهيراقليطية، وبالفعل فإن فكرة وجود عالم متغير تمثل الظاهر، في حين أن العالم الحقيقي يجب أن يعاكسه، أي يكون غير متحول.

✓ أما بارمنيدس فيؤسس فلسفته على مبدأ عدم افتقار الوجود إلى أي شيء، وعدم حاجته للحركة أو الانتقال من حالة إلى أخرى سعيا للكمال والامتلاء، وهذا ما جعل أفلاطون يستثمر في هذا المبدأ العقلي، ويثبت أزلية وامتلاء المثل، وعدم قابليتها للحركة والنمو[5]، فيعرف أفلاطون المثل في محاورة بارمنيدس،أنها:" بمثابة نماذج ثابتة في الواقع، وأن الأشياء تشبهها وتكون نسخا منها، وإن مشاركة الأشياء في المثل ليس إلا كونها صورا

1– يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون طبعة، 1936، ص 91-92

2– أفلاطون، كراتيلوس، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ط1، 1995، ص 208

3– ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق المطبعة الكاثولوكية، بيروت، ط2، 1967، ص 66

4– حربي عباس، عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، 1992، ص 253

5– هانز، جورج غدامير، بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 180-187

منها"[1]، وهنا نلاحظ أن أفلاطون قد استعمل المسلمة البارمينيدية الأساسية وهي الثبات، وجعل من يدحض ويرفض مبادئ فلسفة بارمنيدس فإنه كمن يقوم بجريمة قتل الأب[2]، وإذا كان أفلاطون لا يكف عن مدح بارمنيدس، وإعلان التبعية العمياء لفكره وشخصه، فإننا في المقابل نلاحظ أنه لا يكف كذلك عن مخاصمة أفكار هيراقليطس، والتنقيب في تفاصيلها من أجل استخراج نقائصها وعيوبها، ورغم أنه يتظاهر بموضوعيتة إزاء الخصمين: بارمنيدس وميسوس من جهة، وهيراقليطس ومعه هوميروس، إلا أنه في النهاية يتشبث بالفكرة القائلة إن الكل واحد في حد ذاته، وأنه لا يحل في مكان يتحرك فيه[3].

✓ وقد أعجب أفلاطون كذلك بنظرية فيثاغورس في تفسير الوجود بالعدد، لأن الأشياء ماهيتها الوحيدة هي أنها تقبل العد، وأفلاطون أخد عالم المثل والواقع وأضاف لهما عالم آخر يكون واسطة بينما وهو عالم الأعداد فيصبح العالم متكون من ثلاث عوالم: عالم الواقع، عالم العدد، وعالم المثل[4]، كما استمد أفلاطون مقولة النفس من قول فيثاغورس:" نحن في هذا العالم غرباء والجسم هو مقبرة الروح مع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار لأننا ملك الله هو راعينا"[5]، كذلك أفلاطون يؤمن بفكرة خلود النفس وتناسخها، ومن كل هذه العناصر السابقة قام أفلاطون بتشكيل نظرية المثل المهجنة[6]، وسبب اهتمام المدرسة الفيثاغورية بالعدد، هو أنه بواسطة الحساب يمكن الانتقال من الواقع العيني المتغير والزائل، إلى العالم الذهني الثابت والدائم، الذي يعلو على كل شيء، وفي هذا العالم العددي الذهني يكمن ويوجد اليقين، لكن بالنسبة لفيثاغورس فإن الأعداد ليس لها وجود مستقل ومفارق عن الأشياء، بل هي محايثة لها، فالرياضيات إذن لدى أفلاطون هي المدخل الضروري لكل من أراد الوصول إلى نظرية المثل[7].

✓ وقد كرس أفلاطون محاورة فيدون للحديث عن الروح وحقيقتها، وأن الجسد كتلة من الشر، وهو سبب عناء وشقاء الإنسان، لأنه لا يكف عن المرض وطلب الطعام، وأكثر من ذلك فإنه سبب الحروب والمعارك، لأن جمع المال والثروات هي العلة الأولى والحاسمة في معظم الحروب، فالبدن هو العائق الأكبر أمام حصول الإنسان على المعرفة، وبلوغه الحقيقة المطلقة، بل هو سجن وغل للنفس، وقبر لها"، وبعد الموت لا يعني النهاية، فأرواحنا

1- أفلاطون، محاورة بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، مكتبة الاسكندرية المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 231

2- ميشلين سوفاج، برمينيدس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981 ص 125

3- أفلاطون، تياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 2000، ص 81

4- نيتشه، فريدريك، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، ص 62

5- جعفر، ال ياسين، فلاسفة يونانيون، العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، دون تاريخ، ص 173

6- محمد، الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 247

7- نيتشه، فريدريك، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، ص 62

كانت موجودة قبل أن تحل في هيئة بشرية، فالأكيد أنها تعود إلى هذا العالم، وبما أن كل الأضداد ناشئة من تضاد فإن الحياة هي ضد الموت، وهما متوالدان، فأرواح موتانا إذن مستقرة في مكان ما وستعود مرة أخرى، إن تبيني أفلاطون فكرة خلود النفس و تناسخها، يعود إذن إلى تأثره بالتعاليم الفيثاغورية[1].

✓ وحسب نيتشه فإن فيثاغورس لا يمثل نموذجا فلسفيا إيجابيا، لأنه أولا جمع بين التصوف والفلسفة، وبالتالي فإن فلسفته ليست نقية وليست تراجيدية أصلا، فإن كانت الفلسفة التراجيدية تعلم الإنسان كيفية التمسك بالحياة، فإن التصوف على العكس من ذلك فإنه يعلم الإنسان كيفية التخلي التدريجي عن الجسد والنشوة الديونيسوسية، والتخلي عن الحياة في غاية المطاف، وفي المقام الثاني فإن فيثاغورس عمل جاهدا للتحرر والانفلات من الأسطورة اليونانية القديمة، المصدر الدافق للمأساة، وثالثا فإن فيثاغورس اتجه إلى التجريد والنظري، ويظهر ذلك بجلاء من خلال فلسفته الرياضية[2].

✓ أما سقراط فرغم صعوبة الفصل بينه وبين أفلاطون، فقد يكون سقراط متحدثا وأفلاطون ناقلا، مثلما قد يكون أفلاطون هو المتحدث والناقل في نفس الوقت، إلا أن مؤرخي الفلسفة اتخذوا مقياسا ومعيارا للتمييز بين الأستاذ والتلميذ، وهو ما يسمي معيار المحاورات السقراطية، وهي التي دونها أفلاطون، حيث يحتل فيها سقراط مركزا محوريا، وإيجابيا في المناقشة والتقرير، خاصة الموضوعات الأخلاقية، رغم طرحها السلبي لأنها لا تصل إلى نتائج حاسمة وقاطعة، حيث قال سقراط:" لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا..."، ويترك نقاط مفتوحة تعكس عدم تقديم حل نهائي للمسائل المستشكلة[3].

✓ وبالتالي فتعاليم سقراط تعد نقطة البداية لنظرية المثل، فهي حسب نيتشه، من أكبر الأمراض الفلسفية التي نقلها سقراط إلى أفلاطون، لذا نجد أن أهم مبدأ أخلاقي في نظرية المثل هو الحقد على المحسوس، والتحرر من الحواس قدر الإمكان، وخاصة فكرة المفهوم، القائمة على إتباع المنهج الاستقرائي، وهو المنهج الذي يجعل المفاهيم الكلية الكائنة في الذهن هي الهدف الحقيقي لكل معرفة أو حركة عقلية، ويتم بلوغ هذه الكليات الذهنية انطلاقا من وقائع عينية وجزئية، وهذه الحالات والأمثلة الجزئية يتم تصنيفها ضمن أجناس وأنواع، ونفس الشيء

1– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 149
2– محمد، الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 228
3– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 151

عن الإنسان والحيوان والخير"، فكلها مفاهيم تكونت بجمع الصفات والأفكار التي تتفق فيها فئة من الأشياء مع إهمال الأفكار التي تختلف فيها"[1].

ومن كل هذه العناصر السابقة، الهيراقليطية، البارمنيدية، الفيثاغورية وأخيرا السقراطية، التي تتميز في أصلها بالصفاء والنقاء الخالص والأصالة، قام أفلاطون بتجميعها وشكل بها نظرية المثل، التي لا تتميز بالأصالة مثلما هي أجزائها وعناصرها، أي أن نظرية المثل ليست صافية وخالصة، بل هي هجين.

ثالثا: قراءة نيتشه لأرسطو* Aristote (384 ق.م – 322 ق.م)

افتتح أرسطو كتابه التحليلات الأولى " أنولوطيقا الأولى" بالعبارة التالية:" إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصنا هاهنا والغرض الذي إليه قصدنا، فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني، ولما كان القياس البرهاني هو القياس الكامل فإن مقدماته قائمة بذاتها، وأعني بذاتها أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات، والقياس الكامل هو القياس الذي ليس يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شيء غيرها"[2].

وما يفهم من ذلك أن أرسطو عندما وضع المنطق أراد بذلك أن يقدم المعيار المنطقي الصحيح لتحديد ماهية الحقيقة في الأقوال والأفكار والأشياء ، حيث أن المعرفة اليقينية تبعا لهذا هي تلك الحقيقة التي تتطابق مع مبادئ العقل الكلية الفطرية في النفس الإنسانية، وشغل في المقام نفسه ثنائية الحق والباطل في الأحكام والتصورات، ويتحدد تبعا لهذا مفهوما منطقيا للعلم، ملمحه الجوهري معرفة الكلي والضروري والحتمي، إنه معرفة يقينية لأنها برهانية، ولأنها برهانية فمعرفتها موصولة بمعرفة على الأشياء وأسبابها الحتمية، ويصبح القياس السليم هو الذي يحترم القواعد والمبادئ الأساسية للاستنتاج المنطقي، وبذلك يصبح القياس في صورته البرهانية آلة العلم.

1– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 125

*– هو ابن نيقوماخوس الطبيب الخاص بأمينتاس ملك مقدونيا، والد فيليب وجد الاسكندر الأكبر، لذا نشأ في جو له علاقة بالبحث والعلم والمشاهدة وعندما كبر أرسطو كلف بأن يعلم الاسكندر ويهذبه والاسكندر بدوره أمر صياديه بأن يمدوا أرسطو بكل المعلومات المتعلقة بالحيوان، كان أرسطو أكبر الطلاب الأفلاطونيين، ويقال أنه مكث في الأكاديمية قرابة سبع عشرة أو عشرين سنة، لكنه غادرها في حياة أفلاطون، لذا قال الأستاذ معاتبا أرسطو: "لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته، أو بعبارة أخرى إن أرسطو يركلني، كالمهر يركل أمه، وبعد عودته إلى أثينا أسس مدرسة اللوسيوم، وهو مكان في أثينا يضم عدة بيوت وحديقة لكن عندما مات الاسكندر سنة 323ق م والذي تسلط على المدن اليونانية، منها أثينا اعتلى الحكم الحزب المعادي له، فاضطر أرسطو للهرب خوفا على حياته ألف الكثير من الكتب، لكن أسلوبه مخالف لطريقة أفلاطون، وبهذه المؤلفات الكثيرة والجامعة تحصل على لقب الفيلسوف الموسوعي ومنها المنطقية والطبيعية والسياسية والأخلاقية، وبعد كتاب "الميتافيزيقا" من أهم مؤلفاته وآخرها. نقلا عن: ديوجينيس اللائرتي حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2014، ص.374-373.

2– أرسطو، منطق أرسطو، نقله اسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، دون طبعة، 1980، ص 138-143

وهذا التصور المنطقي الأرسطي الذي يعتمد في آليته على القياس وعلى مبادئ العقل، ويدعوا للتماسك والتطابق بين المقدمات والنتائج فهو يضع حدا فاصلا بين الحقيقة والخطأ، ويصبح بذلك مبدأ الهوية الحصن المنيع من التضاد، وأن أي تفكير في الفوارق والاختلافات فهو إما تقابل أو تعارض أو تضاد أو تناقض أو تداخل، ويبصر نيتشه خلف هذه الثقة بالعدة المنطقية شبحا سقراطيا مهيمنا، بخاصة في هدف الوضوح الذي يجعله الفكر المنطقي المقتضى الأساسي[1].

ولا يمكن تحديد موقف نيتشه من هذا الفيلسوف إلا من خلال الولوج له عبر أستاذه أفلاطون من جهة، وعبر فلسفة هيراقليطس وبارمنيدس من جهة أخرى، على اعتبار أن فلسفة أفلاطون كمرجعية معرفية تحدد من خلالها كل الفلسفات الأخرى، السابقة واللاحقة، الأمر الذي اقتضى من نيتشه رفع مطرقته على هذه الفلسفة التي يؤدي تحطيمها بالضرورة إلى تهاوي كل الفلسفات الأخرى طوعا لذلك، لكننا رغم ذلك يمكن تحديد العلاقة بين التلميذ وأستاذه من خلال المقولة المشهورة لأرسطو التي تعبر عن أن أفلاطون وهو أكبر الفلاسفة اليونان، إلا أنه لا يمتلك الحقيقة بصورة كاملة، في قوله:" أنا أحب أفلاطون، ولكني أوثر الحقيقة عليه"[2].

وهذا ما تجسد في فلسفة أرسطو النقدية التي وجهها إلى لأراء أفلاطون في كل المجالات، ففي علاقة النفس بالبدن حيث يرد بقوة على ذلك حيث يرفض رفضا قاطعا أن يكون هناك فصلا تاما بين النفس والبدن فيقول أرسطو: "يبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل بغير البدن (...) وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير، ولكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل، أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن"[3].

وهذا الرفض لفلسفة النفس الأفلاطونية لم يقف عنده بل انتقل إلى فيثاغورس، والذي يعد مصدر هذه الفكرة التي اقتبسها أفلاطون منه كما أشرنا إلى ذلك مسبقا، ودمجها في نظريته في المثل، كما أن أرسطو لا يتوقف هنا بل كذلك يعرج على فكرة تناسخ الأرواح التي شددت عليها الفلسفة الفيثاغورية وأمن بها أفلاطون، فأرسطو يرى أن هذه الفكرة لا يمكن قبولها لأنه لا يمكن تصور النفس تنتقل من بدن إلى آخر بكل بساطة،

1- عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 55

2- ارسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة أبي بشير متى، تحقيق شكري عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة، دون طبعة، 1967، ص 44

3- أرسطو، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949، ص 6

لأن ماهيتها سوى وظيفة ناتجة وليس لها وجود مستقل أو سابق للجسد، بل النفس هي الجسد ذاته وهو يمارس مختلف الوظائف الحيوية، وفي حالة توقف هذه الوظائف فإن النفس لن يكون لها أدن وجود[1].

بالاظافة إلى نظرية المعرفة يختلف أرسطو عن أفلاطون، كون الأستاذ ينتقل في بحثه عن الحقيقة من الأعلى، أي من السماء والمثل والروح، بهدف القبض على الكلي والحقيقي الثابت، فإن التلميذ يسير خلاف ذلك حيث فلسفة أرسطو تتجه إلى الأرض والواقع، من أجل الكشف عن جزئياته، في حالة صيرورته وحركته، وبهذا فأرسطو وقعن المثال، عكس أفلاطون الذي مثلن الواقع[2].

ورغم هذه الثورة التي تبدو في الظاهر أنها تؤول إلى الانفصال والتباعد، إلا أن تاريخ الفلسفة يؤكد خلاف ذلك، فتقسيم أرسطو المشهور للعلة إلى ثنائيتين خير دليل، فالأشياء تقوم على علة صورية وأخرى مادية، والأمر الذي يقترب فيه التصور الأرسطي من أستاذه هنا هو أن أرسطو جعل الوجود الحقيقي كامن في الصورة، وليس في المادة، وهذا ما يجعل أرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون، والفرق بينهما فقط هو في جعل أفلاطون الصور مفارقة لعالم الواقع، بينما أرسطو جعلها محايثة له (الجسد) فهما لا ينفصلان[3].

وهذه الموضوعة تبدوا أنها تعود في أفق الفلسفة الحديثة، فبعدما تم الفصل في هذه المشكلة وهي علاقة أرسطو بأفلاطون من العصور الوسطى إلى الحديثة، هاهي تلوح في أفق نيتشه والذي يبدوا عليه أنه لم يكن يلمس أن هناك تناقض في الآراء بين الربط والفصل بين الحكيمين لأن نيتشه يعتقد بالتأثير الكامل لفلسفة أفلاطون على تلميذه أرسطو رغم بعض الاختلافات الطفيفة، وكان يعتقد أن أرسطو في الكثير من مسائله استعان بأفلاطون، فيقول نيتشه:" أفلاطون مهد للمنطق الأرسطي الذي لم يكن ليرى النور دون إلحاح أفلاطون على الجدلية، وممارسة لها، تلك هي المهمة الفلسفية الحقيقية الأكاديمية"[4]، فأرسطو رغم طريقته الثورية في التفكير مقارنة بأستاذه ومعلمه أفلاطون، إلا أنه لم يخرج من دائرة الانحطاط اليوناني كما رسم حيزها نيتشه.

1- نقد الميتافيزيقا:

التقويض الذي وجهه نيتشه لسقراط وأفلاطون ينسحب بدوره على أرسطو الذي يعد امتداد لهما، وفلسفة أرسطو باختصار تقوم على فكرة المحرك الذي لا يتحرك أو الجوهر الثابت مصدر الوجود، والعقل الكلي،

1- وولنر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 247

2- لطفي عبد الوهاب يحي، اليونان مقدمة في التاريخ الحضري، دار النهضة العربية، بيروت، دط، دت، ص259

3- عبد الرحمن، بدوي، أفلاطون، دار القلم، بيروت، دون طبعة، 1979، ص 5-6

4- نيتشه، فريدريك، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، ص 60

وتميزه بين الهيولى والصورة، ونيتشه هنا ينتقد فكرة العقل كمفهوم كلي عند سقراط وحتى أرسطو حيث يقول نيتشه:" إن الفلاسفة يجدون صعوبة في التحرر من الاعتقاد بأن المفاهيم الأساسية للعقل ومقولاته تنتمي بطبيعتها إلى الميدان الذي تهيمن عليه حقائق الميتافيزيقا، فهم يؤمنون بالعقل إيمانهم بجزء من العالم الميتافيزيقي ذاته"[1].

هذا وكذلك ينتقد فكرة المثالية التي جاء بها أفلاطون واستمرت إلى أرسطو، هذا الأخير الذي ميز بين الصورة والمادة، ونيتشه يرفض ما جاء به أرسطو، فلا معنى لوجود الصورة مدام هنالك مادة وهذا المعنى الأرسطي يؤكد وجود جوهر ثابت ومطلق وهذا مالا يقر به نيتشه بقوله:" إن الاعتقاد في وجود جواهر مطلقة وأشياء متماثلة هو أيضا خطأ أصلي من أخطاء العهد العضوي بأكمله وقديم قدمه"[2]، هذه الرؤية الميتافيزيقية هي نتاج العقل، وعقلانية أكثر مما ينبغي وتلتقي مع الرؤى الدينية في نظرتها للعالم[3].

إذا كان أرسطو يعرف الميتافيزيقا على أنها "البحث في العلل والمبادئ الأولى"[4]، وأيضا" إنها البحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولى الكلية التي تضم جميع الموجودات والتي تجعل الوجود موجودا "[5]، فإن نيتشه ينطلق في تقويضه للميتافيزيقا بقلب التعريف الأرسطي السائد من فوق إلى تحت ومن الأعلى إلى الأدنى في قوله:" بما أن الميتافيزيقا كلها قد انشغلت أساسا بالجوهر وبحرية الإرادة، فإنه يمكننا أن نصفها بأنها العلم الذي يبحث أخطاء الإنسانية، لكن باعتبارها حقائق أساسية"[6].

وهذا هو التحطيم النيتشوي للفكر الفلسفي التأملي الكلاسيكي الذي ارتكز على الفكر الميتافيزيقي الأرسطي، أي أنه إذا كان أرسطو يرى أن هنالك مبادئ وعللا أولى تمتلك معنى كلي وحقيقة مطلقة، فإن نيتشه جعلها مجموعة من الأخطاء الإنسانية لا معنى لها، حيث أنزلها من عليائها حيث كانت مستقرة في العالم المجرد والذي جعلها مقدسة واشرف العلوم، بينما نيتشه ينظر إليها كعائق يقف أمام تقدم الإنسانية، وذلك لأنها بحث مجرد لا يمتلك معنى واقعي أو له أي علاقة بالإنسان باعتباره مترفع على الوجود ومتعالي على العالم المحسوس ولا يختلط به، لذلك عد نيتشه البحث الميتافيزيقي خطأ إنساني.

1– عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دون طبعة، دون سنة، ص143

2– نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص28

3– ينظر، هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، دون طبعة، 1995، ص142

4– عبد الرحمن، بدوي، أرسطو، دار القلم، بيروت، دون طبعة، 1980، ص 95

5– يحي، هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995، ص 380

6– نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 28

ثم ينتقل نيتشه إلى المنطق باعتباره مكملا للميتافيزيقا بقوله:" المنطق كذلك يرتكز على مسلمات لا يقابلها شيء في العالم الواقعي مثل مسلمة تساوي الأشياء"[1]، إن التوحيد بين الوجود الذي توهمته وبين مقولات المنطق هو نتيجة طبيعية للوهم الميتافيزيقي بوجود عالم دائم لا يلحقه التغيير[2]، فالمنطق هو منهج البحث الميتافيزيقي، فالتفكير بصورة مطابقة للحقيقة هو التفكير وفقا لقواعد المنطق[3]، ونيتشه بمقولته تلك ينتقد قواعد المنطق الثلاث، فمصادرات المنطق مثلها مثل الميتافيزيقا أفكار لا تتطابق مع الواقع، وهذا ما يجعلها مرفوضة من قبل نيتشه لذلك فهو يقول:" إن الميل المسيطر في اعتبار الشبيه على أنه مطابق، هذا الميل اللامنطقي في ذاته، لأنه ليس هناك شيئان متماثلان هذا الميل هو الذي قدم قاعدة كل منطق، وعلى النحو عينه لكي يتولد مفهوم الجوهر، الواجب للمنطق مع انه لاشيء عيني يتطابق بحصر المعنى معه"[4]، في هذا القول يؤكد نيتشه أن المنطق يقوم على فكرة التماثل والتطابق، التي يلتقي بهذه الأفكار مع الميتافيزيقا، وبالتالي تؤكد فكرة الوحدة، ثم يلتقيان في مفهوم الجوهر الواجب لكليهما الذي يمثل المعنى الواحد والكلي، وهذا ما يتعارض مع تفكير نيتشه الذي يؤمن بالتغير والاختلاف الذي يدل على الصيرورة والتطور، وبالتالي ما قيمة الحياة أو الوجود إذا كان ثابت وواحد لا يتغير، لذلك يرى نيتشه أن المنطق مثله مثل الهندسة والحساب لا ينطبق إلا على كيانات وهمية من خلقنا نحن[5].

2- أخلقة التراجيديا

يعد مصطلح التراجيديا من المصطلحات التي تحمل الكثير من الشاعرية، وقد تهافت عليها الأدباء والفلاسفة فهي مصطلح له دلالات أدبية، وفيه جمالية، وقد كان حضورها في الفكر اليوناني القديم حضورا مميزا بل إنها مثلت في كثير من الأحيان الوجود الروحاني للإنسان اليوناني، حيث أنه رأى فيها أداة مثلى لإعادة تمثيل الحياة تمثيلا فنيا، تعطيها في صورة أجمل من صور الحياة كما تعرضها الأسطورة، لأن هذه الأخيرة لم تكن ضمن اهتماماتها تقويم الجانب الأخلاقي للإنسان، بينما كانت الفضيلة حاضرة بقوة في التراجيديا"[6]، فالتراجيديا كانت وسيلة عند اليونانيين يعبرون من خلالها عن أصل الحياة من خلال الأعمال المسرحية التراجيدية.

1- نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 22

2- عبد السلام، بن عبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، مرجع سابق، ص142

3- جورج بوليتزر، مبادىء أولية في الفلسفة، ترجمة فهيمة شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، ط5، 2001، ص114

4- نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص111

5- نيتشه، فريدريك، انساني مفرط في انسانيته، مرجع سابق مصدر سابق، ص22

6- مولين، ميرشنت، الكوميديا والتراجيديا، ترجمة علي أحمد محمود، عالم المعرفة، الكويت، دون طبعة، 1990، ص 117

يعرف المعلم الأول أرسطو التراجيديا كما يلي:" التراجيديا محاكاة لفعل جاء كامل ذي حجم معين، في لغة منمقة تختلف طبيعتها باختلاف أجزاء المسرحية، بواسطة أشخاص يؤدون الفعل عن طريق السرد، بحيث تؤدي إلى تطهير النفس عن طريق الخوف"[1]، أي أن المأساة كانت إبان ازدهار المسرح مقتبسة من الملاحم والأساطير والفولكلور الشائع، ولكنها لا تعالجه على نحو غيبي وإنما على نحو يثير في المشاهد التأمل والتفكير في صميم مشكلات النظام الكوني وحياة الإنسان، وعلاقته بالقوي المسيطرة على الكون، وعلاقة ذلك كله بالقدر، وكان ذلك يأتي على لسان الكورس أو متضمنا في نص التراجيديا.

كما يعرف أرسطو المأساة بأنها:" محاكاة الأفعال النبيلة الكاملة، وأن لها طولا معلوما، وتؤدى بلغة ذات ألوان من الزينة تختلف باختلاف أجزاء المأساة، وتتم هذه المحاكاة بواسطة أشخاص يمثلونها وليس بواسطة الحكاية[2]، وهي تثير في نفوس المشاهدين الرعب، وبهذا تؤدي إلى تطهير النفوس من انفعالاتها، ويقصد أرسطو باللغة ذات ألوان من الزينة، اللغة المشتملة على الإيقاع والألحان والأناشيد، ويعد من أجزاء مأساة القصة أو الخرافة، والأخلاق أي الشخصيات والفكرة، والأناشيد والحوار، وهذه عند أرسطو التي تتم بها المحاكاة.

فأرسطو وضع التراجيديا تحت محك التحليل والتفسير حيث حاول تحليل مكونات هذا الفن وأصوله وعوامل نشأته والغرض منه، حيث خالف فيه أراء أستاذه حول الفن خاصة الشعر حيث يقول أرسطو:" يبدو أن الشعر نشأ عن سببين كلاهما طبيعي، فالمحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة[3]، ونفهم من هذا النص أولا أن أرسطو ما يزال متأثرا بأفلاطون خاصة في فكرة المحاكاة والتقليد"[4]، لكن الظاهر من نصوصه أنه يختلف عن أفلاطون في مفهوم المحاكاة، حيث لا يجعلها مثالية مستقلة عن الواقع بل يربط المحاكاة بالواقع وأن هناك ثلاث أنواع للمحاكاة هي: محاكاة للإنسان، محاكاة أدنى من سلوك الإنسان، محاكاة أعلى من سلوك الإنسان[5].

1– محمد، حمدي إبراهيم، نظرية الدراما الإغريقية، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط1، 1994، ص 11

2– محمد، الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص 331

3– أ رسطو، طاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1953، ص 15

4– أ رسطو، طاليس، فن الشعر، تر ابي بشير متى، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي للطباعة النشر، القاهرة، دط، 1967، ص 32

5– أ رسطو، طاليس، فن الشعر، تر ابي بشير متى، مرجع سابق، ص 141

أرسطو يمجد التراجيديا حيث يعرفها بأنها:" فعل جليل كامل... تتضمن الرحمة والخوف لتحدث تطهيرا لمثل هذه الانفعالات"[1]، ونفهم من هذا التصور الأرسطي للتراجيديا أن العلة الغائية من الفن والتراجيديا والهدف من الشعر المأساوي هو التطهير وتنقية الروح من الانفعالات[2].

هذه العبارة أي التطهير كانت محل نقد وتشكيك من طرف "نيتشه"حيث أن هذه العبارة " التطهير لا يعرف فقهاء اللغة أين يتم تصنيفها بالضبط، هل هي ظاهرة طبية أم ظاهرة أخلاقية"[3]، وهذا يفسر كيف أن نيتشه ينظر إلى التراجيديا نظرة أدبية جمالية وليس نظرة عملية.

فالتراجيديا تهدف إلى الفرح الدائم للصيرورة ويعني أن التراجيديا ليست وسيلة غايتها التطهير من الخوف والشفقة كما يرى أرسطو بل التراجيديا هدفها ما وراء الشفقة والخوف فهدفها جمالي لا أخلاقي، ميتافيزيقي وحيوي لا سلوكي طبي وعلاجي، فالحياة بالرغم من البواعث المحيطة بها التي تطرأ على ظواهرها فإنها مشعة بالبهجة والصفاء على مر الزمان دون توقف ولا عناء[4].

بعد عرض مكانة التراجيديا عند أرسطو، يمكن أن ننتقل الآن إلى موقف نيتشه من هذا الفهم الأرسطي لفن المأساة اليونانية، فنيتشه يبدأ بالثناء على تفسير أرسطو الذي قدمه للتراجيديا، والذي يعمل على الكشف عن الأثر الذي تخلفه التراجيديا لدى المتلقي أو السامع والمتفرج، أو كما يعرف بالتطهير، لكن هذه العبارة الأرسطية المشهورة محل غموض والتباس عند نيتشه فيقول:" هذا التخفيف العلاجي الذي يسمى التطهير بالعبارة الأرسطية، لا يعرف فقهاء اللغة أين يتم تصنيفه بالضبط، هل هو ظاهرة طبية أم ظاهرة أخلاقية"[5].

لكن نيتشه يشك في هذا الغرض فإن كان أرسطو قد سجل نقطة لحسابه عندما درس التراجيديا، فإنه أخطأ عندما جعل الغاية القصوى للتراجيديا اليونانية هي مقاومة الخوف والشفقة، فيتساءل نيتشه: "هل صحيح، مثلما يريد ذلك أرسطو أن المأساة المسرحية تطهر المستمع من الخوف والشفقة، حيث يعود إلى منزله هادئا،

1– أ رسطو، طاليس، فن الشعر، تر ابي بشير متى، مرجع سابق، ص 48

2– برترند، راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص 148

3– نيتشه، فريدريك، مولد التراجيديا، مصدر سابق، ص 148

4 –Martin IIeidegger: Nietzsche, op. cit, pp 221 - 223

5 –Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragedie. op. cit. aph 22, p 148

ساكنا"[1]، ويقدم بديلا لذلك في قوله: "... كان الأثيني يذهب إلى المسرح ليستمع إلى الكلام الجميل، كان الكلام الجميل الشغل الشاغل السوفوكل"[2].

وهذا يعني أن نيتشه يجعل هدف التراجيديا ليس التطهير، بل تحقيق الفرح الدائم للصيرورة[3]، وإذا كانت الصيرورة تعني الجانب الجمالي للكون، فإن هدف التراجيديا إذن هدف جمالي وليس هدفا أخلاقيا سلوكيا، أو طبيا علاجيا، وهي:" تمنحنا عزاء ميتافيزيقيا مريحا، بمعنى أن الحياة بالرغم من كل التغيرات التي تطرأ على ظواهرها فإنها مليئة بالقوة والبهجة على نحو لا ينتهي"[4]، وهذا ما أكده مارتن هيدجر عندما قال:" منذ البداية عارض نيتشه التأويل الأرسطي للتراجيديا الذي ربطها بالأخلاق، وقال بأنها منبثقة من الميدان الجمالي فالفن عند نيتشه هو النشاط الميتافيزيقي الوحيد للحياة، الفن التراجيدي هو الشكل الأعلى للفن"[5].

هذا ونجد أيضا خلافا بين أرسطو ونيتشه في مسألة ترتيب الشعراء المسرحيين، فأرسطو يجعل من يوربيديس على قائمة الشعراء بعد إسخيليوس وسوفوكلس، لكن نيتشه يعارض ذلك، ويقلب الترتيب رأسا على عقب، حيث يجعل يوربيديس هو المسؤول عن انطفاء وهج التراجيدي الحقيقي، لأنه قام بتصديع الموروث الميثولوجي القديم، كما لا ننسى أنه كان صديقا حميما لسقراط الشيطان، وهذا كفيل بتشويه التراجيديا وتدمير الفن المأساوي.

وأرسطو قام بعملية "تخليق الفن" أو "أخلقة الجمال"، أي إرجاع الجمالي إلى الأخلاقي، وهذا ما يعارضه نيتشه تمام المعارضة، لأن التفسير الجمالي(الهيراقليطي)، أكثر براءة من التفسير الأخلاقي (أناكسيمندريس)، يخالف نيتشه في مفهومه للفن سابقيه، حيث يرى أن الفن يحتل مكانة الصدارة، ففلسفته تستدعي الفن بشكل قوي إلى الحد الذي يجعله يقول:" لا يحد العالم تبريره سوى ظاهرة فنية أو جمالية، وأيضا يضيف قائلا في مكان آخر:" لأن كل حياة تقوم على المظهر والفن والوهم وزاوية النظر والمناظرية والخطأ، فالفن عنده هو النشاط الميتافيزيقي بامتياز"[6].

1– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 33

2– نيتشه، فريدريك، العلم الجدل، مصدر سابق، ص 82–83

3– نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان مصدر سابق، ص 91

4– يسرى، إبراهيم، نيتشه عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار،مصر، ط2، 1998، ص 58

5 –Martin IIeidegger: Nietzsche, op. cit, pp 221 - 223

6– مجدي، كامل، فردريك نيتشه شيطان الفلسفة الأكبر، دار الكتاب العربي، سوريا، ط1، 2011، ص 175

لقد حاول نيتشه أن يحدث قلبا وزعزعة لكل القيم السائدة آنذاك من بينها الفن، فرأى في الفن وسيلة مثلى لإعلاء من شأن الحياة، وليس كما كانت نظرة سابقيه للفن باعتباره وسيلة للتوبة والخلاص ونفى الحياة، "كما رفض نيتشه أفكار أستاذه شوبنهاور والتي كانت تدعو إلى الزهد والحياة"[1].

يري نيتشه بأن الفن هو الوسيلة الوحيدة القادرة على محو الميتافيزيقا وإعادة الإنسان إلى حياته الأصيلة ووضع مكان القيم العليا والقيم السامية قيم إنسانية"[2]، فالفن مع نيتشه لا يأخذ قيمته إلا من حيث أنه يحترم الفرد الإنساني ومن هنا يمثل نيتشه من جديد وجهة النظر التي تعبر عن قوة الفرد ويرفض بالتالي كل ما تعبر عنه غرائز الضعفاء حول الفن"[3].

يتبنى نيتشه مفهوما للفن يخرج من حدود الدائرة الجمالية، ويتحول إلى نشاط ميتافيزيقي أكثر منه نشاطا خاصا بالفنان وحده، فإذا أمكن تجاوز الميتافيزيقا، فلا يكون ذلك سوى بواسطة الفن الذي يصوغ ميتافيزيقا جديدة هي إثبات للحياة، وتبجيل لها، واحتفال بما عوض الميتافيزيقا القديمة التي قامت على نفيها لصالح ما يتجاوزها، أي لصالح العدم وإرادة، أي إرادة إنكار ونفي الحياة.

3- الأخلاق:

تعد الأخلاق من الموضوعات الأساسية التي اهتم بها البحث الفلسفي، خاصة عند فيلسوفنا نيتشه حيث بذل كل جهده في معالجة هذه المسألة الأخلاقية التي تتعلق بماهية الإنسان وحقيقته، فالإنسان هو ذلك الكائن الذي يصدر قيما وأحكاما على الأشياء، على أساس معياري الخير والشر، الأمر الذي دعا بنيتشه إلى مراجعة كل المنظومات الأخلاقية والمذاهب الأكسيولوجية السابقة عليه بالنقد والتقييم، وفق آليات المنهج الجينيالوجي، بدأ من أخلاق السعادة واللذة، مرورا بأخلاق الواجب، ووصولا إلى أخلاق المنفعة.

لكن ما يهمنا هنا هو موقف نيتشه من الأخلاق الأرسطية، التي عرضها في كتابه: "الأخلاق إلى نيكوماخوس"، ويمكننا أن نجمل نظرية أرسطو في الأخلاق في أنها تقوم على الغائية، فالإنسان يهدف من خلال سلوكياته بلوغ الخير الأسمى الذي يعرف بالسعادة، انطلاقا من جعل الخير الذي يصبو إليه وسيلة للوصول إلى خير أعلى منه وهكذا يتسلسل في العلل لبلوغ هذه السعادة[4]، وهذه الأخيرة لا يمكن الوصول

1- لورانس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 13

2- رودلف، تشاينز، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1998، ص 111

3- المرجع نفسه، ص 166

4- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص 53

إليها باللذة بل بالفضيلة الأخلاقية أو العقلية التي تتضح معالمها عند أرسطو في الوسط الذهبي بين قيمتي الإفراط والتفريط[1]، بحيث تكون الشجاعة مثلا هي الوسط بين الخوف أو الجبن والتهور، ومن هنا يمكن وضع قاعدة أخلاقية مفادها أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين، لذا تجد كل فرد يسعى لبلوغ ما يعتقد أنه خير، ويفكر في خير أعلى منه، بمعنى أن كل خير يلغي خيرا آخر، وهكذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن نصل إلى الهدف الأقصى، الذي نسميه السعادة[2].

ويبدأ نيتشه في نقد الأخلاق الأرسطية انطلاقا من رفضه لفكرة الغائية التي يرى أنها سبب فساد التفسير الأخلاقي وفكرة عبثية يقول نيتشه[3]، لأن السعادة ليست الهدف بل الهدف هو الإحساس بالقوة ويعني أن إرادة القوة هي حقيقة العالم والوجود والمعرفة والأخلاق، فأرسطو قد ثبط العزائم وأفشل الإرادة وأسكت صوت القوة، إذن فنظرية الوسيط الذهبي الذي ينادي بها أرسطو يعتبرها نيتشه نظرية مثل باقي النظريات السابقة لأرسطو منحطة تؤول إلى التقهقر والتراجع لأن تقديراتنا الأخلاقية لا يجب أن ترتبط باللذة والألم أو السعادة والمنفعة بل أن ترتبط بأصلها الوحيد هو القوة وباقي العناصر من لذة وألم وسعادة ومنفعة فهي متعلقة بهذا الأصل، فيقول في إرادة القوة ما يلي: "السعادة ليست الهدف، بل الهدف هو الإحساس بالقوة، ففي الإنسان والإنسانية ككل، توجد قوة هائلة وكبيرة تبحث عن طريق ومخرج، لأن تتحقق، لأن تنفق، وتخلق..."[4].

وينتهي نيتشه إلى أن تقييماتنا وتقديراتنا الأخلاقية لا يجب أن ترتبط باللذة والألم أو السعادة أو المنفعة، فالأصل هو القوة، أما التحديدات الأخرى فمرتبطة بها، وفروع غير أصيلة منها، إن الشعور بالسعادة، الذي ركز أرسطو على تحليله، ورفعه إلى مرتبة الأصل والهدف الحقيقي، ما هو في نهاية التحليل، وفي نظر نيتشه، إلا تحقيق وبلوغ أعلى درجات القوة والسيطرة[5].

4- المنطق:

من المعلوم عند الخاص والعام من الباحثين في المنطق وتاريخه، أن هذا الأخير عرف تصدعا وارتجاجا عنيفا في أسسه، وتغيرات كبيرة في آلياته ومبادئه، وهذا ما دفع بالكثير من الفلاسفة والباحثين إلى

1- زكريا، ابراهيم، المشكلة الخلقية، دار مضر للطباعة، مصر، دون طبعة، دون سنة، ص 132-133

2- عبد الكريم، عنيات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 172

3- أرسطو، الأخلاق الى نيقومانوس، مرجع سابق، ص 134

4- عبد الكريم، عنيات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 173

5- المرجع نفسه، ص 174

إعادة النظر في هذا المنهج والنموذج الإغريقي، لكن يعد النقد الذي وجهه الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه للمنطق من أبرز وأعمق ما قدم خلال تاريخ الفكر الإنساني من انتقادات، إذ مثل هذا النقد على الإطلاق، أرضا خصبة وجد فيها العديد من الفلاسفة منطلقا لممارساتهم النقدية التي تناولت المنطق خاصة.

ونحن هنا نحاول أن نوضح طبيعة النقد النيتشوي الذي وجهه للمنطق الأرسطي من خلال منهجه الجينيالوجي التحليلي وانطلاقا من نصوصه الفلسفية التي يعرض فيها مبررات هذا النقد، فالمنطق أو ما أطلق عليه أرسطو التحليل والذي سيطر على العقول مراحل طويلة من الزمن حيث امتد من العصر اليوناني حتى العصر الوسيط، وهو يقوم على تحليل الفكر وتقسيمه إلى عناصر ليكشف عن بنيته التي يتكون منها أو ما يعرف بالأورجانون الذي يقسم إلى مجموعة مباحث، الحدود والقضايا والتصورات والاستدلالات...، والتي قام بتنسيقها وتقنينها ما جعله يفوز بلقب المعلم الأول[1].

ولقد عرف هذا الأسلوب المنطقي صور مشابهة له حيث نجد أن بارمنيدس أول من حاول الفصل بين الحقيقة والخطأ، ومن ثمة جاء سقراط وأعطى للفصل بعدا أخلاقيا حيث فصل بين الخير والشر، واتضح هذا التميز بصورة واضحة عند تلميذه أفلاطون في نظرية المثل وتميزه بين العالمين، وصولا إلى رائد المنطق أرسطو الذي ميز بوضوح بين الحقيقة والخطأ من خلال المنطق أو العقل، لكن هذا النموذج المتبع في الفصل خاصة مع أرسطو لم يسلم من سهام النقد، فنجد بيكون وديكارت وغيره من الفلاسفة، لكنه كان أكثر انقلابا مع نيتشه لأنه نجح في تفكيك الحقيقة، ومن المحاور التي دار حولها نقد نيتشه للمنطق نجد:

أ- مشكلة الحقيقة

موقف نيتشه من المنطق لا يتضح إلا برصد موقفه من الحقيقة، والذي نلمسه خاصة في كتابه "ما وراء الخير والشر" عندما حاول تحديد معنى اللاحقيقة التي لم تطرح من قبل الفلاسفة بوصفها مشكلة تحتاج إلى التأمل والتفكير، لأنهم افترضوا أن الحقيقة شيء موجود وكفى، وهذا يعني أن دورهم ينبغي أن ينحصر في معرفتها والكشف عنها من دون أن يتساءلوا يوما عن قيمتها، حيث قال: ما الذي فينا يريد الحقيقة؟ لقد تساءلنا واستعلمنا عن قيمة هذه الإرادة، وعلى فرض أننا نريد الحقيقة فلماذا لا نسعى خلف اللاحقيقة؟ يبدو لنا أن المشكلة لم تطرح من قبل بهذا الشكل، وكأننا أول من طرحها[2].

1- جول، تريكو، المنطق الصوري، ترجمة محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 21

2- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 14

ولذلك نجد نيتشه غاضبا على الفلاسفة من موقفهم إزاء الحقيقة، لا سيما تلك القائمة على التمييز الذي أقاموه بينها وبين الخطأ، والذي كان من نتيجته أن أضحت الحقيقة مستقلة عن جميع شروط الحياة ومنعزلة عنها، فيقول "ما تولاه هؤلاء الفلاسفة على مر ألاف السنين الماضية تحول إلى مفاهيم محطة، لا شيء حقيقي تمكن من الهرب حية من قبضتهم، وكلما وقر هؤلاء مؤلهي المفهوم شيئا، قتلوه وأكلوه، لقد امتصوا الحياة من كل ما عبدوه"[1]، ومن هنا كان تساؤله لماذا لا نسعى وراء اللاحقيقة والخطأ، أليس من المرجح أن يكون الخطأ هو أصل الحقيقة؟ انطلاقة أولية لتجرأ على أشكلة مفهوم الحقيقة.

أما في مؤلفه "العلم المرح" يقر نيتشه أن العقل لم ينتج سوى أخطاء كان بعضها فقط مفيد، وصالح لحفظ النوع، مثل هذه الأخطاء لم تفتأ تنتقل وراثية حتى تحولت إلى حقيقة مشتركة بين أبناء الجنس البشري[2]، فهكذا تكون الحقيقة بالنسبة لينتشه هي نتيجة خطأ ارتكبه العقل الإنساني، ولكن ليس أي خطأ، بل ذلك النوع من الخطأ الذي يفيد الحياة، وهذا ما يجعل منها صناعة إنسانية، فهي لم تهبط إلينا من السماء، أو من مصدر مجهول، ولم تكن يوما مستقلة عن شؤون حياتنا، لكن الاستعمال المطول والمتكرر لها، فضلا عن انتقالها من جيل إلى آخر جعل الإنسان ينسى أنها من صنع يديه، الأمر الذي أكسبها صفة القداسة، وفي هذا السياق يأتي تعبير نيتشه "الحقائق عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك"[3]، وهو يسوق في هذا المنحى المثال الآتي: لقد لجأ الإنسان من أجل استمرار حياته على الأرض إلى ضبط الزمان والمكان فاخترع لهذا الغرض ما يسمى بخطوط الطول والعرض، كخط الاستواء وخط غرينتش، لكن الكثير من البشر يعتقد أن هذه الخطوط حقيقية، في حين أنها خطوط وهمية ابتكرها الإنسان لنفع حياته ليس إلا.

ب– مشكلة المنطق

ينطلق نيتشه في تحليله للمنطق من فكرة أن العالم خاضع للفوضى وهو يسير دون نظام وترتيب، وهو ما أرق الإنسان وتركه يتخبط في العبث، ولكن لما اضطر لكي يعيش وسط هذا العالم كان لزاما عليه أن يقوم بضبطه وإعادة ترتيبه، فلجأ بذلك إلى العقل، ليحافظ على حياته، وهذا هو الأمر الذي خلق أساس المنطق[4]، ولعل هذا ماجعل نيتشه يقول:" لقد كان القصد هو خداع النفس بطريقة نافعة، وكانت الوسيلة هي ابتكار صيغ ورموز يمكن بواسطتها اختزال التعددية المزعجة في ترسيمة نافعة وسهلة الاستعمال، تمثلت بالعمل

1– نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 25

2– نيتشه، فريدريك، العلم المرح، مصدر سابق، ص 123

3– غسان، علاء الدين، نقد المنطق عند نيتشه، مجلة جامعة تشرين للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 41، العدد 4، 2019، ص 34

4– غسان، علاء الدين، نقد المنطق عند نيتشه، مرجع سابق، ص 34

على تبسيط العالم واختزاله في قوالب مغلقة وثابتة لا يعرف التناقض طريقا إليها، وهذا ما غاب عن أذهان الفلاسفة، فبدلا من أن يتعاملوا مع المنطق على أنه وسيلة لملائمة العالم والغايات النفعية فقد تعاملوا معه على أنه معيار الحقيقة"[1].

نيتشه نظر إلى الحقيقة بأنها إحدى نواتج الأخطاء والأوهام التي ارتكبها العقل البشري، والمنطق هو الخطأ والوهم الذي مارسه العقل على الواقع، فالمنطق لا وجود له سوى في عقل من يؤمن به، ولا وجود له على أرض الواقع، كذلك الأمر بالنسبة للمسلمات والقوانين والمقولات، وأن حاجة الإنسان ورغبته في الحياة والمنفعة هما من أوجدا هذا العقل، الذي اخترع هذه المقولات والقوانين وطبقها على الواقع وقال بضرورتها وصحتها، وكان علينا بمقتضى ذلك أن نفسر الواقع تبعا لما تتطلبه هذه المقولات والمبادئ[2]، ومن هنا كان قول نيتشه:" اعتقدنا أننا نملك في أشكال العقل معيار الواقع، بينما لم نكن نسعى من وراء الأشكال إلا إلى التحكم في الواقع، لكي نسيء فهم الواقع بطريقة ذكية"[3]، وهنا يمكن القول إن مقولات العقل وقوانينه ليست إلا أوهاما اخترعها العقل الإنساني وأسقطها على العالم بغية فهمه وتفسيره ومحاولة التحكم به، وأن أصل المنطق ليس بناء للفكر وعصمته بل هناك خفايا لم يصرح بها أرسطو لأن أصل هذا الأورجانون ليس معرفيا ولا منطقيا بل مقنع فقط تحت النوايا الخبيثة للمنفعة البراغماتية[4].

ج- مبادئ العقل

العقل يؤمن بمبادئ وأوليات قبلية لا يمكن للعقل التخلي عنها هذه المبادئ المديرة والمنظمة للعقل هي: مبدأ الهوية، عدم التناقض، والثالث المرفوع، وهي كلها مبادئ ترجع في أصلها إلى مبدأ الهوية الذي فحواه إن الشـيء هو هو ولا يمكن أن يكون غيره، أي لا مغايرة ولا تمايز بين الشـيء وذاته ومن هذا المبدأ نسـتخلص باقي المبادئ، لكن نيتشـه يسـقط هذه المبادئ من عليائها ويجعلها مجرد مسـلمات عقلية قابلة لدحض وللمناقشة ما يجعلها تنزل من على اليقين والمطلقية.

فيبدأ نيتشـه نقضـه للمنطق بصـفة عامة ومبادئ العقل بصـفة خاصـة من نقضـه لمبدأ الهوية الذي يرى أنه باطل لأن التماثل بين الشـيء وذاته باطل فالقول بالمطابقة بين (أ) و (أ) غير مبرر واقعيا، فلا يمكن أن

1- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 225- 226

2- غسان، علاء الدين، نقد المنطق عند نيتشه، مرجع سابق، ص 36

3- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 209

4- محمد، الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توقبال للنشر، المغرب، ط1، 2006، ص 31

يكون لشـــيء الواحد صـــورة مماثلة له في الواقع وبتالي فمبدأ الهوية أمر مســـتحيل[1]، أما عدم التناقض فنيتشـــه يرجعه إلى عجز الإنســـان وافتقاره للقدرة العقلية التي تجعله يعبر عن إثبات شـــيء ثم نفيه في الآن نفســـه[2]، وينتهي نيتشه إلى أنه لا علاقة للمنطق بعالم الأشياء وعالم الصيرورة لأنه لا علاقة بعالم التصورات وعالم الذهن والمنطق بعالم الأعيان والصيرورة والواقع[3]، حيث نلمس من هذا أن نيتشه يفصل بين العالمين عالم المعقول وعالم الملموس فلكل منهما خصـــائصـــه المختلفة على الأخر فالعقل بناء ذهني مجرد والواقع بناء مادي محســـوس، ما يجعل العقل خال من الحياة الحركية والصيرورة فالأقيسة الأرسطية جفت في هياكلها عصارة الحياة[4].

1– غسان، علاء الدين، نقد المنطق عند نيتشه، مرجع سابق، ص 37

2– علي، حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998، ص 43

3– جيل دلوز، فليكس غيتاري، ماهية الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1998، ص 25

4– غسان، علاء الدين، نقد المنطق عند نيتشه، مرجع سابق، ص 37

المبحث الثالث: قراءة نيتشه للتراث الفلسفي الهيلينستي (ما بعد أرسطو)

يتفق مجمل مؤرخي الفلسفة في أن الحضارة اليونانية تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية تلخص التركة الإغريقية؛ وهذه المراحل تنطلق من مرحلة التنوير السفسطائي، إلى مرحلة النضوج الفلسفي مع سقراط وأفلاطون وأرسطو وأخيرا مرحلة التقهقر بعد وفاة " أرسطو" التي يطلق عليها العصر الهيلنستي (Hellenismus)، بدأت بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م، واستمرت حوالي 200 سنة في اليونان، يستخدم اصطلاح هيلينستية لتمييز هذه الفترة عن الفترة الهلينية وتضم مجموعة من المدارس الكبيرة والمشهورة في تاريخ الفلسفة مثل الأبيقورية والرواقية، الشكاك والأفلاطونية المحدثة.

أما نيتشه فقد جعل الفلسفة اليونانية تنقسم إلى مرحلتين فقط، المرحلة الأولى يطلق عليها العبقرية اليونانية أو عصر التراجيديا التي تتجسد في أدبيات شعرية ومسرحية، والمرحلة الثانية التي يطلق عليها مرحلة الانحطاط والتقهقر تظهر عند يوربيديس وسقراط وأفلاطون وارسطو، وفيثاغورس.

أما عن هذه المرحلة فإن "نيتشه" لم يقدم موقفه صراحة من هذه الفلسفات في مؤلفاته مثلما قدمها للفلاسفة قبلهم، لكن نلمس في العديد من شذراته أنه تكلم عنها دون الخوض في أهم مشكلاتها خاصة أسبقية المدرستين، كما لم يعرض أفكارهما بالتحليل والتفصيل بل فقط حاول الأخذ من هذه المدارس ما يتماشى وفكره وهجر مالم يوافق فكره وربما يرجع ذلك كون هذه المرحلة قد تأثرت بالفكر الشرقي القديم، وامتزجت فلسفتها بالطابع الروحي الديني الذي أنذر بإنتهاء مرحلة التفلسف فيها[1].

أولا: الأبيقورية والرواقية: (Epicureanism -Stoicism)

لقد عرفت الفلسفة اليونانية بعد أرسطو تطورا كبيرا أدى إلى ظهور العديد من المدارس منها المدرسة الأبيقورية والرواقية والكلبية والأفلاطونية المحدثة، ولقد أشار نيتشه في مؤلفاته إلى فلاسفة هذه المدارس ليس بشيء من التفصيل، ولكن من جانب السرد التاريخي فقط حيث وقف في العديد من المرات على شرح أفكار هؤلاء دون القصد بالتمذهب لهم ولكن فقط من جانب بسط أفكارهم بسطا موضوعيا، حيث أن الملاحظ على مؤلفات نيتشه لم تتطرق إلى هذه المذاهب بشكل مسهب كما في الفلسفات السابقة، بل نلمس ذلك فقط في العديد من الشذرات في كل ملفاته، لذا سنحاول عرض بعض هذه المواقف، أنطلاقا من فلسفة أبيقور موروا بفلسفة زينون الإلي، والشكية وصولا إلى الأفلاطونية الجديدة.

1– فؤاد، زكرياء، مقدمة التساعية الرابعةلأفلوطين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1970، ص14

1- الفلسفة الأبيقورية:

إن الحديث عن فلسفة أبيقور* (Épicure 341 ق.م- 270 ق.م)، هو في الأساس حديث عن الفلسفة الأخلاقية اللذية، حيث تعلق اسم أبيقور باللذة، الذي انطلق في فلسفته من فلسفة أرسيتبوس القوريناني والتي تعد المبدأ الأول له خاصة في ثنائية اللذة والألم، اللتان تعلقتا بفكرتي الخير والشر، والتي تعتبر من إفرازات الحضارات الشرقية التي تغلغلت في الحضارة اليونانية نتيجة الفتوحات التي قامت بها سياسة اليونان الاستعمارية، والتي توجت بتوريث أفكار شرقية لا علاقة لها بالثقافة الغربية، حيث أن الدين الوثني الإغريقي لم يكن يعرف قيمتي الخير والشر إلا بعد احتكاك اليونانين بالثقافة الشرقية التي تؤمن بالبعث وباليوم الأخر والعذاب والجنة والنار، وشيوع فكرة التدين التي كانت الثقافة الغربية أنذاك تخالفها وتروج لأفكار أخرى تؤمن بها، الأمر الذي دعى إلى الإحتكام لفلسفة أبيقور.

ينطلق أبيقور من كون اللذة الحسية مبدأ طبيعيا في الإنسان فبالنسبة له الخير كل ما يجلب المتعة من الأكل والحب والمسامرات وكل الأشياء المفرحة، وكل ما يتعلق بالجسد ومعنى ذلك أن الحس هو المعيار الوحيد لتحديد مفهوم اللذة، فيقول: "بأنها ليست اللذة الخاصة بالفساق أو المتع الجسدية مطلقا، كما ذهب بعضهم لجهلهم بمذهبه أو لعدم موافقتهم عليه أو لتأويلهم الخاطئ له"[1]، ويقصد من ذلك أن اللذة هنا هي انعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس، أو ما يعرف بالأتاراكسيا.

وهذا التشخيص لمفهوم اللذة عند أبيقور يعتبر الفصل النوعي بين فلسفته الأخلاقية وبين الفلسفة الأخلاقية التابعة لأرستيب التي فصلت اللذة عن الزمان والمكان وسلبت منها كل القيم الاجتماعية فتحولت إلى أخلاق بهيمية ليس وراءها أية غاية، وفسروا الفعل الخلقي وفق مبدأ هيراقليطس الذي ينص على عدم الثبات في الطبيعة والحاضر هو الحقيقة، فجعلوا اللذة الحاضرة غاية الإنسان، وقد رد عليهم أبيقور في حكمته العاشرة قائلا: " لو كانت مصادر اللذة تسمح بتخليص الفكر من القلق الذي تحدثه فيه الظواهر السماوية والموت والعذاب

*- رحل أبيقور إلى أثينة حيث اشترى له أهل كولوفون بيتا في الضواحي بعد أن ألقى لهم محاضرات واستقبل في بستانه كل المريدين دون تمييز والذين كانوا يحترمونه مطلقا، فقد كان شعارهم بعد موته: "عش وكأن عين أبيقور ترقبك"، ويقال أن الشاب كولوتيز قد خر راكعا عندما سمع لأول مرة أبيقور، وحياه كأنه سمع إله، يقول ديوجين اللائرتي أنه ألف حوالي ثلاثمائة كتاب، منها "رسالة لهيرودوت" وكتاب آخر عثر على بعض أجزائه في مخلفات مكتبة "هيركولانيوم" المحترقة، وهو كتاب "في الطبيعة"، عرف مذهبه بالهيدونية أو مذهب اللذة، إذ يقول أحد كبار تلاميذه: كل الطيبات ذات صلة بالبطن رغم أن هذا المبدأ موضوع جدل كبير، لأن أبيقور يهتم كثيرا باللذات الروحية، ويعتبر الرومان من أكبر مصادر معرفتنا بالفلسفة الأبيقورية، نقلا عن: بيار بويانسي، أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980، ص 10، وول ديورانت قصة الحضارة – حياة اليونان الجزء 8 مرجع سابق، ص 174.

1- جلال الدين، السعيد، أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة، الدار العربية للكتاب، تونس، دون طبعة، 1991، ص 111 .

ولو كانت هذه المصادر تعلمنا فضلا عن ذلك، الحدود التي تقف عندها الرغبات لما وجهنا التوبيخ إلى الفساق، إذ اللذة ستغمرهم من كل جانب دون أن يختلط بها الألم ولا الحسرة اللذين يمثلان الشر الحقيقي"[1].

كما تتضمن الأخلاق العملية عند أبيقور تقسيم اللذة إلى ثلاثة أصناف: أخلاق طبيعية وضرورية (الحاجات الطبيعية للإنسان)، أخلاق طبيعية وغير ضرورية (الزواج والتملك)، أخلاق غير طبيعية وغير ضرورية (السياسة والحروب)[2]، فيقيم أبيقور بذلك مذهبه الأخلاقي على أساس ثنائية اللذة والألم وعلى الحكيم طلب اللذة وتجنب الألم، بل وتنازل عن لذات كثيرة نظرا لما تكلفه من إزعاج، كما أنه عليه تتبع الآلام الشديدة إذا ما كانت تعقبها لذة أعظم، وأبيقور هنا يوجه الحياة الأخلاقية ولا يحلل السلوك الأخلاقي، وينطلق بذلك من مفهوم الفضيلة التي تتلخص في استطاعة الإنسان الحصول على اللذة وتجنب أكبر قدر من الآلام، وأنها ضرورية ويمكن إشباعها، فالجسم يتعذر عليه الازدياد من لذة ما إذا حقق اكتفاءه منها، وكون الجسم مازال يطلب تلك اللذة فذلك دليل على كونها زائفة.

ويضيف" لا يمكن العيش في سعادة دون العيش بحكمة، ونزاهة وعدل، ولا العيش بحكمة ونزاهة وعدل دون العيش في سعادة، إن من يكون فاقدا لإحدى هذه الأشياء،كأن لا يكون حكيما مثلا، لا يمكن له العيش في سعادة، حتى لو كان نزيها وعادلا"[3]، ونلاحظ هنا أن الزهد في الحياة يشكل نقطة أساسية في الأخلاق الأبيقورية وهو ينسجم مع نسقه الفلسفي، فهو لا يحتقر الطبيعة الإنسانية، فالمشروع الأخلاقي الأبيقوري يهدف إلى تخليص الإنسان من كل تعال وتجعل الحياة الفاضلة مع الحياة الطبيعية، والمصالحة بين الإنسان والطبيعة، وإعادة التماثل والتناسب بين الأخلاق والواقع"[4].

ومن ثمة فمفهوم الزهد عند الأبيقوريين هو العيش وفق الطبيعة، فالموقف الطبيعي هو موقف الزهد، فالحكيم لكي يحقق سعادته يجب أن يقلل من حاجاته قدر الإمكان، بل يجب عليه أن يعيد صياغة مفهومه للحاجة والكسب والثراء والفقر، فهذه الأمور كلها اعتبارات ذهنية ف" ليس البطن هو الذي لا يشبع، كما تعتقد العامة، وإنما الرأي الباطل الذي لدينا عن قدرته اللامحدودة[5].

1– جلال الدين، السعيد، أبيقور الرسائل والحكم، المرجع السابق، ص 210

2– المرجع نفسه، ص 119

3– المرجع نفسه، ص 209.

4– عرعور، علي، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، 2004-2005، ص 32

5– عرعور، علي، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 33

بالاضفة إلى الفضيلة والزهد، تميزت الأخلاق عند أبيقور بتأكيده على الصداقة "فمن بين أهم الخيرات التي توفرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة الصداقة أعظمها جميعا"[1]، إن تأكيد أبيقور على الصداقة يؤكد المعنى الإنساني للأخلاق الأبيقورية، واختلافها في جوهرها ومنهجها عن الأخلاق الأريستيبية، فالحكيم الأبيقوري لا يهدف إلى تحصيل لذات شخصية وآنية بل يسعى إلى أن يشاركه أكبر قدر من الناس، ولكن الصداقة المقصودة هنا لا تهدف إلى إلغاء التمايز بين الأفراد كما كان شأن إتباع فيثاغورس، فذلك في نظر أبيقور دليل عدم الثقة بين الأصدقاء، فالصداقة تقوم على تبادل المنافع فيقول" يجب أن تكون الرغبة في الصداقة لذات الصداقة، بيد أن المنفعة هي أصل الصداقة"[2].

أما عن الموت فهو يشكل مبحثا هامة جدا في النسق الأخلاقي الأبيقوري، ويتجلى ذلك بوضوح على الصعيدين الأخلاقي والوجودي، فمن الناحية الأخلاقية إذا كان الموت شرا وألما عند البعض فإنه عند أبيقور لاشيء، لذلك لا يمكننا أن نعلق عليه أية أحكام قيمية، فالموت ليس سوى فقد بالإحساس مطلقا حيث يقول أبيقور:" الموت لاشيء بالنسبة إلينا، إذ يفقد الشيء الذي ينحل القدرة على الإحساس، والشيء الفاقد للإحساس، هو لا شيء عندنا"[3].

ومن ثم لا يمكن أن يشكل خوفنا من الموت أي عائق أمام تمتعنا بلذات الحياة، فحسب أبيقور لا يوجد شيء خلف هذه الحياة، أما من الناحية الوجودية فالموت هو نهاية الحياة بالنسبة لنا فمن الواجب ألا نعير الزمن أية أهمية، وطموحنا بالخلود مطلب غير مشروع فكما أن الحكيم لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألذ فهو كذلك لا يرغب في التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش، وفي ذلك يقول أبيقور:" إن من يصرح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى الشيخ أن يقبل الموت بصدر رحب لا معنى لكلامه (...) ولا يقل سخفا ذلك الذي يقول إن الأفضل ألا نولد، وإذا ما ولدنا أن نجتاز بكل سرعة أبواب الهادس"[4]، فإذا كان هذا الشخص مقتنعا بما يقول فلماذا لا يغادر الحياة إذ لا يتعذر عليه ذلك إن كانت تلك رغبته أما إذا كان كلامه مجرد مزاح فمزاحه ثقيل، فالموت في فلسفة أبيقور لا يشكل أية أهمية ولا يمكن أن يكون عنصرا في معادلة الحياة الأخلاقية فالحياة هي المطلوبة ففيها تكمن كل إحساساتنا وما الموت سوى عدم.

1– جلال الدين السعيد، أبيقور الرسائل والحكم، المرجع نفسه، ص 216

2– المرجع نفسه، ص 217

3– المرجع نفسه، ص 215

4– عرعور، علي، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 33

أما عن موقف نيتشه عن ذلك فإنه يظهر في تماشي فكرته مع فلسفة التراتبية القيمية التي يحتج بها نيتشه، حيث يؤكد على أن فلسفة أبيقور تقوم على تراتبية في اللذة أي هناك أفضلية في اللذات عن بعضها البعض مثل اللذات العقلية واللذات الحسية، وكذا بالنسبة للألام فهي في كثير من الأحيان تكون أفضل من العديد من اللذات، وهذا مايفسر أن الأخلاق عند أبيقور هناك الأخلاق الإيجابية وهناك الأخلاق السلبية، الأولى التي تصاحبها دائما ألام والثانية التي تحاول دائما تمني زوال هذه الألام، وفي الثانية تتحقق مايعرف بالأتراكسيا[1].

1-1 قيمة الفلسفة الأبيقورية:

يمكننا تقيم فلسفة أبيقور من خلال تحديد أهم امتيازات هذه الفلسفة وايجابياتها وأهم النقاط التي جاءت بها والمزايا التي خلفتها في الفكر من جهة وتحديد أهم الانزلاقات والسلبيا والعثرات التي وقعت فيها من جهة أخرى، وكل هذا من وجهة نظر فيلسوفنا طبعا نيتشه.

✓ **إيجابيات الفلسفة الأبيقورية:**

يبدأ نيتشه في الثناء على أبيقور من فكرة أنه قام بنقد الفلسفة المثالية الأفلاطونية، والتي تعد نقطة الإشتراك المحورية بين فلسفته وفلسفة أبيقور، حيث يصرح نيتشه بذلك في قوله:" لا أعرف شيئا أسمى من السخرية التي وجهها أبيقور إلى أفلاطون والأفلاطونية، لقد سماهم بخدام ديونيسوس... كان يلزم مائة عام لكي يكتشف اليونان أخيرا من هو أبيقور، إله البساتين هذا"[2].

كما أكد نيتشه على أن الأبيقورية خالفت مبادئ الفلسفة الأفلاطونية في قيمة البحث العلمي، الذي عد في النظرة الأكادمية هو بحث من أجل المعرفة والحقيقة الأمر الذي يجعل غاية البحث العلمي قائمة في ذاتها وهذا هو الأمر الذي رفضة أبيقور وأرجع غاية العلم إلى النتائج المتأتية من العمل، كون العلم جزء من الحياة ومن السعادة، فالبحث في العلوم ليس من أجل الوصول إلى الأتراكسيا، بل من أجل الوصول إلى نتائج واقعية ملموسة تعود بالنفع على حياتنا العملية[3]، ويظهر ذلك في قول نيتشه: " الفلسفة حسب أرسطو، هي فن إكتشاف الحقيقة، وعلى العكس منهم فإن أبيقوريين يقولون بالنظرية الحسية للمعرفة ... إن الفلسفة بالنسبة للأبيقوريين هي فن الحياة"[4].

---

1 –Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes ete 1882 - printemps 1884, op. cit, aph 7 (2091)p 3 17.

2– نيتشه، فريدريك، ماوراء الخير والشر، مصدر سابق، فقرة 7، ص 20

3– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 198

4 –Friedrich Nietzsche: la volonte de puissance I, op. cit. 1aph 181. P 78

كما نجد نيتشه في مواضع كثيرة يتعاطف مع أبيقور من فكرة إشتراكهما في نفس المعاناة الفيزيولوجية التي لحقت بهما، رغم إختلاف المرض، وكما هو معلوم فإن نيتشه عانى من مرضه كثيرا حيث أثر ذلك على صحته وعلى كتاباته فأنهارت قواه وضعف بصره ولم يقوى لا على القراءة ولا على الكتابة حتى أنه كان يستعين بغيره في ذلك، وهذا هو الأمر الذي جعل نيتشه يبرر لأبيقور تفكيره في الأتراكسيا ومحاولة بعده عن الألم لأن ذلك لا يجعله يفكر في اللذات أصلا، فنيتشه فهم أبيقور كتجربة ذاتية عايشها هو نفسه بكل مراحلها، حيث دفعه المرض إلى اعتزال الناس من أجل أن يتحمل هذه اللألام[1].

نيتشه يجتمع مع أبيقور كذلك في مسألة الميتافيزيقا خاصة تلك المتعلقة بفلسفة الموت ووجود الألهة، والتي تشكل للإنسان حالة قلق مستمر، حيث أن هذه الحالة الشعورية لم تكن متوارثة عن الأصل اليوناني بل هي كذلك من افرازات الفتوحات الإغريقية، وهذا ماحاول أبيقور إزالته من الموروث اليوناني والتي أضحت من مهام الفلاسفة والفلسفة حيث يقول:" إن الموت، لا يعنينا لأنه عندما نكون هنا، فإن الموت تكون غير موجودة، وعندما يحضر الموت، لا نوجد نحن"[2].

أما مسألة العناية الإلهية فقد أعجب كذلك نيتشه بها، مما جعله يذكرها على لسان زرادشت حيث يقول: بينما كنت أسير قرب جدران الحديقة، سمعت خمس كلمات حول هذه الأشياء القديمة... إن الرب لا يعتني برعاية أبنائه، إذ أن الأباء الإنسانيون أو الأدميون أكثر رعاية وإهتماما بأبنائهم من إهتمام الإله بأبنائه... لقد بلغ من العمر عتيا بحيث أهمل أمر أولاده تماما[3].

يلتقي نيتشه مع أبيقور في مسألة تقويضه لدين وخاصة الديانة المسيحية، حيث أرجع أبيقور مسألة العناية الإلهية إلى مشكلة الشر التي لا يمكننا تبريرها عقليا، الأمر الذي دعى إلى رفضه تدخل الألهة في الكون، وإنكار حياة البعث، وفصل العالم الإلهي عن العالم الإنساني حيث يقول نيتشه:" أبيقور صارع العبادات السردابية، وكل المسيحية الكامنة....لقد انتصر أبيقور وكان كل روح محترم في الإمبراطورية الرومانية أبيقوريا، حينما ظهر بولس... عبقري داهية ضد روما، وضد العالم"[4]، ونجده في موضع أخر يقول:" الكفاح ضد الإيمان التقليدي

1 – عبد الكريم، عنايات، نيتشه والاغريق، مرجع سلبق، ص 199-200

2 – المرجع نفسه، ص 201

3 –Friedrich Nietzche: ainsi parlait zarathoustra, op. cit, 111, des transhges 2: pp 168-169

4 – نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، فقرة 58، ص 174

كما أسسه أبيقور، كان بمعنى مستقيم كفاحا ضد المسيحية قبل وجودها، وكفاحا ضد العالم المسن والمريض، الذي أظلم وأفسد الأخلاق، القائمة على التصرف بأحاسيس الذنب"[1].

✓ **عثرات الفلسفة الأبيقورية:**

نيتشه وكعادته المنهجية التي تقوم على النقد والتقويض فهو لم يترك هذه المدرسة تنفلت من مخالب النقد الفلسفي، فقد عمل فيلسوفنا على البدأ بأهم مسألة تؤرقه وهي مسألة القيم الأخلاقية من منطلق رفضه لمبدأ اللذة والألم الذي كان عند أبيقور أساس قيمي للأشياء حيث نجده يتفه هذا الأمر ويجعله من المسائل السطحية التي تؤول للجمود حيث يقول:" تعتبر مذاهب اللذة والتشاؤم، والنفعية والسعادة رؤى سطحية ساذجة"[2].

كما يعتبر نيتشه أن الروح التي تبحث عن اللذة والسعادة بتجنب الألم إنما هي روح إرتكاسية منحطة لا تعبر عن إرادة القوة لأنها إرادة خاضعة، ضعيفة، ومنهكة تجري خلف السلام والطمأنينة المجسدة في روح الضعفاء والدهماء، وهذا ما امتازت به الأخلاق الأبيقورية التي أحطت من قيمة الفيلسوف أبيقور وأدخلته في سبات طويل وذلك في قول نيتشه:" أبيقور، هو هذا العقل الصافي والمتزن مثل أي عقل إغريقي، ولكنه عقل يعاني والذين يعانون ويشعرون بضيق كبير يعتبرون الإحساس المنوم الذي يثيره العدم والهدوء أثناء السبات العميق، باختصار يعتبرون انعدام الألم هو الخير الأسمى، وأم القيم... والإيجابي نفسه"[3].

نيتشه إذن يرى أن الأخلاق يجب أن تساير إرادة القوة، كما يجب على اللذة ذلك، لأنها تتجسد في مايعرف بالنشوة كإحساس وحيد للإرادة والقوة، فالإرادة عند نيتشه هي التي تساير وظائف الجسم، إنها تظهر من خلف الحياة وكل الأفعال الإنسانية، هي أخلاق السادة التي ترفض أخلاق العبيد، إنها أخلاق متطورة ومتغيرة وغير جامدة وساكنة إنها الحياة النشطة المريدة القائمة على الغريزة التي تجمع بين اللذة والمرح والإندفاع ويظهر ذلك في قوله:" اللذة هي الإحساس بنمو القوة وحالة اللذة، التي نسميها النشوة هي بالتحديد إحساس مرتفع ومتزايد بالقوة"[4].

بعد نقد نيتشه للأخلاق ينتقل إلى الدين، حيث يعتبر الأخلاق الأبيقورية ماهي إلا صورة مسبقة للديانة المسيحية التي جسدت تعاليم الكهنة وعقيدة الخلاص وأرست لقواعد الضعف القائمة على المحبة

1– Friedrich Nietzsche: La Volonte de puissance, I, op. cit, I, aph 388, p 186

2– نيتشه، فريدريك، ماوراء الخير والشر، مصدر سابق، الفقرة 224 ص 137

3– نيتشه، فريدريك، جينيالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الفقرة17، ص 119

4–Friedrich Nietzsche: La Volonte de puissance I, op, cit, I1 aph 398 - 438. pp 366 - 384

والتعاطف والسلم والأمن والإبتعاد عن كل شر وألم، والإنفلات من صخب الحياة، ويظهر هذا في قول نيتشه:" يوجد كذلك في المسيحية شكل للروح الأبيقورية، التي انبثقت من فكرة أن الله لا يفرض على الإنسان شيئا ما، وما على الإنسان إلا العمل على تكملة وجوده، وهذا ما يجعل الفضيلة والكمال المسيحيين ممكني البلوغ"[1].

