جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

إشكالية أصل الحياة في فلسفة نيتشه

أطروحة مُقدَّمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد الطالب:

عبد المالك عيادي

إشراف الأستاذ الدكتور:

عمر مهيبل

السنة الجامعية:

2015/2014

إشكالية أصل الحياة في فلسفة نيتشه

كلمة شكر

أسمى عبارات الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور عمر مهيبل الذي أشرف على هذا العمل رغم انشغالاته الكثيرة فكان بذلك سندا لي في ظهور عملي على هذه الصورة، فألف شكر لأستاذي القدير عمر مهيبل.

المحتويات

مقدمة 05

الفصل الأول: القراءة الجنيالوجية وثقافة القمع عند نيتشه

المبحث الأول: قراءة في جنيالوجيا نيتشه 14

المبحث الثاني: من جنيالوجيا التأسيس إلى الثقافات المفصلية 30

1- الثقافة الذاكرة 31

2- الثقافة النسيان 40

المبحث الثالث: من الجنيالوجيا إلى العدمية 46

1- الأصل الديني للعدمية 55

2- الأصل الأخلاقي للعدمية 64

المبحث الرابع: الجنيالوجيا ومأزق الثقافة 76

1- ديونيزوس وسقراط 84

2-ديونيزوس والمسيح 85

3- ديونيزوس وزرادشت 87

4- ديونيزوس وأبولون 88

الفصل الثاني: غريزة الحياة بين البقاء والفناء

المبحث الأول: مفهوم الحياة بين الأسطورة والواقع 92

أولا: التنزيل الأسطوري للحياة 92

التراجيديا كتأويل للأسطورة 99

أ- أبولون 104

ب- ديونيزوس 106

ثانيا: التأويل الواقعي للحياة 111

المبحث الثاني: قراءة في انطولوجيا الحياة عند اليونان 122

المبحث الثالث: الخطاب الجمالي الجديد 136

المبحث الرابع: الحياة بين البناء والتدمير 166

الفصل الثالث: أصل الحياة بين المعقول واللامعقول في فلسفة نيتشه
المبحث الأول: أصل الحياة في العقل الغربي الحديث والمعاصر 179
المبحث الثاني: أصل الحياة وتجربة القيم 211
المبحث الثالث: أصل الحياة والابستمولوجية البديلة 225
المبحث الرابع: خطاب الحداثة وإمكانات الحياة الجديدة 238
الفصل الرابع: استبدادية القيمة وخطاب فلسفة القوة
المبحث الأول: التأويل النفعي للحياة 256
المبحث الثاني: من وهم الحياة إلى فلسفة القوة 271
المبحث الثالث: من نور الحياة إلى نور العقل 287
المبحث الرابع: قيمة فلسفة الحياة 301
أولا: فلسفة الحياة فلسفيا 302
ثانيا: فلسفة الحياة والكوسموبوليتيكية 304
ثالثا: فلسفة الحياة والاقتصاد 307
رابعا: فلسفة الحياة والمسألة الأخلاقية 308
خامسا: فلسفة الحياة والمسألة الدينية 310
سادسا: فلسفة الحياة والمسألة الاستيتيكية 313
خاتمة: 318
قائمة المصادر والمراجع 322
معجم المصطلحات الفلسفية الواردة في المتن 332

مقدمة:

تأتي فلسفة نيتشه Nietzsche ضمن تراكمات معرفية هائلة شهدتها قرون الحداثة، بخاصة مع ذيوع العقلانية الحديثة والأنوار اعتقادا منها أنها المخلّص النهائي للإنسان، إن الترويج للإنسان باسم العقلانية إنما هو علامة مميزة للعقلانية، فتعظيم العقل وتبجيله ما هو إلا أداة تحنيط لهذا الإنسان، ذلك أن العقل في مفهوم العقلانية صورة من دون مضمون، روح بلا جسد، وهو ما أعطى انطباع ضمن هذا التصور عن وجود تصدعات داخل العقل ذاته، وبهذا انحرف النقاش الفلسفي عن الوظيفة المنوطة به ضمن مسارات عقلانية، تجريبانية، نفعية، وظاهراتية... كل منها تُغلّب طرف على حساب أطراف أخرى، وهكذا تم تقديم صورة غير متجانسة عن الإنسان في نظر نيتشه.

لقد انتبه نيتشه إلى هذه المؤامرة التي حيكت ضد الإنسان وبالتالي ضد الفلسفة، وهو ما جعله ينأى بنفسه عن الخوض في مثل هذه النقاشات، فالانتصار للعقلانية برأيه هو انتصار للعقل على حساب الجسد، كما أن الانتصار للتجريبانية هو انتصار للحس على العقل...الخ. إن كل هذه الأطروحات هي تعميق لاختلاف مزعوم وتعتيم للصورة الأصلية للإنسان، فكلما خضنا في مشكلات الحداثة أكثر ابتعدنا عن الإنسان إلى مستوى الإعلان عن موته كما ذهبت إلى ذلك بعض الآراء المتشبعة بأطروحات الحداثة، لأن البحث عن الإنسان خارجا عنه أو بعيدا عن فلكه لا يمكن أن يقدّم لنا أي صورة يمكن أن نعتمد عليها في فهمنا له. لقد تعمّدت هذه الدراسات إقصاء الأصل من موضوع البحث وفي المقابل اهتمت بالفروع، وهكذا تم اختراع العلة والغاية والقصد إلى غير ذلك من مقولات الحداثة بهدف صياغة نموذج إنساني قابع تحت وصايات مختلفة: دينية، ميتافيزيقية، سياسية، أخلاقية، علمية، ثقافية...الخ، وبهذا تم رسم إنسان عبر هذه الوصايات، واقترن اسم الحداثة بالتنوير على سبيل زيادة قدرة الإنسان في البرمجة والسيادة على كافة الأصعدة. لقد حاول العلم والتقنية- باعتبارهما من أكبر منجزات الحداثة- توسيع مجالات نفوذهما بغزو تلك المساحات المهجورة العزيزة على كل واحد منا، إنها حياتنا الشخصية التي تدخل في نطاق ملكيتنا ومسؤولياتنا، فهي سندنا النفسي ومصدر بعض قراراتنا، فعالمنا الأصغر وأحلامنا وحياتنا النفسية ومخيالنا ورغباتنا هي كلها مواضيع قابلة للمعرفة في نظر الحداثة، بل حتى تجاوزنا للقصور الذاتي وجهلنا وعجزنا هي كلها أمور من اختيارنا الشخصي، وهي مساحات قابلة للفهم في نظر الأنوار.

لقد أدرك نيتشه هذه الصورة الباهتة للإنسان الحديث والمعاصر، لكنه لم يقع ضحية تضليل هذه الحداثة، إذ لم تشغله ببريقها المصطنع، ولم يقحم نفسه في سجالاتها، فالاهتمام بها هو انحراف عن

المسار الحقيقي الذي ينبغي أن يسلكه المفكر الحر، وفي هذا وضع نيتشه منهجا خاصا به يكون في مستوى شكوكه وظنونه التي بدأت في مرحلة مبكرة من حياته، إنه المنهج الجنيالوجي، فالجنيالوجيا كما قدّمها نيتشه هي البحث في الظواهر أصلا وفصلا من خلال تحديد القوى التي تؤثر فيها والنوايا التي تحركها، من هنا فهي رد الظواهر إلى أصولها الحيوية لتحديد الفاعل ورد الفعل، لذلك كان السؤال الجنيالوجي سؤال فيلولوجي، أولا لعلاقة المسميات بالأسماء وشهادة اللّغة على هذا التبدّل للظواهر ضمن تاريخها- لكن السؤال الجنيالوجي لا يعرف النهاية ولا المحاباة وهو ما يجعله قلب جذري للقيم ضمن تاريخها الطويل- كما أنه سؤال حفري وتفكيكي لإماطته اللثام عن كل ما كان إلى زمن قريب محل ثقة ومصدر بداهة عند الكل، بما في ذلك المقدس. لقد كشف نيتشه في إطار الجنيالوجيا عن هذا القلب للقيم وبفعل مطرقته هدّم جميع أصنام العصر، أصنام في السياسة، في الأخلاق، في الدين، في الفلسفة، في الثقافة، في العلم... الخ، ليصل في النهاية إلى الإنسان الحقيقي الذي لم تشوّهه الثقافة الحديثة بفعل ضلالها المتعمّد من خلال رجال الكنيسة، وبهذا توجّه نحو الإغريق وبالتحديد إغريق ما قبل سقراط Socrate – لأن السقراطية في نظر نيتشه هي بداية لعصر الفساد والانحطاط- وهنا يجد نيتشه مجتمعا متناسقا عاش مخلصا للأرض من أجل إبراق جميع غرائزه. إن الإغريق في نظر نيتشه فهموا الحياة على حقيقتها وبذلك انسجموا معها، من هنا فالبحث في الحياة لا يمكن أن يكون في وفاق معها إلا إذا كان متعلقا بالأصل، وهو ما كشفه نيتشه في تحليله لهذه العلاقة، فالبحث عن الحياة خارجا عنها كما صوّرت الحداثة ذلك لا يمكن أن يوصلنا إلا إلى الحياة المنحطة والمزدرية، بينما البحث في الحياة في إطار الأصل هو بحث يؤدي إلى الحياة الحقيقية المتطوّرة، وهكذا جاء سياق بحثنا في موضوع أصل الحياة في نظر نيتشه من خلال القراءة الجنيالوجية وثقافة القمع عند نيتشه، فالجنيالوجيا هي كشف للتقييمات التي أقيمت لحد الآن للفرق بين التقييمات الفاعلة وتلك التي تردّ الأفعال، ثم البحث في غريزة الحياة بين البقاء والفناء من خلال العوامل التي تسمو بها أو التي تدمّرها، في ذلك يأتي أصل الحياة بين المعقول واللامعقول بمثابة قراءة للعقل الغربي الحديث والمعاصر في سياق القيم والحرية والمنطق والابستمولوجيا، وهكذا في النهاية تكشف الحياة عن استبدادية القيمة وخطاب فلسفة القوة عبر التأويل النفعي للحياة والصورة التنويرية لها.

أما الأسئلة المركزية التي تشمل هذه الإشكالية الواسعة والتي تشمل جميع جوانب فلسفة نيتشه فهي كالآتي:

ما هو أصل الحياة في نظر نيتشه؟ وهل يمكن أن نجد ثمة أصلا في غياب الثبات والمطلق؟ وما هو الدافع نحو البحث عن الأصل؟ وهل نتحدث عن أصل واحد أو عن أصول عدة؟ وهل كانت حفريات نيتشه إعلان عن بداية جديدة للتأريخ على الأرض أم ثمة تاريخ آخر يمكن الإصغاء إليه والاستفادة من تجاربه؟ وإذا كانت الجنيالوجية النيتشوية أداة تنقيب تاريخية فهل يجري عليها ما يجري على الأحداث التاريخية التي تدرسها؟ وضمن هذا المسعى ما هي الشروط التاريخية التي تجعل الحياة ممكنة على كوكبنا؟ وكيف تنتقل الحياة من أفهمتها الأسطورية إلى أفهمتها الواقعية؟ وما هو الدور الذي تؤديه الأسطورة هنا؟ وما نصيب الحضارة اليونانية في هذا الفهم؟ وما هي الحدود الفاصلة بين العقلانية واللاعقلانية في أفهمتها للحياة في فلسفة نيتشه؟ وما هو الدرس الفلسفي الذي نأخذه عن الحياة ضمن مقولات العقل الغربي الحديث والمعاصر؟ وما طبيعة القيم التي نستوعبها من هذا الدرس؟ وهل خطاب الحداثة هو إجهاض لمعنى الحياة قبل أن يولد من رحم الوجود، أم هو تعبئة للطاقات الحيوية التي لم يتم الاستفادة منها، وبالتالي فتح إمكانات جديدة للحياة؟ وهل يشكل خطاب فلسفة القوة ميلاد لاستبدادية القيمة وانكماش الوهم أمام التنامي اللامحدود للحياة على بساط العقل؟

إن أسئلة متشعّبة كهذه نابعة من الإشكال المفصلي المتعلق بأصل الحياة، لذلك لا يمكن الإحاطة بكل هذه التفرعات إلا بالتركيز على كامل مفاصل النص النيتشوي بعيدا عن الجدل القائم بخصوص تكامل نصوص نيتشه مع بعضها البعض من عدمها.

أما بخصوص الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع فمنها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، أما بخصوص ما هو ذاتي فهو مرتبط بشخصية نيتشه الفلسفية فهي جديرة بالدراسة والاهتمام، للجدل الذي أثاره أو يثيره على كل المستويات ولتعدّد الموضوعات التي تناولتها فلسفته، ولغرابة أسلوبه بالمقارنة مع الأساليب التي اعتدنا عليها في الكتابة الفلسفية، فالكتابة الشذرية تمتّع القارئ وتريحه من عبء النصوص الطويلة، بل أن وقع كلماته أشبه ما يكون بترنيمة نشيد بطولي يثير الحماسة أو موسيقى سامفونية تخلّص النفس من آلامها. أما بالنسبة لأفكاره فهي لا تبتعد عن دفئ كلماته وسحر شذراته فهي تخرج عن المألوف، والحياة تتحول إلى حركة مستمرة من التمرد الخلّاق.

هذا، وإذا كانت الأسباب الذاتية كفيلة بالبحث في هذا الموضوع فإن الأسباب الموضوعية تدفعنا للبحث أكثر، ففلسفة نيتشه شكّلت نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفكر البشري. إن نظرة نيتشه للحياة ودفاعه عنها جعله يُسقط كل ما يعاديها، وهكذا حارب الدين والفلسفة والسياسة والأخلاق والمعرفة... لصالح ما هو أكثر قداسة وهو الحياة، فزرادشت هو نبي الحياة ورسالته جاءت للتأكيد

على حياة القوة والامتلاء، وهكذا فموضوع أصل الحياة في فلسفة نيتشه يستمد قيمته من التوجّه العام الذي تسير فيه فلسفته، فلا العلم يستطيع أن ينوب عنها ولا الميتافيزيقا ولا الدين ولا الفلسفة، بل أن كل شكل من هذه الأشكال هي مضللة الفكر الغربي، فعوض الإقدام نحو الحياة والتشييع لها راح الفكر الغربي يعزي نفسه بالأشكال المختلفة للثقافة العدمية ويفرضها، بل ويقمع كل من يعارضها، من هنا نبت اهتمامنا وتطور مع تطور فكر نيتشه، خاصة إذا علمنا أن نيتشه يمثل نقطة ارتكاز الفلسفة المعاصرة بمختلف توجهاتها، ولم يلق اهتماما كافيا خاصة في الدراسات العربية، من هنا أردنا من محاولتنا هذه أن نكشف عن الغموض ونعطي الوجه الحقيقي لهذه الفلسفة.

أما بخصوص الدراسات التي تناولت موضوع أصل الحياة في فلسفة نيتشه فهي غير موجودة بهذا التحديد، لكن تلك التي تناولت موضوع الحياة في فلسفة نيتشه فهي موجودة لكنها قليلة، ولتشعب هذا الموضوع وجدنا دراسات متعددة ساعدتنا على فهم موضوع الحياة كما طرحه نيتشه، وبما أن الموضوع جديد – في حدود علمنا- اجتهدنا في نهل هذه الأفكار هنا وهناك، ومن هذه الدراسات التي سبقت لذلك نجد كتاب "فلسفة القيم، نماذج نيتشوية" للدكتور نبيل عبد اللطيف الذي صدر عن دار التنوير للطباعة والنشر عام 2010، إذ تعرض فيه لمفهوم الحياة عند نيتشه باعتباره مفهوم غير جاهز، كما قدّم تحليلا لإرادة القوة في إطار الإثبات والنفي للحياة، كما نجد كتاب بعنوان "الفن والوهم وإبداع الحياة" لمؤلفه الدكتور سمير الزغبي والذي صدر عام 2009 عن دار التنوير، وركّز في هذه الدراسة على الجوانب الفنية الجمالية في الحياة، وبيّن أهمية الوهم في تقديم معنى جديد للحياة، ونجد في نفس التوجّه دراسة بعنوان "على دروب زرادشت" لمؤلفه ستيبان أودويف Stéphane Odouive ترجمة فؤاد أيوب عن دار دمشق 1983، والذي قدّم فيه تبريرا أسطوريا للواقع ضمن تهافت دعاوى الرأسمالية، وتأكيد على مبدأ إرادة القوة للحياة كشعار يحمله زرادشت، كما تعرّضت الدراسة التي قدّمها بيير مونتيبيلو Pierre Montebello بعنوان "نيتشه وإرادة القوة" ترجمة الدكتور جمال مفرج – عن منشورات الاختلاف – لإرادة القوة بالتحليل، فقدّم خصائص إرادة القوة لتقريب معنى الحياة أكثر، وتعرّض محمد أندلسي في كتابه "نيتشه وسياسة الفلسفة" عن دار توبقال للنشر عام 2006 إلى الجنيالوجيا بأبعادها الفلسفية، وركّز في تحليلاته على الأدوات التي تستخدمها الجنيالوجيا لولوج عالم الأصل ومن هذه نجد اللّغة والقراءة والتأويل والسيكولوجيا... إلخ، ونجد كتاب بعنوان "نيتشه، الحياة كنص أدبي" لمؤلفه ألكسندر نيهاماس Alexander Nehamas ترجمة محمد هشام عن دار النشر إفريقيا الشرق عام 2008، وتناول فيه الحياة ضمن شروط فنية تأتي في سياق

التأويل، كما وسّع من مفهوم الحياة وألغى كل حدود وعوائق تعيق نشاطها، وفي السياق نفسه نجد للدراسة التي قدّمها الدكتور جمال مفرج بعنوان "قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري" تحليل شامل لمختلف الجوانب التي تطرّقت لها فلسفة نيتشه، ففي الفصل الثالث المعنون بمظاهر الفن حاول أن ينقلنا إلى الجماليات الإغريقية ببعث الرموز الثقافية القديمة في المشروع الثقافي التحرري، وفي ذلك قدّم لنا تصويرا رائعا للتراجيديا الإغريقية والسبل التي تعمل على تخليص الحياة من الضعف وإمكانية بعث النموذج الإغريقي من جديد كمثال للقوة والتقدّم.

إن ما يجمع هذه الدراسات على اختلاف وجهات نظر أصحابها حيال قضايا متعددة طرحتها فلسفة نيتشه، هو التأكيد على أهمية الحياة في فلسفة نيتشه، فهو محارب لصالح الحياة والإنسان وهكذا كان تفكيك هذه النصوص وأخرى ومقاربتها بموضوع الحياة يجعل المنهج الواجب اعتماده هنا هو المنهج التحليلي، لتحليل عناصر الإشكالية إلى مشكلات جزئية يتم مقاربة كل واحدة منها على حدى، لكن بالمقارنة بين هذه النصوص وأخرى نلجأ إلى استخدام المنهج المقارن، فبين قراءة نصوص نيتشه وتلك القراءات التي قُدمت حوله أو بين قراءة نيتشه وقراءة الفلاسفة الآخرين يتطلب منا مقارنة هذه النصوص مع بعضها البعض للوصول إلى موقف نيتشه حيال قضايا مختلفة.

أما بالنسبة للصعوبات التي واجهتنا في البحث فإن المشكلة الأولى متعلقة بقلة الدراسات التي تعرضت لإشكالية أصل الحياة في فلسفة نيتشه، وفي ذلك كان اعتمادنا على مقارنة النصوص التي ترتبط بالموضوع، كما واجهتنا مشكلة أخرى متعلقة بفهم النص النيتشوي، فالنص النيتشوي كما هو معروف نص شائك وملغز تحيط به تأويلات متعددة، وهكذا فالفصل لصالح واحدة من هذه التأويلات يحتاج إلى قراءات متأنية وعميقة، لكن مع هذا حاولنا بقدر استطاعتنا أن نفكك خيوط هذا النسيج ونقدّم قراءة نحسب أنها كشفت لنا عن أسرارها.