علاقة نيتشه بأبيقور ترجع إذن حينما اشتغل نيتشه على الفيلولوجيا اليونانية، ولاحظ أن التاريخ لم يحفظ لنا من فلسفة الأوائل سوى شذرات قليلة، تجعلنا نحكم عليهم بأحكام خاطئة، وهذا ما شمل المدرسة الرواقية والأبيقورية، وكأن التراث اليوناني الشفوي وصل إلينا محرفا، ومشوها، حيث رمى كل من ديمقريطس وأبيقور بالإلحاد والسفسطة، حيث تأسست هذه الاتهامات على أرضية لا نستطيع دفعها"[2].

نيتشه أعجب بأبيقور في قضية نقده للأخلاق والتي كانت بين طرفي الأورجانون والوثنية، وهذا ما كانت عليه أخلاق عصر نيتشه بين طرفي المعقولية، والزهد الديني، فيقول:" كم يمكن أن يبلغ خبث الفلاسفة؟ ... فهم جميعا ممثلون ليس فيهم شيء أصيل، فلقد كان أبيقور مستاء من فخامة اللباقة، ومن فن تسليط الأضواء على الذات الذي حذق فيه أفلاطون وكل تلاميذه، وهو أمر لم يحذق فيه أبيقور ... الذي جلس متخفيا في حديقته في أثينا، وألف ثلاثمائة كتاب، ومن يدري؟ لعله كتبها غيظا من أفلاطون وشغفا بالتفوق عليه؟ لقد مرت مئة سنة قبل أن يدرك اليونان من كان أبيقور، إله الحدائق هذا، أتراهم أدركوا؟[3]

لقد كان تأثير أبيقور في نيتشه عميقا جدا إلى درجة أن نيتشه كان يتصور نفسه أبيقور وكان يقول:" نعم أنا افتخر بأن لي ملامح أبيقور، وأنني استمتع بدراسة التراث القديم كل مساء، كلما قرأت أو سمعت شيئا عنه أرى بصره يهيم في بحار واسعة من النور، فوق المنحدرات حيث تستريح الشمس ... إن مثل هذه السعادة لا يمكن أن يتوصل إليها إلا من يعاني باستمرار، إنها سعادة نظرة إلى الحياة ... لم يكن هناك قط فيما مضى تبسيط للذة مثل هذا[4]".

ومنه أبيقور ونيتشه كانا يهدفان إلى تأسيس أخلاق جديدة تبتعد عن الفضيلة والرذيلة والخير والشر والجزاء والعقاب، وتقوم على القوة، الحيوية، المتعة، فيقول:" كلما ارتفع النوع ازداد القناع لكل إنسان تألم، بعمق كبرياء، وقرف روحي، وعمق الألم ودرجته يعني التراتيبية بين البشر... فالأصل العميق يجعل المرء نبيلا ...

1– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 206

2 –Friedrich Nietzsche, La naissance de la philosophie a l'epoque de la tragedie grecque, Trad.par Genvieve bianquis (paris : Gallimard- 8° édition (1938), p 39

3– نيتشه، فريدريك، ماوراء الخير والشر، مصدر سابق، ص ص 28-29

4– عرعور، علي، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سايق، ص 65

إن ضربا من أرفع ضروب التنكر هو الأبيقورية ... ثمة أناس مرحون يتذرعون بالمرح لأنه يثير سوء فهم، فهم يريدون أن يساء فهمهم"[1].

إذن المذاهب الأخلاقية المعاصرة هي أقنعة لا تمثل حقيقة الإنسان، وهي تسويغ للحياة العامة، ومن هنا حسب نيتشه تأتي الأبيقورية كأرفع ضروب التنكر أي أن الأخلاق العملية الأبيقورية التي تخفي وراءها عمقا أخلاقيا كبيرا، وأن العلاقة بين نيتشه وأبيقور متناقضة ودقيقة، فهو من جهة يرفض الطابع الزهدي والهادئ للأخلاق الأبيقورية ومن جهة أخرى يتعلق بمعلم الحديقة بل كان يتساءل دائما لم إذا نحن أشبه بالأبيقوريين.

2- الفلسفة الرواقية* :

تعد المدرسة الرواقية من المدارس الهامة في الفكر اليونانية، حيث جاءت كرد فعل على المدرسة الأبيقورية، أسسها زينون الإيلي (Zénon d'Élée 490 ق.م- 425 ق.م)، وهي لم تعد تبحث عن الحقيقة في ذاتها بل تتجه إلى ربط الفلسفة بالمقوم الأخلاقي، الأمر الذي جعل العديد من الباحثين أن يركزوا في دراساتهم الفلسفية على الأخلاق، ولعل أول ما تتميز به الفلسفة عند الرواقيين بصورة عامة هو أنها تستند إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل وهو الذي يسمح للإنسان بتوجيه سلوكه نحو تحقيق السعادة.

عملت الرواقية في فلسفة الأخلاق على أساس مفهوم الفضيلة، حيث احتلت بذلك الأخلاق أهمية كبرى وعملت بعد ذلك على حصرها في مبدأين أساسيين هما: مبدأ يؤكد أن العالم يسير وفق قانون عام وثابت، ومبدأ يرى أن الطبيعة الإنسانية طبيعة عاقلة، كما اشتهروا بمقولتهم "عش على وفاق مع الطبيعة"، والتي تفضي إلى أن الإنسان كي يكون أخلاقيا يجب عليه أن يسير وفق ما تمليه عليه قوانين الطبيعة وكل ما يتطابق مع الطبيعة وقوانينها من جهة، وطبيعته العاقلة وما يحدده العقل من جهة أخرى، وأن العالم لا يحكمه قانون فحسب بل يحكمه قانون العقل أيضا ويجب على الإنسان أن يتطابق مع الطبيعة العقلية أي يطابق نفسه مع قانون الكون، حيث أن الحكيم هو الذي يساير قوانين الطبيعة، ويخضع لهذا العقل دون مخالفته، كما أنه يحارب كل الشهوات، فنجد أن الرواقية تخالف ما جاء به أفلاطون وأرسطو في جعل الشهوات جزء من الإنسان يجب ضبطها عن

1- عرعور، علي، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 65

*- هي المدرسة اليونانية المعاصرة والمعارضة للابيقورية، أسسها زينون من كيتيوم التابعة لقبرص، يقال أنه تحصل على كتب أكزانوفان وأفلاطون، وبعدما قرأها قرر الرحيل إلى أثينة لمقابلتهما، وهناك من يقول إن سفينة زينون غرقت في البحر، ووصل إلى أثينة مفلسا، فجلس جوار مكتبة يقرأ "ذكريات أكزانوفان، فأعجب بشخصية سقراط، فنصح بأقراطليس الكلبي، وأصبح من أتباعه، بعد ذلك أنشأ مدرسته المستقلة تحت أعمدة الاستواء بوسيلي، ومن هنا سميت الرواقية، من أهم مؤلفات زينون نجد كتاب الجمهورية، وتقسم الرواقية من حيث تطورها التاريخي عادة إلى ثلاث مراحل هي: الرواقية القديمة، والرواقية الوسطى، وأخيرا الرواقية الرومانية، نقلا عن: ول ديورانت قصة الحضارة حياة اليونان الجزء 8 مرجع سابق، ص 177، عثمان أمين الفلسفة الرواقية مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1959، ص 34 – 35.

طريق العقل، بل هي تحث على محاربة هذه الشهوة لأنها شر، وترى أنه لا خير في الوجود إلا الفضيلة ولا شر إلا الرذيلة، ومنه فالفضيلة تقوم على شيئين هما العقل والمعرفة، فأساس الفضائل كلها الحكمة، أي أنه من الحكمة تتولد العديد من الفضائل كبعد النظر، الشجاعة، العفة، والعدل ومن فقد كل هذه الفضائل فقد كل شيء[1].

وبالتالي فالإنسان لا يستطيع أن يخرج عن قوانين الطبيعة فهو دون إرادة، فعليه العيش وفق ما يحدده العقل أو وفق ما يحدده القدر، حيث يصير كباقي الحيوانات الأخرى في العالم يعيش وهو مجبر ويتصرف وفق الضرورة، لأن العقل الكوني هو الذي يدبر حياتنا، لأن الأخلاق تتأسس على العقل أو الله وليس على المشاعر والعواطف فهي فلسفة أخلاقية أصيلة[2]، فعلى الحكيم أن يحافظ على توازنه وأن يستبعد كل الانفعالات، ويقتنع بأن كل المصائب ليست شر، فالشر ما يحكم عليه الإنسان بأنه شر، فهذه الأحكام الخاطئة يجب على الحكيم الرواقي أن يتلخص منها، فالإنسان عند الرواقيين يشبه ممثلا يؤدي الدور الذي حدده له القدر، فقد يكون فيه عظيما أو فقيرا مريضا أو سليما حزينا أو سعيدا، وعليه يجب على الإنسان أن يحسن أداء الدور لذلك انتهت الرواقية إلى التسليم بالقدر وإلى السلبية المطلقة[3]، والبؤس هو امتحان مفيد لرجل الخير، وأن الرجل الفاضل لا يحس البؤس بمعناه الصحيح، وأن الحكيم لا يناله السباب والشتم وما يسميه الناس بالإهانة لأن إلقاء البال إلى أمثال هذه السفاسف من شأن ذوي النفوس الوضيعة، ومعنى هذا أن الرجل الذي يعيش حالة من البؤس يؤدي به هذا إلى الخير وإلى كل الناس[4].

أما الخير عند الرواقية فهو الفوز بالنافع، بالفضائل، والأعمال الصالحة، وبما لا يختلف عن النافع، وما يكون سببا في حصول النافع، وعلى هذا الاعتبار فإن الفضائل ليست وحدها الخيرة، بل الأعمال الموافقة لها خيرة أيضا مادامت محققة للمنفعة، أي الفضائل والأعمال الصالحة والأصدقاء الطيبون والآلهة والملائكة"[5]، أي أن الخير هو السعي إلى تحقيق ماهو نافع وضروري، وجعل الخير عن طريق الفضائل سببا في تحقيق المنافع، وأن الفضيلة ليست الشيء الوحيد الخير بل الأعمال المطابقة لها أيضا تعد خيرة، أي أنها تحقق منافع، كالفضائل والأعمال الصالحة والأصدقاء والعيش مع ميول الطبيعة. والخير عند الرواقية ظاهرة طبيعية صادرة عن العقل، بمعنى أن الخير هو ما يتطابق مع الطبيعة، وهذا ما يجعل القوانين الأخلاقية قوانين طبيعية، والقانون الأخلاقي

1– أحمد أمين– زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، ط2، 1935، ص 289–291

2– وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282–283

3– أميرة، حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1998، ص 384–385

4– عثمان، أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1959، ص 244

5– جلال الدين، سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، قصر سعيد، دون طبعة، 1999، ص 112

قانون الوجود والحياة، فالسعادة الرواقية هي ما يتوافق مع قوانين الطبيعة، ومع الانسجام التام الذي نشعر به عند ممارستنا لهذه الوظائف، ولهذا كان الخير عند الرواقية هو ما يتطابق مع نظام الكون والشر هو ما يعارض هذا النظام ويتمرد على قانون الأشياء[1].

أما الفضيلة فينظر الرواقيون إليها بوصفها مبدأ وأصلا للخير، وغاية للكمال، فمن حيث أنها مبدأ وأصل تكون الفضيلة قابلة للنمو والازدياد، ومن حيث أنها تعبر عن منتهى الكمال فهي تكون تامة كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، وفي جميع الحالات تبقى الفضيلة واحدة لا تتجزأ رغم تعدد مجالات ممارستها[2]، أي أن الفضيلة هي المنبع والمنبت الأول للخير، وهي تنمو وتتطور من خلال معرفة هذا الخير، وهي تعبر كذلك عن الكمال، لأنها تامة لا يجب الزيادة والنقصان فيها، وعليه فالفضيلة هي سلوكات ثابتة ومبادئ مطلقة لا تتغير ولا تتبدل، فالإنسان الفاضل لا يحتاج إلى غيره من الناس ولا يحتاج إلى مجتمع يعطيه التشريعات التي تحدد له طريق السعادة، بل يمكنه بمفرده أن يحدد سبيله من خلال استعداداته النفسية التي يتوقف عليها لوحدها وهي الحقيقة.

ويؤكد الرواقيون أيضا أن الفضيلة تقوم على الإرادة التي تتوافق وتتطابق مع ما يحدده العقل، ومع ما ينبغي أن يختاره الإنسان وما ينبغي له تجنبه، ولما كانت الفضيلة قائمة في الإرادة، فكل ما هو خير حقا أو شر حقا في حياة الإنسان يتوقف عليه هو نفسه، فالإنسان يحدد ما هو خير وما هو شر بنفسه، فالإنسان عندما يعمل الخير أو الشر فهذا طبعا يكون بإرادته، والإنسان الفاضل قد يصيبه الفقر وهذا الشيء لا يمنعه من أن يبقى فاضلا وقد يعاقبه القانون بالإعدام لكنه يمكنه أن يموت وهو شريف، ومثال ذلك ما حدث مع سقراط، بمعنى أن الالتزام بالفضيلة والعدل يرجع إلى إرادة الإنسان[3]، أي أن الفضيلة وحدها هي الخير والرذيلة وحدها هي الشر، وبهذا يخرج الفقر والمرض والألم والموت من دائرة الشر، ويخرج الثراء والصحة واللذة عن دائرة الخير، فينقسم الناس بذلك إلى فضلاء وحمقى على حسب شعورهم بالانسجام الذاتي، من أجل تحقيق السعادة والفضيلة، التي هي حالة نفسية يعيشها الإنسان وتضفي على الحياة بأكملها صفة الانسجام الذاتي، وهذه الفضائل التي يجب أن يتحقق فيها الانسجام هي: الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة، وهي فضائل أفلاطونية أصلية، أما الشهامة وضبط النفس ووحدة الذهن وحسن المشورة هي فضائل فرعية.

1– إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، دون طبعة، 1986، ص 135-136

2– جلال الدين، سعيد، فلسفة الرواق، مرجع سابق، ص 52

3– محمد، مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1998، ص 103-104

أما السعادة فهي تكمن في التقليل من الرغبات والأهواء والتخلص من القلق الناتج عنها، فهي صفاء وسلام داخلي يتحقق من خلال الراحة والهدوء، وبذلك هي الفعل الموافق للعقل، هي أن يكون الإنسان قادرا على الحصول على كل ما يرغب فيه[1]، أي أن الإنسان السعيد هو ذلك الشخص الذي لا يواجه صعوبات في تحقيق ما يريده من منافع ومصالح، ويعلي من شأن القيم التي تقوم على اللوغوس ولا تتصل بمعاني اللذة والخيرات المفرحة، والخير الأسمى هو الاتحاد بهذا اللوغوس والإعلاء من شأن العقل البشري بكل ما يحمله من معاني كالقوة، والحرية، والجلال، والتقليل من قدر الانفعالات البشرية، فالفلسفة الأخلاقية الرواقية إذن توحيد بين الفضيلة والسعادة، والقيمة العليا في الحياة الإنسانية كلها إنما هي السلوك الخير، والسعادة لا تخرج من دائرة كونها مجرد وعي أو شعور بهذا السلوك الخير، ولذلك ربطوا الفضيلة بالسعادة والرذيلة بالشقاء، بمعنى أن السعادة عندهم تتحقق من خلال ضبط النفس والخلو من الرغبة والتخلص من الانفعال والهوى[2].

عالج الرواقيون مشكلة السعادة وأرجعوها إلى العقل، بمعنى أن السعادة الرواقية تصدر عن العقل، فسعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط به بل تصدر عن إرادته، وبالتالي فالأشياء الخارجية لا تؤثر في وجود الإنسان وإنما الذي يؤثر فيه هو استعداده النفسي الذي جعله يحيا وفق هذه الظروف ويحكم عليها، أي وصفها بالحسن أو القبح، بالخير أو بالشر، والملاحظ أن أحكام القيم التي يطلقها الإنسان على ما يمس بحياته هي التي تكيف ظروفه الاجتماعية وبذلك تجعله يحس فيها بالسعادة أو بالشقاء، بالراحة أو بالتعب، وعليه نجد أن السعادة هي شيء يستطيع كل فرد من خلاله أن يخلص نفسه من أوهام الأحكام[3].

فالسعادة إذن هي ما يتطابق مع قوانين الطبيعة، فإذا أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة يجب عليه أن يسير مع ما يتوافق مع الطبيعة، لأن الطبيعة هي التي توفر للإنسان السعادة التامة ونجد أن الفضيلة عند الرواقيين ترتبط بالسعادة فهناك علاقة تكاملية بينهما، لأن كلاهما يصدر عن العقل وعن إرادة الإنسان.

2-1 قيمة الفلسفة الرواقية

موقف نيتشه من الرواقية يشبه موقفه من الأبيقورية، حيث لم يخصص لها مؤلفا معينا بل كان يستدل بها عندما تلزم الحاجة لذلك، خاصة في المواقف التي تتقاطع وفلسفته أو تخالف منطلقاته الفلسفية، وسنبين ذلك من خلال تحديد أهم ما أخذه نيتشه عن المدرسة، وما ثار عليه بمطرقته.

1- أندريه، كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة الإمام عبد الحليم محمود، أبوبكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، دون طبعة، 1979، ص 126

2- مصطفى، عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 56-57

3- عثمان، أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1959، ص 208

✓ **امتيازات الفلسفة الرواقية**

من الأمور التي جعلت نيتشه يلتفت للفلسفة الرواقية ويولي لها اهتماما كبيرا، ويعطيها المكانة اللائقة بها من الفلسفات السابقة، هو عودتها للفلسفة الهيراقليطية التي تعد مفتاحا أساسيا في إحياء التراجيديا، حيث أن تاريخ الفلسفة يؤكد على أن الرواقية كفلسفة حاولت في الكثير من المرات العودة لفلسفة هيراقليطس خاصة في علم الطبيعة، حيث يقول نيتشه في ذلك:" على الأقل الرواقيون استخدموا كل أفكارهم الرئيسية من هيراقليطس، ويظهر عندهم أثره"[1].

فلقد اعتقدت الرواقية على نهج هيراقليطس أن الكون مادي، وأن الوجود متجسد، وأنه يشغل حيزا معينا، وهو الأمر الذي سيجعل المعرفة الإنسانية معرفة حسية بالضرورة، فكل ما في العقل سواء كان ماديا أو مجردا يعود في الأساس إلى الواقع المتجسد، ومن هنا قسمت الرواقية الوجود إلى قسمين: قسم فعال يشمل النار والحرارة، وقسم منفعل يشمل المادة، وهذا ما جعل القسم الأول يكون هو الأصل للثاني[2]، وهذا التفسير المادي للمعرفة والوجود هو ما أخذته الرواقية بكل وضوح من فلسفة هيراقليطس وجعلها تدرج ضمن قائمة الفلسفات المادية المناهضة للمثالية البارمنيدسية، والأفلاطونية، وهو ما عبر عنه "سكستوس أمبيريكوس" في قوله:" كل علة إنما هي جسم في نظر الرواقيين، هي تترك أثرا لا جسميا في جسم ما،... النار جسم والحطب جسم، وحصول الاحتراق صفة لا جسمية"[3].

ومن النقاط التي يتقاطع فيها الرواقيون مع هيراقليطس إلى جانب نيتشه، فكرة العود الأبدي، هذه الفكرة التي تعد فكرة ميتافيزيقية لا يمكن فصلها عن الكوسمولوجيا، فتظهر عند هيراقليطس في ما يسمى بالنظرية الدورية أو الاحتراق الكلي للعالم، أما عند الرواقيين تظهر في الحركة والسيرورة التي هي عندهم غير مستقيمة ولا سهمية، إنما حركة منحنية دائرية ضرورية، أي أن الدور هو الذي سيسير فيه العالم الثاني بعد انقضاء واحتراق العالم الأول، وكل عالم تال سيكون مماثلا في كل شيء مع الدور الذي سار فيه العالم الأول، أما ما يقصده نيتشه بالعود الأبدي كان مخالفا لهما، حيث أراد أن يجعل منها حقيقة علمية مؤسسة بعدما كانت مجرد فرضية ميتافيزيقية[4].

1– نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، مصدر سابق، IV فقرة3، ص 91

2– يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 300-303

3– جلال الدين، سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، مرجع سابق، ص 87

4– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 210

ويؤكد أن الرواقيين رغم تأثرهم بفلسفة هيراقليطس إلا أنهم في الحقيقة أضعفوه بعد عملية تأويل تصوراته، خاصة فكرة الجمال حول اللعبة الكونية، فقد اختزلوها واختصروها إلى أن العالم مجرد لعبة في يدي زيوس، خاضعة لضرورة عمياء لا منطق لها، كمصادفات لا ينتظرها الإنسان أصلا ولئن أحسن الرواقيون اختيار الأسلاف والاقتباس منهم، إلا أنهم في نهاية المطاف قد أساؤوا الفهم وأخلوا التفسير والتوظيف، وبهذا الخطأ والتشويه تتوالى نكسات ونقائص الفلسفة الرواقية[1].

✓ **عثرات الفلسفة الرواقية**

من الأمور التي ثار عليها فيلسوف المطرقة شعار الرواقية "العيش وفق مقتضى الطبيعة"، وهو الشعار الذي كان يعتقد أنه حقا القاعدة السلوكية الأكثر شهرة في تاريخ الفلسفة الرواقية، وأنها بهذا عادت إلى الحقيقة التي غفل عنها الكثيرون حيث تجعل الإنسان بذلك يطابق ذاته مع الطبيعة، ويعيش على وفاق مع العقل لأن الطبيعة الإنسانية ماهي سوى هذا العقل نفسه، وتصير بذلك الحياة الأخلاقية متطابقة مع الحياة العقلية، ويحقق بهذا الانسجام السعادة والخير معا[2].

لكن نيتشه يبين أن هذا الشعار هو شعار فقط، تحت غطاء مضلل مخادع فيقول نيتشه:" تريدون أن تحيوا طبقا للطبيعة...؟ آه، أيها الرواقيون الأفاضل باللتضليل بالكلمات!... أليس معنى أن نحيا بالضبط هو إرادة أن نكون شيئا آخر غير هذه الطبيعة؟ ... أليس أن معناه أن نقوم أن نفضل... أن نريد كينونة مغايرة؟ حين تزعمون بأنكم تقرؤون بحماس قانون شرائعكم في الطبيعة، فإنما تريدون شيئا، آخر أيها الممثلون الغريبون والخادعون لأنفسكم.... تريدون تعميما للرواقية ... إذ ما الفلسفة سوى هذه الغريزة المستبدة: إرادة القوة في هيئتها الأكثر ثقافة"[3].

وما نفهمه من ذلك أن نيتشه يرى أن هذا الشعار يعكس إرادة القوة والسيطرة، لكن تحت غطاء مضلل، إذ الرواقية تريد "الهيمنة" لكنها تظهر الوفاق والانسجام، وبذلك فهي تقترب من الفكر الإيديولوجي من جهة، ومن جهة أخرى تعبر عن أنانية مفرطة، ويظهر ذلك من خلال إرادة تعميم هذا المبدأ قدر الإمكان، إذ تريد أن تعمم الشعار المستور وهو: "عش وفق مقتضى الرواقية".

إلى جانب الفلسفة الهيراقليطية اكتشف نيتشه أن الرواقية فلسفة ممزوجة بين الأخلاق السقراطية والفلسفة الكلبية، حيث اعتمدت على المعادلة الأخلاقية السقراطية في مسألة تأكيدها وإلحاحها على التصرف

1– المرجع نفسه، ص 212

2– وولتر، ستيبس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282-283

3– نيتشه، فريدريك، ماوراء الخير والشر، مصدر سابق، 1 فقرة 9، ص 21

وفقا للطبيعة العاقلة، الذي هو في الأساس حنين للإنسان النظري الذي يبحث عن المفاهيم المجردة، فالحكيم لا يمكن أن يكون جاهلا لقواعد الكون والطبيعة العاقلة، وهذا ما جعل الرواقية تقع في الحياة الأخلاقية المتحجرة، لأنها بذلك تبعد العنصر الانفعالي في الفعل الأخلاقي، وتقوم على الحياة الساكنة والهادئة الخالية من الفوضى، كما اعتمدت على الفلسفة الكلبية في نموذج الإنسان الحكيم، وهنا طرحت مشكلة أصالة الفلسفة الرواقية التي تبدوا أنها تتقاطع مع شخصية أفلاطون، فالهجانة الأفلاطونية أصبحت هجانة رواقية[1].

ومن هنا أصبحت الرواقية محل بحث عن أصالتها كفلسفة يونانية، حيث أجمع العديد من الباحثين على أنها مجرد فلسفة شرقية في ثوب يوناني، فأرجع نيتشه المؤسس الأول للرواقية "زينون الأكتيومي" إلى الأصل الشرقي قائلا:" الرواقي هو شيخ عربي، لكنه ملتف بقماط من التصورات اليونانية"[2]، وأقر أيضا مؤرخ الفلسفة الفرنسي، إميل برهييه أن كل أعلام الفلسفة الرواقية ليسوا يونانيي الأصل والعرق، بل هم دخلاء وأجانب ومهاجرين، وأوطانهم الأصلية هي المدن والدول الواقعة على الحدود الهلينستية أو الدول الشرقية المتشبعة بالثقافة اليونانية، هذه الدول في الحقيقة ولو أنها ليست شرقية أو سامية، إلا أنها ونظرا للقرب الجغرافي، فقد تأثرت بتقاليد وأخلاق العرق السامي المجاور لها[3]، كما عبر عبد الرحمن بدوي عن هذه المسألة قائلا:" ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصا إذا لاحظنا أيضا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو من الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد فارس وبلاد اليونان"[4].

أما إذا أردنا البحث في المسألة الوثنية في الفلسفة الرواقية، فإننا نجد أنها أقرب إلى المسيحية منها إلى الوثنية، فالنقطة المشتركة بين الرواقي والمسيحي، هي العمل على إلغاء الانفعال والطموح، بمعنى الاستسلام للعواطف هو الشر، وهو عند الرواقي عدم العيش بمقتضى الطبيعة العاقلة، وعند المسيحي بمعنى اختراق أوامر الرب، وفي كل الحالات فإن إيقاظ العاطفة لا يمكن أن نعتبره من خصال الحكيم بالنسبة للرواقي ولا من خصال المؤمن بالنسبة للمسيحي، كما أنها دعت إلى المساواة التي كان نيتشه يشدد عليها كثيرا، ورفضت النظام

1– محمد، الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 248

2 –Friedrich Nietzsche: La volonte de puissance I, op. cit, I aph 393, p 189

3– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والأغريق، مرجع سابق، ص 216

4– عبد الرحمن، بدوي، خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط4، 1970، ص 10

الاجتماعي اليوناني القائم على العبودية، التي هي اعتبرها الرواقيون من أعظم الأخطاء الفادحة التي ارتكبها الإنسان ضد الإنسان على وجه الإطلاق، فدعت الرواقية إلى إلغاء التراتبية القاسية، وتأسيس الدولة العالمية[1].

وينتهي نيتشه إلى وضع الفلسفة الرواقية في موضع بعيد عن الثقافة الإغريقية التراجيدية، وقريب جدا من الديانات التوحيدية، والفلسفات العقلية والمثالية عندما يقول " يجب عليك" هذا هو مبدأ الخضوع المطلق عند الرواقيين، وكذلك في النظام الديني المسيحي والعربي، وفي فلسفة كانط كذلك، وبهذا أبعد نيتشه الفلسفة الرواقية عن "الثقافة الهلينية الحقيقية" المتمثلة في "الثقافة التراجيدية" خطوتيين وليس خطوة واحدة فقط، وجعلها رمزا للانحطاط والدنو[2].

ثانيا: الشكاك والأفلاطونية المحدثة (Skepticism – The New Platonists)

كنا قد قلنا أن الفلسفة اليونانية بعد أرسطو عرفت تطورا كبيرا أدى إلى ظهور العديد من المدارس كالشكاك والأفلاطونية المحدثة، حيث أشار نيتشه في العديد من مؤلفاته إلى فلاسفة هذه المدارس ليس بشيء من التفصيل، ولكن من جانب السرد التاريخي فقط حيث وقف في العديد من المرات على شرح أفكار هؤلاء دون القصد بالتمذهب لهم ولكن فقط من جانب بسط أفكارهم بسطا موضوعيا، حيث أن الملاحظ على مؤلفات نيتشه لم تتطرق إلى هذه المذاهب بشكل مسهب كما في الفلسفات السابقة، بل نلمس ذلك فقط في العديد من الشذرات في كل ملفاته، لذا سنحاول اكمال موقف نيتشه من فلسفة الشكاك وصولا إلى الأفلاطونية الجديدة، فكيف كان موقفه ياترى؟ هل كان نقده على شاكلة النقد السابق؟ أم أنه أعجب بهذه المدارس؟

1– الفلسفة الشكية:

تعد المدرسة الشكية* اتجاه في الفلسفة نشأ نتيجة تدهور الفكر في العصر الهلنستي، ولم يختلف الشكاك عن الرواقيين والأبيقوريين فيما يتصل بالغاية من الفلسفة، فكل هذه المدارس تنفق في غاية واحدة هي أن يجعل الإنسان قصده من الفلسفة تحقيق السعادة، فكما أن الرواقيين والأبيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والأبيقوريون، وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين، أو بين كل هذه الأطرف جميعاً، هو في الوسيلة

1– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والأغريق، مرجع سابق، ص 218

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

*ـ ظهرت في القرن الرابع تزامنت مع المدرستين الرواقية والأبيقورية، كان لها قبول وانتشار واسعين عند اليونانيين بسبب تدهور أوضاعهم وتراجع قيمهم الروحية وظهور النزعة الذاتية، أما غاية المدرسة فهي كما عند المدارس الهلنيستية عملية خالصة فلقد"كانت الفلسفة عند بيرون فنا عمليا يستهدف التجربة الروحية وراحة العقل، نقلا عن مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية، ص414

المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها، فالرواقيون والأبيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقيني ببعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية، أي بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقده المرء وما تؤكده له معرفته، بينما نجد الشكاك يقولون إنه لكي يصل الإنسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها[1].

ولهذا نجد الشكاك ينتسبون إلى نفس العصر الذي ينتسب إليه الرواقيون والأبيقوريون، ولم يكن موقف الشكاك غير نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته المدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية، وسوى تطور منطقي لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو، لأن المشاكل التي أثارتها هذه الفلسفة لم تجد حلا شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة، ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون ورفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكوا في قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس، فكانت نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين قائمة على الشك، كل هذا كان من شأنه أن يؤدى إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة، وبالتالي يجب على الإنسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك، فقامت في هذا العصر العديد من المدارس خاصة منها مدرسة فورون، ومدرسة الأكاديمية الجديدة[2].

وينتسب شكاك العصر الهلنستي إلى بيرون **(Pyrrho 360 ق.م- 270 ق.م)**، الذي اتبع الإسكندر الأكبر إلى آسيا وزار بلاد الهند ليتعلم عن فقرائها الحكمة، وتأثر بسقراط وبشكه في العلم، ويقول ديمقريطس إن الصفات المحسوسة في الأشياء لا توجد بالطبيعة بل ترجع إلى الذات، وقد أقر بيرون أنه يحس بالظواهر المختلفة ولكنه كان يمتنع عن الحكم عليها لأنه اعتقد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها وليس في مقدورنا أن نعين حقيقة الأشياء إذ أن الأضداد كلها يمكن أن تنطبق عليها، فالأشياء ليست في ذاتها جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولا ظالمة، وانتهى من كل ذلك إلى التوقف عن الحكم الذي سماه " بالإيبوخي " **(epochè)** [3].

لم يكتب فورون شيئاً، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينيا، كما أن الأرجح أن ينظر إليه من ناحية كونه شخصية، قبل عده مفكراً بمعنى الكلمة، فهو في طريقة أخذه للحياة قد مثل الشك أصدق ما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك؛ وعلى كل حال فما ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون، ولن نستطيع أن نفرق بين ما قاله تيمون وبين ما قاله فورون، يقول تيمون في عرضه لآراء المدرسة الفورنية إن الفلسفة الشكية

1– عبد الرحمن، بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 69

2– عبد الرحمن، بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 70

3– حلمي مطر، أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1998، ص 354

تدور حول مسائل ثلاث: المسألة الأولى: مسألة طبيعية الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها ، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم بإزاء طبيعة المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء، والمسألة الثالثة: الموقف العملي الذي يستخلصه الإنسان من هذا الموقف الفكري[1].

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها، فإنا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إيصالنا المعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء، فسواء النظر العقلي والإدراك الحسي لا يستطيع أحدهما إلا أن يخدعنا دائما، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما يبدو لنا وكأن كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها، وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلي يقوم على الحس فما ينطبق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية، لأن النظر العقلي سيكون غير مباشر، وكلما تعددت الواسطة، بعد الإنسان عن الأصل؛ فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلي[2]، ولم يفصل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبين استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية واستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الإنسان، لهذا لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا.

وفيما يتعلق بالمسألة الثانية، إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة، لم يكن أمامنا غير الاحتمال، أو بتعبير أدق، الظن الذاتي أو التوقف وتعليق الحكم والذي معناه أن ينصرف الإنسان عن أي كلام، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن يلجأ إليها الإنسان هي أن يصوم عن الكلام فيصبح في حالة صمت مطلق.

أما النتيجة العملية التي يستخلصها الإنسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكري هو أن ينشد ما نشده من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الإنسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار، فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأتركسيا[3]، ولن تستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته،

1– بدوي، عبد الرحمان، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 71

2– عبد الرحمن، بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 73

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن تجاههم الفكري.

أما الأكاديمية الجديدة أصبحت بعد القرن الثالث قبل الميلاد من أهم مصادر فلسفة الشك، إذ عارضت روح الإيمان التوكيدية والأحكام المطلقة التي سادت تعاليم الرواقية ومالت إلى روح الشك عند سقراط وإلى المناقشة التي تميز بها حوار أفلاطون وتوقفت عن القطع بحقيقة مطلقة وإن كانت كثيرا ما تبادلت التهم مع مدرسة الشكاك، ويعد أرقازيلاس باعث الشك في الأكاديمية الجديدة، وقد نهجت المدرسة على نهجه حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، وقد ولد بابوليه في آسيا الصغرى ثم جاء أثينا ودرس بالأكاديمية حتى تولى رئاستها، وكان يناقش ولا يكتب وهاجم فكرة الحقيقة المطلقة عند زينون غير أنه اختلف عن بيرون ومدرسته في قوله أن من الممكن في الأخلاق أن يميز العقل بين ما يبدو مستقيما أو غير مستقيم ثم خلفه كارنيادس[1].

1-1 موقف نيتشه من المدرسة الشكية

وعند الحديث عن فيلسوفنا نيتشه، فإننا بالضرورة نتحدث عن منهجه الشكي والريبي، والحقيقة أن استقصاء نصوص نيتشه يكشف لنا على أنه يظهر اتجاهه الشكي والريبي في قوله:" لقد وصفوا أعمالي بمدرسة الشك... مدرسة الازدراء... إنني أعتقد أيضا أنه لا أحد قد نظر إلى العالم بشك في عمق شكي"[2].

ويواصل نيتشه محللا طبيعته المتشككة قائلا:" إن المسألة بالنسبة لي مسألة غريزة، إني دائم التساؤل على نحو مفرط، شكاك على نحو مفرط... فلا أدع نفسي تقنع بحل للأشياء يكون واضحا وسهلا"[3]، فعندما قارن بين اليقين والكذب في مسألة الضرر الذي يلحقانا بتصورنا للحقيقة توصل إلى المعادلة التالية:" اليقين أخطر من الكذب في عدوانيته للحقيقة[4]، فأن تكون كاذبا حسب نيتشه، أحسن بكثير من أن تكون واثقا متشددا في الوثوق، لأن هذا الوثوق لا يعني سوى الانغلاق والتمركز الصبياني على الذات.

ويضيف نيتشه تحديد معيار التفكير الفلسفي الخلاق والمبدع، بقوله:" لم أعد أؤمن بشيء، هذه هي الصحيحة للتفكير عند أي كائن خلاق"[5]، هذا، وقد جعل نيتشه شخصيته الريبية الأساسية الأولى هو

1- حلمي مطر، أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 357

2- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 9

3- نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، مصدر سابق، ص 43

4- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 215

5-Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes kt6 1882 - printempsl884. op. cit, p 8

زرادشت، فيقول:" لا نكنن مخدوعين: النفوس العظيمة متشككة، زرادشت متشكك والحرية المتأتية من القوة ومن فرط قوة النفس تتجلى عبر الشكية... إن المعتقدات هي سجون... إنها لا ترى بعيدا بما فيه الكفاية، ولا ترى ما تحتها"[1].

ومنه فإن نيتشه يجسد بحق صورة الفيلسوف الريبـي، وأكثر من ذلك فهو مقتنع بأن مهمة الفيلسوف هي تمزيق الأقنعة، خاصة وأن نيتشه قد اطلع على فلاسفة الشك السابقين عليه، سواء الشكاك القدامى أو شكاك الأزمنة الحديثة، وبالتالي فلا يسعنا إلا إدراج نيتشه ضمن قائمة الشكاك، ويظهر ذلك بصورة واضحة في رفضه للأحكام المطلقة، والسير وفق النسبية، ورفض المسائل التي كانت قبله، بل اعتبر "الحقيقة "من التصورات العبثية، ونفى أن تكون هناك حقيقة، وهي مشكلة معروفة جدا في تاريخ الفلسفة، وقد أفرزها الشكاك ذاتهم عندما أعلنوا مبادئهم وهي تقول:" أن القضية التي تقول بأن ليس هناك حقيقة على الإطلاق، هي ليست حقيقية"[2]، حيث يدين نيتشه بعنف وقسوة هذه الفلسفة، إذ نجده يقول في إرادة القوة:" بيرون وأبيقور، هما شكلان للانحطاط اليوناني... اختارا تقديم أسماء مبتذلة تمثل حالات لا يكون فيها الإنسان مريضا أو معافى ميتا أو حيا... لقد سافر بيرون كثيرا، وعاش كثيرا، لذلك فهو عدمي أكثر، وكانت حياته مناهضة ضد المذهب الكبير للماهية سعادة = فضيلة = معرفة[3]، إن ما نلاحظه هنا هو أن بيرون كان فعلا من أكبر المناهضين لنظرية معرفة".

لم يتوانى نيتشه في نعت أتباعه بأقسى الأوصاف السلبية والكريهة، فقد اعتبر الشكاك تجسيدا لمقولة الفشل عندما قال:" إن الصراع الطويل بين المذاهب والآراء الفلسفية، أدى بالشكاك إلى ضرب من الفشل والعياء، وعدم القدرة على تتبع هذه المواقف، مما جعلهم ينتجون فلسفة محطمة ومنكسرة لا يمكن لها المناورة، وعاجزة عن أي تفكير إيجابي فعال مقارنة بالفلسفات السابقة، وبالتالي فالشكاك هم نتيجة للانحطاط وعدم القدرة على التفكير، واتجاههم تعبير على الانحلال وتفسخ العقل والروح الفلسفيين"[4].

وما يمكن أن نستخلصه من قراءة نيتشه للفلسفة الشكية، هو أن هذه الفلسفة تمثل في نظره أقصى درجات الانحطاط وتدهور الحضارة اليونانية، فبيرون هو على شاكلة بوذا في عصر اليونان عندما نادى

1– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 155

2– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 232

3 -Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, p 34.

4– عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 234

بالتخلي عن الحياة، وتأسيس العدمية السالبة، فهو لا يمثل أصالة المفكر اليوناني، كونه هو الأخر هجين مثله مثل أفلاطون، نتيجة رحلاته إلى الهند، كما أن نظرية الشكاك السلبية تجاه المعرفة عند نيتشه لم تقدم أي شيء جديد للفكر اليوناني، بل أغرقته في الاجتهادات الفلسفية السابقة فقط، حيث سيطرة الماضي الغني على الحاضر الفقير.

2- الفلسفة الأفلوطينية (الأفلاطونية الجديدة)

تنتسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين* **(Plotin 205 م- 270 م)** وهناك من المؤرخين من يعتبر أن هذه الفلسفة هي مزيج من العديد من الفلسفات، حيث يعتبرونها ضمن فلسفة الإسكندرية، لذلك سمى العرب أفلوطين بالشيخ الإسكندراني، ومما لاشك فيه أن الإسكندرية كانت مهد الأفلاطونية الجديدة وبين قاعاتها ومعابدها التقى الشرق بالغرب، وفيها تأثرت اليهودية والمسيحية بالفلسفة الإغريقية[1]، كما أن التيار الأفلاطوني في الفلسفة اليونانية الذي اختلط بفلسفة الرواقيين وجد في الإسكندرية مجالا خصبا ليعمل عمله فصار متلونا بلون البيئة المصرية القديمة وبأديان الشرق السحرية إلى كتاب هذا العصر، ولا يمكن أن نستثني أفلوطين من التأثر بهذا التيار الإسكندري ذي السمات الواضحة فقد درس أفلوطين على يد فيلون الإسكندري.

إن الحياة العلمية التي كانت مزدهرة في المتحف والمكتبة قد أصابها ما أصاب الحياة العامة من ضمور وتوقف عن كل إنتاج أصيل، فدخل العلم منذ القرن الثاني الميلادي تحت تأثير غيبي سحري، فانتقد كتاب العصر السكندري اليوناني الروماني علم الرياضة الذي تألق مع أقليدس لأنه يبعد الإنسان عن الله والتقوى، أما علم الطبيعة المستمد من أفلاطون ومن أرسطو فقد وقع تحت تأثير الفلسفة الرواقية التي تلجأ في تفسيرها لظواهر الكون المادي إلى القوى الروحانية، أما الطب فبعد مدة ارتبط فيها بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء دخل تحت تأثير الفلسفة الشكلية إلى مرحلة أصبح فيها طب خبرة ووصفات، وبتأثير جالينوس أخذ صبغة فلسفية تظهر الغائية والعناية الربانية مما قربه لعقول رجال العصور الوسطى[2].

---

*- فيلسوف مثالي يوناني ولد في مصر وعاش في روما كان افلوطين مؤسس الافلاطونية الجديدة، التي ضاعفت من تصوف تعاليم افلاطون وعملية تطور العالم في نظر أفلوطين تبدأ بالإلهي الذي لا يمكن الاحاطة به والتعبير عنه فهناك الواحد الذي هو المصدر الباطني للوجود جميعه، وهو ينبثق في البدء كعقل كلي، ثم كنفس الله وبعد هذا كنفوس جزئية كأجسام جزئية، تشمل المادة، التي يعتبرها أفلوطين لا وجود، وموضوع الحياة الانسانية عند افلوطين هو الصعود الى الواحد، ويمكن تحقق هذا بتقييد (الميول الجسدية ، وكذلك بترقية القوى الروحية، بما في ذلك قوى الادراك، وتحقق النفس، في اقصى حالة من حالات الوجد الصوفي ابان الصعود، الاتحاد بالله وقد طورت تعاليم افلوطين الجدل الصوفي فمبدأ الاضداد ووحدتها يحدد التناغم والجمال، الشر والقبح في العالم. نقلا عن مجموعة من العلماء والاكاديميين السفيات، ترجمة سمير كرم، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 42

1- حلمي مطر، أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 402

2- المرجع نفسه، ص 403

هذا عن أثر الإسكندرية الواضح في فلسفة أفلوطين أما عن المؤثرات الأخرى المحيطة بنشأة الأفلاطونية الجديدة فيمكن أن نتحدث عن علاقتها بالمسيحية، فقد كانت المسيحية في القرن الثالث الميلادي قد تزايد انتشارها وكان أفلوطين معاصرا لأكبر مفكريها، كما تعد الفيثاغورية الجديدة من أهم مصادر التصوف عند أفلوطين خاصة في نظريتها الرمزية العددية واعتمادها على الوحي والإلهام واعتقادها في الواحد أو الموناد الذي هو مصدر الوجود والكمال وكانت قد أصبحت في القرون الأولى للميلاد أقرب إلى الجمعيات الدينية السرية منها إلى الفلسفة العقلية العلمية ومالت إلى الجانب الأخلاقي والميتافيزيقي[1].

كذلك كان أفلوطين يعارض الرواقية على الرغم من تأثره بها ومحاولته التوفيق بينها وبين أفلاطون وأرسطو، أما عن رأيه في نفسه فقد كان يعد نفسه أفلاطونيا ولكنه لم يرض أن يكون أكاديميا، ومن الواضح كذلك أن أفلوطين قد تأثر بأرسطو تأثرا كبيرا خاصة في تفرقته بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل[2].

إذا كان أفلوطين هو أبرز ممثل لأفلاطونية المحدثة، فإنه من الطبيعي بصور مختلفة،أن تجيء أفكاره شبيهة كثيرا بأفكار أفلاطون، ويكفينا أن ندخل من مدخل واحد لندرك بنية المذهب ككل فالتعرف على أفكار أفلوطين حول النفس، مثلا، كفيل باستنتاج بقية الفروع الأخرى من النسق الفلسفي، مثل الأخلاق، الميتافيزيقا المعرفة، على اعتبار أن الفيلسوف لا يقول طيلة حياته إلا شيئا واحدا ويستنفذ جهوده في محاولة التعبير عنه وأجزاء المذهب تنصهر كلها في نقطة واحدة، هي جوهر مذهب الفيلسوف وروحه وأساسه، وإذا أردنا فهم الفيلسوف فيجب الاقتراب قدر الإمكان، من هذه النقطة، حيث يقول أفلوطين في الجملة الأولى من المقال المعنون بـ :" في ماهية النفس ": "الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول... والنفوس توجد في ذلك العالم بلا أبدان[3]، إن هذه الجملة تكشف لنا عن التوجه العام لفلسفة أفلوطين: إنه توجه أفلاطوني بحت، فهو يستشهد بأفلاطون العشرات من المرات في معظمها موافقا ومؤيدا بل ومؤلها له، وفي أقلها ناقدا ومعارضا أو مصححا.

لقد سار أفلوطين على الترسيمة اليونانية القديمة التي ظهرت منذ بارمنيدس وتثبتت كبديهية أنطولوجية عند أفلاطون، وهي تقسيم العالم إلى معقول ومحسوس، وتقسيم الإنسان إلى نفس وبدن، مع اعتبار النفس في البدن كربان في سفينة، وإذا كانت النفس في أصلها كائنة في عالم المعقول فإن اتحادها بالبدن يعني عملية النزول، وهذا هو عنوان المقال الثامن من التساعية الرابعة المسمى: "في هبوط النفس"، الذي يعلن فيه

1– حلمي مطر، أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 404-405

2– نفس المرجع، ص 405-406

3– أفلوطين، التساعية الرابعة، في النفس، ترجمة فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1970، ص 167

أفلوطين تصوفه في أجمل المعاني، قائلا: "كثيرا ما أتيقظ لذاتي تاركا جسمي جانبا، وإذ أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء وعندئذ أكون على يقين من أنني انتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي[1].

وهذا السعي الصوفي للاتحاد بالمبدأ الأول المتعالي، نابع من القناعة القائلة بشرية المادة، ودونية المحسوس، وهو ما يجعل النفس ذات الأصل المعقول تشعر بالغربة في هذا العالم المدنس، لذا فالسعي إلى الموجود الأسمى هو خاصية الرجال الحكماء والمباركين الذين يعملون وفق الشعار القائل: "فرار المتوحد إلى المتوحد" وهو شعار أعلنه أفلوطين في التساعية السادسة الأخيرة فخبل به عقول أجيال كاملة من الناس، وانتشر بين الروحانيين والمتصوفين انتشار النار في الهشيم، وأصبح على لسان كل متذوق[2]، فهذا الشعار يقول إن الحقيقة الوحيدة، من بين كل الحقائق الأخرى، هي السعي للاتحاد بالله، والعمل للعودة إلى العالم المعقول كرمز للمقدس، لأن الله هو الخير المحض والمطلق، ولا خير فوقه، ومن هذه المطلقية في الخيرية، فاض فيض النور من الشمس، ومن هذا الفيض صدر العالم، الذي نحن فيه من هذا العرض المفتاحي لفلسفة أفلوطين، كصورة من صور الأفلاطونية المحدثة.

ويمكن في النهاية أن نقول إن أفلوطين هو امتداد لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكملة للتيار الساري من أفلاطون وأرسطو إلى الرواقيين ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية في الإسكندرية ويكشف عن تأثر واضح بالشرق وروحه الدينية ويعد حلقة أخيرة في سلسلة الفكر اليوناني ووريثا لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية.

2-1 موقف نيتشه من الأفلوطينية المحدثة

موقف نيتشه من الأفلاطونية المحدثة، لم يكن واضحا جدا مقارنة بباقي المدارس اليونانية، إذ أنه لم يتعامل مع فلاسفتها مثلما تعامل مع فلاسفة اليونان من قبل، لكنه تحدث عن هذا الفكر اليوناني المتأخر من خلال إقراره بالتباعد الموجود بين الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة التراجيدية، التي كان هيراقليطس من أكبر ممثلي هذه الفلسفة، حيث أن أفلوطين لم يستطيع استيعاب هيراقليطس رغم أنه يشير إليه وإلى بعض أفكاره من حين إلى آخر، مثلما يشير إلى كل التراث اليوناني[3]، والفرق واضح جدا بين الفيلسوفين، فهيراقليطس مفكر تراجيدي فعال توكيدي للوجود، وأما أفلوطين فهو تأملي هادئ ومنفعل، لأنه ينطلق من أن المبدأ الأول(الله) هو مبدأ

1- أفلوطين، التساعية الرابعة، في النفس، مرجع سابق، المقال 8-1، ص 323

2- وولتر، ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مبدبولي، القاهرة، ط1، 1998، ص 280

3- أفلوطين، التساعية الرابعة، في النفس، مرجع سابق، ص 323

ثابت وكامل، وليس على الإنسان إلا السعي للاتحاد به والعودة إلى مصدره، وهذه العودة لا تتحقق إلا بحركة صاعدة وهي الحركة المضادة للفعل الأول وهو النزول إلى البدن، أو النزول من المقدس نحو المدنس، خلاف موقف هيراقليطس الذي يماثل بين الحركتين التصاعدية والتنازلية، ويظهر ذلك في شذرة هيراقليطس القائلة:" الطريق إلى أعلى أو إلى أسفل هي ذاتها"، ومنه ندرك الفرق بين التصورين، وندرك استحالة الالتقاء بين مفكرين وصل التناقض بينهما إلى هذا الحد[1].

فأفلوطين قد صاغ معادلة المقدس والمدنس التي يقابلها الروح والجسد، أما نيتشه قام بقلب هذه المعادلة إلى نقيضها، فأصبح المقدس هو الجسد والمدنس هو الروح، وبهذا القلب حرر نيتشه الجسد من كل التهم الموجهة إليه، وأزال صفة الإعاقة التي علقت به منذ أفلاطون إلى أفلوطين، بل وجعل الجسد شرطا وعنصرا ألحقت به، في المعرفة والوجود.

هذا ونجد كذلك أن أفلوطين بانتمائه إلى الاتجاه الصوفي الخالص، يجعل نيتشه من ألد أعدائه ويسمح له بالتهجم عليه وبرفض فلسفته، لأن نيتشه يعتبر أن الحياة هي الخير الأسمى، في حين أن أفلوطين يدعوا للتخلي عنها، وهذا ما جعل هذا الفكر يمثل أقصى حدود الانحطاط لأنه يدعوا إلى إفقار الحياة وإضعافها[2].

لكن نيتشه يثبت أن الروح أكثر سطحية مما نعتقد، والإيمان بالجسد أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهر الجسد أكثر غنى من ظواهر الروح والنفس، فالأولى قائدة والثانية منقادة تابعة، والروح مجرد ضميمة للجسد الذي هو النص الأصلي، وهو المتن في حين أن الروح هو الهامش[3]، حيث يقول في خطبة زرادشت المسماة " المستهزؤون الجسد":" إن المحتضرين والمصابين بالمرض، هم الذين ينظرون إلى الجسد والأرض نظرة احتقار، والذين اخترعوا في مقابل ذلك كل الأشياء السماوية وقطرات الدم المخلصة ... يريد هؤلاء المتشبهين بالآلهة أن يؤمن الناس بهم... وفي الحقيقة فإنهم لا يعتقدون بالعالم الميتافيزيقي أو بقطرات الدم المخلصة، بل هم أكثر إيمانا بالجسد... "[4]، أي أن المتدينين والمتصوفة، وحتى الفلاسفة الذين يخدمون هذا الفكر ويدافعون عنه هم في الحقيقة يتناقضون مع أنفسهم، فهم يدعون أن الشعور بنشوة الاتصال بالله لا يتحقق إلا بازدراء وإعدام

1- عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 242

2- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 118

3 - Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op. Cit, 11 aph 259. p 311.

4–Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra. Op. Cit, p 30 -32

البدن لكن فات عليهم أن فعل النشوة ذاته من أفعال البدن، ولا يمكن تولد كل هذه المشاعر الدينية العميقة في حالة غياب اللحم والدم وكل الأعضاء.

إذن يمكننا القول إن نيتشه يعتبر الفلسفة الأفلوطينية بصورة خاصة، والأفلاطونية المحدثة بصورة عامة، فلسفة يونانية أصيلة، لكن فلسفة لا تعبر عن التراجيديا وعن قوة الشعب الإغريقي، بل تعبر عن الانحطاط، ومظهر من مظاهر الأفلاطونية التي تتجسد في مبدأ "ثنائية العالم "، وهذا ما يجعل الأفلاطونية المحدثة هي: عهد أفول وغروب شعاع الحضارة اليونانية الضعيفة، وقيام شروق جديد هو الحضارة المسيحية، ومنه يمكن اعتبار الأفلاطونية المحدثة بمثابة ذلك الجسر الذي ربط بين عالمين مختلفين، عالم الوثن، وعالم الروح[1].

1- عبد الكريم، عنايات، نيتشه والإغريق، مرجع سابق، ص 244

نتائج الفصل الثاني:

- ✓ نيتشه كان على علم بالجدل والخلاف الذي قام بين الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة حول مشكلة أصل الفلسفة بين الأصالة والتقليد، بين تأثير الفكر الشرقي الذي يعد تأثيرا أجنبيا، وفكرة أصالة الفكر اليوناني والأصل الغربي البحت، الذي يعد تربة اليونان المحضة، وبما أنه يعتبر نفسه مفكرا استثنائيا، يختلف عن البقية، فإنه يرفض الدخول في كذا مواضيع، وبالتالي فهو يفضل أن يجعل العقم هو الصفة المميزة لمثل هذا المبحث.

- ✓ نيتشه كان شديد الإعجاب بالفكر الأسطوري، الذي كان مصدر قوة الحضارة الإغريقية في مراحله الكلاسيكية، لأنها تحرر العقول، وتطلق العنان للخيال، فهو وضع الإنسان الأرقى، فوق كل الموجودات وهو الحقيقة التي تصدر عنها القيم، والمعارف والمظاهر الأخرى، وإعجابه بالأسطورة ينطلق من هذا الجانب لأن الإنسان بمخيلته وأساطيره يشكل مصدر قوة وفعل في المجتمع الإغريقي، وفي الفكر اليوناني القديم.

- ✓ طاليس بدأ فلسفته بفكرة اعتبرها نيتشه سخيفة، ولكنها يجب أن تؤخذ بجدية هي أن الماء هو أصل الوجود، وقد أرجع نيتشه أهمية هذه الفكرة إلى أنها مسلمة تبحث عن أصل الأشياء، وأنها تبحث في ذلك الأصل بعيدا عن الصورة الخرافية وعن السرد الخيالي والتفسيرات الأسطورية، وأنها تحمل البذور الأولى لفكرة أن الكل واحد، كما أن فكر أنكسمندريس هو مثل فكر سابقه طاليس، فاتخاذ اللامحدد أصلا للأشياء ورد الكل إلى وحدة هو اعتراف ضمني بوجود عالم ميتافيزيقي، أما بارمنيدس لم يخرج هو الآخر من زمرة الفلاسفة السابقين الذين يلجئون إلى أي برج ميتافيزيقي يحدونه أمامهم، و بعيدا عن العالم الحسي.

- ✓ أما هيراقليطس ونظرية الصيرورة كانت القاسم المشترك بينه وبين نيتشه، هذا التقارب بينهما يمثل إيمانهما المطلق بعالم الصيرورة، ورفضهم للأفكار الثابتة المطلقة، وإيمانهما بالحواس وإلغاء الفكر العقلي، ونقدهما للأسس التي قامت عليها الميتافيزيقيا المتمثلة بالعقل، والعالم الحقيقي، وفكرة الواحد الدائم، والمتعالي المطلق، ونيتشه يرفع هذا الحكيم إلى مصاف الآلهة حيث اتخذه موضوعا لابتهالاته، وقصائده، ويعتبره بمثابة بريق الهي.

- ✓ يتفق نيتشه مع السفسطائية، في أن الأخلاق والفضائل المتعارف عليها ماهي إلا رذائل مقنعة، ومن جهة أخرى يتفق السفسطائية مع نيتشه في رفض الميتافيزيقا ورفض مناقشة القضايا الدينية، حيث أعلنت السفسطائية القطيعة مع الفكر الديني لأنه وسيلة للسيطرة وهذا ما نجده عند نيتشه أيضا من خلال إعلانه موت الإله حيث يرى بأن الكهنة يستغلونه كوسيلة وقناع للوصول إلى السلطة.

✓ اعتبر نيتشه مرحلة ما بعد سقراط مرحلة الانحطاط، حيث أصبح العقل وكل ما يسلم به من مقولات ميتافيزيقية عند نيتشه مرفوضة لأن فكرة الجوهر والوجود والعلية الغائية والهوية ما هي إلا أوهام خلقها العقل من أجل فهم العالم، حيث يقدم لنا نيتشه بديلا آخر أكثر نقاوة وأكثر إقناعا وأكثر تحقيقا للسعادة هو الغريزة لأنها سر الحياة.

✓ تعد النزعة العقلية التي نشأة مع سقراط والتي تقوم على الصراع بين الأبولوني" و"الديونوسيوسي" سبب كراهية نيتشه لهذه الفلسفة، حيث مع سقراط تظهر سلطة العقل للحد من استبداد الغرائز، فالعقل حسب سقراط وحده هو الذي يقود السلوك قيادة صحيحة، ولعل هذه النزعة العقلية التي ميزت الفلسفة السقراطية هي التي جعلت نيتشه يرى في سقراط أنه سبب الجمود الفكري الذي ساد الفكر اليوناني بصفة خاصة والأوربي بصفة عامة، لأنه بنزعته العقلية أقصى التفسير المأساوي للوجود.

✓ يعتبر نيتشه أن سقراط الممثل الفعلي لهذه الروح العقلانية الجديدة، فيصبح أكبر عدو للإنسان بذلك هو الجهل كما ينص عليه المنهج السقراطي، وتجنب الإنسان للوقوع في الخطأ ضمانة للسعادة التي تمكنه من تحصيل المعرفة والحقيقة، وفي هذا الكلام ازدراء للفن ونفي للغريزة المرتبطة بالجسد عند نيتشه، والغريزة قوة فعالة ومتعالية على العقل وعلى الجدل والمنطق، فهي مصدر كل نشوة ولذة، بل وكل سعادة.

✓ نيتشه يرى أن موت التراجيديا كان أمرا محتوما وضروريا على يد كل من سقراط ويوربيديس لأنهما قاما بالقضاء على شروط استمرارها وبقائها، وهي الأسطورة، كما أنهما قاما بإبعاد الممارسات الديونيسوسية من المسرحيات، ومعاداتهما للفن، وكذا رسم خط القطيعة مع عصر كان يمثل أرقى مراحل اليونان الأقوياء.

✓ نيتشه يؤكد أن بداية الانحطاط تبدأ عندما نفى سقراط الحواس، لأنها لا تكشف عن الحقيقة والعلم، والبحث عن وسيلة أخرى لذلك، وهي العقل أي بلوغ الوجود الحقيقي وإدراكه بواسطة الديالكتيك، والانحراف عنه وفقدانه يكون بالغرائز، وبالحواس، فالعقل هو مصدر كل خير، كل وعي، إن السير نحو الأحسن والأصح لا يكون إلا بالوعي.

✓ ويرى نيتشه أن العنصر الذي وظفه أفلاطون من أجل وصل الصلة بين العالمين هو الاستنجاد بفكرة خلود النفس، لأن أفلاطون عندما اعتبر أن المعرفة الحسية غير ممكنة ضمن التحول المتواصل للمحسوس، فإن التفكير في تكوين المفاهيم الكلية يغدو مستحيلا كذلك، وكذا في تناسخ الأرواح، ونبذ كل الملذات، والبعد عن

الاهتمام بالجسد واعتباره سجن أو مقبرة للنفس، وصرف النظر على كل ما يتعلق بالجسد من معرفة حسية وجمالية شكلية، وأن الإنسان لا يجب أن يحاول التحرر بالانتحار لأن الإنسان هو ملكية الله.

✓ قام أفلاطون بتجميع جملة من العناصر الهيراقليطية، البارمنيدية، الفيثاغورية وأخيرا السقراطية، التي تتميز في أصلها بالصفاء والنقاء الخالص والأصالة، وشكل بها نظرية المثل، التي لا تتميز بالأصالة مثلما هي أجزائها وعناصرها، أي أن نظرية المثل ليست صافية وخالصة، بل هي هجين.

✓ ينطلق نيتشه في تحديد موقفه من منطق أرسطو من فكرة أن العالم الذي يعيشه الإنسان خاضع للفوضى، وهو يسير وفق نظام يفتقر إلى التنظيم والترتيب، وهو الأمر الذي أرق الإنسان وتركه يتخبط في غيبات الفوضى والعبث، لكن لما وجد الإنسان نفسه مضطرا لكي يحيا وسط هذا العالم كان لزاما عليه أن يقوم بضبطه وإعادة ترتيبه، فلجأ بذلك إلى العقل لإجراء مجموعة من العمليات، كالفهم والترتيب، وتنظيم الأشياء المتماثلة، ليحافظ على حياته، وهذا الميل إلى المماثلة رغم عدم وجود أشياء متماثلة في الواقع هو الذي خلق أساس المنطق.

✓ إذا كان نيتشه قد نظر إلى الحقيقة بوصفها إحدى نواتج الأخطاء والأوهام التي ارتكبها العقل البشري، فإن المنطق برأيه هو ذلك الخطأ والوهم الذي مارسه العقل على الواقع، أي أن المنطق لا وجود له سوى في عقل من يؤمن به، إذ لا وجود لشيء على أرض الواقع اسمه المنطق، فالمنطق يرتكز على مسلمات لا يقابلها شيء في العالم الواقعي.

✓ أما عن موقف نيتشه من الأبيقورية فإنه يظهر في تماشي فكرته مع فلسفة التراتبية القيمية التي يحتج بها نيتشه، حيث يؤكد على أن فلسفة أبيقور تقوم على تراتبية في اللذة أي هناك أفضلية في اللذات عن بعضها البعض مثل اللذات العقلية واللذات الحسية، وكذا بالنسبة للآلام فهي في كثير من الأحيان تكون أفضل من العديد من اللذات، وهذا ما يفسر أن الأخلاق عند أبيقور هناك الأخلاق الإيجابية وهناك الأخلاق السلبية، الأولى التي تصاحبها دائما ألام والثانية التي تحاول دائما تمني زوال هذه الآلام، وفي الثانية تتحقق مايعرف بالأتراكسيا.

✓ يبدأ نيتشه في الثناء على أبيقور من فكرة أنه قام بنقد الفلسفة المثالية الأفلاطونية، والتي تعد نقطة الاشتراك المحورية بين فلسفته وفلسفة أبيقور، كما أكد نيتشه على أن الأبيقورية خالفت مبادئ الفلسفة الأفلاطونية في قيمة البحث العلمي، الذي عد في النظرة الأكاديمية هو بحث من أجل المعرفة والحقيقة الأمر الذي يجعل غاية البحث العلمي قائمة في ذاتها وهذا هو الأمر الذي رفضه أبيقور وأرجع غاية العلم إلى النتائج

المتأتية من العمل، كون العلم جزء من الحياة ومن السعادة، فالبحث في العلوم ليس من أجل الوصول إلى الأتراكسيا، بل من أجل الوصول إلى نتائج واقعية ملموسة تعود بالنفع على حياتنا العملية.

✓ نيتشه يجتمع مع أبيقور كذلك في مسألة الميتافيزيقا خاصة تلك المتعلقة بفلسفة الموت ووجود الآلهة، والتي تشكل للإنسان حالة قلق مستمر، حيث أن هذه الحالة الشعورية لم تكن متوارثة عن الأصل اليوناني بل هي كذلك من إفرازات الفتوحات الإغريقية، وهذا ما حاول أبيقور إزالته من الموروث اليوناني والتي أضحت من مهام الفلاسفة والفلسفة.

✓ يلتقي نيتشه مع أبيقور في مسألة تقويضه لدين وخاصة الديانة المسيحية، حيث أرجع أبيقور مسألة العناية الإلهية إلى مشكلة الشر التي لا يمكننا تبريرها عقليا، الأمر الذي دعا إلى رفضه تدخل الآلهة في الكون، وإنكار حياة البعث، وفصل العالم الإلهي عن العالم الإنساني.

✓ لكن نيتشه يختلف عن أبيقور في الروح التي تبحث عن اللذة والسعادة بتجنب الألم إنما هي روح ارتكاسية منحطة لا تعبر عن إرادة القوة لأنها إرادة خاضعة، ضعيفة، ومنهكة تجري خلف السلام والطمأنينة المجسدة في روح الضعفاء والدهماء، وهذا ما امتازت به الأخلاق الأبيقورية التي أحطت من قيمة الفيلسوف أبيقور وأدخلته في سبات طويل، كما يعتبر الأخلاق الأبيقورية ماهي إلا صورة مسبقة للديانة المسيحية التي جسدت تعاليم الكهنة وعقيدة الخلاص وأرست لقواعد الضعف القائمة على المحبة والتعاطف والسلم والأمن والابتعاد عن كل شر وألم، والانفلات من صخب الحياة، ببساطة هو تهرب من التشاؤم الديونيزيوسي، والنظرة التراجيدية للكون.

✓ من الأمور التي جعلت نيتشه يلتفت للفلسفة الرواقية ويولي لها اهتماما كبيرا، ويعطيها المكانة اللائقة بها من الفلسفات السابقة، هو عودتها للفلسفة الهيراقليطية التي تعد مفتاحا أساسيا في إحياء التراجيديا، حيث أن تاريخ الفلسفة يؤكد على أن الرواقية كفلسفة حاولت في الكثير من المرات العودة لفلسفة هيراقليطس خاصة في علم الطبيعة.

✓ ومن النقاط التي يتقاطع فيها الرواقيون مع هيراقليطس إلى جانب نيتشه، فكرة العود الأبدي، هذه الفكرة التي تعد فكرة ميتافيزيقية لا يمكن فصلها عن الكوسمولوجيا، فتظهر عند هيراقليطس في ما يسمى بالنظرية الدورية أو الاحتراق الكلي للعالم، أما عند الرواقيين تظهر في الحركة والصيرورة التي هي عندهم غير مستقيمة ولا

سهمية، إنما حركة منحنية دائرية ضرورية، أما ما يقصده نيتشه بالعود الأبدي كان مخالفا لهما، حيث أراد أن يجعل منها حقيقة علمية مؤسسة بعدما كانت مجرد فرضية ميتافيزيقية.

✓ من الأمور التي ثار عليها فيلسوف المطرقة شعار الرواقية "العيش وفق مقتضى الطبيعة"، وهو الشعار الذي كان يعتقد أنه حقا القاعدة السلوكية الأكثر شهرة في تاريخ الفلسفة الرواقية، وأنها بهذا عادت إلى الحقيقة التي غفل عنها الكثيرون حيث تجعل الإنسان بذلك يطابق ذاته مع الطبيعة، ويعيش على وفاق مع العقل، ويحقق بهذا الانسجام السعادة والخير معا، لكن نيتشه يبين أن هذا الشعار هو شعار فقط، تحت غطاء مضلل مخادع.

✓ الرواقية فلسفة ممزوجة بين الأخلاق السقراطية والفلسفة الكلبية، حيث اعتمدت على المعادلة الأخلاقية السقراطية في مسألة تأكيدها وإلحاحها على التصرف وفقا للطبيعة العاقلة، الذي هو في الأساس حنين للإنسان النظري الذي يبحث عن المفاهيم المجردة، كما اعتمدت على الفلسفة الكلبية في نموذج الإنسان الحكيم، وهنا طرحت مشكلة أصالة الفلسفة الرواقية التي تبدوا أنها تتقاطع مع شخصية أفلاطون، فالهجانة الأفلاطونية أصبحت هجانة رواقية.

✓ قراءة نيتشه للفلسفة الشكية، تمثل في نظره أقصى درجات الانحطاط وتدهور الحضارة اليونانية، فبيرون هو على شاكلة بوذا في عصر اليونان عندما نادى بالتخلي عن الحياة، وتأسيس العدمية السالبة، فهو لا يمثل أصالة المفكر اليوناني، كونه هو الأخر هجين مثله مثل أفلاطون.

✓ نيتشه يعتبر الفلسفة الأفلوطينية بصورة خاصة، والأفلاطونية المحدثة بصورة عامة، فلسفة يونانية أصيلة، لكن فلسفة لا تعبر عن التراجيديا وعن قوة الشعب الإغريقي، بل تعبر عن الانحطاط، ومظهر من مظاهر الأفلاطونية التي تتجسد في مبدأ "ثنائية العالم "، وهذا ما يجعل الأفلاطونية المحدثة هي عهد أفول وغروب شعاع الحضارة اليونانية الضعيفة، وقيام شروق جديد هو الحضارة المسيحية، ومنه يمكن اعتبار الأفلاطونية المحدثة بمثابة ذلك الجسر الذي ربط بين عالمين مختلفين، عالم الوثن، وعالم الروح، وهنا نتسائل كيف قرأ نيتشه الفكر الوسيط؟

الفصل الثالث
المقاربة الجينيالوجية للفكر الوسيط

تمهيد

المبحث الأول: قراءة نيتشه النقدية للدين

المبحث الثاني: نيتشه واليهودية

المبحث الثالث: نيتشه والمسيحية

نتائج الفصل الثالث

الفصل الثالث: المقاربة الجينالوجية للفكر الوسيط

تمهيد:

تعتبر العصور الوسطى الفترة التي بدأت بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية واستمرّت حتى عصر النهضة والاستكشاف، وتُعتبر هي الفترة الثانية بين التقسيمات التقليدية للتاريخ الغربي بعد ميلاد المسيح، وفي نهاية هذه المرحلة كان صوت المسيحية قد دوَّى في أرجاء أوروبا، فبدأ الفكر الإنساني وقد اصطبغ بذلك الدين المسيحي الجديد شوطًا جديدًا، كانت مهمَّة الفلسفة خلالها أن تؤيد بالدليل العقلي ما سلَّمَت به النفوس بالإيمان تسليمًا لا يقبل ريبةً ولا شكًّا، وهكذا أصبحت الفلسفة تابعةً للعقيدة، وأصبح العقل عونًا لها، وعلى يدِ الكنيسة وحدَها اتَّصل العالم الجديد بعِلم القدماء، والنتيجة الطبيعية لهذا ألَّا تعرِض الكنيسة على الناس من الفلسفة القديمة إلا ما كان مُتفقًا مع تعاليم النصرانية، أما ما عدا هذا فقد كان يُنبَذ، وبذلك ظلَّت الفلسفة الغربية خادمةً للدين، وكان غرَضُها الأول تأييد العقائد الدينية، وتحديدها، وتنظيمها، وإظهار أنَّ تلك العقائد التي نزلت من السماء تتَّفق أيضًا مع العقل، وبذلك أصبح الفكر الأوربي يتخبط في الظلام، وأضحى العقل بين أسوار العقيدة، والإرادة مقيدة بأغلال الإيمان، الأمر الذي زعزع قريرة نفس نيتشه وجعلته يثور على هذه المرحلة ويحاول بمطرقته أن يهدم كل بناء، ويفجر كل الأصنام التي كانت مصدرا للانحطاط والجمود، وهنا يدفعنا البحث الفلسفي إلى بلورة هذه المشكلات: كيف قرأ نيتشه لهذه المرحلة العصيبة؟ وكيف استطاع أن يطهر العقل والفلسفة من هذه الشوائب التي تعلقت بها من جراء تخالطها بالدين؟ وكيف ساهم منهجه العلمي في تشخيص هذا المرض وتقديم العلاج المناسب؟

المبحث الأول: قراءة نيتشه النقدية للدين

يعد مصطلح الدين (religion) من المصطلحات التي يعج بها الفكر الفلسفي خاصة في الفكر الوسيط، حيث اختلفت التصورات حوله، الأمر الذي استدعانا من أجل ضبط تصور هذا المصطلح، فنجد أن الدين من الناحية اللغوية في الاشتقاق العربي يطلق على مختلف المصطلحات كالعادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم، والطاعة[1]، كما يرد للدين مفردات أخرى، نحو الملة، والمذهب، والشريعة، على الرغم من الاختلاف بينهما، حيث المذهب منسوب إلى الله، والملة إلى الرسول، كما يطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة وهي السنة، أي ماشرعه الله لعباده من سنن و أحكام[2].

أما في الاشتقاق الغربي نجد أن معنى الدين يأخذ عدة معاني، فنجد أن لفظ (Religion) يشتق من الكلمة (Relgare) التي تأخذ معنى الربط، أي ربط العبد بربه، أو ببعض طقوسه و عباداته، وبينه وبين الناس، وكلمة (Relire) التي تعني، تجديد الرؤية بدقة أو التقوى[3]، لكن وعلى العموم فإن اللفظ يؤول إلى معنى واحد هو الإحساس المصحوب بالخوف وتأنيب الضمير، بواجب ما تجاه الآلهة، حيث يعد الخوف من بواعث الدين على أساس أنه من العوامل الذاتية و النفسية التي دفعت بالإنسان إلى الإيمان بقوى مفارقة للطبيعة، وتكون المحرك الأساسي للكون وكل الحوادث غير المفهومة منطقيا كالموت الذي ينغص عليه حياته وتفزعه، ماجعله يبحث عن هذه القوة المفارقة التي تجلب له السلامة وتهدأ من روعه، وتقضي على مخاوفه، فالخوف أول أمهات الألهة[4].

وإذا حاولنا أن نبحث عن اصطلاحه، فإننا نجد أن الدين عند لالاند هو منظومة كاملة، تعتبر نفسها أنها المنظومة الحقيقية الوحيدة، حيث تأخذ معنى، البعد الإلهي الذي يمثل جوهر الدين وترتبط فيه النفس الإنسانية مباشرة بالله، لذلك اعتبره لالاند، نسق فردي لمشاعر واعتقادات، وأفعال مألوفة موضوعها الله[5]، كما يشمل تصور الدين مجموعة معتقدات وعبارات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على سواء، أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه[6].

1- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص 814

2- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون طبعة، 1982، ص572.

3- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 1، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2001، ص 1203

4- سعيد، مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، دون طبعة، ص 39

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

6- مجمع للغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، مصر، دون طبعة، 1983، ص86

ونصل إلى أن الدين هو جملة من الادراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره، والإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، أي الإقرار بالبعدين الروحي والمادي للدين.

أولا: نشأة نيتشه الدينية:

لقد اتفق كل من كتب عن نيتشه في أن فلسفته قد امتزجت بحياته، وأصبح يتفلسف بكيانه كله وبوجوده الكامل، حيث يفكر بمشكلات ترتبط بالحياة التي يعيشها الإنسان، فجعل حياته في هوية مع فكرة، بحيث يقضي على أي حد فاصل بينهما، ولا يثق بأي مشكلة عقلية لا تسري مع الحياة في تيارها، ولا تنبع من أعماق شخصية من يفكر به[1].

لقد ورث نيتشه عن أبيه نزعته الدينية العميقة، حيث كان القس الورع التقى، فكان لتلك النزعة تأثير كبير عليه بالأخص بعد وفاة أبيه، نظرا لتربيته في بيئة نسائية متدينة تدينا عميقا، فكان رقيق الإحساس والشعور مدللا متدينا، فقد اعتنت به أمه وأخته واثنتان من عماته، ووصل هذا الاعتناء لدرجة الإسراف في تدليله. واقتران النزعة الدينية مع الإحساس المرهف جعل الناس آنذاك يطلقون عليه لقب"القس الصغير" حيث كان يلذ له أن يعتزل الناس ليطلع على الإنجيل منفردا في خشوع تام أو يتلوه على مستمعين في حماسة مشتعلة وشعور ملتهب، حتى إن عينية كثيرا ما كانتا تجودان بالدمع أثناء القراءة، ولكن إلى جانب هذا كانت تكمن في داخله قوة أخلاقية وكبرياء، فقد كان ينفق حياته كلها يبحث عن الوسائل الجسدية والعقلية التي تقوى من نفسه وتخلق فيه رجولة مثلى[2].

ولذلك فإن لنشأة "نيتشه" تأسيسا دينيا واضحا، فقد كان ابنا لقس بروتستانتي ووريث لثلاثة أجيال من الكهنة من جهة أبيه وأمه، توفي والده وهو في الرابعة من العمر، بسبب حادث وهو وزهرة الشباب، فكان لهذه النهاية المأساوية لأبيه والسابقة لأوانها، ذكرى موجعة له على الدوام ولا سيما أن وفاة أبيه أعقبتها وفاة أخيه الأصغر[3].

ولقد وقف نيتشه بمطرقته على العديد من الأطروحات الدينية، ورأى أن هناك العديد من قضاياها التي تتناقض والواقع، الأمر الذي يستدعى ضرورة الوقوف عليها، وتقويضها لأنها لا تتوافق والتفكير الوضعي، وكذا تقويض المؤسسات الدينية التي هي الأخرى لا تتماشى مع الفكر المعاصر، حيث اعتبر أن كل من الدين

1– فؤاد، زكرياء، نيتشه، مرجع سابق، ص 17

2– أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ج1، ط6، 1973، ص335

3– جورج، طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1987، ص 625

والميتافيزيقا قائمان على أسس مفارقة بعيدة عن الواقع، فحينما قال نيتشه:"إن الله قد مات ونحن قتلناه"[1]، يعلن على نهاية الميتافيزيقا كفكرة مجردة، تتهاوى بعدها المنظومات التي يتشكل منها النسق الديني وتسقط أجزائها واحدا بعد الآخر، ومن أبرز هذه الأفكار التي ناقشها نيتشه فكرة الإيمان القائم على الأفكار الفطرية، الفكر الديني القائم على المعجزة والسحر، فكرة المساواة، إنكار الحياة، الأخلاق الدينية القائمة على الشفقة والتسامح والزهد.

وينطلق نيتشه في تقويضه للدين من خلال دراسته التاريخية من فكرة مفادها أن هذا الأخير يظهر نتيجة الخوف والحاجة، التي يعايشها الضعفاء والمهمشون في المجتمع، أو مايطلق عليه نيتشه بصحيح عبارته العبيد، فمعظم الديانات بزغ فجرها وسط الفقراء والبسطاء والمهمشين ولم تظهر في الطبقات البرجوازية والارستقراطية، لهذا يقول" إن الدين لم يحتو على حقيقة أبدا، لا بشكل مباشر أو غير مباشر، لا على شكل ركن من أركانه، ولا على شكل حكمة، لأن الدين إنما يولد من الخوف ومن الحاجة، وقد أنسل إلى داخل الوجود من خلال"سبل العقل التائه"[2].

ونيتشه يشدد على هذا العقل الذي يرى أنه مسجون بين أسوار الفطرة والإيمان، لأن الحقيقة بنظره مرتبطة بالواقع وليس بالعالم الآخر، فهو يرى " أن الفطرة الدينية بائسة، والحياة الدينية شغلها الشاغل تمحيص الذات مجهرياً ومع ذلك الاسترسال الدقيق المسمى"صلاة " أي الاستعداد الدائم "لمجيء الله"[3]، هنا نيتشه يؤكد أن الدين يجعل الإنسان مشدودا إلى الماضي ولا يسمح له بمخالطة الواقع ولا مواكبة العصر، فيصير الإنسان يتخبط في أفكار غيبية بعيدة عن الحياة وإشغاله في أمور لا علاقة لها بالواقع، وهذا متفطن له الإنسان الأوروبي حيث تخلى عن هذه الفطرة الدينية، وانشغل بالعلم والعمل والواقع المعاصر.

ونيتشه يؤكد على ذلك من أجل القضاء على الطبقية الدينية التي جعلت العبيد أسياداً والأسياد عبيدا، فالإيمان المسيحي يدعو إلى مساواة البشر أمام الله وهذا الحكم في الحقيقة متولد من غل الفقراء ضد أولئك الذين كانوا أقوى منهم[4]، ويرد على هذه الدعوة بقوله: " أيها الرجال الراقون، إن طبقة الشعب تنكر الإنسان الراقي، فهي ترى الناس على اختلاف طبقاتهم إنسانا واحداً أمام الله، أما المساواة أمام الله فما لنا ولها

1– نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص118

2– نيتشه، فريدريك، انساني مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص 75

3– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 93

4– فرنسيس، فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الأخير، مركز الانماء القومي، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون، اشراف وتقديم مطاع صفدي، بيروت، 1993، ص 280

ما دام هذا الإله قد مات "[1]، فالدين يدعو إلى المساواة بين الناس جميعاً ووضعهم في مستوى واحد عن بكرة أبيهم، مع أن أول قانون للوجود الحي الطبيعي هو التمييز والتفرقة ووضع الكائنات وضعاً رأسياً، لا أفقياً، أي جعلهم في نظام تصاعدي، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، فالدين مناف للطبيعة ومتعارض مع الواقع ومضاد للحقيقة الفعلية[2].

نيتشه إذن يرفض المساواة بين الناس التي تنادي بها كل الديانات السماوية، ويؤسس للطبقية والفروق الفردية، فهناك سيد وهناك عبد، وهنالك إنسان راقي وإنسان عادي، فلا يصح أن يتساوى الناس جميعاً ولا معنى لهذا التساوي لأنه هناك اختلاف بين إرادة القوة، وإرادة الضعف والوهن والاستسلام، وبين صانع الأخلاق والقيم وبين دائم العثرات والأخطاء.

ونيتشه يعقد مقارنة بين العهد الجديد والديانات القديمة كالمانوية حيث يبرر فيها علو هذه الديانات على الدين المسيحي على أساس الطبقية، فيرى أن الأول بائس جداً قياساً بالمانوية لأن الأخيرة تؤمن بالطبقية في المجتمع إذ لا فرق بين إنسان وآخر أمام الله وهذا ما ترفضه المسيحية، فيقول نيتشه: "كم هو بئيس هذا العهد الجديد إذا ما قورن بمانو كم رائحته نتنة "[3].

ويضيف قائلاً: " الأخلاق الهندية المرفوعة إلى مقام الدين تحت اسم" قوانين مانو " فهي ترفض أن تتم تربية أربعة أنواع من الجنس البشري في وقت واحد: نوع كهنوتي، ونوع محارب، ونوع التجار والمزارعين، وأخيراً نوع الخدم، أي نوع السودرا، جلي أننا لم نعد لدى مروضي الشقر: يستلزم الأمر نموذجاً من الإنسان أكثر وداعة وتعقلاً مائة مرة كي يستطيع فقط أن يفهم مثل هذا البرنامج عند الخروج من الجو المسيحي، جو المستشفى والزنزانة، نتنفس أو نلج هذا العالم الأكثر صحية الأكثر علواً الأكثر رحابة[4].

وعليه فالطبقية حقيقة موجودة على أرض الواقع لا يمكن نفيها، وأما دعوات المساواة فهي مجرد أقوال مجردة فارغة من المحتوى، لا تتوافق مع ماجاءت به الكتب المقدسة، فقد جعلت هذه الكتب الأنبياء فوق الناس جميعاً، والكتاب المقدس وضع القساوسة في مقدمة البشر، ورجال الدين الذين يمثلون سلطة الله على الأرض وهم من يسميهم نيتشه بالمستبدين الدينيين.

1– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 315

2– عبد الرحمان، بدوي، نيتشه، مرجع سابق، ص200

3– نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص59

4– المصدر نفسه، ص59-60

فيقول نيتشه:"ما زال أعظم الناس إلى اليوم ينحنون أمام القديس إجلالاً بوصفه لغز الاستبداد بالذات والاستغناء الطوعي النهائي: لماذا ينحنون؟ إنهم يظنون فيه القوة المتفوقة التي أرادت أن تختبر نفسها باستبداد من هذا النوع"[1]، فهذا القديس يمتلك حالة من التقديس لم يملكها إنسان آخر غيره، وذلك بواسطة السلطة الدينية التي يمثلها، فصار، وفقاً لنيتشه، سلطة مطلقة وصنماً مستبداً يقف بوجه الإنسان.

ثم يقول نيتشه:" إن عظماء العالم تعلموا منه خوفاً جديداً إذ حسبوا فيه سلطاناً جديداً لم يقهر بعد، إنها إرادة السلطان التي أرغمتهم على التوقف أمام القديس"[2]، تلك الإرادة هي الإرادة الإلهية، والقديس هو البابا الذي يحكم العالم المسيحي الذي كان يمثل قوة مطلقة تفرض رأيها على الجميع.

ويرى نيتشه الذي ينعتهم بالبؤساء أن الله اختارهم لبؤسهم" لاشك في بؤس هؤلاء المدندنين بالصلوات جميعاً، وفي تعاسة أصحاب العملة المزيفة هؤلاء قاطبة، فرغم أنهم منطرحون في قرارة خباياهم فأنهم يتدفئون لكنهم يزعمون أن الله اصطفاهم واختارهم نظراً لبؤسهم، ألا ترى أن المرء يخص بالجلد العنيف من يحب من الكلاب أكثر من سواه"[3]، فهو يشبه الناس المؤمنين بالكلاب نظراً لبؤسهم، وللسبب نفسه اختارهم واصطفاهم من دون باقي البشرية، وهؤلاء الناس لا يعبرون عن الحياة لأنهم دائماً يخدعون أنفسهم حينما يجعلون من السيئ حسن، ومن الألم والقهر صبراً وفضيلة، والعجز عن الاقتصاص يتحول بفعل الكذب إلى صلاح وطيبة، والخوف والجبن إلى تواضع ومودة، والانصياع لمن يبغضون طاعة.. الخ من المبررات التي تجعل منهم عبيداً وليسوا أحراراً.

كما يرى نيتشه، وهم يرون تلك الأفعال السلبية تمثل الإرادة الإلهية، وهذا هو التناقض بين الله أو الدين والحياة، لأن الدين يقوم على مبدأ إنكار الحياة لأن الحياة لا تقوم على الخوف والعجز والألم والقهر.. الخ من الصفات السلبية بل تقوم على أساس القوة وحرية الإرادة والسعادة، فيرى نيتشه" أن الحياة ينبوع مسرة " وليست مصدر تعاسة وألم، كما يرى المؤمنون بنظره، ويرى نيتشه أن الفلسفة المتمثلة بالميتافيزيقا متضافرة مع الدين بمؤامرة تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها وإحلال إرادة"إماتة الحياة" محل إرادة الحياة.

يتمثل التناقض بين الدين والحياة في الأخلاق الدينية لأن هذه الأخيرة متمثلة بالكنيسة تقوم على نفي الحياة، أما رجل الدين المسيحي ولكي يكون كذلك يجب أن يرفض هذه الفكرة شكلاً ومضموناً، ويقول نيتشه في هذا الاتجاه" إن الأخلاق الدينية تقول لا لأدنى الرغائب كما لأسمى أماني الحياة وتضع الإله عدواً

1– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص87

2– المصدر نفسه، ص88

3– نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 42

للحياة... إن القديس الذي يرضي الإله هو المحضي المثالي، ينتهي أمر الحياة حينما تبدأ "مملكة الرب"[1]، أي أن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الحياة وهو الغريزة ترفضه السلطة الدينية، وبالتالي يعتبر نيتشه فكرة الله تعبر عن العدم لأنها تحط من قيمة الحياة كما يقول:" تعبر فكرة الله عن إرادة العدم، وعن الحط من قيمة الحياة، حين لا مركز ثقل الحياة في الحياة، بل في الآخرة في العدم، نكون نزعنا عن الحياة مركز ثقلها"[2].

وهذا يفسر أن هنالك تناسباً طردياً بين الدين وتدني الحياة، فالدين هو السبب في احتقار الإنسان للحياة وليس الإنسان نفسه، لذلك فهو يقول" لا لم تخيب أملي الحياة، كل سنة أجدها أفضل، أشد رغبة، وأشد غموضاً...لحياة وسيلة للمعرفة" عندما يملك القلب هذا الشعور يمكن أن نعيش ليس فقط بشجاعة ولكن بسعادة"[3].

لم تكتف الأديان بالنظرة السوداوية تجاه الحياة، بل تؤمن أيضاً بالسحر والمعجزة، ويرى أن الطبيعة تخضع لقوى خارقة، لذا يقول:" إن الشعائر الدينية وليدة التفكير القائم على السحر والمعجزة، والطبيعة تخضع تلقائياً لهذا القانون"[4]، فنيتشه يفهم العقلية الدينية على أنها نقيض العقلية العلمية، فالروح الدينية في رأيه تفتقر إلى كل فهم للقوانين الطبيعية وما هي إلا امتداد للتفسير البدائي، الذي كان كل شيء يفسر من خلال السحر والخرافة، فلا شيء في نظر هذه الروح يحدث طبيعياً[5].

وبالنتيجة وصل نيتشه إلى القول بموت الله، وهذه المقولة تحمل كثيراً من التفسيرات، أحد هذه التفسيرات هو إعلان موت الدين ومن ثم نهايته، ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال الأتي: ما قيمة الدين دون غاية معروفة، ونيتشه لا يعلن موت الله فقط، بل القضاء على ظله أيضا، فيقول"مات بوذا، إلا أنهم استمروا لقرون طويلة يعرضون ظله في كهف، ظل عظيم ومخيف. مات الله لكن من طبيعة البشر انه وربما لآلاف السنين ستبقى هناك كهوف تعرض ظله، ونحن بدورنا علينا أن نقضي على ظله أيضا"[6].

إذن هي دعوى لإلغاء الروح الدينية عند كل إنسان، هذه الدعوى تكمن في إلغاء الغاية التي تقوم عليها الأديان، بحيث تصبح لا قيمة لها ثم يأتي نيتشه ليدعو فلاسفة المستقبل لجعل الدين وسيلة بيد الإنسان، وهذه الدعوى تتلاءم وطبيعة فكرة الإنسان الأعلى التي تتناقض مع فكرة الله، يقول:" إن الثمن المدفوع سيكون

1- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 40

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ص 196

3- نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص177

4- نيتشه، فريدريك، انساني مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص77

5- فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص129

6- نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص107

غالياً ومرعباً أبدا إذا لم تكن الأديان وسيلة تأديبية وتربوية في يد الفيلسوف، بل أرادت لنفسها أن تكون غايات أخيرة وليست وسيلة بين وسائل أخرى عند البشر كما عند سائر الحيوان"[1].

فعندما يقول نيتشه بغاية أخرى غير الإنسان المتفوق يصبح لا معنى لفكرة هذا الإنسان الأرقى، يقول نيتشه" لقد مات جميع الآلهة، فلن يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق، فلتكن هذه إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة، هكذا تكلم زارا"[2]، والدين إذا صار غاية سيظهر لنا عدد من المعاقين وأصحاب الأمراض والعاهات والمرتدين والضعفاء والبائسين[3]، أما إذا أصبح وسيلة فسيكون هدف الإنسان الأول هو الوصول إلى ذلك الإنسان الأرقى.

وفقا لهذه الرؤية النيتشاوية للدين يصبح الإنسان مخيراً غير مسير كما تريد الأديان، أي انه غير مجبر بالالتزام أو عدمه تجاه الأفكار والمعتقدات الدينية. وتتعارض هذه الرؤية مع ما جاءت به الفلسفة الوسيطة والحديثة، وتحديدا الفلاسفة المسيحيون وبعض الفلاسفة المحدثين، فكانت الغاية القصوى من فلسفتهم هي الوصول لمعرفة الله، فكانت الأفكار الفلسفية والأخلاقية هي الطريق الواصل إلى معرفة الله.

ثانيا: الإنسان الديني

لقد اتجه نيتشه بجل فلسفته النقدية إلى الإنسان الديني، كونه رمزا للانحطاط، وعلامة للأفول الحضاري، ومن هنا كان نقد نيتشه للدين، نقدا للإنسان الديني ذاته، دون أن يفصل بينهما، لأن المنطلقات والنتائج كانت نفسها، فهما يدينان الحياة والوجود، والسير نحو الأزمة القيمية الحادة التي تعرفها الحضارة الغربية الحديثة، ولما كانت محاولة نيتشه التقويضية للدين، بمثابة محاولة للكشف عن الأقنعة الزائفة للانحطاط الإنساني، فقد اتجه نيتشه إلى البحث في المنابع الأولى للتقويم الديني، والتي مثلت في تصوره المصدر الأول لنشأة الدين في الحياة الإنسانية .

يرجع نيتشه نشأة الدين وأصله إلى التفسير البدائي الأول ، الذي كان يقوم على الخرافة والسحر ويفتقر إلى فهم القوانين الطبيعية، فكان يفسر كل شيء من خلال القوى الخفية، لأن الإنسان في تلك الحقبة لم يستطع تفسير الظواهر الطبيعية الأمر الذي أشعره بالخوف منها، فاضطر إلى اختراع الآلهة، حتى يستطيع أن يطرد من العالم ذلك الألم الخفي، وحتى يتمكن من إنكاره"[4]، ومن هنا كان العجز عن الفهم السليم لحقائق

1– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص99

2– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص105

3– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص99

4– مفرج، جمال، نيتشه الفيلسوف الثائر، إفريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2010، ص17

الطبيعية الكونية، وشدة الخوف من ظواهرها، قد دفعا الإنسان البدائي لاختراع فكرة الألوهية، وبزوغ فكرة التقديس، التي أصبحت العنوان البارز في كل الديانات التي اخترعتها الإنسانية بعد ذلك.

كما يتجه نيتشه في تحليله لمسألة نشأة الفكر الديني، إلى إنكار أكبر مسألة عقائدية في الأديان التوحيدية، وهي مسألة الوحي الإلهي، حيث يرى نيتشه أن "كل حالة سادت في عقيدة ما، كان يوجد فيها رجل يؤمن بالوحي، وهو رجل لا يستطيع حينما يكون فرضا شاملا عن العالم، أن يتصور كون هذا النظام والجمال الكوني من صنع ذهنه هو، ولذلك فهو ينسبه إلى قوة عليا، إلى الوحي، ولا شك أن المرء بجانب ذلك، يضفي على رأيه مزيد من القوة، إذا عزاه إلى الوحي، ويجعله بمنأى عن النقد والشك، أي يجله مقدسا[1].

إذن لا يعدو الدين في نظر نيتشه كونه تعبيرا عن حالة من العجز السيكولوجي، ومرحلة من مراحل ضعفه غير الطبيعي، الذي دفعه إلى أن يتجه إلى الكون بأجمله ويراه بعين الآلهة التي اخترعها بمخيلته المريضة، وانتهى بذلك إلى تديين الوجود ككل، وهو شأن الإنسان الديني على مر العصور، في حين أن نيتشه، وعلى النقيض من هذا يؤكد أن " الكون لا دين له، وأن مجريات الأمور الطبيعية ... إنما الأصل فيها أن تكون من كل دلالة دينية براءة إنما أمور طبيعية، صيرت غير طبيعية، وفقدت براءتها الأصلية، بعد أن عمد الدين الخير والقس إلى سلبها استبراءها الأول، وذلك بتوسل فعلي "التبريك " يجعلها مباركة، أو "التدنيس" يجعلها مدنسة[2].

بعدما ألبس الإنسان البدائي الكون لبوس التأليه، وقام بتجميد الأصل الحيوي في الحياة، أضاف له لباس المقدس والمدنس الذي يمثل ابستمية منحطة أفقدت الوجود براءته، ووصلت العالم بمفاهيم دينية، كالآخرة، ويوم الحساب، وخلود النفس، وذاك هو التقويم الديني، بمعنى منح الأشياء قيما دينية، ومن هنا يكون تديين الحياة في ذاته، تعجيل في زوالها وأفولها[3]، وهذا ما يمثل التقويم الديني للحياة أو مايعرف بثورة الهامش على المركز، التي تنتهي إلى تحريف وتقزيم قيمة الإنسان وقدره، وإرجاع كل شيء إلى الإله المتعالي، الذي يقف في نظر نيتشه عقبة تحول دون تأكيد الإنسان لذاته، حيث يكون الإيمان به دائما على حساب تقدير البشر لأنفسهم[4].

ومن هنا يحمل نيتشه على الإنسان الديني في صوره المختلفة–المسيحي، اليهودي، المثالي، الميتافيزيقي– باعتباره العقبة التي وقفت في وجه حركة الحياة، بل وأضعفتها، ثم أقنعتها بمدى ضعفها وتفاهتها، فسار الجميع باتجاه حياة العدم والانحطاط.

1– مفرج، جمال، نيتشه الفيلسوف الثائر، مرجع سابق، ص 39

2– الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1 ،2008، ص469

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

4– مفرج، جمال، نيتشه الفيلسوف الثائر، مرجع سابق، ص 40

ثالثا: العدمية: (Nihilism)

إن الحديث عن العدمية هو بالضرورة حديث عن الإنسان الديني، وأن الدين كان على الدوام معول هدم لكل ما حيوي وإثباتي في الوجود والحياة، وأنه أحد أشد العوارض المؤدية إلى التفكك والانحلال الحضاري الذي ضرب الحضارة الغربية الحديثة، ومن ثم كان هو الصنم الأكبر الذي انبثقت منه جميع الأصنام التي عملت هي بدورها على نفس الغاية، ونفس الهدف، أي التأسيس للحياة المتعالية على حساب الحياة الأرضية، ومن خلال نبذ الجسد والغريزة، لصالح الروح والعقل، راحت تعمل كل تلك النزعات لاقتلاع الإنسان عن حياته التي وجد فيها، باسم عالم لا وجود له إلا كأوهام صنعوها لأجل أنفسهم، وآمنوا بها، ومن ثم جعلوا القطيع يؤمن بها، ويدين لها، ومن هنا كانت الأزمة القيمية، التي حاول نيتشه أن يعالجها في مشروعه القيمي الذي تناولته فلسفته الحيوية.

وصل الإنسان الغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى حالة من الإنكار المطلق، فلم يعد الإنسان يؤمن بشيء، ولا يجد قيمة في أي شأن من شؤون الحياة، والوجود. حيث امتلكه شك قاتل، واضطراب في النفس، و بلبلة في التفكير، و كان الشؤم، و إنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيره ونظرته في الوجود[1]، فبدأ يبحث عن عالم آخر غير هذا العالم، يعده العالم الحقيقي، لكن يخيل إليه من بعد أنه خدع، فيسلم بالوجود الواقعي، و يصبح هنا أمام خيارين: إما أن يطرح هذا العالم الآخر وراء ظهره بوصفه خرافة، ووهما، و هنا يتبدد أمله، و لن يعود شيء ذا قيمة في نظره، أو ينكر الوجود الواقعي، وفي كلتا الحالتين هو يتجه نحو الإنكار المطلق: الأول إنكار كل القيم، والثاني إنكار قيمة الحياة[2].

ويعود مصطلح العدمية (**nihilisme**) في الاشتقاق اللغوي إلى اللفظ اللاتيني (**nihil**) ومعناه "لا شيء"، وهي ترد في الفلسفة بمعنيين، أولهما يشير إلى العدمية الفلسفية المطلقة، وتعبر عن إنكار وجود كل شيء، أما الثاني فيشير إلى العدمية الفلسفية النقدية، ويعبر عن إنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة ، وفي ميدان الأخلاق تعبر العدمية الأخلاقية (**nihilisme moral**) عن مذهب نظري، أو عن نزعة فكرية، فإذا كانت مذهبا نظريا، دلت على إنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها، وإن كانت نزعة فكرية، دلت على خلو العقل من تصور هذه القيم[3].

1– عبد الرحمن بدوي، نيتشه، مرجع سابق، ص 158

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

3– جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون طبعة، 1982، ص66

كذلك نجد مفهوم العدم (néant) وهو ضد الوجود، ويشير إلى معنيين، مطلق وإضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، والعدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيء، كقولنا عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وهي باختصار الأديان والعقائد التي يشيدها الإنسان لنفسه ليهرب أمام رغبته في العيش[1].

وعند نيتشه يمكن التعبير عنها من زاويتين، الأولى عدمية سالبة تفضي إلى إنكار كل ما هو سائد، بل وهدمه وتحطيمه، أما الثانية فعدمية فاعلة بناءة ترمي إلى البناء والإبداع، أي إبداع –خلقا لحياة بقيم جديدة.

1- العدمية التشاؤمية

وهي العدمية السالبة، التي لا تبصر إلاّ الوجه القاتم من الحياة،وتتحول إلى عدمية إرتكاسية، وهنا يلتقي نيتشه مع شوبنهاور، فمنطق العدمية يحيل إلى إرادة النفي، وينزع إلى اعتبار الحياة بلا قيمة، وبلا معنى، ولأن التأويل المثالي للوجود، حل محل التأويل الحيوي للحياة، فقد أفضى بالنتيجة إلى دحض قيمة الحياة ذاتها، وبرفض الطبيعة والتجربة، واختلاق عالم فوق طبيعي، أصبح في الحقيقة تقديرا فاسدا، تحركه غريزة حاقدة، تتجه نحو إفساد كل ما هو طبيعي وإثباتي أدى بالضرورة إلى إفقاد الحياة قيمتها ومعناها، لتصبح الدعوة صريحة للانسحاب الكلي من الحياة، وبالتالي التوق إلى العالم الآخر.

والإنسان العدمي تميز على الدوام بنزعته التشاؤمية، فقد غلب عليه الاعتقاد الراسخ أن الحياة كما هي، من الأفضل عدم وجودها، وأن الحياة كما ينبغي أن تكون، لا وجود لها، أو أنها مجرد وهم وخداع، تلك هي الصورة السوداء التي رسمها العدمي للحياة الآفلة، الضجرة، المذمومة، وهي في نهاية المطاف تجسيد لغريزة الانحطاط[2].

إننا حسب نيتشه عندما نعتبر الحياة بلا قيمة، وبلا معنى، فإن هذه الحياة تنتفى وتضمحل حتى أن " الأقوياء والسعداء يصبحون ضعفاء، عندما يجدون أنفسهم في مواجهة غرائز القطيع المنظمة، وجبن الضعفاء، وكثرة العدد"[3]، وذلك بعد أن تتحول القوى الفاعلة إلى قوى منفعلة، وبدل الفعل تتحول إلى مجرد رد الفعل، إلى أن تصل إلى مرحلة الانطفاء التام، ولعل هذا ما يوحي به خطاب نيتشه في كتابه " العلم المرح " إما أن تلغوا

1- فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، ترجمة، إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 513

2- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مضدر سابق، فقرة03، ص 41

3- نيتشه، فريدريك، وإرادة القوة، مضدر سابق، ص 156

احترامكم للأشياء المقدسة، إما أن تلغوا أنفسكم أنتم! العبارة الأخيرة هي العدمية، لكن الأولى، ألن تكون هي كذلك العدمية؟[1]

لقد أراد نيتشه للإنسان أن يحيا خارج المقدس، فإن كان التقديس ضرورة للحياة، فلا ينبغي أن نقدس الوهن والضعف، لأن الحياة لا تعلن عن وجودها مع الضعيف، أو المريض، أو الصغير ، أو كل ما ينتسب بصفة قاطعة إلى أعراض الحضارة المنحطة، تلك الحضارة التي نخرتها العدمية في عمقها الأكثر حيوية، بعد أن صارت كيانا يقوده أسوء العبيد، وهم في الغالب من رجال الدين الذين اعتبروهم عظماء البشرية، في حين أنهم في الحقيقة، لم يكونوا سوى مخادعين محتالين، قادوا الحضارة الغربية الحديثة إلى حتفها الحتمي، الذي نرى تجلياته الواضحة في الإنسان العدمي – الحديث.

هذا، وقد رفض نيتشه كل تصور يعبر عن الإرتكاسية في الحياة، لأن الإرادة التي ترتكس على دائما ستؤدي بالضرورة إلى ارتكاسية شاملة تعم الحياة، ويبدو أن ذلك ما رآه نيتشه في تلك "الإرادة التي تتستر وراء القناع الميتافيزيقي اللامع "لم الذي يختفي وراءه أدعياء الفلسفة، ممن خلقوا بجانب هذه الحياة، حياة أخرى أفضل، وفوق هذا العالم، عالما آخر أسمى وأفضل، لكن هذا في الحقيقة قد دفع الإنسانية إلى السير بعينين معصوبتين إلى حياة تخاف من الحياة ذاتها، وتلك هي إحدى أبرز وجوه العدمية السالبة التي ولدت من رحم الميتافيزيقا والمثالية الفلسفية .

وعندئذ، كان على الإنسان أن يدرك أنه آيل لا محالة إلى عصر من أسوء العصور انحطاطا وتدهورا، لأنه صار فعليا في قبضة أسوأ الأيدي، وأنه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والانتقام، من يسمون أنفسهم بالقديسين، أولئك الذين يشوهون العالم، والذين يطعنون الإنسانية في حين أنهم يوهموها بسبيل الخلاص الموعود، وبالسعادة الأبدية في عالم الخلود الذي ليس له مكانة إلا في مخيلتهم المريضة بالعالم الآخر، أما الحقيقة التي يؤمن بما نيتشه فهي الحياة "هنا " على هذه الأرض التي نحيا عليها، وكل ما عدا ذلك زيف وأوهام باطلة.

1- نيتشه، فريدريك، العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 364، ص 209

2- العدمية التفاؤلية

إن اهتمام نيتشه بالعدمية الحديثة وتشخيصها، قاده مباشرة إلى علاجها بصورة إيجابية، من خلال الاتجاه السائد في فكرة العدمي الذي يقوض كل المفاهيم والتصورات السابقة، فيقوض الأخلاق إذا بين أساسها اللاأخلاقي، ويقوض العقلانية إذا بين أساسها اللاعقلاني ويلغي العالم الآخر الميتافيزيقي، ليعبر عن مظاهره بصورة إنسانية[1]، ومن هنا لم تكن هذه المرحلة إلا مرحلة انتقالية من رد الفعل الإرتكاسية إلى الفعل، ومن النفي إلى الإثبات، ...، وهي تعني السقوط الأخير للحضارة المسيحية في أوربا، كما أنها تمهد الطريق لفجر جديد، لإعادة تقويم جديد[2].

نيتشه يرفض كل أشكال التقويم السابقة، سواء تلك التي تعلقت بقداسة العقل، أو اتخذت الروح معيارا لها، ومرد كل ذلك هو وهن الأساس والمعيار الذي قامت عليه، وما العقل إلا في حقيقته عضوا مساعدا لا أكثر، فلا يمكن أن يكون في منزلة عليا، بل مهمته الحقيقية هي خدمة الغرائز الحيوية والعضوية فقط[3].

ومن ثمة، سيعرف التقويم انقلابا جديدا يكون فيه طابع الجسد على طابع الروح، وسيتعين بذلك إثبات أن الروح أكثر سطحية مما كنا نعتقد، وبالتالي فالإيمان بالجسد يصبح أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهر الجسد أكثر ثراء من ظواهر الروح والنفس، فالأولى قائدة، والثانية منقادة وتابعة، والروح مجرد حاوية للجسد الذي هو النص الأصلي والمتن، في حين أن الروح هي الهامش[4].

لكن هذا القلب النيتشوي لمنطق التقويم الجديد يستدعي لا محالة الشروع أولا في الهدم، أي هدم كل الأنساق والمبادئ، والأحكام القيمية والميتافيزيقية، التي استمدت مشروعيتها من مجرد أوهام باطلة، وتلك هي عملية التحطيم التي تتيح الشروع في عملية البناء الحقيقي للقيم، و كأن الوصول إلى نقطة الصفر من أجل البدء، يتطلب تحطيم كل القيم والمقولات، ومنها الدين، العقل، الحرية، النظام، الإنسان، والدخول في عدمية تمسح الأرض ونهائيا من جديد[5]، وكأنه للبناء لا مناص عن الهدم مسبقا، ولذلك فلنحاول إذن، أن ننقذ الإنسانية من هذا الانحلال – العدمية السالبة – الذي تردت فيه، بأن نبدد أولا كل الأوهام التي قدستها حتى

---

1 – عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، دون طبعة، 1999، ص364

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 –Nietzsche, Friedrich ,La volonté de puissance, tome I ,traduit par Geneviève bianquis ,éditons Gallimard, paris,1995,II aph.262,p315.

4– البكاري، كمال، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد ،109.108، 1999، ص57

5– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الآن، وأن نحطم الأصنام التي عبدتها، حتى إذا ما انتهينا من هذا العمل الشاق، بدأنا نذيع شرعة القيم الجديدة، لحياة جديدة تبلغ أعلى درجات السمو والارتقاء[1].

إن التشخيص الذي قدمه نيتشه للإنسان العدمي، كان بمثابة جسر سهل المرور بسلاسة نحو المرحلة الأهم، وهي مرحلة الهدم، والتي ستكون بدورها تمهيدا للمرحلة الأسمى ونعني بها مرحلة البناء من جديد، ولهذا يؤكد نيتشه أننا حين نمارس حسنا النقدي، فليس في ذلك شيء تعسفي أو شخصي، وغالبا ما يكون هذا على الأقل دليلا على قوى حية فينا، تعمل مستعدة لتفجر قشرة ما، إننا ننفي، يجب أن ننفي، بقدر ما يريد شيء فينا أن يحيا ويثبت نفسه[2]، فمن يبتغي إثبات الحياة والعلاء بها يتوجب عليه أولا أن يبدع، أن يكون لديه روحا مبدعا، كذلك من يبتغي الإبداع يتوجب عليه أن يدمر بلا انقطاع، ولأجل ذلك من يحطم الألواح التي حفروا عليها سننهم، ذلك هو الهدام، ذلك هو المجرم، غير أنه هو المبدع[3]، لأنه لا يجب الهدم من أجل الهدم، بل تحطيم ماكان سببا في الأفول ليفسح المجال أمام القوى البناءة والمبدعة، التي تقلب القيم من جديد وترفع الحياة الأرضية التي تم هجرانها وتحطيمها.

إذن نيتشه يصل إلى أنه للتخلص من العدمية، وبناء مستقبل زاهر، وإضفاء القيمة على وجودنا، يجب علينا السمو بالحياة نحو القداسة والعلاء، ثم اتخاذ هذه العدمية نفسها وسيلة للنضال والكفاح من أجل القضاء على كل الأصنام المزيفة التي عاشت في ظلها الإنسانية، ليصل بالضرورة إلى بعث جديد وألواح قيمية جديدة، لان فلسفة القلب أو التحويل الكلي للقيم، هي أنجع السبل للتغلب على العدمية النافية التي نخرت الحضارة الغربية الحديثة.

وهنا نيتشه قد أدرك المعنى الإيجابي للعدمية، ولم يفهمها بوصفها حالة الإنكار المطلق، ولكن بوصفها إيجابا، أي بوصفها قهر العدمية، وبوصفها حقيقة السلطة الآتية، حيث تغيب سماء الميتافيزيقا البائدة، التي كانت تفرض على الإنسان قيمها وأوامرها العبثية، بعد أن أصبح من حق الإنسان وحده أن يخلق ويقوم لنفسه بنفسه، فيبدع ما يساعده على تنمية حياته وتقويتها وإثرائها، وليس ذلك إلا للجسد والغريزة، لا الوعي العقلي ولا الروحي، ذلك ما يبرزه في خطابه " أرجعوا الفضيلة الضالة كما رجعت بها أنا إلى مرتعها في الأرض،

1– بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، مرجع سابق، ص 160

2– نيتشه، فريدريك، العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 307، ص 182

3– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، فقرة 09، ص 15

عودوا بها إلى الجسد، وإلى الحياة لتنفخ في الأرض روحها، روحا بشرية"[1]، لا أثر فيها لرواسب اللاهوت، ولا لنفحات الميتافيزيقا الزائفة .

نيتشه يعتقد أن إرادة القوة هي الأساس الذي يحرك القوى، ويحيلها إلى قوى فاعلة، لا إلى قوى نافية، من هنا يمكن إدراك مدى ازدواجية الفعل فيها، إذ الإثبات والنفي هما خاصيتا إرادة القوة، مثلما فاعل وارتكاسي هما خاصيتا القوى، ومثلما يجد التفسير مبادئ المعنى في القوى، يجد التقويم مبادئ القيم في إرادة القوة[2].

ونيتشه يميز في إرادة القوة بين إرادتين، النفي والإثبات، وبين نوعين من القوى، فاعلة وارتكاسية، ليصل إلى خلق نوع من التباين بين حياة منحطة خليقة بقيم وضيعة، وحياة صاعدة خليقة بقوى فاعلة، على أن الجوهر النهائي الذي تستمد منه تلك القوى، سيبقى دوما إرادة القوة ذاتها، وهذا التمييز الذي حدده نيتشه بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة، جعله يميز بين نوعين من العوالم البشرية، الأول مرتبط بالقوى الفاعلة التي تبعث على الحياة الصاعدة، والثاني يرتبط بالقوى المنفعلة التي تبعث على الآفلة المنحطة.

ولما كنا بصدد الحديث عن الإرادة النافية، أمكننا اعتبارها بمثابة المنبع الأصيل الذي صدرت عنه تلك القيم التي خلعها العبيد على الحياة، تعبيرا منهم عن تلك الروح الانتقامية التي سكنتهم منذ أمد بعيد، وإليها يعزى ذلك التعلق الشديد بكل ما هو منحط وضيع ما يسمونه الفضائل الأخلاقية، ويعلقون عليها كل آمالهم للفوز بالسعادة في الحياة الأبدية، التي وعدهم بها المسيح، وإن كان ذلك على حساب السعادة الحقيقية، التي لا تكون إلا في العالم الأرضي، وتلك هي سعادة الأقوياء التي تم إرجاؤها إلى حين استعادة القوى الفاعلة حيويتها وقوتها.

إن الصراع بين القوى الفاعلة والنافية، قد انتهى إلى سيطرة القوى النافية، والإرتكاسية، قوى العبيد والضعفاء المنحطين، وهذا لا يعني بأنها تمتلك القوى التي تسمح لها بقلب معادلة الحياة لصالحها نهائيا، لأن قواها ليست ذاتية، بل هي نتيجة الوهن أو التراخي الذي سكنت إليه مجموع القوى الفاعلة في زمن سكون الحياة، حيث دفعت الإرادة الاثباتية إلى التنازل والاستكانة، واستغلت قوى القطيع ذلك الوهن غير الطبيعي في

1– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، فقرة 02، ص 63

2– دلوز، جيل، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 27

إرادة القوة الفاعلة، وتمكنت من تحويلها إلى قوى ارتكاسية، وبدل الفعل الذي هو أصل حركتها، استحالت في مجموعها إلى النفي.

ومن هنا كان لها أن تخلق ذلك العالم المتهاوي، وتلك اللحظة التي تمثلها دولوز بأنها " لحظة التصعيد، لأن ما تريده الحياة الضعيفة أو الإرتكاسية، إنما هو في الأخير نفي الحياة، وإرادة القوة لديها هي إرادة عدم كشرط لانتصارها... ينعقد عندئذ الحلف المثير للقلق، سوف يتم الحكم على الحياة انطلاقا من قيم يقال إنها أرقى من الحياة، هذه القيم الورعة تعارض الحياة، تدينها، تقودها إلى العدم[1].

رابعا: الإنسان المتفوق

الانسان المتفوق أو كما يحلو لنيتشه تسميته بالإنسان الأخير أو بإنسان العدمية الفاعلة، فمهما إختلفت التسميات نظرا لأسلوب نيتشه الذي يستعمل فيه الاستعارات والخطابات الغامضة، ما جعل الكثير من الباحثين في رفض الفصل بين معنى الإنسان المتفوق والإنسان الأعلى، ونجد ذلك خاصة في الترجمة العربية لفليكس فارس لكتاب نيتشه"هكذا تكلم زرادشت "، والتي إعتمد عليها الكثير من الدارسين جعلتهم يخلطون بين نموذجين من نماذج الانسان عند نيتشه، لذا يؤكد كارل ياسبرز على ضرورة التمييز بين الإنسان المتفوق والانسان الأعلى عند نيتشه فالأول ظهر فعلا في التاريخ والثاني نموذج جديد للإنسان لم يصل إلى الوجود بعد[2].

وهذا الإنسان عند نيتشه هو الانسان البشري وليس الانسان المثالي المتجاوز للواقع، فهو الانسان الذي يمتلك الكثير من الصفات الأخلاقية، كأخلاق القوة وأخلاق السادة، رغم افتقاره للخصائص الطبيعية البشرية، ويعبر نيتشه عن هذا النقص بطريقة رمزية، فيقول:" إن هناك أشياء لا يعرف الرجل المتفوق القيام بها كالضحك واللعب والرقص، فالضحك هو إثبات الحياة وحتى الألم في الحياة بينما اللعب هو إثبات الصدفة وفي الصدفة ضرورتها الخاصة بها والرقص هو إثبات الصيرورة وفي الصيرورة الوجود، كما يتحدث نيتشه عن الظل كنشاط للإنسان لكنه بحاجة إلى الضوء ليظهر الظل فمن دونه يختفي كما عندما تأتي الظهيرة[3].

ومن هنا نفهم أن هناك نوعين من الإنسان في فلسفة نيتشه، الإنسان المتفوق والإنسان العادي، حيث أن هذا الأخير (إنسان العدمية النافية) يرتقي عليه الإنسان الأول الذي غايته ليست في ذاته، وهذا ما

1– دلوز، جيل، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 32

2– المرجع نفسه، ص 216

3– المرجع نفسه، ص 211

رمز له نيتشه بالظل كنشاط إنساني، والإنسان المتفوق هو نموذج الإنسان العدمي لكن عدمية فاعلة، الذي لم يقتنع بموت الإله في قرارة نفسه فاستبدل القيم الإلهية بقيم إنسانية، لكنه مازال لم يصبح هو الغاية في ذاته[1].

كما نجد في موضع أخر أن نيتشه يعبر عن الانسان المتفوق بالإنسان الأخير، هذا الذي عجل بموت الإله ورفض مبادئ المسيحية، وكل ما يتعلق بالعالم الأخر، الذي عده عالم خال من القيمة والمعنى، لذا يقول عنه نيتشه: " إن هذا الانسان الذي يرى أن العالم لا قيمة له بالأحرى أن يقول أنا لا قيمة لدي فالإنسان المتفوق يمتلك إيديولوجيات متعددة ومختلفة فهو يتألف حسب التعبير الرمزي لنيتشه من العراف والملكان وإنسان العلقة والساحر وأخر البابوات وأقبح العالمين والمتسول الطوعي والظل[2]، وهنا نيتشه كذلك يستخدم الرمز من أجل تقريب معنى الانسان الأخير، حيث رمز له بالعراف الذي تنبأ بموت الإله من جهة والذي يمثل العدمية والموت من جهة أخرى، أما الملكان فهما رمز للأخلاق القديمة القائمة على الثنائية المقيتة، وإنسان العلقة هو حاصل هذا النشاط الذي يريد اليقين ويرفض المعرفة الجزئية، والبابا الذي يشبهه نيتشه بالخادم الذي فقد سيده فهو بدون سيد، وبدون حرية وسعادة، فهو الذي رأى الإله الشرقي الذي كان قاسيا في البداية فتحول مع الوقت إلى جده حنون متراخية[3]، أما أقبح العالمين هو الشخص المطارد من الجميع لأنه يدعو إلى القسوة، أما المتسول الطوعي هو الذي يعرف كل النوع البشري باحثا عن السعادة...لكنه ظل طريقه، أما الساحر فهو المخادع الذي يجيد اللعب بقلب حقائق الأشياء فهو يمثل دور كفارة العقل الذي يوهم زرادشت أنه يبحث عن الإنسان الأعلى بين البشر[4]، أما الظل هو النشاط بالذات الذي يفقد هدفه ويبحث عن مبدئه[5].

فنرى أن الإنسان المتفوق يختلف عن الإنسان العادي في الدرجة فقط وليس في الطبيعة، حيث أن الانسان المتفوق أعلى درجة من الانسان، فهو يجمع بين الكثير من المتناقضات، ويمثل فوضى اللحظات الجدلية غير المنضبطة، وهذا ما عجل بفشله في بلوغ أهدافه، وذلك كله راجع لطبيعته وليس بعدم كفاية وسائله، لذا لايمكن أن يكون هدفا تسعى الإنسانية لبلوغه، لذا يرى نيتشه أن الإنسان المتفوق هو أعلى درجات الإنسانية، لكنه ليس غايتها، فالغاية هو تجاوز الإنسانية إلى جنس أعلى هو ما سماه نيتشه بالإنسان الأعلى ، أي هو نقل وجود الانسان الأعلى من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، ومن أجل ذلك يجب أولا هدم القيم

1– سوفرين، بيير هيين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، دون طبعة، 1994، ص 150

2– جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 211.

3– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زارادشت، مصدر سابق، ص 295-296

4– المصدر نفسه، ص 290- 304

5– جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 213

الأخلاقية السابقة بصرخته الشهيرة: " إن الله قد مات والآن نريد أن يحيا الإنسان الأعلى"، أي القضاء على جميع القيم اللاهوتية والأخلاقية السابقة والدخول في العدمية، ليستطيع الانسان الأعلى خلق قيم جديدة من وراء الخير والشر[1].

خامسا: الإنسان الأعلى

فلسفة نيتشه تعطي أهمية كبرى لتطور الإنسان الأعلى، فهو محور فلسفته الأخلاقية والغاية من الميتافيزيقيا، ذلك أن مهمة نيتشه ليس في البحث عن ماهو الإنسان، بل كيف يمكن تجاوز هذا الإنسان[2]، فالإنسان الأعلى هو الذي يضفي على الحياة الإنسانية معنا فلا يبقى حدثا دون مغزى، حيث يقول نيتشه:" كل الكائنات ظلت حتى الساعة تبدع أشياء فوق منزلتها، وأنتم تريدون أن تكون حركة الجزر في هذا الدفق العظيم فتفضلوا العودة إلى منزلة الحيوان على مجاوزة الانسان[3].

لذلك فقط نجد نيتشه يقدس العلاقة الزوجية الناجحة، التي هي علاقة تبنى على الاختيار الصحيح بين الزوجين، من أجل إنتاج جيل جديد متفوق على الجيل الذي قبله، فالحمل يعتبر حالة مقدسة عند نيتشه ويرى فيه نمو ما هو أعظم منا، لذا يرى أن الزواج الصحيح هو الناتج عن الإنتقاء الصحيح الذي يؤدي إلى إتحاد إرادتين تشتاقان للإنسان الأعلى، فلا يريد من الحمل طفلا بإعتباره يمثل جيلا آخر بل إعتباره متفوقا عليهم[4].

لذا يرى نيتشه أن ظهور الإنسان الأعلى مرتبطا بتحولات العقل الثلاثة فيقول: سأشرح لكم تحول العقل في مراحله الثلاث، فأنبئكم كيف إستحال العقل جملا وكيف إستحال الجمل أسدا وكيف إستحال الأسد أخيرا فصار ولدا[5].

فالجمل يدل على تحمل العقل للقيم السائدة، فهو يريد تطبيق وصايا عبؤها ثقيل، فيكون خاضعا لمقوله:" يجب عليك"، لكن في الصحراء ينقلب العقل من جمل إلى أسد، سعيا إلى نيل الحرية وبسط السيادة على الصحراء، بالقضاء على التنين، رمز القيم السائدة منذ ألف سنة، لكن الأسد بشراسته رفض القيم القديمة لكنه لم يخلق القيم الجديدة فيتحول إلى طفل رمز الطهر والنسيان لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على ذاتها

1– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زارادشت، مصدر سابق، ص 530
2– المصدر نفسه، ص 116
3– المصدر نفسه، ص 441
4– إبراهيم، يسرى، فريديريك نيتشه، فلسفة الأخلاق، دار التنوير، لبنان، دون طبعة، 2007، ص 289
5– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زارادشت، مصدر سابق، ص 530

وحركة البداية، فلعب الطفل عند نيتشه هو طبيعة الحرية الأصلية، الحرية الإيجابية التي تتجاوز العدمية والقادرة على خلق قيم جديدة ليظهر الانسان الأعلى[1].

وعندما يتحدث نيتشه عن الانسان الأعلى لا يقصد به منزلة عليا أو منزلة راقية من الإنسان، بل منزلة فوق منزلة الإنسان، فالإنسان تطور وأصبحت له منزلة أعلى من الحيوان، والانسان الأعلى له منزلة فوق منزلة الانسان الحالي، فيقصد نيتشه بالإنسان الأعلى ليس تفوقا داخل التنوع البشري بل تجاوزا له، فالاختلاف بينهما هو إختلاف بالطبيعة وليس بالدرجة فالإنسان الأعلى عند نيتشه هو صيرورة وتطور دائم، فالإنسان الأعلى هو خالقا لقيمه ومبدعها، ذلك ما يكسبه صفة الخلق والإبداع، أي أن يكون الإنسان بصفة إلهية[2].

حيث يحدد نيتشه مفهوم الإنسان الأعلى وأهم صفاته قائلا:" لكن ولكي أبوح لكم بكل ما في قلبي أيها الأصدقاء، لو كانت هناك آلهة فكيف يمكنني أن أصبر على ألا أكون إلها"[3]، وهنا نيتشه يحاول أن يجعل من الإنسان أكثر قداسة وتأليها، لكن ليس مفارقا للأرض والجسد بل هو ملازما لها، كما أن الإنسان الأعلى لا يزدري الجسد بل يقدسه فالجسد هو مصدر الإبداع والإرادة والقيم والحرية حيث يقول نيتشه: " يا أخي، يكمن سيد أعظم منهما سلطانا، لأنه الحكيم المجهول، وهذا الحكيم إنما هو الذات بعينها المستقرة في جسدك وهي جسدكم بعينه أيضا"[4].

لقد حاول نيتشه تحديد بعض معالم ومميزات الانسان الأعلى لكنه لم يضبطها بالكامل، فرغم إلغاءه للثنائيات القديمة من جسد وروح، عالم أرضي وعالم آخر مفارق له، القيم الأخلاقية اللاهوتية والعقلية القديمة واعتبر قيم الإنسان الأعلى فوق هذه القيم وفوق الخير والشر فيقول:" إن أنضج ثمرة من ثمار الشجرة هي الفرد المتميز، الفرد الذي لا يشبه إلا ذاته، الفرد المتحرر من أخلاقيات العادات والتقاليد، الفرد المستقل والسوبر الأخلاقي، الإنسان الذي يستطيع أن يقطع عهدا وذلك الذي يمتلك في ذاته وعيا حقيقيا بالحرية والقدرة وشعورا في النهاية بأنه وصل إلى إكتمال الإنسان فيه[5].

1– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 54-55

2– خمري، رضا، مفهوم الإنسان عند نيتشه، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد10، العدد 01، 2022، الجزائر، ص 1229

3– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مضدر سابق، ص 166

4– **المصدر نفسه**، ص 166

5– نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 55

المبحث الثاني: نيتشه واليهودية

تعتبر الديانة اليهودية إحدى أقدم وأسبق الديانات التوحيدية التي عرفتها البشرية والتي لا تزال متواجدة إلى يومنا هذا، وقد ارتبطت الديانة اليهودية بتعاليم الكتاب المقدس، والذي كان بالنسبة لليهود علامة تميزهم عن سائر الشعوب والأمم الأخرى، حيث يرتبط عندهم بالإله الواحد أو كما يسمى عندهم " يهوى"، وهو يعني الذي يوجد، أي الخالق، وهو محجوب عن عين الإنسان وهو مقدس وعادل، وقد عقد عهدا خاصا بإسرائيل، وجعل من إسرائيل شعبه المختار[1]، فاليهودية إذن تعد أول الديانات السماوية التي نزلت على الإنسان وانتقل الفكر الديني فيها من تعدد الآلهة إلى وحدانية الله، وترى أن الخلق صادر عن كائن متسامي متعالي هو الله، وأن الوجود لم يخلق عبثاً وإنما خلق على شيء من النظام والتماسك.

ومن خلال هذا، يمكن القول مبدئيا، أن الديانة اليهودية، تتميز بكونها تجربة روحية تتعلق بالمقدس، والذي هو الإله الذي تنصرف إليه الروح الإنسانية المرتبطة بعالم ما وراء الحس المشاهد، وإن لم تكن اليهودية في أول عهدها تقر بالحياة في العالم الآخر، كما لم تلتزم بعقيدة البعث والخلود على الرغم من أن هناك من الأنبياء الذين أشاروا إشارات واضحة إليها، لكنها تراجعت بعد ذلك ولم يستمر إنكارهم للبعث، ففي الأطوار الأخيرة من تطور الدين اضطروا إلى قبول عقيدة قيامة الأموات و الحياة بعد الموت، وهذا ما أضفى نوعا من الروحانية على الديانة اليهودية[2].

توحي التجربة الدينية اليهودية أنها موجهة بصورة مباشرة إلى محاولة الارتقاء بالإنسان على المستوى الروحي والأخلاقي، ذلك ما نلمسه من خلال عقائدهم التي وردت في كتبهم المقدسة، حيث تضمنت في مجملها تعاليم إلهية، حددت طبيعة العلاقة بين الإنسان والله، وضبطت العلاقة بين الإنسان والإنسان على أسس دينية أخلاقية، ومن هنا، كانت تستهدف السمو بالإنسان، ونجاته في الحياة الأخرى.

والمتأمل الفاحص لنصوص الدين اليهودي، يجد أنها تدعو إلى قيم روحية، ثرية في مضمونها، ومشبعة بأسمى الفضائل الأخلاقية والقيم الروحية رغم أنها تعرضت للتزييف والتحريف على يد اليهود أنفسهم، ولطالما ناقضوها وظلوا يناقضوها في معظم الحقب التاريخية[3].

1– سعيد، مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات وواالبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، دون طبعة، 2000، ص 240

2– المرجع نفسه، ص 244

3– سعيد، مراد، مرجع سابق، ص 244

كما أن التطور يعتبر أبرز سمة في التجربة الدينية اليهودية، فلم تولد الديانة اليهودية كاملة، ولكنها أتت إلى الوجود ناقصة، وبدأت تدخل في مراحل من التطور، وصلت إلى درجة معينة من الاكتمال، ولا يزال الباب مفتوحا أمامها في المستقبل لكي يتم تطورها[1]، ومن هنا، لم تنضج هذه التجربة إلا بالتزامن مع حركة التاريخ أو مايعرف بتاريخ اليهود الذي لم يعرف له سكون، ولا استقرار بحكم التأثيرات و البواعث التي تعرضت لها عبر الزمن، خاصة تلك المتعلقة بالثقافة والحضارة، ورغم أنها في جوهرها تتمثل كوحي إلهي أوحى به الله إلى موسى، وعمل بما في الصحراء، إلا أن بني إسرائيل بعد غزوهم الأرض الموعودة، تبنوا عادات الكنعانيين، فأدخلت في الديانة ممارسات أجنبية بسبب العلاقات التي كانت بين مملكة اليهود ودول الجوار، والتي كان لها كبير الأثر في رسم معالم التاريخ اليهودي[2].

وعلى هذا، أمكن اعتبار اليهودية ديانة تاريخية، خاصة بالنظر إلى الدور الكبير الذي لعبته العوامل التاريخية في صياغتها وتحديد مساراتها وتوجهاتها، فضلا عن كونها بدأت في التاريخ بسيطة ثم تطورت تاريخيا، وأضيف إلى بنيتها تغييرات وتعديلات كانت عاملا حاسما في تشكيل الصورة التي أصبحت عليها.

كما أن التجربة الدينية اليهودية تتميز على أنها تجربة خاصة، وفريدة لا تشبه التجارب الدينية الأخرى، فهي تجربة دينية تخص اليهود فقط، دون غيرهم، ومن مظاهر هذه الخصوصية نجد في عقيدتهم بخصوصية الإله، وخصوصية الوحي، وبالتالي خصوصية الدين[3]، ومن هنا كان الإله خاصا ببني إسرائيل فقط دون بقية الشعوب والأمم، فالوحي الإلهي يصير قومي، وسيكون الدين دينا لليهود وحدهم، ولا يسمح لغير اليهودي الدخول فيه، كما لا يسمح لليهودي الخروج عنه[4].

كما أن اليهودية لا تصنف ضمن الديانات التبشيرية، لأنها لا تهتم بالتبشير في تعاليمها ومعتقداتها، كما هو الشأن مثلا في الديانات الأخرى كالمسيحية والإسلام، وإنما هي من الديانات القومية التي تنغلق على ذاتها، فلا تسعى لضم أصحاب الديانات الأخرى إليها، فضلا عن أنها لا تعترف بها كديانات مشروعة.

---

1 – محمد خليفة، حسن، تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، القاهرة، دون طبعة، 2002، ص 178

2 –F. Briquel.chtonnet,les relations entre les cités de la cote phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda,Peeters press P,louvain-Belgique ,1992,p292

3– محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 200-201

4– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

وفي السياق ذاته، نجد أن فكرة الخلاص الإلهي الذي ينشده بني إسرائيل ليس متاحا لكل الأمم، فتأسيس اليهودية لفكرة المخلص المنتظر تمييزها عن بقية الأديان، وتمييزا لشعبها عن بقية الشعوب، ولذلك كان اليهود يحدثون مواطنيهم عن النبي المنتظر، وكانوا يعللون لأنفسهم بهذا الحديث كلما ضاقت بهم السبل[1]، وذلك كله من أجل التخفيف والترويح عن التاريخ الأسود الذي عرفته وشعوبها التي عايشت مختلف ألوان الغزو والتهجير وعدم الاستقرار والذي مازال إلى يومنا هذا.

نيتشه يكن لليهودية الاحترام خاصة لكتابها العهد القديم، ووجده يتميز كثيرا عن الآداب والكتابات اليونانية والهندية القديمة، فيقول في احترامه للعهد القديم في العهد القديم اليهودي في كتاب العدالة الإلهية أناس وأشياء وأقوال عظيمة الطراز بحيث لا يمكن للكتابات اليونانية والهندية أن تضاهيها بشيء، والمرء يقف بوجل ورهبة أمام هذه البقايا العظيمة لما كان عليه الإنسان في زمن غابر، وتراوده أفكار محزنة حول آسيا القديمة وأوروبا[2].

ويرى أن من الابتذال ضم العهد الجديد للقديم ليكونا كتابا واحدا وذلك لأن العهد الجديد يتناقض مع تفكير نيتشه فهو كتاب للسلام والمحبة والشفقة والتسامح، فهو يقول: "إلصاق هذا العهد الجديد بالعهد القديم ليكونا كتاباً واحداً هو الإنجيل"كتاب الكتب " لعل وخز ضمير أوروبا الأدبي يكمن في ذلك التجرؤ الأكبر وتلك الخطيئة الكبرى بحق الروح"[3]، فهو يجد في العهد القديم أفكارا تتقارب مع تفكيره في البطولة والقوة، فضلاً عن أسلوبه الأدبي الرفيع.

ونيتشه يرى أن اليهودية جاءت بقيم وعقائد تحمل في طياتها مخالفة للطبيعة، حيث هدمت أسس الطبقية، وعملت على إزالة القيم التي تدل على الفروقات بين الناس، فصار الإنسان بذلك مشوهاً، ولم يعد يرى النور والسعادة والفرح كما كان، فأصبحت اليهودية أول ثورة للعبيد على النبلاء، وسيطرت قيم الضعف فيقول نيتشه: "إن اليهود وهم شعب ولد للعبودية وهم "الشعب المختار بين الشعوب" على حققوا تلك المعجزة في قلب القيم التي أضافت على الحياة الدنيوية لبضعة آلاف من السنين فتنة جديدة وخطرا، لقد صهر أنبياءهم الألفاظ"غني" "وكافر" و"شرير" و"عنيف" و"وحشي" في كتلة واحدة وحولوا لفظ"الدنيا" لأول مرة إلى عملة

1– جيبة، أحمد علي، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1 ،2006، ص 61
2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها
3– المرجع نفسه، ص 88 – 89

عار، وفي قلب القيم هذا تكمن أهمية الشعب اليهودي به تبدأ انتفاضة العبيد في الأخلاق فيصبح لفظ فقير مرادف لـ"مقدس " و"صديق"[1].

وهذه الثورة في القيم ظهرت عند أنبياء اليهود أول الأمر، ثم عند الكهنة، ضد النبلاء، فانتقم الكهنة لضعفهم وعجزهم من قوة السادة، انتقموا لكراهيتهم المكبوتة، انتقموا انتقاما روحياً، وذلك بتحويل جميع القيم، فيقول نيتشه عن هؤلاء الكهنة "عند هذا النمط من الناس الذين يتوقون إلى القوة عبر طريقة كهنوتية فإن الانحطاط هو فقط الوسيلة، هذا النمط له مصلحة حيوية في جعل البشرية مريضة، وفي قلب مفاهيم (خير)، (شر)، (حقيقي)، (باطل) بشكل خطر على الحياة ومفتر على العالم"[2].

لقد تجرأ كهنة اليهود على قلب المعاني الأرستقراطية، كما وقلب المعادلة بين الطيب والنبيل من ناحية وبين القوي والسعيد من ناحية أخرى، واعتبروا الطيب هو الشقي المنبوذ العاجز المشوه وحده[3]، واعتبروا ذلك الرجل التقي المقارب من الله المحبوب عنده، وتأكد هذا الموقف بطرد النبلاء والأقوياء من النعيم"، فيقول نيتشه في ذلك: أيها النبلاء، الأقوياء، أنتم من الأصل أشرار، قساة، طماعون، أنتم الذين لا يشبعهم شيء، أنتم فسقه وستكونون إلى الأبد منبوذين، ملعونين، مدانين"[4].

وهذه الرؤية الدينية اليهودية نتج عنها صورتان، الصورة التي يضعها الكهنة المتمثلة بأخلاق العبيد، أخلاق الوهن والضعف والتعاسة والبؤس وصورة متمثلة بأخلاق السادة أو النبلاء، ونيتشه يرى أن الأخلاق الأخيرة هي الحقيقة الوحيدة لأنها فعل، أما الأولى فهي رد فعل، كما يرى أن أخلاق السادة والنبلاء أخلاق إيجابية فاعلة، أما أخلاق العبيد فهي أخلاق سلبية ارتكاسية، فيها دعوة للحط من قيمة الحياة وهذا ما تدعوا له الأخلاق اليهودية، وأصحابها هم الخبثاء والخاطئون وهؤلاء الناس يشكلون خطراً على الأقوياء، كما يرى نيتشه " المرضى هم الخطر الأكبر الذي يتهدد الأصحاء، ومصائب الأقوياء لا ينبغي أن تعزى إلى من هم أقوى منهم وإنما من هم أضعف[5].

ثم يستدرك قائلاً " إن المنكوبين والخائبين وذوي العاهات هم، هم بالذات أولئك المعاتيه من بين البشر، هم الذين يسممون ثقتنا بالحياة وبالإنسان وبأنفسنا ويشككون بها"[6]، والكهنة يقودون صراعاً ضد

1- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص44

2- نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 74

3- نجيب بلدي، مراحل الفكر الاخلاقي، دار المعارف، مصر، دون طبعة، 1962، ص 61

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 119

6- المصدر نفسه، ص119-120

النبلاء بواسطة هؤلاء الناس باسم الدين لكي يثبتوا وجودهم وبالتالي يؤكدون المقولة السابقة التي ذكرناها في العهد القديم تجاه النبلاء والأقوياء وكأن حال لسانهم يقول:" نحن الطيبون الوحيدون، نحن البررة، نحن وحدنا ذو الإرادة الطيبة"[1].

ويضيف نيتشه، هكذا يهتفون، وهم يمرون بيننا مرور التأنيب الناطق، كما لو كانوا يودون القيام بدور المنذرين، كما لو أن الصحة، والبرد والقوة والآباء، والشعور بالمقدرة، مجرد آثام ينبغي زجرها: زجرها بقسوة، إذ أنهم في حقيقة الأمر مستعدون هم أنفسهم للقيام بالزجر، إنهم متعطشون للعب دور الجلادين: وفي وصفوفهم عدد من الموتورين المتنكرين في ثياب القضاة يعلو أفواههم المزمومة لعاب مسموم يسمونه"عدالة"[2]، وهذه هي العدمية التي يسعى الكهنة لفرضها على الحياة أو الوجود، ويقول نيتشه في عدمية هؤلاء الكهنة "إن الكاهن لا يقيم وزنا للطبيعة ولا يقدسها"[3]، ويرى أنهم زيفوا كل ما هو طبيعي وواقعي لا لشيء إلا للحط من قيمة الحياة والحط من عالمنا الواقعي.

وهذه العدمية قوة النفي بحاجة للقوى الإرتكاسية إلى النصر، إن هذه اللعبة المزدوجة تعطي للكاهن اليهودي عمقاً وازدواجية لا مثيل لهما انه ينحاز بحرية وبفهم عميق للبقاء على كل غرائز الانحطاط، ولا يعني ذلك أنها تسيطر عليه، لكنه اكتشف فيها قوة كان يمكن أن تجعله ينجح ضد العالم[4].

يقول نيتشه" معلوم أن الكهنة أشر الأعداء، لأنهم أشرهم عجزاً، الشعور بالعجز يعني فيهم بغضا حزينا يائسا، بغضا عقليا وهو أفظع أنواع البغض[5]، وقد بلغ البغض أوجه وإرادة الانتقام قمتها عندما رفع اليهود المسيح على الصليب فأظهروا للعيان مثال الضعف والذل والهوان في صورة اله مصلوب تحولت الأنظار عندئذ نحو هذا الإله ونحو هذا المثال، وصدق عندئذ صدقا عمليا واقعيا معادلة اليهود بين الرجل الضعيف والرجل الفاضل أخلاقيا وفهم الناس أن الفضيلة تبدأ برفض قيم القوة والنبالة والسيادة برفض العنف والشهوة والجبروت[6]، وبهذا التحويل ثبت دين العبيد وبه انتصرت أخلاق غالبية الناس على أخلاق السادة العظماء المختارين

1– نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 120

2– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3– نيتشه، فريدريك، عدوالمسيح، مضدر سابق، ص 80

4– جيل، دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 162

5– نجيب، بلدي، مراحل الفكر الاخلاقي، مرجع سابق، ص 62

6– نجيب، بلدي، مراحل الفكر الاخلاقي، مرجع سابق، ص 62

الأصفياء[1]، وذلك هو الدين المسيحي الذي أصبح امتداداً لليهودية كما يرى نيتشه" أما اليهود فقد كانوا ذلك الشعب الكهنوتي بلا منازع كانوا شعباً يملك في ميدان الأخلاق الشعبية عبقرية لا مثيل لها"[2].

ويرى أن روما خضعت لليهودية بواسطة ما يسموه بالكنيس اليهودي ويرى أن حركة الإصلاح التي قادها لوثر في الكنيسة المسيحية هي انتصار لليهودية وكذلك الثورة الفرنسية هي انتصار جديد لليهودية، ويرى أن الإنسان أصبح مدجنا بفضل هذه القيم والثقافة اليهودية، فقد اعتبر نيتشه الكهنة هم السلطة على الناس وأن طاعتهم هي الخضوع للإرادة الإلهية ومن يخالفهم فهو مرتكب للخطيئة وهو يقول في ذلك"مخالفة الله" تعني مخالفة الكاهن والشريعة وهذه توسم الآن "بالخطيئة"[3]، فمن يريد أن يكفر عن خطاياها يجب أن يخضع لإرادة الكاهن ولا يخرج عن سلطانه لأنه يمثل سلطة الله على الأرض.

ونيتشه كما ذكرنا سابقاً يرى أن الكهنة ثاروا على النبلاء أو السادة لفرض قيمهم على المجتمع الذي يسيطرون عليه، والمسيح جاء بثورة أو انتفاضة مماثلة لانتفاضتهم فكانت ثورته كما يرى نيتشه ليست سوى إلغاء سلطته ليحل محله ويأخذ مكانه، يقول نيتشه" لست اعرف ضد من وجه ذلك التمرد الذي يعد يسوع صواباً أو خطأ سبباً له إن لم يكن تمرداً ضد الكنيسة اليهودية معطياً للكنيسة بالضبط المعنى الذي نتناوله اليوم في هذه الكلمة كان تمرداً ضد "الصلاح و العدل " ضد" قديسي إسرائيل" ضد زعامات المجتمع ليس ضد فساده بل ضد السلالة، ضد التنظيم، والصياغة، كان شكاً بالإنسان الرفيع وقوله لا في وجه كل الكهنة والربانيين"[4].

نيتشه أعد الكهنة زعامات المجتمع بعد أن كانوا يمثلون العبيد، لأنهم فرضوا إرادتهم وسلطانهم على الناس فأصبحوا يمثلون إرادة القوة ويمثلون السادة، وعلى العموم فهو يعد ما قام به المسيح هي حركة من داخل الكهنة فهو يقول " إن الحركة المنتفضة الثائرة الصغيرة معمدة تحت اسم يسوع الناصري، هي مرة أخرى الغريزة اليهودية وبمصطلح آخر غريزة الكاهن التي لم تعد تحتمل الكاهن كحقيقة هي الاقتناع بشكل وجود أكثر تجريداً وبرؤيا أكثر لا واقعية للعالم"[5]، فهو يرى في الكهنة اليهود متمسكين نوعاً ما بعالم الواقع وما يريده اليسوع هو تجريد العالم من واقعيته فقام هو ومجموعة من الطبقة الدنيا اليهودية بهذه الحركة ولأنه قام بهذا العمل ضد زعامات

1– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

2– نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، مضدر سابق، ص47

3– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مضدر سابق، ص80

4– المصدر نفسه، ص 82

5– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مضدر سابق، ص 82

المجتمع وضد الكهنة فكان مصيره الصلب وكما قلنا سابقاً فهو قد ارتكب خطيئة بخروجه على السلطة الإلهية فالقطعة التي كتبها على الصليب مات أو قتل بسبب خطيئته.

إذن رجال الدين هم أول من بدأوا بصنع قيم مقدسة متعالية سامية ومجردة وهي ذات بعد ميتافيزيقي وأصبح الخروج عن هذه القيم خطيئة يعاقب عليها الإنسان، من هنا اكتسب الفكر الديني الميتافيزيقي قديسته بأنه يعاقب على الأخلاق، ولهذا السبب أصبح كل ما ينتج عن هذا الفكر صادق وما يخالفه فهو خاطئ، ومن هنا اكتسبت فكرة التطابق قدسيتها والوحدة اطلاقيتها وشرعيتها، ولهذا السبب انتقد نيتشه مبدأ الوحدانية الذي قالت به جميع الديانات السماوية، ويرى انه يشكل خطراً ما أمام التفكير، ويمثل قوة تسلطية تقمع الأفكار الحرة، ويرى في تعدد الآلهة أكبر فائدة للإنسان ويمثل ذلك صورة ايجابية لأنه يسمح للإنسان بحرية الاختيار وهو غير مقيد بفكر أحادي أو اله مطلق واحد، ولذلك فهو يقول: " إن الحرية التي كان يعترف بها لهذا الإله ضد الآلهة الأخرى انتهى الأمر بمنحها إلى الذات ضد القوانين، والتقاليد وضد الجيران، وبالمقابل ربما كان التوحيد يشكل هذه النتيجة الصارمة لعقيدة الرجل العادي الفريد، هذا الإيمان بإله عادي لا تشكل الآلهة الأخرى بالقرب منه إلا آلهة مزيفة، ربما كان يشكل أكبر خطر على الإنسانية بأكملها حتى الآن"[1].

عبادة إله واحد اضطرت الإنسان إلى جعل الذات سلطة مطلقة وقانوناً صادقاً دائماً، يقول نيتشه"نلقى بالأصل في تعدد الآلهة أول صورة لحرية التفكير وبتعدد أفكار الإنسان"[2]، تعدد الآلهة يؤدي إلى تنوع فكري بعيداً عن الجمود وهذا التنوع يؤدي إلى الاختلاف لا كما يريد الإله الواحد الثبات والوحدة، وهذه الرؤية تنطلق من إيمان نيتشه بالصيرورة والتغير والتطور، وهذا التأكيد على تعدد الآلهة يؤدي بالتالي إلى تعدد معنى الحقيقة، فتصبح هناك حقائق متعددة، وهذا يضع الإنسان أمام إشكالية معقدة وهي كيفية معرفة الحقيقة اليقينية وسط تعدد الحقائق، وهذا القول يؤدي بالنتيجة بالإنسان أن يكون مشتتاً ذهنياً وفكرياً، ويصار وجوده بلا غاية نهائياً.