أما بخصوص أهم المصادر والمراجع فقد اعتمدنا على تكثيف نصوص نيتشه الأصلية وحاولنا قراءتها في سياق الحياة، وهكذا كانت كتبه "مولد التراجيديا" و"مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون" و"الفلسفة في العصر التراجيدي الإغريقي" و"الفجر" و"العلم المرح" و"إنسان مفرط في إنسانيته" و"أفول الأصنام" و"هكذا تكلم زرادشت" و"ما وراء الخير والشر" و"جنيالوجيا الأخلاق" و"هذا الإنسان" و"إرادة القوة"... كلها كانت مصادر أساسية في هذا البحث، لكن مع ذلك وجدنا أنفسنا أحيانا أخرى بحاجة إلى النسخة المترجمة باللّغة الفرنسية، أما بالنسبة للمراجع فهي كثيرة لكن أكتفي بالإشارة إلى البعض منها، فاعتمدت كثيرا في فهم نيتشه على جيل دولوز Gilles

Deulleuze في كتابيه "نيتشه والفلسفة" و"نيتشه" اللذان ترجمهما أسامة الحاج إلى اللّغة العربية، لكن توقفت أحيانا عند النص الأصلي باللّغة الفرنسية، كما اعتمدت أيضا على أوغين فنك Eugen Fink في كتاب له بعنوان "فلسفة نيتشه" ترجمة إلياس بديوي، واعتمدت كثيرا في فهم نيتشه على الأستاذ جمال مفرج، إذ لدراساته الفضل الكبير في تقريب وجهة نظر نيتشه لنا، وأذكر على سبيل المثال "نيتشه الفيلسوف الثائر" و"قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري" و"أزمة القيم، من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود"، أما بخصوص تفكيك مفاهيم أساسية في الفلسفة الغربية خاصة في قراءتها للعقل الغربي الحديث والمعاصر في نماذجها الأساسية ديكارت Descartes، كانط Kant، هيغل Hegel، فوكو Foucault، دولوز، دريدا Derrida... إلخ، فقد كانت مؤلفات الأستاذ عمر مهيبل مرجعا أساسيا في هذا العمل، وأذكر هنا على سبيل المثال مؤلفه "من النسق إلى الذات" و"البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، كما اعتمدت على كتاب "فلسفة القيم، نماذج نيتشوية" للدكتور نبيل عبد اللطيف وكتاب "نيتشه الفن والوهم وإبداع الحياة" للدكتور سمير الزغبي... إلخ، هذا، واستعنت بمراجع أخرى في هذا العمل ككتاب Thierry Lenain, pour une critique de la raison ludique وكتاب Jean Granier, Nietzsche وكتاب آخر لـ Granier بعنوان Nietzsche, vie et vérité وكتاب لـ Charles Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée, وكتاب آخر لـ Jeun- Michel Rey, Nietzsche et le transformisme intellectualiste وكتاب لـ Eric Blondel, Nietzsche, le corp et L'enjeu des signes, lecture Nietzsche la culture، وأخيرا توصلنا إلى هيكلة الموضوع بالشكل التالي:

مقدمة: وفيها قدّمنا الموضوع والسياق العام الذي جاء فيه، ثم تطرقنا إلى الإشكالية الرئيسية والمشكلات الفرعية التي تحيط بالموضوع، ثم حدّدنا أسباب اختيارنا للموضوع والدوافع التي حفزتنا للبحث فيه، ثم قدمنا بعض الدراسات التي اهتمت بالموضوع والمصادر والمراجع التي استفدنا منها في الدراسة، ثم المنهج المعتمد في الدراسة وكذا الصعوبات التي واجهتنا في انجاز هذا البحث، أما فصول الدراسة فجاءت على النحو التالي:

إن أول خطوة منهجية قمنا بها في هذا التحليل – ما دام البحث هو تنقيب عن إشكالية الأصل– هي تحديد المنهج الجنيالوجي، لذلك جاء الفصل الأول بعنوان: القراءة الجنيالوجية وثقافة القمع عند نيتشه، يعني هذا أن الجنيالوجيا هي المفتاح الذي نلج به عالم هوية الأصل، وفي الوقت نفسه تسمح لنا هذه الجنيالوجيا بفضح ثقافة القمع التي تقف دائما كعقبة أمام البحث. إن ثقافة القمع تسعى

دائما لطمس الهوية أو تزييفها أو حتى تغييبها إن دعت الحاجة، لكن الجنيالوجيا بأدواتها الحفرية الراقية ستكون لها قراءة خاصة وخطاب مستقل تناجي به الذين لهم إحساس مرهف بالتاريخ.

هذا، ولتحليل هذا الفصل قسمناه إلى أربعة مباحث، إذ تناولنا في المبحث الأول موضوع القراءة في جنيالوجيا نيتشه، والتي يستخدمها بمعنى الوقوف عند الأصل ودراسة النشأة والتكوين بهدف إثبات النسب، دون أن يكون في ذلك أي عائق مهما كان، وستصل الجنيالوجية إلى قمتها مع نيتشه، ويدفع بالمنهج الجنيالوجي إلى لحظة التقاء الصيرورة بالثبات والتعدد بالوحدة والضرورة بالحرية أين تلتبس الحدود وتضمر الهوية، وعندما تفتت الجنيالوجية التاريخ لصالح الإنسان تصبح الذات موضوعا لنفسها وتعيد الجنيالوجيا النظر في جنيالوجيتها.

وهكذا تصبح الجنيالوجيا فلسفة تأسيسية بعدما غيّبت الفعل التاريخي المرتبط بالثقافات المفصلية، وغيبت الوعي المرافق لها أيضا، من هنا جاء المبحث الثاني في هذا الإطار بعنوان: من جنيالوجيا التأسيس إلى الثقافات المفصلية، أي أن الثقافات التي صنعتها العقلنة الغربية الحديثة والمعاصرة وخاصة الثقافة العلمية منها باسم الأنوار والعلم الوضعي لم تسلم من اتهامات نيتشه لها بخصوص عدائها للحياة، ولا تتوقف في غطرستها هذه باسم العلم والمنطق فقط إنما تعبّر عن نفسها في شكل صيغ ميتافيزيقية فلسفية تعتبر نفسها الوريث الشرعي للعقل الكوني، من هنا تأتي لحظة العدمية التي تصنعها هذه الثقافات كأقصى قرف يصل إليه العقل الغربي كلحظة انهيار، وفي المقابل يبزغ شعاع الأمل الجذلان في تخطي أوهام هذه الثقافة وهو ما أدرجناه في المبحث الثالث بعنوان: من الجنيالوجيا إلى العدمية، وهكذا يتم تضييق الخناق على الثقافة وحصارها وقطع خيط أريان Ariane عنها، ليتم الحديث على مستوى أخلاقي ميتافيزيقي ديني وهو ما تم تصعيده فعلا في الثقافة المعاصرة، وهو ما جعل المبحث الرابع باسم الجنيالوجيا ومأزق الثقافة، وهكذا ينطفئ وهج الحياة وتذبل البذور الأخيرة في ثقافتنا المعاصرة، وتتحول الحياة من واقع معيش إلى فكرة فلسفية في طريق الأفول، وهو ما حاول نيتشه رصده في الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، وللوقوف عند هذا الوضع خصصنا فصلا كاملا بعنوان: غريزة الحياة بين البقاء والفناء، ولتحليل هذا الفصل توقفنا أولا عند مفهوم الحياة بين الأسطورة والواقع وبيّنا كيف أسهمت الأسطورة في نسج الحياة، وكذا الدرس الفلسفي الذي ينبغي الاستعاضة به من قراءتنا للأسطورة، ثم قدّمنا قراءة في انطولوجيا الحياة عند اليونان وكيف نظرت الفلسفة اليونانية لموضوع الحياة خصوصا في مرحلة ما قبل سقراط، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الخطاب

الجديد الذي نستلهمه من فلسفة الجمال في المرحلة المعاصرة، وفي نهاية هذا الفصل بيّننا جوانب البناء والتدمير في ثقافتنا المعاصرة بخصوص موضوع الحياة.

أما في الفصل الثالث فعرضنا أصل الحياة على العقلنة الفلسفية لإبراز العناصر المعقولة من غير المعقولة والمقوّمات التي تحددها عبر ثنائيات القوة والضعف، الخير والشر، الفاعل والارتكاسي، الأصل والفرع... الخ، ولتحليل هذا الفصل تعرضنا لأربعة مباحث، إذ توقفنا في المبحث الأول عند أصل الحياة في العقل الغربي الحديث والمعاصر وأهمية هذه القراءة والعوامل التي تصنعها، ثم في المبحث الثاني تعرضنا لأصل الحياة وتجربة القيم كمشكلة مترتبة عن اختلاف وجهات النظر بخصوص موضوع الحياة، وفي المبحث الثالث توقفنا عند أصل الحياة والمفهمات الابستمولوجية البديلة إن كانت في صالح التواصل أم الانقطاع، الصراع أم الحوار، التقارب أم التنافر... وهكذا أنهينا هذا الفصل بمبحث حول خطاب الحداثة وإمكانات الحياة الجديدة، وبيّننا قراءة نيتشه للحداثة.

أما في الفصل الرابع والأخير فتوقفنا عند إحالات فلسفة الحياة من خلال فكرة استبدادية القيمة وخطاب فلسفة القوة، وهو العنوان الذي أدرجنا ضمنه هذا الفصل، ولتحليل ذلك قسّمناه إلى مباحث أيضا فتناولنا في المبحث الأول التأويل النفعي للحياة وعرضنا المنفعة على ميزان الحياة، ثم توقفنا في المبحث الثاني عند خطاب الوهم الذي يلاطف الحياة ويلتصق بها إلى حد تأسيس فلسفة للقوة، ثم تعرضنا في المبحث الثالث للتجارب التي تستخلصها الحياة لإنارة عقلها الحي، وفي الأخير أظهرنا قيمة هذه الفلسفة التي تناجي الحياة حتى في أشد اللحظات عسرا، وأهمية التنقيب وإثارة أصل الحياة كإشكالية فلسفية نيتشوية على وجه التحديد.

ثم ختمنا البحث بخاتمة تضمنت قيمة فلسفة الحياة كما قدّمها نيتشه وأهميتها في الدرس الفلسفي المعاصر، نسأل الله أن نكون قد قدّمنا إضافة للمكتبة العربية في فلسفة نيتشه، وقرّبنا رؤيته للقارئ بخصوص مفهوم الحياة.

الفصل الأول:

القراءة الجنيالوجية وثقافة القمع عند نيتشه

1- قراءة في جنيالوجيا نيتشه
2- من جنيالوجيا التأسيس إلى الثقافات المفصلية
3- من الجنيالوجيا إلى العدمية
4- الجنيالوجيا وحصار الثقافة

المبحث الأول: قراءة في جنيالوجيا نيتشه.

تفتح القراءة الجنيالوجية إمكانات جديدة في تشكيل فضاء للمعنى خارج الأطر المتعارف عليها ضمن القراءات التقليدية، ليكون بذلك رسم أي حيز أو منحى لتطور هذا المعنى في الحقيقة هو كشف عن ملابسات وظروف محيطة به، لذلك فسؤال المعنى يظهر منذ البداية غير بريئا كما قد يفهم البعض، والكشف عن إمداداته من الأوليات المنوطة بكل باحث قناعته مهزوزة ومستقلة عن كل دوغمائية آلية.

إن حديثنا هنا عن مأسسة جنيالوجية للمعنى، أو بالأحرى بحث عن المعنى خارج حدود المعنى إن أمكن، في النهاية لا يخرج عن كونه لفظنة مارقة تسدّ الطريق أمام كل محاولة هيرمينوطيقية تخرج بالنص عن جغرافيته السياقية، وهو ما يعني التفتح على عوالم النصية، والاهتمام بالنص بملفوظه ومقروئه ومكتوبه على حساب إحالاته ودلالاته، لأن النص هو الأصل وما المعنى إلاّ النهاية التراجيدية التي ينتهي إليها هذا النص في علاقة دال/مدلول، لفظ/معنى، ليكون بذلك حال هذا النص بالنسبة للمعنى حال العناكب التي تستدرج ذكورها للمزاوجة ثم تقتلها بعد قضاء حاجتها على حد تعبير نيتشه.

إن هذا التوجه الجديد للقراءة هو الذي قدّمه نيتشه ضمن رؤيته الجنيالوجية التي تجلت له في أشكال متعددة وفقا لمسار تطوره الفكري، فبعدما كشف عنها الفن التراجيدي في المرحلة الأولى من فلسفته مع الأقطاب الكبرى للرومانتيكية ممثلة في شوبنهاور Schopenhauer وفاغنر Wagner، تتموضع الرؤية وتتوسع مع قضايا ممزوجة بخيلاء العلم. لكن لن تصبح رسالة علنية وقراءة كونية إلاّ مع النبوءة التي يحملها نبي نيتشه "زرادشت" Zarathoustra في شكل بشارة لا على طريقة الأنبياء المرسلين، وإنما على طريقة الفلاسفة الواعظين.

إن هكذا قراءة للنص على المقصلة الجنيالوجية كما أبدعها نيتشه هو إحياء للنزعة الحيوية في الإنسان وبعث لقصة الحياة وفق مدارات غاصة بالتفاؤل والمرح، وإذا كانت العلاقة هنا يشوبها الكثير من الغموض فالسبب في ذلك لا يخرج عن كوننا لم نعتد على أجواء هذه القراءة ونسمات هذه البحار والمحيطات، لأن قارئ الجنيالوجيا كما يريده نيتشه هو إنسان أبى أن يكون إلاّ إنسانا، ولن يتنازل عن إنسانيته ولن يساوم فيها ولن يقبل ببديل عنها إلاّ بها.

لقد كانت بعض الأبحاث التاريخية حريصة على الكشف عن هذا المسعى في نظر نيتشه لكن مع غياب الحس التاريخي انحرفت هذه الأبحاث عن النتائج المنتظر الوصول إليها، وهي الإنسان المساير

للحياة، من هنا راحت تهلل لصالح الأفول والعدمية على حساب البقاء والقوة. إن الحاسة السادسة التي لم تفعل فعلها لحد الآن هي الحاسة التاريخية، أي قراءة التاريخ في تعثراته وترحالاته بعيدا عن المسار الخطي الذي ترسمه بعض فلسفات الانحطاط والميتافيزيقيات العدمية. لقد كانت هذه القراءات للتاريخ ضمن رؤية عمودية تتجاوز كل محايثة تنتشل الإنسان من حيرته وغربته، وبالتالي فصلته عن واقعه وأفق عيشه، وعوض أن تفسر حياته وتقرأها في ظروفها المحيطة بأفقها عمدت إلى التحليق به بعيدا عن ذاته.

إن الدرس التاريخي في نظر نيتشه يشكل موضوعاً مهما للقراءة ومجالا خصبا للدراسة الجنيالوجية، بل إن الجنيالوجية ذاتها كمنهج في الدراسات التاريخية ينعتها نيتشه بالحاسة التاريخية أو الروح التاريخية، يعني هذا أنه لا سبيل لقراءة التاريخ من دون الجنيالوجيا. فما هي هذه العلاقة التي تربط الجنيالوجيا باعتبارها حسا تاريخيا بالتاريخ؟ وماذا يُفهم من الجنيالوجيا كأداة لازمة للدراسات التاريخية؟

لقد اتخذت الجنيالوجيا أسماء مختلفة لدى الفلاسفة. فهي عند نيتشه "العودة إلى الأصول، والوقوف عند الأسس... وهي الاستذكار عند هيدغر Heidegger إلى التفكيك عند دريدا مرورا بالحفريات عند فوكو" [1i]، لكن مع هذا التباين في الاصطلاحات نجد أن هناك بعض التقارب في الاستعمال خصوصا أثناء تقويضها للمشروع الميتافيزيقي.

أما المعنى الحرفي لكلمة جنيالوجيا "فهو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل" [2]، وهذا ما طبقه نيتشه في مجال الميتافيزيقا والأخلاق على وجه الخصوص. إن ما يستهدفه التاريخ الجنيالوجي ليس الحفاظ على الهوية واستعادتها، وإنما القضاء عليها منذ البداية وإظهار مختلف الانفصالات التي تخترقها لأن الجنيالوجيا لا تقيم الأسس ولا تعترف بالمطلق والسكون، كما أنها حسب فوكو "لا تدعي أنها تستعيد الزمن لإثبات استمرار عظيم وراء التشتت الذي يخلقه النسيان، وليست مهمتها أن تبيّن أن الماضي مازال قائما حيّا في الحاضر بعد أن فرض على مسار الزمن صورة رسمت منذ البداية" [3]، كما أنها لا تبحث عن الأصول، ولا هي فلسفة في التاريخ، إنها حركة فكرية وظيفتها خلخلة الأسس وتقويض المبادئ الأولية التي يُعتقد أن الاتفاق حاصل حولها.

1- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر"مجاوزة الميتافيزيقا"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2000، ص 19.

2- المرجع نفسه، ص 25.

3 - المرجع نفسه، ذكر على الهامش، ص 27 .

إن هذه الخصوصيات للجنيالوجيا هي التي ألهمت فوكو وسم فلسفته ومنهج بحثه بالأركيولوجيا، فالأركيولوجيا الموسومة جنيالوجيا تبحث عن القوى المتخفية وراء الخطابات وتزيح مختلف الأقنعة التي تمارس القمع على غرائز الحياة باسم الأخلاق والدين، فالأركيولوجيا تنير المناطق المظلمة في الخطاب وتقوم بتحديد مستوياته، مستوى الملفوظ والأرشيف، وتنير الضوابط المنطوقة، ولعبة المفاهيم لمجال معين، لخطاب معين [1]، كما تنقب عن تشكل معرفة معينة، ومختلف العلاقات التي تقيمها مع المؤسسات القائمة، إنها تفضح العلاقات التي تقوم بها السلطة داخل خطاب معين، والتي بواسطتها تكسب نوع من الشرعية الاجتماعية [2]، لذلك تراقب الأركيولوجيا باستمرار مختلف الابستميات التي تترتب عن أي خطاب وعلى أي مستوى، من هنا فهي تفحصها – كونها تمثل الفضاء العقلي والثقافي الذي يصنف أنماط المعرفة لفترة تاريخية معينة – وتقوم بترتيبها [3] وفق المناخات التي تغذيها.

هذا وتعني الجنيالوجيا حسب دولوز"قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم، كما مع طابعها النسبي أو النفعي... وتعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات" [4]. إنها الأصل، وهي تعني النبل والخساسة، النبل والدناءة، النبل والانحطاط في الأصل، "فالنبيل والدنيء، السامي والخسيس، ذلكم هو العنصر النسابي بحصر المعنى، أو النقدي، لكن النقد المفهوم هكذا، هو الأكثر إيجابية في الوقت ذاته، ليس العنصر التفاضلي نقدا لقيمة القيم من دون أن يكون أيضا العنصر الايجابي لإبداع ما، لذا لا يتصور نيتشه النقد أبدا كرد فعل بل كفعل" [5]، من هنا يرفض نيتشه النقد كانتقام وضغينة ليعطي له وظيفة مستقلة عن كل الأطر التي يرتبط بها، وبهذا المعنى يتخذ الفعل الجنيالوجي مرتبة العلم كما يظهر ذلك في مدلوله الأصلي. "فالجنيالوجي Généalogique من الكلمة اليونانية Génos التي تعني الأصل و Logos التي تعني العلم، ويقابلها في اللّغة الألمانية مصطلح Herknunft الذي يعني الأرومة أو المصدر، أي النسب أو الانحدار من زمرة دم أو عرق تنخرط فيه طائفة من مستوى رفيع أو وضيع" [6]، لذلك يكون الحفر التاريخي بحاجة إلى اكتشاف استمرار داخل الانقطاعات التي تحيط بنا، مع عدم الخضوع لصالح العنصر البشري.