أولا: علاقة نيتشه باليهود

نيتشه خالط العديد من العلماء والفلاسفة والمفكرين المعاصرين له من اليهود حيث تأثر بالكثير منهم، وأثر فيهم، وأقام صداقات معهم، وخاصة فاغنر، وسبينوزا، الذي قال عنه إنه الحكيم الأكثر استقامة وكل من هانه(Heine) وأوفنباخ (J Offenbach)، الذين قال بشأنهم بأن اليهود لامسوا العبقرية في دائرة الفن معهما، ومن

1- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص88

2- نيتشه، فريدريك، العالم الجذل، مصدر سابق، ص126

جهة أخرى، شمل تأثير نيتشه العديد من اليهود، من جميع الفئات وفي جميع الأوقات، لدرجة أنه يمكننا القول أنه بالنظر إلى العدد الكبير من اليهود الذين تناولوا فلسفته بالدراسة وكذا إلى حجم ما كتبوه عنه، فإنه أصبح من الصعب إيجاد نص حول نيتشه وقد كتب بعيدا عما يكتب "بنظرات يهودية"، بل هناك من اليهود من يظهره بهذه الكيفية.

المهم هو أن نيتشه كان ضد الجميع ضد الاشتراكية وأوربا والمسيح وجميع الناس، الشيء الوحيد الذي كان نيتشه بنجله هي اليهودية واليهود، لقد ظل يحترم اليهودية إلى أخر أيامه، لأنه فهمها أفضل من أكبر حاخامات العالم[1].

ويعود الفضل في إنجاز أفضل الدراسات وأعمقها حول نيتشه، في نشره وترجمته إلى الكثير من اللغات، ومن بين هؤلاء: اليهودي الدانمركي جورج براندس(G.Brandes)، الذي كان أول من عرف الاسكندينافيين بنيتشه من خلال مقالاته ومؤلفه "فريدريك نيتشه"، وكذا دانيال هاليفي، الذي كان من أوائل مترجمي نيتشه إلى الفرنسية، ويعد "نموذجان من الإيمان (Zwei Glaubens Weisen)، الذي ألفه بوبر، أهم كتاب ألفه يهودي عن بولس وينتقد فيه بشدة و بتأثير واضح من نيتشه[2].

كما تجدر الإشارة إلى أن لفلسفة نيتشه تأثير كبير على الصهاينة، بحيث تأثر بها زعماؤها مثل تيودور هرتزل (T.Herzel)، الذي تحدث عنه في مفكرته اليومية واعتبره شيطانا، وماكس نوردو (Nordeaux .M)، هذا الأخير الذي فتح النار على نيتشه في مؤلفه" :التفسخ "وقال بأن نيتشه "يناقض نفسه تقريبا في كل واحد من مبادئه الديكتاتورية جدا، كما تأثر بها أيضا زعماء الصهيونية الثقافية كأحاد حا أم Ahad Ha-am ، الذي كان يؤمن بضرورة تحقيق المثل الأعلى الرسولي عن طريق تهيئة اليهود روحيا وثقافيا قبل إنشاء دولة لهم[3].

وهنا نتوقف مطولا عند علاقة نيتشه بسجموند فرويد، كون الشخصيتين تتقاطعان في العديد من النقاط، كما تختلفان في الكثير من الأفكار، حيث تنم عن صراع خفي بين العقلين الألماني واليهودي الجرماني، غير أن نيتشه سبق، فرويد في شرح "معاداة السامية لدى الألمان" وكذا العلاقة بين أمراض الفرد وما سماه فرويد: "وعكة الحضارة"، والتي تشكل، بتعبير ما، "جينيالوجيا الأخلاق"، عند نيتشه. لا شك أن فرويد، الذي عنون

1– أمزيان، حسين، الإغريق واليهود والألمان في فلسفة نيتشه، أطروحة دكتوراه، إشراف زروخي إسماعيل، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007/2006، ص 208

2– المرجع نفسه، ص 209

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

أحد بحوثه ب:"بمعزل عن مبدأ اللذة"، على وزن "بمعزل عن خير وشر"، وأخذ عدة مصطلحات عن نيتشه"هو" و "الإرث القديم والقلب كافة القيم".

إذن مواقف الفلاسفة الألمان من الدين واليهود، تأثير كبير على نيتشه، ومثال ذلك: مواقف هيجل وشوبنهاور، وأن نفهم أن مقابلة نيتشه العقل بالغريزة هي النتيجة التي انتقد على ضوئها المسيحية وغيرها من الديانات، وأن تساؤلاته الجينيالوجية، بشأن قيم هذه الديانة، هي التي ستقوده إلى البحث في أصولها ليجد في بولس"غريزة اليهودي الكهنوتية التي ارتكبت، مرة أخرى، الجريمة ذاتها ضد التاريخ فقد محى نهائيا وببساطة ما كان "بارحة وما قبل بارحة "المسيحية وابتدع لاستعمالاته تاريخا للمسيحية الأولى؛ وأكثر من ذلك، فقد زور مرة أخرى تاريخ إسرائيل كي يظهر في شكل ما قبل تاريخ أعماله"، ولذلك فإن قول نيتشه بأن "الفلسفة الألمانية في عمقها هي ثيولوجيا متسترة"، لا تحتاج إلى أي توضيح إضافي بغير التأكيد على نظرة المسيحيين السلبية إلى الشرق، وإلى اليهود على أنهم الجزء البارز منه[1].

ثمة نقطة أخرى تساعدنا على توضيح موقف نيتشه من اليهود، وتتمثل في أنه رغم الطابع الإنساني والمتفائل لفلسفته إلا أنه لم يكن يعرف، في بداية مشواره، التمييز بين مثل أعلى مرتبط بألمانيا آتية وحرة، وبين أوربا يجري إصلاحها وترغب في أن يكون الشعب الألماني هو الذي يبعث الثقافة الهلينية ويضفي بذلك طابعا جديدا على أوربا الغدة. عند هذه النقطة بالذات، سوف يأخذ موقف نيتشه في التطور تدريجيا وسوف تساعد قطيعته مع فاغنر ثم خلافاته المتكررة مع شقيقته، إلى وضوح موقفه معاد للمعادين للسامية، في نفس الوقت الذي بدا فيه اليهود وكأنهم "أمر واقع" وجب التعامل معهم بواقعية ليكونوا بذلك أخر غربيي الغرب[2].

ومن مميزات تأثير فلسفة نيتشه في اليهود نجد استخدامهم لفلسفة القوة، وقلب القيم، حيث أن نيتشه يقول إن الألمان يخافون من أن يتسبب قدوم اليهود، كعرق قوي، إلى بلادهم في محي أو إطفاء نموذجهم الإثني، الضعيف والمتذبذب. ورغم معرفة نيتشه بتاريخ اليهود ومعاصرته لفترة حصولهم على حقوقهم المدنية في الكثير من البلدان الأوربية، إلا أنه لم يتفطن إلى أن مشكلتهم لا تقع في حدود الدول الوطنية، حتى ولو أشار إليها لاحقا بالقول بأنها قضية عرق، أو قال عنه يول: من الممكن إعتبار نيتشه معاديا للصهيونية قبل أوانها، لأنه اتخذ مواقف معروفة من المشاكل التي اعترضت الحركة في نشأتها.

1– أمزيان، حسين، الإغريق واليهود والألمان في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 211

2– المرجع نفسه، ص 212

ويقول في موضع أخر: "كما أنهم يتفاهمون في كسب شعور بالقوة والانتقام الخالد من المهن، التي تترك لهم (أو تلك التي يتركون فيها)، ويجب حتى القول تبريرا لرباهم نفسه، أنه بدون عذاب مزدريهم بهم هذا، الممتع والمفيد أحيانا، فإنهم كانوا سيتحملون بصعوبة تقديرهم لأنفسهم لمدة طويلة، لأن تقديرنا لأنفسنا مرتبط بإمكانية رد الخير والشر[1].

إذن فلنيتشه أسباب وجيهة جعلته يعجب باليهود ويكتشف فيهم ما يؤهلهم لأن يشكلوا مستقبلا عاملا حاسما في تاريخ مستقبل أوربا والعالم، أي ما يمكننا أن نفترضه أنه إجابة توصل إليها نيتشه، حين تساءل عن السبب الذي جعل هذا الشعب الصغير الأخر، المشتت وسط شعوب العالم، على ذلك القدر من الأهمية في التاريخ البشري لأزيد من عشرين قرنا؛ وطبعا أول سبب يتبادر لنا، وينسجم مع فلسفة نيتشه، هو عنصر القوة، رغم أن التفسير بإرادة القوة سيختفي في أكثر من موقع.

أما في قلب القيم نجد اليهود هنا أكثر تجليا حيث تجد غريزة اليهود أوضح تجلياتها وتظهر أن الشعب اليهودي، على حد تعبير أوسكار ليفي، الم يختر لجماله كالإغريق بل اختير فقط لأخلاقه (...) التي هي لعنات المسيح" وهنا أيضا يظهر موقف أخر لنيتشه حيالهم وتتداخل أفكاره بالكيفية التي لا نفهمها سوى إذا عرفنا أنه في قلب اليهود للقيم زيادة في إرادة قوتهم، في هذه النقطة أيضا، تتداخل أشكال اليهودية الثلاث في ما بينها ويختفي أحيانا الفصل بين العهدين القديم والجديد، مثلما يختفي التمييز بينهما وبين المسيحية؛ وباختصار، يقدم لنا نيتشه تاريخا أخر لليهود، مبني على نتائج ما جادت به عبقريتهم، يقارنه دائما تقريبا بالإغريق والألمان[2].

تعتبر شخصية هتلر من الشخصيات المعادية لليهود، فمنذ توليه السلطة وهو يطارد اليهود، على أساس أنه يرى فيهم مصدر الخراب والتدمير والإفلاس لكل مجالات الحياة والذي يثبت هذا قولهم "أننا خططنا لأزمات اقتصادية بسحب العملات من التداول وبالتالي من خزائن الحكومات والتي سوف تضطر الحكومة لطلب المساعدة لنقرضها المال، لتتحمل بعدها دفع الفوائد الخاصة بالمال المقترض[3]، ويتفاخرون بهذا "لقد نشرنا في الدول الكبرى أدبا مريضا وقذرا"، لذلك نجد هتلر يقول "إن المسرحيات الإباحية والماركسية من صنع اليهود، ومحرري الصحف وموجهيها اليهود، وهذا ما يوضح التأثير اليهودي على الرأي العام بما يناسبهم.

1– أمزيان، حسين، الإغريق واليهود والألمان في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 215-216

2– المرجع نفسه، ص 217

3– ياسر حسين، هتلر وتزوير التاريخ، دون دار النشر، دون بلد، دون سنة، ص15

ونجده يقول أيضا لقد قام اليهود بالحط من قدرات التراث الألماني الفكرية والهزأ بمقدسات الأمة وأدبائها الكبار أمثال "جوته" و"شوبنهاور" وجعلوا من الأدب المتدني والإباحة بضاعة سهلة التداول لا أثر فيا للفكر أو الفن، ليصبحوا بعد ذلك "كقطع الشطرنج في أيديهم"[1]، وأيضا ربط الإنسان بالجانب المادي والرقمنة لكي تنتزع من عقول الناس فكرة الله حتى تحط من قيمة رجال الدين وهذا ما يؤدي إلى انهيار المسيحية، ومنها يبقى الطريق مفتوح أمامهم للقضاء على باقي الديانات الأخرى[2].

وهذه الرؤيا النيتشويه تجاه الدين تقترب مع رأي ماركس، فالأخير يرى أن الدين يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعوا الفقراء إلى اليأس والاستسلام من الدنيا، يقول ماركس:" الدين هو زهرة الخليقة المقهورة ، وهو مزاج عالم بلا قلب ، وهو الروح بأحوال بلا روح، انه أفيون الشعوب"[3]، أي أن الإنسان في ظل الدين كان مسلوب الإرادة والدين وجد لفقراء والضعفاء والبائسين وهو السبب في خمولهم وخنوعهم وطاعتهم للاستبداد، لذلك فهو يدعو لإزالة الدين فيقول " إن إزالة الدين بوصفه السعادة الوهمية للشعب هو الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته للتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى أوهام"[4].

إذن هنالك تقارب في وجهات النظر بين الفيلسوفين، لكن الفرق الوحيد بينهما أن ماركس يؤمن بالمساواة بين الناس ويرفض بقاء الطبقية على الرغم من إيمانه بأن التاريخ يحركه الصراع الطبقي، ولكنه يريد إزالة الطبقية لتتحقق العدالة الاجتماعية من خلال الثورة وإنهاء الملكية القطاعية الارستقراطية، ودعوة ماركس هذه مع ما جاءت به الأديان السماوية، أما نيتشه فيؤمن بالطبقية إيمانا مطلقاً لأنها تمثل الواقع.

1- ياسر حسين، هتلر وتزوير التاريخ، مرجع سابق، ص17- 18.
2- المرجع نفسه، ص ص20- 23.
3- عبد الرحمن، بدوي، موسوعة الفلسفة، ص420
4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: نيتشه والمسيحية

بعد انتشار مرض الانحطاط ووصله للحضارة الغربية، دفع ذلك بنيتشه لمحاربتها وعجل باستئصالها، حيث كانت دعوة نيتشه واضحة فيما يخص القضاء على كل مظاهر الانحطاط والمرض، والتخلص من وطأة القيم الزائفة إذ يقول: " تقوم على الإيمان بقيم كان نيتشه يدعو معاصريه إلى أن يتخلصوا منها وأن يستبدلوها بما هو خير منها، لأنها في نظره قيم الانحطاط، وحياة تميل إلى الانطفاء وهي قيم النصرانية (المسيحية)، والتشاؤم والعلم وأخلاقية الواجب، والعقلانية والاشتراكية والديمقراطية وغيرها"[1].

ولمعالجة هذا الانحطاط والمرض الذي حل بالعقل الأوربي، تصور نيتشه أن الفيلسوف هو طبيب الثقافة، الذي يحاول تشخيص هذا المرض، والبحث عن علاج مناسب له، من خلال زعزعة كل القيم، فلم يبلغ أي موضوع من الموضوعات الفكرية حد العداوة والمقت كالحد الذي بلغته المسيحية من نيتشه المنحدر من عائلة متدينة، وذكر بأنه ليس هناك كتاب أضر من الكتاب المقدس، لذلك وجب علينا أن نعطي للتاريخ المقدس الاسم الذي يستحقه " التاريخ الملعون"، الإله، المخلص، قديس كتمييز للمجرمين[2].

نيتشه يعتبر أنه مادام الكاهن الرافض والمسمم للحياة أصبح النموذج الأعلى للبشرية والممثل الوحيد للحق، فإن الحقيقة ستظل مقلوبة رأسا على عقب لأن أخلاق و دين كالمسيحية لا يلامسان الواقع في أية نقطة[3]، وهنا تجدر الإشارة إلى الامتداد التاريخي للمثالية الأفلاطونية في اللاهوت المسيحي التي تظهر في المفاهيم والقيم الخالدة أي إلى نشأة هذا الإيمان المسيحي الذي هو إيمان أفلاطون[4]، والذي يجعل الله والحقيقة شيء واحدا، وكذلك الروح الخالصة التي عدها نيتشه كذبة خالصة، كما عد كلمة إله عداوة الحياة، الطبيعة وإرادة الحياة بدلا من أن يكون عكس ذلك.

كما أنه تدخل تحت هذه المنظومة المتنسكة فكرة أن الكاهن نفسه مفوض من عند الله، وأن أي مخالفة للكاهن يعني مخالفة الله والشريعة وذلك كله تحت لواء الخطيئة، ببساطة لأنها الوسيلة الوحيدة التي يستغلها الكاهن ليتحكم في الناس، فهي ورقته الفريدة في خدمة مصالحه، فهذا المتطفل على حد تعبير نيتشه هو الوسيط

---

1 –Freidrich Nietzsche, l'antéchrist, trad, Eric Blondel, Edition Flammarion, Paris,1994, p62.

2– أمزيان حسين، الإغريق واليهود والألمان في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 190-191

3– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مضدر سابق، ص 49-64

4– أمزيان حسين، الإغريق واليهود والألمان في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 191

بين البشر وبين الله وحده المخلص، هذا يعني شيء واحد وهو الخضوع للكاهن تحت مبدأ الله يغفر لمن يكّفر عن ذنوبه وبعبارة أدّق يغفر لمن يخضع للكاهن.

فالمسيحية كما عدّها نيتشه عبر مراحلها لم تكن سوى مصاص دماء ودودة خفية تهاجم الأفراد لتمتص منهم جديتهم وغريزتهم اتجاه الواقع، لذلك أعطى نيتشه الحق للإسلام في احتقاره للمسيحية قائلا: إنّ الإسلام له الحق ألف مرة في احتقاره للمسيحية، ذلك أنّ الإسلام يتطلب الرجال ولأنّ المسيحية قد حرمتنا من مجاني الحضارة الرومانية القديمة وفيما بعد حرمتنا من ثمار حضارة الإسلام، فإعلان نيتشه الحرب ضد المسيحية حتى الموت راجع إلى أنّها رذيلة، والرذيلة كما قال نيتشه هي نوع ضد الطبيعة وضد كل ما هو سامي[1].

ينطلق نيتشه في نقده للمسيحية إذن من زاوية تصور المسيحيين لمفهوم الإله، إذ يؤكد على تشوه هذه الصورة بينهم، على أساس أن هذا الإله الذي يؤمنون به ويجعلون منه مثلا أعلى، ماهو في الحقيقة عند نيتشه سوى رمز للانحطاط والتخلف والرجعية المقيتة التي تنزل من الإنسان وقيمته وتفقده سر الحياة، بحكم معاداة هذا الإله للحياة، والوجود والغرائز وتمجيد إرادة العدم فيقول:" إن التصور المسيحي للإله– إله المرضى، إله العنكبوت – إله الروح هو أحد التصورات الإلهية الأكثر فسادة التي حدث أن تحققت على الأرض، وربما حتى أنه عند أسفل مستوى من التصور النازل للنموذج الإلهي الإله منحط إلى حد أن يكون في تناقض مع الحياة، والطبيعة وإرادة الحياة الإله الصيغة المعتمدة لكل افتراءات "الحياة الدنيا" ولكل أكاذيب الآخرة، العدم المؤله في الإله إرادة العدم المقدسة"[2].

هذا، ويؤكد كذلك نيتشه على أن المسيحية كانت تدعوا للقيم الروحية، والدينية المستقلة عن حياة المادة ورغباتها، وسارت إلى هجر الملذات، وتحقير الجسد، والرغبات والشهوات الغرائزية، وحاولت أن تؤسس لفرد يعيش طبقا للمعاني الروحية، والمعايير السماوية، بعيدا عن القيم الإنسانية الأرضية فهي في نظره إذن أقوى ظاهرة في تضليل غرائز الإنسان الأوروبي، هذا التظليل الذي يوهم بكمال العالم الأخروي، ويؤكد بالمقابل على انتقاص قيم العالم الأرضي"[3].

فنيتشه يرفض المسيحية لأنها كذلك تتسم بالطابع الرعائي المرضي، فهي السبب في إعدام قيم السادة والبطولة وإعلاء أخلاق الضعف والعبودية، فالمسيحية معادية لكل نجاح فكري، فلا غاية لها ولا هدف

1– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص35 – 179

2– الربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980، ص 88

3– أوغن، فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، دون طبعة، 1974، ص 161

تسعى من أجل بلوغه، همها الوحيد والمقدس هو زرع السم، إثارة النميمة، إعدام الحياة ونفيها، احتقار الجسد والغريزة، الحط من قيمة الإنسان[1]، فلقد جعلت من القيم الوجودية التي لها علاقة بالكائن، كلها عدم ووهم وجعلت حقيقة العالم الأرضي كذبا.

كما رد نيتشه على التظليل الذي مارسه الكهنة ورجال الدين على الناس، بزعمهم إمساك "الحقيقة" كشعار مزيف سيطروا به على العقول قائلا «إن الفكرة الحقيقية التي تتكلم عنها المسيحية، فكرة زائفة ولا معنى لها، لأنه بإمكانها العثور على هذه الفكرة عبر التاريخ، متجسدة في الطبيعة أو ما ورائها، إلا أن الإله (الحقيقة) الذي تؤمن به المسيحية ليس إلها، وإنما يعبر عن كائن رحيم يثير الشفقة، كائن بحثي ضار، إنه إله بمثل جريمة ضد الحياة، لذلك نرفض هذه الحقيقة المزيفة هذا الإله المسيحي"[2].

كما يفسر نيتشه السبب الذي يجعل الناس يلتفون حول هذا الدين ويتمسكون به، كون هذا الدين هو الملجأ الوحيد الذي يجتمع فيه كل الضعفاء، المهمشين، المهزومين، المنحطين، والحثالة، وكلهم تجتمع فيهم صفات وعلامات الانحطاط والمرض، الذي تتسم به المسيحية على وجه العموم.

ونيتشه يوضح هنا أن النقد الذي وجهه للمسيحية، ليس موجها للمسيحية الأولى التي جاء بها المسيح، بل المسيحية المنحرفة عن مبادئها الأولى، المسيحية المشوهة التي حرفها رجال الدين، وخطوها وفق غاياتهم ومصالحهم، لهذا يعتقد نيتشه أن المسيحية الحقيقية الأولى قد اندثرت بموت المسيح على الصليب، وبالتالي فالمسيحية التي هو بصدد نقدها إذا تتمثل في المسيحية المنحرفة عن تعاليمها الأصلية، إنها مسيحية الرعاع والخونة والمهمشين، " لذلك وجب عليهم أن يندثروا فهو شعار مبدؤنا القاتل بمحبة الآخرين، وعليه ينبغي علينا أن نساعدهم في ذلك الزوال"[3].

كما يعتقد نيتشه أن رجال الكنيسة هم الذين يقفون وراء تخلف الإنسان، انتشار الجهل، والظلام الذي كان يخيم على أوروبا في تلك المرحلة، فأصبح الإنسان يهاب المعرفة، ويتجنب البحث عنها من منطلق العقاب والخطيئة، لأن القساوسة والكهنة حولوا المسيحية عن أهدافها، مساعيها وحتى مبادئها فكان هدفهم من وراء ذلك تحقيق مصالحهم الشخصية، لذلك كان النظام الأخلاقي للوجود كما تصوره لنا الديانة المسيحية

1 –Freidrich Nietzsche, l'antéchrist p p ،112- 113.

2 –Ibid, p ،104

3 –Freidrich Nietzsche, l'antéchrist, p 46

قائم على فكرتين هما: الخطيئة والعقاب يالها من خرافة! ألم يفهم الناس بعد أن هاتين اللفظتين من صنع القساوسة، هدفهم من وراء هذا الخلق: القضاء على الإنسان والعلم معا"[1].

ومن هنا يرى نيتشه أن الكنيسة تقوم على محاربة العقول الحرة، وذوي الإرادة القوية، فهي تستأصل الغرائز، وتحارب قيم الوجود، كما أنها تسيطر على الحياة الدنيوية الأرضية من خلال تعاليمها، لذا يدعو نيتشه إلى محاربة قيم النصرانية، التي تتسم بطابع رعائي وعبودي، وتحرير العقول من أغلالها، كسر كل حواجزها، تهديم كل أسوارها الموصدة في وجه قواعد الوجود الطبيعي والإنساني، لأنها تعيق تقدم الإنسانية وترمي القيم الأصيلة التي تعبر عن القوة والسيادة، فكان الانتصار حليف الضعفاء تحت شعار المسيحية القائل بالمساواة فيقول نيتشه:" لقد صارت ديمقراطية الغرائز المتحمسة اليوم الفائزة، لقد انتصرت الأرستقراطية باسم القيم المسيحية"[2]، لذا يجب تحديد القيم من خلال بشارته المعلنة بموت الإله:" أرجوكم يا إخواني أن تظلوا أوفياء للأرض فيما مضى كان التجديف من أقبح الكبائر ولكن الرب مات فمات المجدفون بدورهم"[3].

أولا: نيتشه والمسيح

شكلت المسيحية بالنسبة لفيلسوفنا عقدة لازمته طيلة حياته لم تفارقه حتى لحظة مماته، إذ لم يترك مؤلف من مؤلفاته إلا وتناول المسيحية بشيء من التفصيل والنقد المبني على أسس إلغاء الثقافة المسيحية الداخلة في جميع مفاصل الحياة الغربية بحيث وجه جل غضبه ضدها، وعدّها مصدر الانحطاط والتخلف الذي أصيب المجتمع الغربي بسرطانه أبان العصور الوسطى وما بعدها حتى عهده، فقد اعتبر دعوات المسيحية القائمة على مبدأ الشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والألم والزهد والرحمة.. الخ دعوات لأخلاق تتعارض مع الطبيعة الإنسانية القائمة على الصراع والقسوة والغريزة...الخ.

لقد قاد نيتشه صراعاً ضد المسيحية الكنسية، إذ رفض كل ما جاءت به هذه الأخيرة من أفكار وعقائد بدءاً من عقيدة التثليث"الأب، الابن، روح القدس" التي قامت عليها المسيحية، ثم الأخلاق التي قامت عليها وصولاً إلى وقوفه بوجه القديس بولس الذي عده رمزاً للإساءة للديانة المسيحية نفسها، لكن مع ذلك وضع نفسه نداً للمسيح نفسه بحيث رأى في نفسه مبشراً مثله مثل المسيح، ورأى في كتابه"هكذا تكلم زرادشت "كتاباً مقدساً لا يقل قدسية عن العهد الجديد أو الإنجيل، والباحث يتفق مع رأي سلامة موسى الذي يرى أن

---

1 –I Freidrich Nietzsche, l'antéchrist, bid, p : 112

2 – Ibid, p : 107.

3– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زراددشت، تر محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص 14

القارئ لنيتشه في حملته على المسيح يشعر بحسن وجاهة الرأي الذي يقول به اندريه جيد، أن نيتشه يغار غيرة شخصية من المسيح بل نحس ونحن نقرأ كتاب"هكذا تكلم زرادشت" انه يقلب العبرة والدلالة من كلمات المسيح ويضع مكانها كلمات أخرى لها نقيض الأخلاق المسيحية ثم يزيد على هذا فيحاكي أسلوب الإنجيل[1].

أما نيتشه فيقول في كتابه سابق الذكر" من بين كل أعمالي يحتل زرادشت موقعاً خاصاً، عبرة تقدمت إلى البشرية بأكبر هدية لم يسبق لها أن نالت حتى الآن. هذا الكتاب بنبرته التي تعبر آلاف السنين ليس أعظم كتاب على الإطلاق فحسب، كتاب أعالي بحق، يبدو الواقع الإنساني بكليته رابضاً على مسافة خيالية من تحته، انه أيضا الكتاب الأكثر عمقاً كتاب طالع من الأعماق السرية لكنوز الحقيقة، بئراً لا تنضب حيث لا تنزل ولو دون أن تصعد ممتلئاً ذهباً وخيراً كثيراً"[2].

كما يقول في قراءته للعهد الجديد في كتابه عدو المسيح: " عبثاً فتشت في العهد الجديد، على أن أجد ولو فقط قسمة ظريفة: فما به من شيء حر، ازعي، كريم، شريف، هنا لم تبدأ حتى الان الصيرورة البشرية –تنقص غريزة النظافة– ليس في العهد الجديد أكثر من غرائز سيئة"[3].

حينما ننظر إلى هذا النوع من الناس نحكم عليه كونه"نرجسياً " لكن رؤية نيتشه لمؤلفه هذا لم تأت اعتباطاً، بل هي تحصيل حاصل لحقيقة لا يمكن إنكارها، ففي كتابه هذا يأتي بقيم وعقائد مخالفة لما جاء به المسيح في الإنجيل، فالمسيح يتمسك بالعالم الآخر ويعتقد انه العالم الحقيقي ونيتشه يرى عكس ذلك، فهو يرى في عالم الأرض الحقيقة الملموسة والمحسوسة، والمسيح يبشر بثقافة التسامح والشفقة والزهد والرحمة والحنان والإخاء البشري في أبوة الله، يدعو نيتشه إلى القسوة وضرورة التفاوت، ولنيتشه كما للمسيح خلوته واستحياؤه وله أيضا "العشاء الأخير" الذي يقول عنه بلسان زرادشت" هذا العشاء لتذكروني"[4].

ليس هذا فحسب، بل هنالك عدة مقارنات أخرى بين المسيح ونيتشه، لأن الأول نبي، والآخر يبشر لنفسه بالنبوة، المسيحية الكنسية ترى بالحياة وعالم الأرض مصدراً للعذاب وألماً بالنسبة للإنسان، أما نيتشه فيبشر بأخلاق قائمة على حب الحياة والتمسك بعالم الأرض، ونيتشه يبشر بنشر ثقافة القوة على حساب ثقافة الوهن والضعف التي تدعو إليها المسيحية، والإنسان في الفكر الديني المسيحي وسيلة للوصول إلى غاية هي

1– سلامة، موسى، هؤلاء علموني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دون طبعة، 2012، ص 71

2– نيتشه، فريدريك، هذا هو الانسان، مضدر سابق، ص10

3– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مضدر سابق، ص 131

4– سلامة موسى، هؤلاء علموني، ص 71

إدراك الذات الإلهية والفوز بالنعيم في العالم الآخر، أما نيتشه فيرى بالإنسان وسيلة وغاية في الوقت نفسه، والإنسان العادي هو الوسيلة لكي يصل إلى الغاية وهي الإنسان الأرقى"السوبرمان".

كذلك فالمسيحية تؤمن بالمساواة بين الناس جميعاً، أما نيتشه فيعتقد أن هذا القول يتعارض مع الطبيعة والحياة والواقع لأن المجتمع يقوم على الطبقية، فهنالك قوي وآخر ضعيف، وهناك سيد وآخر عبد، وهناك غني وآخر فقير...الخ فهو يقول في نقده لفكرة المساواة في المسيحية"المساواة بين النفوس تجاه الله، هذا الزيف، هذه الحجة التي هي حجة الضاغنين الأكثر حطة، هذا المفهوم البالغ الانفجارية الذي قد تحول أخيراً إلى ثورة، والفكرة الحديثة والأساسية للانحطاط في كل النظام الاجتماعي، هي ديناميت مسيحي"[1].

ثم يقول في تعنيف المسيحية ورفضها"إنني أدعو المسيحية اللعنة الكبيرة الوحيدة، الشذوذ الباطني الأكبر والوحيد، والغريزة الأكثر تفرداً للانتقام، الذي لأجله ليس ثمة أداة سامة كفاية، خفية، سردابية، لئيمة مثلها، إنني ادعوها اللطخة الأبدية فوق البشرية"[2]، والديانات ركزت الطبقية ولم تنفيها، فالمساواة دعوة تجريدية مثالية ليست لأنه لو قارنا المسيحية بالإسلام لرأينا الاثنان صنعوا طبقات فوق الناس جميعاً، فالكاهن والقديس والقس والصحابي فوق الناس جميعاً.

إضافة إلى ذلك لو قارنا بين الكتابين"الإنجيل، وهكذا تكلم زرادشت " لوجدنا هنالك تشابهاً غريباً بينهما، من حيث اللغة والأسلوب ثم إن الكتابين عبارة عن شذرات والفرق الوحيد هو الرؤية النيتشويه المقلوبة للعهد الجديد، حينما نقرأ "هكذا تكلم زرادشت "، نشعر كأنما نقرأ الإنجيل، لكن بصورة مقلوبة أو مغايرة لما جاء به العهد الجديد ونطق به السيد المسيح، ونرى الاختلاف بينهما في النصوص، فالسيد المسيح يقول في العهد الجديد" الإنجيل " لا تجمعوا لكم كنوزاً على الأرض حيث يفسد السوس والصدأ كل شيء. ولا ينقب اللصوص ويسرقون، بل اجمعوا لكم كنوزاً في السماء، حيث لا يفسد السوس والصدأ أي شيء ولا ينقب اللصوص ويسرقون، فحيث يكون كنزك يكون قلبك"[3].

فالمسيح يرى في عالم الأرض عالم فساد وانحطاط وتحلل، لأنه عالم المادة والأجسام، والمسيح يشدد على عالم السماء لأنه يرى فيه عالم الخير، وذلك بسبب ارتباط الروح والقلب به فيكون هو العالم الحقيق، لأنه عالم لا تمسه الأجسام والمادة، فلا يناله الزوال والتحلل والفساد.

1– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مضدر سابق، ص185 – 186

2– المصدر نفسه، ص 186

3– الكتاب المقدس، العهد الجديد، الترجمة العربية المشتركة من اللغة الاصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الاوسط، بيروت، 1997، ص 14

إذن فعالم السماء هو الحقيقة المطلقة وعالمنا هو زيف وهو خداع، وعالم الأرض عالم الفساد، كما يرى هنا هي نقطة الخلاف بين المسيحية ونيتشه، حيث يرى فيها صورة الأفلاطونية والمثالية، وفي رد على السيد المسيح وقلبه لذلك القول وتركيزه على عالم الأرض فيقول:" إن هذه الذات تتدرب على الإفصاح عن رغباتها في الإخلاص، وكلما ازدادت تدرباً ألهمت البيان للإشادة بالجسد وبالأرض"[1]، فهو يقول بأهمية وأفضلية عالم الأرض على عالم السماء لأنه يرى فيها الحقيقة الواقعية، وبأهمية الجسد على الروح، وبأهمية الواقع على المثال، فهو يؤكد على عظمة عالم الأرض وإلا لما نزل الأنبياء على الأرض، فهو يقول:" أعلمهم أن يطمأنوا إلى هذه الطريق فلا تنزلق أرجلهم عنها كما انزلقت أرجل الأعداء المتهكمين وما هؤلاء إلا من ابتدعوا الأشياء السماوية واخترعوا قطرات الدماء المراقة لافتداء البشر، على أن هذه السموم التي اخذوا بلذتها ورهبتها لما يستخرجوها من الجسد ومن الأرض"[2]، وهذا النص يوضح طريقة نيتشه لتفسر الدين والمعتقدات الدينية، ويروي هذه المعتقدات الدينية إلى أصول أرضية واقعية، وهذا القول يشكك بكل الأفكار والقيم المقدسة التي كان مصدرها عالم السماء، ويشكك بالنبوة نفسها، لأنه يراها من صنع الإنسان النبي ذاته وليست كما هي معروفة للناس بنوال الوحي على قلب النبي، وهذا القول ينفي وجود هذا الفعل، وهذا التفسير يتقارب مع رفضه للمثالية وإيمانه بالواقعية.

ويلاحظ في الكتاب المقدس أن عالم الأرض عالم زوال ووهم وكذب، والجسد مجرد أداة للنفس ليس غير، وهذا يتفق مع تأكيد أغلب الفلاسفة المثاليين بدءا من أفلاطون وصولاً إلى المثالية المطلقة، وهذا ما يعارضه نيتشه، والمسيحية تمثل مجمل التفسير الغربي المثالي للوجود، وهذا التفسير يتصور المحسوس والأرض والجسد على أضواء الأفكار"، وعلى ضوء عالم فوق العالم الأرضي، ويرى نيتشه في المسيحية في نهاية المطاف" أفلاطونية للشعب " و"تبسيطاً للميتافيزيقا"[3].

والواقع أن موقف نيتشه من المسيحية لا يختلف عن موقفه من الفلسفة الغربية فكلاهما يقع ضمن المنظومة التي يريد تحطيمها وإعادة تشكيلها على أسس جديدة فهو يقول" إنه من الضروري أن تقول من هو الذي نشعر به عدواً لنا، إنهم اللاهوتيين، وكل من يحملون في أجسادهم دما لاهوتياً ، إنهم كل فلاسفتنا"[4]، ثم يقول في نقده للمثالية ومساواتها للمسيحية أو الكاهن "المثالي على ذات المساواة على الكاهن، يملك في يده كل المفاهيم الكبيرة أو ليس في يده فقط" ويتنازل ليواجه باحتقار"المملكة العقلية"" الأحاسيس" و"الرفعة"

1– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 52

2– المصدر نفسه، ص 53

3– اويغن، فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 165

4– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص34

و"الرخاء" و"العلم"، وانه ليرى أموراً كهذه دونه، ويراها قوى مؤذية ومغرية، وفوقها جميعا يطوف"الروح " في حرية ذاتية خالصة.

فالمسيحية تنظر إلى كل ما هو طبيعي على انه لا قيمة له، وفي الألوهية المسيحية يؤله جوهر مفارق العالم، وهذا يعني بنظره تأليه لا شيء والمسألة كلها ترمي إلى تقديس إرادة العدم[1] ، فهو يقول:" يعد أحداث (مفهوم الطبيعة) كمفهوم مضاد (لله) فان كلمة (طبيعي) جعلت مترادفة مع (مذموم أو مستنكر)"[2].

ثم يقول في نقده لمفهوم الله والجوهر للعالم الواقعي "في مفهوم الله، تعلن وتذاع العداوة للحياة وللطبيعة ولإرادة الحياة والله صيغة لكل النمائم الكاذبة عن (الدنيا) وكل كذبة عن (الآخرة) وفي الله يؤله العدم وتقدس إرادة العدم"[3]، وهذه تمثل الرؤيا المثالية تجاه الحياة والطبيعة فالمسيحية تتقارب مع المثالية كما ذكرنا سابقاً، وهما يقدسان العالم الأخر وهو العالم المثالي، العالم الحقيقي فهم بنظره تمثل إرادة العدم لأنها مفاهيم ليست واقعية.

وحملة نيتشه عن المسيحية تتساوق مع فلسفته فانه يجد في المسيحية دعوة للتواضع والخضوع والطيبة في حين هو يطلب الارتفاع والكبرياء والقسوة[4]، ويعتقد نيتشه أن فكرة الله تمثل سلطة مطلقة على الإنسان وكرست هذه السلطة الديانات المتعاقبة، فطاعة الله واجب مقدس في كل الكتب السماوية، أما الذي يقف في وجه هذه السلطة رافضاً الطاعة فمصيره جهنم ولذا نيتشه يقول:" ماذا؟ إن إلها يحب البشر بشرط أن يؤمنوا به، ويرشف بنظرات رهيبة ومتوعدة كل من لا يؤمن بهذا الحب: ماذا؟ حباً تعاقدياً هو شعورا إله كلي القدرة! حبا لم يستطع أن يتجاوز مشروع العطش إلى الانتقام كم هو شر في كل هذا: إذا كنت احبك، هل هذا أمر يعنيك؟ هذا لوحده يكفي لنقد المسيحية بأكملها"[5]، وهذا السؤال ينتج عن إذا كان الأمر لا يعني الإله، فهذا يؤدي إلى انتفاء الحاجة إلى الإيمان، وبالتالي تنعدم العقيدة الدينية، لأنها تقوم على الحب والعشق بين العبد وربه.

تلك الفكرة التي طرحتها المسيحية جعلت الإنسان يخاف الله أمام عدم مخاوفه من الإنسانية، وهذا هو التعارض بين الإرادتين أي بين الله والإنسان، وهو الصراع القائم في فلسفة نيتشه لإقصاء سلطة الإله

1– رودلف، شتاينر، نيتشيه مكافحا ضد عصره، مصدر سابق، ص 153

2– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص50

3– المصدر نفسه، ص50

4– سلامة، موسى، هؤلاء علموني، مرجع سابق، ص 69

5– نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص125

عن الوجود فنيتشه هو القائل" إن الإله قد مات"[1]، وهو القائل أيضا " ألا يجدر بنا أن نصير نحن أنفسنا آلهة"[2]، لقد نظر نيتشه إلى الإنسان فوجد ثمة قوة إبداعية هائلة تكمن في أعماق ذاته وإرادته، ولكن هذه القوة الكبرى قد بقيت معطلة نتيجة لانشغالنا بالانحناء في ذلة وصغار أمام قدرة إلهية مزعومة.

إن نيتشه يريد بالإنسان أن يكون خالقاً فكيف يمكنه أن يستبقي فكرة الإله[3]، نيتشه يريد أن يشعر الإنسان بأن هنالك غاية داخل حدود الوجود وليس خارجه أو فوق الوجود، فهو يريد من الإنسان أن يجعل من نفسه هي الغاية وليس كائن مفارق للوجود خلقته الديانات بصورة عامة، والمسيحية بصورة خاصة وفلسفة أفلاطون وهو يرى "هذا الإيمان المسيحي الذي كان أيضا إيمانهم بأفلاطون الذي كان الحق لديه مع الله، وكل حقيقة هي حقيقة إلهية، ولكن إذا أصبح هذا أكثر فأكثر غير قابل للتصديق؟ إذ اظهر لا شيء اشد ألوهية، ما عدا الخطأ، العمى، الكذب، إذ اتضح أن الإله نفسه لم يكن إلا أطول كذبة لنا، إذ أن نيتشه يرى في المسيحية تقدس الخطأ وتعظم العدم والسلب على حساب الإنسان والوجود والحياة والأرض وهو لم يقف عند هذا الحد في نقده للمسيحية بل يقول أيضا " منذ الآن لم تعد حججنا هي التي تحكم ضد المسيحية، انه ذوقنا هو الذي يحكم ضدها"[4].

إذن صار هناك ترابط وتلازم بين المسيحية والرفض، أي لم تصبح الحجج هي التي نبني على ضوءها رأينا النقدي تجاه المسيحية، بل صار نقضاً نيتشويا للمسيحية لكونها تتعارض وثقافة العصر الذي شهده لذلك صار الذوق هو الذي يحكم وليس العقل.

فالمسيحية لم تكتفي برفض عالم الحياة والأرض، بل زادت في تطرفها فقد حاربت الغرائز والشهوات التي يحيا عليها الإنسان، فتلك الحقائق تمثل جوهر الوجود الإنساني فمن يمارس هذه الأمور يعد من وجهة نظر المسيحية الكنسية كمرتكب الخطيئة الخطيرة على الحياة، وهذا في نظر نيتشه يمثل مهاجمة الحياة واقتلاعها من الجذر لذا فهو يقول" إن مهاجمة النزوات من الجذر يعني مهاجمة الحياة من الجذر، الكنيسة معادية للحياة"[5].

ثم يقول في الكنيسة" تقول لا لأدنى الرغبات كما لأسمى أماني الحياة، وتضع الإله عدواً للحياة إن القديس الذي يرضي الإله هو المحضي المثالي وينتهي أمر الحياة، حينما تبدأ مملكة الرب"[6]، وكلام نيتشه هذا

1- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص30

2- نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص118

3- زكريا، ابراهيم، مشكلة الانسان، مكتبة مصر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ، ص 189

4- نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص122

5- نيتشه، فريدريك، افول الاصنام، مصدر سابق، ص36

6- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 36

صحيح لأن الإنسان في ظل المسيحية لأجل أن يصبح رجل دين أو قسيس يجب أن يتجرد من نزواته وشهواته، أي القديس لا يتزوج بمعنى أصح، لأن ذلك يتعارض مع المبدأ التي قامت عليه الكنيسة وهذا الفعل يتعارض مع طبيعة وجوهر الحياة قائمة على المزاوجة.

وبالتالي فان الكنيسة تنفي الحياة ولهذا السبب يصبح الإله عدو الحياة، فما جاء به نيتشه يعد مخالفة للإيمان والعقيدة المسيحية، فهو قلب كل ما كان يعتبره المسيحية حقيقة وكل ما جاءت به الكنيسة المسيحية ، وعظم ما هو مرفوض ومنحط وأساء لكل ما هو مقدس فهم يعتبرون الحياة على الأرض مصدر عذاب وشقاء وأن السعادة موجودة في عالم السماء حيث يقول نيتشه: هناك أناس يريدون أن يجعلوا حياة الآخرين شاقة فقط لكي يمنحوهم فيما بعد وصفتهم من ألام الحياة كالمسيحية مثلاً[1]، فنشأت ثقافة داخل الوسط الديني تقوم على مبدأ الخطيئة والشعور بالذنب ومن ثم ثقافة الشفقة والتسامح والاستسلام، من هذه الصفات التي تكرس لهيمنة الضعفاء والبؤساء والكارهين للحياة على عالمنا.

فهو يقول عن هذا الإنسان" إرادة الإنسان هذه بأن يجد نفسه مذنباً وممتهناً إلى حد يجعل التكفير عن الذنب أمرا مستحيلاً، إرادته في أن يرى نفسه معاقباً دون أن يكون بوسع العقاب أن يصل يوما إلى موازاة مرتبة الذنب، إرادته في تعفين وتسميم الأشياء في أعمق معانيها متوسلاً بذلك مشكلة القصاص والذنب لكي يقطع على نفسه دفعة واحدة وزال إلى الأبد كل إمكانية للخروج من سرداب الهواجس هذا.

وأخيرا إرادته في إنشاء مبدأ مثالي _ مبدأ الإله القدوس _ حتى يؤكد لنفسه مبلغ حقارته المطلقة تجاه مثالية هذا المبدأ، بأس الدابة البشرية التعيسة الحمقاء!، نيتشه يرى إذا أن هذه الإرادة الإنسانية تستسلم لتصورات عجيبة غريبة مضادة للطبيعة ويعتقد أن هذا الفهم لا يرتقي إلى الإنسانية بل حيوانية وان هذا الكائن دابة ليس غير، وهذا هو الإنسان المقصود في ظل المسيحية، إنسان مسير غير مخير.

والإيمان المسيحي ابتداءً هو تضحية، تضحية بالحرية كلها وبالكبرياء بأسره وبكل ثقة ذاتية في الروح، وهو في الوقت نفسه استعباد وسخرية ذاتية أو استهزاء بالذات وبتر وتشويه للذات[2]، ويقول نيتشه عن هذا الإيمان قائم على التشويه والبتر والاستلاب " أن في ذلك نوعاً من استلاب الإرادة وتغربها في الفضاء النفسية، الأمر الذي لم نجد له، بالتأكيد مقابلاً ولا شبيهاً"[3]، وعلى وفق هذه الرؤية المسيحية للإنسان يتجه نيتشه نحو العدم لذلك فهو يعيب على المسيحية أنها تستأنس بشجاعة الإنسان وتروض جسارته، وهذا خطأ

1– نيتشه، فريدريك، انساني مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص214

2– لورانس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار الكتب المصرية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، دون طبعة، 2002، ص106

3– نيتشه، فريدريك، أصل الاخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 87

لأن الحيوان المتوحش يفقد كثيراً من مظاهر روعته وعظمته عند استئناسه وفكرة الندم على الذنوب والخلاص منها التي تبشر بها المسيحية تصيب فيلسوفنا بالغثيان[1].

إن نيتشه يرفض ثقافة التسامح والشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والندم، لأنها تجعل من الإنسان كائناً مسلوباً الإرادة فيكون شبيهاً بالعدم ويكون وجوده لا معنى له، لأنه كائن غير فعال كائن ممتهن لذا فهو يعيب على المسيح تبنيه تلك المبادئ ويعتقد انه لو عاش عمراً أكثر من عمره لانسلخ من تلك الأفكار وتخلى عنها ، ولتمسك بعالم الحياة والأرض لذا فهو يقول" إن المسيح قد مات قبل أوانه ، ولو انه بلغ العمر الذي بلغت لكان جحد تعاليمه ولو انه بقي في الصحراء بعيداً عن أهل الصلاح والعدل لكان علم حب الحياة وحب الأرض ، ولكان تعلم الضحك أيضا"[2].

بعد كل الذي تقدم نفهم أن نيتشه جاء بثقافة مغايرة لما جاءت به المسيحية فهو يدعوا إلى التسامي، ويجعل من الإنسان غاية بحد ذاتها وليس وسيلة كما أرادته الأديان أن يكون، ويعتقد نيتشه أن الشفقة والتسامح ليست سوى دعوى إلى سيادة العامة على حساب الناس الراقين، والقضية ليست سوى شعور بالذنب الأبدي الملازم للإنسان على مر القرون، وبقي الصليب يرمز لهذه الخطيئة في كل زمان ومكان، ونيتشه يدعو للتخلص من هذه الرموز البالية، ونعطي للإنسان قيمته الحقيقية[3].

لكن الاثنان يتفقان حول مبدأ العدمية، فالمسيحية تؤمن أن عالمنا عالم فساد وعذاب ومآسي وان السعادة الحقيقة في عالم السماء، هذه الدعوة عدمية بحد ذاتها لأنها تنفي الواقع وتؤسس لعالم مبني على التسامي والخيال أو عالم مثالي، أما نيتشه فهو عدمي من ناحية أخرى فهو ينفي وجود ذلك العالم الذي اعتقده المسيحية لأنه عالم قائم على التجريديات فهو يقول عن هذا العالم" لقد ابتدعت فكرة الإله كمفهوم نقيض للحياة؛ داخلها جمع كل ما هو مضر، سام ومفتر، وكل العداوة القاتلة للحياة، ... من أجل تجريد العالم الواقعي الوحيد الموجود من كل قيمة، كي لا يحتفظ بواقعنا الأرضي بأي هدف ولا أية معقولة، وأية مهمة، وابتدعت فكرة الروح والعقل وأخيرا الروح الخالدة بهدف تحقير الجسد وإصابته بالمرض"[4].

هذه الثقافة والأخلاق التي تبنتها المسيحية ومن قبلها الأفلاطونية ليست سوى ترويج ثقافة الانحطاط والدعوة للارتفاع لكل مالا هو ممتهن ومبتذل، وهو يمثل دعوة سيادة منطق الضعفاء على حساب

1– رمسيس، عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر، الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط1، 1998، ص22

2– نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 98

3– نيتشه، فريدريك، انسان مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص79-80

4–Friedrich Nietzsche : the Anti-christ, penguin in classics , England ,1968 . P125.

الأقوياء، وموقفه هذا آت من إيمانه بالصيرورة والتطور والمسيحية تؤمن بعالم خيالي على حساب الواقع وتؤمن بالمعجزات على حساب العلم وبالتالي هي نقيض للطبيعة والحياة والوجود، ونيتشه ديونزيوسي (ديونزيوس ضد المصلوب).

وبما أن نيتشه فيلولوجي فما أكثر النصوص التي تؤكد موقف نيتشه من المسيحية ومنها قوله " في الحقيقة إن الإنسان لا يمكن أن يكون فيلولوجياً أو فيزيائياً بدون أن يكون في نفس الوقت ضد المسيحية، لأن الفيلولوجي الذي يرى فيما وراء الكتب المقدسة، والفيزيائي الذي يرى فساد السيكولوجي لموضوعات المسيحية كلاهما يقول بأنها خرافة ومرض عضال على التوالي"[1].

إن الفكر الديني فكر ذو خطاب غيبي والمسيحية تقع ضمن إطار هذا الخطاب وليست خارجة عنه، والخطاب الديني يؤمن بالخرافة والأفعال الخارقة للعادة التي لا يستطيع العلم توكيدها كما يدعون، كالمعجزات والخوارق، فهذه الأمور لا يمكن الإمساك بها أو التأكد من صحتها، ومن ثم فإن الخطاب الديني مبني على أسس هشة لا يمكن الارتكاز أو البناء عليها، على العكس من الخطاب العلمي القائم على ضوء ما يقدمه إلينا الواقع والتجربة من حقائق يقينية صادقة لا يمكن الشك بمصداقيتها.

ثانيا: امتداد المثالية الأفلاطونية في اللاهوت المسيحي

يعد أفلاطون من أهم الفلاسفة الذين هيؤا الأرضية الخصبة للديانة المسيحية، حيث جمعتهم فكرة واحدة قامت على فكرة نبذ الحواس، وهذا ما سعى نيتشه إليه حيث أكد على أن ما هو مشترك بين الميتافيزيقا الأفلاطونية واللاهوت المسيحي هو تلك المتقابلات الثنائية الصارمة في الوجود والمعرفة، والنظرة السلبية الإحتقارية لكل ما هو مادي متغير مقابل عالم أخروي أزلي وثابت، أي وضع حد فاصل بين الجسد والروح، والاحتراز من كل ما هو مرئي لكونه ظل فقط لما يجب تأمله، وأخطرها هو الجسد لإنه يمثل بين الذات والعالم، كوساطة ضرورية بين الروح والأفكار التي نريد تأملها، فهو الشاشة التي تنعكس عليها التمثلات، وترتسم، وبالتالي فوضع الجسد بين قوسين، يؤكد على استحالة أن تتقدم الذات كروح خالصة، وهذا ما يجعل الجسد عائقا أمامها والشرط الأساسي للمعرفة والوجود[2].

يرى نيتشه أن ماحاولت المسيحية تدميره مما كان سائدا قبلها، شيئا راقيا مقارنة بما سيأتي لاحقا، فالمسيحية انبثقت عن فساد نفسي، وضربت جذورها في تربة فاسدة، فما هيأ الظروف التي مكنتها من الهيمنة

1-Friedrich Nietzsche: the Anti-christ, penguin in classics, England, 1968.163.

2- محمد، بن صالح، ديوان نيتشه، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط2، 2009، ص 19-20

على العالم القديم ليس فساد أخلاق، بل التعصب الأخلاقي الذي بلغ ذروته مع أفلاطون، والذي دمر قيمتها وسمم حقيقتها، وهذا ماعرفته الأبيقورية في أدق معانيه، صراعا ضد المسيحية، صراعا ضد عالم قديم لطخته الأخلاق، ودخله الشعور بالذنب، وأصبح مريضا هرما[1].

وتعد فكرة الله حجر الأساس في ميتافيزيقا العصور الوسطى التي جاءت بها المسيحية، فهو الوجود الحقيقي الكلي الشامل، وهاته الفكرة تعود بجذورها إلى نظرية المثل الأفلاطونية، التي ترى أن عالم المثل هو الوجود الحقيقي، بينما الأشياء أخرى مجرد ظلال وأشباح لها، وهذا مايوافق عليه الرجل المسيحي لكن بمعنى أكثر عمقا، حيث يجعل الله هو الوجود الحقيقي الذي لا يتغير[2].

أما فكرة رؤيتها عن الوجود التي تعتبر مغايرة لما سبقها من تصورات حول العالم وأصله وطبيعته، ففكرة الكون تعتبر أن الكون مخلوق من العدم وهو يتجه باستمرار إلى السقوط في العدم لولا فعل العطاء المستمر الذي يحفظه، فالعالم ليس أزلي، والوجود متوقف عن الوجود الإلهي، أي الله الذي يتجسد في المسيح، الذي كان وجوده عند الله في البدء، و كل موجود هو موجود بفعل الله، فكل الموجودات وجودها يرجع إلى الوجود الإلهي فيه وجدت، وبه تحيا، لأن الحياة تكون بالله فهو نورها، و بدونه تكون ظلمة كما كانت في البدء قبل مجيئه، فالحياة ظلمة قبل إدراكها لهذا الوجود[3].

وإن البحث الجينيالوجي الذي اعتمده نيتشه في أصول المفاهيم والقيم، جعله يدرك القرابة الموجودة في علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي، خاصة في العالم والمعرفة والثقافة، حيث أن النمطين من التفكير يتقاطعان في موضوع واحد وهو الحقيقة التي تعود إلى الله، على الرغم من الاختلاف الموجود بينهما في المنهج والسبيل والأدوات في معالجة هذا الموضوع وهذا التخالط بين الديني الفلسفي عبر عنه هيجل في قوله: "والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصورة عامة موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة، وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين، عالم الطبيعة وعالم الروح المتناهي، من حيث علاقة الواحد منهما بالآخر، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما"[4].

1– نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 187

2– إتين، جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996، ص 103

3– المرجع نفسه، ص 104

4– هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 45

وبهذا نيتشه يؤكد أن الدين يقوم على وهم مؤداه أن الفكر الديني يعبر بصورة مجازية عن نفسه، من أجل إيصال فكرة تداخل الاعتقاد الديني القديم مع الفلسفة، حيث أن الفلاسفة كانوا يفكرون بمشاعرهم الدينية، وكانت تأملاتهم ومناهجهم الفكرية سليلة عاداتهم وتقاليدهم الدينية الموروثة، التي كانت تشفي غليلهم الميتافيزيقي، فوصلوا بذلك إلى أطروحات فلسفية تشبه إلى حد بعيد كصور طبق الأصل للأطروحات اللاهوتية، حيث يقول في ذلك نيتشه:" بما أن الفلاسفة كانوا خاضعين في تأملاتهم، للعادات الدينية التقليدية، في كثير من الجوانب، أو على الأقل للهيمنة الوراثية للحاجة الميتافيزيقية، فإنهم قد توصلوا إلى طريحات تشبه إلى حد بعيد، في الواقع أركان الديانة اليهودية أو المسيحية أو الهندية"[1]، ونيتشه يهدف من خلال هذا التأصيل الجينيالوجي هو انتشال هذه المعرفة المثالية المغروسة في قلب المعرفة الدينية من جذورها لبسط حقيقة بدايات الانحطاط الذي أل إليه التفكير الغربي.

ولقد هوى نيتشه بمطرقته على هذه العلاقة، من أجل تخليص المعرفة من شوائب المعرفة المسيحية من جهة، وانحطاط المثالية الأفلاطونية من جهة أخرى، وبخاصة التقسيم الأنطولوجي الأفلاطوني للوجود، حيث أن أفلاطون قسم العالم كما نعلم إلى عالمين، هذا الأخير الذي أثر في منظومة التفكير، وخاصة في المعرفة ووسائلها، بالإضافة إلى مشكلة الحقيقة والتي أصبحت معلقة في عالم مفارق للطبيعة بعيدة المنال عن الحواس، وتتابع ذلك السقوط المعرفي عدة انهيارات في كل هياكل التفكير بين القيمة والوجود والعالم وغيرها، فتحول ماكان يدرك في البداية على أنه عالم إلى موجود، ومن خالق إلى مخلوق ومن مطلق إلى نسبي، ومن خير إلى شر، هذه الميزات التي كان وجود العالم يتجلى فيها في الأصل، ويتخذ الأصيل والموجود في عالم الموجود صورة موجود أعلى هو الأعلى باعتباره موجودا، ويعتبر بمثابة الخير وحسب، وتتزود سائر الأشياء بمقاس وجودها بالرجوع إليه وتضحي على الدوام خيرة إذا ما نظر إليها من منظوره[2].

وهنا نلمس التعاكس بين الأفلاطونية والمسيحية بشكل واضح من حيث المنطلق، لكن الغاية واحدة فمهما كان منطق الدين مخالف لمنطق الفلسفة إلا أن النتيجة واحدة، هي الشراكة الأخلاقية، فالفلسفة الأفلاطونية تؤكد في علاقة الوجود بالمعرفة بأسبقية المعرفة على الوجود، حيث أن الوجود محدد معرفيا ما يجعل الوجود مثاليا، خلاف الفكر المسيحي فهو يقلب هذا الطرح ويجعل المعرفة في المقام الأول وبعدها الوجود، ما

1- نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، الشذرة 110، ص 75

2- أويغن، فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 173

يجعل المعرفة وجودية، حيث أن المعرفة محددة وجوديا، ورغم هذا التخالف في المبدأ إلا أن الهدف واحد كما قلنا، هو القدح في قيمة الحواس والجسد وكل أدوات المعرفة الأرضية الحسية وكراهية الواقع، والبحث عن الحقيقة في عالم مفارق للطبيعة حيث تقبع المثل العليا، بمصدرها النقي القائم في ذاته، والمطلق البعيد عن النسبي، التغير، الفناء، الخداع، والوهم[1].

أما أرسطو فهو يخالف أستاذه أفلاطون في هذه الثنائية المتناقضة والمتضادة، ويرسي معيارا جديدا للمعرفة ينطلق فيه من آليات ووحدات تعرف بالتحليل العقلي أو الأورجانون الأرسطي، الذي يرى أن الحقيقة فيه تقاس بمدى مطابقة الفكر لنفسه، أي بصحة التصور المعبر عنه في الحكم، وقد استخدم المنطق الأرسطي كمسوغ في الحقبة الوسيطة التي هيمنت فيها الألوهية كعلة وأساس للخطاب الميتافيزيقي وبين الحقيقة باعتبارها تطابقا، فقد تصور مفكري العصر الوسيط العقل على أنه قوة طبيعية ومبدأ جوهري بالنسبة إلى الإنسان فقط، وبما أنه ينبغي التمييز بين الطبيعة البشرية والطبيعة الحيوانية والطبيعة الإلهية في آن واحد، فلا مكانة للعقل إلا في شكله البرهاني[2]، أي أن البرهان العقلي لا يكون إلا للإنسان لأنه صاحب التميز، والحامل للأورجانون دون الحيوان والإله، فلا قيمة للعقل إلا في تحليلاته و برهانه الذي يفتقر له الحيوان والإله.

غير أن هيدجر خالف هذا الرأي وحاول أن يربط الحقيقة بأصلها الأول، وإخراجها من دائرة النظر الإنساني وإعادة وصلها بدائرة اللاهوت، وترسيخ فكرة أن الحقيقة تصدر عن الإيمان المسيحي وعن الفكرة اللاهوتية، التي تعتبر أن الأشياء في ماهيتها ووجودها ماهي إلا موجودات مخلوقة تتلاءم والفكرة المتصورة عليها سلفا من طرف العقل والروح الإلهية، فالأشياء إذن منتظمة وفق هذه الفكرة، ومتطابقة معها. وإذا كان كل موجود مخلوقا، فإن إمكانية المعرفة البشرية تتأسس على كون أنهما متطابقين للفكرة وصادرين عن وحدة خطة الخلق الإلهية، فهما متناسقان أحدهما بالنسبة للآخر[3].

غير أن نيتشه يرى أن هذا الحكم القائم على التطابق بين العقل الإلهي والعقل البشري، علامة على الثقة الكبيرة بالعقل البشري والذي أورثه لنا سقراط ونيتشه يرى أنه المثال السيئ الذي منح يقينا كبيرا للعقل البشري وعبر عن ماكان يريد الفلاسفة التعبير عنه فيقول: " إني أشك من تواجد مطابقة بين الأشياء والفكر، في المنطق وفي الواقع أيضا، يهيمن مبدأ التناقض الذي لا قيمة لديه في الأشياء ذات الطبيعة المختلفة والمتعارضة"

1 –Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op Cit § 2 P 47

2– جيل غاستون، جارانجيه، العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، دون طبعة، 2004، ص 19

3 –Heidegger, De l'essence de la vérité, Op Cit P 70

، ويقول:" إن الفلاسفة هم على التحقيق أولئك الذين يتحررون بصعوبة قصوى من الاعتقاد بأن المفاهيم الأساسية ومقولات العقل تنتمي بطبيعتها إلى إمبراطورية اليقينيات الميتافيزيقية، إنهم يعتقدون دائما في العقل و كأنه شذرة من العالم الميتافيزيقي نفسه"[1].

ونيتشه أراد من تنقيبه على مفهوم الحقيقة، أن يبين لنا الغرائز الأخلاقية المنهكة، الحاقدة على جمال الحياة وسمو المحسوس ، والعادمة لهما، كما صادف نيتشه أثناء تنقيبه وتجواله في تاريخ النظم الرمزية نشاط وهيمنة غريزة الغطرسة اللاهوتية،التي يمتاز بها الكاهن الذي وصفه بالنمام، المسمم، الناكر فيقول: " لقد وجدت في الغرائز جميعا الغطرسة اللاهوتية حيث يطالب (أي المثالي) بحق النظر إلى هذا المتعالي وكأنه واقعي، المثالي على ذات المساواة مع الكاهن، وجميع المفاهيم الكبرى في يده (وليس فقط في يده) إنه يتسلى باستخفاف ضد العقل، ضد المحسوسات ضد التشريفات ضد الرخاء ضد العلم وهذه جميعا يراها دونه، باعتبارها قوى ضارة وإغرائية، وفوقها جميعا يحلق الروح كما لو كان في حرية ذاتية خالصة كما لو أن: الخضوع، الطهارة، الفاقة وجماع هذا القداسة، لم تتسبب إلى الآن بالشرور إزاء الحياة الروح المحض افتراء محض[2]، أي أن بحث نيتشه عن الحقيقة في صورتيها الأفلاطونية والمسيحية، هي قطعا للحام الموجود بين غريزة المعرفة وبين معرفة الحقيقة، وبالتنقيب في الأصول الدينية والدوافع الحيوية خلف مايبدو معقولا وضروريا وكليا.

ثالثا: فكرة الخطيئة

لقد عمل الفكر المسيحي طوال تاريخه على تكريس نظرة سلبية اتجاه الحياة، كما اعتمدها القديس "بولس" وبصفة خاصة القديس" أوغسطين"، من أجل وصف البشر على أنهم سلالة مخلوقات وقعت مباشرة بعد خلقها تحت وطأة "الخطيئة الأصلية"، ورؤية الناس كمخلوقات معرضة للخطأ، وأنها تحمل في داخلها قابلية فطرية لإرتكابه، أي أن هناك منذ البداية علة متوارثة، فمنذ زمن القديس "أوغسطينوس" أصبحت النظرة إلى وجود الشر والألم تمتاز بميل متشدد نحو الإفراط في تجريم الكائن البشري[3].

وهذا التمرد عند الإنسان مصدره تعالي الأنا، فقد أراد الإنسان أن يتأله من دون الله، لقد فهم أن المحبة التي تجمعه بالله ماهي إلا قيد، الأمر الذي دفعه إلى تحطيم تلك القيود وفض تلك الشراكة؛ فعجل ذلك

1 –Jean Granier, Nietzsche (que sais-je), PUF, DELTA Paris 1994 P 43

2 –Nietzsche, L'antéchrist, trad Henri Alber Mercure de France Paris § 8 P 251

3– جيروم، باندي، القيم إلى أين؟، ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، بيت الحكمة، منشورات اليونسكو، قرطاج، دون طبعة، 2005، ص 77

بسقوطه في الخطيئة، وما تلك الخطيئة إلا نموذجا لكل الخطايا[1]، فتعلم المرء في النهاية، أنه بشكل عام إنسان دنيء، وسافل، وخلاصه لا يكون إلا في التعلق بالله، وبمجرد انحراف إرادته الإنسانية عن ذلك يقع في الشرور، فمحبة الله هي فضيلة الفضائل، ولا تظهر إلا في ممارسة الإنسان ل:الحكمة، العدل، ضبط النفس، الشجاعة، الإيمان، الرجاء، والمحبة، فالأعمال الصالحة هي التي توصل إلى الله، وعلى الإنسان أن يعمل كل ما هو خير وفقا لما تفرضه التعاليم الكنسية من أجل بلوغ المحبة الإلهية[2].

لكن نيتشه يرى أن هؤلاء الضعفاء الذين يعملون بهذه الفرائض هم أيضا يرجون القوة في يوم من الأيام، ولا يراودهم أدنى شك على أن ملكهم سيأتي في يوم من الأيام، وهو ما يسمونه ببساطة عندهم "مملكة الله، ويتعجب نيتشه لتواضعهم في كل شيء من أجل أن يشهدوا ذلك، ويعيشوه، فمن الضروري لديهم العيش لوقت طويل وراء الموت، فوجود الحياة الأبدية لازم حتى يتمكن المرء من الاستعاضة المطلقة في مملكة الله عن الوجود الأرضي الذي قضاه بين الايمان، والرجاء، والمحبة[3].

يعتبر نيتشه أن الإله متصف بالانتقام، الأمر الذي يجعله يرفض المسيحية كونها غير صحيحة فهي تدعي بفكرة الخطيئة، والعذاب، لأنه من علامات الغباء أن لا يجعل المسيحي من نفسه راهبا، حواريا أو ناسكا، وأن لا يعمل على الخلاص وحده فقط، سيكون من الحمق أن يميل إلى اللذة الأبدية على حساب اللذة المؤقتة، كما أنه حسب نيتشه لو كان الإيمان موجودا حقا، فإن المسيحي العادي يقوم بدور تافه، لإنه لا يستطيع العد حتى الثلاثة، ولا يستحق أن يعاقب عقابا صارما مثل الذي تتوعد به المسيحية[4]، وهذا ما يجعل من الأخلاق أنها مطلقة، فهي بذلك تعلن الحرب على كل شعور بالإحترام، ووضع مسافة بين البشر، أي القضاء على شرط سمو الثقافة والتفتح من خلال مبدأ المساواة المطلقة، فالمسيحية ثورة على كل تطور وسمو وارتفاع.

ويعد نيتشه أن التوبة والخلاص التي يمارسها الإنسان المسيحي من مظاهر الجنون، التي تثار فقط عند ثلة معينة من الناس، هم الذين كانوا مترصدين من قبل من طرف الكنيسة والرهبان، ومن بين الحالات المرضية كذلك إلى جانب التوبة والخلاص نجد الإعتراف بالذنوب وإعادة فتح جراح كل الأفعال القديمة التي يراها المسيحي أنها مخالفة للإيمان كجريمة بشرية توجب الإعتراف والندم والشعور بالخطيئة، ويرى نيتشه أن هذا النوع من السلوك الذي يمارسه المسيحي هو احتقار للنفس ومرض إضافي لن ينجر عنه سوى تغليل الروح وقتل الغريزة

1– علي زيعور، أوغسطينوس، دار إقرأ، بيروت، الطبعة 1، 1983، ص 16

2– فايز فارس، الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، ج2، ص 43

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4– نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 81

وليس الخلاص، لأن الخلاص بهذا الفهم ليس سوى تغيرات لحالة مرضية واحدة، وتفسيرها تفسيرا غير علمي، قائم على التفسير الخرافي الميتافيزيقي الذي يروج له المسيحي من طرف الوهن الديني[1].

وهذا ما دفع بنيتشه لتبني منهجا مخالفا لهذا المنهج كونه معادي للمسيحية من جهة ورافض للميتافيزيقا من جهة أخرى، ماجعله ينتهج منحى لاأخلاقي، أي بالعمل على إبطال مفهوم الخطأ والعقاب الذي يجعل الإنسان الديني رهينة للضعف وللخطيئة، فهو يريد أن يطهر الفلسفة وكل العلوم من هذا المرض أو من ميتافيزيقا الجلاد، لإنه يرى في نظره أنه لا وجود لخصم أشد خطرا من هؤلاء الجلادين وهم رجال الدين الذين يحاولون جاهدين أن يحولوا طريق النظام الأخلاقي الكوني عن مساره الطبيعي إلى مسار كله أشواك وأوحال، من خلال جعل صيرورة الحياة قائمة على العقاب والخطأ فقط، والتي ينعتها نيتشه بحياة الشعوذة الأخلاقية، القائمة على الرحمة، والاحتقار، والشعور بالنقمة، حيث تتحول هذه المشاعر إلى واجبات أي إلى فضيلة، وهذه المفارقات هي التي جعلته يشن هجوما على المسيحية التي تسن غريزة التدمير ممنهجة تحت اسم "خلاص البشر"، و الجنون، وتدنيس الحياة، وإخصائها على أنه مقدس، وواقعي، وأن حياة المرء كلها في خدمته، كونه أداة فن العلاج[2].

وبالتالي كل ماجاءت به المسيحية في هذه الفترة كانت نتائجه وخيمة على الفكر الأوربي أنذاك، وعلى العقل الإنساني كذلك، حيث عطلت العقل وجعلت من الخوف هالة تخيم على كل دوافع الحياة، والكاهن في مرتبة الربوبية الذي نجد عنده الخلاص، وما علينا إذن سوى اتباع وصاياه، وكل هذا عمل على نفي العقل وسد الطريق أمامه للبحث والتقدم، وتشويه الإنسان، فالمسيحية عملت على تدنيس كل المفاهيم حتى صارت الحقيقة كذبة كهنوتية في الأذهان وساد الإنحطاط الذي يقوم على مفاهيم النفس، الروح، الإرادة الحرة، الله، وهذا ما لم يتقبله نيتشه وثار عليه لأنه يقر بالضعف، ويقوم على الخداع وقتل الحياة وتحريمها، وعلى أن اللاهوت هو منهج الحياة، والمسيحي إبن الخطيئة، ووجب عليه محبة الله، وأن الحياة شر يجب عدم الإنصياع لها، ولهذا وجب السير مع نيتشه وفق الاتجاه اللاأخلاقي عكس "النظام الأخلاقي الكوني" الذي يروج له الفكر الوسيط.

رابعا: الإنحطاط في أصله الديني

قبل الشروع في توضيح معنى الانحطاط في صورتيه الدينية والفلسفية، حري بنا الوقوف عند معناه الاصطلاحي، خاصة من وجهة نظر نيتشه، فنجد أن الإنحطاط هو "هبوط في الحياة وتفتت للإرادة، إنه نمو

1- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 77

2- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 80-81

التراجع في القرى والغرائز، وعدم الرغبة في الحياة، وتنامي الإرادة الثانية، ومثلما يلاحظ نيتشه قد تكون الحياة صاعدة أو منحطة"، وليس الإنحطاط سوى ذلك الهبوط، **أي** قد تكون الحياة صاعدة، وقد تكون هابطة، في الحالة الأولى، تكون الإرادة مثبتة، أما في الحالة الثانية فإن الأمر يتعلق بإرادة نافية، وهبوط الحياة هو ما يسميه نيتشه إنحطاطا، وينسب الإنحطاط للحياة نسبته للإرادة، بما أن الحياة إرادة قوة[1].

يمكننا القول إن للإنحطاط عند نيتشه معنيين أساسيين: الإنحطاط بما هو ضعف فردي واجتماعي، والإنحطاط بما هو مرض أخلاقي، ففي الحالة الأولى، يكون الإنحطاط هنا في مستوى الجسد ومرضا لغرائزه، وفي الحالة الثانية يكون خللا في مستوى القيم وطبيعة علاقتها بالحياة، حيث يكون وهن الجسد والإرادة سببا لوجود قيم نافية للحياة، أي أن الإنحطاط كظاهرة بيولوجية هو أصل الإنحطاط كمشكل يتعلق بالقيم[2]، حيث أن الانحطاط شمل عدة مظاهر في الفلسفة، الأخلاق، الدين، الفن، السياسة.

لقد شكل الانحطاط **(décadence)** في فلسفة نيتشه محورا مركزيا خاصة في تقويضه للأخلاق المسيحية، وهذا ما دفعنا إلى البحث عن العلاقة الموجودة بين المسيحية والانحطاط، ومآل ذلك على الحداثة الغربية، لأن فلسفة نيتشه اتخذت مسلكا انحطاطيا بوصفها فلسفة تعمل على الكشف عن الانحطاط في كل المعضلات المطروحة في زمنه خاصة تلك المتعلقة بالدين المسيحي، وبهذا نيتشه لا يحاول أن يفهم الانحطاط فقط بل وأن ينطلق منه نحو المستقبل، فهذه الطريقة، طريقة تعريف الإنسان المنحط على أنه الصورة المركزية لتطور مندار نحو المستقبل، والانحطاط على أنه دفة القفز إلى المستقبل، تميز نيتشه بين جميع الفلاسفة الرجعيين[3].