1- Angèle Kremer, Marietti, Foucault et l'archéologie du savoir, éditions Seghers, Paris, 1974, p 06.

2- Ibid, même page.

3- Charles Henri, La philosophie, éditions le livre de poche, France, 1977, p 92.

4- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان الطبعة الأولى، 1993، ص 07.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

6 – ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1998، ص52.

هذا، ولما كانت القيمة عند نيتشه مرتبطة بعملية التأويل، أي باللّغة، فإنه كان يعتقد بأن اللغة لا تقول بالضبط ما تعنيه، فالمعنى الذي ندركه، والذي يتجلى مباشرة قد لا يكون في الحقيقة إلاّ معنى أضعف يخفي معنى آخر ويغلفه، ولكن ينقله بالرغم من كل شيء، بحيث يكون هذا المعنى هو المعنى الأقوى، والمعنى المضمر في الوقت ذاته، وهذا ما كان الإغريق يطلقون عليه اسم الـ "Allegoria" والـ "Hyponia".

إن البحث عن الأصل من هذا القبيل، معناه الشروع في إماطة اللّثام عن هوية أولى، واعتبار أن ما تم وحدث إنما هي عوارض طارئة، ولذلك فإن نيتشه الجنيالوجي كان يعتد بالإصغاء إلى التاريخ بدل التصديق بالميتافيزيقا. ويعلمنا من خلال التاريخ الجنيالوجي الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل الأسمى واعتباره فائضا في النمو الميتافيزيقي والقائم على تصور مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس وجوهري جدا [1].

وهكذا، لن تتأتى لنا جنيالوجيا القيم إلاّ من باب الوقوف الطويل عند البدايات بكل تفاصيلها، وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة [2]، ومن دون الخضوع لسلطة التاريخ الذي يحاول فرض النسقية والتسلل على الأحداث، لذلك فالفعل الجنيالوجي بكونه أداة ومنهج في الدراسة التاريخية لا يخضع للكائن التاريخي، فهو مستقل عنه ولا يفترضه منذ البداية. إنه تاريخ بكونه لا تاريخ، أي تاريخ اللاّتاريخ، لذلك فالجنيالوجيا تحدثنا بإلحاح على التمييز بين نوعين من التاريخ، تاريخ عمودي يعتبر نفسه عقلانيا علميا آليا وهو الذي يشرف عليه رجال الميتافيزيقا والدين، فهذا النوع من التاريخ لا يمكن الإصغاء إليه ولا التصديق به. إنه تاريخ عدمي رعاعي يهدف إلى تفسير الحياة بعكس ما تسير عليه بعد هيمنته على الأحاسيس الإنسانية بنسجه أساطير دينية، وتحريفها عن طبيعتها وفق مقتضيات الأهداف المسطرة من رجال الكنيسة. إن الميزة الأساسية لهذا التاريخ هو التحليق بماضي الإنسان وإبعاده قدر الإمكان عن ظروف نشأته، من هنا لا نستغرب حينما يلجأ رجال الكنيسة لفرض هالة من القداسة على الأساطير التي يفسرون بها الحوادث التاريخية وأقصى ما يحققونه في ذلك ألفنة الغريب والمستحيل والمقصي، وفي المقابل إبعاد المعيش والواقعي والظاهر. إن هذا التاريخ هو عبادة للباطن واللاّمرئي والغامض.

---

1 – ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص51.

2 – المرجع نفسه، ص 52.

مقابل هذا التاريخ هناك تاريخ أفقي لم تمسه لعنة رجال الكنيسة ولم يلوّثه هواء الميتافيزيقا، يأخذ في حساباته ظروف تكوينه، يساهم في كتابته الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والجغرافي... ويتداخل فيه الماضي بالحاضر والمستقبل. إنه تاريخ لا قدري وليس للآلهة حظ في كتابته.

إن هكذا تاريخ يمجّد الأرض ويبجّل بطولات الإنسان على الأرض، يردّ الاعتبار للإنسان بعدما ظل مغيبا ومزدرى ومقصيا كما عملت على ذلك فلسفات الانحطاط على حد تعبير نيتشه، ويعني ديانات الازدراء، كالبوذية واليهودية والمسيحية، لذلك "فأهمية الدراسات التاريخية كما يرى أركون كدرس جنيالوجي هو تحليل مشاكلنا وتشخيصها، من هنا ينبغي أن نشجع هذه الدراسات ونؤسس ورشات جديدة، ونفكر مليا بنوعية الروابط التي يمكن إقامتها بين مختلف المجالات المدروسة بهدف تجنب هذا الضيق في التخصص، لنحاول في النهاية تشكيل نظرة تراثية عامة عن الموضوع، كما ينبغي أن نحدد الأولويات، أي تكون لدينا إستراتيجية بعيدة عن التلاعبات الإيديولوجية التي تحاول فئات سلطوية خاصة فرضها لعدم خلع المشروعية عنها" [1]. فهذه المحاولة التي تجعلنا نضفي الصبغة التاريخية على ماضينا هي ما يصطلح عليه بالأرخنة، وإذا كان مضمون هذا العمل تاريخيا فإن المنهج الذي يحقق لنا ذلك هو ما يصطلح عليه بالجنيالوجيا بالمعنى الفضفاض للكلمة.

هذا، وإذا كانت الجنيالوجيا كدرس تاريخي لا تستجيب للنوع الأول من الفهم للتاريخ فإنها لا تقف أيضا بتساهل مع النوع الثاني، لأن مسألة الأصل مع ما لها من أهمية فإنها قد تغرقنا في بعض محيطات الدوغمائية وتستنزف حيويتنا لتحيلنا إلى النوع الأول من الدراسات. إن سؤال الأصل كما يطرحه نيتشه بالاختراقات التي تلازمه تحيله إلى سؤال قيمة، فالقيمة لا تقع أبدا ضحية التلاعبات الإيديولوجية ولا أسيرة استراتيجيات الهيمنة، فمع خاصيتها الترحالية يغدو الصراع حول المعايشة والهوية مسألة غير مهمة، لأن عملية تحديد القيمة والوقوف عند جغرافيتها يزيح الحدود ويوسع من صلاحيات الفعل الإنساني وتطلعاته.

إن الجنيالوجيا بحضورها المكثف للقيمة تبعد كل محاولة غير جادة في رؤية فلسفية للكائنات التاريخية، فالتوصل إلى الشمولية والموضوعية مرهون بإخضاعها لحظة بلورتها للجدل المستديم بين السلطة المركزية والقوى الهامشية، وبالتالي على المؤرخ الموسوم جنيالوجياً أن لا يهتم "بالسلطة المركزية وكتابة تاريخها وتاريخ القطاعات المدجنة التابعة لها، وإنما ينبغي عليه أن يوسع من فضوله العلمي وأن

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، أبريل 1998، ص 71.

يكتب تاريخ من لا تاريخ لهم، أي كل الفئات المهمشة والمنبوذة والتي كانت حتى أمد قريب خارجة عن نطاق السلطة المركزية" [1]، لذلك يتعين على هكذا قراءة للتاريخ سجال مع المدارات المركزية العظمى التي احتكرت التاريخ لفترات طويلة من الزمن بتأويلاتها المغرضة، ليكون مركز اهتمامها السياق والذات بدل النص والموضوع.

إن ما تعوّل عليه الجنيالوجيا في كتابتها للتاريخ ليس خلع المشروعية على الذات والمراقصة في فلك السياق فحسب، بل تتعداه إلى احتضان الموضوع ومساءلة النص وفق سياقات مسبوقة وناتجة عنه في الوقت نفسه، وهذا الاستخدام هو الذي كان يقصده نيتشه في استعماله لمصطلح الجنيالوجيا.

هذا وقد نجد استخدامات أخرى للجنيالوجيا كما حدّدها عبد الرزاق الدّواي في دراسته "الجنيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار" وهي ثلاثة؛ "فهي فرع من فروع علم التاريخ، تقوم مهمته الأساسية في ذكر وتعداد سلسلة أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر، وثانيا الاستخدام البيولوجي الذي شاع منذ صدور كتاب داروين "أصل الأنواع"، ثم الاستخدام الفلسفي الذي يحدد فيه شكلين مختلفين من الجنيالوجيا.

الأول جنيالوجيا تاريخية للأفكار تتميز باعتماد منظور زماني متسلسل منطقيا وعقلانيا، وتعد فلسفة هيغل نموذجا بارزا له.

أما الشكل الثاني وهو الذي نقصده هنا، فنجده عند نيتشه في كتابه "جنيالوجيا الأخلاق" 1887م، والذي يعرض فيه منهجاً جديداً لفلسفة نقدية تهدف إلى النظر في جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية" [2]، وهذا المنهج في التعاطي مع تاريخ القيم والمفاهيم لا يأخذ في حساباته التسلسل المنطقي والعقلاني، وإنما ينطلق من مسلمة أساسها أن القيم الأخلاقية والمعاني والأفكار ليست لها أصول ثابتة وشفافة ومتعالية توجد خارج المحيط الإنساني، وإنّ ما يكمن وراء إنتاجها وتطويرها في جميع العصور هو شروط واقعية ووجودية ترتبط بمصالح الحياة والمصالح الشخصية، وهو ما نجده لدى نيتشه. إنها في نظر الدّواي قراءة شكلانية وسيئة الظن للأفكار تمارس سياسة الفضح والتعرية، إنها لا

1– محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص 137.

2– أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، سلسلة أوراق فلسفية، الفكر المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010 . ص 332 .

تعني عند نيتشه تاريخا لتعاقب المفاهيم والمنظومات الأخلاقية، بل كشفا لما يقع خلفها من دوافع، إنها تؤوِّل الأفكار كأنها علامات أو أعراض يتوجب على الباحث أن يميط اللّثام عن حوافزها الخفية [1].

هذا، ونجد الفكرة الأساسية للجنيالوجيا عند نيتشه في كتابه "إرادة القوة" بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا توجد إطلاقا أي ظاهرة في حد ذاتها، وقياسا على هذا المنظور الجديد تصير جميع الأفكار والحقائق والقيم الأخلاقية مجرد نواتج لتأويلات الفلاسفة، تلك التأويلات التي ليست لها أي حدود إلاّ تلك التي يضعها الفلاسفة أنفسهم، وهو ما يعني في النهاية أنه لا توجد إلاّ إرادة القوة، وخلفها يقبع كل تأويل وتتشكل ماهية الوجود والعالم والحياة [2].

إن فلسفة إرادة القوة ليس وظيفتها النظر في الظواهر الأخلاقية أو تفسيرها فحسب، كما أنها لا تستعيد الحوادث التاريخية لغرض فهم بنائها وفهم قوانين تطورها ومنطق سيرورتها، إنها تقف مقابل هذا الطرح في دعوة لكتابة تاريخ لم يُقدّر له أن يكتب بعد، إنه تاريخ جديد بنهج جديد. إن جنيالوجيا إرادة القوة هي كتابة للتاريخ يحفره المزاج الإنساني بذوقه الحيوي فوق صخرة مستقبله. لقد ظل هذا التاريخ في نظر نيتشه مغيَّبا في تاريخ ثقافته سواء أكان ذلك عن قصد أو عن غير قصد، فكل ما يعطي للوجود طعما في نظر نيتشه لم يحصل على تاريخه بعد، فأين نجد مثلا دراسة تاريخية عن الحب والطمع والرغبة والوعي والشفقة والقساوة؟ إلى الآن لا يوجد مطلقا مجرّد تاريخ مقارن للحقوق أو ببساطة للعقوبات، هل هناك تاريخ للعمل وتنظيم للوقت؟ هل بحثنا في موضوع التأثير الأخلاقي للأطعمة؟ هل توجد فلسفة غذائية وفلسفة للزواج والصداقة؟ لماذا لم نفهم أسباب اختلاف المناخات الأخلاقية؟ [3]، إنها إشكالات تفتح مجالا جد واسع أمام الباحثين المهتمين بالتنقيب عن المسائل التاريخية، وتجنبنا الخوض في تفاصيل الأصل، هذا الأصل الذي غمره هواء الميتافيزيقيين ودلّسته بغطاء الحقيقة؛ بل إن الحقيقة نفسها استأرضت الأصل وسكنت جوفها، وشكلت خلفية لكل الأبحاث المعرفية، من هنا يقتضي كل استنكاف للمعرفة عودة للأصل الذي يشرعنها من جهة، وإعطاء المشروعية للأصل من جهة أخرى، وهو ما يجعل كل بحث عن الأصل ذا صبغة ميتافيزيقية، يعني هذا أن سؤال الأصل ذو خاصية انسيابية تفرضه المعرفة والحقيقة، لكن ما

1 – أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 333 .

2 – المرجع نفسه، ص ص، 333، 334 .

3 – نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001، الفقرة 7 ، ص 38 .

يجعل مسألة البحث عن الأصل أكثر تعقيدا هو طابعها المنطقي، أي تدجين اللامنطق بخاصيته التناقضية وانسجامه مع المنطق. فالأصل عندما يجعل المعرفة أمرا ممكنا، إذ تستعيده تتنكر له خلال كل ثرثرتها، من هنا يضيع الأصل في خضم التمفصل؛ هذا حيث ترتبط حقيقة الأشياء بحقيقة الخطاب الذي سرعان ما يضفي عليه طابعا من الغموض ويغيِّبه، بيد أن قيادة مثل هذا التاريخ تجبرنا على قلب المعادلة والتخلي عن ذلك البحث المرهق، ذلك أن خلف كل حقيقة مهما تكن راهنة كثرة من الأخطاء، لأن الحقيقة نوع من الخطأ عمل النضج التاريخي على تثبيته[1].

هذا، ولِما للحقيقة من حق في رفض الخطأ والاعتراض عن كل اشتباه، وبما يحصل لها من قبول عند العلماء تارة، ومن حفظ عند الأتقياء تارة أخرى ثم انكفاؤها إلى عالم النجاة أحيانا أخرى حيث تلعب في آن واحد دور المصالحة والأمر، وتعرضها أخيرا للرفض باعتبارها فكرة لا طائل من ورائها كلها حشو وتناقض، ألا يدل ذلك كله على تاريخ، تاريخ لخطأ يحمل اسم الحقيقة، إذن فالحقيقة هي تكريس لسيادة تاريخ ضمن التاريخ [2]، هو تاريخ لا نكاد نخرج من متاهاته إلاّ عبر خيط أريان، هذا، وبصرف الجنيالوجيا النظر عن مسألة الأصل الواحد الذي يلغي التعدد والتنوع، نستحضر البدايات ونقف عندها بأهمية بالغة لتفتح أمامنا مشهدا تاريخيا غير مألوف يحضر فيه المقصي والمخجل منه والمروّع وكل الأشكال التي سعى التاريخ الميتافيزيقي إلى طمسها في غياهب النسيان واللاّوعي، لتكون بذلك حاجة الطبيب الجنيالوجي للتاريخ من أجل تجنب أوهام الأصل كاحتياج الفيلسوف إلى الطبيب من أجل تجنب ظلال الروح [3].

إن أوضح الطرق التي تبيّن آلية اشتغال الجنيالوجيا تلك الندوب التي تحدثها في الجسد، أو بالأحرى تلك النتوءات التي تستدعي البحث في مصدرها، كون الجنيالوجيا بحثا في المصدر، وهذا الأخير مشدود إلى الجسد ومندرج في منظومته العصبية، وفي مزاجه وجهازه الهضمي. إن سوء التنفس والتغذية ووهن الجسم وخوره، كلها أمور موروثة من أسلاف اقترفوا أخطاء، فعندما يحملون النتائج محمل الأسباب ويعتقدون بعالم آخر غير هذا، أو يصطنعون قيمة الخلود، فأجساد أبنائهم هي التي تدفع الثمن. إن الجبن والنفاق وغيرها من الصفات كلها عطاء من عطاءات الخطأ، لأن الجسم يحمل

1 – ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص 51 .

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 – المرجع نفسه، ص 52 .

في حياته وممّاته ولحظات قوته وضعفه الجزاء الذي يترتب عن كل حقيقة أو خطأ مثلما يحمل بالمقابل، أصله ومصدره [1].

فالجسد وفقا لهذا الطرح هو الخزان الذي يحفظ لنا آثار الماضي، لأن الرغبات والإخفاقات تتولد منه وفي مقابل ذلك تكون اللغة والأفكار والعلامات مجالا لتبديد هذه الحوادث وإذابتها. إنه أيضا مجال تفكّك فيه الأنا مقولاتها، لكن مع هذا الصمت للجسد والحصار الذي فرض عليه يخفي في ثناياه ما حرصت اللّغة على كبته وعزله في خانة اللاّوعي.

كان الاعتقاد بأن الجسد لا تتحكم فيه إلا قوانين الفيزيولوجيا، وبذلك فهو يفلت من قبضة التاريخ، لكن تبيّن أنّ هذا الاعتقاد على خطأ، لأن الجسم يخضع لسلسلة من الأنظمة التي تشكّله فهو مشدود بإيقاعات العمل والاستراحة والأعياد، متجرع لسموم الغذاء والقيم، سموم العادات الغذائية والقوانين الأخلاقية معا. إن ما يميز التاريخ الفعلي عن تاريخ المؤرخين في نظر نيتشه في كون التاريخ "الفعلي" لا يستند إلى أي ثابت من الثوابت، فليس في الإنسان حتى جسمه، ما هو من الثبات بحيث يمكنه من فهم الآخرين وتعرفه على نفسه فيهم [2]. إن كل ما نستند إليه في فهم التاريخ في كليته ينبغي تحطيمه، لذلك يلزم تفتيت كل ما من شأنه أن يخلق عزاء المعرفة، فالمعرفة التاريخية لا تعني الاستعادة والأولى أنها لا تعني استعادة الذات، لذلك سيكون التاريخ فعليا بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته فيجزئ عواطفنا، ويشكك في ميولنا ويعدِّد جسمنا ويجعله في تعارض مع ذاته، حينئذ لن يدع شيئا يتمتع باستقرار الحياة أو الطبيعة، كما أنه لن يسعى نحو غاية أبدية. إنه سيحفر الأساس الذي نسعى لإقامته عليه ويشن حملة على اتصاله المزعوم، فالمعرفة لم تخلق لأجل الفهم وإنما لأجل التكسير والحسم [3]، وهكذا يخرج الحس التاريخي من التاريخ الذي يتعالى على التاريخ، لأن التاريخ كما تكتبه الجنيالوجيا ليس من شأنه اعتماد ولاءات ولا تأسيس بطولات، إنه لا يراعي العامل الزمني ولا يجعله مصدرا في بحثه. إن التاريخ بالمفهوم الجنيالوجي مقطوع الأوصال عن التاريخ الميتافيزيقي.

هذا، ويحدد فوكو استعمالات ثلاثة للحس التاريخي توجد على طرفي نقيض من الاستعمال الميتافيزيقي للتاريخ، أو كما يسميها هو بالأنماط الأفلاطونية للتاريخ، فالاستعمال الأول هو ذلك

1- ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص 54 .

2- المرجع نفسه، ص 58 .

3- المرجع نفسه، ص ص 58، 59 .