أراد نيتشه من خلال إثارته للميتافيزيقيا اليونانية التي قامت على القطيعة مع التاريخ، أن يبين الأمر الذي عجل بانحطاطها، ويصل إلى مرحلة سقراط وأفلاطون وأرسطو ليعثر على الانحطاط بوصفه فلسفة مثالية تنصب بجلالها على حطام التاريخ، فهي فلسفة زيفت التاريخ وزورته، على أساس أن الفلاسفة المثالين الإغريق صنعوا أوهاما وقدموا طرقا بالتحنيط لا أكثر، وخلقوا مومياءات وحنطوها، طالما هم يديرون ظهرهم للتاريخ، فالأفكار وحدها بمعزل عن حركتها التاريخية، لا تعدو كونها أصناما وهي لذلك ليست سوى أفكار

1– نور الدين، الشابي، نقد نيتشه للحداثة، شهادة دكتوراه، إشراف علي الشنوفي، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 178

2– المرجع نفسه، ص 179

3– لوكاتش، جورج، تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، ج2، دار الحقيقة، بيروت، دون طبعة، 1980، ص 96

انحطاط، ونقد نيتشه لهؤلاء ينتهي به إلى عدهم دوغمائيين، ويستبعد نيتشه هنا هيراقليطس من الفلاسفة المثاليين، إذ يرى فيه فيلسوفا أقل انحطاطا كونه ابتعد عن أفكارهم وأسس لفلسفة التغير والصيرورة[1].

نيتشه في مواجهته لمفهوم الانحطاط كان قد لجأ إلى مجابهة ضارية مع الدين المسيحي وتحديدا في كتابه عدو المسيح، وحاول أن يتمثل موقفا تاريخانيا يساعده في نقد المثالية على وجه العموم، ليس بهدف إعادة الظواهر والأحداث إلى سياقها التاريخي بل لنقد وهدم الميتافيزيقيا من جذورها، مستخدما في ذلك منهجه الجينيالوجي للحفر في التاريخ وإبراز انحطاطه.

فمشروع المسيحية يعتبر مشروعا ممنهجا لتكريس الانحطاط، الذي هو في تتناقض مع المشروع النيتشوي الساعي إلى تحقيق إرادة القوة، حيث انطلق نيتشه من فكرة العدمية التي ربطها بقيم الانحطاط في محاولة منه لإخفاء المادية التاريخية والاغتراب الديني للإنسان الذي يعادل اغترابه الاقتصادي، ويجعله يناضل ضد الدين كما ضد الظروف الاجتماعية الاقتصادية، إذ أن تاريخ المسيحية عند نيتشه يتحول إلى تاريخ العوز والاحتياج وينتهي إلى نشر قيم العدمية تحت اسم القداسة[2]، وهذا ما يجعل الدين والمسيحية نوعا من الإيديولوجيا، فهذه العدمية المغلفة بالقداسة، ماهي في نهاية إلا طابع إيديولوجي.

وفي بحثه الجينيالوجي عن الأصول المسيحية كنقد أنثروبولوجي للدين، يحاول نيتشه من خلاله الابتعاد عن الطابع الاجتماعي، التاريخي، والاقتصادي للنشاط الديني والبحث في الأصول الأولى للانحطاط والعدمية، وخلق أنماط ثقافية ودينية مسؤولة عن تاريخية الانحطاط الديني والعدمية، ففي عودة نيتشه إلى مرحلة نشوء المسيحية ينتهي به المطاف إلى اليهود الذين أنتجوها، وأنتجوا شخصية المخلص،وهنا نيتشه يرجع المقدس إلى المدنس، ويلغي صفة القداسة عن المخلص نفسه، ويبين القوام المقدس للعدمية أو الاغتراب الديني الذي هو اغتراب ذاتي للإنسان، وانحطاط الإنسان بصورة كاملة، وذلك لأن النقد النيتشوي يريد أن يبقى نقدا متعاليا وفوق علاقات الدنس التاريخي المتمثل بالوضع الاجتماعي والاقتصادي للإنسان الذي كان من المفروض لأي نقد ديني بما فيه نقد نيتشه أن يأخذه بالحسبان، لولا أن نيتشه يدرك أنه في مثل هذه الحالة كان عليه إعادة النظر في معالجته النظرية لمفهوم الانحطاط نفسه وقبل ذلك معالجته لمفهوم التاريخ[3].

1– نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، 25

2– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 34

3– منذر، شيباني، الميتافيزيقا والانحطاط في فلسفة نيتشه، نقد المسيحية أنموذجا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، المجلد 35، العدد 2، 2013، ص 35

ونيتشه يقوم بمحاولة تقنيع الظاهرة الدينية، وإخفاء الطابع الحقيقي للدين بما هو تشيوء لإنسان كما رأى ماركس، هذا التشيوء الذي يعود إلى فقدان الإنسان للصلات الواقعية داخل علاقاته الاجتماعية والإنتاجية الأمر الذي يجعله يبحث في عالم أخروي، وهو ما يشير بدوره إلى أن البؤس الديني ليس سوى البؤس الواقعي في حالة استلاب أو اغتراب أو انحطاط بالمعنى النيتشوي، فاعتبار الدين حالة مؤسساتية وتصويره على أنه وعي جماعي سياسي، لا يلغي طابعه الاغترابي لكن هذه المرة بوصفه مؤسسة سياسية تشارك في إعادة إنتاج الاغتراب الذاتي للإنسان كجزء من اغترابه الاجتماعي والاقتصادي[1].

ومن الممكن القول إن نيتشه كان قد استنتج أن قدرة اليهود على إنتاج الانحطاط لم تتخذ شكلا واحدا في التاريخ، وأن انحطاطهم كعرق لم يمنعهم من إعادة إنتاج انحطاطهم كدين، وضمن هذا السياق يحول نيتشه الانحطاط إلى مزية يهودية عندما يقول: إن اليهود هم في المكان المعاكس لكل المنحطين، لقد أمكنهم أن يمثلوا دور المنحطين حتى نقطة خلق الوهم بأنهم منحطون، وأن يضعوا أنفسهم في رأس زاوية كل حركات الانحطاط، كمسيحية بولس، لكي يمكنهم تملك القدرة التي تخلق منهم شيئا أكثر قوة من أي مذهب آخر يؤكد الحياة[2].

وعلى هذه الشاكلة يخرج نيتشه الانحطاط من قلب الفاعلية التاريخية إلى الإرادة الواعية وهو لا يبقي من العوامل الاجتماعية والتاريخية التي أفضت إلى إنتاج الانحطاط، سوى على الدوافع الإنسانية التي تعبر عن نفسها في التاريخ ولا يعود الانحطاط مكافئا ومعادلاً موضوعيا للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية داخل مجتمع ما، بقدر ما يتحول إلى جزء من الطبيعة البشرية، وضمن هذا المنظور يمضي نيتشه في تأكيد إعادة الانحطاط عبر التاريخ كنوع من القوة وعبر طريقة كهنوتية تمكنت من إعادة إنتاج العالم كنظام غائي، وضمن تراتبية أخلاقية أفضت إلى تراتبية أنطولوجية في إشارة إلى الدور الذي مارسه آباء الكنيسة وعلى رأسهم القديس أوغسطين الذي صاغ عالما متفقا مع أهداف موجودة في ذهن الله مؤسسيا بذلك لمفهوم غرضية العالم، وللجدوى من الوجود وكيفية الحصول على النعيم الأبدي، وهي فكرة سيطرت على كل القرون المسيحية واستعان بها آباء الكنيسة لتزييف كل فلسفة أمكنهم تزييفها أولا ثم قاموا من خلالها بتزييف العالم ثانية، معقلنين الانحطاط، ومدمرين كل إمكانية لفهم العالم والدين تحديدا بوصفه اغترابا بالدرجة الأولى[3].

1– منذر، شيباني، الميتافيزيقا والانحطاط في فلسفة نيتشه، نقد المسيحية أنموذجا، مرجع سابق، ص 35-36

2– نيتشه، فريدريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 80

3– منذر، شيباني، الميتافيزيقا والانحطاط في فلسفة نيتشه، نقد المسيحية أنموذجا، مرجع سابق، ص 36

خامسا: الإنحطاط في أصله الفلسفي

لقد إنتقد نيتشه العقل، المنطق، الذات، وإرادة الحقيقية،كأسس للميتافيزيقا، وأسس معيارا أخر للحقيقة والمعنى من أجل تحقيق الحياة تمثل في مفهوم الجسد وإرادة القوة، كما أنه قد إنتقد بشدة النزوع العقلاني المتطرف للذات "المثل الأعلى الزهدي" وقد أكد موقفه أكتر من خلال قوله في كتابه هكذا تكلم زرادشت: " أتوسل إليكم يا إخوتي أن تبقوا أوفياء للأرض وألا تصدقوا من يحدثونكم عن آمال تتجاوزها، إنهم يدسون لكم السم علموا بذلك أو لم يعلموا، إنهم أناس يحتقرون الحياة، إنهم محتضرون، سرى السم في عروقهم هم أيضا والأرض ضجرت منهم، فليختفوا إذن"[1].

كما أن حضور الميتافيزيقا داخل فلسفة نيتشه إتخذ منظورا جينالوجيا قائم على التفكير، وقد إتخذ شكل منطق الهوية، والتطابق، مع فضح السلطة الشمولية التي تدعيها متخذا "الكوجيتو الديكارتي" مجالا للتفكيك منتهيا في أخر المطاف إلى كشف الأصل المنطقي للمنطق والأخطاء المتضمنة في أصل العقلانية الفلسفية، لينتهي في أخر المطاف إلى إعادة طرح وصياغة إشكالية العقل، مرافقا عمله هذا بتعيين وتحديد مجاله وشروط صلاحيته بكل دقة[2].

ونقد الميتافيزيقا عند نيتشه تمثل في المظهر الأخلاقي الذي تبلور عبر قراءته القيمية للفلسفة، والتي تهدف إلى إزاحة القناع وفضح التواطؤ بين الفلسفة والأخلاق، ومحاولة صياغة قضايا الفلسفة والوجود بصياغة أخلاقية قيمية، وهذه الآلية الوحيدة لتجريد الميتافيزيقا من المطلق، مع الحصول على بعض النتائج التي وضعت الجينالوجيا الميتافيزيقية، كما أن سؤال القيمية عند "نيتشه" يقودنا إلى طرح سؤال الجسد والحقيقة وهذا ما يجعل الميتافيزيقا تنهار وتتلاشى كأخلاق بمجرد ما إن تصبح داخل فلسفة واعية بذاتها كمشكلة[3].

ومن خلال ذلك حاول نيتشه تجاوز الميتافيزيقا كمشروع جينالوجي فقد حاول نيتشه تحليل النص الجينالوجي يتأطيره على مستوى الأشكال والنظري، وتحقيق المشروع الجينالوجي بما هو نقد ومجاوزة للميتافيزيقا، يقلب الصيغة الماهرية، وفيما يخص المستوى النظري يبين التحليل كيف أن النص الجينيالوجي لا هو نص نقدي، وبعد هذا التأطير يتم تبيان المعنى النقدي للمنهج الجينالوجي، باعتبار المجال اللاهوتى أفضل مجال لقراءة تاريخ

1– علي، حرب، نقد الحقيقة، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص 104

2– محمد، الشيخ، مامعنى أن يكون المرء حداثيا، الرباط، دون طبعة، 2006، ص 120

3– علي، حرب، نقد الحقيقة، النص والحقيقة، المرجع السابق، ص 108

الفلسفة[1]، أما عن تفكيك أليات الميتافيزيقا فقد تمثل في تأويل العالم، وتقويمها للظواهر، وهو المظهر الرابع للنقد يسعى أولا إلى تحليل الطبيعة الواصفة للخطاب الجينالوجي التي تجعل منه ممارسة مستمرة على القراءة والتأويل والتقويم.

والجينالوجيا كنقيض للميتافيزيقا تمثل في تناول الجينالوجيا باعتبارها أسلوب جديد في الكتابة ويجعلها نقيض التي تكتب ضد الكتابة، وتتعامل معها كتقنية في خدمة المدلول[2]، ومن خلال هذا الطرح يتبين أن "نيتشه" قد أوضح لنا أن الميتافيزيقا قد تحددت في أسلوب التفكير والإستدلال ومن بين صفاتها انها تأخذ شكل منطق الهوية والتطابق، أو علم نحو له سلطة غير مشروطة، أو كأسلوب في الكتابة[3]، وبهذا يكون نيتشه قد تجاوز الميتافيزيقا لتدعيم نفسها بمنطق الهرية، ولارتباطها بالجانب المقدس في التأويل ولأنها تكتب ضد الجسد، وبهذا أصبح الإختلاف كناقد ومحارب لها، وكذا لؤسسها العقلية كونها طريقة التفكير والاستدلال كخطاب يؤسس ذاته على وحدة العقل والمعنى والحقيقة، ومفاهيم الذات ومشتقاتها كالعقل والماهيات وكل ما هو ضد للصيروة والتعدد والتغير[4]، الإختلاف وما شابهه ذلك يعد كضد الأفكار الميتافيزيقية والعالم الماورائي المجاور للعالم الواقعي حيت أن مجاوزة الميتافيزيقا لاتعني الهدم التام لكل الحقائق، وإنما هي وعي الفكر ولما يراد أن يكون له معنى[5].

إذن من الضروري ولابد مع نيتشه من مجاوزة التأويلات والحقائق التي تقدم الأفكار وتضفي عليها صيغة المطلقية والثبات، والتي ينصاع ويذوب فيها الإختلاف نحو أفكار ثابتة واحدة متعالية عن كل من الجسد والأرض والغرائز وارتكازها على كل من الذات الجوهر الثبات، مع العلم أن نيتشه قد مارس خروجه وتحوله هذا بممارساته الفلسفية على الجسد والرغبة على الإرادة والقوة، وذلك عن طريق تدوين وكتابة نص فلسفي نابض بحرارة الشعر، وبهذا يكون قد تقدم بخطوة إلى إعادة الإعتبار لكل منسي خاصة الجسد المقموع والشعر المطرود، وبذلك يكون نيتشه قد خرج من أكبر مأزق المتمثل في الميتافيزيقا نحو الجسد مع قمع محور الهوية والتطابق، الذي ساد منذ الجذور اليونانية على الفترة الحديثة، وبذلك تصبح الحقيقة سلسلة تأويلات تستخدم لعبة قوى

1– محمد، الشيخ، مامعنى أن يكون المرء حداثيا، مرجع سابق، ص 118

2– محمد، الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار تويقال للنشر، المغرب، ط1، 2006، ص 135

3– المرجع نفسه، ص 192

4– محمد، الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 192

5– عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 151

واستيراتيجيات بعيدة كل البعد عن الفلسفة النسقية النابعة عن الأنا والتطابق، ويصبح التفكير يشكل سلسلة من الروابط والعلاقات التي لا تعرف التوقف عن الحدوت والتشكل[1]..

نيتشه يتوجه بمطرقته إلى الميتافيزيقا الغربية، وينظر لها كمحصلة أخطاء للظواهر الطبيعية والإنسانية، حيث مس هذا النقد كل مظاهر الميتافيزيقا، ونقده هذا كان كأسلوب في التفكير والقراءة، التأويل والكتابة، حيث ينطلق نيتشه في نقده للميتافيزيقا والفلاسفة الميتافيزيقيين من نقطة أساسية هي افتقارهم " للحس التاريخي" ومقتهم لفكرة الصيرورة، فيرى أن عقولنا " غير مهيأة لفهم الصيرورة وإنما تناضل لكي تثبت أن كل الأشياء ثابتة لا تتغير"[2]، فالعقل البشري عاجز عن إدراك الصيرورة بحكم أن تفكيره ينحصر أساسا في تعريف كل موجود بوصفه ساكنا، إذ يقول نيتشه:" إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي... إنهم لا يريدون أن يفهموا أن الإنسان هو نتيجة صيرورة، وأن ملكة المعرفة هي كذلك نتيجة صيرورة...ليس هناك من المعطيات الخالدة أكثر مما هناك من الحقائق المطلقة، إن ما يلزمنا بالتالي من الآن فصاعدا هي الفلسفة التاريخية وبمعيتها التواضع"[3].

وقد أوضحنا هذه الفكرة سابقا، حيث أن من خصائص التاريخ ارتباطه بالإنسان، أي بملكتي الذاكرة والنسيان، فالحيوان يعيش بطريقة لا تاريخية، ينحل في الحاضر مثله مثل عدد ينقسم من غير أن يخلف بقية فردية، لا يعرف التصنع ولا يخفي شيئا[4]، ونيتشه هنا يحدد الحس التاريخي المرضي الذي يتعارض مع إمكانية خلق ثقافة سامية، فهو يرى أن الفلاسفة لا ينكرون التاريخ ويجهلون أحداثه، بل ما يعنيه نيتشه هو عودتهم غير البريئة للتاريخ، فيتصورون التاريخ على أنه مجرد جثث دون عواطف أو مودة، والتي تعبر عن إرادتهم الضعيفة واحتقارهم للحياة، وبالتالي تعبر عن انحطاط في الوعي وعدمية في التأويل.

يجب إذن أن نهتم بالتاريخ من أجل الحياة والفعل، فالحس التاريخي ضروري للحياة وهذه إشارة صريحة من نيتشه إلى الحضارة الإغريقية التي تعمل دوما على استفزاز الإنسان على التفكير انطلاقا منها ومعها، باعتبارها نموذجا أصيلا و ملمحا جوهريا يحدد ما سيأتي، ويقول نيتشه في هذه العودة:" إذا لم نقم بهذه الحركة

1- عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 48

2- عبد الرحمان، بدوي، نيتشه، مرجع سابق، ص 232

3- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 18

-4 Friedrich Nietzsche, Considération inactuelles op.cit. L'utilité et des inconvénients, De l'histoire pour la vie.trad. Henri. Alexis Baatson et autres. (Paris : Gallimard) 1, p. 9

إلى الوراء فسنحرم من أفضل ما حققته الإنسانية حتى الآن"[1]، لأن إمكانية الحديث عن المستقبل لا تنفصل عن ملكة فهم الماضي خارج أفق الحس التاريخي السلبي، والانفتاح على إمكانية المستقبل تتطلب حسن تقدير الحياة، والبعد عن التصور العلمي للتاريخ.

يرى نيتشه أن أنساق الفلاسفة كانت دائما مغلقة على ذاتها، حيث عملت على تأكيد السكون والثبات في الكون، سواء في الإنسان أو الوجود، ويرى نيتشه أن هذه النظرة نظرة خاطئة، بقدر ما تخفي حقيقة الصيرورة الموجودة في الكون، ونيتشه يحذر من هذه الأنساق كون هؤلاء الفلاسفة هم صناع النسق ونبه عن الابتعاد عن دربهم، لأن روح نسقهم هو فقدان النزاهة، فهذا النسق يحمل ألاعيب تختزل الظواهر وتحاول أن تقصي البعد الحدثي للفكر، وتفرض روابط وهمية بين عنصر وآخر، تنفي من خلاله أي احتمال للوقوع في مفارقة قد تحدث وتطرأ، إنها بمثابة فعل مسبق للتفكير والتخطيط يفرض على كل قارئ أو دارس لنصه أن يلتزم باحترام لحظات النص، وأن يتابع فقط مجريات الأحداث، وفصول مسرحية من دون التدخل فيها، والنسق بهذا المعنى هو من يضمن أحادية الوجه[2].

بالإضافة إلى هذا، يشير نيتشه إلى إنكار الفلاسفة المثاليين للمحسوس الذي يتلخص في الجسد حيث اعتقد هؤلاء أن الجسد كان عائقا يقف أمام المعرفة، وأنه كان مصدر الأوهام والأخطاء، ويصرح نيتشه أن خوفهم منها كان خوف من أن تذوب قواهم كفلاسفة، كما يذوب الثلج تحت أشعة الشمس[3]، وهذا راجع أساسا إلى عجز الفلاسفة المثاليين عن فهم الجسد، وعدم قدرتهم على التفريق بين الجسد المريض والجسد الفياض، فأدى ذلك إلى تبرير عجزهم، وفشلهم في إدراك العالم الأرضي إلى الحواس باعتبارها السبب في انفلات كل حقيقة، فيقولون أن الوجود مجرد مظهر، وأن هناك خداعا يكمن في الحواس، لكن نيتشه يدافع عن الحواس ويرى أنها مصدر المعرفة الصحيحة بقدر ما تظهر الصيرورة الموت والتغير، إن الجسد الذي يحتقره الفلاسفة يجعل منه نيتشه مصدرا للثراء، ونسقا من القوى، توجد في علاقة مع قوى أخرى تشكل في مجموعها فارقا إختلافيا، فيه تتحول القوي إلى علامات و إحداثيات لا مركز لها[4].

1– نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 29

2– نقلا عن مذكرة الماجستير، موقف نيتشه من الميتافيزيقا، لعبد النور، بورراش، إشراف الشريف زيتوني، جامعة الجزائر، 2009/2008، ص 74

3– نيتشه، فريدريك، العلم المرح، مصدر سابق، ص 240

4– نقلا عن مذكرة الماجستير، موقف نيتشه من الميتافيزيقا، لعبد النور، بورراش، مرجع سابق، ص 75

يشير نيتشه أن فكرة الثنائيات التي تمخضت عن الفلسفة المثالية، عملت على التميز بين عالمين، عالم الظواهر وعالم الحقيقة، فالوجود عند الميتافيزيقيين وجود متعالي ومفارق يوافق عالما آخر، له كل الأوصاف التي يرغب فيها الفكر، ويحفظه من عدوى المحسوس. فيقول نيتشه:" إذا كان ديمقريطس قد نقل مفهوم الأعلى والأسفل ليضيفهما، إلى الفضاء اللامتناهي حيث لا معنى لهما، فإن الفلاسفة يفعلون على العموم الشيء نفسه بالنسبة لمفهومي الباطن، والظاهر المطبقين على جوهر العالم وظاهره"، وهذه الطريقة في التمييز، التي لها جذور الدينية عملت على تدنيس الأخلاقي والفلسفي معا، حتى أصبح لكل واحد لغته في إقامة المعارض، فيتكلم رجل الدين عن المقدس والمدنس، والفيلسوف عن المحسوس والمثال، وعن الظاهر والشيء في ذاته[1].

لخص نيتشه انحطاط الفلاسفة الميتافيزيقيين وعدميتهم في:" تحفظهم من الظاهر، التغير والموت وتحفظهم من كل ما هو جسد ومن الحواس وبالمقابل إيمانهم بالمعرفة المطلقة، وبالمعرفة من أجل المعرفة، وبالفضيلة والسعادة"[2]، وتوهم الميتافيزيقيين وجود أعماق في الفكر، واعتقدوا بأنها خاصة وباطنة، إلا أنهم انتبهوا إلى عجز العقل عن إدراك هذه الأوهام، وهو الأمر الذي دفعهم إلى استعمال ملكة جديدة في المعرفة، هي الحدس أو الجزء العميق، وبذلك كان موضوع معرفتهم للباطن وهما وملكة إدراكه وهما أيضا[3]، ويكتشف نيتشه بذلك أن ثقافة الغرب هي ثقافة سلبية نافية بشكل أساسي، إذ أن العالم لا يساوي شيئا، وكل ما ندركه فيه هو وهم بشري تلوثه الخطيئة الدنيئة، لذا فلدى يسوع مبررا للحزن، أما زرادشت فهو على العكس من ذلك يشعر بفرط السعادة وبالاغتباط التام.

بالاظافة إلى أن من أسباب الانحطاط عند الفلاسفة الميتافيزيقيين هو استخدام اللغة، الذي يعد وسيلتهم الأساسية في فبركة الأوهام الزائفة، يتخيلون أنه بها وبمجموع الدلالات المصاغة، سيتم امتلاك العالم بالفعل، ويتصورون أنهم بواسطة الكلمات يعبرون عن المعرفة السامية للأشياء[4]، بمعنى الاعتقاد في اللغة إنما هو الثقة بقدرتها، على إدراك البواطن و اختراق عالم الماهيات، والتعبير عنها في صيغ نحوية تعسفية شاذة وهجينة،

1– نقلا عن مذكرة الماجستير، موقف نيتشه من الميتافيزيقا، لعبد النور، بورراش، مرجع سابق، ص 77

2– نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، ص 21-22

3 –Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance. Trad. G. Bianquis. Tome I.33eme édition. (France : Gallimard 1951.). p. 45

4– نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، 21-22

ذلك بمقدار رفضها للعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول إن الأمر الذي يفسر ذلك إنما هو اعتبارها جوهر الإنسان، وجوهريتها من جوهرية الوعي[1].

بالإضافة أيضا لثقتهم بالنحو فقد تهجم نيتشه عليه ويرى أن التقطيع الألسني المطبق من طرف الميتافيزيقيين، هو بالكاد رسم تمهيدي، بل قل شكل أدبي، وهو أمر عادي وطبيعي، خصوصا إذا علمنا أن الميتافيزيقيين لا يأخذون وقتهم الكافي للاعتناء بالتعددية الشكلية للعالم الذي يتخيلونه، فكلماتهم و تصوراتهم هي كلها عوامل تضخيم و تأكيد لمسألة الحضور، باعتباره تدفقا دائما اللذات، لذا فلما يتكلمون أو يعبرون عن أفكارهم و عن عالمهم، يقول نيتشه:" تراهم يتكلمون عن حاضر على الدوام، و عن موضوع ماثل أمامهم مثولا تاما، وكاملا، ينفي العنصر الإرتيابي ويقصيه، وبالمقابل يؤكد نيتشه على أن هذا الأساس، هو مجرد تصميم مسبق لإحداث وضوح مطلق عبر مخاتلة لغوية، تعمل على صياغة أحكام مسبقة لإقامة صرح الميتافيزيقا، فشكل بذلك عائقا أمام تعميق الحوادث الداخلية، و أمام صوت الجسد و الغرائز.

يحذر نيتشه من خطر النحو كون هذا الأخير الضامن لاستمرار فكرة الإله وفكرة العقل كجوهر يفكر، ويرى في تحويل الحقيقة إلى فكر، والفكر إلى وعي، والوعي إلى لغة واللغة إلى كلمات والكلمات إلى فيلولوجيا أو إلى نحو، إنه مسك تفوح منه رائحة المقابر[2].

1– نور الدين، الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص 186

2 – Friedrich Nietzsche, La volonté de puissance, tome I. op.cit. p.p .65 - 66

نتائج الفصل الثالث:

- ✓ لقد وقف نيتشه بمطرقته على العديد من الأطروحات الدينية، ورأى أن هناك العديد من قضاياها التي تتناقض والواقع، الأمر الذي يستدعى ضرورة الوقوف عليها، وتقويضها لأنها لا تتوافق والتفكير الوضعي، وكذا تقويض المؤسسات الدينية التي هي الأخرى لا تتماشى مع الفكر المعاصر، حيث اعتبر أن كل من الدين والميتافيزيقا قائمان على أسس مفارقة مجردة وبعيدة عن الواقع.
- ✓ ومن أبرز الأفكار التي ناقشها نيتشه فكرة الإيمان القائم على الأفكار الفطرية، الفكر الديني القائم على المعجزة والسحر، فكرة المساواة، إنكار الحياة، والأخلاق الدينية القائمة على الشفقة والتسامح والزهد.
- ✓ وينطلق نيتشه في تقويضه للدين من خلال دراسته التاريخية مفادها أن هذا الأخير يظهر نتيجة الخوف والحاجة، التي يعايشها الضعفاء والمهمشون في المجتمع، أو مايطلق عليه نيتشه بصحيح عبارته العبيد، فمعظم الديانات بزغ فجرها وسط الفقراء والبسطاء والمهمشين ولم تظهر في الطبقات البرجوازية والارستقراطية.
- ✓ نيتشه يرفض المساواة بين الناس التي تنادي بها كل الديانات السماوية، ويؤسس للطبقية والفروق الفردية، فهناك سيد وهناك عبد، وهنالك إنسان راقي وإنسان عادي، فلا يصح أن يتساوى الناس جميعاً ولا معنى لهذا التساوي لأنه هناك اختلاف بين إرادة القوة، وإرادة الضعف والوهن والاستسلام، وبين صانع الأخلاق والقيم وبين دائم العثرات والأخطاء.
- ✓ وصل نيتشه إلى القول بموت الله، وهذه المقولة تحمل كثيراً من التفسيرات، أحد هذه التفسيرات هو إعلان موت الدين ومن ثم نهايته، لذا اتجه نيتشه بجل فلسفته النقدية إلى الإنسان الديني، كونه رمزا للانحطاط، وعلامة للأفول الحضاري، ومن هنا كان نقد نيتشه للدين، نقدا للإنسان الديني ذاته، دون أن يفصل بينهما، لأن المنطلقات والنتائج كانت نفسها، فهما يدينان الحياة والوجود، والسير نحو الأزمة القيمية الحادة التي تعرفها الحضارة الغربية الحديثة.
- ✓ لا يعدو الدين في نظر نيتشه كونه تعبيرا عن حالة من العجز السيكولوجي، ومرحلة من مراحل ضعفه غير الطبيعي، الذي دفعه إلى أن يتجه إلى الكون بأجمله ويراه بعين الآلهة التي اخترعها بمخيلته المريضة، وانتهى بذلك إلى تديين الوجود ككل، كما يتجه نيتشه في تحليله لمسألة نشأة الفكر الديني، إلى إنكار أكبر مسألة عقائدية في الأديان التوحيدية، وهي مسألة الوحي الإلهي.

✓ بعدما ألبس الإنسان البدائي الكون لبوس التأليه، وقام بتجميد الأصل الحيوي في الحياة، أضاف له لباس المقدس والمدنس الذي يمثل ابستمية منحطة أفقدت الوجود براءته، ووصلت العالم بمفاهيم دينية، كالآخرة، ويوم الحساب، وخلود النفس، وذاك هو التقويم الديني، بمعنى منح الأشياء قيما دينية، ومن هنا يكون تدين الحياة في ذاته، تعجيل في زوالها وأفولها.

✓ نيتشه يحدد نوعين من الإنسان، الإنسان المتفوق والإنسان العادي، حيث أن هذا الأخير (إنسان العدمية النافية) يرتقي عليه الإنسان الأول الذي غايته ليست في ذاته، وهذا ما رمز له نيتشه بالظل كنشاط إنساني، والإنسان المتفوق أو الإنسان الأخير، وهو نموذج الإنسان العدمي لكن عدمية فاعلة، الذي لم يقتنع بموت الإله في قرارة نفسه فاستبدل القيم الإلهية بقيم إنسانية، لكنه مازال لم يصبح هو الغاية في ذاته.

✓ فلسفة نيتشه تعطي أهمية كبرى لتطور الإنسان الأعلى، فهو محور فلسفته الأخلاقية والغاية من الميتافيزيقيا، ذلك أن مهمة نيتشه ليس في البحث عن ماهو الإنسان، بل كيف يمكن تجاوز هذا الإنسان، فالإنسان الأعلى هو الذي يضفي على الحياة الإنسانية معنا فلا يبقى حدثا دون مغزى، فالإنسان الأعلى عند نيتشه هو صيرورة وتطور دائم، يتجلى في صورة تتزايد على الدوام قواها الذاتية وتسمو في تغيراتها دون أن يكون لهذا التزايد نهاية، ولا لهذا السمو والعلاء حدا، فالإنسان الأعلى هو خالقا لقيمه ومبدعها، ذلك ما يكسبه صفة الخلق والإبداع، أي أن يكون الإنسان بصفة إلهية.

✓ ونيتشه يرى أن اليهودية جاءت بقيم وعقائد تحمل في طياتها مخالفة للطبيعة، حيث هدمت أسس الطبقية، وعملت على إزالة القيم التي تدل على الفروقات بين الناس، فصار الإنسان بذلك مشوهاً، ولم يعد يرى النور والسعادة والفرح كما كان، فأصبحت اليهودية أول ثورة للعبيد على النبلاء، وسيطرت قيم الضعف والوهن والبؤس على المجتمع لآلاف السنين.

✓ رجال الدين هم أول من بدأوا بصنع قيم مقدسة متعالية سامية ومجردة وهي ذات بعد ميتافيزيقي وأصبح الخروج عن هذه القيم خطيئة يعاقب عليها الإنسان. من هنا اكتسب الفكر الديني الميتافيزيقي قديسته بأنه يعاقب على الأخلاق، ولهذا السبب أصبح كل ما ينتج عن هذا الفكر صادق وما يخالفه فهو خاطئ.

✓ ينطلق نيتشه في نقده للمسيحية من زاوية تصور المسيحيين لمفهوم الإله، إذ يؤكد على تشوه هذه الصورة بينهم، على أساس أن هذا الإله الذي يؤمنون به ويجعلون منه مثلا أعلى، ماهو في الحقيقة عند نيتشه سوى رمز

للانحطاط والتخلف والرجعية المقيتة التي تنزل من الإنسان وقيمته وتفقده سر الحياة، بحكم معاداة هذا الإله للحياة، والوجود والغرائز وتمجيد إرادة العدم.

✓ يؤكد نيتشه على أن المسيحية كانت تدعوا للقيم الروحية، والدينية المستقلة عن حياة المادة ورغباتها، وسارت إلى هجر الملذات، وتحقير الجسد، والرغبات والشهوات الغرائزية، وحاولت أن تؤسس لفرد يعيش طبقا للمعاني الروحية، والمعايير السماوية، بعيدا عن القيم الإنسانية الأرضية فهي في نظره إذن أقوى ظاهرة في تضليل غرائز الإنسان الأوروبي، هذا التظليل الذي يوهم بكمال العالم الأخروي، ويؤكد بالمقابل على انتقاص قيم العالم الأرضي.

✓ نيتشه يرفض المسيحية لأنها كذلك تتسم بالطابع الرعائي المرضي، فهي السبب في إعدام قيم السادة والبطولة وإعلاء أخلاق الضعف والعبودية، فالمسيحية معادية لكل نجاح فكري، فلا غاية لها ولا هدف تسعى من أجل بلوغه، همها الوحيد والمقدس هو زرع السم، إثارة النميمة، إعدام الحياة ونفيها، احتقار الجسد والغريزة، الحط من قيمة الإنسان، فلقد جعلت من القيم الوجودية التي لها علاقة بالكائن، كلها عدم ووهم وجعلت حقيقة العالم الأرضي كذبا.

✓ كما يفسر نيتشه السبب الذي يجعل الناس يلتفون حول هذا الدين ويتمسكون به، كون هذا الدين هو الملجأ الوحيد الذي يجتمع فيه كل الضعفاء، المهمشين، المهزومين، المنحطين، والحثالة، وكلهم تجتمع فيهم صفات وعلامات الانحطاط والمرض، الذي تتسم به المسيحية على وجه العموم.

✓ نيتشه يوضح أن النقد الذي وجهه للمسيحية، ليس موجها للمسيحية الأولى التي جاء بها المسيح، بل المسيحية المنحرفة عن مبادئها الأولى، المشوهة التي حرفها رجال الدين، وخطوها وفق غاياتهم ومصالحهم، فالمسيحية الحقيقية الأولى قد اندثرت بموت المسيح على الصليب، أما المسيحية التي هو بصدد نقدها إذا تتمثل في المسيحية المنحرفة عن تعاليمها الأصلية، إنها مسيحية الرعاع والخونة والمهمشين.

✓ يدعو نيتشه إلى محاربة رجال الكنيسة، لأنهم يقفون وراء تخلف الإنسان، انتشار الجهل، والظلام الذي كان يخيم على أوروبا في تلك المرحلة، فأصبح الإنسان يهاب المعرفة، ويتجنب البحث عنها من منطلق العقاب والخطيئة، لذا يرى نيتشه أن الكنيسة تقوم على محاربة العقول الحرة، وذوي الإرادة القوية، فهي تستأصل الغرائز، وتحارب قيم الوجود، وتسيطر على الحياة الدنيوية الأرضية..

✓ نيتشه يرفض ثقافة التسامح والشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والندم، لأنها تجعل من الإنسان كائناً مسلوباً الإرادة فيكون شبيهاً بالعدم ويكون وجوده لا معنى له، لأنه كائن غير فعال كائن ممتهن لذا فهو يعيب على المسيح تبنيه تلك المبادئ ويعتقد انه لو عاش عمراً أكثر من عمره لانسلخ من تلك الأفكار وتخلى عنها ، ولتمسك بعالم الحياة والأرض.

✓ نيتشه جاء بثقافة مغايرة لما جاءت به المسيحية فهو يدعوا إلى التسامي، ويجعل من الإنسان غاية بحد ذاتها وليس وسيلة كما أرادته الأديان أن يكون، ويعتقد نيتشه أن الشفقة والتسامح ليست سوى دعوى إلى سيادة العامة على حساب الناس الراقين، والقضية ليست سوى شعور بالذنب الأبدي الملازم للإنسان على مر القرون، وبقي الصليب يرمز لهذه الخطيئة في كل زمان ومكان.

✓ إن الفكر الديني فكر ذو خطاب غيبي والمسيحية تقع ضمن إطار هذا الخطاب وليست خارجة عنه، والخطاب الديني يؤمن بالخرافة والأفعال الخارقة للعادة التي لا يستطيع العلم توكيدها كما يدعون، كالمعجزات والخوارق، فهذه الأمور لا يمكن الإمساك بها أو التأكد من صحتها، ومن ثم فإن الخطاب الديني مبني على أسس هشة لا يمكن الارتكاز أو البناء عليها، على العكس من الخطاب العلمي القائم على ضوء ما يقدمه إلينا الواقع والتجربة من حقائق يقينية صادقة لا يمكن الشك بمصداقيتها.

✓ كل ماجاءت به المسيحية في هذه الفترة كانت نتائجه وخيمة على الفكر الأوربي آنذاك، وعلى العقل الإنساني كذلك، حيث عطلت العقل وجعلت من الخوف هالة تخيم على كل دوافع الحياة، والكاهن في مرتبة الربوبية الذي نجد عنده الخلاص، وما علينا إذن سوى اتباع وصاياه، وكل هذا عمل على نفي العقل وسد الطريق أمامه للبحث والتقدم، وتشويه الإنسان، فالمسيحية عملت على تدنيس كل المفاهيم حتى صارت الحقيقة كذبة كهنوتية في الأذهان وساد الانحطاط الذي يقوم على مفاهيم النفس، الروح، الإرادة الحرة، الله.

✓ وهنا يطرح السؤال نفسه كيف قرأ نيتشه الفكر الحديث؟ وهل طبق منهجه عليه أم لا؟

الفصل الرابع
المقاربة الجينيالوجية للفكر الحديث

تمهيد

المبحث الأول: تقويض إفرازات الحداثة

المبحث الثاني: ثورة نيتشه على المعرفة وموقفه من العلم

المبحث الثالث: تقويض المثالية

المبحث الرابع: الإمتداد التاريخي لفكر نيتشه التقويضي

نتائج الفصل الرابع

الفصل الرابع: المقاربة الجينيالوجية للفكر الحداثي

تمهيد:

تعد الحداثة من المراحل التي آذنت بميلاد نظام معرفي جديد، مثل رؤية فلسفية تخطت كل الحدود الثقافية، إثر نهوض العقل الغربي خلال العصور الوسطى بثورة ضد الموروث الميتافيزيقي، وهيمنة الكنيسة ورجال الدين على كافة جوانب الحياة، وهيمنة الرؤية الكنسية الظلامية وأصبحت المرجعية الدينية في كل شيء، حيث امتدت قبضتها إلى السياسة والحكم، فصارت طاعة الملوك من طاعة الإله، إلى الاقتصاد واحتكار الثروات، حيث بزغ فجر الإقطاع، فألغي بذلك دور الإنسان في الحياة وهمشت فاعليته، نتيجة سياسة احتكار الدين والمعرفة وتغييب العقل، ورفض العقل التجريبي، والإقرار بالاستدلال الأرسطي للوصول للمعرفة، وقيدت حرية الفن، وصادرت حقوق الشعوب في تقرير مصيرها، ويرجع ظهورها إلى الحركات والنزعات الثورية التي شهدها المجتمع الأوروبي، في النهضة، التنوير، والعقلانية، وهذا ما عجل بظهور ما بعد الحداثة، كتوجه نقدي بدأ مع الفيلسوف الألماني فريدريك نتشه في القرن التاسع عشر، عندما قام بنقد أسس الحداثة الغربية المتمركزة حول العقل والعلم والتقدم والحرية، ونهاية التاريخ، ونهاية الإنسان، ونهاية السببية، ونهاية المحاكاة، ونهاية الميتافيزيقيا، ونهاية التفسير وإلغاء الذات الفردية التي كرستها الحداثة الغربية؛ أي تقويض المركزية الغربية القائمة على الهيمنة وإقصاء الأخر إقصاء تعسفيا، وتسعى إلى تحرير الإنسان الغربي من المقولات المركزية الثابتة، فمشروع ما بعد الحداثة هو محاولة جادة للقضاء على أساطير وخرافة الميتافيزيقا الغربية، وهنا لايسعنى سوى عرض هذه التساؤلات: ماهي مخرجات الحداثة التي جعلت نيتشه يثور عليها؟ ماموقف نيتشه من أسس الحداثة الغربية؟ على ماذا بنى نيتشه تقويضه الفلسفي للمقولات المركزية الغربية؟ وهل توقف منهج نيتشه التقويضي أم امتد عبر التاريخ؟

المبحث الأول: تقويض إفرازات الحداثة

تميزت الحداثة بمفاهيم كبرى تجسدت لاحقا في النظريات السياسية والتاريخية وغيرها، رفضها نيتشه بالمطلق واعتبرها بمثابة الاستخفاف بالإنسان، على أن هذه المفاهيم حملت صفات سليلة المسيحية كالتقدم، والمساواة، والحرية، والعدالة، جاءت فيم عقب الثورة الفرنسية وما قامت عليه من شعارات إدعائية لتجسيد الإنسان الحداثي.

أولا: التقدم (Progress)

عرفت الحداثة على أنها النموذج الانتقالي من حال الركود والجهل الذي سيطر عليه التفكير التقليدي إلى حالة التقدم والازدهار والمعرفة الذي يؤمن بالعلم، أي بناء واقع جديد نابع من إرادة الحياة، وقائم على مقولة "التقدم"، كنموذج للتفسير التاريخي والحضاري، لأن الإنسان الحداثي، أضحى يعي نفسه داخل حركة التاريخ، وفق الصيرورة التاريخية، ومعاكسة للحركة الدائرية للتاريخ، والسعي للتدرج بالروح نحو التحرر.

لكن نيتشه هنا يفصل بين الزمن والأشياء الخارجة عنه خاصة الإنسان، حيث يرى أن الزمن يمكنه أن يتقدم لكن الإنسان لا يمكنه أن يتقدم في الزمن، فالواقع يخدعنا عندما يبين لنا أن الزمن في تقدم مستمر وكل الأشياء التي في الزمن تتقدم أيضا حيث يقول: "لنحذر من أن ننخدع ... إن الزمان يتقدم ولكن بودنا أن نصدق أن كل ما هو في الزمان يتقدم أيضا"[1]، ونيتشه هنا يستهدف بكلامه القيم، حيث يريد بذلك ضرورة نقد القيم السائدة على مستوى الحداثة المستمدة أساسا من المرحلة السكولائية، وبالتالي القضاء على كل موروث تناقل وترابط بين ما هو مسيحي وتسلل نحو الحداثة.

كما يرفض نيتشه منطلق الحداثة الذي يزعم أنه قدم للإنسان مخرجات جديدة للحياة، تمثلت في الوعي بالذات والحق، حيث اعتبرها مجرد سوى ازدراء بالإنسانية على أساس المساواة التي أسسها في الفضائل الخلقية والتي ما هي إلا فضائل قديمة التأسيس تم صياغتها لتدجين الإنسان، وهنا بداية الانحطاط، لأن هذا التقدم لا يحمل الصفات الكافية للتطور نحو الإنسان الأرقى، "ما كان التقدم سوى فكرة حديثة، أي فكرة باطلة، وإن الإنسان الأوروبي اليوم الأقل قيمة وشأنا من إنسان عصر النهضة، وإن استمرار التطور ما كان هو طلب العلو والاستقواء والعظمة في الشيء"[2].

1- طرابلسي، عمار، نيتشه في مواجهة مفاهيم الحداثة، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد8، العدد01، 2020، ص 10

2- الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 70

وهنا نفهم من نيتشه أن التقدم هو انحطاط لأنه لا يخدم الإنسان الأعلى بل جاء للإطاحة به، فالتقدم إن لم يكن يعبر عن القوة والانتصار، ويقدس السيد ويهين العبد، وينتصر للإنسان الشغوف بمعاني القوة وتجلياتها من خلال الحروب والجرأة والتطور لما هو أفضل بشراسة على حساب دعاة الإيمان المسيحي واللاهوتي بما هو قانون أخلاقي وحقوقي ضابط للحالات العامة للبشر فهو ليس تقدما بل تراجع وتقليد.

ثانيا: التسامح (tolérance)

تعود نشأة فكرة التسامح إلى الثورات الفكرية والسياسية التي قامت بين سلطة الكنيسة وسلطان العلم وتبلورت بذلك فكرة التسامح كفضيلة أخلاقية وسياسية، وامتد ذلك الخلاف إلى أنظمة الحكم في أوربا، وانتشر بذلك نظام الإقطاع والاستبداد، ما عجل بظهور إصلاحات تعمل على إعادة الأمن والسلام وإرساء قواعد التسامح والحوار، كنظرية "العقد الاجتماعي" التي جسدها جون جاك روسو وجون لوك على المساواة والحرية والعدالة، منطلقة من فكرة التسامح كأساس قاعدي لها، والانتصار على الحروب والثورات التي أصابت الإنساني الأوربي.

كذلك نيتشه هنا يرفض هذه الفضيلة الخطيرة مثلها مثل التقدم، على أساس أنها فضيلة منحطة نابعة من قلب المسيحية تحت طائلة "الشفقة"، واليهودية تحت فكرة "المحبة"، والذي تقدم في المعنى تحت مفهوم "التسامح" في الفكر الحديث، فالتسامح ماهو إلا امتداد تاريخي لفكرتي الشفقة والمحبة اللتان تعودان لمرحلة الانحطاط، فجينيالوجيا هذا البراديغم ماهو إلا براديغم منحط، حيث يقول في كتابه الفجر: "البقاء دقيقة إضافية والاحتراق به قليلا، هذه لا يضر بالناس ولا بثمار القسطل، هاته المرارة والقسوة القليلتين تمكنان الإنسان من الإحساس بمدى لطافت القلب وليونته، أجل هكذا تكون أحكامكم، يا طالبي اللذة"[1]، بمعنى أن التسامح هو عجز الإنسان على البقاء وفق أنماط السيطرة المعهودة، وإحالته على التعاطف، فقراءة نيتشه للتسامح هو تقييد للحرية وللحياة من حيث أنهم سلخوا فردانية الإنسان بإرجاعه إلى وضعه الاجتماعي والسياسي المتعلق بشؤون الدولة، الذي عد أنه أساسه الطبيعي، أي الاجتماع المنظم وفق المبادئ الأخلاقية التي من بينها التسامح.

لقد عمل الطبيعيون على هدم الإنسان الحداثي ووجهوه نحو مآلات تحدد طبائعه وتطبعه، نافية عنه الغرائز والبواعث التي يتباحث فيها لإبراز ذاته المتعالية.حيث يرى نيتشه أن التسامح يغتال التواجد الإنساني الساعي إلى فرض نفسه، فمنظورية نيتشه ضد فكرة التسامح تحمل في طابعها اعتقاده الواسع باللاخلاقية فيقول: "لنفرض أن أحدهم يذهب حتى إلى عد أشاعير كالحقد والحسد والجشع والشهوة والسيطرة، أشاعير تشترطها

1- نيتشه، فريدريك، الفجر، ترجمة محمد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2013، ص 215

الحياة، بوصفها شيء يجن أن يتوافر، مبدئيا وماهويا، من ضمن مؤونة الحياة، شيئا يجب على المرء تاليا أن يفعله بعد إن أراد تفعيل الحياة"[1].

ثالثا: التشاؤم (pessimisme)

يرى نيتشه أن فكرة التشاؤم جاءت نتيجة العدمية، حيث ألقى الإنسان بنفسه في حالة فراغ وبؤس فحدث بذلك جدل وخلل في مراتب القوة والضعف بين المعنى والغاية، بما أضحي تيهان العدمي في منظومة القيم والوجود، فالعدمي المتشائم يعيش قصور في إدراكه للوجود الفارغ الذي يتطلب نزعة جديدة للانتصار على مراتب الوجود وتحويلها إلى لذة، فالسؤال الجينيالوجي للعدمي يتم على مستوى التاريخ الفلسفي لتطوره، لما حاول الربط بين التقليد والحاضر ولم يشأ أن يتخلص من القيم السائدة رغم صياغته للفكرة الأكثر ضراوة في التاريخ وإعلانه العدم بديلا عن المنطلقات السائدة فيقول : "الفيلسوف العدمي مقتنع بأن كل ما يحدث لا معنى له وبأنه يحدث دون جدوى، ولكنه لا ينبغي أن يكون وجود عديم الجدوى أو خلو من المعنى"[2].

ونيتشه يستنتج أن وضوح وتمايز القديم عن الجديد، يعبر عن الحياة الصاعدة بما كان نقيضا للحياة السابقة ويصبح أمام فرض نمط جديد أكثر شراسة وقوة، فالعدمية فرض يتناسب مع قوام درجات القوة المستحوذ عليها لفرض القيم الجديدة، والذي يمكن الإشارة إليه بتنبيه أن نيتشه في قراءته للتشاؤم يستوضحه على جانبين بين مرحب للعدمية القوية (إنكار ما فوق المحسوس والتقليد) التي تبحث عن مراتب الجمال والوجود وفرض القيم الجديدة، وبين الازدراء والفشل والانحلال في العالم المحسوس بما هو فراغ من الحياة وعدم قدرة على التوزيع بين معناها وأهدافها[3].

إلى هنا يمكن اعتبار أن فكرة التشاؤم تنطلق مع نيتشه في تأويلاته لعديد القضايا الجوهرية التي امتثلت لنفسها ضمن فلسفته اللانسقية رابطا إياها بالعدم والوجود، مستفهما عنها ما يريد للخلق الأنطولوجي الإنساني المتعالي والمحقق للذوق والرغبة والنزوات والجماليات، ورافضا تناقضها المتداخل بين الجوهر والمتمثل، وقتلها للإرادة الحرة وتحقيرها لمفهوم القوة بوصفها نزوة عبثية، لا بما هي أداة ولا بما هي غاية، أو بعبارة أخرى انعدام الهدف في الحياة.

1– نيتشه، فريدريك، ماوراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 50

2– نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 29

3– طرابلسي، عمار، نيتشه في مواجهة مفاهيم الحداثة، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد1، 2020، جامعة قسنطينة 2، ص 14

ونيتشه هنا يرفض فكرة التشاؤم وتجلياتها النظرية سواء في المعرفة، أو الفن، أو الجمال، وكذا في تطبيقاتها الحياتية، بأنها جاءت صدفة لتلقي بظلالها على قيمة الحياة التي ينبغي تصورها على مراتب القوة فيها، "بكلمة اعتباطية تم اختيارها عن طريق الصدفة، كلمة "التشاؤم"، مارسنا تعسفا صار ينتشر كالعدوى في خضمه نسيانا المشكل الذي نعيشه، المشكل الذي هو نحن، لا يتعلق الأمر بمعرفة من هو على حق، يجب أن نتساءل عن المرتبة التي يجب وضعنا فيها، هل ضمن المذمومين والأجساد المنحطة"[1]، وبالتالي فقيمة الحياة في مراتب القوة وضمن أي تصنيف يقع عليه الإنسان، أما التشاؤم ماهو سوى مدعاة لنبذ الحياة الجمالية الذوقية، وانصراف لهدم غاياتها وأساليبها المفهومية.

رابعا: المساواة (égalité)

ينطلق نيتشه في تقويضه لفكرة المساواة، من خلال توضيح غايتها، فالدافع من تجسيد المساواة، هو التقزيم من قيمة الطبقات العليا والإعلاء من قيمة الطبقات الأقل شأنا منها، أو رغبة الإنسان في احتقار ذاته أمام الآخرين بالاقتناع بمبدأ التساوي في الحقوق، ف "يمكن أن تتمظهر الحاجة إلى المساواة في محاولة المرء خفض كل الآخرين إلى مستواه (بالحط من قيمتهم، بتجاهلهم، بنصب الشراك)، أو في محاولة الارتفاع إليهم (بإنصافهم، بمساعدتهم، بالاستمتاع بنجاحاتهم)"[2]، فشكلا المساواة هذه هو إحالة الإنسان على تعميم وضعه مع غيره، غير أن الشعار الوارد "المساواة بين الناس"، يجب أن يتحول إلى "خالف غيرك" مخالفا بذلك فضائل العصر الحديث التي تبنت المساواة كمبدأ قاعدي في الاحتكام الاجتماعي للحق فيم بينهم.

وكذلك هنا يرى نيتشه أن فكرة المساواة هي فضيلة حقيرة مثلها مثل التسامح، لأنها تهدف إلى الحط من قيمة الإنسان الأعلى وجعله في مرتبة واحدة مع العامة، وأنه من العدالة أن نجعل المتفوق فوق الجميع فاعلا لما يحلو له لطبيعة القوة المتمكنة فيه، ويظهر هذا في قوله: " أيها العناكب المضللون للبشر بالمساواة، ما أنتم في نظري إلا مستودع لعواطف الانتقام"[3]، وبذلك لا قدرة لنا على قبضة فعل التساوي بين اللامتساوي في جوهره وطبيعته، وإلا فإننا نعدم الإنسان بجعله عددا كبقية الأفراد المتشاركين معه بدعوته إلى الإنصاف.

ويستمر نيتشه في رفضه للمساواة واصفا إياها بنقيض الإنسانية، لأن الطبيعة تقوم على اللامساواة، وعلى الفروق الفردية، وعلى الصراع والحروب، ليبقى الأقوى في النهاية، ولا مكانة للضعفاء حيث يقول: " لا

1– نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 48

2– نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 162

3– الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 67

أريد أن أحسب من هؤلاء المنادين بالمساواة لأن العدالة علمتني أن لا مساواة بين الناس وأنه من الواجب ألا يتساووا، وليس لي أن أقول بغير هذا المبدأ وإلا فإن محبتي للإنسان تصبح ادعاء ومينا"[1].

كما أن نيتشه يؤكد أن فكرة المساواة فكرة دخيلة على الإنسان الحداثي، لأنها كليلة الفكر اللاهوتي المسيحي وفكرة المساواة جينيالوجيا واقعة مسيحية تواطأ الحداثيون في نقلها إلى الإنسان الثائر على موروثه الكلاسيكي، والتي عرفت في المسيحية بمبدأ تساوي كل البشر أمام الله، وما المساواة من وجهة نظر الحداثة إلا سليلة لذلك الإيمان المسيحي بها، غير أن الحداثية انتقلت مما هو إطار ديني عقائدي إلى إطار سياسي اجتماعي تنظم وفقه الحقوق والواجبات.

والواضح أن نيتشه يقيم تفاضلا ينطلق فيه من منطلق تراتبي، يميز بين مستجدات الأفراد من أقومتهم الفارقة والمحددة لصفات كل منهم، فيقول:" إن نظام الطبقات، نظام تراتب المنزلات، ليس سوى ترجمة عن القانون الأعلى للحياة نفسها، والفصل بين النماذج الاجتماعية الثلاثة ضروري لضمان بقاء المجتمع، ولتحقيق أنماط أرقي، بل أرقى الأنماط، وعدم تساوي الحقوق هي الشرط الأول لكي توجد حقوق أصلا، كل حق هو امتياز، ولكل في وجوده النوعي الخاص به امتيازه أيضا"[2].

ونستنتج أن نيتشه في نقده لمفاهيم الحداثة يريد أن يصل إلى الانسان الأعلى الذي يمتاز بالقوة والقضاء على أخلاق الكنيسة المدنسة التي تحاول تدجين الإنسان بالمفاهيم الخاطئة كالمساواة والعدالة والتسامح والديمقراطية والاشتراكية، وأن أثر هذه النظريات في سلب الحياة قد طالت روح الإنسان، مما رفع حجم التحدي لدى نيتشه لقلب كل هذه المظاهر والدفاع عن منطلقات الحياة وتبريرها، حيث شهدنا أن كل النقد الذي قدمه للتدويل المعرفي الحداثي،كان بمثابة وضع المفهوم على سبيل التقييم الحياتي وتصويبه نحوها أو رفضه من جذوره وأصوله.

1- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زارادشت، مصدر سابق، ص 126

2- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 133

المبحث الثاني: ثورة نيتشه على المعرفة

تعد المعرفة من المباحث الكبرى الحديثة التي اهتمت بها الفلسفة الغربية ، حيث خصصت لها مكانة مستقلة عن باقي المجالات، نظرا لأهميتها و مكانتها في الثقافة الغربية، من خلال البحث عن الحقيقة وتحديد معالم وقيمة نظرية المعرفة ، حيث تطورت نظرية المعرفة في العصر الحديث خاصة مع "نيتشه" الذي حاول بمطرقته التقويضية ألاذعة تأسيس اليقين المعرفي في "العقل" وبديهياته والحقيقة ومطابقتها للفكر والوجود، وتنحصر ثورة "نيتشه" على المعرفة في كلمتين من جهة "إنكار الحياة" نظرا للمأساة التي كان يعيشها عصره نتيجة نبذهم واحتقارهم للحياة، ومن جهة أخرى " الإقبال على الحياة "، كون الحياة تتحكم في خلق كل القيم، فهي أصل القيم العقلية والأخلاقية أي أنها هي المبدأ الكامن وراء كل معرفة وكل سلوك[1].

أولا: الحقيقة كمشكلة معرفة

لاحظ نيتشه أن الإتجاهات المختلفة للمعرفة أو مايسمى بنظرية المعرفة، قد عملت على تحديد ماهيتها، انطلاقا من مفهوم الحقيقة، فالتاريخ الطويل للمعرفة يؤكد أن بدايتها قامت على جوهر الحقيقة، وقد تجسد ذلك عند أفلاطون وتوما الإكويني في شكل فكرة مثالية، أي المطابقة بين الشيء والعقل، وعند ديكارت باليقين الذاتي الذي ينتجه الكوجيتو، أو وعي الوجود لذاته عند هيجل.

ولكن نيتشه تفاجأ لأن الفلسفة قد نسيت مشكلة الحقيقة لا من حيث هي موضوع المعرفة، وإنما من حيث هي مشكلة في ذاتها[2]، وبذلك تكون الحقيقة من الأفكار التي لم يحاول أي فيلسوف قبل نيتشه أن يناقشها، أو يتساءل عن قيمتها، وعن فائدة تمسك الناس بها[3] .

يرى نيتشه أن المحاولات التي تحدث فيها الفلاسفة عن مشكلة الحقيقة ،هي مجرد محاولات فاشلة،على اعتبار أن سؤال الحقيقة لم يطرح إلا مؤخرا في القرن التاسع عشر فأضحى هذا السؤال الميتافيزيقي موضوعا للبحوث العلمية أكثر، وقد ساند في ذلك هيدغر حيث يؤكد أنه من السذاجة القول بأن هؤلاء الفلاسفة القدامى والمحدثين خاصة امانويل كانط مارسوا نظرية المعرفة على نفس طريقة العلماء في القرن التاسع عشر، ولولا لمسة نيتشه في هذا المجال لبقي هذا التشويه مدة طويلة من الزمن، فقد أوجب علينا التفريق بين الحقيقة وإرادة الحقيقة، التي تمتدمن الحقبة الميتافيزيقية مع أفلاطون وتشرف على نهايتها مع " هيجل"[4].

1– فؤاد، زكريا، نوابغ الفكر الغربي نيتشه، دار المعارف بمصر، ط2، دون سنة، ص 62

2– بيرمونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، الدار العربية للعلوم، د بلد، ط1، 2010، ص 16

3– فؤاد، زكرياء، نيتشه، مرجع سابق، ص 62

4– بيرمونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 16- 18

ولقد شكلت الحقيقة أهم وظيفة للمعرفة باعتبارها فضيلة للأنساق الفلسفية، وإجراء برهاني يجعل الإنسان الكائن الوحيد الذي يختص بالعقل[1]، فالحقيقة إذن تكمن في العالم الحقيقي الذي يتجاوز الزائف بالمعرفة، ويعارض عالم الظواهر وعالم الزيف الذي تتعرض فيه النفس للخداع بعالم حقيقي لا يلتبسه غموض.

فالمعرفة بوصفها إرادة حقيقة قد بدأت مع " أفلاطون" في التقسيم الأنطولوجي الجذري الذي يتضح بين عالم المعقول (عالم الحق)، وعالم المحسوس (العالم المزيف)، والذي صنفه نيتشه من أعظم الانجازات التي أقدم عليها أفلاطون، على خلفية تحديد ماهية العالم ومصير الإنسان، واتاحة الفرصة للخطاب الميتافيزيقي حول الحقيقة ومثوله في عالم المعقول، واعتبار الحقيقة من جهة أنها مطلقة لا يشوبها الشك.

أما أرسطو فقد جعل ملكة الفهم هي موطن الحقيقة والخطأ، وبذلك يكون هو الذي فتح باب تعريف الحقيقة على أساس التطابق بين المبدأ والواقع، قائلا: " ليس الكذب والصدق في الأشياء أو الموضوعات نفسها، وإنما في الفهم "، وكان هذا الاعتقاد ملزما منذ أرسطو للثقافة الغربية كلها.

وفي العصر الوسيط أخذت الحقيقة عند " توما الإكويني" طابعا روحيا عقائديا في الفهم البشري، حيث يرى أن الحقيقة مستقرة في ماهيتها ووجودها عند الله، واستمرت هذه الفكرة بهذا المعنى حتى الفلسفة الحديثة[2]، أي أن الحقيقة مطلقة وثابتة على أساس أنها مفارقة للعالم فهي تنتمي لعالم غير العالم المحسوس بحيث كانت دائما بعيدة عن أي شك أو ريب، لأنها هي الهدف الأعلى التي تتجه إليه المعرفة الإنسانية، قد نخطئ في إيجاد السبب المؤدي إليها لكنها على الدوام رفيعة ومتعالية فوق عالم التغيير الذي نعيشه[3].

فنيتشه يحاول من خلال تحليله لفكرة الحقيقة أن يبين لنا عما إذا كان من الصواب فصل الحقيقة عن الحياة، لإن الحياة هي الأصل الذي يتحكم في كل فعل أو فكر إنساني فتصبح الحقيقة متقلبة مع الحياة في تغييرها وصيرورتها، هذا ما يدل على أن الحقيقة ليست خالصة، هدفها لا تحمله في ذاتها بل في شيء أسبق عنها أقل منها نقاء وصدقا.

فالحياة في رأي "نيتشه" قوة تسير في طريقها تلقائيا دون أن يفرض عليها أي هدف أو غاية خارجة عنها. وأن القول إنها مضادة للعقل وللحقيقة، هو قول لا يقل غائية عن القول بأنها قوة عاقلة تستهدف الحياة للفهم الصحيح. فنيتشه من خلال ذلك يحاول جاهدا القضاء على ذلك الطابع التجريدي الذي اصطبغت به الحقيقة في الفلسفات التقليدية ومحاولة ربطها بالتجربة الإنسانية العينية في سيرها الدائم[4].

1– عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الإرتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 25

2– بيرمونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 19

3– فؤاد، زكرياء، نيتشه، مرجع سابق، ص 63

4– عبد الرزاق بلعقرو، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 39

لذلك عزم نيتشـــه على هدم هذا الأســـاس الذي ترتكز عليه الحقيقة المطلقة، وهو الاعتقاد بكائن أعلى أضفى عليها صفة القداسة، وغير مساره حيث أرجعها إلى مجراها الطبيعي متجاهلا بذلك المطلق ومعتقدا أن الحقيقة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحياة، وهي منسـوبة إلى شـروطها[1]، وهنا يضـعنا نيتشـه أمام حقيقة أخرى وهي أن الحقيقة ناشـــئة عن نفع الحيوي، والحقيقة مجرد هراء، مادام أنها تبحث عن نفعها الخاص، إذا فالأصـل في الحقيقة نفع الحياة وتقديم الشـروط اللازمة لنموها، وهذا يعني أن الحقيقة ليسـت خالصـة ما دامت الحقائق تقدر بما تنفع الحياة[2]، إذا فالنفع هو الأصـل في الحكم على الأشـياء بالحق، وبالباطل والنفع هو ما تراه إرادة القوة محققا لأغراضـــها وما تراه الحياة متفقا مع شـــروطها[3]، فيعبر نيتشـــه على هذا قائلا "إن المعرفة هي تخطيط" والمعرفة بوصفها تخطيط تسعى إلى فرض نظام معين[4].

فالحقيقة إذن ناشـــئة عن النفع الحيوي، ذلك أنه لا يمكن أن نتصـــور الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها فمن المحال أن تنفلت الحقيقة عن تأثير الحياة، الذي يمتد إلى كل ما له بالبشر صلة[5].

لقد كان تفكير نيتشـــه في مســـألة المعرفة من زاوية ذرائعية أي المعرفة النافعة، وليس من زاوية التصـور الميتافيزيقي التقليدي للمعرفة، إذ أن الحقيقة بما هي موضـوع المعرفة، لا تسـكن الماهيات، والجواهر، ولم تخترع للتعبير عن هذه الجواهر والماهيات، إنما جرى اختراعها في نسـخها الميتافيزيقية والفلسـفية العلية من أجل النفع والفاعلية وضـروريات الحياة. من أجل الاستقراء وتلبية دوافع الرغبة في الهيمنة. وهي أراء تقترب من نظرية السوفسطائيين القدامى في مطابقتهم بين الحقيقة والمنفعة، وفي رفضهم للتمييز بين ظواهر الأشياء وحقائقها[6].

ويتضـح مع نيتشـه أن الحكماء القدامى يمثلون مرحلة الانحطاط بحقدهم على الحياة والصـيرورة وبحثهم عن الحقيقة في عالم الوهم التي يصفونه بالثبات، وهنا تكمن إدانة الحياة عند "نيتشه"، فلم يكن مصطلح الحقيقة سائدا في الأنساق الفلسفية القديمة خاصة عند فلاسفة الثبات بل كان هؤلاء الفلاسفة يلهثون وراء ما يعرف " بالبحث عن الحقيقة" وهو الهدف الأسمى للفلاسفة وشغلهم الشاغل.

1– بيرمونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 23

2– فؤاد، زكريا، مرجع سابق، ص 63

3– عبد الرحمن، بدوي، نيتشه، ص 232– 233

4– بيرمونتيبيلو، مرجع سابق، ص23

5– فؤاد، زكريا، نوابغ الفكر الغربي نيتشه، مرجع سابق، ص 63 – 64

6– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة الإرتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 9 – 10

ثانيا: من إرادة المعرفة إلى إرادة القوة

إن الانتقال الفلسفي الذي عمد عليه نيتشه والذي مداره الانتقال من المعرفة والحقيقة والحياة إلى القوة هو إنعطاف من البحث في المعرفة إلى البحث في الوجود، وتفسير ذلك هو محاولة تحرير الإرادة من الفكر الإرتكاسي وثقافة الدهماء وإرادة الضعف، وإعادة أواصل المعرفة بالحياة والعقل بالغريزة أي بين الفكر والحياة.

ونيتشه من خلال هذا يحاول أن يظهر جملة العناصر الفاعلة في تفعيل الرابطة بين الشغف الإنساني و المعرفة و ترتيب العلاقة بين المعرفة و الحياة، حيث أصبحت المقاربة المعرفية الجديدة عنده تقوم على كيفية الحياة بدل موضوع المعرفة وهذا ما سيتجلى في المذاهب الحيوية بعد ذلك والتي وضعت حدا فاصلا لتراث التقليدي، وأضحت المعرفة ليس كل ما يتعلق بالعقل فقط بل كل ما يخص الحياة و الغريزة، وأصبح النسق المعرفي يشمل كل مايرتبط بالسلوكات الفردية و الإجتماعية، " بالحياة و المعرفة تتحول إلى منهج فعل يحقق التغيير في الذات والعالم من حولها في أن واحد[1].

وما يمكن أن يتضح من خلال ذلك أن فلسفة الحياة هي الأصل في المعرفة و في كل الاليات والمبادئ التي يعتمدها العقل الإنساني في إنشائها في علاقته بالعالم الخارجي، من خلال الالتحام بين المعرفي والحيوي وفتح جسور جديدة مع العلوم الإنسانية، وهذا مايتماشى و الحركة الرومنتيكية التي بدورها هاجمت العقل و احطت من عليائه من خلال تمجيد القيم الحيويةو السيطرة على القيم العقلية وتحطيم أصفاد المنطق وتحرير الإنسان من عبودية الانضباط العقلي، وتمجيد العواطف والانفعالات، " ومن ثمة ندرك بأي معنى يتصدى موقف الرومانسية النتغير الشكل للعقل، ويهاجمه بعنف، إنه ينزع إلى إرساء أسلوب في الوجود يؤدي فيه الفعل و الانفعال و الهوى الأدوار الأولى، أما فب مجال المعرفة ذاتها، فإنه يقيم ضد صورة البحث المتأني القائم على التثبت و النقاش نموذج معرفة مباشرة غير قابلة للتحليل و التعبير"[2].

إذن مانفهمه أن مشكلة الحقيقة تتشكل عل أساس التلاحم الذي جمع تلك العناصر السابقة المختلفة فيما بينها، لتصميم المعضلة الجوهرية لمشكلة الحقيقة، باعتبارها مشكلة المعرفة وهذا حسب تصور العديد من الفلاسفة والاتجهات، إنطلاقا من الفلسفات القديمة، إلى الفلسفات الحديثة والمعاصرة، ووصولا إلى فيلسوفنا نيتشه.

1- مطاع صدقي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص 56 (نقلا عن المسائلة الارتيابية ص 75)

2- جيل غاستون غرانجيه، العقل، ص 93 (نقلا عن المسائلة الارتيابية ص 76)

نيتشه أعطى قيمة كبرى للحياة و حاول من خلال ذلك الوصل بينها وبين المعرفة حيث " أن نيتشه فهم أن مقاييس المعرفة ليست مستقلة مبدئيا عن مقاييس الممارسة، وأن ثمة علاقة متلازمة بين المعرفة و المصلحة، وأن هناك عناصر لنظرية معرفية غير تقليدية تستحق البحث بقصد منهجي[1]، حيث تغدوا المعرفة بعيدة كل البعد عن المطلق و اليقين وتتعلق بالغريزة و الحياة ، وتهجر بذلك فكرة البحث عن المعرفة من أجل المعرفة، وفصل الذات العارفة عن موضوع المعرفة، وتصوب وجهتها إلى الحفاظ على المطالب الفيزيولوجية التي تحافظ على الحياة وشروط الوجود.

كما أن كل الوظائف العليا، والإدراكات الحسية، تشتغل وفق مبدأ الحياة، وتبعا لهذا " لا تكمن قوة المعرفة في درجة حقيقتها، بل في درجة قدمها في تمثلها الأشد أو الأقل تقدما، في طابعها كشرط للحياة.... وتصير المعرفة مذ ذاك جزءا لا يتجزأ من الحياة نفسها، وبصفتها حياة مقدرة لا تتوقف عن النمو"[2].

نيتشه ينطلق من فكرة أن الغريزة هي الحقيقة الجوهرية السابقة على كل معرفة، وما أشكال المنظومات الفلسفية المطلقة والمجردة سوى أثار للغريزة، ويمكن أن نحلل هذه المنظومات إلى أجزاء تؤدي وظائف غرائزية، فمنظومة الفلسفة مثلا، فككها نيتشه إلى أجزاء غريزية هي، غريزة الحذر، غريزة التحليل، غريزة المغامرة، غريزة المقارنة.....، وهذا مايصدق كذلك على الميتافيزيقا، والدين، والفن وغيرها[3]، فالإنسان بهذا المعنى تحركه العواطف والانفعالات لا المنطق والمعقوليات.

ونيتشه يحاول من خلال هذه المقاربة الإشكالية للمعرفة أن يفند الإعتقاد الخاطئ للفلاسفة بوجود عالم أخر إلى جانب العالم الأرضي الذي نعيشه، وتأكيد أن العالم يشكل النص الأصلي الذي تكون المعرفة تأويلا لمعانيه قصد إظهار حقيقته، فالعالم ليس ما يبنيه العقل، ولا يقبل القول أن فروعه لا تلم بحقيقة العالم، " وليس ما يشغلني كما يتكهن تعارض الذات مع الموضوع، أتخلى عن هذا التميز إلى منظري المعرفة الذين يبقون معلقين بحبائل قواعد اللغة، إنه يشكل أقل التعارض بين الشيء في ذاته و الظاهر، لأننا لا نملك أي عضو للمعرفة، وللحقيقة، إننا نعرف نعتقد، نتخيل حقا بمقدار المنفعة للقطيع الإنساني للنوع"[4].

ومانفهمه من هذا الكلام أن العالم الظاهري ليس عالما زائفا متميزا عن الواقع، بل هو العالم في نظر الكائن، وفق حياته، ترتيبه، تنظيمه، وأهدافه، وهكذا فالواقع ليس عالما يقوم وراء الظاهر، وإنما هو مجموعة ترتيبات اختارها الانسان. والعالم الأخر الذي جرى تمجيده لا وجود له، لأن العالم مع نيتشه أصبح عالم السطح،

1- يورغن هابرماس، في نظرية المعرفة عند نيتشه، ص 76، (نقلا عن المسائلة الارتيابية ص78)

2- نيتشه، فريدريك، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة 110، ص 109-110

3- عبد الرزاق، بلعقروز، المسائلة الارتيابية للمعرفة، مرجع سابق، ص 80

4- نيتشه، فريدريك، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة 254، ص 208

حيث يقول: " وبالقدر الذي اخترعنا عالما مثاليا، بقدر ما جردنا الواقع من قيمته ودلالته وحقيقته (العالم الحقيقي) و (العالم الظاهر) أو المتخيل والواقعي، ومن ثمة فإن أكذوبة المثالي هي لعنة الواقعي، وبهذا فإن أشد الغرائز الإنسانية تأسيسا فيه قد صارت كاذبة ومزورة، ومن ثمة أضحت القيم التي تعبد هي بالضبط القيم التي تتطاحن في عداوة مع القيم التي تضمن إزدهار الإنسان ومستقبله وحقه الأسمى في ذلك المستقبل"[1].

1- عبد الرزاق، بلعقروز، المسائلة الارتيابية للمعرفة، مرجع سابق، ص 107

المبحث الثالث: موقف نيتشه من العلم

يصف نيتشه القرن التاسع عشر على أنه أكثر القرون حيوانية وجهنمية، وقبحا وواقعية وشعبية وهو من أجل هذا بالذات، أحسنها وأعظمها شرفا وإخلاصا وصراحة وأشدها إذعانا للواقع وأقربها إلى الحقيقة، لكنه ضعيف الإرادة، حزين ميال للظلمة، جبري، ولكن صلته بالقرن الذي عاش فيه كصلة الابن العاق لأبيه، يرث ملامحه الرئيسية وخصائصه ويأخذ منه ما فيه من قوى ودوافع، ثم لا يلبث ، إذا استوثق من نفسه ، وامتلأ إدراكا لذاته، أن ينقلب عليه، فيصغر من شأنه ويهون من أمر قواه، وما يقدمه إليه، ويشعر شعورا زاخرا بأنه يستطيع أن يفوقه ويعلو على الدرجة التي وصل إليها، بل وأن يقلب ما فيه رأسا على عقب، كي يشكله على نحو جديد[1].

إن احترام نيتشه للعلم الحديث والدعوة إلى تحصيله، إنما جاء نتيجة اهتمامه بالعلم باعتباره جزء من الحضارة، ويقصد نيتشه بالعلم هنا العلوم الطبيعية، التي تمتاز بالموضوعية، كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والرياضيات، وما يجمع بين هذه العلوم هو قابليتها للملاحظة، التعميم، التكميم، والتقنين، إذ يقول:" لقد غدت معرفتنا علمية عندما أصبحت قادرة على استعمال العدد والقياس"[2]، وذلك كله من أجل الكشف عن القوانين التي تحكم الطبيعة، والسيطرة عليها، وجعلها تابعة وخادمة للإنسان بعدما خذله الجهل وجره الغموض قرونا من الزمن، هاهو الآن الإنسان يصنع مستقبله بيده عن طريق العلم، الذي أصبح مفتاحا لكل المغاليق، وأقفالا لكل الخرافات والظلومات، فيقول في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته ": " المنهجيات العلمية هي نتيجة للبحث لها من الأهمية على الأقل قدر ما لأية نتيجة أخرى، لأن العقلية العلمية ترتكز على ذكاء المنهجية، ولكن يمكن لنتائج العلم كلها، لو افتقدت هذه المنهجيات، أن تمنع عودة الخرافة والبحث في السيادة مرة أخرى"[3].

ونيتشه يعطي للعلم بعدا قيميا اتقيا، حيث عده من وسائل تحقيق السعادة، فهو الذي يمنح لنتائج العلم معناها، لأن هذا الأخير يفتح آفاق جديدة أمام المعرفة التي كانت تسبح في أفق الغموض والريب، وأضحت تسعى لبلوغ أعلى مراتب المعرفة التي تتلون في سماء الوضوح والقين فيقول نيتشه: " إن سعادة كبيرة وعميقة تكمن في أن العلم يكتشف أشياء تصمد أمام التجربة ولا تكف أن تتيح الفرصة لاكتشافات جديدة"[4]، وهذا الشعور الجميل بالفوز بالمعرفة يولد الفضول عند الإنسان في البحث و التقصي عن الحقيقة

1– عبد الرحمن، بدوي، نيتشه، مرجع سابق، ص 121

2– الشابي، نور الدين، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعارف، للنشر والتوزيع، القيروان، دون طبعة، 2005، ص 237

3– نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ج1، ص 243

4– نيتشه، فريدريك، العلم المرح، مصدر سابق، ص 80

دون توقف، فتصير المعرفة العلمية شغف كل من يشتهي الحقيقة، ويعشق نهش نتائجها مما يجعل معارفنا متعددة ومتنوعة، ليس لها حدود ولا تقف عند مجال معين .

وبما أن نيتشه يتبع في بحثه على المعرفة منهجه الجينيالوجي، الذي يقوم على النقد والتقويض، فهو يجعل للعلم وظيفة واحدة هي النقد، إذ يتخذه وسيلة لتهديم الدين والميتافيزيقا والأخلاق، لا سيما أن العلم اليوم أضحى يقوم على الموضوعية و الواقعية، وهذا ما يخالف الدين والميتافيزيقا، اللتان تسبحان في العلل الأولى والتجريد المطلق، ونيتشه هنا لا يريد أن يكون عالما ولا باحثا، لكنه اتبع نفس مسار العلماء واستخدم نفس طرائقهم العلمية من أجل تهديم الصرح المثالي الذي شيدته الفلسفات القديمة[1]، لذا فالمنهج العلمي عنده يتأسس على النظرة النقدية، وطريقته في ذلك أن يتبع الحياة ويحاول فهمها و التقصي عن كل حقائقها بكل جرأة بعيدا عن الخوف والتكاسل والجرأة هنا هي التجربة التي يشق بها طريقه نحو فهم ذاته وفهم حياته وكل ما يحيط به.

فنيتشه يؤكد أنه لاسبيل للموضوعية، وللقضاء على الغوغائية، والفوضى التي يعج بها الكون إلا بالعلم، الذي سعى الإنسان فيه للتخلص من الخوارق والتفسيرات الميتافيزيقية التي كانت بمثابة حجر عثر في طريقه للوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين فيقول نيتشه:" فقد ازدهر الطب هو الآخر لمجرد ما كف الإيمان العلاجات الخارقة"[2]، فالعلوم إذن عرفت ازدهارا وتطورا لأنها فقط تخلصت من قيود التفسيرات الخرافية التي كانت تتحكم في مسار العلم، فبزوغ فجر المنهج التجريبي عرف الفكر نقلة وقفزة نوعية وثورة علمية، غيرت مجرى العلم.

ونيتشه يوضح أن هذه الثورة التي عرفها الفكر الحداثي، هي نتيجة حتمية لاستقلال العلوم عن الفلسفة واتباع المنهج التجريبي وليس نتاج محصلات العلم فقط، لأن نيتشه يشدد على قيمة المنهج أكثر من قيمة النتائج لأنه يرى أن هذه النتائج ماهي إلا تتويج من هذا المنهج إذ يقول نيتشه:" إن قيمة الممارسة لعلم دقيق لبعض الوقت لا تكمن بالضبط في نتائجه، لأن هذه الأخيرة لا تشكل سوى قطرة متناهية في الصغر من بحر ماهو جدير بأن يعرف، لكننا نفيد منها فائضا من الطاقة من المنطق الإستنتاجي من الصلابة في المجهود المستمر لقد تعلمنا أن نبلغ الهدف بوسائل تناسب هذا الهدف"[3]، وما نفهمه كذلك من هذا القول هو أن

1– أويغن، فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 59

2– نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 136

3– المصدر نفسه، ص137

نتائج العلم ليست ثابتة بل هي تخضع للنسبية والتجدد المستمر خلاف المنهج الذي يعد ثابتا وحتميا لا يشوبه التغير ولا يمكن هجره.

غير أن نيتشه يرى أن العلم الذي كان تجل حقيقي لإرادة القوة، هاهو اليوم يتراجع ويخط لنفسه تمام السبيل الذي سلكه الدين والميتافيزيقا، فتحول العلماء الذين كانوا يتمتعون بأخلاق القوة إلى إرتكاسين، فأدرك المرض غرائزهم، فأصبحوا عبيدا نافيين للحياة، وهكذا انهارت سلالة الأقوياء، وأصبح العبيد والأسياد في كفة واحدة[1]، لأن هاجس العلم اليوم هو الحفاظ على البقاء والمصير المشترك والبحث عن سبل النجاة التي هي غاية العبد، لأنهما يبحثان عن الحياة المنحطة التي يكون مجالها التجارب الوضعية، فيقول نيتشه في ذلك:" هدف العلم المعاصر هو تخفيف الألم أشد ما يمكن واطالة العمر أكثر ما يمكن وهو ما يعني نوع من الهناء الخالي المتواضع جدا مقارنة مع وعود الدين"[2].

ويؤكد نيتشه في كتابه إنسان مفرط في إنسانيته قائلا:" إن العلم يتخلل مضايق عديدة كون أنه لا بد أن يتحرر عنها كما تحرر العلم بدوره عن الفلسفة القديمة وهذه الأخيرة تسعى لتحقيق سعادة الإنسان بما هو غيبي لا بما هو موجود، لقد أدى تبني مفهوم السعادة إلى خنق البحث العلمي ولا يزال الأمر كذلك"[3]، حيث يرى أن العلم مازال يتخبط في شباك الميتافيزيقا وهو ما يعتقده العلماء عن العالم الآخر المقابل لهذا العالم، الذي تتجسد فيه مختلف النظريات العلمية وتطبق عليه كل القوانين، وهنا العلم سيتجاوز عالمنا الحقيقي إلى عالم وهمي، وكذلك الاعتقاد الراسخ في أن التأويل العلمي هو التأويل الوحيد الممكن الذي يخول لنا معرفة الحقيقة عن طريق العقل البشري.

أ- نقد الموضوعية:

إذا كان الإنسان في فترة ماقبل العلم يفسر الطبيعة من خلال تشبهها بالانسان واعتباره المركز الذي ينطلق منه كل تفسير، وهذا مايسمى بالنزعة الأنتروبومورفية (Anthropomorphe)، لكن تعتبر الثورة العلمية للقرن السابع عشر كمحاولة للتحرر من الماضي، قبل العلم بفضل الثورة الكوبرنيكية وما أضافته عليه من رؤية جديدة للكون، من خلال التفسير الميكانيكي للظواهر الطبيعية والانسانية، إلا أن المقاربة النيتشوية للعلوم الحديثة

1- الشابي، نور الدين، مرجع سابق، ص 153

2- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 83

3- المصدر نفسه، ص 20

تكشف لنا خداع العلوم في رفع شعار الموضوعية، إذ يؤكد في كتاب إرادة القوة أن كفاحه ضد العلم يتمثل في العمل ضد ثلاث نقاط وهي: المبالغة في الموضوعية، في وسائل العلم، نتائجه وتفاهة أحكامه[1].

نيتشه لا يقف عند هذا الحد في نقد العلم، بل يتعدى ذلك إلى نقد الموضوعية التي طالما تغنى بها وتمسك بها وهذا ما نلمسه في قوله: " أحارب كل مغالطة علمية في إذعان الموضوعية لأن ما نجده لحد الآن وفي العصر الحالي من عصور العلم هو أن العلم إنساني إنساني جدا"[2]، وما يريد تفسيره نيتشه هنا، هو أن العلم الحديث اليوم مع ما أل إليه الواقع أصبح خاضع للذاتية ولم يعد للموضوعية من مكان في البحث العلمي، فالمصلحة فوق كل شيء وأن ما يدعى بالموضوعية هي قناع فقط وضعه العلماء من أجل تمرير أفكارهم، معتقداتهم، وتصوراتهم التي تتلون بتلون ثقافتهم، عواطفهم، ونواياهم، وبذلك تعتبر الذاتية التي اجتاحت العلم الحديث هي أساس ميتافيزيقي ضربت قواعده وتغلغلت فيه إلى حد كبير، كما يقول في هذا الصدد:" لا يزال البعض في حاجة إلى الميتافيزيقا وحتى هاته الرغبة الحادة في اليقين التي تتفجر اليوم وسط الجماهير في شكل علمي وضعي، هاته الرغبة في إرادة امتلاك شيء قار، بشكل مطلق بينما حتى في اندفاع هاته الرغبة قلما ينشغل الناس بالحجج الصالحة لتأسيس اليقين"[3].

نيتشـــه تجاوز نقده حد التجرء على القوانين العلمية حيث يقول في كتابه العلم المرح: " لنحذر أن نعلن أن هناك قوانين في الطبيعة ليس هناك إلا حاجاته"[4]، بمعنى أن نيتشـه يرى أن القوانين ما هي إلا مجرد أوهام تخدم مصـلحة وحاجاته صـاحبها فالطبيعة حرة لا تتحكم فيها أية قوانين، ما يعني أن نيتشـه يرفض كل القوانين التي جاء بها العلم كقانون الحركة، قانون السببية، وغيرها.

فيرى نيتشه بضرورة الاحتراس من استعمال لفظة "قانون" لوصف الأشياء الطبيعية وذلك بسبب خلفيتها الميتافيزيقية، لأن القانون لا وجود له ولاحتى الحتمية التي تقر أن شيئا ما يحدث حدوثا منتظما وبه يمكن التنبؤ والتعميم لا يمكن عده ضروري، لأنه فقط ثمة تأويل ذاتي دخل إلى قلب الوقائع، فليس ثمة في الطبيعة سوى علاقات قوة تكمن ماهيتها في ممارستها ومقدورتها في كل القوى الأخرى وهذا ما هو إلا تصور ميتافيزيقي فالحياة إرادة قوة وإرادة تراكم القوة ، والعالم ما هو إلا تدافع وصراع لا ينضبط، من خلال هذا فإن العالم الخارجي الذي يمتاز بالحركة الدائمة والتدافع لا يمكن أن نصفه بالثبات كونه في صيرورة دائمة ومستمرة، وأي محاولة لتقنينه ما

1– ربيعة، مجكدود، فردريك نيتشه والنقد الفلسفي للعلم الحديث، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد10، العدد1، 2022، ص 954
2– الشابي، نور الدين، مرجع سابق، ص 245
3– نيتشه، فريدريك، العلم المرح، مصدر سابق، ص 210
4– المصدر نفسه، ص 122

هي إلا محاولة لتعطيله، ومن خلال هذا نجد أن الأفراد هم معايير كل شيء في الطبيعة وما القانون إلا إضافة ولا تعني شيء في الحالة الطبيعية للإنسان[1].

ويضيف نيتشه في قوله:" فإن عبارة تقيد بالقوانين تضفي صبغة أكثر إنسائية على لزومية الطبيعة وتجعل منها واحدة من آخر ملاذات الوهم الأسطوري"[2]، من خلال هذا يرى نيتشه ويعتقد أن فكرة القوانين هي فكرة ميتافيزيقية غير واقعية وتجسد خيالا من خيالات الإنسان الميتافيزيقية.

ب- نقد مفهوم الحركة:

أما فيما يخص نقده لقانون الحركة، فهو يرى أنه خالي من المعنى مثله مثل الذرة، على أساس أن العالم الميكانيكي بما هو عالم الحركة هو عالم خيالي، أساسه وهم حسي للعين بما أن في كل حركة ثمة شيء يتحرك يمكن التعبير عنه رياضيا، لكن دون إدراك القوة الباطنية المماثلة في كل شيء يتحرك، وبالتالي تصوغ الميكانيكا تتاليات للظواهر في شكل علامات بفضل وسائل تعبيرية حسية ونفسية والاعتقاد بأن كل أثر حركة، وأنه حيثما توجد حركة فثمة متحرك[3].

من خلال هذا نجد أن نيتشه يرى أن مفهوم الحركة مفهوم ميتافيزيقي إلى أبعد الحدود على أساس أنه وضع إلى جانب الذرة، من منطلق أن العالم الميكانيكي كذلك وهم وخرافة لأنه في الأساس يقوم على مفهوم الحركة، فهما يقومان على توهم حسي بوجود حركة من منطلق إبصار هذا المتحرك بالعين، لكن دون تحديد القوى المتحكمة في الحركة أي عدم تحديد القوة الباطنة التي تتحكم في هذه الحركة، فأصبح العقل البشري يتوهم نفسيا أو حسيا، أنه كلما كانت هناك حركة، كان هناك متحرك، لأن الحركة هنا ببساطة هي أثر للمتحرك.

يعد مفهوم الحركة إذن مقولة علمية من الدعائم الرئيسة التي قام عليها التفسير الميكانيكي على حد تعبير نيتشه "الميكانيكا هو علم الحركة"، وبذلك تسعى إلى صياغة متتاليات للظواهر في شكل علامات بفضل وسائل تعبير حسية ونفسية، فهي بذلك قائمة على تفسير سيكولوجي "ما من فعل إلا ووراءه فعل"، ومستند إلى المبدأ اللغوي لذا فما الحركة سوى رمزية لأنها موجهة للعين، وبما أن الحركة دوما تبحث عن متحرك، والمتحرك هو الذرة فهي أيضا إزاء حكم مسبق ثان طبيعة نفسية[4].

1- محمد، الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 115

2- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 13

3- الشابي، نور الدين، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 264

4- ربيعة، مجكدود، فردريك نيتشه والنقد الفلسفي للعلم الحديث، مرجع سابق، ص 964

إن الذرة إنشاء ذهني قائم على وهم سيكولوجي حقيقته إنه وهم "الذات بالذات" فكما يتوهم الانسان أنه يحمل في ذاته وحدة، كذلك يسقط هذه الوحدة وينزلها على العالم الخارجي فيجعله موحدا مثله، أي مكونا من ذرات متجانسة، إذا استعرنا مفهومنا عن الأنا واستقيناه منه، أي من أقدم عقيدة، أمنا بها، ولو لم نتوهم أنفسنا وحدات ما تمكنا أبدا من أن نشكل الشيء، يعني مفهوم الذرة[1].

ج- نقد مفهوم السببية:

هذا، وقد رفض نيتشه كذلك قانون السببية، فقد أشار إليه على أنه خرافة ميثولوجية ذلك أنها تقوم على افتراض أني"، "أنا" الفاعل مميزة بذلك بين "الروح" و "فعلها" وبهذا يطفوا مفهوم الروح الميتافيزيقي القديم من جديد كما يطفوا معه مفهوم الإرادة الذي يضرب بجذوره في الميثولوجيا القديمة.

كما أن فكرة التتابع بين العلة والمعلول خاطئة لأنها مسألة نزاع وصراع بين عنصرين غير متساويين في القوة وهي مجرد ترتيب جديد للقوي يتم وفقا لمقياس القوة في كل منهما، فالمعلول يختلف في طبيعته عن العلة تماما، والأمر الأساسي هو امتداد النزاع والصراع بدرجات مختلفة من القوة فالشعور بالقوة هو علة للشيء والاعتقاد في العلة هو الاعتقاد بالقوة وأثارها، ويضيف في قوله: " لقد فهمت التمثيلات المتناسلة عن بعض ترتيبات اللحظة خطأ على أنها العلة نفسها في الواقع"[2].

ومن بين الانتقادات التي يقدمها نيتشه لمبدأ العلية، أنه لا يمكننا استنتاج العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول باعتبار أن الحوادث متعاقبة، كما يرجع مبدأ العلية إلى التصور الديني والأخلاقي وأنه يضرب بجذوره في التفكير الأولي البدائي الذي يقوم على التشبه بالإنسان، ومنه فالسببية فكرة زائفة لأنها مرتبطة بمفهوم القوة والإرادة والنفس.

وهذا ما فسره نيتشه في كتابه إرادة القوة عندما تتناول فكرة السببية بحيث يرى أن الوعي يصل متأخرا عن النتيجة وهذا ما أعابه في الفعل السببي، كونه حالة شعورية تأتي في موضع متأخر عن العملية، أي أثر ذلك الشيء يظهر لاحقا في العالم الخارجي فيقول: " إننا لا ندرك السيبية والتسليم بأن هناك بين أفكارنا رابط مباشر وسببي يفعل المنطق، هو نتيجة ملاحظة بدائية ويليدة بين فكرتين تجد مختلف الأهواء التي تمرح على هواها"[3].

1- ربيعة، مجكدود، فردريك نيتشه والنقد الفلسفي للعلم الحديث، مرجع سابق، ص 965

2- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 49

3- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، مصدر سابق، ص 202

يخلص نيتشه إلى نتيجة مفادها أن العلم هو حصيلة مجموعة من الأخطاء والأوهام تولدت بشكل تدريجي، وورثناها في زمن القرن التاسع عشر، كما تؤكد جينيالوجيا نيتشه، حيث أن العلم ماهو إلا محصلة نهائية للفكر الغربي الحديث قد استمد مبادئه وأسسه من مصادر هي نفسها التي شكلت دعامة التفكير الميتافيزيقي، فسطر أهدافا هي نفسها الأهداف التي سعت إليها مختلف الفلسفات الميتافيزيقية في سعيها لتشكيل العالم، ولكن وحسب أبجدية نيتشه لا تعترف بالحقائق ولا بالأقنعة ولا باللغة الميتافيزيقية إذا تحدثنا على ضرورة اختراعنا مثل هذه المظاهر وهذا يؤكده في مؤلفه إنسان مفرط في إنسانيته إذ يرى:" أن العلم الدقيق لا يستطيع أن يخلصنا من عالم التمثل هذا إلا في نطاق محدود وليس ذلك بالشيء المرغوب نظرا لكونه عاجز عن تحقيق المطلوب أي تحطيم قوة العادات"[1].

لكن نيشته أراد أن يؤسس العلم بعيدا عن الاعتبارات الميتافزيقية وذلك في حملته الترصدية لقيم الارتكاس والنفي، واستبدالها بقيم الإثبات والنفي والتأكيد بعيدا عن الميتافيزيقا، وذلك من أجل إعادة قراءة نص العالم قراءة جديدة مبنية على التعدد وبلانهائية التأويلات، وذلك من شأنه أن يعبر العلم لا من خلال الميتافيزيقا والأخلاق والدين، وإنما تجعل أحكامه مقتصرة ومنظمة من طرف إرادة القوة، فيؤكد نيتشه أنه بإمكان العلم أن يعلو بنا على عالم التماثل لكن هذا لن يكون إلا عن طريق الفن ويشير إليه بلفظه "الضحكة الساخرة" إذ يقول:" يستطيع العلم ويشكل متزايد أن ينير تاريخ نشأة العلم كتمثل وأن يرفعها ولو لبعض لحظات فوق تسلسل أحداثه، إن الواقع المطلق يستحق ضحكة ساخرة والضحكة الساخرة هي التي تمكننا من تحمل أخطاء وأوهام العلم"[2]، فنيتشه إذن يقدم لنا الحل من أجل القضاء على الميتافيزيقا، الأخلاق، والدين، ولا يكون ذلك إلا بالفن المرح، الذي هو ليس الفن الحديث، ولا فن فاغنر، بل فن ديونيزيوس، الذي يبحث عن الحياة، والذي سيكون عونا للعلم، وهنا يمكننا ترويض العلم بالفلسفة عن طريق الفن.

د- الفلسفة والفن من أجل العلم المرح:

قد نحكم على نيتشه أنه معاد للعلم، لكنه في حقيقة الأمر ليس معاديا له، بل يدعو إلى التحكم فيه فلسفيا، لكن لما الفلسفة بالضبط هي الكفيلة بالتحكم في العلم، وتحدد له القيمة؟ وأية فلسفة يقصدها نيتشه للقيام بهذه المهمة؟ فيقر نيتشه أنه حان الأوان لتبديل الرتب بين الفلسفة والعلم فبعدما كانت الفلسفة هي المشرعة الوحيدة، والمقيمة للأشياء انقلبت المعادلة حينما تمكن العلم من النجاة ببراعة من اللاهوت الذي ظل

1- نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص 26

2- محمد، الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 666

خادما له لفترة طويلة أصبح اليوم يطمح بكل بطره وحمقه أن يكون مشرعا للفلسفة، ليلعب دور السيد أو دور الفيلسوف[1].

إن العلم لا يبلغ مرتبة العلم المرح إلا عندما ينصت إلى صوت الفلسفة وبالتالي إلى صوت الفن، لأن فلسفة الظهيرة هي التي تشرع لرؤية فنية للحياة، لذا يجب ترويض العلم بواسطة الفن، إذ يشير إليه بلفظة الضحكة الساخرة.

إن الجينيالوجيا النيتشوية تثبت لنا ضرورة إطراح موازين الانسان المقوم، واستبدالها بالميزان الجمالي، وأن التقويم المعرفي قد أفلس مثله مثل التقويمات الأخرى الأخلاقية، والدينية، كما أن ما من حكم تعقل إلا وبالفعل الجمالي مرافقته، وما من حاسة من حواس المعرفة إلا وتقوم بدور جمالي فني فالذهن نتاج لجهاز كان في الأصل جماليا، والانسان العلمي تابع للإنسان الفني، فالانسان الفنان ينسج علاقات، وينحت مفاهيم، ويرسم أشكالا، ويتخيل صورا، واستعارات، ومجازات عادية، فهذه القوة الفنية هي التي تعمل في صلب الانسان بما هو تشكيل وتوهيم نازع فني دائم الاشتغال في قلب نازع المعرفة ذاته[2].

إن الإقرار بتكامل العلم والفن لتحمل أخطاء العلم، هو ما يميز أيضا التصور النيتشوي للعالم عن التصور الوضعي، وتكمن مهمة الفن عند نيتشه في الحد من تضخم غرائز المعرفة، وبترشيد العلم إلا أنه يدعوا إلى نوع خاص من الفن الذي يكون عونا للعلم، ويخلصنا من غرائز المعرفة، وليس هذا الفن الحديث، ولا الفن الفاجنيري، وإنما الفن الديونيسي، الذي يبحث عن الحياة في كمالها دون نفي ما هو قاس، وفظيع، فالفن المرح هو الذي يمكننا من تحمل هذيان وأوهام العلم، وبثقته المفرطة في نظام العقل، والأشياء، وكراهيتها من جهة أخرى لجمال الحياة، والصيرورة[3].

أولا: نيتشه وبيكون

لابد من معرفة موقف نيتشـه من بيكون* **Francis Bacon (1561 م- 1626 م)**، قبل الخوض في غمار نقده لديكارت، لأثر هذا الأخير عليه، حيث أن فرانسـيس بيكون سـبق نيتشـه في نقده للعقلانية، في كتابه

---

1 – ربيعة، مجكدود، فردريك نيتشه والنقد الفلسفي للعلم الحديث، مرجع سابق، ص 966

2– المرجع نفسه، ص 968

3 – ربيعة، مجكدود، فردريك نيتشه والنقد الفلسفي للعلم الحديث، مرجع سابق، ص 970

*– فيلسوف انجليزي ، مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي بلغ في ظل حكم الأول منصب حامل اختام الملك في عام 1620 نشر رسالته الشهيرة (الأورغانون الجديد)، وفيه شرح تصوراً جديداً لمهام العلم وأسس الاستقراء العلمي، وقد أعلن بيكون أن الغرض من التعلم زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة، وكان يعتقد ان هذا الغرض لا يمكن تحقيقه الا عن طريق التعلم الذي يكشف العلل الخفية للأشياء، ومن ثم عارض النزعة المدرسية (السكولائية)، دعا بيكون الى النزعة الشكية فيما يتعلق بكل تعلم سابق ففي الوقت الذي اعترف فيه بامكان اكتساب المعرفة الصحيحة كان يعتقد ان منهج اكتساب هذه المعرفة ينبغي اصلاحه، ويتعين ان تكون الخطوة الأولى نحو هذا الاصلاح تطهير العقل من المفاهيم

المعنون (تفنيد الفسلفات)[1]، والذي حاول فيه بيكون تفنيد الفكر الفلسفي السابق له، والذي هو بإختصار التفكير التقليدي والتفكير العقلاني، أما في كتابه (في المبادئ والأصول) فقد قام بوضع أسس جديدة نظرية قائمة على الواقع بدل التقاليد الأفلاطونية والأرسطية المثالية القائمة على اللغة العقيمة التي تكون نتائجها طوطولوجية[2]، ولم يتوقف بيكون عند هذا الحد، بل تجاوز ذلك إلى نقد الفكر الوسيط، حيث نقد فلاسفة القرون الوسطى في كتابه (النهوض بالعلم) فيقول "إن هذا النوع المنحط من المعرفة (المعرفة النظرية) ساد أيضاً بين المدرسيين"[3].

أما النقد الذي إمتاز به بيكون بصورة واضحة وقوية، وخصص له مؤالفا خاصا هو (الأورجانون الجديد) في مقابل الأورجانون القديم، حيث نقد أرسطو كونه العقبة القوية التي كانت تقف في وجه العلم[4]، حيث حاول من خلال هذا الكتاب أن يحارب كل ماجاء به الفلاسفة من أوهام وميتافيزيقا، فهو يدعوا إلى تطهير عقولنا من الأفكار المجردة والتصورات السابقة والآراء المتحيزة، ثم يجب أن نحطم أوهام العقل[5]، لأنه يرى أن الإنسان الذي هو جزء من هذه الطبيعة يستطيع عن طريق ماهو مزود به من وسائل وأليات أن يكشف عن القوانين التي تحكم هذه الطبيعة والسيطرة عليها وهجر كل تفسير خرافي لا يمت للواقع بأية صلة، لأنه ببساطة لا يعرف ولا يقدر أكثر من ذلك[6].

هذا من جهة ومن جهة أخرى فالمثالية التي يدعوا لها أرسطو وأتباعه تجعل هناك فاصل بين الإنسان والطبيعة لأنها تقوم على أفكار مفارقة للطبيعة، والإنسان يستكين إلى الواقع والملموس أكثر من المجرد والمعقول، الأمر الذي جعله يميل إلى لغة العلم ونتائجه، فتصور بيكون الطبيعة وحدة متكاملة تبرر وجودها، وتفسر عملياتها المختلفة، فهي ليست في حاجة الى أية علة ميافيزيقية[7].

ولو نتجه إلى نيتشه ونقارنه بفرانسيس بيكون، نجد أن هذين الأخيرين يتقاطعان في العديد من النقاط، فنجد مثلا على سبيل التحليل أن الأخطاء الأربعة التي قال بها نيتشه في كتابه (أفول الأصنام) تناظر

المسبقة والاحكام المبتسرة (الاوثان) التي تهدده بشكل مستمر وكان بعض هذه الاوهام الى عادات العقل التي تميز الجنس البشري ككل، وبعضها الآخر الى عادات العقل التي تميز باحثاً او باحثين بعينهم وبعض آخر ناشيء عن نقص أو عدم دقة اللغة، والآخر – في النهاية – الى القبول الأعمى للآراء فاذا ما خلص المرء نفسه من هذه العادات السيئة للعقل. نقلا عن م، روزنتال، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 99-100.

1– جونثان ري، وج أو أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص 109

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3– قيس، هادي أحمد، نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2، 1986، ص81

4– قيس، هادي أحمد، نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، مرجع سابق، ص 82

5– وول، ديورانت، قصة الفلسفة، ص 163

6– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

7– قيس، هادي أحمد، مرجع سابق، ص 89

إلى حد ما الأوهام التي دعاها بها بيكون وهي ـ(أصنام وأوهام العقل) والتي دعا العقل الانساني للتخلص منها، إذ عدّها من بقايا أوهام الانسان الميتافيزيقي التقليدي[1].

كما أننا لو نتمعن جيدا في عنوان كتاب نيتشه (أفول الأصنام) نجده يتقارب بصورة كبيرة مع كتاب بيكون (تفنيد الفلسفات)،بالإظلفة إلى أن نيتشه يؤمن بالعلم إيمانا قاطعا لأنه يرى فيه الحل الوحيد من أجل القضاء على الميتايزيقا، وهذا الرأي امتداد طبيعي لفكر بيكون الذي رأى كذلك بأن العلم هو الحقيقة التي يمكن الإمساك بها لأنها فعل مادي، عملي، بحت، وليس تجريدي، كما أن الفيلسوفين يتفقان على أن العلم يوفر السعادة والفرح للانسان، فيقول نيتشه: " إن أسمى غاية للعلم هي أن يجلب الانسان أكبر قدر ممكن من اللذة ويجنبه أقل قدر من الكدر"[2]، وهنا لايسعنا سوى التذكير بفلسفة أبيقور اللذية التي تهدف إلى بلوغ السعادة القصوى من خلال تتبع صوت الطبيعة دون خوف ولا كلل لأن السعادة في تحصيل أكبر قدر من اللذة وتجنب الألم.

ونيتشه يحترم العلم ويقدسه، حيث أوضح أنه أقرب إلى تحقيق السعادة، فعلى الرغم ممايبدوا من ظاهره من إنعكاسات وتأثيرات إلا أنه في المستقبل يكون المحصل الوحيد للسعادة فيقول: " ربما يعرف العلم اليوم أكثر بواسطة وسائله بقدرته على سلب الانسان أفراحه وعلى جعله أشد برود وأشد شبهاً بتمثال واشدر وافية، الا انه يمكنه جداً ان يكتشف ذات يوم انه أكبر مدخر للألم، وعندها ربما أمكننا في الوقت نفسه قدرته الفائقة على أن يضيء للبشرية كواكب جديدة من الفرح"[3].

إن نيتشه استعان بالعلم ونتائجه الفائقة للوقوف بوجه الفكر الميتافيزيقي التأملي ومعه الفكر الديني والأخلاقي المطلق، لأن هذا الفكر يقوم على مجموعة من الأوهام تقع خارج نطاق المعرفة البشرية ويعتبرها حقائق مطلقة، وعلى الرغم من ذلك فنيتشه قد رفض القول بمركزية العلم، مثلما حدث مع الميتافيزيقا. ويؤكد نيتشه على أن الإيمان بالعلم الذي حل محل الإيمان الديني عند كثير من الناس هو بذاته موقف ديني وميتافيزيقي[4]، إلا أنه كان يؤمن بالعلم، ولكن العلم النسبي الذي يخضع للتغيير والتطور الحاصل على أرض الواقع، وما فكرة (الانسان الأرقى) لدى نيتشه سوى إمتداد وتطوير وإرتقاء بفكرة الانسان الذي يتمكن من السيطرة على الطبيعة لدى بيكون. وهكذا يمكننا القول ان الفيلسوفين متفقان على ضرورة العلم وأهمية نتائجه العملية ويرفضان الميتافيزيقا التأملية.

1– محيي الدين، اسماعيل، من ملامح العصر، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط2، 1983، ص 164

2– نيتشه، فريدريك، العلم المرح، مصدر سابق، ص 42

3– المصدر نفسه، ص 42 -43

4 –James Fieser and Norman lillegard: Ahistorical introduction philosophy. oxford, zooz. P.605.

ثانيا: نيتشه وديكارت

يعد ديكارت* (René Descartes 1596 م- 1650 م) أبو الفلسفة الحديثة، كونه من الأوائل اللذين ثاروا ضد الموروث القديم، وتأسيس فكر جديد متحرر، بعيدا عن التقليد، وهجر الأورجانون الأرسطي القديم، والاهوت المسيحي، كون هذين المنهجين السبب الراجح لعصور الظلام، والإنتكاسة التي عرفها التفكير الأوربي حين ذاك، فماكان على رونيه ديكارت سوى القضاء على هذا التفكير السكولائي المدرسي بإرساع قواعد المنهج العقلي الذي جسده في كتابه مقالة في المنهج، حيث وضع الفيلسوف طريقا وسبيلا للمعرفة الحقة التي ينطلق فيها من الشك إلى اليقين، وخلص إلى أن الإنسان متكون من جوهرين، جوهر روحي قوامه النفس أوالشعور والوعي، وهوالجوهر الأساسيي لوجود الإنسان، وجوهر أخر مادي قوامه البدن أو الفيزيولوجيا الميكانيكية، وهذا الأخير تابع فقط للجوهر الروحي، وهنا نجد أن ديكارت مال إلى النفس على حساب الجسد، وهذا مافتح عليه نيران نيتشه وغضبه، وهنا سوف نبين تاريخ الجسد بإعتباره المشكل الحقيقي بين نيتشه وديكارت، ونبين كيف هوى نيتشه بمطرقته على هذه الفلسفة، لأن الإهتمام الفلسفي بموضوع الجسد لم يكن حديثا بل يرجع إلى مراحل قديمة، فالمتأمل في التاريخ الكرونولوجي لمفهوم الجسد يلاحظ أن الموضوع استلهم العديد من الفلاسفة منذ العصور القديمة كالحضارات الشرقية، من بلاد الرافدين، الفرعونية، الهندية، ومرورا باليونان والعصر الوسيط، وصولا إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

1- تقويض فكرة الأنا

وإذا حاولنا الوقوف مع نيتشه على حقيقة الكوجيط الديكارتي، نجده يحاول عكس ترتيب الأولويات، فيرى أنه بدل القول بأسبقية التفكير عن الوجود، يجب تسبيق الوجود عن الفكر ويكون بذلك هذا الأكثر صحة، فعبارة (أنا أفكر) يجب أن تكون حسب الترتيب بعد (أنا موجود)، فكوجيطو نيتشه هذل إن صح التعبير، ينفي العلاقة السببية الموجودة بين الفكر والوجود، حيث الفكر هو علة سابقة وسبب حتمي للوجود، غير أن نيتشه يرى في هذا مغالطة كبيرة لأنه لاقيمة للفكر دون وجود.

*- ولد في لاهي، وهي بلدة صغيرة بفرنسا، وتلقى تعليمه في كلية لافليش اليسوعية، وقد ظل يحتفظ لأساتذته فيها باعجاب شديد، لكنه لم يرض عما في الكلية من مقررات دراسية حينما تبين أنها في معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء التقليدية فكان رياضياً ممتازاً. كانت حياة رينيه ديكارت العملية قصيرة، ولم يكن إنتاجه غزيرًا، بيد أن إسهاماته في الفلسفة والعلوم باقية حتى يومنا هذا. ولعل أكثر ما اشتهر به هو مبدأ «الكوجيتو»: «أنا أفكر، إذن أنا موجود!» وبالمزج بين «الحدس» و«الاستنباط»، توصل ديكارت من هذا المبدأ إلى وجود العالم المادي. غير أن ديكارت لم يعتزم أن تكون النظرية الميتافيزيقية التي وضعها بمعزل عن عمله العلمي الذي ضم أبحاثًا مهمة في الفيزياء، والرياضيات، وعلم النفس، وعلم البصريات، وفي هذا الكتاب، يُبيّن توم سوريل كيف كان ديكارت مناصرًا لمنهج رياضيٍّ جديد في الفيزياء ومطبِّقًا له، وأن الغرض من النظرية الميتافيزيقية التي وضعها هو دعم برنامجه في العلوم. نقلا عن توم سورين، ديكارت مقدمة صغيرة جدا، ترجمة أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي، 2017، ض 12.

كما يرى نيتشه أن إيمان ديكارت بالأفكار الفطرية والتصورات القبيلة والحقائق المثالية التي لا يشوبها الشك غير مبرر، لأن ذلك سيؤدي به إلى الوقوع في الخطأ، حيث يقول نيتشه "على الفيلسوف أن يتسلح بجملة من الاسئلة الماورائية، أسئلة تعود إلى الوعي الذهني ...إن من يتجرأ بالإجابة مباشرة عن هذه الاسئلة الماورائية مستنداً الى نوع الحدس المعرفي كما يفعل من يقول (أنا أفكر) ...ربما من غير المحتمل ألا تقع في الخطأ، ولكن لماذا تريد الحقيقة على الدوام "[1].

بالإظافة أن نيتشه يرى أن المبرر الوحيد لديكارت في إعتقاده هو الكوجيطو، والذي عده واضحا وبديهيا لا يحتاج لبرهان، لأنه يشبه في ذلك كثيرا القضايا الرياضية، ولكن نيتشه يسخر من الاعتقاد بوجود يقين مباشر في مثل هذه القضية الفلسفية، إذ أنها في واقع الأمر تنطوي على سلسلة من الإعتقادات التي يكاد يكون من المستحيل البرهنة عليها[2].

وفي إرادة القوة يقول نيتشه:" إن الإعتقاد الذي جعل ديكارت يقول (أنا أفكر) حين شعر بتفكير فإنه ليس إلا تعبيرا عن الإستعمال النحوي الذي إعتدنا عليه" والذي يصنع لكل فعل فاعل وباختصار فهنا نكون بأزاء افتراض سابق ذي صيغة منطقية ميتافيزيقية لا بأزاء قضية مباشرة في اتباع الطريق الذي سلكه ديكارت لا يوصل الى أي شيء يقيني وإنما يوصل الى إعتقاد راسخ شاع طويلاً بين الناس[3]، هنا نيتشه يحط من قيمة الكوجيطو الديكارتي، حيث اعتبر هذه المقولة خرجت من فم ديكارت من جراء العادة، ومن جراء الإستخدام الشائع للغة وليس من بحث ضنين وتحليل عميق، بل أي إنسان عاقل يمكن أن يتنبه لهذه الفكرة ويخرج بنفس التصور الذي بناه ديكارت، وبالتالي فان مفهوم (الأنا) مبني على الأوهام الخادعة وأصبح مع هذا الفكر خرافة وخيالاً وتلاعباً بالالفاظ[4].

كما أن ديكارت في حديثه عن فكرة الله، التي جعلها فكرة فطرية ولدت مع الإنسان وهو حامل لها منذ ذلك الحين، كدلالة على هذا الخالق، والذي بدوره هو من أودعها فينا كدلالة على وجوده، ولهذا ربط نيتشه بين الفكر والإله المجرد لأنه رأى فيها عائقاً يقف أمام اثبات وجوده، فديكارت يربط بينهما حينما يقول "نتذهن اللامتناهي، أي الإله بواسطة فكرة حقيقية عنه هي فينا سابقة، نوعاً ما لفكرتنا عن ذاتنا"[5]، أما نيتشه

1- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 36

2- فؤاد، زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 68

3- فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 99

4- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 47- 48

5- رونيه، ديكارت، التأملات، مصدر سابق، ص 118

فيقول "إن العقل والفطرة يتبعان تلقائياً غاية واحدة الخير و(الله) ومنذ أفلاطون يسير كل اللاهوتيون والفلاسفة في المسار نفسه، ويعني هذا أن ما انتصر حتى الأن في أمور الاخلاق هو الفطرة، أو كما يسميها المسيحيون (الإيمان) أو كما أسميه أنا (القطيع)، ويجب في الحقيقة أن يستثنى ديكارت أبو العقلانية الذي أقر بالسلطة للعقل دون سواه، لكن العقل مجرد أداة وديكارت كان سطحياً"[1].

وهذا يؤكد وجهة نظر نيتشه الذي يرى أن هنالك تلازماً بين فكرتنا عن الذات التي قال بها ديكارت (وجود الله). فديكارت يجعل من الانسان آلة جامدة، او صخرة لا تتحرك او كائن معدوم الإرادة وفقاً لرؤيته هذه نيتشه قام بفتح نار الأسئلة على البداهات أو الحقائق المحتجبة والأصول المنسية والعقائد المتحجرة مع فارق بينه وبين ديكارت، فالأخير أسس للحداثة، في حين قام نيتشه بهدم هذه الأسس وتفكيك الأصول التي قامت عليها فلسفة ديكارت والفلاسفة المحدثين من بعده[2].

ونيتشه في تقويضه للحداثة لم يتوقف عند الأنا الديكارتي فقط، بل تعدى ذلك إلى تقويض (الأنا المتعالية) عند كانط، إذ كانط يرى أن (أنا أفكر) أي وعيي بأنني ذات مفكرة لابد أن يصحب كل أفكاري وإمتثالاتي وإلا لما كانت هناك أفكار عن أي موضوع، وهذا (الأنا أفكر) ليس مشتقاً من أية فكرة وإن كان يصحب كل أفكاري ووحدة الوعي متعالية بوصفها الشرط النهائي للمعرفة والمصدر لكل معرفة قبلية تالية[3]، ويقول كانط في العقل المحض "كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها الى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يصادف فينا شيء أسمى منه"... فكما كان للفاهمة فكذلك لهذه الملكة استعمال محض صوري أي منطقي فيه يجرد العقل المعرفة من كل مضمون لكن لها ايضاً استعمالاً واقعيا من حيث تتضمن أصل افاهيم ومبادئ معينة لا تستمدها لا من الحواس ولا من الفاهمة"[4]، والعقل كما يرى كانط"لا يتصل اذن البتة مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع كان بل بالفاهمة كي يصغي على متنوع معارفها قبلياً وبأفاهيم وحدة يمكن ان نمسيها وحدة عقلية، وحدة من ضرب مغاير كلياً لتلك التي يمكن ان تقدمها الفاهمة[5].

1– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 138

2– علي، حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 124

3– عبد الرحمن، بدوي، أمانويل كاط، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977، ص 219

4– امانويل، كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، دون طبعة، دون سنة، ص 187

5– المرجع نفسه، ص 189

أما (أنا أريد) عند شوبنهور فالإرادة هي جوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود وما الوجود في الواقع إلا تحققها الموضوعي[1]، ويرى شوبنهور أن هذه الحقيقة قبلية سابقة على كل حقيقة أخرى[2]، فحقيقة الانسان ولغز الوجود أن حقيقة جسمه وأفعاله وحركاته ووجوده الباطني بوجه عام يمكن تلخيصها بكلمة واحدة هي الإرادة، "فالارادة هي ما يمكن أن يعطيه مفتاح وجوده الخاص ويكشف ويبين له المغزى والتركيب الداخلي لوجوده ولأفعاله وحركاته"[3]، فهي جوهر وجود الانسان، ففيها يجد الإنسان التأمل الباطني المباشر والجوهر الباطن الحقيقي للإنسان والذي لا يمكن أن يغنى وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الإنسان[4].

يرى نيتشه أن هذه المجموعة من المعارف الكوجيتو الديكارتي والشيء في ذاته الكانطي والإرادة عند شوبنهور هي بمجملها معارف أو حقائق مطلقة قائمة على اليقين الذي لا يمكن الشك فيه، وهذه الحقائق كما يراها اولئك الفلاسفة برأي نيتشه تعطل الوجود أو أن الإنسان ليس له دور في بناء المعرفة بل هناك الفكر كما يؤمن به ديكارت والأفكار والمعارف القبلية كما يراها كانط والإرادة كما يراها شوبنهور، لذلك فنيتشه يقول " ما يزال هناك اكثر من تأملاتي ساذج يعتقد أن ثمة (يقينات بلا توسط) وعلى سبيل المثال (أنا أفكر) او على حسب الخرافة التي آمن بها شوبنهور (أنا أريد) كما لو أن المعرفة تلقف هنا موضوعها محصناً او عارياً بوصفه شيئاً في ذاته ومن دون أي تزييف لا من قبل الذات ولا من قبل الموضوع، إلا أن (اليقين بلا توسط) شأنه شأن (المعرفة المطلقة) و(الشيء في ذاته) وأكرر ذلك للمرة المئة ينطوي على تناقض ذاتي"[5].

المعرفة حسب ديكارت وكانط وشوبنهور هي معرفة حدسية مباشرة دون توسط والتجربة والعالم الحسي الظاهر ليس له دور في تكون هذه المعرفة بل هو مستبعد تماماً لأن هذه المعرفة حسب هؤلاء الفلاسفة بين الذات والفكرة أو العقل المتسامي على الوجود والذات المطلقة المتعالية لأنها كما قلنا معرفة حدسية مباشرة داخل عالم المعقولات لا تختلط أو لها علاقة بعالم الحس الجسد أو التجربة، لذلك عدّه نيتشه معرفة مطلقة لا تختلف عن المفاهيم الميتافيزيقا التأملية التي شكلها الفكر الفلسفي عبر تاريخه الطويل، فهذه المفاهيم لا تختلف عن عالم المثل الأفلاطوني وحتى الذرة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون كلها حقائق مطلقة مجردة لا يمسها الزوال لذلك يقول نيتشه " إن مفهوم الشيء هو مجرد إنعكاس بسيط للإعتقاد في أنا قد تكون علة حتى ذرتكم أيها

1– عبد الرحمن، بدوي، شوبنهور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1942، ص 184

2– سعيد، محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص 48

3– المرجع نفسه، ص 56

4– عبد الرحمن، بدوي، أمانويل كاط، مرجع سابق، ص 186

5– نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 36 – 37

السادة الواليون والفيزيائيون، كم من خطأ، كم من سايكولوجيا بدائية ما تزال قائمة فيها... دون أن نتحدث عن الـــ(شيء في ذاته) الميتافيزيقي هذا خطأ العقل الذي اعتبره سبباً الذي إختلط بالحقيقة وأثبت كمعيار للحقيقة وسمي الهاً"[1].

هذه التي يزعم الفلاســفة بأنها حقائق يرى نيتشــه أنها على الرغم من تغير تســميتها لكنها بمجموعها تمثل عللاً وأسباباً أمام العقل وبالتالي صارت حقائق مطلقة ثم يقينات لا شك فيها وهذا اليقين يمثل خطراً فـ" اليقين أخطر من الكذب في عداوته للحقيقة[2]، فاليقين مفهوم مطلق ثابت، ساكن، أما الحقيقة كما يراها نيتشه نسبية لذلك أصبح الكذب أقل خطراً من اليقين في عداوته للحقيقة، لأن الكذب مفهوم نسبي. توصــل اولئك الفلاســفة الى إدراك الكائن المتعالي الأسمى كديكارت وكانط الذين يعتقدون بأنه موجود بالضرورة، وهو أصل الأشياء جميعاً عن طريق أفكار قبلية سابقة موجودة في الذهن ولا يدركها إلا العقل أو الذات المفكرة، لذلك صار الفكر أو العقل المتسامي على الوجود أو معطيات الحس وتحديداً التجربة، لذلك هي معرفة حدسية مباشرة.

أما نيتشــه فيرفض القول بوجود هذه الأفكار لأنها لا تمثل الحقيقة، والحقيقة بنظره في التجربة في العالم الظاهر المتغير المحسوس وليس في العالم المتعالي أو الذات المفكرة، وما يأخذه نيتشه على هؤلاء الفلاسفة أنهم لا يستطيعون أن يفكروا أو يتجردوا دون فكرة السببية أو العلية، حتى شوبنهور وضع الإرادة كعلة لوجود وفي نقده لمبدأ الإرادة كعلة، يقول نيتشــه:" إن الإعتقاد بالإرادة على أنها علة لمعلولات يعني الإعتقاد بقوى تفعل سحرياً، وفي الأصل في كل مكان كان الإنسان يرى حادثة تحدث كان يعتقد بوجود إرادة فاعلة شأنها شأن إرادة الكائنات التي تفعل شخصياً في ما وراء الكواليس، لقد كان مفهوم الميكانيكية غريباً كلياً عنه"[3]، بمعنى أخر أن نيتشه يفهم الترابط بين العلة والمعلول هو نوع من الخرافة أو السحر الذي لا يمكن أن يشعر به الإنسان لكن العادة إقتضت هذا الترابط والفعل الغريزي وليس العقلاني الواقعي، لذلك يقول نيتشه " صار الاعتقاد بواقع العلة والمعلول اعتقاداً اساسياً لا يزال يطبقه الأن في كل مكان على أي حادث بطريقة غريزية كنوع من الوراثة التي ضاع أصلها في غياهب الزمان"[4].

وهذا النقد يشمل كل الفلسفات الميتافيزيقية بدءاً من اليونان وصولاً الى شوبنهور فهو فكر مبني في ضوء العلة وهو جزء من الأرث الميتافيزيقي الذي لا ينطبق على الواقع لذلك هو ضاع في غياهب الزمان

1- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 48 – 49
2- نيتشه، فريدريك، انساني مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص 215
3- نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص 119
4- نيتشه، فريدريك، العلم الجدل، مصدر سابق، ص 120

لأنه فكر تأملي، نظري ليس له صـــلة بالواقع، فالأنا أفكر الديكارتية لا تختلف عن الأنا المتعالية الكانطية أو الأنا أريد عند شوبنهور لأنها تمثل علة ومعلول، وهي مبادئ أو مفاهيم مطلقة ومتعالية على الوجود الانساني، لذلك رفضه نيتشه وعدّه جزءاً من التراث الميتافيزيقي الغربي الذي يريد تحطيمه وتفكيك الأسس والأصول التي قام عليها.

2- تقويض فكرة الجسد

إن الجسد مفهوم مرتبط بجملة من المفاهيم، حيث جاء في لسان العرب لابن منظور أن مفهوم الجسد: "هو نقيض النفس، ويقال بتحسد الشيء أي تحقق واقعيا، والجمع أجساد، وفي المقابل توجد النفس وهي كل ما لا يلبس وكل مالا ليس هو متحقق واقعية، أما الجسد فهو كل ما يلبس وكل ما يتحقق واقعية"[1]، والجسد هو كل شيء محسوس وتقابله الروح وهي الشيء الذي لا يلمس، فهي إذن معنوي ولا وجود لها في الواقع، بينما الجسد فهو مادي وله وجود في الواقع، فعرفه الجرجاني في معجمه الفلسفي: "هو جوهر قابل للأبعاد الثلاثة"[2]، أما في موسوعة لالاند الفلسفية "فكلمة جسد **(corps)** تقابلها في اللاتينية **(korps)** وفي الإنجليزية تقابلها **(body)** وفي الإيطالية **(corps)** وهي تعني غرض مادي يكونه إدراكنا؛ أي أنه كل مجموعة كيفيات نتمثلها مستقرة عنا، وواقعة في المكان ومن خواصها الأساسية المدي الثلاثي الأبعاد والكتلة"[3].

ولتوضيح فكرة الجسد عند نيتشه يجب علينا أولا تبيان هذه الفكرة عبر التاريخ، إنطلاقا من الفكر الإغريقي وصولا إلى الفكر المعاصر، حيث سنبين إختلاف التصورات حول هذا المفهوم، ومدى احتقاره واحترامه، وتبيان نقطة الإنعراج التي عرفها الجسد كتحور محوريا في تاريخ الفلسفة.

أ- الجسد في الفكر الكلاسيكي

في **العصر اليوناني القديم** كان المجتمع الإغريقي في بدايته أي في فطرة التفكير العتيق أو الميثولوجي يعتقد أن الآلهة هي الكمال المطلق وأن الإنسان كائن ناقص وذلك من خلال جسده، فكان البطل هو الإنسان الذي يمتاز بالخلود وجسده لا يفنى لأنه من أصل إلهي، فكان البطل مزدوج الأصل إما أمه آلهة وأبوه بشري، وإما أبوه إله وأمه بشرية، فأصبح الجسد خارج المنظومة الإلهية يخضع للفساد والفناء، الأمر الذي أدى إلى تحقيره والرفع من قيمة الروح والنفس كونها من أصل ثابت مطلق خالد، فأضحى الجسد في المجتمع الإغريقي عبارة عن نظام رمزي يحول التفكير في الأشكال التعارضية بين الذات والآخر، القريب والبعيد، الاتصال والانفصال،

1- إبن منظور، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت، ط3 ، 1994، ص 139

2- إبراهيم، مدكور، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون الطباعة الأميرية، القاهرة، د ط، 1982، ص 61

3- أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، المجلد الأول، تعريب أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2،2001، ص 231

الإنساني والإلهي، فالجسد الإنساني اعتبر جسدا دونيا (sous corps) في مقابل الجسد الأعلى للآلهة (sur corps)، إن الجسد الإنساني دوني ومعيب وخاضع لتقلبات الزمن والمحدودية ومعرض للتعب والشيخوخة والمرض ثم الموت والهبوط، في حين أن الجسد الأعلى للآلهة هو جسد خالد الإشعاع ومكتمل ويتم بالحياة والقوة والجمال"[1].

ونجد "طاليس"، يهمش الجسد بسبب انشغاله بتحديد ماهية الأجسام الطبيعية وأصلها، ثم "سقراط"، في فلسفته الأخلاقية يعلي من مكانة النفس على حساب الروح، والفكر على حساب الحياة، وبذلك يجعل الجسد ماهو إلا مقبرة للروح، فالجسد بذلك يصير عقبة أمام التفكير لأن هذا الأخير يقيد حريته ويحدد نهاياته فيجعل النفس مغلولة مجبورة على أن تبقى بين أسوار هذا الجسد، وذلك في حواره على لسان أفلاطون: " نفس الفيلسوف تزدري الجسد إلى أبعد حد وتهرب منه[2].

على نفس المسار سار " أفلاطون" حيث في نظريته عالم المثل أو نظرية التذكر في أمثولة الكهف، نلمس لحظة الاحتقار للجسد، وتحديد علاقة الجسد بالروح، حيث يتم إقصاء الجسد من فعل التفلسف وإبعاده عن العمل الذهني عموما، على حد تعبير"أفلاطون" على لسان "سقراط" أن الحكمة هي تخلي عن إرادة الحياة وإقبال على الموت وتوقا إلى الانعتاق من سحب الجسد من أجل الالتحام بعالم روحاني خالص، والتقليل من الاهتمام بالجسد حتى تتمكن الروح من الخلود"[3]، وفي هذا السياق نجد تقسيم أفلاطون للجسد الذي يمثل قوى خاصة وفضائل خاصة تسكن فيها، ويرى أن الكمال يحصل بخلق التوازن بين الروح والجسد، أي بين النفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية، بناء على مبدأ عدم الإفراط والتفريط"[4].

أما " أرسطو" في فلسفته القائمة على الحركة والعلية فهو يسير على مسار مخالف لأفلاطون فيرى أنه لا وجود لتناقض بين الجسد والروح لأن وظيفتهما واحدة ولأنهما متحدين معا، فلا سبق إذن للروح ولا تأخر للجسد، بما أن الهيولى والصورة متلازمان وبالتالي فالصورة هي تشكل للمادة، والمادة هي علة الصورة، وهو ما يعني عدم وجود تناقض بين الروح والجسد بل بينهما تناسب[5].

1– Jean Marie BROHM, le corps un signifiant multiple, in Monia LACHHEB, Penser le corps au Maghreb, paris – tunis, Karthala et IRMC, 2012, p132

2– أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص64

3– تيبس، يوسف، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37، 2009، ص40

4– يوسف، تيبس، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مرجع سابق، ص 40

5– أرسطو، طاليس، في النفس، مراجعة وشرح وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1980، ص18-19

أما أبيقور فقد أعاد الاعتبار للحواس بعدما هدمها أفلاطون، ورأى أن الحياة هي الحقيقة الكامنة خلف كل معرفة، لأنه لا حقيقة خارج هذا التصور، فالإنسان يسعى فقط لتلبية حاجاته والبحث عما يجلب اللذة والمتعة له، وهذا ما يعمل الجسد على تحصيله قائلا: " إنني لا أستطيع أن أتصور الخير إذا غضت النظر ... عن كل اللذات التي يحصل عليها الناس بواسطة الحواس، وليس صحيحا أن سرور العقل هو وحده الخير، ذلك لأن العقل يسير برجاء اللذات الحسية التي بالتمتع ..."[1].

أما إذا مررنا **بالعصر الوسيط** فنجد أنه استمرار للفكر الأفلاطوني، فكما نعلم أن الفكر الوسيط تشبع بروح المثالية الأفلاطونية في جل الموضوعات المعرفية والميتافيزيقية، كذلك الأمر بالنسبة للجسد، فلم يحظى الجسد بمكانة مميزة لدى المسيحيين، بل كان محل احتقار وإقصاء، وتقديس للروح على حساب الجسد، ذلك أن المسيحية نظرت للجسد نظرة دونية أنزلت فيه الجسد إلى مستوى وضيع ورفعت من شأن ما أسمته بالروح التي تنفصل عن الجسد، لتعاقب وفق الآثام التي اقترفها الجسد، فالجسد خطيئة أو مجمع خطايا، ومكمن الشهوات والرذائل، وعليه يجب أن تلجم غرائز الجسد"[2].

ويتضح ذلك عند القديس بولس الذي كان معاديا منافيا محتقرا للجسد، لكونه يبحث عن اللذة والمتعة والغرائز الحسية والرغبات، فالنفس أرفع قيمة من الجسد نظرا لكونها من عالم مطلق، ونجد أوغسطين في كتابه "الثالوث" يرى أن النفس روحية ومتمايزة عن الجسم، فالروح عند أوغسطين منفصلة تماما عن الجسم وأعلى درجة منه وأنها تمثل صورة الثالوث الإلهي عند المسيحيين، فهي قبس من نور الإله.

ب- الجسد عند ديكارت

أما في **العصر الحديث** مع ديكارت فالنفس أو العقل جوهر متميز عن الجسم، فالنفس جوهر ماهيته التفكير، والجسم جوهر ماهيته الامتداد، فهو يقول:" إن النفس جوهر متميز كل التميز عن البدن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم وهذه الفكرة أكثر يقينا"[3]، وهكذا ديكارت ينطلق في فلسفته الكوجيتو أو (أنا أفكر) بالاعتراف بوجود ثنائية هي النفس والبدن، وقد بنى ذلك على إيمانه بوجود نفس خالدة، لأنها صادرة عن العقل الإلهي، وهي من جوهر مفارق للجسد، هذا الأخير الذي ينحل ويفسد خلاف النفس، وذلك لأن النفس هبة إلهية بسيطة غير قابلة للتجزئة، فالنفس جوهر ميتافيزيقي طيفي سيكولوجي

1- بدوي، عبد الرحمان، الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة، الطبعة الأولى، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، دون طبعة، 1969، ص104

2- أحمد، برقاوي، كوميديا الوجود الإنساني، دار التكوين للتأليف والنشر، دمشق، 2009، ص67

3- رونيه، ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 56 – 57

بسيط غير مركب ولا معقد مثل الجسد، وفي هذا يقول ديكارت:" هناك فرق كبير بين النفس والجسم، والجسم بطبيعته يقبل التجزئة، النفس لا تقبل، إذ أستطيع بفكري أن أجزئ الأشياء الجسمية أو الممتدة، أي واحد منها، مهما يبلغ من الصغر، وأن أجزاءه كثيرة، وأن أعرف بالتالي أنه قابل للتجزئة، وبالتالي فإن ذهن الإنسان أو نفسه مغايرة تماماً لجسمه"[1]، وبالتالي فديكارت هنا يربط الوجود بالنفس وليس بالبدن، فأنا مجود ككائن مفكر، أي وجودي قائم على تفكيري وهذا ما جسده في الكوجيتو حيث يقول في مقولته المشهورة: " أنا أفكر فأنا إذن موجود"[2].

فديكارت إذن من أبرز المؤسسين لمشكل العلاقة بين الجسد والفكر في الفلسفة الحديثة ولاسيما في كتابه "تأملات ميتافيزيقية"، إذ يرى أن بين الروح والجسد علاقة تفاعل متبادل التي تجعل منهما وحدة أو كلية لا انفصال فيها، ذلك أن الجسد هو مجموعة امتدادات مرتبطة ببعضها البعض تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والإحياء وعلم وظائف الأعضاء، فهو بهذا المعنى عبارة عن آلة مركبة من أجزاء متجاورة ومترابطة حسب تصميم قبلي[3]، وهذه الآلة في حاجة إلى محرك يصل بين ميكانيزماتها المنفصلة، ويمنعها من التوقف عن أداء وظائفها وليس ذلك المحرك سوى العقل أو الروح. إنه آلة جد منظمة من طرف الإله، والروح لا توجد في الجسد وجود الربان في السفينة، بل ككائن يسكن في جميع أنحاء الجسد[4]، يعني ذلك أن الجسد والروح كلاهما ضروري لوجود الإنسان فلا يمكن أن يتأسس هذا الوجود على الجسد وحده ولا على النفس وحدها، بل على العلاقة المتفاعلة فيما بينهما، والتي تجعلهما وجهان لعملة واحدة هو الإنسان، حيث أن الجسد يحتاج للنفس لإكمال وظيفته، والنفس كذلك تحتاج إلى الجسد لتكمل وظيفتها، فالبدن جملة من الآليات الميكانيكية الفسيولوجية المعقدة والمتشابكة التي تحتاج لمحرك يحركها وينظم سيرها وهي النفس، أما النفس هذه الكيفية النفسية الميتافيزيقية تحتاج دوما لمن يحتويها ويحيط بها لأنها لا تستطيع التعبير إلا بهذا الجسد الذي يعد وسيلة لغوية لها.

وفي هذا السياق يقول ديكارت إذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أني موجود وأني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئًا آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أني شيء مفكر، استطعت القول إن ماهيتي إنما انحصرت في أني شيء مفكر، أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير، ومع أن من الممكن أن يكون

1– رونيه، ديكارت، التأملات، مرجع سابق، ص 239

2– المرجع نفسه، ص 73

3 –Zurlippe (Rudolf) une unité problématique: éléments pour une histoire des conceptions du corps. Idem p31.

4– تيبس، يوسف، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مرجع سابق، ص40

لي جسم اتصلت به اتصالا وثيقا[1]، ويعني ذلك أن ديكارت يريد أن يؤكد على قيمة النفس وأنها أساس التفكير وقيمة الإنسان، رغم أنه يظهر له جسدا ملتصقا به، فالجسد ينتمي إلى عالم الواقع الظاهر الملموس والمشترك بين جميع المخلوقات، غير أن النفس جوهر طيفي غير محسوس، نصل إليه عن طريق التفكير والعقل، ما يجعل الإنسان متكون من جوهرين أساسين هما الجسد والذي جوهره الامتداد في الطبيعة، والنفس التي جوهرها التفكير.

ويضيف ديكارت إلى جانب ذلك في وصف الجسم و النفس قائلا: " إن النفس متصلة حقيقة بمجموع الجسم بسبب أنه واحد وبطريقة ما غير قابل للقسمة، بفضل ترتيب أجهزته التي ترتبط جميعها ارتباطا وثيقا بعضها بالآخر، لدرجة أنه حين ينتزع أحدها فإن ذلك يجعل مجموع الجسم معطوبا[2]، أي أن ديكارت يحاول أن يوضح كيف أن الجسد والنفس وحدة واحدة على الرغم من اختلاف جوهر تركيبتهما، فالجسد كتلة من الأعضاء غير القابلة لتفكيك ووحدة عضوية متينة، خلاف النفس التي لا يمكن تحديد حقيقتها بصورة واضحة لأنها من مصدر إلهي مجهول، ولكنها جزء لا يتجزأ من هذا الجسد، الذي يعد بناء مرصوصا لا يمكن تفكيكه أو تحليله فإذا اشتكى منه عضو تداعى باقي الجسد بالعطب والتعطل.

وبناء على ما تقدم، فديكارت يتصور الإنسان وفق طبيعة مزدوجة، بحيث رأى أنه يتكون من الفكر الذي هو ماهية الإنسان والجسم الذي هو امتداده؛ والجسد ينتمي إلى الطبيعة التي تعمل وفق قانون الحتمية الصارم، ويؤكد ديكارت أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتكون من هذين الجوهرين (الجسد والروح)، بحيث لا يمكن الحديث عن الروح عند الحيوان كما لا يمكن الحديث عن الجسد عند الآلهة أو الملائكة، أي أن المخلوقات على أنواع نوع نوراني ميتافيزيقي لا يحمل في تركيبته معنى الجسد كالآلهة والملائكة والجن، ونوع طبيعي مادي لا يحمل معنى الروح والعقل كالحيوانات بأنواعها، ونوع أخير مادي ونوراني يحمل التركيبتين المادية والمتجسدة في البدن والروحية المتجسدة في النفس، فقط لأنه كائن العالمين، لكنه يختلف عن تصور سابقيه، فيستبعد بذلك ثنائية أفلاطون (جسم أرضي فان، ونفس خالدة تسكنه)، ويبتعد عن تأثير أفكار أرسطو الذي يرى في كل إنسان وحدة مركبة من جسم (مادة) والنفس (شكل)، أي أنه مركب من هيولى وصورة. كما ابتعد عن الأفكار اللاهوتية خلال العصر الوسيط التي انتقصت من قيمة الجسد ووضعته في تناقض مع الروح والنفس، ويقف من كل ذلك موقفا إيجابيا مع الجسد.

1– رونيه، ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، التأمل الثاني، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنكلو المصرية، ط2، 1974، ص 96-103

2 –René Descartes, Les Passions de l'âme, Paris, 1649, p50

ج- الجسد عند نيتشه

أما إذا عدنا إلى نيتشه فهو يرد على دعوة ديكارت هذه بالقول: "إنك تقول (أنا) وتنتفخ غروراً بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها، شئت أن تصدق أم لم تشأ وهو جسدك وأداة تفكيره العظمى، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو (أنا) مضمر الشخصية الظاهرة"[1]، إذن نيتشه هنا يقلب التصور الديكارتي، حيث يرفع من شأن الجسد أو البدن ويحط من قيمة النفس وهذا خلافا لما أكده ديكارت، فنيتشه رؤيته تتعارض مع جميع الفلسفات التي سبقته والتي تحتقر الجسد وتحط من قيمته وتعده مصدر الشر، لأن الخير ببساطة مرتبط بالنسبة لهم بالروح والعقل.

نيتشه اعتبر أن تاريخ البشرية هو تاريخ إذلال الجسد وإماتة الرغبات والتضحية بالذات[2]، الأمر الذي دفعه بالقيام بثورة عارمة على سابقيه، خاصة الفلسفية المثالية، التي همشت الجسد واحتقرته في مقابل الروح. يقول نيتشه في هذا الصدد: " الجسم هو عقل كبير، جمهور متحمس، حالة سلام وحرب، قطيع وراعيه. هذا العقل الصغير الذي تدعوه روحك، يا أخي، ليس إلا أداة بيد جسمك، وأداة صغيرة جدا، ولعبة بيد عقلك الكبير"[3]، من خلال هذا نيتشه قلب رأسا على عقب كل الأفكار المثالية بخصوص ثنائية الجسد والروح، حيث أعلن أن الجسد هو العقل الكبير، في مقابل العقل الصغير الذي يقصد به الروح.

ويواصل نيتشه تقديسه للجسد، وتبسيطه للروح، لأن هذه الأخيرة ليست سوى عرض تابع للجسد، فيقول:"إن الإنسان المتفقه الذي يعرف، يقول: "أنا الجسد كله ولا شيء غيره، أما الفكر أو الروح فليس سوى اسم لشيء ما في الجسد"، يتضح حسب نيتشه، أنه ليس ثمة وجود للإنسان دون الجسد، وما الروح في نظره سوى ذلك الصدى التابع له، ويستمر نيتشه في الدفاع عن الجسد، ضد كل من يتنكر لأهمية الجسد وقيمته بقوله:" للمستهزئين بالجسد أريد أن أقول كلمتي، ليس عليهم أن يتعلموا من جديد ولا أن يعيدوا تعليم الآخرين، بل فقط أن يقولوا وداعا لجسدهم وأن يصيروا بكما إذا"[4].

ونيتشه هنا يدحض كل الأفكار التي تنظر إلى الجسد نظرة استهزاء واحتقار، ويرى أن من يحتقره ويستهزئ به ليست لديه معرفة وإحاطة به، فهو احتفى بالجسد وبقواه الغريزية باعتبارها قوى فاعلة حقيقية،

1- نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 55

2- نيتشه، فردريك، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص115

3- نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص93

4- نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 75

واعتبر الجسد أعظم من الروح، فهذه الأخيرة ليست إلا وسيلة له، وأضحت الروح مجرد أداة في يد الجسد يتحكم فيها، يقول نيتشه: "يوجد وراء أفكارك ومشاعرك، يا أخي، يقوم سيد جبار، مرشد طريق مجهول يدعى الذات، يسكن جسدك، إنه هو جسدك"[1].

نيتشه بناء على تقديسه للحياة، وإيمانه بالواقع، وميله للغريزة، يقدس الجسد كحقيقة، أما الفلاسفة المثاليون وديكارت يؤمنون بعالم الروح، والنفس، والحقيقة المجردة غير المحسوسة، وغير الظاهرة، فجاء إيمانهم بعالم إلهي مجرد، متسام، ومتعال على المحسوس، الذي يطرأ عليه التغيير والتحول ومن ثم الفساد، وبالنسبة لنيتشه، الجسد هو أكثر قدسية من الروح، لأنه لولا وجود الجسد لما وجدت الروح، فيقول نيتشه: "يقول الطفل أنا جسد وروح، فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس كالأطفال؟ أما الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته فيقول إنني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد"[2].

يتحدث نيتشه عن الفلاسفة أمثال ديكارت الذين عدّهم عدميين، لأنهم حطوا من قيمة الحياة وقيمة الوجود ذاته، ونفوا العالم الظاهر بوصفه الحقيقة التي لا يمكن نفيها، والتي تتجسد بكل وضوح في الجسد، لأجل وجود متعال ومترفع على الوجود وهو العالم المجرد أو الروح، وهنا نيتشه يرى أن فطرة الأطفال أكثر واقعية من مثالية الفلاسفة، لأن الأطفال بعقولهم الصغيرة أدركوا وجودهم الحقيقي وهو الجسد والروح، خلاف كبار العقول الذين لم يحسنوا استخدام عقولهم الناضجة في إدراك ذواتهم، لأنهم حصروا وجودهم في النفس فقط، وأغفلوا حقيقة أن النفس ماهي إلا جزء من هذا الجسد، كما يظهر ذلك في قوله كذلك: " إن الذات المبدعة أوجدت لنفسها الاحترام والاحتقار كما أوجدت اللذة والألم، إن الجسم المبدع أوجد العقل لخدمته كساعد يتحرك بإرادته"[3].

نيتشه لم يستبعد في منظومته المعرفية العقل، كما فعل الفلاسفة قبله وبعده، لكنه جعل منه وسيلة يحركها الجسد، على خلاف التصور العكسي الذي يجعل الجسد وسيلة يحركها العقل، لذلك يقول نيتشه"يا أخي إن وراء إحساسك وتفكيرك يكمن سيد أعظم منهما سلطانا، لأنه الحكيم المجهول، وهذا الحكيم، إنما هو الذات بعينها المستقرة في جسدك، وهي جسدك بعينه أيضا"[4]، وهنا نيتشه يشدد على دور الجسد في المعرفة ويركز باهتمامه على الغريزة كوسيلة، تعوض الإحساس والإدراك العقلي، لأنه يرى أن الجسد

1– نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 46
2– المصدر نفسه، ص 55
3– نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 57
4– المصدر نفسه، ص 56

أكثر سلطة وسيطرة على الإنسان من عقله وحواسه، فالجسد هو إرادة القوة، هي الذات نفسها التي تستقر داخل البدن.

كما يرى نيتشـــه أن الحداثة التي جاء بها ديكارت وأمثاله، كانت حداثة عدمية، حيث كانت إعلاء للعقل، والروح، وانتصارا للوعي، واستلابا للطاقة الإنسانية التي انفصلت عن نفسها واتحدت مع قوة غير إنسانية مع الإله، وكان له أن يخضع لها[1]، حيث أن الحداثة لم تورث للإنسان إلا الخذلان والخسران، حيث فقد الإنســان إنســانيته، واجتث من أصــله، وأقحم في جوهر مفارق له، متعالي عنه، فأصــبح يتخبط بين ألســنة العدمية.