الذي يسخر من الواقع ويهدّمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد على التذكر والتعرف، أما الاستعمال الثاني فهو الذي يفكّك الهوية ويقوّضها، وهو يقابل التاريخ المتصل أو التراث؛ أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحي بها وهو يقابل التاريخ–المعرفة. إن كل هذه الأشكال في النهاية تحرير للتاريخ من سيادة الميتافيزيقا ومن أسر الانثربولوجيا وفي المقابل تأسيس لذاكرة مضادة.

يقوم الاستعمال الأول للتاريخ على إعطاء صورة للإنسان بهوية مزيّفة أشبه ما تقربه من الحيوان المدجن، هوية هذا الإنسان ضمن هذا الوصف مزيّفة وغائبة، إلاّ أن الإنسان الجنيالوجي لا ينخدع أبدا بهذه الهوية البديلة، والصورة الهزلية التي رسمت له. إن هذا الاستعمال للتاريخ يسعى للتمسك بأمجاد الماضي. إنه يعيش الماضي في الحاضر، وهو ما يجعله يستصغر ذاته ويقلل من شأنه وفي المقابل يعيش على عقيدة عبادة الأسلاف. إن الجنيالوجيا هنا هي التاريخ بصورة هزلية.

أما الاستعمال الثاني للتاريخ فهو يقوم على التقويم الدائم لهويتنا، إنه يكتشف دائما ذلك التعدد الذي يسكن بداخلنا. إن مظهر الهوية الواحدة التي نواجه بها غيرنا ما هي إلاّ قناع يختزل التعدد والاختلاف الذي يسكننا، فعندما ندرس التاريخ نقف عكس الميتافيزيقيين إذ نسعد لما نكشفه فينا من أنفس فانية، وليس لما نحمله من نفس خالدة ترقد فينا، وفي كل نفس من هذه الأنفس لا يجد التاريخ هوية منسية. إن هدف التاريخ الجنيالوجي ليس استرجاع هويتنا، وإنما القضاء عليها، فهو لا يختصر تعدداتنا واختلافاتنا إلى فكرة الأصل الواحد الذي صدرنا منه والذي يعدنا الميتافيزيقيون بالرجوع إليه.

هذا، وأما الاستعمال الثالث للتاريخ فهو القضاء على الذات العارفة، فالوعي التاريخي يبدو في الظاهر محايدا لما يحمله من أقنعة، لكن لن يلبث على هذه الحال إن هو أخضع ذاته للاختبار والمساءلة، إذ سيكتشف خلف هذه الموضوعية العلمية التي يناشدها باسم الحقيقة أشكال إرادة المعرفة وتحولاتها، تلك الإرادة التي هي غريزة وهوى وفحص وقساوة، إنه يكتشف عنف التشيعات والتحيّزات. إن التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي تعرفها الإنسانية يبيِّن أنه ما من معرفة إلاّ وتقوم على الظلم والخطأ، كما أن غريزة المعرفة شريرة لا تسعى أبدا لإسعاد الإنسانية [1]، من هنا يظل مطلب الحقيقة أمرا لا طائل منه، والحاجة إليه مطلب غير أرضي.

1– ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص ص 64، 65 .

إن مسح التراث الإنساني بلمسة جنيالوجية يعني تجاوز القراءة التقليدية التي تحاول دائما المحافظة على ولاءاتها من خلال فرض هالة من القداسة على النص القديم، لذلك يأتي النص الجنيالوجي بأدواته التفكيكية ليس لإخلال التوازن داخل المنظومة الأفهومية للنص فحسب، وإنما لتفتيت تلك الروابط التي تشكل النسيج الدلالي للنص، من هنا يفقد النص بنيته الزمانية ويكتسي صبغة اللاّزاهنية، لأن النص الجنيالوجي كما وضعه نيتشه وكما حدّد الآليات التي يقوم عليها منهجه، صالح للقراءة في كل الأزمان، فالمتتبع لنصوص نيتشه لا يجد تلك النسقية و التماسك في البنية التي عهدناها في النصوص التقليدية. إن الكتابة النيتشوية كتابة تقوم على الشذرة والحكم والشعر، وإذا كانت بعض المؤلفات تبدو ذات طابع منهجي مثل جنيالوجيا الأخلاق كما يرى ذلك دولوز [1]، فهذا الطابع المنهجي الذي يبحث في أصل المفاهيم الأخلاقية وتقسيم المسألة ضمن ثلاثة مباحث، لا يعني أن النص قد أتخذ بنية ونسقية، وإنما ما يغلب عليه هو الممارسة الجنيالوجية، فالمضمون الجنيالوجي يتساءل عن أصل المفاهيم الأخلاقية جنيالوجياً ويكشف عن مدى صلاحيتها بالنسبة للحياة، فالممارسة الجنيالوجية هي ممارسة تفكيكية واستئصالية للمعنى دون إدعائها بلوغ المدى الأقصى، هي تسعى لاقتلاع الجذور إلى أنها فعالية متواصلة [2]، من هنا كان السؤال الجنيالوجي سؤالا حفريا يبادل التفسير بالتقويم ليفتح أفقا جديدا للمعنى ويحرِّر الخطاب من أسر النسق والبنية، حيث تصبح الكلمة مع نيتشه قصيدة، تهكما، حكمة، هزلا، كل ذلك يجسد "مسرحية الكتابة" التي لم تعد تبحث عن التعبير عن "أشياء في ذاتها " أو عن حقائق "أو مطلق" إنها تعبّر عن انفعالات متنافرة أو هي صرخات يطلقها الجسد الذي تحرّر فأصبح قادراً أن يجلي قواه، وبهجته، تلك هي الكتابة النيتشوية، إنها فرح العودة، نبوءة، ضربات بالمطرقة، حرب على الأصنام، ديناميت فلسفي يطلق من فوهة جنيالوجية [3].

إن السؤال الجنيالوجي ضمن هذه الخصوصيات لا يساوم النص كي يحيله إلى إجابة أو يرغمه على ذلك، ولا هو، أصلا، يطرح هذه العلاقة المفصلية سؤال–جواب. إنه يطرح سجالات تراتبية من شأنها أن تبرز علامات القوة والضعف الكامنة في الكائنات وتبرق الخصوصي بما فيه من نسغ الحياة، كما تقيم علاقة بين الخطاب والعلاقات الاجتماعية والقيم المكونة لهذه العلاقات، فاللغة ليست أداة

1– دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 111 .

2 – سمير الزغبي، نيتشه، الفن والوهم وإبداع الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 57 .

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

معرفة، لا جامع بينها وبين عبارة الحقيقة المثالية، أو الواقعية المسلم بها، بل هي مخطط إلى مصلحة نظام بمعنى"سلطة"، إنها تسمح بتشييد نظام تراتبي بحسب الطبقات [1]، وكشف عن علاقة المسميات بمن سموها أي تبحث عن الإرادة الثاوية لهذه التسمية، في المقابل يكون النص الميتافيزيقي هو إنتاج للمعنى وتراكم للتأويل عبر منطق السيطرة. لقد بلور نيتشه خطاب الميتافيزيقا القائم أساسا على فكرة المعنى بعدما أعاد الاعتبار لجسد اللّغة. إن هذه الطريقة في الكتابة غير ميسرة بالنسبة للذي اعتاد التنفس في أجواء ميتافيزيقية، لذلك في الكثير من الأحيان قد تتعدد المعاني وتتضارب داخل النص الواحد، لكن هذا التعدّد ليس اختلافا في التأويل مصدره الذات المؤولة – لأن هذا النوع من التعدّد قد نجده حاضراً ضمن النص الميتافيزيقي– إلاّ أن هذا التعدّد الذي نجده ميزة غالبة في النص النيتشوي طابعه الموضوع، أي أن الكتابة ذاتها هي التي اقتضت مثل هكذا تعارض، فالتعارض هنا لا يفهم هكذا تعارضا إلاّ إذا أخذناه بمنطق تعاملنا مع النص الميتافيزيقي، في حين إذا تجاوزنا منطق المعنى وسقطنا في لعبة اللّغة تمكنا من قراءة النص الجنيالوجي.

لكن مع هذا تبقى القراءة الجنيالوجية للنص مع أهميتها غاية في الصعوبة والتعقيد في نظر إريك بلونديل Eric Blondel في كتابه المعنون بـ"الجسد والثقافة""le corps et la culture" إذ يعتبر أن صعوبة قراءة النص الجنيالوجي في كونه خطابا مستحيلا، لأنه لا يحيل على خطاب آخر، ولا يحيل على واقع معطى يوجد خارج الخطاب [2]، هذا يعنى أنه خطاب حول خطاب، لغة حول اللّغة، تأويل لتأويل، لأنه يريد قول الجسد بينما الجسد لا يقال إلاّ في نص بلّوري، تمثّل فجواته وبياضاته التعبير الصامت عن متعه ومعاناته، إنه بكلمة واحدة يشكل البينية، وتلك هي مفارقته، لذلك يجب مقاربته باعتباره عبوراً، أي كمجموعة من العمليات والإجراءات التي تسعى إلى تصعيد هذه المفارقة وتلك الاستحالة، وهو الأمر الذي يجعل قراءة النص النيتشوي أشبه بالمغامرة [3]، فالمخاطر متعدّدة والممنوعات كثيرة واليقظة ربما غير كافية.

إن هذه الوصفة التي يتزود بها قارئ النص الجنيالوجي مع أنها تقيه شرّ الفهم إلا أنها ترمي به في صحراء البينية تنتشي ذاته ضمن هويات غير محصورة لعلّها تشكل أهم اللّحظات التي يسأل فيها الإنسان عن هويته، ويسأل عنها، إنها لحظات العبور والانتقال، وكأنه لا يشعر أنه هو، ولا يطلب منه أن يكون هو هو، إلاّ عندما يكون بين — بين، بين نقطتي حدود، وبين لغتين أو بلدين أو

1 - Henri Lefebvre, Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres, Editions Casterman, 1975, p 174

2 – Blondel Eric, Nietzsche, le corps et la culture, P, U, F, Paris, 1986, p 115.

3 – أنظر محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2006، ص 15.

ثقافتين، المقصود هنا ليس أولئك الذين يعيشون ويموتون بين بلدين وموطنين والذين يجدون أنفسهم مجبرين على ذلك، و إنما إلى المفكرين الذين يوجدون بين ثقافتين ولغتين وموطنين وهويتين، أمثال ابن عربي ونيتشه والجاحظ وهولدرلين Friedrich Hölderlin وغيرهم. لقد حاول هؤلاء أن يعيشوا العبور، لا كحالة عابرة، وإنما كمقام [1]، وإثبات لبينيتهم ضمن هذا البيني، لذلك يكون النص الجنيالوجي نصّا اختراقيا ليس نتاج مقدمات معينة بقدر ما هو مقدمة لكل مقدمة. إنه بخاصيته الذوبانية العالية يكتبنا ولا نكتبه، يواصل تمفصلاتنا ولا نمفصله، إنه في النهاية ينتجنا ولا ننتجه. هكذا، وبهذا المعنى كان النص الجنيالوجي ذا طابع قدري، لا لكونه نصا فوق إنساني وإنما لكونه يعيش فينا ويرسم تجليات حياتنا بإرادتنا وينسج معاناتنا ضمن طابعها التراجيدي وفوق إرادة القوة لا إرادة الحياة، لأن التراجيديا تنتشلنا من براثن الحياة الموسومة بالضعف والاختيار السيِّء، كما تخلِّصنا من فقاعات الألم الناتج عن عدم تقبل المصير كما هو.

ليست الدعوة هنا مفتوحة لاختيار المعاناة أو رفضها، ولا إلى التمسك بطابع معين من الحياة، فإرادة الحياة هي خيار يساوم الحياة نفسها ببدائل قد لا تكون لصالح حياتنا، من هنا تتحدد إرادة الحياة وفق نمط ارتكاسي، في الغالب، يكون صدى وصورة غير حقيقية للحياة، وهو ما جعل نيتشه يرفض إرادة الحياة ويقول بإرادة القوة. إن إرادة القوة هي الفلسفة الجديدة للحياة التي لم يسمع صوتها لحد الآن، مع أن الحديث قد طال عن موضوع الحياة في معظم الثقافات والديانات والفلسفات، لكن هذا الحديث كان دائما بصورة مشوهة ومبتورة من طابعها التراجيدي، يعني أن الحديث عن الحياة كان دائما من خارجها، وكان حديثا عنها، ولم يسمعها أبدا من الداخل، لذلك كان النص الجنيالوجي هو فن استنطاق الحياة وكتابة رسالتها الخالدة عبر سيكولوجيا الكبت والحرمان الذي أطفأ بريقها عبر أغلال الميتافيزيقا. "إن مشروع نيتشه هو تقويض الميتافيزيقا من أساسها عبر المنهج الجنيالوجي، لذلك فهو مدعو لتحطيم خطاب الميتافيزيقا الذي يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة التي هي في حقيقتها وحدة وهمية مفترضة، وبما هو خطاب يتغذى من إنكار لأصوله ونسيان لشروط انبثاقه وحجب لآليات اشتغاله، حيث يشتغل كنسق من المعتقدات (المنطق، اللّغة،...)" [2]، التي شكلت من صنم الذات حيِّزا مفارقا للتجربة التي يعيشها الفرد، لذلك ظهر منطق الميتافيزيقا عبر القراءة الجنيالوجية منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم،

1 – أنظر عبد السلام بنعبد العالي، بين– بين، دار توبقال للنشر، 1996، ص 07 .

2 – محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص 26 .

كالعقل والجوهر والماهية والحقيقة والتمثل والعلية والغائية والأصل، وإنّه موجه أساسا ضد الاختلاف والتعدد والصيرورة والفرد والحدث والرغبة، أي ضد الحياة والوجود [1]، وضد كل أشكال النماء والبقاء.

لقد حدّدت الجنيالوجيا النيتشوية أسلوبا جديدا في التعرية والفضح ضد الموروث الغربي، قائما على رواية الجسد وإيماءاته، وهو يقابل به الطريقة السقراطية التهكمية القائمة على الجدل والتوليد، واستنطاق المنطوق في حضوره وبوسائل دفاعه، لإقامة جغرافيا جديدة للجسد، تلهيه عن البوح بأسراره، وتنصّب العقل حَكَماً عن حاجياته. إن هذه الطريقة في قراءة التراث الغربي كما أعلنها نيتشه، مع أنها لا تظهر بوضوح في بعض عناوين كتبه إلا أننا نجدها عنوانا رئيسا لمؤلفه"جنيالوجيا الأخلاق" 1887م. فالكتاب كما هو معروف بمباحثه الثلاثة؛ الخير والشر، الطيب والخبيث أولا، ثم مشكلة الضمير ثانيا، وثالثا الزهد وما يعنيه؟ يطرح أسلوبا جديدا ليس في موضوع البحث في حد ذاته، وإنما في طريقة التعامل مع المسائل التي ظلت حبيسة قطاع معين من المفكرين والفلاسفة ورجال الدين. يبدأ هذا الكتاب السجالي بمقدمة يطرح فيها نيتشه أفكارنا المتعلقة بأصل أحكامنا الخلقية المسبقة، ويشير إلى أن إشكالية الكتاب بصورة عامة نجد لها بعض الإمدادات منذ كتابه "إنساني، مفرط في إنسانيته"، بعنوان فرعي "كتاب العقول الحرة" الذي يعود لشتاء عام 1876م إلى 1877م وهناك بعض الأفكار من هذه الإشكالية تعود إلى ما قبل ذلك التاريخ وهو ما يسميه بالشبهة. يقول نيتشه في الفقرة الثالثة في مقدمة كتابه جنيالوجيا الأخلاق:"لقد وقعت لي شبهة خاصة بي لا أحب التصريح بها – فهي متعلقة بالأخلاق، ومعروفة حتى الآن باسم الأخلاق – لقد ظهرت هذه الشبهة باكرا في حياتي، بصورة غير متوقعة وبقوة لا تقاوم. كانت على تناقض مع بيئتي وشبابي ومنشئي... بفضل هذه الشبهة كان لفضولي وظنوني أن تتوقف في الوقت المناسب أمام هذا السؤال: "ما هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه في نهاية الأمر ما لدينا من أفكار حول الخير والشر؟" [2]. يظهر أن هناك جذرية في الطرح الإشكالي للمسألة الأخلاقية، وأن سؤال الأصل خاصة في هذه السن المبكرة –الثالثة عشر– هو سؤال قدري من طبيعة فطرية، يعني أنه يدخل ضمن التركيبة "البيو–إتيكية"

1 – محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص 27 .

2- Nietzsche, Généalogie de la morale, Traduction inédite par Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre pénisson, Flammarion, Paris, 1996, p 27. « Par un scrupule qui m'est propre et que je répugne à avouer – il concerne en effet la morale, tout ce qui a été jusqu'à présent sur terre célébré sous ce nom, - scrupule apparu dans ma vie si tôt, si inopinément, si irrésistiblement, tellement en contradiction avec mon entourage, mon âge, mes modèles, mes origines… ma curiosité autant que ma suspicion devait parfois s'arrêter à la question de savoir quelle est véritablement l'origine de notre bien et de notre mal ».

لنيتشه، كما أن سؤال الأصل هنا ليس من السهولة عزله عن مضامين الهوية النيتشوية، لذلك كانت المنهجية الجنيالوجية أسلوبا جديدا في المعالجة النصية لمختلف الخطابات التي شكلت أقنعة على حياتنا، فأن نطرح السؤال جنيالوجيا هو أن نعيد النظر في المنظومة الخطابية أولا، ثم نرفع سقف أسئلتنا ونحرر عقولنا من أوهام الحدود التي اعتقد الفلاسفة بها –عن قصد أو غير قصد– والتي تحيل دون اشتغال العقل الإنساني خارج هذه الحدود. إن المقصود هنا بالتحديد تلك المحاولة الكانطية التي حدّدت الخريطة العقلية للعقل نفسه حيث يكون مجال اشتغاله، عوضا عن اقتلاعها سياج الجيو–عقلي من سلطة الأبوة الوجودية، وتفسح بذلك المجال لانتشال الإنسان من غربته الميتافيزيقية إلى أوحال أرضه التي ينتشي فيها من جديد، ويعلي من صوت عقله الجسدي الذي ظل حبيس إملاءات الأخلاق بأوامرها ونواهيها. لقد أفرغ هذا العقل من حمولته والوصايا القديمة التي كان يحملها، لم يبق له إلا تفريغ الذكريات بأشكالها المختلفة: أحلام، مكبوتات، حالات لاواعية... نعم فالجمل قد تاه في بيداء العدمية للأبد، لقد تخلصنا منه، أيكون الأسد هو المبشر والمخلص؟ أيكون هو الإسعاف لربيعنا الذي تلوح خطوطه في الأفق؟ أهو من خلّصنا من الجمل؟ وإن كان كذلك أتشفع له هذه المزية وهذا المعروف بمستقبلنا؟ أم أن صلاحياته تنتهي مع هذه المهمة؟ أي مع التخلص من الجمل؟ هل نكتفي بمرحلة الأسد كحالة للتدمير؟

إن الأسد ومع ضروريته في قلب المصير نحو جاهزية الأرض لبذر القيم الإنسانية المحضة، فهو بشجاعته ضمن طقوس الحضرة التراجيدية، يسعى نحو حتفه وتقبُّل هذا المصير دون أية سلطة إكراه تلزمه على ذلك. إن الأسطورة ضرورية هنا لتفسير ولادة الطفل، وإنشاء قيم إنسانية محضة، "ولكن ما العمل الذي يقدر عليه الطفل بعد أن عجز الأسد عنه؟ ولماذا يجب أن يتحول الأسد إلى طفل؟ ذلك لأن الطفل طهر ونسيان، لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على ذاتها فهو حركة البداية وعقيدة مقدسة... إن العمل الإلهي للإبداع يستلزم عقيدة مقدسة، فإن العقل يطلب الآن أن يجد دنياه. لقد ذكرت لكم تحولات العقل الثلاثة فأوضحت كيف استحال العقل جملا وكيف استحال أسدا وكيف استحال أخيرا إلى طفل" [1]. يرمز الجمل هنا، باعتباره وسيلة حمل تتناسب مع بيئات صعبة ذات مناخات قاسية، إلى أعباء القيم السائدة، أثقال التربية والأخلاق والثقافة، لكن ما إن ينفد صبره حتى يتحول هناك إلى أسد يحطم التماثيل ويدوس الأثقال، فالأسد هنا رمز التمرد وعدم الطاعة، يتولى

1– نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، دون تاريخ، خطب زرادشت، ص 49 .