وهنا نجد أن نيتشــه حاول بمطرقته أن يقلب مفاهيم الحداثة الغربية، التي كانت تعتبر الجســد آلة شهوة، يجب احتقارها وإذلالها، وسعى بذلك نيتشه لتحسين هذه الصورة، وإعادة الاعتبار لهذا الكيان الفعال الإيجابي، قائلاً أن الجســم بما فيه من دوافع وغرائز إنما هو بنفســه الذي يدفعنا إلى بلوغ مرتبة الألوهية[2]، وبلوغ الكمال في الإنسان الأعلى، والأرقى والمتفوق، وتأكيداً لهذا يخاطب نيتشه المستهزئين بالأجساد قائلا: " إنني لا أسـير على طريقكم أيها المسـتهزئون بالأجسـاد، لأنني لا أرى فيكم المعبر الذي يؤدي إلى مطلع الإنســان المتفوق"[3]، فنيتشه إذن ينبئ بأنه لا يمكن بلوغ الإنسان الأرقى إلا بالجسد، وأن أي استهزاء بهذا الجوهر يؤدي إلى الانحطاط والإرتكاس، وبهذا يصبح الإنسان يفكر لأنه موجود، وهذا قلب للكوجيطو الديكارتي.

هكذا إذن، استطاع "نيتشـه" أن يحرر الجسـد من النظرة الإرتكاسـية الكلاسـيكية التي احتقرته بوصـفه مصـدرا للخطيئة والشـر وقتلت رغبته في الحياة وصـنعت إنسـانا يكره جسـده ودشـن في المقابل بداية جديدة للجسد الإنساني بغرض إعادة الاعتبار إليه، فهو ليس جسدا زاهدا، أو كيانا مدنسا وأقل قيمة وأهمية من الروح، بل هو حسب "نيتشه" عنوان انخرطنا في الحياة بوصفه جسدا راغبا في الحياة من كل نواحيها ورمزا لإرادة القوة.

ثالثا: تقويض المثالية

تعد المثالية (Idealism) من أقدم الفلسـفات الفكرية، والتي ترجع إلى كل من سـقراط، وأفلاطون، وتؤمن بأزلية الأفكار وكونيتها، وأن العقل حقيقة كونية وهو مصدر المعرفة الوحيد، وأن المعرفة أساس الفضيلة، ويرى المثاليون أن الأفكار تسبق المحسوسات، وأن ماهية الأشياء تسبق وجودها، كما يرى المثاليون أن الإنسان

1– الان، تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 154

2– نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 56

3– المصدر نفسه، ص 57.

مكون من عقل ومادة، أو روح وبدن، أما الروح؛ فينسب إلى عالم المثل الأزلي، الذي لا يدرك إلا بالعقل، وأما البدن فينســـب إلى عالم الحس، ورجحت عالم المثل على عالم الحس؛ لذلك اهتمت بالجانب العقلي (المعرفي)، وعدت المعرفة قيمة عليا، فالمثالية مذهب فلســفي، يرى أن العقل هو أســاس المعرفة وأنه هو الحقيقة النهائية، فالمادة مظهر تتبدى فيه الروح، والأرواح هي الفاعل وهي التي تملك إرادة كما يقول هيجل وكانط.

والمثالية ترجع في أصلها اللغوي العربي إلي كلمة (ممثل) بمعنى فضل، ومعناه الشائع هو وصف لكل ما هو كامل في بابه كالخلق المثالي واللوحة المثالية ولكل ما يتصف بالسمو[1]، فالناس يصفون إنسانا بأنه مثالي إذا كان في فكره وفي عمله حريصا على رسم الصورة الكاملة ساعيا إلى تحقيق المثل الأعلى، والمثل بمعنى الشبه والأمثل بمعنى الأعدل والأشبه وبمعنى النموذج، ويطلق المثالي للشخص الذي يسير في فكره وعمله علي مبدأ معين محاولا الاقتداء بمثل أعلي.

والمثالية مأخوذة من المثال وتعني في اللغة الإغريقية الصورة أو الفكرة ويعرفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها "الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة، وبمعنى آخر هي المذهب الذي يقول أن الأشياء الواقعية ليست شيئا آخر غير أفكارنا نحن، وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة أما وجود الأشياء فقائم في أن تكون مدركة عن طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك[2]، ويتم ذلك عن طريق الحدس والإلهام وإن الحقائق التي تدرك بالعقول أكثر من الحقائق التي تدرك بالحواس، إنها رؤية شاملة للكون باستخدام العقل

أما عن استعمال الفلاسفة لهذا المصطلح فمختلف، فالمثالية عندهم مذهبان، مذهب قديم وهو المذهب الأفلاطوني الذي يرى أن الأفكار والمعقولات أو المثل موجودة وجودا هو أسمى من الوجود المحسوس، لأنها هي المبادئ النموذجية الأصيلة للأشياء، ومذهب حديث الذي مهد له ديكارت، وأبرزه باركلى، ثم شيده كانط، ويرى هذا المذهب أن الأشياء أو الموضوعات ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق في الوجود إلا على نحو ما باعتبارها تمثلات ذهنية، أي أن الأشياء الموجودة مرتبطة بالقوة المتعقلة التي تدركها[3].

أما المثالية كمذهب فلسفي فهي مصطلح فلسفي يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التي ترد كل الوجود إلى الفكر بأوسع معانيه، وهي مذهب فلسفي يرى أن العقل هو أساس المعرفة وأنه هو الحقيقة

1– جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 336

2– لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 614

3– عثمان، أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الصقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1989، ص 07

النهائية، وأن المادة مظهر تتبدي فيه الروح، والأرواح هي الفاعل وهي التي تملك إرادة، كما أنها موقف فلسفي نظري وعملي يرد كل ظواهر الوجود إلى الفكر أو يجعل من الفكر منطلقا لمعرفة الوجود أو الحقيقة مؤكدا على أسبقية المثال بكل معانيه على الواقع[1].

ولقد انقسمت المثالية في الفلسفة الحديثة الى قسمين، مثالية نقدية بزعامة كانط، ومثالية مطلقة بزعامة شـــلينج، وفخته وهيجل، وهذه المثالية تشـــربت من مثالية أفلاطون كونها المثالية الأولى، حيث ســـار الفلاسفة على نفس المنوال الأفلاطوني في تقسيم العالم، ونفس القول ينطبق على كانط الذي وضع عالم الأشياء في ذاتها في ما وراء عالم الظواهر، والفلاسـفة الميتافيزيقيون الكلاسـيكيون على الرغم من ايمانهم بأن الشـيء في ذاته واقعي أو جزء من الواقع وليس متعالياً عليه، فيما قالت المثالية المطلقة بـــالروح المطلق الذي عدته حقيقة الوجود.

وكل هذه المفاهيم ترجع في أصلها إلى مفهوم واحد هو الميتافيزيقا، على أساس أن هذه المفاهيم لم تنشأ بذاتها بل هي مشتقة من مفاهيم أخرى، تسير وفق نظام واحد ونسق واحد هو الميتافيزيقا، لذلك فان نيتشه يقول "إن المفاهيم الفلسفية المفردة ليست شيئاً اعتباطياً ونامياً لذاته، بل هي تنمو وترقى بصلة بعضها ببعض وقرابتها، وهي تنتمي ومهما كان ظهورها في تاريخ الفكر اعتباطياً وفجائياً إلى سستام واحد"[2].

ثم يضيف نيتشه أن الفلاسفة يحسون من أنفسهم أنهم مستفصلين فكريا عن بعضهم البعض، فيرى كل واحد منهم أنه يختلف عن الأخر نســـقيا في طريقة التفكير وفي المبادئ التي يقوم عليها، لكن في الأصـــل أنه لاوجود لأي إختلاف بينهم على إعتبار أنهم يســـيرون وفق فطرة واحدة ودافع واحد يجعلهم على صـورة واحدة، فلا وجود لتجديد فكري ولا إبداع فلسـفي بل فقط تذكر وإسـترجاع لما في فطرة الإنسـان، إذ يقول نيتشه: " إن الفلاسفة مهما حسبوا أنفسهم مستقلون بعضاً عن بعض لما لهم من إرادة نقدية أو سستامية فإن شيئاً ما فيهم يقودهم و يدفع إلى الإنسياق الواحد تلو الآخر على نسق معين هو بالضبط تلك السستامية الفطرية وتلك القرابة الفطرية التي للأفاهيم، وبالفعل قلما يكون فكر الفلاسفة اكتشافاً، بل هو بالأحرى إعادة تعرف وتذكر ورجوع وعودة إلى مؤونة النفس واحدة أزلية نائية، مؤونة إنبثقت منها تلك الأفاهيم في زمن غابر، التفلسف من هذه الناحية نوع من التأسلية الأعلى رتبة"[3].

1– موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1990، ج6، ص 27

2– نيتشه، فردريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 42

3– نيتشه، فردريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 42-43

وهذا مايصدق على المثالية الحديثة، فهي لم تأتي بالجديد، ولم تبدع فلسفة جديدة، بل هي فقط تكرار واجترار للفلسفة المثالية الكلاسيكية، وهي جزء من المنظومة الفكرية الميتافيزيقية الغربية التي سيطرت على الفكر لقرابة ألفي عام، فهي تشـــترك معها في التجريد والتعالي ولا تنتمي إلى الواقع بل هي مفارقة له، وبالتالي حقيقتها مطلقة، وكل ما عداها زيف ووهم.

ونقد نيتشه للمثالية يبدء من أفلاطون وصولا إلى هيجل، حيث عد المثالية أنها سبب الإنحطاط، وأنها من أخطر الأمراض التي حلت على الحضارة الغربية، فيقول فيها " لم تكن المثالية الفلسفية حتى الآن سوى نوع من المرض"[1]، ونيتشــه يســخر من الفلاســفة المثاليين ويرفض مبادئهم المطلقة التي تقوم على بناء عالمين، يكون فيها العالم الأرضــي صــورة للعالم العلوي المثالي الحقيقي، وهو يرفض هذا التصــور، كما يرفض دوغمائية المثالين الذيين يتصورون أنهم قابضون على الحقيقة وأن القضايا التي يؤكدونها صحيحة وواضحة وخلاف ذلك فهو باطل وخاطيء، وهذا ما أغضب نيتشه وجعله يقول "كل المثاليين يتصورون أن القضايا التي يكرسون لها أنفسهم هي أفضل بشكل جوهري من كل قضايا الناس الأخرى ويرفضون الإعتقاد بأن قضيتهم تحتاج لكي تحقق نجاحاً ضئيلاً جداً إلى نفس الزبل النتن الضروري لكل المشاريع الإنسانية الأخرى[2]".

ونيتشــه يرى أن أفكار المثاليين بعيدة كل البعد عن الواقع، فهي تأخذ صــدقها ومصــداقيتها من الروح أو عالم المثل فقط، كما أنهم يؤمنون بحقائق فطرية، قبلية، مطلقة، بديهية، وواضـــحة ليســـت بحاجة الى برهان وتفسير، على عكس الواقعيين الذين يؤمنون بوجود العالم المادي، وبالحياة، وكل الحقائق الواقعية.

نيتشه ومثالية كانط

ينطلق نقد نيتشه لكانط من خلال تقسيمه للعالم، فمثلما رأى نيتشه سابقا أن التقسيم الذي أورده المســـيحيين ماهو في الأســـاس إلا علامة على الأنحطاط من أجل تحقير الجســـد والحياة وتعظيم الروح والأخلاق من أجل خدمة المصلحة الخاصة، فهو كذلك يسير على كانط بنفس التقويض فيقول " إن تقسيم العالم الى عالم حقيقي وعالم ظاهر سواء على الطريقة المسيحية، أو على طريقة كانط الذي ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر، لا يمكن أن يصدر إلا بإيعاز من الإنحطاط، ولا يمكن أن يكون إلا علامة حياة أفلة"[3].

إن فكرة الصيرورة التي يروج لها نيتشه هي الفيصل الجوهري بينه وبين المثالين من جهة وكانط من جهة أخرى، فالقول بالصـــيرورة هو نفي للثبات المطلق الذي يروج له الميتافيزقيين، من منطلق اســـتياءهم من

1– نيتشه، فردريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص 234

2– نيتشه، فردريك، انساني مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص 216

3– نيتشه، فردريك، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 32

الواقع والحياة، وفكرة الصيرورة هي التي تنبىء بالإنسان الأعلى في عبارته (صر ما أنت) وهو الرمز الشهير الذي يعبر عن الانسان الأرقى[1]، وهنا يختلف تصور نيتشه عن كانط، حيث يرى نيتشه أن الحقيقة هنا، هي عالم الأشياء، لأنه عالم ثابت ومطلق، خلاف العالم الذي يروج له كانط، هذا العالم المتسامي والمتعالي الذي يقع في ما وراء عالم الظواهر، ولا ينطبق عليه ما ينطبق على عالم الصيرورة والتغير والتطور، ووفقاً لهذه الرؤية الكانطية التي تقر بوجود إله أو شيء في ذاته يقع خلف عالم الظواهر، جعلت نيتشه ينظر إلى كانط بمنظار أخر، منظار الفيلسوف المسيحي الدوغمائي لأنه يعتقد بوجود هذا الكائن الأسمى، ووجوده ضرورة مطلقة، ووحدته مطلقة، وهو أصل كل الأشياء، ويضع ثلاثة أدلة لاثبات وجود الله [2].

كذلك نيتشه يهاجم كانط عندما يجعل الواقع مجرد ظواهر، والحقيقة تكمن خلف هذه الظواهر، في حين أن الحقيقة الوحيدة عند نيتشه هي هذه الظواهر فقط، أما ماوراءها كذب وخرافة وميتافيزيقا، يهدف من خلالها للتشهير وتسلق المشهد الفلسفي من جهة والإعلاء من قيمة الكنيسة والاهوت على حساب العقل، في قوله"الواقع الحقيقي جُعل شكلاً ظاهراتية "، وعالم هو بالكلية كاذب وباطل وعالم الشيء في ذاته إبتدع محولاً إلى حقيقة إنجاح كانط هو ببساطة نجاح اللاهوت، لأن كانط، وبالمساواة مع لوثر وليبنز كان عائقاً إضافياً أمام النزاهة الألمانية، التي لم تكن في ذاتها وافرة الصلابة بعد"[3].

ونيتشه هنا يساوي بين كانط ولوثر وليبنز ويضعهم في خانة واحدة، لأنهم ينادون بنفس الفكرة، فكانط فلسفته مبنية على فكرة الشيء في ذاته، ولوثر كرجل دين مسيحي يؤمن بوجود الله، أما ليبنز فيقول بالموناد الأعظم الذي هو الجوهر الروحي للوجود، وهذه الأفكار تمثل الفلسفة الدوغمائية الكلاسيكية القائمة على الأفكار المطلقة الثابتة والمركزية، ولذلك فإن نيتشه يقول "من الآن وصاعداً فإنه يتجلى الإله مبدئياً هيئته في كينونة كل مرة هي أكثر شحوباً وتجريداً، يتحول إلى مثال أعلى، إلى روح مجردة، إلى مطلق، إلى شيء في ذاته، إنهيار إله وتحطم الله يتحول إلى شيء في ذاته"[4].

وهنا يقول نيتشه أننا يمكن أن نعد كانط فيلسوفا عدميا وذلك في قوله:" مع ذلك فهذا العدمي ذو الأحشاء المسيحية الدغمائية، قد فهم الفرح كمعارضة، هذا بكل تأكيد هو الطريق إلى الإنحطاط، وحتى إلى البلاهة: كانط تحول إلى أبله، وكان معصراً لـ(جوته) شؤم العنكبوت هذا قد عد الفيلسوف الألماني، وحتى

1- لورنس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002، ص 37

2- إمانويل، كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 293-194

3- نيتشه، فردريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 39

4- نيتشه، فردريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 57

الأن يعد هكذا"، ثم يضيف قائلا: " الغريزة غير المؤكدة والملتبسة في كل وفي أي شيء من الأشياء المضاد للطبيعة كغريزة الإنحطاط الالماني كفلسفة: هذا هو كانط".

ونيتشه يرى أن كانط بذل كل جهده لتقويض الميتافيزيقا لكنه لم يفتأ أن وقع فيها من جديد، فيصير بذلك فيلسوفا تأمليا ميتافيزيقيا، ونيتشه هنا يرى أن كانط قد وقع في تناقض، وخطأ عقلي فالشيء في ذاته مفهوم ميتافيزيقي كفكرة الله أو هي ذاتها، وبالتالي أصبح إلهاً [1]، لذلك فإن كانط مثالي بحت ولم يخرج عن الإطار الديني والمثال الأفلاطوني، وأما تمييزه بين الحقيقة والظاهر ليس سوى تجسيد للمسيحية، ونيتشه يرى أن هذا التمييز لايعد سوى رؤية مسبقة أو فكرة قبلية ميتافيزيقية قال بها كانط ليميز بها العالم الظاهر عن عالم الأشياء في ذاتها، فيعتقد نيتشه أن لا باطن ولا ظاهر في العالم[2]، وأن تقدم العلم وتطوره سيقضي بالتأكيد على هذا التمييز في قوله: " سيقضي تطور العلم الدائم والشاق على هذه المفاهيم بشكل نهائي يوم يحتفل بظفره الأخير المتمثل في تاريخ نشأة الفكر، وقد تؤدي النتيجة الى الفرضية التالية : إن ما نسميه العالم حالياً هو نتيجة مجموعة من الأخطاء والأوهام التي تولدت بشكل تدريجي خلال التطور الكلي للكائنات وتكاثرت بتشابكها ثم ورثناها الآن باعتبارها كنزاً تجمع من الماضي كله، أجل كنزاً، لأن قيمة انسانيتنا تقوم عليه"[3].

وهنا يوضح نيتشه أن العلم سيقضي على على هذا التصور المثالي وعلى مبادئه، خاصة فكرة العالم الحقيقي، الذي سيعود إلى مكانه دون رجعة حيث يقبع في الفكر الماضي، كونه فكرا مجرما جرد العالم الظاهر من حقيقته ووضعه في عالم اللامحسوس، وسيؤكد على وجود عالمنا الظاهر الحقيقي الذي تجري فيه الحياة وتقوم عليه الصيرورة وكل النزعات، لفك الخصام الذي ينادي به المثاليون حول علاقة الاستتباع بين العالم الميتافيزيقي والعالم الظاهر، وأن الحقيقة المطلقة موجودة في العالم الحقيقي الميتافيزيقي، ولا علاقة له بالعالم الظاهر[4]، وهذه المعارضة القائمة بين المثالين بين من يرى أن هناك ترابط بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة، وبين من يفصل بينهما، هي معارضة تعبد الطريق لمهمتنا كبشر إلى فكرة ما، فنحن نميل للإعتقاد بأننا مفتونون بحجاب من مجرد ظواهر بعيدا عن الحقائق وواجبنا أن نخلص أنفسنا من هذا الوهم والانحراف[5].

ولقد سيطرة هذه الفكرة مدة من الزمن، حتى جاء نيتشه بمعوله الهدام، حيث هوى على الميتافيزيقا بمطرقة بطريقة مخالفة لما جاء بها كانط، فبينما كان كانط يسعى لإقامة الميتافيزيقا على أسس علمية

1– نيتشه، فردريك، عدو المسيح، مصدر سابق، ص 57

2– نيتشه، فردريك، انساني مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص 25

3– المصدر نفسه، ص 26

4– نيتشه، فردريك، انساني مفرط في انسانيته، مصدر سابق، ص 26

5– Charlles Guignon and derkpereboom: Existententia llsm ,basic writings ,u.s.A ,1986, P.90

عن طريق نقد العقل، سعى نيتشه لتقويضها من جذورها، لأنها عبارة عن أفكار مجردة ليس لها صلة بالواقع ومتعالية عليه، لذلك يسمي البعض أن نقد كانط للميتافيزيقا من الداخل، بينما نقدنيتشه من الخارج.

من ناحية أخرى يرى نيتشـــه أن نقد العقل عند كانط قام على تناقض، حيث أن كانط لم يستخدم وسيلة النقد الأساسية بل توجه إلى خارج العقل وحاول أن يحلل هذه الوسيلة بأدوات لا عقلية، أو أن ينقد العقل بالعقل فتتساوى الوسيلة مع الأدوات وهنا يكون التناقض، فكيف للعقل أن ينقد نفسه، وكيف للناقد أن ينقد عقله بعقله، فهو يرى أنه لم يكن ينبغي للنقد أن يكون نقداً للعقل بواسطة الشعور، بواسطة التجربة، بواســـطة هيئة خارجية اياً تكن، ولم يكن المنتقد خارج العقل، لم يكن ينبغي البحث في العقل عن أخطاء أتية من مكان آخر كالجسد، أو الأحاسيس، أو الاهواء، بل من أوهام صادرة عن العقل بما هو عقل[1]، فيجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت نفسه، تشكيله كقاض وطرف، حاكم ومحكوم[2].

يرى نيتشه أنه يجب أن نطلب أصلا تكوينيا داخليا للعقل بالذات وللإدراك، وذلك من خلال قلب الفلسفة المتعالية رأسا على عقب، والتخلى عن مفهوم الحقيقة نفسه، باحثا عن مخرج لذلك عبر الذاتية الهائلة لنظرية إرادة القوة، التي تحل محل نظرية المعرفة التقليدية[3]، وهذا ما أوضحناه من قبل في مشكلة المعرفة.

وهذا هو الخلاف بين سعي كانط من خلال النقد للوصول لمعرفة الشيء في ذاته أو الله، وبين نقد نيتشه الذي يسعى للوصول إلى الإنسان الأرقى، فلقد حاول نيتشه من خلال نقده التسامي بالنوع الإنساني، والتخلص من مفهوم الحقيقة الكلي الذي سيطر على الفكر الغربي الذي رأى فيه عائقاً أمام التقدم والتطور، وهو المسؤول عن تعطيل النمو أما كانط فقد إنشغل بالبحث عن الحقيقة المتعالية المجردة، عن الموجود الحق المطلق وإبتعد عن عالم الانسان والعالم الظاهر، وعن طريق نيتشه تم نزع النقاب عن صورة الإنسان الذي وقع سجينا للأساطير التي نسجها هو بنفسه، للانسان الذي صنع أوهاما معيارية من حوله[4]، وهنا يجب أن نفهم أن الإنسان الذي يسعى إليه نيتشه ليس الإنسان العادي المتدين أو الميتافيزيقي بل الإنسان الأرقى الذي يفوق ذلك الإنسان.

1- تقويض القيم الكانطية:

تعد الأخلاق الكانطية إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق الفلسفية في العصر الحديث، حيث يعتبرها نيتشه هي الأخرى زائفة وسلبية، ويتجه نيتشه في نقده للأخلاق الكانطية، إلى فحص أساسها، ونعني

1- جيل، دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 117

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- يورغن، هايرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، باريس، عدد 58-59، 1988، ص 81

4- روجيه، غارودي، نظرات حول الانسان، ترجمة يحي هويدي، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، دون طبعة، 1983، ص 293

به"الآمر القطعي" الذي يقول عنه في كتابه العلم المرح:" وها أنتم أولاء تعجبون بالأمر المطلق في داخلكم، وبمتانة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا، وب مطلقية الإحساس بأنه في هذا يجب على الآخرين أن يحكموا مثلي أنا، إنه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني، وإنها لأنانية عمياء خسيسة، لأنها تكشف أنك لم تجد نفسك بعد؛ وأنك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا، إن الذي لا يزال يحكم بأنه في الحالة كذا يجب على كل واحد أن يفعل كذا هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلا، وإلا فإنه كان سيعرف أنه ليس هناك، ولا يمكن أن تكون هناك أفعال متطابقة أبدا إن كل فعل قد تم بطريقة فريدة ولا يمكن الإهتداء إليه ثانية، وسينطبق الشيء نفسه على كل فعل مقبل"[1].

وهنا نيتشه يريد أن يؤكد أن الأخلاق ليست مايتفق عليه إجتماعيا، فإنتشار السلوك الواحد بين الجميع ليس دليل على أخلاقيته، فتأكيد كانط على أن ما يكون مقبولا أخلاقيا هو ما يكون مقبولا للجميع هو زيف، لأنه بالنسبة لنيتشه، لا يمكن أن توجد أخلاق مطلقة إلا إذا كان البشر من طبيعة واحدة، وهذا شيء غير صحيح، والحقيقة أن وراء الأمر المطلق تختبئ"ديكتاتورية أخلاقية"، وتختبئ رغبة تحويل البشر إلى قطيع، وتدجينهم، وبعبارة أخرى، يدخل الأمر المطلق ضمن مجال الطاعة العسكرية، وكانط لا يبحث من خلاله إلا على ممارسة قوته وخياله المبدع على حساب الإنسانية[2]، ونيتشه هنا يريد التأكيد على فساد هذه الأخلاق لأنها غير صحيحة، فلا وجود لثبات في النوع الإنساني حتى تكون الأخلاق واحدة وثابتة، فهناك فروق فردية، وهناك تمايز في القدرات والبواعث، الأمر الذي يجعل الأخلاق دياكرونية متطورة ولا تخضع للسكون والثبات فحقيقتها أنها خاضعة للصيرورة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن القول بهذه الأخلاق الكانطية هو تسميم للشعوب واضتهاد لها، لأنها تدعوا للدكتاتورية والإقطاعية وتحويل البشر إلى دهماء وبذلك يفقد الإنسان جوهره وإنسانيته.

ويمتد نقد نيتشه إلى عنصر آخر من عناصر فلسفة كانط الأخلاقية، ونعني به قيمة العمل الأخلاقي، فلقد كانت الأخلاق قبل كانط تقوم في قيمتها على نتائجها، لكن مع مجيء كانط تحولت قيمة الأخلاق من النتائج إلى المبادىء والنيات، ففي نظر نيتشه، كانط هو المسؤول على الإنقلاب الخطير في القيم الأخلاقية، حيث تحولت قيمة العمل من نتائجه إلى أسبابه، أي إلى النية، فيقول نيتشه: "خلال أطول مرحلة في التاريخ الإنساني، أي مرحلة ما قبل التاريخ، كانت قيمة أو عدم قيمة عمل تأتي من نتائج هذا العمل، وكانت تلك هي الفضيلة، فضيلة النجاح أو الفشل التي تجعل الناس يحكمون على عمل ما بالجودة أو بالرداءة، ولكن

1– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، تغلل النيتشوية في الفكر العربي، الدار العربية للفنون، منشورات الإختلاف، ط1، 2009، ص 36

2 –Nietzsche (F.). Par dela le bien et le mal, trad. Genevieve Bianquis, paris, union Generale d'editions, 1988 : p 187.

ودفعة واحدة، بدت تباشير سيطرة خرافة جديدة وقاتلة، سيطرة تأويل ضيق تشرق في الأفق إن أصل العمل نسب إلى النية التي كان ينبثق عنها، واتفق على أن قيمة العمل تكمن في قيمة النية، وهكذا صارت النية تشمل سبب العمل وما قبل تاريخه"[1].

ويضيف نيتشه قائلا:" نظن اليوم، نحن اللاأخلاقيين، أن القيمة الأساسية للعمل ما تكمن خارج النية تحديدا، وأن نية العمل بكاملها، وكما تظهر لنا، تنتمي إلى قشرتها أو بشرتها التي تكشف كأية بشرة عن شيء ما، ولكنها تخفي، شيئا أعظم، إننا نعتقد وباختصار أن النية ليست أكثر من علامة ودلالة تتطلب تفسيرا بالدرجة الأولى، وعلامة محملة بالمعاني، وبالتالي ليس لها أي معنى خاص بها وحدها، ونعتقد أن أخلاق النوايا كانت شيئا ما يشبه علم التنجيم، أو علم الكيمياء، وهي شيء ينبغي على أية حال، أن يتم تجاوزه"[2]، وهنا نيتشه يرفض الأساس الذي بنيت عليه الأخلاق، لأن النية في نظره ماهي سوى علامة على الفعل وليست هي الفعل ذاته، كما أن النية شيء لا يمكن تأكيده تجريبيا فهي ضنون وتخمينات سيكولوجية باطنية تشبه إلى حد بعيد علم التنجيم، والكمياء، لذا وجب تجاوزها.

هذا، ولا تظهر سلبية كانط، بالنسبة إلى نيتشه، في نقده الأخلاقي فقط، بل تظهر، أيضا، في نقده الجمالي، فلقد اعتقد كانط أنه قد شرف الفن وعلم الجمال حين نوه، في معرض نقده للحكم الجمالي، بهاتين الصفتين اللتين تشرفان المعرفة: التجرد والشمول.

ففي صفة التجرد أو الحياد، التي تشكل أحد أعمدة موقفه الجمالي، يقول كانط أننا نتأمل الجمال ونتذوقه دونما رغبة أو منفعة؛ أي أن العملية الجمالية هي عملية يحكمها تأمل جمالي خالص[3]، وعلى حد تعبير "نوكس"، فإن كانط في صفة التجرد قد أحال التجربة الجمالية جزيرة خالية لا يسكنها غير شعور مجرد ومنعزل[4].

أما في الصفة الثانية، فيدافع كانط عن كلية الحكم الجمالي، بعد أن دافع عن كلية الحكم الأخلاقي، ويؤكد أن الجميل هو موضوع رضا كلي، أي أنه يستند إلى كينونة قبلية قائمة في كل الناس. وبهاتين

1–Nietzsche (F.)، Par dela le bien et le mal,Ibid.p, 3

2– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص 38

3 –Kant (e)، Critique de la faculte de juger, traduction collective, coll. "folio/ Gallimard", 1985,lere section, liv.1, ler moment, 2.

4– نوكس، إسرائيل، النظريات الجمالية، (كانط، هيجل، شوبنهاور)، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، دون طبعة، 1985، ص 49

الصفتين وغيرهما استهدف كانط المشكلة الجمالية ليس استنادا إلى تجربة الفنان؛ أي تجربة المبدع، وإنما استنادا إلى تجربة المتذوق أو المشاهد[1].

وذلك، في نظر نيتشه، خطأ فادح؛ ذلك أن هذا المشاهد ليس معروفا بما فيه الكفاية من معشر فلاسفة الجمال، وليس واقعة أو تجربة عظيمة، ولا هو نتيجة طائفة من الاختبارات المتينة[2]، وبعبارة أخرى، يأتينا الحكم في الفن عند كانط من وجهة نظر مشاهد أقل فنا أو موهبة، أما مفهوم التجرد، فقد رأى نيتشه أن كانط قد لطخ به الحكم الجمالي[3]، لأن ما نادى به كانط يشبه، في نظر نيتشه، سذاجة أسقف القرية، ولذلك فان الفن يجب أن يظهر في نظر نيتشه، من وجهة نظر جديدة؛ وهي وجهة نظر بيجمالونية[4]، والمقصود بها أن الفن يجب أن لا يكون حياديا كما يطالب كانط، بل يجب أن يكون هو المحرض الكبير للحياة، أو لإرادة القوة المترسبة في اللذة الجنسية؛ فحالة اللذة الجمالية، التي يسميها نيتشه "سكرا " ترجع إلى الجهاز العصبي المشحون بطاقات جنسية، وترجع حاجتنا إلى الفن والجمال إلى اللذائذ الجنسية[5].

إذن فوجهة النظر الجديدة تشدد، على العكس من وجهة نظر كانط، على الأصل الحسي والجنسي، أو الحالة العضوية للفن، والذي يراه نيتشه هو أن العلة في ذلك ترجع إلى صلة كانط العميقة بالدين؛ ففلسفة كانط تعد في نظر نيتشه، استمرارا للدين، ونجاح كانط ليس غير نجاح لاهوتي"[6]، ولهذا فنقد نيتشه للفلسفة الكانطية يطالها بوصفها، وبالأساس، لاهوتا مخادعا واحتياليا؛ أي بوصفها انحطاطا؛ ولهذا يقول نيتشه:"إن الانحطاط الألماني، في شكل فلسفي هو كانط"[7] .

رابعا: الإرادة بين نيتشه وشوبنهور

لقد عنون نيتشه أحد كتبه ب "شوبنهاور مربيا" ما يؤكد تأثر هذا الأخير به خاصة في كتابه " العالم، إرادة وتمثلا " حيث يقر نيتشه قائلا: " إنه ليبدو لي أن شوبنهور كان يخاطبني أنا، وفي هذا الكتاب

1– Kant (e), Critique de la faculte de juger, op.cit., 2eme moment, 6

2– نيتشه، فردريك، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، البحث الثالث، الفقرة 6

3– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص 39

4– نيتشه، فردريك، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، البحث الثالث، الفقرة 6

5– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص 40

6– المرجع نفسه، ص 40

7– جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص 40

رأيت طبيعة نفسي مصورة في جلال مخيف[1]، وهنا يتضح كيف تأثر نيتشه بخطاب شوبنهاور* (Arthur Schopenhauer 1788 م- 1860 م) الذي جعله يعتقد أن هذا الخطاب موجه له، لأنه كان يرى نفسه بين صفحات هذا الكتاب في صورة المتضرع الخائف، ويقول أيضا: " إن الإلحاد هو الذي قادني إلى شوبنهور"[2].

حيث أن فكرة الإلحاد جعلت نيتشه يفتش عن الحقيقة في كل مكان، إلى أن صادف شوبنهاو، هذا الأخير الذي كان نتيجة حتمية لفكرة الإلحاد، وكما تجري العادة فإن علاقة الأستاذ بالتلميذ دائما تتوج بالخلاف والمعارضة، فعلى الرغم من إعجاب نيتشه الشديد بأستاذه، لكنه كان يحمل شيئا من المعارضة للنيرفانا[3]، أو وحدة الوجود، والإستسلام عنده لو كان الكون أعمى ودون أي معنى إطلاقا، فإن إنسانا قويا يبقى قادرا على أن يقول للحياة نعم، وأن يؤكدها عبر إرادته في خلق وإنجاب نوع من الرجال أرفع، لأجل نوع من الحياة أعلى وأسمى، قوله للحياة نعم هو السبب في تحوله من فاغنر وشوبنهور لأنهم فلاسفة أو مفكرون مأساويون، فشبنهاور يروج لفكرة النرفانا كمصطلح سنسيكريتي، وهي حالة إنعتاق عقلي وشعوري تتحصل بالتخلي عن إرادة العيش، عن مصالح المرء الفردية، وعن أوهام الأحاسيس، حيث يقول شوبنهور " إن الوجود الذي نعرفه، إنما يهجره إنسان الخير بطيبة خاطر، وما يحصل عليه في مقابل ذلك هو عدم في نظرنا، وذلك لإن وجودنا عدم بالمقارنة مع وجوده، هذه الحالة الجديدة يدعوها الأيمان البوذي نيرفانا أي فناء"[4].

ولنبين موقف نيتشه من أستاذه نقوم أولا بعرض موقف شوبنهور من فكرة الإرادة، فكما نعلم فإن شوبنهور كان فيلسوفاً متشائما، يرى أن الوجود كله شر، وأن الإرادة خالدة وهي جوهر هذا الوجود، وهي مبدأ الحياة عند الإنسان، وهي واحدة في الوجود كله، أي وحدة الوجود على طريقة الفيدا والأيلين وسبينوزا، ويؤكد نيتشه أن موجة التشاؤم هذه التي مست شوبنهور ليست تشاؤم ألماني بل هي جائحة أوربية تعود عليها الفكر الغربي، فشوبنهور صنفه نيتشه في فكرته عن التشاؤم بأنه أوربي وليس ألمانيا في قوله: " كلا الألمان اليوم

1– عبد الرحمان، بدوي، نيتشه، مرجع سابق، ص11

*– ولد آرثر شوبنهاور في دانزينغ، والدته جوانا شوبنهاور ووالده هاينريش فلوريس شوبنهاور، كان كل من والديه من نسل العائلات الأرستقراطية الألمانية الغنية، أقامت أمه صالوناً أدبياً في فايمار بعد وفاة زوجها، حيث أصبحت صديقة غوته وبعض الأدباء البارزين وكتبت اثني عشر رواية رومانسية، اشتغل بأعمال التجارة لأن هذا ما أراده والده، لكنه في النهاية ترك هذا العمل ليتفرغ لفلسفته، كان شاباً ذكياً التحق بجامعة غوتينغن في 1809، هناك درس الميتافيزيقيا وعلم النفس على يد الفيلسوف "جوزيف إرنست شولز" وتأثر بشكل خاص بأفكار أفلاطون وإيمانويل كانط، كما حضر محاضرات للفيلسوف البارز يوهان جوتليب فيشته وعالم اللاهوت فريدريك شليرماخر في برلين في الفترة من 1811 إلى 1812، على الرغم من أنه كان يتمتع بصحة قوية، ولكن في عام 1860 بدأت صحته في التدهور ومات بسبب قصور في القلب في 21-9-1860. نقلا عن شوبنهاور، فن أن تكون دائما على صواب، ترجمة العصبة رضوان، منشورات ضفاف– دار الأمان، ط1، 2014، ص 16-18، ومذاهب فكرية معاصرة، محمود مزروعة، ص-189 207

2– نيتشه، فردريك، هذا هو الانسان، مصدر سابق، ص 89

3– أندريه، لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 2، مرجع سابق، ص872

4– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

ليسوا بمتشائمين إطلاقا ولأقوله مرة أخرى، لقد كان شوبنهور متشائما، بصفته أوربيا طيبا، وليس بصفته ألمانيا"[1].

ينطلق شوبنهور في بسط حقيقة الإرادة، التي تبدوا في البداية أنها مصدر كل النشاطات الإنسانية بما فيها النشاطات البدنية والحركية، وتتمظهر كذلك في رغبات الإنسان والأمنيات، رغم كون هذه الإرادة من طبيعة مخالفة للجسد، مايجعلها تنتمي للنفس وكيفياتها، حيث يقول شوبنهور " تكمن خلف مظهر حركاتي البدنية حقيقة هي الإرادة أوالرغبة، وهذه الإرادة لن توجد كما يوجد بدني في زمان ومكان فهي ليست كيانا ماديا على الإطلاق، وإنما هي تتغلغل في الطبيعة الحية وغير الحية داخل الكون "[2]، وما يمكن أن نتوقعه من هكذا فلسفة هو أن شوبنهور يمجد الروح وفكرة الله على اعتبار الإرادة والرغبة اللتان من جوهر مساوي للجوهر الميتافيزيقي اللازمانية واللامادية، إلا أن شوبنهور لم يصل إلى فكرة الله، بل على العكس سوف يرى أن هذه الإرادة هي مصدر كل عذاب وألم[3].

نيتشه سيرى عكس ذلك تماما بقوله: " لقد تبنى شوبنهور حكما مسبقا من أحكام العامة ودفعه إلى حدوده القصوى، تبدو الإرادة بالنسبة إلي شيئا معقدا، شيئا لا وحدة له إلا في وحدة ككلمة، وهذه الوحدة التي يكمن فيها حكم العامة المسبق هي التي خدعت الفلاسفة ودفعتهم إلى عدم الحذر، لنكن نحن إذن أكثر حذرا ولو مرة واحدة، لنكن أقل تفلسفا ولنقل: إنه في كل إرادة أكثر من شعور، الشعور بالحالة التي تود الخروج منها، والشعور بالحالة التي تريد الوصول إليها، وأخيرا الشعور بهذا الخروج"[4].

إنتقد نيتشه فكرة شوبنهور عن الوحدة أي وحدة الوجود، واعتبرها وحدة في اللغة والكلام فقط وأنها ليست سوى أحكام مسبقة عامة غير مضبوطة، أفكار شائعة سار خلفها الفلاسفة وانخدعوا بها دون حذر منهم ولا انتباه، وأن السبيل الوحيد للخروج من هذا الخداع هو أن الإرادة ليست سوى شعور، لذة، وغريزة، وهذا الشعور متنوع ولا يمكن أن تنطبق عليه فكرة الوحدة، ، والشعور ليس سوى صورة للإرادة ،لذلك فهو يصنف الشعور إلى عدة أصناف إيمانا منه بالتعدد على حساب الوحدة التي قال بها شوبنهور، ومعنى ذلك لا توجد وحدة في الإرادة وإنما تعدد وإختلاف بناءا على تعدد تصنيفات الشعور.

وبما أن الإرادة ماهي إلا شعور فهي تنتمي للكائنات الحية فقط دون الكائنات غير الحية كما يعتقد شوبنهور، على أساس أن اللذة والشعور والغريزة من خصائص الكائن الحي فهو يعيش بها ومن أجلها

1– نيتشه، فردريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص 216

2– لورنس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، مرجع سابق، ص 12

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4– نيتشه، فردريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 43 – 44

فوجوده قائم على تحصـــيلها، أما الكائنات غير الحية فلا مناص من أنها جامدة هامدة لا شـــعور لها ولا رغبة عندها بل وجود أصـم، فنيتشـه يقول " لكي تتشـكل إرادة يجب أن يكون هناك تصـور للذة وعدم اللذة، وأن الشعور بإثارة عنيفة على أنها لذة أو كدر وإرادة إلا عند الكائنات المفكرة وتجهله الغالبية العظمى من الكائنات العضوية"[1].

وهنا نلمس أن نيتشـه يرفض فكرة الإرادة الكونية الكلية التي قال بها شـوبنهور، لأنها فكرة مركزية ميتافيزيقية، فالإرادة بنظر نيتشـــه هي داخل الوجود وليس خارجه ، وهي جزء من الأرض وليس فوقها أو مصـــدرها، ثم إن إرادة شـــوبنهور متشـــائمة، وصـــارت وفقا لوجهة النظر تلك تنتمي إلى العالم الحقيقي أو عالم المثل، وأصبح الوجود بنظر شوبنهور شر، والحياة شر وهي بالتالي قائمة على التشاؤم، فأصبحت إرادة شوبنهور إرادة نفي وتبخيس للحياة، وليس للتمسـك بها ورفع قيمتها، وبذلك يثبت خطأ رؤية شـوبنهور القائلة بوحدة الإرادة ومن ثم وحدة الوجود، ويقول نيتشـه في تعدد معنى الإرادة ناقدا شـوبنهور " هنا نلفت الإنتباه إلى ما في الإرادة من جوهر فريد، ذلك الشـــيء المتعدد الذي يعبر عنه العامي بكلمة واحدة"[2]، والعامي هو شـــوبنهور القائل بوحدة الإرادة.

وبما أن شـــوبنهور ينتمي إلى المنظومة الفكرية الغربية التي تنكر الحياة، وإرادته إرادة عدم ونفي، فقد بشـر نيتشـه بعصـر جديد تصـبح للحياة فيه قيمة عليا على حسـاب هذه المنظومة الفاشـلة التي تقوم على مقولات فارغة لم تثبت حقيقتها ولم تصـــل إلى اليقين بعد، فنيتشـــه كما نعلم وكما قلنا من قبل يقدس الحياة ويعطي للواقع والعالم الظاهر أهمية على حســـاب المثل والقيم العليا، ونيتشـــه جعل الإرادة جزء من الأرض أو الوجود الظاهر وليســت متعالية عليه كما أرادها شـوبنهور، ونيتشـه نادى بإرادة القوة كغاية إنسـانية يجب أن يسعى إليها كل إنسان لإثبات ذاته، فهي مفهوم وجودي محض وليس جوهر لا مادي كما هي عند شوبنهور، وإرادة القوة عند نيتشه إرادة إبداع وخلق وفعل، وليست ضعفا وإستسلاما ورد فعل، وهي الخير ذاته وما الشر إلا إرادة ضعف، حيث يقول نيتشه: " في الحياة الفعلية توجد إما إرادة ضعيفة وإما إرادة قوية لا غير"[3].

أي أن الإرادة التي ينادي بها نيتشه هي إرادة قوة لأنها قائمة على الخير والفعل والقوة، وأما إرادة شوبنهور فهي إرادة ضعف وإنكسار لأنها قائمة على الشر والضعف والهوان، فالفكر الحر الذي يصوره نيتشه

1– نيتشه، فردريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص 120

2– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3– نيتشه، فردريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 45

لا يمكنه أن يؤمن بعد الأن بالتضادات التي أسستها ميتافيزيقا الزمن الماضي إنه يتساءل بصدد إمكانية تغيير كل القيم وإلغاء التضاد من دون تجاوزه[1].

والحقيقة أن شوبنهور كان منطلقه سليما عندما جعل الإرادة جوهر الوجود وهي إرادة الحياة، ولكن نتيجة قصوره في إيجاد غاية لهذه الحياة لأنه إتجه للبحث عنها خارج هذه الحياة، ونتيجة أن الإرادة هي كل شيء لعن الحياة، وتمنى الخلاص منها وهنا يخطئ شوبنهور لأنه طلب للحياة غاية خارجها، مع أن ليس للحياة غاية إلا نفسها[2]، وهذا ماخالفه نيتشه فيه حيث لا يجعل فاصل بين الإردة والحياة ولا يجعل فرق بينهما لأنهما شيء واحد هو إرادة القوة، وفي هذا يقول نيتشه:" لا إرادة إلا حيث تتجلى حياة، ومع هذا فإن ما أدعوا إليه إن هو إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة "، كما يؤكد من جهة أخرى أن إرادة القوة هي الوحيدة التي تفتح للإنسان أفق البحث عما هو فوق الحياة وأفضل منها قائلا " إن هنالك أمور كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هنالك إرادة القوة"[3].

وهنا يتضح الفرق بين الإرادتين فإرادة شوبنهور بدون غاية، أما إرادة نيتشه فبعكس ذلك إرادة تبحث عن غاية، هي إرادة القوة أو الإنسان الأرقى وهذا على خلاف مارأه شوبنهور الذي يرى أن الغاية من الإرادة تقع خارج عالمنا وهي الإرادة الكونية، التي لايؤمن بوجودها نيتشه الذي يعتقد أن الغاية من الحياة هي في إعلائها على نفسها[4]، وليس في البحث خارجها عن غاية، بل يجب أن تكون جزء من العالم الظاهر، الحياة التي نشعر بها وليست تلك المفارقة أو في عالم المثل كما يدعي أفلاطون أو الأشياء في ذاتها كما هي عند كانط.

نيتشه يوضح معنى الحياة فقال:" أن تحيا يعني أن ترمي عنك شيء يموت، أن تحيا يعني أن تكون قاسيا، متعنتا في كل ما يضعف فينا ويموت، وليس فقط فينا، أن تحيا هل يعني إذن أن تكون قاسي القلب على كل المنازعين والبؤساء والعجز، أن تقتل باستمرار، ومع ذلك، فإن موسى العجوز قد قال لن تقتل إطلاقا "[5].

ونيتشه يبرر قوله بأن الحياة لا تؤخذ بمعناها السلبي، بل الإيجابي، بمعنى أن تنمو وترتقي بذاتك كفرد، وتقتل الضعف في داخلك، وهذه هي إرادة القوة، فالحياة والإرادة متلازمان ولو لم تكن هنالك إرادة لما كانت هنالك حياة ،لكن الحياة ليس بمعناها الإرتكاسي، أو التي تمثل ضعف وألم وخوف، من صفات أخلاق العبيد،

1- بيير ف، زيما، التفكيكية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 37

2- عبد الرحمان، بدوي، نيتشه، مرجع سابق، ص 22

3- نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 144

4- عبد الرحمان، بدوي، مرجع سابق، ص 224

5- نيتشه، فردريك، العلم الجذل، مصدر سابق، ص 55

بل بمعناها الإيجابي، القوة، القســـوة، الإرتقاء، من أخلاق الســـادة، فالحياة بمعناها الأول هي موت كما يراها نيتشه والثانية هي الحياة، كما يقول نيتشه "ما الحياة إلا ينبوع مسرة"[1]، أما شوبنهور يرى عكس ذلك فالإرادة والحياة مصدر عذاب وألم، وليست مصدر سعادة وفرح.

على الرغم من نقد نيتشــه لشــوبنهور، لكنه يســجل له موقفه الإيجابي من هيجل القائل بألوهية الوجود، الذي رفضه شوبنهور، لذلك قال فيه نيتشه مادحا: " لقد كان شوبنهور، كفيلسوف أول ملحد مقتنع حصـــلنا عليه في ألمانيا، هذا هو ســـر عدائه لهيجل، ليس هناك من ألوهية للوجود، هذا ما كان بالنســـبة إليه حقيقة معطاة، شيء ملموس، لا مجال للشك فيه"[2].

1– نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، مضدر سابق، ص 123

2– نيتشه، فردريك، العلم الجذل، مضدر سابق، ص 214

المبحث الرابع: الامتداد التاريخي لفكر نيتشه التقويضي

لقد كان لنيتشه أثرا بالغا على الفكر الغربي، وظهر بصورة واضحة خلال القرن العشرين في الفلسفة المعاصرة، وكان حضوره مميزا في الفلسفة الوجودية والتفكيكية خاصة، وتميز هذا التأثير في نقده للميتافيزيقا، فأصبحت بذلك ثورة على التفكير "الدغمائي" الذي ساير تاريخ الفلسفة طيلة مشوارها، ونيتشه يتوسم من الفلاسفة الذين يأتوا بعده أنهم سيكونون أقرب إلى الحقيقة من سابقيهم من منطلق نبذهم للوثوقية العمياء التي خامرت الحقيقة قبلهم، وهذا ما قاله نيتشه في كتابه "ما وراء الخير والشر": "هؤلاء الفلاسفة المقبلون هل سيكونون أصدقاء "الحقيقة" الجدد؟ محتمل جدا لأن كل الفلاسفة أحبوا حقائقهم حتى الأن لكنهم لن يكونوا بالتأكيد دوغمائيين"[1].

نيتشه يتنبأ بأن الفلاسفة المستقبليين لن يكونوا جزءا من المنظومة الغربية التي لازمت الفكر الميتافيزيقي، ولن يؤمنوا بالمطلقية ولا بالقداسة ولا الدوغمائية في الحقيقة، وذلك ببساطة لأنهم ساروا على مساره واقتفوا أثره لأنه هو الروح الحرة، فسيكون هؤلاء الفلاسفة من خيرة الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة بأسلوبهم المغاير وأفكارهم الحرة ويتميزون ويتعالون عن فلاسفة الإنحطاط ويترفعون عنهم لأنهم اتبعوا نبيهم نيتشه الذي بشرهم بالحقيقة والمنهج السليم له ولذا فهو يقول: "... فلاسفة المستقبل هؤلاء، على أنهم وبكل تأكيد لن يكونوا أرواحا حرة وحسب، بل شيئا أزيد، أعلى، مغايرا جذريا، شيئا يأبى سوء التقدير والخلط لكني، إذ أقول هذا بصددنا، نحن دعاتهم والمبشرين بهم، نحن الأرواح الحرة، وبصددهم هم كذلك وبقدر مماثل من الإلحاح"[2]، فكانوا كما توقعهم نقلة جذرية في الفكر الفلسفي الغربي، تحطمت فيها كل أصنام الفكر الغربي كفكرة مركزية التفكير والميتافيزيقا والثنائية والحقيقة المطلقة.

فلسفة ما بعد الحداثة جاءت متأثرة بفكر نيتشه النقدي، ودليل حضور نيتشه فيها هو كتابات الفلاسفة ومؤلفاتهم وأبحاثهم حوله، فكل من هيدغر وفوكو ودريدا ودولوز له مؤلف مشهور عن نيتشه، وكثيرة هي الأفكار والطروحات النيتشوية التي تبناها الفكر الفلسفي المعاصر، فالجينالوجيا كركيزة أساسية في فلسفة نيتشه أخذت عند أتباع فلاسفة ما بعد الحداثة أسماء مختلفة كالإستذكار عند "هيدغر" والحفريات عند "فوكو" والتفكيكية عند "دريدا" بوصفها المجاوزة الفعلية للميتافيزيقا جاءت بمثابة قراءة معينة لفلسفة نيتشه[3].

1– نيتشه، فردريك، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 74

2– المصدر نفسه، ص 75

3– عصام، عبدالله، الجذور النيتشوية لـ"ما بعد الحداثة" ، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الاول، القاهرة، المجلس الاعلى لثقافة، 1999، ص 240

الخطاب الحداثي كما نعلم تمسك بالحقيقة والمعرفة الخالصة والفكر المنفصل عن الجسد، كما تمسك بالنظر إلى الأشياء في ذاتها وفي جوهرها، وبذلك الإبتعاد عن هموم الحياة[1]، أما عصر ما بعد الحداثة فجاء مناقضا لهذا الخطاب الحداثي قائما على نقض تلك الأفكار، فهذا الخطاب يدعو إلى هجر أي مركز أو مرجعية أو معيارية، ومن ثم أية ثنائية، ولهذا فان إستخدام كلمات مثل" يقين" أو "دافع" أو "حق" أو "ذات" سقوطا في الميتافيزيقا[2].

أولا: نيتشه وهيدغر

تقاطع نيتشه مع هيدجر* (Martin Heidegger: 1889 م- 1976 م) يتجلى في المقام الأول في النقد الذي يوجهه المفكران للميتافيزيقيا الغربية، نقد سوف يستأنفه فيما بعد دريدا وتفكيكيون أخرون[3]، ينطلق هيدجر في تقويض الميتافيزيقا من مفهوم الفلسفة، التي تهتم في بحثها على الموجود على حساب الوجود المعين، فالفلسفة كما يقول هيدجر " تبحث عن الموجود بما هو كذلك " أي أن الفلسفة تبحث عن الموجود بالنظر إلى وجوده، ونجد ذلك واضحا في بداية الفلسفة الإغريقية خاصة عند أرسطو وأفلاطون حيث شكلت مشكلة الوجود محور بحث الفيلسوفين كون المشكلة الأنطولوجية تحدد معنى الفلسفة، فقد شرح أرسطو ذلك حين تسائل ما هو الموجود؟ أي ما هي موجودية الموجود، إذ للوجود الموجود علاقة بموجوديته، فقد إعتبره طاقة قوة محركة، أما أفلاطون فقد عبر عن الوجود بقوله إنه المثال[4]، أي أن الفلسفة الأولى كانت تنظر للوجود بنظرة كلية شمولية مطلقة، أرسطو عده المحرك الأول للعالم وأفلاطون عده عالم المثل المعقول والمجرد.

لقد عمد هيدجر على تحطيم هذا التصور الخاطيء للوجود وسار على نفس المنهج النيتشوي الذي إمتاز به في تقويض الفلسفة، حيث قام بقلب مبحث الوجود رأسا على عقب، فبينما كان المنهج الكلاسيكي ينطلق أولا من تحديد معنى الوجود العام والمطلق وتحديد صفاته وخصائصه ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحليل الموجودات الأخرى، الأقل عمومية، والتي لاتفهم إلا من خلاله، إلا أن هيدجر عكس محور التفكير

1– فتحي، التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ، ص 27– 28

2– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، دار الفكر دمشق، بيروت، ط1، 2003، ص 84

*– هو فيلسوف ألماني معروف من خلال الوجودية والظاهرتية لسؤال الوجود (الكينونة)، ينبه لنسيان الوجود وضرورة العودة للوجود الأصيل، وهو من أكبر الفلاسفة الوجوديين له كتاب(الوجود والزمن)، الذي يعتبر الأكثر شهرة وأهمية في القرن العشرين له تأثير في عالم الفكر وعلم اللاهوت ،الهندسة المعمارية والذكاء الاصطناعي، كما ساهم في تطوير الفلسفات التأويلية، التفكيكية، الوجودية، مابعد الحداثة، علم الجمال، العلوم الانسانية، ويمتاز تفكيره بالغموض لأن طريقة تفكيره أصيلة، وقد تركت آثارها على كل من غادامير، ديريدا، ميشيل فوكو،حنة ارندت، والتي تعتبر من المدافعين عليه ومن خصومه تلميذه ايمانويل ليفينانس. نقلا عن جاك ديريدا، في الروح هيدغر والسؤال، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2013، ص 11-13.

3– بير.ف. زيما، التفكيكية، مرجع سابق، ص 45

4– مارتن، هيدجدر، ما هي الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، 1988، ص 27

والإهتمام بالوجود وإنطلق أولا من تحديد معنى الوجود الإنسـاني الخاص والمتعين وتحليل صـيغه ومقولاته التي تعتبر الوسيلة الوحيدة التي يمكنها أن تطلعنا على حقيقة الوجود المطلق[1].

ويطلق هيدجر على هذا الوجود بالدزاين أو الوجود المتعين والمشـخص والماثل أمامنا، وهذه الفكرة عن الدزاين تقترب كثيرا مع فكرة الإنسـان الأعلى عند نيتشـه، فإذا كان هيدجر يعني بالدزاين الأنا الإنسانية فإن هذه الأنا ليست شيئا قد وصل إلى صورته الكاملة والنهائية بل هو في تشكل مستمر وأمام إمكانات متنوعة تسـعى الأنا إلى تحقيقها فهي مشـروع غير مكتمل تحاول الذات جاهدة لإكماله، ولكنها إمكانية مسـتمرة على الوجود والتحقق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأنا لا يمكن أن تفهم وحدها كذات منفصـلة عن باقي الذوات بل تحتاج من أجل ذلك هذا الرديف التلقائي لها وهو الأخر أو "العالم"، والأنا أو الدزاين تسعى إلى تأميل ذاتها في هذا العالم لكنها ليست موجودة وحدها فهي محاطة بالأشياء والأفراد الإنسانيين الأخرين[2].

وهذا الدزاين هو كائن يجدد نفسـه باعتباره " أنا موجود " وهو البيان الحقيقي للكينونة، وفي منظومة هيدجر الميتافيزيقية، فيما سماه في كتابه "الوجود والزمان" بالأنطولوجية الأسـاسـية أنها عملية الإنتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير في حقيقة الوجود، والأنطولوجيا الأساسية محاولة التفكير في حقيقة الوجود، لا حقيقة الموجود كما تفعل كل أنطولوجيا، ومحاولة التفكير هذه لتشرع في السير في طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا[3]، وهذا الرأي يتفق مع ما قاله نيتشـه عن الإنسـان الأعلى الذي عده هيدجر ميتافيزيقا نيتشـه، فأبقاه داخل الميتافيزيقيا الغربية ولم يخرج عنها، والإنسان حسبما يرى هيدجر هو الذي يقوم بكشف المحجوب وإزالة الغطاء ولهذا يجب عليه أن يبقى مفتوحا للموجود[4]، لإن الموجود الإنسـاني يقع في أفق الوجود أو الدزاين وهو لا يهدأ في ذاته ولا في أي جمود، بل يخرج عن ذاته ليدخل الوجود، وهذا الوجود الدزايني ليس الله وليس أسـاس العالم، إنه ليس مطلق الفلاسفة[5].

وهنا نلمس الفرق بين نيتشه وهيدجر في نقد الميتافيزيقا، فتحطيم الميتافيزيقا عند هيدجر إنحصر وسط إطار الميتافيزيقا، ولم يخرج عليها، والتحطيم الهيدجري لا يقوم على إلغاء ميتافيزيقا الغرب، خلاف نيتشه الذي حاول بمطرقته الفلسـفية أن يحطم ويهدم أسـس هذه الميتافيزيقا من جذورها ويجتثها من أصـولها ويقتلها،

1– مطاع، صفدي، مارتن هيدجر والكينونه، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الثالث، تموز، 1980، ص8

2– المرجع نفسه، ص 10

3– مارتن، هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هليدرلن وماهية الشعر، فؤاد كامل ومحمود رجب، قدم له عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص 925

4– عبد الرحمن، بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975، ص 151

5– غانم، الهنا، الوجودية، الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير، معن زيادة، المجلد الثاني، القسم الثاني، معهد الانماء القومي، ط1، 1978، ص 1510

وهذه هي النقطة الخلافية بينهما، فهيدجر يرى أن التفكير ذاته ينتقد الميتافيزيقا، بعيدا عن طبيعة الميتافيزيقا ولا يناقضـــها، لذا يقول " إن قهر الميتافيزيقا هذا لا يقوض الميتافيزيقا ولا يهدمها ، فطالما كان الإنســـان حيوانا ناطقا، فالميتافيزيقا تتعلق كما قال كانط بطبيعة الإنسان"[1].

وهنا نلمس أن هيجل يتقاطع في فكرته مع كانط ويبتعد عن نيتشـه، على أسـاس أن الميتافيزيقا وضعت موجودا محددا موضع الوجود بصيغة الشيء أولوي، وأغلقت على نفسها الأبواب أمام إقتحام الوجود، والمهم أن إعلان تحطيم كل الميتافيزيقا لم يكن من باب العداء لها وإنما كمحاولة للعودة بها إلى ما سماه أنطولوجيا أساسية تقوم على الدزاين.

وينوه هنا هيدجر أن مصـــطلح التهديم أو التحطيم لا يعني الإفناء والقتل، بل يعني التفكيك والعزل، ووضـع الميتافيزيقا بين أقواس، ووضـع الأقوال التاريخانية التي تتناول تاريخ الفلسـفة جانبا، والتركيز على الموضـوع بعيدا عن الأحكام المسبقة وعن كل ذاتية تخالطت معها من أجل دراسـة موضـوعية، ومن أجل إعادة قراءة التراث الغربي وفق رؤية تقوم على إزالة الشـــوائب العالقة وتنقيته منها، وليس نفيه أو إلغائه كما فعل كل من نيتشه من قبل ودريدا من بعد.

فيصـــل في ذلك هيدجر إلى تقديم تفســـيرا مغايرا وجديدا للوجود، هو أن الدزاين أو الوجود الإنسـاني هو الحقيقة التي يجب علينا الإهتمام بها وليس الموجود الأعلى الذي يكمن وراء التجربة، أي الإنتقال من البحث في الوجود العام إلى الإهتمام بالوجود الخاص، وجعل الإنســـان محور التفكير بدل فكرة الله، لأن الأنطولوجيا الكلاسيكية بما هي علم بالوجود المطلق قد إستنفدت طاقتها على الفهم ولم يعد بالإمكان إعادته، بالرغم مما نحشـده لذلك من المصـطلحات والأجهزة المفهومية، لذا وجب تفكيكها وهذا ما مضـى هيدجر إلى إنجازه[2]، فيقول في رده على الميتافيزيقا الكلاسـيكية " يبدو أن الميتافيزيقا بسـبب النمو الذي نفكر بمقتضـاه في الموجود والذي لم تدركه هي الحاجز الذي يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية الإنسان في علاقته الأولى"[3]، والأنطولوجيا الأسـاسـية إذن هي الانطولوجيا التي تحاول التفكير في حقيقة الوجود لا حقيقة الموجود كما تفعل كل أنطولوجيا.

وهنا بدأت تسـطع في سماء الأنطولوجيا فكرة التطابق بين الوجود والموجود وإلغاء كل إختلاف، رغم وجود هذه الإختلافات في الذاتية، لأن الإكتمال عنده لا يتماسك إلا من خلال الإختلاف، فالمعرفة عند

1– غانم، الهنا، الوجودية، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص 76

2– علي، حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 187

3– مارتن، هيدجر، ما الفسلفة؟ ما الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 79

هيدجر لا تكون إلا بالتمايز وذلك حصـــن منذ كل نزعة لا تحترم حق الاختلاف، والتطابق يصـــبو إلى إقامة العراقيل، فهيدجر يرى ضـــرورة قلب ذاتية التطابق إلى ذاتية الإختلاف، والأخيرة هي التي تحمل نداء الوجود، فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى كشف الغطاء عن الكينونة المتحجبة وإنما يشتغل على ذاته ويمارس إختلافه وممارسة الإختلاف هي إفصاح عن هذه الكينونة[1]، وهذا ما نجده كذلك عند نيتشه الذي يؤمن بثقافة التعدد والإختلاف ويرفض القول بالتطابق، فيرى أن هنالك حقائق متعددة وليســـت هناك حقيقة واحدة مطلقة، فميلاد الكينونة عند هيدجر مرتبط أو مشـــروط أو مقام على الإختلاف وكلما حققنا الإختلاف إقتربنا من الوصـــول إلى الحقيقة، فليس الوجود الإنســـاني من حيث هو مفارقة مســـتمرة وخروج عن الذات ســـوى عملية تحقيق الحقيقة[2].

لذلك نجد هناك الكثرين من الفلاســـفة ممن عدوا كل من نيتشـــه وهيدجر المنظرين والمشـــرعين الأوائل لعصـر ما بعد الحداثة، وذلك لإنتقاد كل منهما مفهوم النسـق وقولهما بالإختلاف ونقد المركزية الغربية، رغم ما يأخذه هيدجر على نيتشـــه حول فشـــل هذا الأخير في إنتزاع نفســـه من الميتافيزيقا لأن قلبه للمثالية الأفلاطونية لم ينفطر ونزعته المادية لفيورباخ لم تنفصل، وتعلقه بالوضعيين في القرن التاسع عشر لم يستقل، وهذا ما عزز فيه النســـق الماورائي[3]، أي أن نيتشـــه ظل داخل الميتافيزيقا عندما قلب الأفلاطونية رأســـا على عقب فتصبح بذلك الأشياء المحسوسة وفقا لنيتشه هي العالم الحقيقي والأشياء غير المحسوسة هي العالم الوهمي يبقى بكامله داخل الميتافيزيقا[4]، وهذا ماينطبق كذلك على هيدجر فقد قام بدوره بعملية قلب للأنطولوجيا الكلاسيكية من الوجود المطلق إلى الوجود المتعين، وهو ما أقر به على أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي.

ولا يكفتي هيدجر بهذا الرأي وإنما يرى أيضـــا أن فكرة إرادة القوة لنيتشـــه هي فكرة ميتافيزيقية وهي تشـــكل فكرة مركزية في فلســـفة نيتشـــه[5]، والمفارقة هنا أن هيدجر يرى أن الميتافيزيقا من حيث هي تاريخ حقيقة الموجود فقد قامت إنطلاقا من مصير الوجود ذاته، لذا فهي سر الوجود لكنه سر لم يفكر به لكونه ظل سرا مبهما"[6]، وهذا الرأي يتعارض مع نقد نيتشه للميتافيزيقا القائم على رفضها لأنها نقيض الواقع أو الوجود،

1– علي، حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص 188

2– زكريا، ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، دون طبعة، دون سنة، ص 445

3– بيرف زيما، التفكيكية، مرجع سابق، ص 46

4– المرجع نفسه، ص 46

5– سعاد، حرب، هيدجر قارئاً لنيتشه، العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، خريف 1988، ص12

6– عبد السلام، بنعبد العالي، الميتافيزيقا العالم والايديولوجيا، مرجع سابق، ص 64

وإذا إعترف نيتشه أو صرح بهذا الرأي لأصبح لا قيمة لنقده، ورأي هيدجر يعبر عن موقف مثالي، ومكمل للنقد الكانطي، الذي يرى أن الشيء في ذاته موجود في الواقع وليس متعاليا عليه.

ثانيا: نيتشه ودريدا

لقد تنبأ نيتشه أن الفلسفات اللاحقة كلها ستكون على منوال فلسفته، ولقد عرفنا من قبل أثر فلسفة نيتشه النقدية على الوجودية وعلى هيدغر بالخصوص، لكن هذا التأثير لم يتوقف عند الوجودية فقط بل تعدى ذلك إلى التفكيكية وخاصة جاك دريدا، فهو كان صادقا حينما إعتبر أن المائة عام القادمة " أي القرن العشرين " ستكون مرحلة جديدة من التفكير الذي سيشهد موت الميتافيزيقا والإيديولوجيات الطوباوية ليحل محلها التعدد والإختلاف، فكان هدفه من هذا الهدم للفلسفات القديمة السابقة ليس من أجل الهدم في ذاته بل من أجل نزع هذا القناع الذي يخفي حقيقة الفلسفة التي تختبأ خلفه وإظهار ما تم إخفاؤه منذ أن بدأ الإنسان يتفلسف وذلك كله من أجل الوقوف أمام أنفسنا متجردين عاريين من ثياب الطوباويات التي تتماهى فيها مع ما نرغب ونريد ونتمنى لا مع ما هو موجود[1].

ومن هنا نشأت تفكيكية دريدا الذي يقول في نقده للميتافيزيقا الغربية: " إن الإشكالية الجديدة للأثر تمر من خلال تفكيك بعض الخطابات الميتافيزيقية المتمحورة حول الذات المؤسسة وكل الخصائص التي تميزها تقليديا، أي التطابق مع الذات أو التماثل مع الذات، ثم مفهوم الوعي والمقصد والنية والحضور أو تقارب الذات من ذاتها والإستقلالية الذاتية، والعلاقة مع الشيء الخارجي"[2]، ومن خلال هذا النص ندرك أن دريدا يسير على نفس خطى نيتشه ويتبع نفس المنهج والهدف بنقده للميتافيزيق، يريد تفكيك المنظومة الميتافيزيقية بشكل كامل أي تحطيم كل الأجزاء التي تتشكل منها المنظومة.

جاك دريدا يرى أن كل تاريخ الفلسفة هو تاريخ للعقلانية حيث أن الفكر الغربي عبر مشواره الكرونولوجي إهتم بالعقل وقدسه، وجعله فوق كل إعتبار كونه هو المرجعية الوحيدة للمعرفة وللحقيقة، ليس فقط من أيام أفلاطون حتى عقلانية هيجل بل حتى منذ الفلاسفة الذين سبقوا سقراط إلى أخر فيلسوف معاصر وهو الألماني هيدجر، حيث نسبوا كل الحقيقة إلى العقل أو اللوغوس والعقل كان المركز الأساسي وهذه المركزية شكلت نوعا من الإمبريالية التي أخذت تطغى على البشرية مركزية إثنية عنصرية شكلت مركزية الغرب[3]، وهنا نجد التقارب بين نيتشه ودريدا في رفضهما لهذا اللجوس الصنم، فدريدا يريدإعادة بلورة فكر

1– نديم، نجدي، اضاءات نيتشوية، ما قبل الكلام وما بعده، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2002، ص 15 –17

2– مقابلة مع جاك دريدا، ترجمة هاشم صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد السادس، 1989، بيروت، ص149

3– جورج، زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص122

جديد عن الذات لايكون دوغماتيا أوتجريبيا أو نقديا بالمعنى الكانطي أو فينومينولوجيا بالمعنى الديكارتي-الهوسيرلي[1].

ويمكن إبراز نقد دريدا للميتافيزيقا الغربية بوضـــوح عند الوقوف على معنى التفكيكية والذي تم تقديمه من قبل في الفصـل الأول بصـورة واضـحة، لكن هنا فقط نحدد المعنى العام له فعند دريدا التفكيك هو "ليس تحليلا ولانقدا ليس تحليلا وذلك لأن تفكيك عناصر بخاصة أبنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط إلى أصل غير قابل لأي حل فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل نفسها هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك وهو ليس نقدا، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي وليس التفكيك منهجا ولايمكن تحويله إلى منهج"[2]، يعني ذلك أن دريدا يريد أن يميز بين منهجه ومنهج الفلاســـفة حيث أن التفكيك عنده ليس تحليلا بالمفهوم اللغوي ولا المنطقي، فالتفكيك ليس العودة إلى الأجزاء التي تكون الكل فهو ليس تهديم للبناء لمعرفة أجزائه ومكوناته، لأن هذه العملية أي التحليل هو جزء من التفكيك، فالتفكيك أعم من التحليل على حسب دريدا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كذلك التفكيك ليس نقدا، سواء بالمفهوم العام للنقد أو المفهوم الخاص عند كانط، لأن النقد ســواء كلن بناءا أو هداما فهو يهدف إلى تغير تصــورنا للشــيء وجعله مغاير، فالنقد هنا قد يكون تقويما أو تقيما، خلاف التفكيك فهو ليس نقدا ولا تقيما، كما أنه في الأخير ليس منهجا ولا طريقة في التفكير ولا نسق يجب إتباعه، بل هو أحد المفاهيم الإجرائية المركزية.

التفكيكية على حسـب تصـور دريدا الذي أقام على أسـاسـه مفاصـل خطابه الفلسـفي، هو تفكيك المركزية الغربية وإعطاء الأطراف والهوامش أهمية وقيمة لأنه رأى أن الفكر الغربي قائم على ثنائية ضـدية عدائية كثنائية العقل والجسـد الذات والأخر المشـافهة والكتابة الرجل والمرأة وما إلى ذلك وأن هذا الفكر دائما يمنح الإمتياز للطرف الأول ويلقي بالدونية على الطرف الثاني وهذا الإنحياز يطلق عليه دريدا التمركز المنطقي[3]، أوميتافيزيقا الحضــور وهدف الميتافيزيقيا كما يقول دريدا هو تحديد الوجود بوصــفه حضــورا بكل معاني هذه الكلمة، ومن الممكن أن نبين أن كل الكلمات المتصــلة بالأســاســيات والمبادئ أو بالمركز قد ظلت تســمى بإستمرار "ثابت حضـور" سـواء كان الجوهر، الوجود، المادة، الذات، أو كان التعالي، أو الضـمير، أو الله، أو الإنسان، وما إلى ذلك[4].

1– مقابلة مع جاك دريدا، مرجع سابق، ص 149

2– جاك، دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 111

3– ميجان، الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الادبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002، ص 54

4– جوناثان، كلر، جاك دريدا، ضمن كتاب البنيوية وما بعدها من شتراوس الى دريدا، تحرير جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص215-216

ولو نحاول أن نقارن بين مشروع نيتشه النهضوي ومشروع هيدجر ودريدا، نجد أن مشروع دريدا في التفكيك، قائم على تفكيك الميتافيزيقا ومن ثم المركزية الغربية من الداخل وليس من الخارج، وهذا ما سار عليه هيدجر نفسه حيث أن النقد عنده يكون من الداخل وليس من الخارج ويتضح هذا في قول دريدا: " إن حركات التفكيك لاتلتمس البنيات من الخارج إنها لايمكن أن تكون ممكنة وفعالة ولايمكن أن تحكم ضربتها إلا إذا سكنت داخل هاته البنيات"[1].

وبهذا فهما يرفضان ما رأه نيتشه في قراءته للنص الفلسفي التي كانت قراءة برانية من الخارج أي تناولت موضوعات في فلسفة كانط وأفلاطون أوهيجل بشكلها العام، ويختلفان في أن هيدجر يبحث عن أسس وقواعد الفكر الأصيل والمتمثل في لحظة الوجود أو الكمال أما بالنسبة لدريدا فإن ذلك يمكن أن يمثل فقط حالة كلاسيكية أخرى من حالات الشوق الميتافيزيقي الشائعة للبحث عن الحقيقة والأصول، فدريدا يقرأ النص قراءة أدبية لغوية ويقوم بعملية التفكيك من خلال تحطيم الأسس التي قام عليها النص الفلسفي، وهذا ماركز عليه دريدا في نقده لهيدجر كذلك في قرائته للنص النيتشوي حيث يرى دريدا أن هيدغر محدد بتفسير موضوعة حقيقة الوجود التي تساهم بنفس أسطورة التركز الرمزي في صياغة الأصول في حين يعمل دريدا و يجد على كشفها[2].

ورغم ذلك إلا أن نقد نيتشه وهيدجر ودريدا بقي داخل الميتافيزيقا و لم يخرج عنها، لكن بنسب متفاوتة، فكل من نيتشه وهيدجر نقدوا الميتافيزيقا وهدموا المركزيات الغربية ولكنهم شيدوا مركزيات جديدة، تفاوتت بين الفيلسوفين ماتزال تتخبط في بركة الميتافيزيقا، أما جاك دريدا فهو على العموم إنما يقوم على الزيادة في صدع كان موجودا من قبل ساهم فيه كل من نيتشة وهيدغر بنصيب وافر، وليس إعادة بناء مركزية أخرى كما فعل كلا منهما أما تفكيك دريدا فيساءل مجموعة حقائق ومفاهيم إكتسبت على مر التاريخ صيغة القداسة ناقدا أساسها الميتافيزيقي اللاهوتي ومبتعدا عن كل إجابة مريحة تخدع العقل بثقتها المزيفة بذاتها أن مشروع عمل دريدا لايمكن حصره في دائرة محددة إنه مغامرة لايمكن التنبوء بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها العامة ونقصد بذلك هدم الميتاقيزيقا[3]، وهذا ماسعى إليه نيتشه من قبل ومابشر به من بعد فهو يرفض وجود حقائق مطلقة كما أنه تنبأ بنهاية دوغمائية الفلسفة كما رأى أن الدوغمائية مازالت تشكل جزاء كبيرا من أفكارنا عن الإله والمعرفة المطلقة[4].

1– سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل الى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الاثر، ادريس كثير، عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، ط1، 1991، ص22

2– كريستوفر، نوريس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، دون طبعة، 1989، ص 77

3– سارة كوفمان، روجي لايورت، مدخل الى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص 35

4 –stanley mcdaniel: the philosophy of nietzche,p.80

ثالثا: نيتشه وفوكو

لقد بات معروفا في البحث الفلسفي المعاصر مدى تأثير فلسفة نيتشه على الفكر المعاصر، بداية من هيدجر ومرورا بدريدا ووصولا إلى " ميشال فوكو "، ويعلن هذا الأخير أن علاقته بنيتشه تعود إلى سنة 1953 وأنه مجرد نتشوي، وقد توقف العديد من الباحثين عند هذه العلاقة[1]، وفوكو لايخفي علاقته بنيتشه بل يؤكدها ويعلن عنها، وهناك الكثير من الأفكار في فلسفة فوكو تتساوق مع أفكار نيتشه مثل المنهج الأركيولوجي الذي ماهو إلا منهج جينالوجيا نيتشوي، وكذا فكرة موت المؤلف لدى فوكو التي ماهي إلا فكرة موت اللإله في فلسفة نيتشه، حيث يعد عام 1970 بمثابة نقطة الإنعراج في حياة ميشال فوكو خاصة عندما ذهب إلى تعلم الألمانية، والذي سمح له و مكنه من الإطلاع على نصوص الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، نتيجة إهتمام فوكو بقضايا السلطة والقوة والثورة وتقويض الميتافيزيقا، الأمر الذي جعل فوكو ينتقل من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا.

يعتبر نيتشه من بين الفلاسفة الذين أثرو على فكر فوكو، خاصة في سؤاله عن الإنسان، لأنه أول من طرح سؤال "من المتكلم"؟ من هذا الإنسان؟ حيث أراد بطرحه هذا أن يقضي على الإنسان البسيط، العادي الذي يرضخ لأوامر القطيع، بل ذهب إلى أعمق من ذلك وأعلن عن موت الإله، فيقول فوكو هنا: "الخطاب ليس الحياة: زمنه غير زمنكم وفيه لن تتصالحوا مع الموت، قد تكونون قد قتلتم الإله تحت ثقل كل ما قلتم ولكن لا تتصوروا، مع كل ما تقولون، أنكم ستخلقون إنسانا يعيش أطول مما عاش"[2].

يقول فوكو عن تأثره بنيتشه أنه هو من أيقظنا من سباتنا الجدلي والأنثروبولوجي وليست مقولات المأساوي وديبونيزوس ومطرقة الفلسفة والإنسان الأعلى والعود الأبدي سوى أصوات جديدة للتحليل تعوض الأنساق الميتافيزيقية الأكثر عراقة إنها المقولات التي ترسم خط فلسفة الإختراق والعرضية الذي شبعه اليوم" فهم الفكر الجديد" أمثال بطاي وبلانشو وكلوسوسكي"[3].

يعتبر نيتشه محطة بارزة في تاريخ الفلسفة، ونقطة محورية في التفكر الفلسفي بالنسبة لفوكو، حيث عرف تاريخ الفلسفة عدة شخصيات عملت على قلب الفلسفة وإعادة صياغة أمثلة الفلسفة ورهاناتها من بينهم نيتشه إلى جانب فرويد وماركس حيث قلب هؤلاء الثلاثة نظام التأويل ذاته، فيقول فوكو في ذلك: " أنا ببساطة نتشوي أحاول بقدر الإمكان أن أرى بخصوص عدد من النقاط بمساعدة نصوص نيتشه ولكن مع

1– الزواوي، بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الاعلى للثقافة، دون طبعة، 2000، ص 128

2– ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور، مؤسسة السلسلة، الكويت، دون طبعة، 1990، ص 117

3– ضرباني أمينة، دراس شهرزاد، الملامح الكبرى في التفكر الفلسفي عند فوكو، مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية، المجلد 10، العدد 3، وهران، 2021، ص 86

ذلك مع أطروحات مضـادة نيتشـه، ماذا يمكن أن نعمل في هذا المجال أو ذاك لا أبحث عن أي شـيء آخر ولكنني أبحث عن هذا الحق[1].

كرس نيتشه جينالوجيته للقطيعة مع التقليد الفلسفي وتقويضه للتراث الميتافيزيقي بمطرقته الهدامة، يقول محمد الأندلسـي في كتابه: " إن إنتقاد نيتشـه للحداثة وقيامه بجينالوجيا للأفكار الحديثة في تجلياتها الأساسية (الفلسفة، العلم الأخلاق، السياسة) يهدف إلى الوقوف على عادات وتقاليد في التفكير بالية وعتيقة في جوهرها"[2] .

ينتقل نيتشه من المعرفة إلى التاريخ ناقلا معه إرادة القوة كمحرك للإنسان صانع للتاريخ إذ جعل من التاريخ صراع تصادم قوى لأن غاية الإنسان في السمو وهو جانب قد يكون لا شعوري (....) لذا لا تقوم الفلسـفة على أسـاس أنطولوجي وإنما تتأسـس على قواعد سـيكولوجية وتهدف إلى تبيان إرادة القوى لبلوغ الحقيقة[3].

كان إيثار فوكو للمنهج الجينيالوجي هدفه البحث عن البدايات والإرتسـامات الأولى للمعرفة، من خلال إسـتنطاق إبسـتمياتها بإعتماده على الوثائق المادية والمعنوية، إعتمادا على السـطوح الثلاث: البيولوجيا، الإقتصاد، اللغة يظهر هذا مع فقه اللغة بتأثير من نيتشه، إستعار فوكو منهج التأويل في عمق المعرفة "من نافل القول، ربما يكون نيتشـه في دراسـاته للعلوم جينالوجيا بالبحث عن كنه المعرفة، هو من الأسـباب التي دفعت فوكو إلى إسـتقراء المعرفة والعلوم في عصـر معين بالإعتماد على المنهج الأركيولوجي كتاريخ للمعارف والعلوم، إبسـتميا تمفصـليا ومن هذا يمتد المد النتشـوي تأثير في فكر فوكو في تأويله وبحثه عن أصـل ومبادئ العلوم الإنسانية والحقيقة والنظر إليها بأنها علوم لم تنضج بعد"[4].

إن بزوغ الإنسـان الأصـلي يستند إلى صوت الإله في نظر نيتشـه، كان العدو اللدود للمسيحية ولرجال الكنيسـة: "وتظهر قوة التظليل المسـيحي الغرائز الإنسـان الأوروبي كونها تدعو إلى قيم بائدة، فهي أعطت لغريزة الشفقة قيمة الفضيلة إنها تعطي للحياة نفسها مرأى كبيرا ونجاحا مشكوك فيه"[5].

إن تلك الثقافة الجديدة التي سوف يتبناها فوكو المعارضة للفكر الجدلي والنزعة الإنسانية بدأت مع نيتشه عندما أعلن عن موت الإله الذي بدوره يعني موت الإنسان وأفول عهده، جاء فوكو ليقتفي خطوات

1– ضرباني أمينة، دراس شهرزاد، الملامح الكبرى في التفكر الفلسفي عند فوكو، مرجع سابق، ص 86

2– الأندلسي، محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص 96

3– زروخي، دراجي، موقف جاكلين روز من اخلاق القوة عند نيتشه، مجلة دراسات انسانية واجتماعية، العدد 10، جامعة وهران، 2019، ص 28

4– ضربان أمينة، دراس شهرزاد، الملامح الكبرى في التفكر الفلسفي عند فوكو، مرجع سابق، ص 87

5– بلعقروز، عبد الرزاق، نيتشه ومهمة الفلسفة، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2010، ص 105

نيتشه في سبيل تصفية النزعة الإنسانية من شوائبها صوت ذلك الإنسان الواعي المالك هو مخلوق غريب حديث العهد، "إن ما يعلنه فكر نيتشه هو إنفجار وتشظي صورة الإنسان... هو الإختفاء النهائي للإنسان"[1]، حيثما ثمة حياة، ثمة إرادة إقتدار يعني أنها تتعلق في مستوى أول بالحياة في حد ذاتها في ماهية الوجود الأكثر عمقا"[2].

يبدأ فوكو في حديثه عن الجينيالوجيا فيقول: " إذا كان الجينالوجي يعتد بالإصـــغاء إلى التاريخ بدل التصديق بالميتافيزيقا فماعساه يستفيد؟ إن وراء الأشياء شيئا أخر سواها؟ ولكنه ليس السر الجوهري – الخالد للاشـياء بل سـر كونها بدون سـر جوهري وكونها بدون ماهية أو كون ماهيتها قد أنشـئت شـيئا فشـيئا إنطلاقا من أشـــياء غريبة عنها فما نلقيه عند البدايه التاريخية للأشـــياء وليس هوية أصـــلها المحفوظ وإنما تبعثر أشـــياء أخرى أننا نجد التعدد والتشـــتت[3]، وما نفهمه من هذا الخطاب الفوكوي أن الجينالوجيا عند نيتشـــه لا تهدف إلى إسـتعادة جذور الهوية والعودة إلى الوراء ليس من أجل بناء الهوية وإنما من أجل القضـاء عليها وهذا مايجعلها تقف في مقابل الميتافيزيقيا، ليصـــبح تاريخها هو التاريخ المضـــاد للتاريخ الميتافيزيقي فهي لاتبحث عن الأصول أو البدايات لأنها لا تبحث عن غاية أونهاية، وبذلك فالجينالوجيا ليست بحثا عن أصول ولا فلسفة في التاريخ، إنها ليست شجرة أنساب متجذرة في أصل متواصل الأغصان متجهة نحو السماء[4].

وهنا يريد فوكو أن يبريء الجينيالوجيا من التاريخ وأنها ليســت بحثا في الأصــول إنما هي ليســت ســوى تفســير لخطاب الميتافيزيقا وتأويل له إنها خطاب حول الخطاب الميتافيزيقي[5]، أي هي خطاب معاصــر مخالف للخطاب الكلاســيكي، هي طريق لإقتلاع الأشــواك العالقة في التاريخ والتي شــوهت منظر الفلســفة الغربية، وقطعت الطريق نحو التقدم والتطور، هي وسيلة التحضر والقضاء على التقليد والتنسك، هي تحرر من العبودية، هي تحرير للإرادة، هي إخراج القوة الداخلية التي يهددها الضمير والسلطة الدينية، وهنا يتجسد دور النسابي.

فالنسـابي هو من يقوم بتقويض ونقد أولوية الأصـول والحقائق الثابتة، إنه هو من يسـعى للقضـاء على مذاهب التقدم والتطور، ويلغي المعاني المثالية والحقائق الأولية، من أجل إكتشاف لعبة الإرادات، ففي كل مكان ينظر إليه لايرى سـوى خضـوع وهيمنة وصـراعات[6]، فالنسـابي إذن هو شـخص يتفحص العلاقات بين

1– الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر فوكو وآخرون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1992، ص 168

2– ضربان أمينة، دراس شهرزاد، الملامح الكبرى في التفكر الفلسفي عند فوكو، مرجع سابق، ص 87

3– فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة احمد السلطاني، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988، ص50

4– عبد السلام، بن عبد العالي، الميتافيزيقا العلم والايديولوجيا، مرجع سابق، ص 165

5– المرجع نفسه، ص 170

6– اوبيردريفوس، بول رابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج ابي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، دون طبعة، دون تاريخ، ص 101

المعرفة والجسد في المجتمع الحديث أما الباحث الأركولوجي فيقوم بعملية تنقية إستمراريات الممارسات الثقافية التي تعزلها النسابية والأركيولوجي على حسب تعبير فوكو هو: " إذا كانت الفلسفة ذاكرة أو عودة إلى الأصل فإن ما أفعله لايمكن بأية حال عده فلسفة وإذا كان تاريخ الفكر يقوم على بعث الحياة من جديد في أشكال شبه منطمسة فإن ما أفعله ليس كذلك تأريخيا"[1].

هنا كذلك نجد أن فوكو يلتحق بالركب في مسألة النقد، فهو إلى جانب هيدجر ودريدا يقر أن البحث الأركيولوجي شرع في وصف الظاهرات من الداخل وبأن الإستمراريات لاتنم عن أية غاية وعن أي معنى خفي ولاعن أي يقين ميتافيزيقي[2]، وما نفهمه من هذا أن النقد النيتشوي أو الجينالوجيا تبحث في السطح أما الأركولوجيا فمهمتها البحث في العمق، وهذا هو الفارق على الرغم من قول البعض الأخر أنهما يتطابقان، كذلك هناك فرق بين المنهجين ويظهر في موضوع التنقيب فنيتشه يبحث عن الأقوياء وأصحاب الإرادة القوية ويبحث عن الإنسان الأعلى والمتفوق، فإنشغلت الجينالوجيا بالبحث عن الأصول ونقد المركزيات، بينما كان عمل الأركيولوجيا هو الحفر في تاريخ المهمشين والمنبوذين والمقصين وأصحاب الإرادة المسجونة، لأنه يريد أن يؤرخ للثقافة الغربية وفق منهج جديد يستمع فيه إلى ذلك القول المبطن للقول أو الصوت المقموع[3].

فالفيلسوف المعاصر مطالب بالإنصات للمكبوت، للمتهتكين جنسيا، للجسد، للمسجونين، للهامشين، للمغضوب عليهم، فكان الفيلسوف المعاصر هو الناطق بإسم ثقافة مضادة للسلطة السائدة[4]، وهنا مربط الفرس في فلسفة ميشال فوكو فبينما كان نيتشه يدعو إلى تهميش وإبعاد هذه الطبقة الإرتكاسية الخاملة الضعيفة المتخاذلة، كان فوكو يدعو للإهتمام بها واحترامها والإنصات لها وتحريرها.

رغم هذه الإختلافات الطفيفة بين الفيلسوفين لكنهما يتفقان في الإعلان عن الموت، فنيتشه بشر " بموت الإله " مثلما بشر فوكو كذلك " بموت الإنسان " قائلا: " بشر نيتشه إلى نقطة التحول، فليس غياب الله أو موته هو المؤكد بقدر ماهي نهاية الإنسان، الإنزلاق البسيط الذي لايشعر به، وهذا الإكتفاء في شكل الهوية اللذان جعلا من تناهي الإنسان نهايته يكتشف عندها أن موت الله والإنسان الأخير متلازمان[5]، وهنا يؤكد فوكو على أن موت الإله ماهو إلا إشارة على إقتراب موت الإنسان لأن هذا الأخير متعلق بالأول،

1- ميشال، فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987، ص 187

2- اوبيرد ريفوس، بول رابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، مرجع سابق، ص 98

3- سليم، دولة، ما الفلسفة، نقوش عربية، تونس، دون طبعة، دون تاريخ، ص 99

4- المرجع نفسه، ص 102

5- ميشال، فوكو، الكلمات والاشياء، ترجمة مجموعة من المترجمين، باشراف مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، دون طبعة، 1989، ص 75

وهي نقطة إنعراج كبيرة في حياة الإنسان ستحول مساره، تحول في المنظومة الفكرية البشرية، وسقوط كل مقوماته التي إستمدها ببساطة من هذا الإله، يقول: " إن مايبشر به فكر نيتشه أكثر من موت الله–أو بالاحرى في أثر هذا الموت وبإرتباط عميق معه– هو نهاية قاتلة أنه إنفجار وجه الإنسان في الضحك وعودة الأقنعة أنه تبعثر مجرى الزمن العميق الذي كان يشعر أنه يحمله والذي كان يحس بضغطه في كينونة الأشياء بالذات إنه هوية عودة ذات الواحد وتبعثر الإنسان المطلق "[1].

إن إعلان فوكو موت الإنسان، هو ضربة موجعة يوجهها للمركزية الذاتية، وللكوجيتو الديكارتي خاصة والذي لازم الفكر الغربي لمدة قرنين من الزمن، وهو نقد للمركزية بكل أشكالها، وتحديدا أطروحة " موت المؤلف " التي غيبت الإنسان وقضت عليه كسلطة معرفية، ولذلك يرى فوكو أن الإنسان إختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده وربما نهايته القريبة[2].

وأيضا يقول في حداثة عهد إختراع الإنسان كمركزية فكرية، أو كذات سلطوية: " في كل حال، أمر مؤكد: هو أن الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية، فإن إعتمدنا تعاقبا ضيقا نسبيا في التاريخ وتقطيعا جغرافيا ضيقا أي الثقافة الأوربية منذ القرن السادس عشر يمكننا التأكيد أن الإنسان هو إختراع حديث فيها، فالمعرفة لم تحوم طويلا في الظلمة حوله وحول أسراره، أي أن الإنسان هو من إختلق فكر نهاية القرن الثامن عشر وأنه إلى ذلك الحين كان يستغني عن كل ذات للمعرفة أو للتاريخ"[3] ويرى فوكو أن ذلك الإنسان الذي يتحدث عنه الإنسانيون بكل تلك البلاغة والثقة ليس له وجود معين في العالم وليس له جوهر أو موضوعية[4].

وفي الأخير نقول أن الفلسفات المعاصرة تبنت أطروحات نيتشه وعملت على تطويرها وكان أثر نيتشه واضحا كما رأينا على معالم التفكير في القرن العشرين، فكانت سيطرته على الفكر الغربي في هذه الفطرة سيطرة تكاد تكون مطلقة، حيث يبقى أن مافعله نيتشة في حقيقة الأمر هو نسف جميع أسس ميتافيزيقا الحضور بل نسف النظرية التي قامت عليها الحضارة المسيحية الغربية بالكامل، ويفقد قدرته على التصنيف مثل الذات، والموضوع، والإرادة، والحقيقة، لأن كل هذه التصنيفات ليست سوى أكذوبة مادامت مستحيلة في مواجهة عالم يحكمه التغيير والإختلاف[5]

1– ميشال، فوكو، الكلمات والاشياء، مرجع سابق، ص 76

2– روجيه، غارودي، البنيويه فلسفة موت الانسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1985، ص 43

3– ميشال، فوكو، الكلمات والاشياء، مرجع سابق، ص 313

4– جون، ستروك، البنيوية وما بعدها، مرجع سابق، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، دون طبعة، 1978، ص 139

5– عبد العزيز، حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، الكويت، العدد 298، نوفمبر 2003، ص 107

نتائج الفصل الرابع:

- ✓ نيتشه رفض بالمطلق المفاهيم الكبرى التي تميزت بها الحداثة، والتي رآها أنها تحمل صفات سليلة المسيحية، كالتقدم، والمساواة، والحرية، والعدالة، وجاءت عقب الثورة الفرنسية وما قامت عليه من شعارات إدعائية لتجسيد الإنسان الحداثي، وجسدت لاحقا في النظريات السياسية والتاريخية وغيرها، واعتبرها بمثابة الاستخفاف بالإنسان.
- ✓ نيتشه يفصل بين الزمن والأشياء الخارجة عنه خاصة الإنسان، حيث يرى أن الزمن يمكنه أن يتقدم لكن الإنسان لا يمكنه أن يتقدم في الزمن، فالواقع يخدعنا عندما يبين لنا أن الزمن في تقدم مستمر وكل الأشياء التي في الزمن تتقدم أيضا، ويريد بذلك ضرورة نقد القيم السائدة على مستوى الحداثة المستمدة أساسا من المرحلة السكولائية، وبالتالي القضاء على كل موروث تناقل وترابط بين ما هو مسيحي وتسلل نحو الحداثة.
- ✓ كما يرفض نيتشه منطلقات الحداثة التي تزعم أنها قدمت للإنسان مخرجات جديدة للحياة، تمثلت في الوعي بالذات والحق، حيث اعتبرها مجرد سوى ازدراء بالإنسانية على أساس المساواة التي أسسها في الفضائل الخلقية والتي ما هي إلا فضائل قديمة التأسيس تم صياغتها لتدجين الإنسان، وهنا بداية الانحطاط، لأن هذا التقدم لا يحمل الصفات الكافية للتطور نحو الإنسان الأرقى.
- ✓ نيتشه يرى أن التقدم هو انحطاط لأنه لا يخدم الإنسان الأعلى بل جاء للإطاحة به، فالتقدم إن لم يكن يعبر عن القوة والانتصار، ويقدس السيد ويهين العبد، وينتصر للإنسان الشغوف بمعاني القوة وتجلياتها من خلال الحروب والجرأة والتطور لما هو أفضل بشراسة على حساب دعاة الإيمان المسيحي واللاهوتي بما هو قانون أخلاقي وحقوقي ضابط للحالات العامة للبشر فهو ليس تقدما بل تراجع وتقليد.
- ✓ كذلك نيتشه رفض فضيلة التسامح مثلها مثل التقدم، على أساس أنها فضيلة منحطة نابعة من قلب المسيحية تحت طائلة "الشفقة"، واليهودية تحت فكرة "المحبة"، والذي تقدم في المعنى تحت مفهوم "التسامح" في الفكر الحديث، فالتسامح ماهو إلا امتداد تاريخي لفكرتي الشفقة والمحبة اللتان تعودان لمرحلة الانحطاط، فقراءة نيتشه للتسامح هو تقييد للحرية وللحياة من حيث أنهم سلخوا فردانية الإنسان بإرجاعه إلى وضعه الاجتماعي والسياسي المتعلق بشؤون الدولة.
- ✓ يرى نيتشه أن فكرة التشاؤم جاءت نتيجة العدمية، حيث ألقى الإنسان بنفسه في حالة فراغ وبؤس فحدث بذلك جدل وخلل في مراتب القوة والضعف بين المعنى والغاية، بما أضحى تيهان العدمي في منظومة القيم والوجود، فالعدمي المتشائم يعيش قصور في إدراكه للوجود الفارغ الذي يتطلب نزعة جديدة للانتصار على مراتب الوجود وتحويلها إلى لذة، ونيتشه هنا يرفض فكرة التشاؤم وتجلياتها النظرية سواء في المعرفة، أو الفن، أو

الجمال، وكذا في تطبيقاتها الحياتية، بأنها جاءت صدفة لتلقي بظلالها على قيمة الحياة التي ينبغي تصورها على مراتب القوة.

✓ فكرة المساواة عند نيتشه هي فضيلة حقيرة مثلها مثل التسامح، فهي فكرة دخيلة على الإنسان الحداثي، لأنها كليلة الفكر اللاهوتي المسيحي، لأنها تهدف إلى الحط من قيمة الإنسان الأعلى وجعله في مرتبة واحدة مع العامة، وأنه من العدالة أن نجعل المتفوق فوق الجميع فاعلا لما يحلو له لطبيعة القوة المتمكنة فيه، واصفا إياها بنقيض الإنسانية، لأن الطبيعة تقوم على اللامساواة، وعلى الفروق الفردية، وعلى الصراع والحروب، ليبقى الأقوى في النهاية، ولا مكانة للضعفاء فيها.

✓ نيتشه في نقده لمفاهيم الحداثة يريد أن يصل إلى الانسان الأعلى الذي يمتاز بالقوة والقضاء على أخلاق الكنيسة المدنسة التي تحاول تدجين الإنسان بالمفاهيم الخاطئة كالمساواة والعدالة والتسامح والديمقراطية والاشتراكية، وأن أثر هذه النظريات في سلب الحياة قد طالت روح الإنسان، مما رفع حجم التحدي لدى نيتشه لقلب كل هذه المظاهر والدفاع عن منطلقات الحياة وتبريرها، حيث شهدنا أن كل النقد الذي قدمه للتدويل المعرفي الحداثي،كان بمثابة وضع المفهوم على سبيل التقييم الحياتي وتصويبه نحوها أو رفضه من جذوره وأصوله.

✓ يتضح مع "نيتشه" أن الحكماء القدامى يمثلون مرحلة الانحطاط بحقدهم على الحياة والصيرورة وبحثهم عن الحقيقة في عالم الوهم التي يصفونه بالثبات، وهنا تكمن إدانة الحياة عند "نيتشه"، فلم يكن مصطلح الحقيقة سائدا في الأنساق الفلسفية القديمة خاصة عند فلاسفة الثبات بل كان هؤلاء الفلاسفة يلهثون وراء ما يعرف " بالبحث عن الحقيقة" وهو الهدف الأسمى للفلاسفة وشغلهم الشاغل.

✓ نيتشه غير تاريخ الفلسفة في مسار التفكير، من التحليق في السماء والتعمق في الذات، إلى التركيز على ما في السطح، حيث الحياة، الصيرورة، والأحداث، إنه عالم تتجلى فيه جميع الحقائق على سطح الوجود.

✓ العلم هو حصيلة مجموعة من الأخطاء والأوهام تولدت بشكل تدريجي، وورثناها في زمن القرن التاسع عشر، ومحصلة نهائية للفكر الغربي الحديث قد استمد مبادئه وأسسه من مصادر هي نفسها التي شكلت دعامة التفكير الميتافيزيقي، فسطر أهدافا هي نفسها الأهداف التي سعت إليها مختلف الفلسفات الميتافيزيقية في سعيها لتشكيل العالم، ولكن وحسب أبجدية نيتشه لا تعترف بالحقائق ولا بالأقنعة ولا باللغة الميتافيزيقية إذا تحدثنا على ضرورة اختراعنا مثل هذه المظاهر.

✓ نيتشه إذن يقدم لنا الحل من أجل القضاء على الميتافيزيقا، الأخلاق، والدين، ولا يكون ذلك إلا بالفن المرح، الذي هو ليس الفن الحديث، ولا فن فاغنر، بل فن ديونزيوس، الذي يبحث عن الحياة، والذي سيكون عونا للعلم، وهنا يمكننا ترويض العلم بالفلسفة عن طريق الفن.

✓ يرى نيتشـــه أن هذه المجموعة من المعارف الكوجيتو الديكارتي والشـــيء في ذاته الكانطي والإرادة عند شـــوبنهاور هي بمجملها معارف أو حقائق مطلقة قائمة على اليقين الذي لا يمكن الشـــك فيه، وهذه الحقائق كما يراها أولئك الفلاسفة برأي نيتشه تعطل الوجود أو أن الإنسان ليس له دور في بناء المعرفة، فهو فكر مبني في ضـــوء العلة وهو جزء من الإرث الميتافيزيقي الذي لا ينطبق على الواقع لذلك هو ضـــاع في غياهب الزمان لأنه فكر تأملي، نظري ليس له صـــلة بالواقع، فالأنا أفكر الديكارتية لا تختلف عن الأنا المتعالية الكانطية أو الأنا أريد عند شوبنهاور لأنها تمثل علة ومعلول، وهي مبادئ أو مفاهيم مطلقة ومتعالية على الوجود الإنساني، لذلك رفضه نيتشه وعدّه جزءاً من التراث الميتافيزيقي الغربي الذي يريد تحطيمه وتفكيك الأسس والأصول التي قام عليها.

✓ استطاع "نيتشه" أن يحرر الجسد من النظرة الإرتكاسية الكلاسيكية التي احتقرته بوصفه مصدرا للخطيئة والشر وقتلت رغبته في الحياة وصنعت إنسانا يكره جسده ودشن في المقابل بداية جديدة للجسد الإنساني بغرض إعادة الاعتبار إليه، فهو ليس جسدا زاهدا، أو كيانا مدنسا وأقل قيمة وأهمية من الروح، بل هو حسب "نيتشه" عنوان انخرطنا في الحياة بوصفه جسدا راغبا في الحياة من كل نواحيها ورمزا لإرادة القوة.

✓ نيتشه يرفض المثالية لأنها بعيدة كل البعد عن الواقع، فهي تأخذ صدقها ومصداقيتها من الروح أو عالم المثل فقط، كما أنهم يؤمنون بحقائق فطرية، قبلية، مطلقة، بديهية، وواضحة ليست بحاجة إلى برهان وتفسير، على عكس الواقعيين الذين يؤمنون بوجود العالم المادي، وبالحياة، وكل الحقائق الواقعية، وهذا ما يرفضه المثاليون طبعا، لأنه لا يتطابق مع أطروحاتهم المبنية على نفي الواقع ونفي الحياة وسلبها قيمتها، وهنا تصبح الفلسفة المثالية مثلها مثل فلسفة أفلاطون وفلسفة ألاهوت المسيحي فلسفة عدمية، رافضة للحياة.

✓ نيتشه يرفض فكرة الإرادة الكونية الكلية التي قال بها شوبنهاور، لأنها فكرة مركزية ميتافيزيقية، فالإرادة بنظر نيتشه هي داخل الوجود وليس خارجه، وهي جزء من الأرض وليس فوقها أو مصدرها، ثم إن إرادة شوبنهاور متشائمة، وصارت وفقا لوجهة النظر تلك تنتمي إلى العالم الحقيقي أو عالم المثل، وأصبح الوجود بنظر شوبنهاور شر، والحياة شر وهي بالتالي قائمة على التشاؤم، فأصبحت إرادة شوبنهاور إرادة نفي وتبخيس للحياة، وليس للتمسك بها ورفع قيمتها، وبذلك يثبت خطأ رؤية شوبنهاور القائلة بوحدة الإرادة ومن ثم وحدة الوجود.

✓ الفلسفات المعاصرة تبنت أطروحات نيتشه وعملت على تطويرها وكان أثر نيتشه واضحا كما رأينا على معالم التفكير في القرن العشرين، فكانت سيطرته على الفكر الغربي في هذه الفطرة سيطرة تكاد تكون مطلقة، حيث يبقى أن ما فعله نيتشه في حقيقة الأمر هو نسف جميع أسس ميتافيزيقا الحضور بل نسف النظرية التي قامت عليها الحضارة المسيحية الغربية بالكامل، فما دام الأصل ليس أصلا وليس أصيلا فإن الإنسان يفقد قدرته على تثبيت الأشياء بعدها كحقائق ثابتة، ويفقد قدرته على التصنيف مثل الذات، والموضوع، والإرادة، والحقيقة، لأن كل هذه التصنيفات ليست سوى أكذوبة مادامت مستحيلة في مواجهة عالم يحكمه التغيير والاختلاف، وهنا نستشكل هذا الأمر هل تأثر الفلاسفة بعد نيتشه بهذه الفلسفة أم أنها لم تستمر إلى الأجيال اللاحقة؟

خاتمة

خاتمة:

وفي الختام وكحل للمشكلات المطروحة سابقا توصلنا إلى مجموعة من النتائج التالية هي:

- ✓ الجينيالوجيا بحث عن الأصل أو بحث في النسابة يتعلق بالفيلولوجيا والسيمولوجيا والتوبولوجيا، حيث أن النقد حسب نيتشه فن اختراق الأقنعة بالنظر للعلامة التي تقبل التأويل، هي كمنهج جديد في تأويل النصوص الفلسفية تقوم على مفهوم التفكيك الموجه إلى التراث الفلسفي وإجراء التطابق بين المعنى والقيمة، وإقصاء البعد البلاغي للخطاب الفلسفي الذي كان موجها إلى الدين والأخلاق والسياسة والعلم والفن.
- ✓ فلسفة نيتشه كانت محاولة لقلب الميتافيزيقيا الغربية واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة فهو تفكيك لخطاب الميتافيزيقا على أساس التقويض بهدف إزاحة العادات والأخلاق والدين.
- ✓ لقد تميزت التراجيديا الإغريقية بوجود مبدأين حكما حياة اليونان وهما: "أبولون " (إله العقل) و"ديونيزوس" (إله العربدة والنشوة)، فالأول يسعى إلى سيطرة العقل بالحكمة، والثاني حاول أن يسيطر على الحياة بالغرائز والنزوات.
- ✓ مع نيتشه تحولت القيم الأرضية من غريزة وشهوة، التي تتيح للإنسان أن يعلو حتى على الإنسان ذاته، فتميزت فلسفته بعنصر القوة التي جعل منها أداة للوصول إلى الإنسان الأعلى (السوبرمان) الذي ترك القطيع وتحرر من عصر الانحطاط، وكسر أغلال القيم السابقة كما جعل من العقل والروح والمثل أوهاما وأصناما تؤدي إلى الانحطاط، لأن الحقيقة بالنسبة لنيتشه هي التي تكمن في النقد الفني فقط.
- ✓ إن نيتشه يرفض جميع ما يندرج في قائمة تلك القيم العليا، فمع "سقراط" بدأ الانحطاط، عندما أنشأ الميتافيزيقا وعوالمه المزدوجة، وعندما حول العقل إلى طاغية فما يريده نيتشه هو إسقاط جميع العوامل الماورائية ونسف جميع القيم والمثل العليا وبصفة خاصة، تلك التي نشأت في فلسفة الأزمنة الحديثة، العقل، المنطق، والموضوعية، الديمقراطية.
- ✓ فعودة "ديونيزوس" هي إعطاء لغرائز الجمال مرتبة مبدأ انطولوجي، بينما تنزل الأبولونية كرمز فني، والسقراطية كنزعة عقلانية مرتبة ثانية أو منعدمة.
- ✓ إن نيتشه قد تأثر بالفلاسفة السابقين "لسقراط" وتعلق بهم، سواء في شخصيته، أو في أفكاره وفلسفته، وهذا ما يدل على حبه لليونان بالإضافة إلى هذا فإن المتأمل لأفكار نيتشه الفلسفية، يجدها تماثل أفكار اليونانيين في كل الموضوعات، وكأنها صيغت كلها في قالب واحد، ويتجلى ذلك بوضوح في مسألة العود الأبدي، والتراجيديا والفن...إلخ.

- ✓ لقد كان "هيراقليطس" أكثر الفلاسفة تأثيرا على شخص نيتشه، لدرجة أنه كان مهووسا بأفكاره، وطريقة تفكيره بل وحتى بأسلوب كتابته، وإن دل هذا على شيء، فإنما يبين العلاقة الوطيدة التي تربط نيتشه بالماضي اليوناني وتقليده لهم، ولهذا كان يفتخر كونه آخر المتبقين من العالم القديم، والذي يقصد بهم اليونان بالتأكيد، ويقول: أنا تلميذ العصور الأكثر قدما خاصة اليونان القديمة.
- ✓ أما مالم يحسب عليه، فإن نيتشه ورغم تميز موقفه عن باقي الفلاسفة، فإنه لم يقدم حلا مقنعا جازما، بقدر ما أضاف ثقل موقفه إلى الاتجاه الذي يؤصل للفلسفة اليونانية، فبدفاعه عن أصالة الفلسفة اليونانية، يكون قد قلل وأنقص من قيمة الفكر الفلسفي الشرقي.
- ✓ إن فلسفة نيتشه كانت بعيدة جدا عن التأويلات الأيديولوجية الخاطئة التي اعتبرها مجرد أصنام وأوهام ميتافيزيقية، ففلسفة نيتشه تعلي من شأن الحياة وتتوق إلى مفاتنها، فهي فلسفة خلقت من رحم الحياة لتمجد الحياة كما تتخذها مثلا أعلى.
- ✓ إن العالم معطى من خلال الصيرورة، ولا يوجد هناك عالمين، بل يوجد عالم واحد فقط هو العالم الأرضي، والقراءة القيمية هي الآلية التي تمكن من اجتثاث ميتافيزيقا الثنائيات من تصور الوجود.
- ✓ كذلك نيتشه يعد من الفلاسفة الرافضين للحضارات الشرقية لكنه يجعل مؤلفه تحت عنوان أكبر الفلاسفة الشرقيين زرادشت.
- ✓ كذلك تهجم نيتشه على المرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية ليس له من مبرر علمي ومنطقي، كما أن قلبه للفلسفة الأفلاطونية ليست جديدة بل موجودة عند أرسطو نفسه في تلك الحقبة وكذلك تهجمه على المنطق والعقل الأرسطي نفسه يحتاج إلى عقل ومنطق.
- ✓ بالإضافة إلى أن نيتشه لم يكن هدفه الفلسفة اليونانية بل الفلسفة الإنسانية فكان المنطلق الأساسي هو الوصول إلى الحضارة الألمانية، وهذا ما توجه بالذاتية والبعد الوجودي في فلسفته.
- ✓ لم تتعرض فلسفة في تاريخ الفكر الفلسفي لسوء الفهم الذي تعرضت له فلسفة نيتشه، فاتهم بالالحاد والترويج لأيديولوجية النازية، ومهاجمة الديمقراطية والاشتراكية إلى غير ذلك من الاتهامات، كما نالت فلسفته قدرا غير ضئيل من التشويه والتحريف على يد دعاة النازية والفاشية أو على يد من لم يتمكنوا من قراءتها قراءة صحيحة، ويمكن القول بأن الفلسفة الحديثة لم تهضم بعد كل ما قدمه لها نيتشه، ليصبح تفسير المحتوى الميتافيزيقي لفكر فيلسوف إرادة القوة مهمة من مهام الفلسفة المعاصرة.

✓ مرض نيتشـــه بزمانه وحضـــارته، وحاول أن يعريهما من أقنعتهما الزائفة، واســـتطاع بالفعل أن يعري حضـــارته، ويكشـــف عن العفن والفســـاد والانحلال، وما أحوجنا إلى أن نقوم بمثل هذه المحاولة في اعصـــرنا العدمي، الذي سيطرت عليه مفاهيم المادة والآلة والتقنية وغربت عنه شمس القيم الحقيقية.

✓ ويمثل نيتشـه صـدعا في تاريخ البشـرية، على حد تعبير فيلسـوف الحياة " لودفيج كلاجيس"، فهو آخر العدميين، ورسالته تكشف عن تصدع عصره البرجوازى وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وإلى تغيير ألواح قيمه التي فقدت قيمتها بعد أن تداعى عامود النظام الميتافيزيقي الذي كان يستند عليه.

✓ إنه فيلسـوف الكارثة، عبر رمزيا عن الزلزلة القادمة التي سـتتبعها اشـراقة الفجر الجديد، وتنبأ بأن الأزمة سوف تستأصل العناصر المتهالكة المتداعية، وتضطر العناصر الصحيحة إلى أن تعيد تقويم نظام القيم، وتبعث آراؤه قرنا أو مئة عام من رماد العدمية التي لحقت بأوربا، وتصـــبح العدمية مجرد فترة اســـتراحة بين موت المثل القديمة وميلاد المثل الجديدة، تلك هي فلسفة المطرقة، عند نيتشه تنوي أن تحطم كل ما أصابه العطب والفساد في النفس الإنســـانية وعصـــر العدمية، كما تريد أن تعلو بالحياة وإرادة القوة عن طريق قلب القيم، فعلى القيم الجديدة أن تتكيف مع المثل التي لا تدين جذور الحياة أو فروعها، وعليها أن تحقق للإنســان الســعادة في هذا العالم الذي يتكرر بلا نهاية، ويعرف نيتشـه أنه في استخدامه الماهر لمطرقته إنما يخاطر بتحطيم الإنسانية جمعاء، وأنه يســتعيد قرارا مخيفا يقضــي بالتحطيم بدلا من التوســط، فخير لنا أن نهلك من أن نصــبح في منتصــف الطريق، أنه صـاحب الدعوة إلى العودة إلى الذات الحقة، وإلى ضـرورة العلو إلى وجودها الذاتى، والارتفاع فوق أمواج الأنا اليومية، ولقد نبهنا إلى أولئك الذين يمكنهم أن يأخذوا بأيدينا على هذا الطريق الحتمي، أنهم الفيلسـوف، الذي يجسـد تعميق الوعي، والفنان الذي يشـكل الوجود الجديد والقديس، الذي ينجز التحول، وكلهم كامن فينا بالقوة ، وأقرب إلينا مما نتصور.

✓ وهو أيضـا صـاحب الدعوة إلى الإنسـان الأعلى، أو الإنسـان المبدع، وإلى الإبداع كشـرط لوجوده، إلى إيداع الذات الفردية والجمعية، وإبداع القيم الجديدة بعد أن فقدت كل القيم قيمتها، وإبداع الحياة بفضـل إرادة القوة وإرادة المزيد من الحياة، إبداعها في كل لحظة تتحول على يديه من لحظة عابرة إلى خلود، وما أحوجنا إلى أن تنتشلنا دعوته من مستنقع التفاهة والسأم والتكرار وتلاشي العلو الذي يغمر عصرنا وحضارتنا والإنسان فينا.

✓ لقد شـــارك نيتشـــه في تحويل الفكر الحديث من ميتافيزيقا العقل بعد موت هيجل إلى ميتافيزيقا الجســـد والإرادة والدوافع، فأثر على تيارات عديدة من فلســـفة الحياة إلى فلســـفة الوجود إلى علم النفس الوجودي إلى

الأنثروبولوجيا الفلسفية إلى مدارس التحليل النفسي المختلفة، فهو سيكولوجي، أراد أن يجعل من علم النفس طريقا إلى المشكلات الأساسية الكبرى بحيث يصبح سيد العالم، وهو فسيولوجي، أراد أن يعرف الفيزيس، في الطبيعة وفي حياة الإنسان، وجسده، كما أنه فيلولوجي، ضاق بمناهج فقهاء اللغات القديمة في عصره، وتصور تفسيراتهم اللغوية المرهقة، وهو في النهاية مفكر ميتافيزيقي، وفيلسوف حضارة علمية غابرة، وأخرى مقبلة في مستقبل يبشر به ويدعو إلى خلقه وإبداعه، ونحن ندعو معه إلى ذلك الفجر الجديد، والنهار الجديد الذي قد يزيح عن صدورنا ونفوسنا ظلال العصر وظلمه.

✓ ولقد تطورت آراؤه بعد وفاته على يد فرويد، وآدلر، وايون وكلاجس، وشبنجلر وشيلر، وهايدجر وياسبرز وسارتر وتوماس مان، وبرنارد شو، وأندريه مالرو، وكثيرا ما عبر فرويد، عن اعجابه بتعمق نيتشه في معرفة الذات الإنسانية، وببصيرته النافذة في علم النفس، كما اعترف شبنجلر، في مقدمة كتابه: أفول الغرب، بأنه يدين لنيتشه، أما هايدجر، فرأى أن نيتشه هو آخر الميتافيزيقيين العظام، ونقطة النهاية في تطور الميتافيزيقا، بدءا بأفلاطون، وأما توماس مان، فقد رسم صورة بطل روايته الدكتور فارستوس، بطريقة تحمل ملامح من نيتشه، كما نظم ستيفان جئورج، قصيدتين عن نيتشه، وكتب ألبير كامي عنه مقالا ومقطوعتين شعريتين.

✓ ومن الانتقادات التي وجهت لنيتشه ولمنهجه نجد الدكتور فؤاد زكريا الذي يتسائل عن طريق أية تجربة، عرف نيتشه أن أصل المعرفة هو النفع الحيوي، إن الأصل باعترافه هو ذاته تاريخي، فالمعرفة البشرية كانت في الأزمان السحيقة، بل في عهود التطور الأولى، على النحو الذي يقول به، ثم صارت إلى ما عليه الآن، ولم يحاول نيتشه أن يقدم أساس علمي، فعلى أي أساس إذن يقدم نيتشه مثل هذا الرفض.

✓ أما النقد الثاني الذي يوجهه الدكتور فؤاد زكريا إلى المنهج الجينيالوجي، والذي مفاده أن فكرة نيتشه عن أصل الظواهر لا تستند على أساس، فإنه في الحقيقة نقد يستبعد مجهودا علميا كبيرا قام به نيتشه من اجل إثبات آرائه ؛ فالأساس الذي قامت عليه أفكار نيتشه هو فقه اللغة، أي تراثا كاملا من النصوص، ومن هذه الناحية فإن منهج نيتشه يدل في الحقيقة على مشروع تنقيحي كبير لا يمكن نكرانه، وربما كان هذا المجهود التنقيحي والدراسة الطويلة المجهدة، والانضباط الكبير وغيرهما من المتطلبات التي يتطلبها المنهج الجينيالوجي من الأسباب الكبرى التي جعلت المفكرين العرب ينصرفون عنه.

✓ وهكذا، يتضح لنا أن موقف الدكتور فؤاد زكريا من المنهج الجينيالوجي هو موقف حذر، إلى جانب الدكتور عبد الرحمان بدوي، فنصل إلى مفارقة عجيبة بين الرافضين للمنهج الجينيالوجي والذين يقرون بفائدته ولكنهم يرون أنهم في غنى عنه، وبين المرحبين به الذين يؤكدون على فائدته ولا يجرؤون على الدعوة.

✓ ومن كل ماسبق تبلورت عندي جملة من الإشكالات: ترى ماموقف الأجيال القادمة من فلسفة نيتشه؟ وهل سيستمر تأثيره في الفلسفات الراهنة؟ وهاهي أهم التنبؤات الاستشرافية للفلسفة النيتشوية؟ وهل سيبقى المنهج الجينيالوجي معيارا صـــالحا للعقول القادمة؟ ومامصـــير هذا المنهج في إطار التطور الذي وصـــلت إليه الأجيال؟ وهل سيستمر تأثير نيتشه واهتمام البحث الفلسفي به أم أن المدارس المستقبلية ستهجر هذا الصرح الذي كان نبوءة المستقبل كون نيتشه كان نبي عصره؟

قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة الصادر باللغة الأجنبية:

1- Friedrich Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, Mayenne, 1972.

2- Friedrich Nietzsche, Considération inactuelles op.cit. L'utilité et des inconvénients, De l'histoire pour la vie.trad. Henri. Alexis Baatson et autres. (Paris : Gallimard).

3- Friedrich Nietzsche, fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, traduits par Anne - Sophie astrup et marc de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1997.

4-Friedrich Nietzsche, La naissance de la philosophie a l'epoque de la tragedie grecque, Trad.par Genvieve bianquis(paris : Gallimard- 8° édition 1938.

5-Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie,Trad. Jean Marnold et Jacques Morland, Ed. Robert Laffont, Paris, 1993.

6- Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance. Trad. G. Bianquis .Tome I.33eme édition. France : Gallimard 1951.

7-Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles,Trad. Henri Albert, Ed. Robert Laffont, Paris, 1993, "La raison dans la philosophie".

8- Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, trad. P. Klossowski, Gallimard,1989.

9- Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, 1972, I, de la nouvelle idole.

10-Nietzsche (F.), Par dela le bien et le mal, trad.Genevieve Bianquis, paris,union Generale d'editions, 1988.

11-Nietzsche, Friedrich ,La volonté de puissance, tome I ,traduit par Geneviève bianquis ,éditons Gallimard, paris,1995.

12-Nietzsche ،la volonté de puissance ,Trad. STEVE MALTAIS. Université du Québec à Trois-Rivières 2005.

13-Nietzsche ،seconde considération intempestive ،trad. D'henry Albert ، flammarion ،Paris،1988.

14-

2- قائمة المصادر باللغة العربية:

1- فردريك، نيتشه، إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2011.

2- فردريك، نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.

3- فردريك، نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983.

4- فردريك، نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب للعقول الحرة، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دون طبعة، 1988.

5- فردريك، نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2010.

6- فردريك، نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جبريلا حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003.

7- فردريك، نيتشه، مقدمة لقراءة محاورة أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1999.

8- فردريك، نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة ساهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، دون سنة.

9- فردريك، نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، دار الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.

10- فريدرك، نيتشه، جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، لإريقا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2006.

11- فريدريك، نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.

12- فريدريك، نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 1988.

13- فريدريك، نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة، علي مصباح، دار الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.

14- فريدريك، نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

15- فريديريك، نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بو رقبة، محمد الناجي، افريقيا الشرق، دون طبعة، 1996.

16- فريديريك، نيتشه، الفجر، ترجمة محمد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2013.

17- فريديريك، نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، المكتبة الأهلية، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.

3- قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1- Paul Ricoeur ،de l'interprétation ،Editions du seuil ،Paris ،1965.

2- Charlles Guignon and derkpereboom: Existententia llsm, basic writings, u.s.A ,1986.

3-Deleuze) G), Nietzsche et la philosophie, P.U.F, 2005.

4- F. Briquel.chtonnet, les relations entre les cités de la cote phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda, Peeters press P,louvain-Belgique ,1992.

5- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, in Questions I, Paris, NRF, Gallimard, 1968

6- James Fieser and Norman lillegard : Ahistorical introduction philosophy . oxford , zooz .

7-Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, éd Seuil, Paris, 1966.

8- Jean Granier, Nietzsche (que sais-je), PUF, DELTA Paris .

9- Jean Marie BROHM, le corps un signifiant multiple, in Monia LACHHEB, Penser le corps au Maghreb, paris – tunis, Karthala et IRMC, 2012.

10-Kant (e), Critique de la faculte de juger, traduction collective, coll. "folio/ Gallimard", 1985,lere section, liv.1, ler moment, 2.

11-Martin Heidegger: Nietzsche tome I et 11, traduit par pierre, Klossowski, editions Gallimard, Paris.

12-Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, Paris, 1969.

13-René Descartes, Les Passions de l'âme, Paris, 1649.

14-Sarah Kofman ،Nietzsche et la métaphore. Edité par Payot. Paris – 1972. Bibliothèque scientifique. 1972.

15-stanley mcdaniel: the philosophy of nietzche. UFO Magazine May/June 1996.

16-Zurlippe (Rudolf) une unité problématique : éléments pour une histoire des conceptions du corps. Idem p31.

3- قائمة المراجع باللغة العربية:

1- أرسطو، طاليس، فن الشعر، ترجمة أبي بشير متى بن يونس القنائي، دار الكتاب العربي للطباعة النشر، القاهرة، دط، 1967.

2- أرسطو، طاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1953.

3- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أبي بشير متى، تحقيق شكري عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط، 1967.

4- أرسطو، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949.

5- أرسطو، طاليس، في النفس، مراجعة وشرح وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1980.

6- أرسطو، منطق أرسطو، نقله إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، دط، 1980.

7- إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، دون طبعة، 1986.

8- إبراهيم، يسرى، فريدريك نيتشه، فلسفة الأخلاق، دار التنوير، لبنان، دون طبعة، 2007.

9- إبن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق المطبعة الكاثولوكية، بيروت، ط2، 1967.

10- أبيقور، الرسائل والحكم، دراسة وترجمة جلال الدين السعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، دون طبعة، 1991.

11- إتين، جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996.

12- أحمد، برقاوي، كوميديا الوجود الإنساني، دار التكوين للتأليف والنشر، دمشق، 2009.

13- إسبر، علي محمد، الوجود ومفسروه، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، دون طبعة، 2004.

14- أفلاطون، أقريطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، دون طبعة، 2001.

15- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، دون طبعة، 2005.

16- أفلاطون، الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر، طبع المؤسسة الوطنية المطبعية، الجزائر، دون طبعة، 1990.

17- أفلاطون، أوطيفرون، ترجمة زكي محمود نجيب، مكتبة الأسرة، دون طبعة، 2001.

18- أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة، أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة النشر التوزيع، القاهرة، دط، 2000.

19- أفلاطون، كراتيلوس، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ط1، 1995.

20- أفلاطون، محاورة بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

21- أفلاطون، محاورة جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، دط، 1970.

22- أفلاطون، محاورة فايردوس عن الجمال، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

23- أفلاطون، محاورة مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، دط، 2001.

24- أفلوطين، التساعية الرابعة، في النفس، ترجمة فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دط، 1970.

25- امانويل، كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، دس.

26- أمل، مبروك، مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط.

27- أميرة، حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.

28- ألان، ثورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.

29- أندريه، كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة الإمام عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة، دط، 1979.

30- اوبيردريفوس، بول رابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج ابي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي.

31- أويغن، فينك، فلسفة نيتشه، ترجمة الياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ط1، 1974.

32- بخيت، محمد حسن مهدي، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 2015.

33- برتزند، راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989.

34- بلعقروز، عبد الرزاق، نيتشه ومهمة الفلسفة، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2010.

35- بيرمونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، الدار العربية للعلوم، د بلد، ط1، 2010.

36- بيير ف، زيما، التفكيكية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.

37- ثيوكاريس، كيسيديس، هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001.

38- ج، هيو سلفرمان، نصيات "بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية"، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

39- جاك، دريدا، أحادية الأخر اللغوية، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2008.

40- جاك، دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000.

41- جان بيير فرنان، بيير فيدال ناكيه، الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، ترجمة حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999.

42- جعفر، ال ياسين، فلاسفة يونانيون، العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، دون تاريخ.

43- جلال الدين، السعيد، أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة، تونس، الدار العربية للكتاب، دط، 1991.

44- جلال الدين، سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، قصر سعيد، دط، 1999.

45- جمال، مفرج، الإرادة والتأويل، تغلل النيتشاوية في الفكر العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009

46- جمال، مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2008.

47- جورج بوليتزر، مبادئ أولية في الفلسفة، ترجمة فهيمة شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، ط5، 2001.

48- جورج، زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، ط1، 1993.

49- جول، تريكو، المنطق الصوري، ترجمة محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

50- جون، ستروك، البنيوية وما بعدها، مرجع سابق، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

51- جوناثان، كلر، جاك دريدا، ضمن كتاب البنيوية وما بعدها من شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996.

52- جيبة، أحمد علي، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1 ،2006.

53- جيروم، باندي، القيم إلى أين؟، ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، بيت الحكمة، منشورات اليونسكو، قرطاج، دط، 2005.

54- جيل دلوز، فليكس غيتاري، ماهية الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1998.

55- جيل غاستون، جارانجيه، العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، دون طبعة، 2004.

56- جيل، دلوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر، بيروت، ط2، 2001.

57- حربي عباس، عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، 1992.

58- حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007.

59- دريفوس اوبير، راينوف بول، ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون طبعة، دون سنة.

60- الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر فوكو وآخرون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1992.

61- الربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1989.

62- رمسيس، عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر، الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط1، 1998.

63- روجيه، غارودي، البينيويه فلسفة موت الانسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1985.

64- روجيه، غارودي، نظرات حول الانسان، ترجمة يحي هويدي، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، دون طبعة، 1983.

65- رودلف، تشاينز، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1998.

66- رونيه، ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، التأمل الثاني، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنكلو المصرية، ط2، 1974.

67- زكريا، ابراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر للطباعة، مصر، دون طبعة، 1998.

68- زكريا، ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، دون طبعة، 2000.

69- زكريا، ابراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر للطباعة، القاهرة، دون طبعة، 1990.

70- زكي، نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مصر، دون طبعة، 1953.

71- الزواوي، بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الاعلى للثقافة، دون طبعة، 2000.

72- سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل الى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الاثر، ادريس كثير، عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، ط1، 1991.

73- ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور، مؤسسة السلسلة، الكويت، دون طبعة، 1990.

74- ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005.

75- سعاد، حرب، هيدجر قارئاً لنيتشه، العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، خريف 1988.

76- سعيد، محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983.

77- سعيد، مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، دون طبعة، 2000.

78- سلامة، موسى، هؤلاء علموني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دون طبعة، 2012.

79- سوفرين، بيير هيين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، دون طبعة، 1994.

80- الشابي، نور الدين، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعارف، للنشر والتوزيع، القيروان، دون طبعة، 2005.

81- شتاينر، رودولف، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد، دمشق، دون طبعة، 1998.

82- شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، دون طبعة، 1984.

83- الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

84- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة، دار المعارف، الإسكندرية، دون طبعة، 2001.

85-عادل، عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2000.

86- عبد الرحمان، بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1979.

87- عبد الرحمن، بدوي، أرسطو، دار القلم، بيروت، دون طبعة، 1980.

88- عبد الرحمن، بدوي، أفلاطون، دار القلم، بيروت، دون طبعة، 1979.

89- عبد الرحمن، بدوي، خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط4، 1970.

90- عبد الرحمن، بدوي، نيتشه وخلاصة الفكر الأوروبي وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.

91- عبد الرحمان، بدوي، الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة، ط1، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، دط، 1969

92- عبد الرحمن، بدوي، شوبنهاور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1942.

93- عبد الرحمن، بدوي، امانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977.

94- عبد الرحمن، بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975.

95- عبد الرزاق، بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

96- عبد السلام بن عبد العالي، الميتافيزيقا، العلم، الإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981.

97- عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.

98- عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، محاورات الميتافيزيقا، توبقال، المغرب، ط2، 2000.

99- عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، 1999.

100- عبد العزيز، حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، الكويت، العدد 298، نوفمبر 2003.

101- عبد الغفار، المكاوي، شعر فكر، دراسات في الأدب الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.

102- عبد الله، براهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.

103- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، ط1، 2003.

104- عثمان، أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الصقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1989.

105- عثمان، أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1959.

106- عزة، قرنى، تاريخ الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993.

107- عطية أحمد، عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010.

108- عطيتو، حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دون طبعة، 1992.

109- علي زيعور، أوغسطينوس، دار إقرأ، بيروت، الطبعة 1، 1983.

110- علي، حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998.

111- علي، حرب، نقد الحقيقة، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000.

112- علي، حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

113- فرنسيس، فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993

114- فايز فارس، الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، دون سنة.

115- فتحي، التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.

116- فرانس، ولف، سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر التوزيع، لبنان، ط2، 2001.

117- فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، ترجمة، إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

118- فقي، زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة، رؤية نقدية، دار المطبوعات الدولية، ط2، 1979.

119- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

120- فؤاد، زكريا، نوابغ الفكر الغربي نيتشه، دار المعارف بمصر، ط2، دون سنة.

121- فؤاد، زكرياء، مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1970.

122- قواسمي، مراد، في معنى التاريخ عند نيتشه سؤال الأصل ومشروع التأويل، ابن النديم، للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012.

123- قيس، هادي أحمد، نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2.

124- كريس هوروكس، زوران جفتيك، فوكو، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة أقدم لك، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

125- كريستوفر، نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة، صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، دون طبعة، 1989.

126- كريم، محمد بن يمينه، المنهج الجينيالوجي من نيتشه إلى فوكو، مناهج البحث في الفلسفة، إشراف عمارة الناصر، دار القدس، ط3.

127- كوبلستون، فرديريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 ،2002.

128- كوفمان، والتر، التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل حسين، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، دون طبعة، 1993.

129- الكيلاني، محمد جمال، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008.

130- لطفي عبد الوهاب يحي، اليونان مقدمة في التاريخ الحضري، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1991.

131- لورانس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

132- لوكاتش، جورج، تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، دون طبعة، 1980.

133- لويس، جون، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد المالك، دار الحقيقة، بيروت، دون طبعة، 1978.

134- مارتن، هيدجر، ما هي الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، 1988.

135- مارتن، هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هليدرلن وماهية الشعر، فؤاد كامل ومحمود رجب، قدم له عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.

136- مجدي، كامل، فردريك نيتشه شيطان الفلسفة الأكبر، دار الكتاب العربي، سوريا، ط1، 2011.

137- محمد خليفة، حسن، تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، القاهرة، دون طبعة، 2002.

138- محمد، الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار تويقال للنشر، المغرب، ط1، 2006.

139- محمد، الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 1999.

140- محمد، الشيخ، مامعنى أن يكون المرء حداثيا، الرباط، دون طبعة، 2006.

141- محمد، بن صالح، ديوان نيتشه، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط2، 2009.

142- محمد، جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

143- محمد، حمدي إبراهيم، نظرية الدراما الإغريقية، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط1، 1994.

144- محمد، على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دون طبعة.

145- محمد، مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1998.

146- محمود زكي نجيب، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1966.

147- محيي الدين، اسماعيل، من ملامح العصر، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط2، 1983.

148- مراد، وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 2007.

149- مصطفى، النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار الفياء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998.

150- مصطفى، عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.

151- مطاع، صفدي، مارتن هيدجر والكينونة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الثالث، تموز، 1980.

152- مفرج، جمال، نيتشه الفيلسوف الثائر، إفريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2010.

153- مولين، ميرشنت، الكوميديا والتراجيديا، ترجمة علي أحمد محمود، عالم المعرفة، الكويت، دون طبعة، 1990.

154- ميجان، الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الادبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002.

155- ميشال، فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987.

156- ميشال، فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، وسالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

157- ميشلين سوفاج، برمينيدس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.

158- نجيب بلدي، مراحل الفكر الاخلاقي، دار المعارف، مصر، دون طبعة، 1962.

159- نديم، نجدي، اضاءات نيتشوية، ما قبل الكلام وما بعده، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2002.

160- النشار، مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، السابقون على سقراط، ج1، دار قباء، القاهرة، دون طبعة، 1998.

161- نوكس، إسرائيل، النظريات الجمالية، (كانط، هيجل، شوبنهاور)، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، دط، 1985.

162- هانز جورج، غادمير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002.

163- هبرماس، يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، دط، 1995.

164- وفاء درسوني، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مرجع سابق، جامعة منتوري، قسنطينة، إشراف جمال مفرج، 2005-2006.

165- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والتوزيع، بيروت، دون طبعة.

166- وليد، قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، دار الفكر، دمشق، ط2، 2009.

167- وولتر، ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مبدبولي، القاهرة، ط1، 1998.

168- وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1984.

169- ياسر حسين، هتلر وتزوير التاريخ، مركز الراية، القاهرة، ط1، 2000.

170- يحي، هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.

171- يسرى، ابراهيم، نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007.

172- يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، دون طبعة، 1936.

5- مذكرات التخرج:

1- أمزيان، حسين، الإغريق واليهود والألمان في فلسفة نيتشه، أطروحة دكتوراه، إشراف زروخي إسماعيل، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007/2006.

2- نور الدين، الشابي، نقد نيتشه للحداثة، شهادة دكتوراه، إشراف على الشنوفي، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،

3- عبد الرزاق، بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه)، إشراف جمال مفرج، السنة الجامعية 2011 – 2012.

6- الموسوعات والمعاجم:

1- إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3،.1994

2- إبراهيم، مدكور، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون الطباعة الأميرية، القاهرة، د ط، 1982.

3- أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، المجلد الأول، تعريب أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001

4- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

5- جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون طبعة، 1982.

6- جورج، طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1987.

7- جونثان ري، وج أو أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.

8- عبد الرحمان، بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984.

9- عبد الوهاب، المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشرق، ط1، 1999.

10- عبد المنعم، الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.

11- غانم، الهنا، الوجودية، الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير، معن زيادة، معهد الإنماء القومي، ط1، 1978.

12- فيصل، عباس، الموسوعة الفلسفية، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى سقراط، مركز الشرق الأوسط الثقافي، ط 1، 2011.

13- مجمع للغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، مصر، دون طبعة، 1983.

14- مجموعة مؤلفين، موسوعة الشروق، دار الشروق، القاهرة، مصر، مجلد1، ط1، 1994، ص132.

15- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2012.

16- مصطفى، غالب، نيتشه، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، دون طبعة، 1988

17- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

7- المجلات والمقالات العلمية:

1- أحمد، ماريف، التجربة الجينيالوجية وسؤال البحث عن الحقيقة، الجينيالوجيا ودلالتها في فلسفة نيتشه، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 10، العدد02، 2021.

2- البكاري، كمال، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد ،109.108، 1999.

3- تيبس، يوسف، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37، 2009.

4- حنان، دندوقة، فلسفة التفكيك، تأثير المد النيتشوي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 12، العدد 02، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2019.

5- خمري، رضا، مفهوم الإنسان عند نيتشه، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد10، العدد 01، الجزائر، 2022.

6- زروخي، دراجي، موقف جاكلين روز من اخلاق القوة عند نيتشه، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، العدد 10، جامعة وهران، 2019.

7- ضرباني أمينة، دراس شهرزاد، الملامح الكبرى في التفكر الفلسفي عند فوكو، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، المجلد 10، العدد 3، وهران، 2021.

8- طرابلسي، عمار، نيتشه في مواجهة مفاهيم الحداثة، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد8، العدد01، قسنطينة، 2020.

9- عصام، عبد الله، الجذور النيتشويه لما بعد الحداثة، مجلة الفلسفة والعصر، العدد1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

10-علم الدين، كمال، تطور الكائنات الحية، مجلد علم الفكر، المجلد 3، العدد 4، كويت، 1973.

11- علي حسن، عبد الحسين الدلفي، فقه اللغة وعلم اللغة والفيلولوجيا، مداخلات اصطلاحية، مجلة العميد، ج2، 2014.

12-غسان، علاء الدين، نقد المنطق عند نيتشه، مجلة جامعة تشرين للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 41، العدد 4، 2019.

13- فاطمة، صياد، الوظيفة الرمزية للأسطورة في فلسفة نيتشه، مجلة متون، المجلد14، العدد2، سعيدة، 2021/05/14.

14-مقابلة مع جاك دريدا، ترجمة هاشم صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد السادس، 1989، بيروت.

15-منذر، شيباني، الميتافيزيقا والانحطاط في فلسفة نيتشه، نقد المسيحية أنموذجا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، المجلد 35، العدد 2، 2013.

16-يورغن، هايرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، عدد 58-59، 1988.

فهرس
المحتويات

مقدمة..... أ

الفصل الأول: مونوغرافيا الأصل

تمهيد..... 9

المبحث الأول: مفهوم الجينيالوجيا 10

أولا: من الجانب اللغوي 10

ثانيا: من الجانب الاصطلاحي..... 11

المبحث الثاني: خلفيات المنهج الجينيالوجي..... 16

أولا: الأسطورة أو التفكير الميثولوجي..... 16

1- مفهوم الأسطورة في فلسفة نيتشه..... 17

2- تشكل الأسطورة في فلسفة نيتشه..... 18

أ- أسطورة العود الأبدي..... 19

ب-أسطورة زرادشت..... 21

ثانيا: مبدأ الصيرورة..... 22

ثالثا: نظرية التطور..... 27

المبحث الثالث: مظاهر المنهج الجينيالوجي..... 32

أولا: نيتشه وحدود النقد الكانطي 32

ثانيا: الفيلولوجيا..... 35

ثالثا: الحس التاريخي..... 38

رابعا: التأويل والتفكيك..... 40

أ- التأويل 40

ب- التفكيك..... 45

خامسا: الجينيالوجيا والأركيولوجيا..... 50

نتائج الفصل الأول..... 54

الفصل الثاني: المقاربة الجينيالوجية للفكر الإغريقي

تمهيد..... 58

المبحث الأول: القراءة الجينيالوجية للتراث الإغريقي الهيليني (ما قبل سقراط) **59**

أولا: طاليس..... **62**

ثانيا: أنكسمندريس..... **66**

ثالثا: بارمنيدس..... **69**

رابعا: هيراقليطس..... **72**

خامسا: السوفسطائية..... **75**

المبحث الثاني: القراءة الجينيالوجية للتراث الإغريقي المنحط (بعد سقراط) **81**

أولا: قراءة نيتشه لسقراط..... **81**

1- نقد العقل السقراطي..... **84**

2- أخطاء العقل السقراطي..... **86**

أ- عدم التمييز بين العلة والمعلول..... **86**

ب- خطأ السببية..... **86**

ج- خطأ الإرادة الحرة..... **87**

3- انحطاط المأساة وأفول الرائع التراجيدي..... **88**

أ- الإيمان بالغائية..... **88**

ب- التحرر من الأسطورة **89**

ج- نقد الحواس..... **91**

د- موت سقراط..... **92**

ثانيا: قراءة نيتشه لأفلاطون..... **94**

1- الاستطيقا والديالكتيكا..... **96**

2- المثل الأعلى الأفلاطوني..... **97**

3- قيمة الفلسفة الأفلاطونية عند نيتشه..... **98**

4- التأثيرات التي خضع لها أفلاطون..... **102**

5- أفلاطون الهجين..... **103**

ثالثا: قراءة نيتشه لأرسطو..... **107**

1- نقد الميتافزيقا..... **110**

2- أخلقة التراجيديا..... 111
3- الأخلاق..... 115
4- المنطق..... 117
أ- مشكلة الحقيقة..... 117
ب- مشكلة المنطق..... 118
ت- مبادئ العقل..... 119
المبحث الثالث: قراءة نيتشه للتراث الفلسفي الهيلينستي (ما بعد أرسطو) 121
أولا: الأبيقورية والرواقية..... 121
1- الفلسفة الأبيقورية..... 122
أ- قيمة الفلسفة الأبيقورية..... 125
2- الفلسفة الرواقية..... 133
أ- قيمة الفلسفة الرواقية..... 151
ثانيا: الشكاك والأفلاطونية المحدثة..... 136
1- الفلسفة الشكية..... 137
أ- موقف نيتشه من المدرسة الشكية..... 140
2- الفلسفة الأفلوطينية (الأفلاطونية الجديدة) 142
أ- موقف نيتشه من الأفلوطنية المحدثة..... 144
نتائج الفصل الثاني..... 147

الفصل الثالث: المقاربة الجينيالوجية للفكر الوسيط

تمهيد: 153
المبحث الأول: قراءة نيتشه النقدية للدين..... 154
أولا: نشأة نيتشه الدينية..... 155
ثانيا: الإنسان الديني..... 160
ثالثا: العدمية..... 162
1- العدمية التشاؤمية..... 163

2- العدمية التفاؤلية..... 165
رابعا: الإنسان المتفوق..... 168
خامسا: الإنسان الأعلى..... 170
المبحث الثاني: نيتشه واليهودية..... 172
أولا: علاقة نيتشه باليهود..... 179
المبحث الثالث: نيتشه والمسيحية 183
أولا: نيتشه والمسيح..... 186
ثانيا: امتداد المثالية الأفلاطونية في اللاهوت المسيحي..... 194
ثالثا: فكرة الخطيئة..... 198
رابعا: الانحطاط في أصله الديني..... 201
خامسا: الانحطاط في أصله الفلسفي..... 204
نتائج الفصل الثالث..... 210

الفصل الرابع: المقاربة الجينيالوجية للفكر الحداثي

تمهيد: 215
المبحث الأول: تقويض إفرازات الحداثة..... 216
أولا: التقدم..... 216
ثانيا: التسامح..... 217
ثالثا: التشاؤم..... 218
رابعا: المساواة..... 219
المبحث الثاني: ثورة نيتشه على المعرفة..... 221
أولا: الحقيقة كمشكلة معرفة..... 221
ثانيا: من إرادة المعرفة إلى إرادة القوة..... 224
المبحث الثالث: موقف نيتشه من العلم..... 227
أ- نقد الموضوعية..... 229
241

ب- نقد مفهوم الحركة..... 231
ت- نقد مفهوم السببية..... 232
ث- الفلسفة والفن من أجل العلم المرح..... 234
أولا: نيتشه وبيكون..... 235
ثانيا: نيتشه وديكارت..... 237
1- تقويض فكرة الأنا..... 238
2- تقويض فكرة الجسد..... 242
أ- الجسد في الفكر الكلاسيكي..... 243
ب- الجسد عند ديكارت..... 245
ت- الجسد عند نيتشه..... 247
ثالثا: تقويض المثالية..... 250
1- نيتشه ومثالية كانط..... 253
2- تقويض القيم الكانطية..... 256
رابعا: الإرادة بين نيتشه وشوبنهاور..... 259
المبحث الرابع: الامتداد التاريخي لفكر نيتشه التقويضي..... 264
أولا: نيتشه وهيدجر..... 265
ثانيا: نيتشه وجاك دريدا..... 269
ثالثا: نيتشه وميشال فوكو..... 272
نتائج الفصل الرابع..... 278
خاتمة..... أ
قائمة المصادر والمراجع..... 287
الفهرس..... 302

الملخص:

تتناول الأطروحة ردود واعتراضات الفيلسوف فريدريك نيتشه على الفكر الغربي، وقد أوصلنا التحليل إلى أن فلسفة نيتشه وكتاباته لم تكن محل اهتمام مفكري عصره، كما لم يكن لفكره صدى حقيقي في حاضر الفكر الغربي آنذاك، لكن بعد موته عاد الاهتمام بنصوصه وتأويل محتوياتها، وأن النقد الجينيالوجي الذي صاغه نيتشه يختلف في أسسه ومنطلقاته على أصناف النقد الأخرى التي عرفها البحث الفلسفي، مما ولد تصورات كثيرة وجديدة في شأن أبعاد هذه الفلسفة النقدية التي طالت التراث الغربي الحضاري والثقافي بكامله، والقارئ لمؤلفات نيتشه يدرك مدى قوة المطرقة التي كان يحملها، وما كان يستهدفه مشروعه الفلسفي الثوري، محاولاً هدم كل الأطر التي بنيت عليها الحداثة الغربية سيما الفكر الميتافيزيقي الذي بدأت تظهر معالمه بشكل أوضح خاصة مع المثالية الأفلاطونية ممتداً عبر تاريخ الفلسفة إلى غاية زمن نيتشه وبعده، لقد كانت فلسفة هذا الأخير جريئة بانتقاداتها وبكشف عرى الثقافة الغربية السائدة.

Summary:

The thesis deals with the responses and objections of the philosopher Friedrich Nietzsche to Western thought, and the analysis has led us to the fact that Nietzsche's philosophy and writings were not of interest to the thinkers of his time, just as his thought did not have a real resonance in the present Western thought at the time, but after his death, interest in his texts and the interpretation of their contents returned, and that genealogical criticism What Nietzsche formulated differs in its foundations and starting points from other types of criticism known to philosophical research, which generated many new perceptions regarding the dimensions of this critical philosophy that affected the entire Western civilizational and cultural heritage, and the reader of Nietzsche's writings realizes the extent of the power of the hammer he was carrying, and what his project was targeting. The revolutionary philosophist, trying to demolish all the frameworks on which Western modernity was built, especially metaphysical thought, whose features began to appear more clearly, especially with Platonic idealism, extending through the history of philosophy until the time of Nietzsche and after him.