نقد جميع القيم السائدة، في النهاية يصبح الأسد طفلا أي لعبا وبداية جديدة، خالقا لقيم جديدة ومبادئ تقويم جديدة [1]، فأهمية الطفل هنا تكمن في ملكة النسيان الراقية، إنه نسيان للأوثان التي شغلت عقل الإنسان، وتحرر من كافة القيم التي أرهقت الجسد البشري، وعوض أن يكون مخلصا للأرض والحياة واستنبات ما يوافقه من قيم، عمل على طمس طقوس روايته الأصلية، وتناثر حروف كلماته، لم تعد لغته خائنة فحسب، بل زوّرت شهادات ثقافاته وأنتجت نصوصا هجينة تنعي سؤال مصيره، وهكذا قبرت هذه الكلمات كتابات زاخرة بالفن والحياة، وتاريخا طويلا من الثقافات التي سمتها بالشعبية. إن كلمات الطفل المنفصلة بحروفها المتقطعة ترمز إلى الطهر والبراءة إذ أنها مكرهة على كونها كذلك، لأن الجسد هو الوحيد الذي صنع لعبة مصيرها، إذ لم تدنسها الثقافة بقراءتها، لكن ما هي الثقافة المقصودة هنا؟ وكيف يكشف الاختبار الجنيالوجي عن مدارات هذه الثقافة؟

إن الثقافة باعتبارها جهازا سلطويا يفرض رقابته على كل ممارسة إنسانية بأشكالها المختلفة، يسعى إلى تقييم خارجي لهذه الثقافات مع مقارنتها بالبيئات التي نمت فيها والشروط التي ولّدتها، إلاّ أن هذه النظرة للثقافة من الخارج لا تغير كامل خصوصياتها، ولا تحل السؤال الثقافي بخصوصياته، يعني هذا أن البحث عن المسألة الثقافية لا يأتي فقط من الخارج، بل الأصل فيه أن يكون من الداخل، لذلك كان المنهج الجنيالوجي هو الأنسب لقراءة تاريخ الثقافة، والغرض من ذلك كما هو معلوم تصنيف هذه الثقافات والكشف عن الأطر التي تحركها و المناخات التي تروّج لها.

1 – جيل دولوز، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1998، ص 5 .

المبحث الثاني : من جنيالوجيا التأسيس إلى الثقافات المفصلية.

رأينا في المبحث السابق أن الجنيالوجية بالمعنى النيتشوي رؤية جديدة للنص و قراءة غير مسبوقة للتراث الإنساني تعكس واقعا منسجما مع تطلعاتنا للحياة، دون الاستكانة للتأويلات المغرضة التي يحاول أعداء الحياة بثها في نظامنا البيولوجي، فالجنيالوجية مع أنها إعدام للتأويل، رغم أنها لا تقرّ بذلك، فهي أيضا تأسيس لتأويل، لكن هذا التأويل هو أول رؤية أو تأويل أصلي غير منسوخ من أفهام مؤولة، إنه المسارعة نحو حتفه إذ يقدم رؤية واحدة ووحيدة للأصل، تغنينا عن مساومة مختلف التأويلات. إن التأويل الأصلي، باعتباره ولادة قيصرية من إرادة القوة، يشدنا بالحياة للوهلة الأولى دون أن يفسح المجال للعبيد فرض أية وصاية على هذا التأويل. إن تمسك العبد بمسطح التأويلات التي أنتجتها طريقة تفكيره نفسه هو إعلان عن ميلاد جديد لثقافات لم تكن معروفة، فطريقة تفكير العبد الارتكاسية هي قلب لموازين القوة وإعلاء لكل ما لا يشكل فطرة السيد، لكن ومع هذا الضعف الذي هو السمة المميزة للعبد فهو بحاجة للوحدة، بحاجة لثقافات يعزي بها نفسه، هذه الثقافات تأخذ أشكالا مختلفة باختلاف الإنسان الذي تنطبع فيه.

إن الثقافة منظورا إليها من زاوية تاريخية هي عرض لذلك السجال التقليدي القائم بين من يصنع هذه الثقافة ومن تنطبع فيه. إن الثقافة هنا هي مسألة أمر وطاعة، هدم وبناء، ترويض وانتقاء، إنها في كل الأحوال صراع بين الإبداع والتقليد، بين النسيان والذاكرة باعتبار الثقافة فعلا من أفعال التذكر، لكن هل يمكن فصل الذاكرة عن التاريخ بهذه السهولة؟ وما الذي تُفضي إليه التحليلات الجنيالوجية في دراستها للثقافة؟

تستعيد القراءة الجنيالوجية الطابع التراجيدي للنص في الوقت الذي تراهن فيه الثقافة على الذاكرة لمساومة التاريخ في مسألة الهوية، فالوعي المعبّر عنه تذكاريا ليس مهمته استعادة الذكريات فحسب، مع أن ذلك من مهامه الأساسية، بل صقلها واجترارها إلى حد إظهارها القراءة الوحيدة للتاريخ، من هنا يبدو النسيان وفقا لهذا العرض الصورة المظلمة للذاكرة والجهل المقدس نحو صناعة مصير إنساني غير مسيّج ثقافيا، تأتي الثقافة هنا بالموازاة مع طبيعة الحياة التي يحياها الكائن الحي، فلا هي سابقة عليها فتكون بذلك الحياة إحدى إملاءاتها و نموذجية عليها، ولا هي نتاج لها تسمح بعبور تأويلات فيصلية تشرّع للذاكرة و تغرّبنا في بيداء عبوراتنا، يُفهم من هذا أن للثقافة جانبا ارتكاسيا سلبيا يُغرقنا في متاهات الوعي بمقولاته المختلفة، يتمثل هذا الجانب بالثقافة–الذاكرة، و جانب آخر إثباتي إيجابي يتمثل بالثقافة–النسيان .

1–الثقافة–الذاكرة : يظهر هذا النوع من الثقافة في الأشكال المختلفة التي ينتجها الوعي المعبَّر عنه نيتشويا "بالوعي الزائف". فالمسألة الثقافية كما تقدِّمها المؤسسات الرسمية للدولة وكما تكرّسها أيضا هي التعبير عن الحياة كما لو أنها ماضية دون رجوع، أو آتية في طريقها إلى الماضي، لذلك كان من اللاَّزم الاعتماد على الذاكرة لتسجيل هذه الأحداث وإحالتها على التاريخ، وفي مقابل ذلك يتم غزو المساحات التي ترعرع عليها النسيان لاستنبات الذكريات على هذه الأرض المهجورة، أرض الحياة الطاهرة، التي استأرضت كل ما ينمو عليها وفق مسارات أفقية تمنع مفارقة جذوعها كما جذورها الأرض، وهي بالتعبير الدولوزي "جذامير" فبخلاف الشجرة، ليس الجذمور موضع تكاثر، ولا تكاثرا خارجيا مثل الشجرة–الصورة– ولا تكاثرا داخليا مثل البنية–الشجرة، الجذمور هو "جنيالوجيا مضادة" "Anti généalogie"، إنه ذاكرة قصيرة أو ضد الذاكرة. إن خاصية الجذمور الأساسية يعمل عن طريق التغيير والتوسيع والغزو والاستيلاء والغرز، بخلاف الخط البياني والرسم أو الصورة، وبخلاف الترسمات، يستند الجذمور إلى خريطة ينبغي إنتاجها ورسمها، وأن تكون دائما قابلة للتفكك والربط والعكس والتغيير... وعلى نقيض الأنظمة المركزة (حتى المتعددة المراكز) ذات الاتصال التدريجي والارتباطات المقررة سلفاً، فإن الجذمور هو نظام لا مركّز، غير تدريجي وغير دال، بلا جنرال، بلا ذاكرة منظمة أو كائن آلي مركزي، ومحدّد فقط بدورة حالات معينة. ما نحن بصدده في الجذمور هو علاقة مع الجنسانية إنما أيضا مع الحيوان، مع النبات، مع العالم، مع السياسة، مع الكتاب، مع أمور الطبيعة والخداع، وهي علاقة مختلفة تماماً عن العلاقة الشجرانية [1].

لذلك كان المشهد الثقافي كما تنسجه الذاكرة هو تكريس للمسار الشجيري العمودي، بذلك كانت صناعة التاريخ دائماً وفق هذا المنطق من منظور الحضر وباسم جهاز دولة موحّد. إن ما ينقصنا هو مذهب البداوة أو الترحال "Nomadologie"، نقيض التاريخ، أي تلك الكائنات التي من قدرها أن لا يكتبها التاريخ، لكن هل كان هذا النسيان متعمدا؟ أم كان قدرها هو النسيان ذاته؟ هل يمكن تأسيس انطولوجيا للنسيان؟

مع أن هذه الإشكاليات تفتح سجالاً واسعاً مع الثقافة الحضريّة فهي توجِّهنا نحو قطاعات أخرى من الثقافة غير الموجَّهة، "الـ– منسية"، فالتعريف للنسيان هنا ذو دلالة انطولوجية، يحوي قيمة في ذاته، لذلك كان انتشاره جذموريا، لا يبدأ ولا ينتهي، إنه دائماً في الوسط، بين الأشياء، بين الكينونة

1– جيل دولوز وفيلكس غتّاري، ألف مسطح "الجذمور"، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، ترجمة بحثية جورج أبي صالح، أنظر مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الواحد والعشرون والثاني والعشرون، 2007، مركز الإنماء القومي، ص 45 .

(inter- Être)، فاصل زمني (Inter mezzo)، تحالف بالمصاهرة فقط، نسيج الجذمور هو ربط "و...و...و...و..."، وفي هذا الربط من القوة ما يكفي لزعزعة فعل الكون و اقتلاعه [1]، هل من الأهمية بمكان الانتباه لهذه الثقافة؟ هل يكون هذا الوضع بحاجة للحفر التاريخي والتهويل والتدوين؟ إن براءة هذه البواعث وعدم حاجتها للظهور هو الذي عزلها عن الذاكرة وبالتالي عن القراءات التاريخية. بل إن التاريخ نفسه كما تحفظه الذاكرة ليس بإمكانه الولوج إلى هذه القطاعات التي لا يأمن فيها عن نفسه، و يفقد بالتالي مصداقيته المؤسساتية فيها.

لقد سجّل التاريخ حضوره ضمن هذا النوع من الثقافة — الثقافة الذاكرة – بدعاية قيمية، فالسؤال الثقافي بخاصيته الحضورية يقوم على إعطاء الإنسان عادات تجعله يطيع قوانين، بترويضه، وترويض الإنسان يعني تكوينه بحيث يتمكّن من الفعل بقواه الارتكاسية، ويمارس نشاط الثقافة مبدئيا على القوى الارتكاسية، يعطيها عادات ويفرض عليها مثالات، لجعلها قادرة على أن تكون مفعولا بها، وبوصف الثقافة ثقافة فهي تمارس في اتجاهات عديدة، إنها تهاجم حتى القوى الارتكاسية الخاصة باللاّوعي، لكن موضوعها الرئيس هو تعزيز الوعي، مع أن هذا الوعي يتحدد بالطابع العابر للتحريضات، ويستند إلى ملكة النسيان[2]، لذلك يأتي الفعل الثقافي هنا بطابع القيمة التي تورثها فينا العادات، وإلا فكيف تصنع للإنسان–الحيوان ذاكرة؟ كيف نطبع على ذكاء اللّحظة هذا، هذا الذي يشكو من البلادة والبلبلة في آن واحد، شيئا له من الوضوح ما يكفي لجعل الفكرة ماثلة فيه؟ إن هذه المشكلة القديمة جدا، لم تجد حلا لها، بوسائل سلسة ولطيفة على وجه التحديد، بل لعل الفترة ما قبل التاريخية من حياة الإنسان لم تشهد ما هو أكثر هولاً وإزعاجاً من تقوية ذاكرته. إن الشيء يطبع بالحديد المحمّى حتى يبقى في الذاكرة، وحدها الأشياء التي لا تنفك تعذّب تبقى في الذاكرة [3]، فارتباط أفعال التذكر بالتضحيات الجسام التي قدّمها الإنسان على حسابه، شكلت حجابا منيعا بينه وبين الحياة، ولم تعط الذاكرة للإنسان براءة كما يرى ذلك نيتشه، لأن وراءها مسؤوليات جلد الجسد. إن جلد الذات والنظر للآخرين بعين الريبة والازدراء كلها أفعال ناجمة عن فعل التذكر، فالماضي والبعيد والعميق والفظيع يحرّكنا ويتأجج في دواخلنا عندما نصبح جدّيين، إن ذلك لم يتمّ إطلاقا بدون عذاب ومعاناة، بدون استشهادات وتضحيات دموية عندما كان الإنسان يحكم بضرورة

1- جيل دولوز وفليكس غتّاري، ألف مسطح "الجذمور"، ص 48 .

2- أنظر جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 171 .

3- Nietzsche, Généalogie de la morale, p 71.

إيجاد ذاكرة لنفسه. فأشد التضحيات هولاً وأكره الالتزامات (كالتضحية بالولد البكر مثلا) وعمليات بتر الأعضاء التي تثير أشد التقزز في النفس (كالخصاء مثلا) وأفظع الطقوس في جميع الشعائر الدينية (مع أن جميع الأديان هي في النهاية كناية عن سساتيم من الفظاعة) – كل ذلك يجد جذوره في تلك الغريزة التي اكتشفت في الألم أقوى علاج لتقوية الذاكرة [1]، لذلك تم تعزيز الذاكرة وتقويتها بفرض طقوس مختلفة كمسارات تخلّد أفعال التذكر. إن الزهد ضمن هذه الرؤية يمثل أهم اكتشاف قدّمه رجال الدين لمحاربة النسيان وعلاج فعّال لتقوية الذاكرة، فبفضل الأشكال التي يظهر عليها يغوي الأفكار المعرّضة للزوال في الذاكرة ويعطيها حصانة ضد النسيان. لذلك "كلما كان للبشرية ذاكرة متعبة، كلما كان مظهر عاداتها وتقاليدها رهيبا، واستمرار القوانين الجزائية شكل خاص يسمح لنا بتقدير الصعوبات التي عانتها البشرية حتى أصبحت مسيطرة على زمام النسيان، وحتى تحافظ على بعض المقتضيات البدائية من الحياة الاجتماعية فتجعلها ماثلة في ذاكرة هؤلاء العبيد، الذين تسيِّرهم أهواؤهم ورغباتهم"[2]. لقد استخدمت وسائل وطرق متعددة في التعذيب في أوروبا عموما وألمانيا على وجه الخصوص من أجل التزوّد بذاكرة قوية تجعلهم سادة غرائزهم الأساسية فيما يرى نيتشه، تلك الغرائز التي كانت غرائز سوقية وفي غاية الفظاظة، ولنتذكر بهذا الصدد العقوبات القديمة في ألمانيا، ومن بينها عقوبة الرجم والتعذيب على الدولاب والسحل تحت أقدام الجياد واستخدام الزيت أو الخمر لسلق الشخص المدان فيه أو دهن الجاني بالعسل وتركه تحت أشعة الشمس المحرقة معرضا للسع الذباب، وجميع منوّعات التعذيب المختلفة، فبفضل مثل هذه المشاهد والمآسي جرى التوصل أخيرا إلى العقل، بفضل مثل هذه الذاكرة، وبالتالي التحكم في العواطف ومختلف الامتيازات الفخمة التي يتمتع بها الإنسان باسم التفكير[3]. إن هكذا أصناف من الممارسات حيال الإنسان تضمن عملية تهجينه والحد من فعله، لقد استخدمت الثقافة دائما الألم وسيلة تبادل، عملة، مرافقة الألم وعد لم يتم الوفاء به، دين لم يتم تسديده، والثقافة المقرونة بهذه الوسيلة تسمى عدالة، أما هذه الوسيلة ذاتها فتدعى عقابا، خسارة مسببة = ألم متعرض له، هاكم معادلة العقاب التي تحدد علاقة بين الإنسان والإنسان، هذه العلاقة بين الناس تتحدد وفقا للمعادلة على أنها علاقة دائن بمدين، تجعل العدالة الإنسان مسؤولاً عن دَيْن، وتعبّر العلاقة بين الدائن والمدين عن نشاط الثقافة في سيرورة الترويض أو

1- Nietzsche, Généalogie de la morale, p 71.
2 – Ibid, pp 71, 72.
3 – Ibid, p 72.

التكوين الخاصة بها [1]، لكن هذه العلاقة تكون في سعي مستمر نحو البحث عن ضمانات يلتزم بها المدين تجاه الدائن، وهو ما يولِّد فيه ذاكرة تحفظ هذه العقود وتراقب نماءها، لذلك فحاجة المنفعل الذي يرد الأفعال- والمسؤول عن قواه الارتكاسية آليا- للذاكرة أكثر منها من حاجة الفاعل والذي هو مصدر أفعاله، لذلك حينما يسبغ المستدين طابعا من الثقة على وعده بتسديد الدين، فهو يقدم ضمانة على جدّية وعده وعلى نقاء هذا الوعد، لكي يحفز في وعيه الشخصي ضرورة هذا التسديد على شكل واجب والتزام، وهو بذلك يتعهد تجاه الدائن عن طريق العقد، بأن يعوض عليه في حال عدم وفائه بالدين، شيئا من الأشياء الأخرى التي يملكها والتي مازالت تحت سيطرته، كجسده مثلا، أو امرأته أو حريته بل حتى حياته. ويصل الحد أحيانا إلى حق تصرف الدائن في المستدين بعد وفاته، إذ تقع تحت سلطة بعض أولي النفوذ الديني، كخلاصه الأبدي أو خلاص روحه أو حتى راحة نفسه في القبر. هكذا في مصر حيث لم تكن جثة المستدين تعرف خلاصا أمام الدائن [2]. إن غرابة هذا المنطق في كيفية استرداد الدين من المستدين والتي تكمن في عدم المطالبة بالتعويض بأشياء نافعة أو مفيدة، فعوضا عن التعويض الذي يتخذ شكلا نقديا أو شكلا عقاريا أو ملكية معينة يعطى للدائن نوع من الارتياح على هيئة تسديد أو تعويض. إنه الارتياح لممارسة قدرته بكل طمأنينة على كائن عاجز فاقد لكل مقدرة، يعطى البهجة القائمة على القيام بالشر من أجل لذة القيام به، يعطى المتعة القائمة على ممارسة الجور والطغيان، وكلما كانت مرتبة الدائن في السلّم الاجتماعي منخفضة وكانت ظروفه متّضعة، كلما كانت تلك المتعة أكثر تأججا وتوقدا، إذ أن القطعة ستبدو له حينئذ ألذ نكهة، وسيكون له أن يتذوّق من خلالها للمرة الأولى طعم مرتبة اجتماعية أعلى، بفضل العقوبة التي ينزلها الدائن بالمستدين، يصبح الدائن مشاركا في التمتع بحقوق الأسياد، فقد انتهى هو الآخر أخيرا إلى تذوق ذلك الشعور المشرّف الذي يتولد من المقدرة على احتقار كائن من الكائنات واهانته بوصفه شيئا دون مستواه [3].

إن هذا الاحتقار الذي يمارسه الدائن على المستدين وبتواطؤ من الذاكرة شكّل تحالفا جديدا مع الثقافة ضمن تاريخ ازدراء الجسد، وبلغ هذا التحالف قمّته منذ القرن السادس عشر عندما أصبحت كلمة ثقافة متبوعة بمتممة (ثقافة ذاكرة، ثقافة العقل)، ويصادف فعل ثقافة بالمعنى ذاته [4]، ونحن

1- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ص 172، 173 .

2 – Nietzsche, Généalogie de la morale, pp 74, 75.

3- Ibid, p 75.

4- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Texte revu par les membres et correspondantes de la société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations, puf, 3e

نعرف الأوضاع السائدة في أوروبا خلال هذه الفترة التي ما تزال تعيش تحت هول السيطرة الكنسية، ولكن مع ذلك تبقى بعض البذور الإصلاحية التي تدّعي الحداثة مجرد تكريس للنمطية في التفكير، وأصبحت بذلك الثقافة هي المزوّد الحقيقي للوعي بملكات جديدة تكفّر عن أخطاء الذاكرة، بل إنّ أقدس شيء في الإنسان والمسمى بـ"النسيان" أصبح من ألد أعداء الإنسان، وأخطر ما يهدّد الحياة البشرية كما يطرح ذلك أنصار الوعي، لهذا عمد هذا الحيوان النسّاء إلى إحباط هذه الوظيفة في بعض الحالات، تلك الحالات التي يقطع بها وعودا على نفسه، فالقضية ليست إذن قضية استحالة سلبية، منفعلة، استحالة التفلّت من الانطباع بعد تلقيه، أو التفلّت من الضيق الذي يحدثه العهد الذي نقطعه على أنفسنا، ولا نتوصل إلى التخلص منه، بل هي قضية الإرادة الإيجابية، الفاعلة، لحفظ انطباع، واستمرارية في الإرادة، لحفظ ذكرى عن الإرادة، بحيث أن بين الـ"سوف أعمل" الأولى وبين تفريغ الإرادة بالمعنى الحقيقي، هناك إنجاز الفعل، عالم بكامله من الأمور الجديدة الغريبة، من الظروف، بل من أفعال الإرادة [1]، وهو ما يدفعه لترقب المستقبل على شاكلة ما يفعله الذي يلتزم بوعد، إذ أن تذكّر الوعد الذي قطعناه مع أنه جزء من الماضي هو إحياء لنزعة "القادم" من خلال الوفاء بالوعد. إن موضوع الثقافة الانتقائي وفق هكذا طرح هو العمل على تكوين إنسان قادر على الوعد، أي على التصرف في المستقبل بحرية. إن هذا الإنسان هو الفاعل الحقيقي بمعنى رد الفعل، لذلك كانت ملكة الوعد هي معلول الثقافة كنشاط للإنسان على الإنسان، أو الإنسان الذي في وسعه أن يعد هو ناتج الثقافة كنشاط نوعي [2].

لقد استمر وضع الإنسان الثقافي على هذه الشاكلة بعدما حمّل نفسه مسؤولية التصرف في المستقبل، وتسخير الحرية كمنعطف انطولوجي يحوّل الحياة الإنسانية إلى مجموعة لحظات منفصلة، أو يفرض عليها هذا الانفصال كمصداقية لهذا الازدراء، لم يعد غامضا على هذا الوضع الثقافي أي زاوية من الحياة الإنسانية، فالتمني والحلم والرغبة وعدم الرغبة والاعتقاد والمرض والصحة والكذب والاستقامة والتصرف والحزن والطمأنينة والضحك... كلها مساحات قابلة للفهم وتفقيس تلك الدودة المسماة ثقافة. لقد بذل هؤلاء الدجالون — على نحو ما يرى نيتشه – كل ما في وسعهم من أجل توسيع دائرة الثقافة وكذا ربطها بالنخبة. إن علامة المثقف ضمن هذا الطرح هو النأي عن الحياة

édition « Quadrige » : 2010, novembre, 2e tirage : 2013, septembre, p 200, « culture, suivi d'un complément (culture de la mémoire, culture de l'esprit) et le verbe cultiver, pris au même sens, se rencontrent dès le 16e siècle ».

1- Nietzsche, Généalogie de la mémoire, p 68.

2 – دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 172 .

كما هي جديرة بأن تعاش، والتصميم لها وفق مقاسات وألوان هذه الطبيعة المنحطة التي يعيشها رجال الكنيسة، لذلك كان العزوف عن الحياة من المطالب الأساسية التي تؤسس لهذه الثقافة.

هذا، وبعد الفصل الذي أقيم بين الثقافة والحياة، أو بالأحرى التعبير عن الحياة بأشكال ثقافية متعددة المظهر لكنها متلاقية في أصلها الارتكاسي والغاية التي تصبو إليها، تمت مأسسة هذه الثقافة ضمن عقائد احتوتها كنائس أو معارف وعلوم كانت المدارس والجامعات مسرحا لها، أو سياسات وأخلاق اتكأت عليها السلطة لتنفيذ قراراتها. لقد أُفرغت الثقافة من كل حمولتها الحيوية، لم يعد الفعل الثقافي نشاطا ايجابيا بريئا كما عهدناه، بل أصبح ملاذا لكل أصناف الرذيلة والحرمان، لقد اتخذت الثقافة وفق هذا المنظور شيئا فشيئا اهتمامات نظرية أكثر فأكثر، وأصبح التعبير الفني – كآخر معقل للثقافة بإمكانها التمسك به – موعظة نظرية في يد النسّاك والزهّاد يُستخدم لترويض الجسد وتنويمه قصد الإنابة عنه.

هكذا تم تجريد الثقافة من عناصرها الحيوية، فبعدما كان الجسد بمُختلِفه وبمُتنوعه ولا مركزيته – لعضو عن عضو آخر أو لرغبة عن أخرى – تمت مركزية الفعل الثقافي بإشراف ذاكرة الوعي، وهو ما كرّس التقليد والوعيد في هذه الأعمال الثقافية، لأن هذه الأعمال نفسها أصبحت مُغرضة وتُوجَّه لجمهور فاقد الإحساس تُنمي فيه روح المسؤولية وتُشعل فتيل ذاكرته. إن الثقافة باعتبارها انعكاسا لطبيعة العلاقات القائمة بين أفراد الجماعة هي تصوير للعادات والتقاليد كما تحفظها الذاكرة، فالشكل الأولي لهذه العلاقة أنتش من فكرة الدّين من خلال علاقة الدائن بالمدين كما عرضناها سابقا. إن مسؤولية المدين على قضاء دينه للدائن يؤدي إلى حالة من التسوية ورد حقوق الغير، وهو ما يضمن إقامة العدالة وفق هذا التصور، لكن يحصل أن يتمرد المدين بعدم التزامه بعهده، ويصل به الحد إلى مهاجمة دائنيه، وهو ما يجعله يحرم وفق قرار العدالة من كل ما يمتلكه ومن كل المنافع التي تُقدم له. إن غضب الجماعة والدائنين يجعله في الحالة البرية، طريد العدالة، والقانون يحرمه من الحماية، ويكون عرضة لكل الأعمال العدوانية، فالعقاب على هذا المستوى من التقاليد وهو سلوك عادي يشن ضد هذا العدو الضعيف الذي جُرِّد من كل حق[1].

لكن مع تعاظم مقدرة هذه الجماعة تتلين العلاقة بينها وبين هؤلاء المجرمين، إذ لم يعد من الضرورة طرد المسيء ولا حرمانه من السلام، بل الأكثر من ذلك هناك أطراف ضمن هذه الجماعة التي أصابها الضرر من يدافع عن المسيء ضد هذا السخط ويسعى لحمايته بدافع التسوية وتهوين الوضع

1- voir Nietzsche, Généalogie de la morale, p 83.

وكذا تحاشي انفلاته إلى اضطراب أكبر وأعم، من هنا بحثوا عن تعويضات متكافئة عن الخسارة اللاّحقة لإصلاح ذات البين وهو ما أوجد فكرة "التكفير" كحل لكل اختراق للقانون. إن هذا الوضع فيما يرى نيتشه أدى إلى الفصل بين المجرم وجريمته [1]، وأصبحت بذلك الأفعال مجردة من طابعها الشخصي، والجماعة هي الإطار الذي تنصهر فيه هذه الآثام. إن هذا الوضع الذي يلحق الضرر بالقانون الجزائي وخاصة في حالة تنامي المقدرة والوعي الفردي في جماعة ما، يؤدي دائما إلى تراخي العدالة لأنها لا تسعى في هذه المرحلة سوى إلى البحث عن تسويات، لكن ما إن تظهر بوادر ضعف أو خطر عميق على الجماعة حتى تظهر من جديد أشكال من الجزاء أكثر تصلبا وتشددا. إن العدالة التي كان شعارها "كل شيء يمكن دفع ثمنه، كل شيء يجب أن يُدفع ثمنه"، هي عدالة انتهى بها الأمر، والحالة هذه، إلى غض بصرها، وإلى ترك الأمور العسيرة تجري على هواها. لقد انتهى بها الأمر، ككل شيء عظيم في هذا العالم، إلى تدمير نفسها بنفسها، ونحن نعلم بأية تسمية تجمّل العدالة عملية دمارها الذاتي هذه، فهذه العملية تسمى خلاصا. وهي تبقى، كما هو معتقد، من شيم أقوى الأقوياء، بل أفضل من ذلك، إنها تشكل بالنسبة للعدالة بُعدها "الماورائي"[2]. إن العدالة وفقا لهذا الطرح لم تنطلق أبدا من القوة، فالجماعة التي تضاعفت قوتها ليست بحاجة للعدالة، لأنها ليست من أولوياتها، بل مطلب العدالة مرتبط بالشعور بالضعف والخطر الذي يهدد الجماعة والخوف على أمن أفرادها وسلامتهم، لكن هل لذلك الشعور أية رائحة أخلاقية تفوح منها؟ أيمكن رد العدالة إلى ثقافة أخلاقية كأن يكون الإحساس بالخطأ أو الضغينة؟ يجيب نيتشه بالنفي عن ذلك، لأن العدالة في مفهومها الحيوي ليست أكثر من كونها دفاعا عن الأقوياء ضد الضعفاء، فالضعيف المنهك القوى فقد كل ذوق سليم، بما في ذلك الإحساس بذاته، لذلك لا يصلح أن يكون مقياسا للعدالة، فالإنسان الحيوي العدائي، بل العدائي العنيف، هو أقرب مئة مرة إلى العدالة من الإنسان الارتكاسي، لأنه ليس من الضروري بالنسبة له أن يحكم على موضوعه حكما خاطئاً أو متحيزاً كما يفعل الإنسان الارتكاسي، أو كما يتوجب عليه أن يفعل، لذا يتبيّن لنا بالفعل، وفي جميع العصور، أن الإنسان العدائي نظرا لكونه الأقوى والأشجع والأنبل قد امتاز دائما وفي جميع الأزمنة بحرية النظر وراحة الضمير [3]، وما يسعنا الآن سوى التحذير من هؤلاء الضعفاء المرضى من أن ينقلوا عدواهم ويزرعوا هذا الشعور الارتكاسي.

1- Nietzsche, Généalogie de la morale, p 84.
2- Ibid, même page.
3 – Ibid, p 86.

هذا، ولما كانت العدالة في صف الأقوياء مع أنها تنطلق من لحظة الخوف على سلامتهم وضعف عزيمتهم تساير الحق وفق هذا المسعى، فلم تكن ممارسة الحق أبدا ضمن دائرة الإنسان الارتكاسي، بل ضمن دائرة الإنسان الحيوي الفاعل، الإنسان القوي، التلقائي، العدائي... إن الحق على هذه الأرض من الناحية التاريخية هو على وجه الدقة نبراس النضال ضد المشاعر الارتكاسية، وعنوان الحرب التي تشنها على هذه المشاعر قوى فاعلة حيوية وعدائية، تكرّس جزءا من قواها من أجل وقف طغيان الهوى الارتكاسي أو عرقلته وإرغامه على التصالح والتكيف معها [1]، لذلك لم يتم قيام العدالة على أساس ارتكاب تجاوزات وانتهاكات، بل نتيجة وجود القانون الذي يبحث في الظلم عبر العدالة. إن الكلام عن العدالة بذاتها أو "لا عدالة" بذاتها لا معنى له، كون المخالفة والانتهاك والسلب والتدمير كل بحد ذاته لا يسعه أن يكون بالطبع أمرا ظالما، فأصل الحياة وفق ما يتوافق مع وظائفها الأولية يجري عبر المخالفة والانتهاك والسلب والتدمير، ولا يسعنا أن نتصور مجراها بشكل آخر، بل ينبغي أن نصارح أنفسنا بأمر أشد خطورة، فمن حيث أرقى النواحي البيولوجية، لا يسع الحقوق أن تكون إلا حالة استثنائية، إلا تقييدا جزئيا لإرادة الحياة بمعناها الحقيقي بما هي تطلع إلى المقدرة، وأن الحقوق لا يسعها إلاّ أن تلتحق بالاتجاه العام الذي تسلكه إرادة الحياة هذه، بوصفها واحدة من وسائلها الخاصة، وبوصفها وسيلة لإيجاد وحدات قوة ومقدرة أعظم فأعظم [2]. وهو ما يعطي للحق طابعه الحيوي المرن مجنبا بذلك كل سستمة ميكانيكية ارتكاسية مفتونة بقوة جذب التاريخي تم اختراعها لشرعنة العلاقة العلية.

إن البحث حول أصل العقاب والغاية منه لم يخرج عن هذا الإطار، لقد تم نسج العلاقة بينهما ضمن هذا الخلط، فهم يكتشفون في العقاب غاية معينة كالانتقام مثلا أو الترهيب ثم يضعون هذه الغاية بسذاجة في موضع الأصل، بوصفها سببا لدينامية العقاب، غير أن الأصل لا يبرّر مثل هكذا اقتران بين السبب والنتيجة، فالسبب الأصلي لشيء من الأشياء والمنفعة الأخيرة المستوحاة منه، أي استعماله الفعلي وإدراجه ضمن المجموعة الكلية التي تؤلف سيستاما متكاملا من الأسباب الغائية، هما أمران منفصلان تمام الانفصال. يعني ذلك أن الشيء القائم، الشيء الذي صير إلى إنتاجه بطريقة معينة، يصار إلى نقله دائما، بواسطة قوة أرقى وأرفع منه، نحو غايات ومآرب جديدة، وأن هذا الشيء يوضع دائما موضع المصادرة ويجري تسليحه وتحويله من أجل استعمال جديد، وأن كل أمر

1 – Nietzsche, Généalogie de la morale, p 86.
2 – Ibid, pp 87, 88.

واقع في العالم العضوي يرتبط ارتباطا حميما بأفكار القهر والسيطرة، فضلا عن أن كل قهر وكل سيطرة، يوازيه في المقابل تأويل جديد، وتكييف جديد، فيؤدي ذلك إلى أن يصبح "المعنى" و"الغاية" اللذان استمرا حتى حينه، مبهمين بالضرورة أو حتى ممحوّين امحاءا تاما [1]، لذلك تكون إرادة القوة سابقة عن كل ممارسة، والحديث عن الغاية لا يغير في هذه الإرادة وليس موضوعا ذي صلة بالفعل، نعم، قد يبدو هذا الكلام مزعجا بالنسبة للمرضى والمهزومين والمنحطين، فالعادة رسّخت في أذهان هؤلاء السطحية في الفكر والاعتقاد، فهم يعتبرون أن الرؤية هي غاية العين والاقتصاص هو غاية العقاب، مع أن الهدف والمنفعة ليسا سوى مؤشر على أن إرادة القوة قد أخضعت شيئاً أقل قوة منها وأسبغت عليه بمبادرة خاصة منها. إن التاريخ الكامل لشيء من الأشياء أو لعرف من الأعراف كما يتصوره نيتشه يمكن أن يكون عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات من التأويلات والممارسات المتجددة باستمرار، التي لا تحتاج أسبابها مطلق الحاجة إلى ضرورة ربطها فيما بينها، سوى أنه لا يكون منها في بعض الظروف، إلى أن تتلاحق ويحل بعضها محل بعض بمحض الصدفة. إن" تطوّر" شيء من الأشياء أو عرف من الأعراف أو عضو من الأعضاء، ليس كناية عن تقدم تدريجي يجري نحو هدف من الأهداف إطلاقا، ولا هو أيضا تقدم تدريجي منطقي ومباشر يصل إلى غايته بما تيسر من القوى والتكاليف، بل هو تتابع دائم لعدد من ظاهرات التذليل والإخضاع المتفاوتة في مدى عنفها ومدى استقلالية الواحدة منها عن الأخرى [2]. إن مقابل ذلك هو الذي يشكل تقدما حقيقيا، فحالة التعطل الجزئي والتلف والانحلال وفقدان المعنى والغائية أو حتى الموت، كلها أمور تنتمي إلى شروط التقدم التدريجي الحقيقي، وهو تقدم يؤشر على مزيد من الإرادة والرغبة والقوة على حساب عدد كبير من القوى الدنيا. إن الخطة الأساسية المنوطة بالبشرية هي التضحية بنفسها من أجل ازدهار نوع واحد من البشر الذين هم أقوى من غيرهم، وهذا هو جوهر التقدم، أما الاستكانة لمنطق الغالبية والعرف السائد الذي يفضّل المصالحة مع المصادفة المطلقة، والنزعة الميكانيكية العبثية لجميع الأحداث فهي تناقض منطق إرادة القوة النخبوي وتنفر من كل صيغة أمرية. لقد أفسد هذا الذوق الديمقراطي فيما يرى نيتشه مزاجنا حيال مختلف الأحاسيس واتخذت فيما بعد شيئا فشيئا طابع الثقافوية المتقعّرة على حد تعبير نيتشه، وتسربت هذه النظرة إلى أكثر العلوم دقة وصوابا وأكثرها موضوعية في ظاهرها، وخلقت لنفسها هيمنة على الفيزيولوجيا والبيولوجيا بأسرهما، وفي ذلك ما يلحق الضرر بهما، هذا

1- Nietzsche, Généalogie de la morale, pp 88, 89.
2- Ibid, p 89.

يعني أنها أسقطت منهما مفهوما أساسيا هو مفهوم الفعل الحيوي بمعناه الحقيقي، تحت ضغط هذه الجبلّة الديمقراطية التي تسعى للتسوية والتكيّف، أي إلى تقديم فعل حيوي من الدرجة الثانية، أي مجرد رد فعل سلبي، والأسوأ من ذلك أنّه جرى تعريف الحياة نفسها بأنها تكيّف داخلي مع الظروف الخارجية يتخذ باستمرار مزيدا من الفعالية كما يرى ذلك هربرت سبنسر. إن هذه الرؤية التي تتنكر لجوهر الحياة ولإرادة القوة لا تأخذ في حسابها الغلبة الأساسية التي تتمتع بها القوى ذات الطابع التلقائي، العدائي، الاقتحامي، الاغتصابي، التغييري، والتي تقدّم تفسيرات جديدة واتجاهات جديدة تعتبر أن التكيف خاضع أصلا لتأثيرها [1].

هكذا صيرت الحياة إلى الكائنات بنوع من التسوية — حتى إن كان ذلك من أبعد خصوصيات الحياة – من هنا حاولوا زرع الحياة في كائنات ليست جديرة بها، بل الأولى إزاحتها كي لا تكون عائقا عن نمو كائنات أخرى جديرة بها، وفي المقابل تم تدجين تلك الكائنات الجديرة بإنماء قواها وشن موجة عدائية ضدها. لقد توغلت هذه الثقافة بعمق في وعي القطيع ضمن الحملة الدعائية التي حملتها بعض ديانات الانحطاط وفلسفات الازدراء. لقد تم اختراع الذاكرة لنقش هذا التاريخ كشاهد زور على ذلك التطابق بين الثقافة والحياة، مع هذا يبقى منهج الجنيالوجيا النيتشوي أداة لفضح الثقافة التذكارية ووسيلة للكشف عن هذا التواطؤ المغرض للذاكرة في حق التاريخ الجنيالوجي. هل يعني ذلك أننا بصدد تأسيس فلسفة للنسيان؟ أو على الأقل تاريخ جديد للنسيان نقابل به طغيان الذاكرة كما استخدمت ارتكاسيا؟

2–الثقافة–النسيان: تتحدث الثقافة عن النسيان بوصفه براءة، وفي مقابل ذلك يسمّي النسيان ثقافة كل فعل إنساني مجرد من تاريخيته. إن مركب الثنائية الثقافة – النسيان هو استبعاد للعناصر الزمنية التي تحاول أن تشرّع لتأسيس الحدث الثقافي بوضعها فواصل بين الفعل وهويته، مع أن الهوية هنا ليست مقترنة بإحالات العقل، هذه الفواصل تحجب الحدث الثقافي عن ذاته وتحاول خلق ذات موازية تشارك في صناعتها الوعي، الذاكرة والتاريخ. لقد شكّلت هذه الثنائية الثقافة/ النسيان وحدة انطولوجية تستبعد كل تدوين للتاريخ مسته لعنة التحريف والتشويه. إن ما يمثّله النسيان للثقافة هنا هو فعل تطهيري، "فالنسيان ليس كناية عن طاقة راكدة وحسب، كما يعتقد أصحاب العقول السطحية، بل هو أميل إلى أن يكون قدرة فاعلة، ملكة عرقلة وتعطيل بالمعنى الحقيقي للكلمة، ملكة ينبغي أن ننسب إليها أنّ كل ما يحصل لنا في الحياة، كل ما نستوعبه، يمثّل بهذا القدر أو ذاك أمام

1- Nietzsche, Généalogie de la morale, pp 90, 91.

وعينا إبان حالة "الهضم"، يمكننا أن نسمّي ذلك امتصاصا نفسانيا تماما كالعملية المتشعبة التي تتم في جسدنا أثناء تمثّلنا لغذائنا" [1]، وهو ما يجعل النسيان يتمثل الفعل الثقافي كحالة فيزيولوجية راهنة تخرجه من عزلته الماضية وسجنه الزماني. لقد تم تعنيف الفكر في نظر نيتشه باسم ترويضه، وهكذا تحوّل عن مساره الاثباتي، الخفيف، الراقص، بفعل طبيعة القوى الارتكاسية التي تسيطر عليه. إن إكراها كهذا، ترويضا كهذا هو الذي يطلق عليه نيتشه اسم ثقافة، إنها تعبر عن عنف القوى التي تستولي على الفكر لتجعل منه شيئا فاعلا، اثباتيا، ولن نفهم مفهوم الثقافة هنا إلا إذا أدركنا كل الطرق التي يعارض بها الطريقة. إن الطريقة تفترض دائما إرادة حسنة للمفكر، قرارا مع سبق التصميم، أما الثقافة فهي على العكس، عنف يخضع له الفكر، تكوين للفكر تحت تأثير قوى انتقائية، ترويض يشرك كل لا وعي المفكر [2]. إن هكذا ثقافة هو تغييب للطابع الحيوي للفعل وإشراك للّوغوس في تعظيم مركزية الوعي، من هنا يأتي النسيان كلحظة مهمة لتشتيت الوعي وتنصيب الخطأ والكذب والوهم واللاّوعي وتحطيم السلطة المركزية للعقل لصالح الجسد بمتنوّعه ومختلِفه، لأن الثقافة في نظر نيتشه ذات صلة وثيقة جدا بجهد الإرادة الكلية في بلوغ حدس الذات في نتاج الناس الفني التراجيدي. إن معنى الثقافة هو النبوغ، ولكن النبوغ إنما هو الإنسان الذي أصبح المكان الذي يلقى وجود كل موجود تبريره فيه ضمن الظاهر الجميل، أي الظاهرة الجمالية [3]، من هنا يطرح نيتشه مسألة الثقافة في إطار التعارض بين الخاص والعام، بين الأصل الطبيعي والمتنكر لهذا الطبيعي، ويظهر ذلك خاصة في مؤلفه "مولد التراجيديا". لقد تشبثت الثقافة بالحقيقة في رأي نيتشه بعدما عجزت عن مواجهة قدرها التراجيدي، بينما تكمن حكمة الثقافة في مجانستها للطبيعة وتمثّلها للّوغوس النسيان كمسار جمالي يحاكي الصراع القائم بين أبولون وديونيزوس. إن التباين بين هذه الحقيقة الأصيلة والطبيعية وكذب الثقافة المتنكرة بزي الحقيقة الوحيدة يشبه التباين الخالد للأشياء، بين الشيء بذاته، وبين العالم بظواهره كلها، وكما أن التراجيديا تشير بما تقدّمه من عزاء ميتافيزيقي إلى خلود حياة هذا الجوهر وإلى دمار الظواهر المستمر، فإن كورس الساتير، كرمز، يجسد تلك العلاقة البدئية بين الشيء بذاته وبين تجليات العالم. إن الراعي لدى الإنسان المعاصر لا يمثّل شيئا غير تزوير مقدار من الأوهام الثقافية التي يظن أنها الطبيعة [4]، بغرض إبراق ميوله ضمن هذا المسعى.

1- Nietzsche, Généalogie de la morale, p 67.

2- أنظر دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ص 138، 139 .

3- أوجين فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص 36 .

4 – نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الأولى، 2008، ص 128 .

لقد فشل إنسان الحضارة الغربية المعاصرة في كسب ذلك الشعور التراجيدي للحياة بعدما فقد ثقته باللاّوعي ونظر للنسيان نظرة باثولوجية أحيانا وأحيانا أخرى اعتبرها نقصا انطولوجيا يؤجّل سعادة الإنسان إلى عالم ما ورائي، من هنا مارس أسلوب الإقصاء على النسيان وحاول تفسيره وتعويضه بأعمال التذكّر. إن الدرس الثقافي الذي نتعلمه من النسيان هو إشعال فتيل الأسطورة لتنير دروب الوهم وتعبئ الحياة بالطاقة والفاعلية، لذلك يشعر الإنسان المعاصر بالخجل من نفسه وهو ما يدفعه لتقزيمها حيال المواقف العلمية المستجدة، ويشعر بالامتهان بسبب الروح النقدية التاريخية لثقافتنا التي ترى أن الأسطورة بشكلها الأول لا تحقق مصداقيتها من خلال الوسائل التعليمية وحدها، مع هذا، من دون الأسطورة، تفقد الثقافة برمتها عافيتها وطاقتها الإبداعية الطبيعية، وهذا يعنى أن الفضاء المحاط بالأساطير وحده هو الذي يمكن أن يلعب دوراً موحداً لحراكه الثقافي بمجمله. إن الأسطورة وحدها كما يرى نيتشه هي المخلّص لكل طاقات الخيال ومعها الحلم الأبولوني من طوافها العبثي، ومن الواجب أن تكون صور الأسطورة عفاريت حراسة، لا يغيبون عن المكان ولا تراهم العين، عفاريت يتكفّلون بتنمية العقل الناشئ، ويقودون عملية تفسير الإنسان لحياته ولصراعاته. حتى الدولة ذاتها ليس لديها من القوانين الشفوية ما هو أقدر من أعراف مؤسسة الميثولوجيا التي تضمن علاقتها بالدّين وتعاظمها من خلال عمليات التمثيل الميثولوجي[1].

إن هكذا رؤية للحياة في إطار ميثولوجي هو تفجير للطاقات الإبداعية التي لم يسمح لها بالظهور بعد، وأقلمة للمزاج البشري على خريطته الجسدية، وكما أن الميثولوجيا هي ذلك الحنين الذي يجذبنا إلى الأصل عبر مختلف ألعاب الوهم والتحايل على الوعي، فهي وشائج تعزى إليها ثقافتنا المصدومة بغبار الحداثة. لقد اخترعت كل الدول الحديثة ميثولوجية خاصة بها تؤسس عبرها فكرة المواطن الصالح، والوطنية القومية، لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل من الممكن أن تتورط الميثولوجيا الجديدة التي تغذت من الحداثة في هذا الانحطاط الذي تتخبط فيه الحضارة الغربية على حد تعبير نيتشه؟ أنعيش ميلاد أسطورة تؤسس لانقراض النوع البشري؟ أنشهد مرحلة فقدان الموطن الميثولوجي والرحم الحاضن للميثولوجيا؟ أفقدت الأسطورة لاوعيها الواعي بالوظيفة المنوطة بها وتعقلنت بفعل موجة الحداثة؟ أهي بداية نهاية الميثولوجي كما عهدناه ضمن الإرث الإغريقي ما قبل السقراطي، أم هي إعلان عن ميلاد جديد لأسطورة رقمية تحتضنها العولمة؟

1 – نيتشه، مولد التراجيديا، ص ص 247، 248 .

إن كل مقاربة لهذه الإشكاليات يضعنا حتما ضمن المقارنة المفصلية بين الثقافة النظرية التجريدية التي تتحدث عن الأفعال والثقافة المرتبطة بالأفعال الحيوية باعتبارها مصدر الفعل. إن المنعرج الاستيتيكي للثقافة في نظر نيتشه يكمن في اللحظة السقراطية باعتبارها إعلانا عن ميلاد ثقافة جديدة هي الثقافة التجريدية، وفي مقابل ذلك تم وضع حد لجموح الأسطورة التراجيدية. إن سقراط في نظر نيتشه هو مثال الحضارة الغربية المنحطة التي ماتت فيها التراجيديا، بينما لحظة ما قبل سقراط أيام التراجيديا السوفوكلية والأسخيلية على وجه التحديد تمثّل لحظات ازدهار الأسطورة. يعني هذا أن الأسطورة تمثّل الثقافة الحقيقية لشعب من الشعوب، وإذا أردنا أن نبحث عن قوة حضارة ما أو رصيدها الثقافي كما يرى نيتشه علينا أن نبحث في أسطولها الأسطوري [1]، لنتصور بطريقة المقارنة الرجل المهتم بالتجريد دون مساعدة الأسطورة – وكذلك التعليم المجرد، والأخلاق المجردة، والعدالة المجردة، والدولة المجردة، دعونا نتخيل عملية الانتقال غير المشروع، غير المسيطر عليه للأسطورة الوطنية، للخيال الفني، ولنتخيل أيضا وجود ثقافة بلا موقع أزلي آمن وقدسي لها، ثقافة محكوم عليها ببذل كل ما لديها من جهد والعيش على فضلات الثقافات الأخرى – هنا بالضبط سوف نعثر على عصرنا الحالي، الذي هو نتاج الفكر السقراطي المنكب على مسألة تدمير الميثولوجيا، وها هنا يقف الإنسان مجرداً من سلاح الأسطورة وهو يتضور جوعا إلى الأبد، يهيم وسط العصور التاريخية القديمة، وهو ينبش وينبش بحثا عن الجذور حتى وإن كانت هذه الجذور في أعمق أعماق الزمن الغابر[2]، دون النظر في واقعه المعيش. لقد انصبت التحليلات التاريخية في نظر نيتشه على الماضي البعيد باستحضار البعد الزماني كأداة لقهر الحاضر، بينما تم اختزال الحاضر نفسه وإرجاعه إلى الماضي، يعني ذلك أن الحاضر تم تهريبه بفعل الوعي وفق غواية أسطورة السّلف الصالح، الذي هو جيل الفلاسفة الأوائل الذين يتصدرهم سقراط، بينما كان من المفروض أن يحاط الحاضر بأهمية الماضي مجرداً من بعده الزماني، كما أن استحضار أساطير السّلف ليس إلغاءً للخصوصي والمختلف والمتعدد بقدر ما يعني الاستفادة من تجاربهم. إن معنى هذا الدرس هو استخدام الماضي لأجل الحاضر وبناء المستقبل باستبعاد العنصر الزماني دائما، وهنا فرق بين هذا التوظيف اللاّتاريخاني للتاريخ والتوظيف التاريخاني للتاريخ، ويبقى العنصر الزماني بحمولته الواعية هو من يصنع الفارق، فشحن

1- Nietzsche Friedrich, La naissance de la tragédie, le livre de poche© Librairie générale Française, 1994, p 173.

2- نيتشه، مولد التراجيديا، ص248 .

الزمان بالوعي يضعنا في الحالة الأولى، في حين تفريغ الزمان من الوعي يضعنا في الحالة التي يقصدها نيتشه وهي حالة التوظيف اللاّتاريخاني للتاريخ.

لقد عبّأ سقراط – في نظر نيتشه – الأسطورة بالوعي بهدف تدميرها، أو عكسها عن الوظيفة الحيوية التي كانت تؤديها، من هنا عمد إلى محاربة كل أشكال الفن التراجيدي كما هو معروف عند كبار التراجيدية الإغريقية، كما حارب الوهم واعتبره شكلا من أشكال الخطأ، ولكي يكون الشيء جميلا في نظر سقراط ينبغي أن يكون واعيا وهو ما جعله يقابل أيضا بين الفضيلة والمعرفة [1]. إن الصورة التي رسمها سقراط عن المثقف وفق هكذا تصور لا تمثّل إلاّ إحدى مظاهر الانحطاط وسوء الفهم للحياة، وفي اعتقاد نيتشه كان المثقف اليوناني يشعر بداخله بأنه مسحوق بهذه الطريقة ذاتها أمام كورس الساتير، والنتيجة المباشرة للتراجيديا الديونيزية هي أن كلا من الدولة والمجتمع، وهما الفجوتان اللتان تفصلان بين الإنسان والإنسان، يمارسان دوراً مؤثراً في إبراز هيمنة الشعور بالاندماج الذي هو أصلا شعور طبيعي صرف... إن الحياة في أساسها قوية لا يمكن تدميرها كما أنها ممتعة، أقول إن هذا الشعور ألبس ثوبا صلبا، باعتبار أن كورس الساتير هو كورس أفراده كائنات طبيعية تعيش في ما وراء الحضارات كلها ولا يمكن أن تقتلع، وكذا سوف تستمر إلى ما لا نهاية، بغض النظر عن تقادم الأجيال وسيرورة التاريخ [2]، فالتراجيديا الديونيزية هي ثقافة الأصل للحياة وهي في ذلك تتجاوز بمفهومها الدول الحديثة، وكائناتها الوهمية لا تخضع لجغرافية ثقافية أو عقائدية، إنها الصورة الكونية للثقافة التي طهّرها النسيان من كل مشاحنة إقليمية تريد أن تعزلها وتخرجها من سياقها الانطولوجي.

إن ثقافة كهذه لا تقصد أبدا الهيمنة والإقصاء والتعنيف والوحدة، إنها تريحنا من سلطة الذاكرة والرقمنة والمعلوم والمقصود وترمي بنا في حضن الحياة بتنوعاتها، لذلك كانت الصورة الأكثر توافقا مع هذا الفهم للثقافة هو الفن، باعتبار أن التحليلات الجنيالوجية النيتشوية تكشف عن وجهين للثقافة، أحدها مفصلي يمكن اختزاله ضمن مختلف العلاقات الابستمية بعد أن تم حفظه في الذاكرة الجماعية للجماهير، وآخر عديم اللّون والرائحة وذو طبيعة ترحالية يأتي في صميم الحياة ويسبح في فلك النسيان. إن جنيالوجيا الفنان تسعى لإقامة سدود بين النوع الأول والثاني للثقافة، ومع أنها تشجع النوع الثاني فهي تقوم على الفن باعتباره أعلى قوة للزائف، فهو يعظّم العالم بوصفه خطأ، يقدّس

1 - Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 106.

2- نيتشه، مولد التراجيديا، ص ص 123، 124 .

الكذب، يجعل من إرادة الخداع مثلا أعلى راقيا، لأن نشاط الحياة هو كقوة للزائف، هو الخداع، والتمويه، والبهر، والإغواء، لكن لتتم قوة الزائف هذه يجب أن تنتقى، أن تضاعف أو تكرَّر، إذاً أن ترفع إلى قوة أعلى، يجب نقل قوة الزائف إلى حدود إرادة خداع، إرادة فنانة قادرة وحدها على التنافس مع المثل الأعلى الزهدي ومعارضة هذا المثل بنجاح. إن الفن يخترع بالضبط أكاذيب ترفع الزائف إلى تلك القوة الاثباتية العليا، يجعل من إرادة الخداع شيئا يثبت نفسه في قوة الزائف. إن الظاهر بالنسبة للفنان لم يعد يعني نفي الواقع في هذا العالم، بل هذا الانتقاء، هذا التصحيح، تلك المضاعفة، ذلك الإثبات... نحن الفنانين = نحن الباحثين عن المعرفة أو عن الحقيقة = نحن مخترعي إمكانات حياة جديدة [1]، هي مواصفات المشرّع نفسه أو الطبيب الفيزيولوجي الذي يكشف عن أمراض هذه الحضارة التي أصابها السقم في كل مكان، بل واستفحل ونخر كامل جسدها، إنها العدمية في كل مكان، في العلم والمعرفة والسّياسة والأخلاق والدّين وحتى في الفن... فهل تفضي التحليلات الجنيالوجية النيتشوية إلى رفع الستار عن هذه العدمية؟

1- دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ص 131، 132 .

المبحث الثالث: من الجنيالوجيا إلى العدمية.

تفضي التحليلات الجنيالوجية التي يقيمها نيتشه حول تاريخ الثقافة الغربية بالإعلان عن انحطاطها، وإذا كان هذا الانحطاط يشير إلى أزمة طويلة الأمد، فإن هذه الأزمة تصل إلى قمّتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إذ انتهت إلى حالة من الارتياب والانحلال طرح فيها الناس ما كان لهم بالأمس من مثل عليا دينية، سياسية، فنية، وأخلاقية، وأصبحت كل القيم المقدسة حتى ذلك الحين أوهاما وأباطيل، ولا يجدون بعد معنى للحياة، وغاية لهم من الوجود، إذ شعروا بأنهم خدعوا في كل القيم التي اتخذوها حتى الآن، وهو ما قلب هذا الشعور إلى يأس من كل شيء، وإنكار لكل شيء، من هنا كان الشك والإنكار المطلق هما الطابع السائد لهذه الحالة.

إن الشك في القيم العليا، والإنكار المطلق للوجود هما الطابع العام الذي ميّز المرحلة الأخيرة من الانحطاط، ونتيجتها المنطقية، وهو ما يسميه نيتشه بالعدمية، فما هي العدمية؟ وما أشكالها؟ وهل يمكن اعتبار السؤال الجنيالوجي للثقافة سؤالا عدميا باعتباره يلاحق أفعال الذاكرة ويمارس دعايته للنسيان؟ أم هو إشراق جديد للعدمية وبعث للصفاء التراجيدي على أنقاض ثقافة القرف من العصر؟ وما هو الذي يصفه نيتشه بالعدمي بالتحديد؟

إن المتتبع لفلسفة نيتشه يجد للعدمية مكانة أساسية، خاصة في كتاباته الأخيرة كإرادة الاقتدار، ورغم أنه ليس مبتكرها إلاّ أنه الأول الذي وصفها وصفا دقيقا وكشف عن خفاياها وأوضح أغراضها، وبعد أن تم له هذا حمل عليها حملة شعواء، إذ بيّن عللها وكيف تعالج، وشخّص داءها وراح يصف دواءها.

إن العدمية في رأي نيتشه ليست حدثا في التاريخ، ولا رأيا لفيلسوف أو مذهبا لشخص، كما أنها ليست حركة إلحادية لكونها تنكر الإله، أو تعلن موته، بل هي محرك التاريخ الإنساني كتاريخ شامل، إنها تجربة جديدة يمكن سبر أغوارها في ثقافة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. هذا ونجد معنى العدمية في الموسوعة الفلسفية باعتبارها "الإنكار المطلق، ونظرة ترفض أية أفكار إيجابية، وكان أول من استخدم اصطلاح العدمية جاكوبي[*] ، واكتسب شعبية بفضل روايته تورغينيف[**] ، آباء وأبناء،

([*])- جاكوبي Jacobi (1743 – 1819) فيلسوف ألماني، كان يرى ذلك في مؤلفه الأهم عن "دافيد هيوم والاعتقاد" أن فلسفة الاعتقاد هي وسيلتنا الوحيدة لإدراك الواقع.

([**]) تورغينيف Tourgueniev (1818- 1883) كاتب روسي، وهو من أهم الكتاب الروس الذين تأثروا بالفكر الغربي، له روايات وقصص عديدة منها، آباء وأبناء (1862)، مياه الربيع(1872) ومسرحيات أهمها: شهر في الريف(1879).

وكان الرجعيون في روسيا يطلقون على الديمقراطيين الثوريين اسم العدميين...، وقد فرّق لينين بين العدمية الثورية كسلب طبيعي لموقف الأنظمة الاجتماعية الرجعية، والعدمية الفوضوية لدى المثقفين، ويعبّر عن الجوهر الرجعي للعدمية – مثلا – في فلسفة نيتشه، الذي أعلن إعادة تقييم القيم، أي إنكار كل قواعد الأخلاق والعدالة التي وضعتها الحضارة الإنسانية" [1]. إن هذا العرض في الحقيقة للعدمية يقوم على أساس تاريخي أكثر، أما من الناحية الاشتقاقية "فالعدمية Nihilisme مشتقة من اللفظ اللاّتيني Nihil ومعناه لا شيء، والعدمية ثلاثة أقسام: فلسفية (وهي مرادفة للريبة) وسياسية (وهي مرادفة للامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود القانونية المفروضة على الأفراد)، وأخلاقية (وهي مرادفة لإنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها)" [2]، ويقال أيضا على العدمية بأنّها:"مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلقا، وينفي وجود أية حقيقة أخلاقية، أية تراتبية للقيم، هي حالة الفكر الذي يفتقر إلى تمثّل هذه التراتبية، والذي يتساءل: "ما جدوى ذلك؟" ولا يمكنه الجواب"[3]، يظهر أن هذه التعريفات تتقارب مع ما يرمي إليه مفهوم العدمية عند نيتشه خاصة في جانبها الأخلاقي، لكن مع هذا فهي تفتقر لروح التراجيديا وسعة الفرح الذي تفرضه الجنيالوجيا النيتشوية، خاصة أن الكشف عن مواطن العدمية ومن ثمة الكشف عن العدمية نفسها لا يتم بشكل أفضل إلاّ للذي اعتاد العيش بعيدا عن أبخرتها، بل وغاص في ضباب الوجود الإغريقي حيث يحصّن ضد هذه الثقافة المشوهة.

هذا، وإن هنالك أحوالا نفسية ثلاثة تنشأ عنها العدمية، فهي تظهر من الجانب الأول عندما يحاول الإنسان أن يجد في الوجود المتطور معنى معينا، ليس موجودا فيه، ولكنه يتوصل إلى أن التطور لا يوصل إلى شيء، ولا يبلغ شيئا، من هنا يكتشف أنه كان واهما في افتراض وجوب وجود هذا المعنى، ويتبين له أنه "كان مخدوعا حين أراد أن يجد غاية، وليس ثمة غاية، وغرضا وليس هناك من غرض آخر خارج عنه، فهو هو غرض نفسه، وحينئذ يشعر بخجل أمام نفسه، وسواء أكان هذا الغرض غرضا معينا محدودا، أم كان غرضا وضعته الإنسانية جميعا، فالخداع فيهما جميعا ينتهي بالمرء إلى الإنكار: إنكار كل قيمة للوجود، وكل معنى للتطور والحياة" [4].

1- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف م، روزنتال، ب، يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974، ص 294 .

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص ص 66، 67 .

3 – André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 681.

4 – عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975، ص 156 .

أما من الجانب الثاني فيكون عندما يعتقد المرء بأن التطور وأحداث الوجود كلها تشكل كلا واحدا متآلفا، يخضع لسياق منطقي خاص، كما هو الشأن في فلسفة هيغل التاريخية التي ترى أن التاريخ ما هو إلاّ تحقيق للفكرة المطلقة، وفق هذا الاعتقاد، يشعر الإنسان بأنه ذرة من وحدة كبرى، يخضع لها ولا يستقل بنفسه عنها، ولكن في النهاية هذا الكل المزعوم لا وجود له في الواقع، من هنا "يشعر بأنه خدع في نشدانه وحدة الوجود، ولما كان يعلق على هذه الوحدة كل القيمة للوجود، فإنه سرعان ما ينكر قيمة الوجود" [1]، ووفقا لهذا تنشأ العدمية من هذا الجانب.

على أية حال، قد تنشأ العدمية نتيجة للخداع في أن للوجود غاية ومعنى معينا، أو نتيجة للوهم بالوحدة والنظام اللذين يخضع لهما الوجود، وقد نجد للعدمية أيضا مظهرا ثالثا ربما أكثر أهمية من المظهرين السابقين باعتباره الأكثر شيوعا، وهو أن يحكم الإنسان على أن الوجود في الدنيا باطل، وأن هذه الحياة أوهام وخسران، وهو ما يجعله يُقبل على عالم آخر يعدّه العالم الحقيقي، لكن فيما بعد يخيّل إليه أنّه خدع، لذلك فهو في النهاية محصور بين اختيارين:"فإما أن يطرح هذا العالم الآخر وراء ظهره بوصفه خرافة ووهما، وهنا يتبدد أمله ولن يعود شيئا ذا قيمة في نظره، أو أن ينكر الوجود الواقعي، ومعنى هذا أن ينكر نفسه، ولا يصبح له قبل بالحياة أيا كانت [2].

على أية حال فهو في كلتا الحالتين يصل إلى الإنكار المطلق، فالإنكار في الحالة الأولى يتعلق بالقيم كلها، وفي الحالة الثانية يتعلق بقيمة الحياة، لذلك فالإنسان العدمي هو الذي يحكم على العالم كما هو موجود بأنه من الواجب ألا يوجد، وعلى العالم كما يجب أن يوجد، بأنه غير موجود، ووفقا لذلك فإن الوجود لا معنى له.

وهكذا فالإحساس بالعدمية هو إحساس بغياب القيمة، وهو ما يجعل إنسان العدمية ينتهي إلى الشعور الخانق بالحيرة، حتى تتوقف إرادته وتفنى، ويمكن تلخيص مجمل القضية العدمية في موت الألوهية وسقوط أعظم ما كان يقدّسه الإنسان، وهو ما يجعله في النهاية "يتدحرج إلى خارج المركز نحو المجهول" [3].

هذا، ويشير نيتشه بالعدمية إلى لحظتين مهمتين في تاريخ الفكر الغربي؛ الأولى تتمثل في لحظة الجمل التي أعلن عنها "زرادشت"، وهو ما يشكل المعنى النافي أو السالب للعدمية، والثانية تتمثل في

1 – عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 157 .

2 – المرجع نفسه، ص 158 .

3 – جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، ترجمة د. فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1998، ص 23 .

لحظة الطفل أين يخبو صوت الميتافيزيقا، والأخلاق، والدين، وفي المقابل يعلو صوت الفرح التراجيدي، وهنا يغيب معنى القيمة، وهو ما يشكل المعنى الاثباتي والإيجابي واللّعب وتراجيديا الوجود، والذي يقوم على أنقاض العدمية. بالنسبة لهذا النوع استجاب نيتشه ويستجيب كل مفكر حر، وهو ما يجعله يطلق العدمية حتى على مذهبه الخاص في مشروع القيم القبلي، فقبلية القيم من نتاج الخيال والعدم، ويتحدث بنفس الطريقة عن موت الإله، الذي يشير به إلى إنكار عالم الميتافيزيقا الحقيقي، كأنها بطريقة إلهية في التفكير "وليست هذه الطريقة العدمية في التفكير إلهية لأنها طريقة إله، بل لأنها طريقة إنسانية تحررت من نير الآلهة، واكتسبت من جراء ذلك ضربا من الألوهية، ومثل هذه العدمية نقيض هذا الذبول الذي يعتري الحياة، والذي يدعوه نيتشه انحطاطاً"[1].

هذا، وقد ارتبطت العدمية بهذا المعنى الذي ينوي نيتشه بعثه بانهيار صرح قيمة القيم العليا التي سبقت نيتشه، لذلك فإن تصور نيتشه للعدمية – في نظر هيدغر – كمسار تاريخي، يؤول إلى الاعتقاد أن هذا المسار عبارة عن إبطال وبخس للقيم العليا المتمثلة في فكرة الله، العالم فوق الحس، المثل... [2]، وهو ما يجعل نيتشه في نظر هيدغر في مفهومه للعدمية كممثل لنهاية مسار تاريخي من التقويمات والقيم المفارقة للوجود كفكرة إبطال الميتافيزيقا والله والمثل العليا، وهكذا حينما نميط اللّثام عن التقييمات الخفية الأكثر سرية وخلفيات أفكار الأخلاق والميتافيزيقا والدين التي تسوق بدورها نهاية تاريخ هذه القيم، تبرز العدمية من الجهة المقابلة رؤية جديدة لم تتوفر لها بعد الجرأة على توكيد ذاتها، إنها تثبت ذاتها داخل هذا النفي وحتى في العدم.

إن هذا المعنى للعدمية في نظر دولوز هو الأكثر شيوعا في فلسفة نيتشه، لأن العدمية لم تعد تعني إرادة تقبل أو ترفض أو تنفي شكلا من أشكال الوجود، إنها رد فعل، يجري رد الفعل ضد العالم الفومحسوس، وضد القيم العليا، يجري نفي وجودها وإنكار صحتها إنكارا كاملا، إذ لم يعد هذا الحط من قيمة الحياة باسم قيم عليا، بل أصبح حطاً من القيم العليا ذاتها، لم يعد الحط من القيمة يعني قيمة عدم تأخذها الحياة، بل إعدام القيم، القيم العليا، "وهكذا ينفي العدمي الإله، والخير وحتى الحقيقة، كل أشكال الفومحسوس، لا شيء حقيقي، لا شيء خيِّر، لقد مات الإله، لم يعد عدم الإرادة عرضا فقط لإرادة عدم، لكن في أقصى الأحوال بات نفيا لكل إرادة، قرفا من الحياة، لم يعد

1 – فنك، فلسفة نيتشه، ص 184 .

2 - Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part « le mot de Nietzsche » « dieu est mort », traduit, WOLF GANG BROKMEIER, (France Gallimard, 1962) p 268.

هناك إرادة إنسان أو إرادة أرض" [1]، كل شيء خواء، كل شيء رمال وصحارى، لا عوج، لا صعود ولا منحدر.، إنه بحر هادئ، إنها اللّحظة التي يبعث فيها الإنسان الأسمى.

إن هذا التصور للعدمية في نظر نيتشه يجعل الحياة طاهرة كفاية، وليست بحاجة لتبرير أخلاقي أو ديني... وهو عدمي من حيث الانتصار الذي يحققه على هذه المثل العليا التي تتجاوز الحياة، لكن بلوغ هذه المرحلة بطبيعة الحال يشترط تجاوزا وسقوطا قدريا في الاعتقاد بهذه القيم التي آمنت بها الإنسانية، والتي تشكل في مجموعها العدمية النافية، لذلك فالعدمية الارتكاسية بما هي إثبات للحياة تقف في وجه العدمية النافية التي تحاول دائما نفي الحياة أو الإنقاص من شأنها خارجا عنها، من هنا تكون دعوة نيتشه للعدمية بهدف التخلص من كل قيمة وتقييم، لإعادة الفرح والضحك للوجود في شكله الأولي البريء.

هكذا إذن يميز نيتشه بين نوعين من العدمية:"العدمية المنفعلة (المتعبة) والعدمية الفاعلة (الكاملة، القصوى)، والعدمية المنفعلة دلالة ضعف الإرادة والفكر وتقهقرهما، فالإرادة والفكر نزفا حتى درجة كبيرة بحيث يسود الميل إلى الراحة، إلى التأمل، إلى الهرب من الواقع، وهو الاتجاه الذي يتخذ في الأغلب لونا دينيا أو أخلاقيا (مثلا في البوذية أو فلسفة شوبنهاور)، والعدمية الفاعلة التي سيبشر نيتشه بها دلالة القوة المتعاظمة للإرادة والفكر" [2].

هذا، وإن هذا النوع من العدمية الذي يرمي إلى الوجود في صورته البريئة لا يعفي العدمية ككل من الصورة السلبية التي تأخذها لأن العدمية في الأصل علامة انحطاط الحياة وذبولها، وهي تبرز بعبارة أدق انحطاطا طويل الأمد، "وتتجلى حينما يقر المرء بفراغ الأصنام التي آمن بها حتى ذلك الحين، وبطلانها، وتحل العدمية من جهة أخرى، وكأنها عتمة مترامية، على جميع المثل السابقة حينما تطلع في الأفق البعيد شمس جديدة" [3].

هكذا إذن يمكن للعدمية أن تكون قرفا من الوجود مع أن وجودها من جهة أخرى ضروري لخلق قيم جديدة لا تقوم على اعتبار الخير والشر، فهي بذلك الزمن الذي تتعانق فيه البداية بالنهاية أو العكس، وتاريخ الغرب خير شاهد على ذلك. إن الزمن الأوروبي الذي عاصره نيتشه هو الزمن المتوسط، وينظر إليه بمظهر الانحدار والبداية المزدوج. إنه زمن الانعطاف، زمن الضرورة والتعاسة،

1- دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 190 .

2- ستيبان أودويف، على دروب "زرادشت"، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1983، ص 38 .

3 - فنك، فلسفة نيتشه، ص 185 .

وزمن انعطاف الضرورة والقدر. إن هذا الزمن المتوسط يتضمن في رأي نيتشه أربع حقب كبيرة، فالحقبة الأولى هي التي ندرك فيها انهيار قيمة القيم السابقة، والتي نبصر فيها تناقص سلطة الدين والميتافيزيقا والأخلاق، والتي يجهد فيها رجال الفكر الميتافيزيقي الإمساك عن الحياة، وفي إعادة الروح إلى المسيحية وتزويدها باندفاع جديد، إلاّ أن مثل هذه المحاولات في الحفاظ على المثل الكبرى لدى أصحاب التقوى والصلاح والحكمة، إنما تتم وفق روح حديثة، فهنالك محاولة لتوحيد أمور متعارضة، وفي أعقاب هذه المحاولات الفاشلة في إنقاذ الغرب تبدأ مرحلة الوضوح، ويدرك المرء أن القديم والجديد متناقضات أساسية، فالقيم القديمة وليدة الحياة في انحدارها، والجديدة وليدة الحياة في صعودها، والمرء يتبين الآن هذا التنافر، ولكنه لم يعثر بعد على دربه الجديد، ثم تأتي بعد ذلك الحقبة الثالثة التي تقررها الأهواء الثلاثة الكبرى المتمثلة في الازدراء والإشفاق والهدم، ثم تحل في النهاية حقبة "الكارثة"، فالعدمية تقود إلى الكارثة وإلى "ارتداد البشرية" حيث تسيطر على الناس عقيدة جديدة، ونعني عقيدة العودة الأزلية [1]. وهنا يصل التاريخ إلى منتصفه، إلاّ أن الحال لم يحن بعد للإعلان عن هذه العقيدة، بل تباشيرها هي التي تلوح في الأفق للإعلان عنها.

إن الزمن الذي نعيشه وفق هذا التقسيم حسب نيتشه هو "زمن متوسط"، لأنه يمثل مرحلة انتقالية، إذ جميع أشكال الحياة ومواقفها تبدو شديدة الالتباس، ولا يمكننا إدراكها كأعراض فقط، فكل شيء مزدوج المعنى والقيمة، وكل شيء يمكن أن يكون علامة الانحدار، وكل شيء يمكن أن يكون على السواء علامة حياة جديدة، حياة آخذة في النمو، وهكذا يستخلص نيتشه أن طابع الالتباس في عالمنا الحديث يجعل من الأعراض نفسها يمكن أن تشير إلى الانحطاط أو القوة سواء بسواء، "إذ يمكن أن نسيء فهم علامات القوة والتحرر المكتسب بالاستناد إلى وجوه التقييم التقليدية المتخلفة، وأن نبصر فيها سبل الضعف، فليس الإحساس بالقيمة، بوجيز العبارة على مستوى العصر" [2]، فالعالم الحديث فضاء لهذا الالتباس الذي يمتص مختلف التناقضات دون أن يكشف عن مدلولاتها.

إن جنيالوجيا العدمية عند نيتشه تعني إيجاد موضع للإنسان داخل التاريخ والأرض، هذا الإنسان الذي ظل منقرضا بل ومفقودا، وهكذا يكون الدفاع عن الإنسان ضد الإله هو محاولة لإعادة مجده الضائع واسترجاع حقوقه، ويحل بذلك تبرير الإنسان محل عدالة الإله. كم هو بحاجة إلى مفكر يبرره

1 – أنظر فنك، فلسفة نيتشه، ص ص 185،186 .

2 – المرجع نفسه، ص 187 .

لأنه خلق آلهة وجعل من نفسه عبدا لما صنع من خلائق!، لقد اكتشف الميتافيزيقا ليمجّد صنيعته، ويحدد مرتبته بالنسبة للموجود الأسمى، لقد اكتشف سيكولوجيا التمويه ليفرض هذه القيم ويتعبّدها، إنها اختيار واع في البداية لكن في النهاية لم تبق على هذا المستوى بل غاصت في أعماق اللاّشعور وأضحت جزءا من كيانه، لذلك فمسألة الدفاع عن الإنسان في رأي نيتشه تعني العودة إلى الحياة التي تتمتع بقدرة إنشاء المشاريع، وهجر النمط في التقييم، وحتى القيم المتعالية لصالح مشروع قيمي، ذلك أن الإنسان يتذكر روحه الخلاقة المنسية الدفينة، فإنما يصبح سيد نفسه، وهو ما يجعله يتخذ سلطانا على الأمور الجوهرية في حياته. لقد اكتسب الآن بعدما اتضح له أنه خالق قيمه، إمكانية وضع قيم جديدة واضحة المقصد والانتقال إلى مشروع قيمي جديد.

هذا هو حال العدمية، إنها مرحلة وسطى بين نوعين من التقويم؛ تقويم انتهى وآخر سيأتي، وهو المقابل الذي ينبغي على الإنسان دفعه ليخرج من وضعه، ويعثر على دربه الجديد، ليرى المثل وهي تتهاوى أمامه. إن هذا الوضع هو الذي دفع نيتشه إلى إشهار نقده وتوجيه مطرقته لجميع مقوّمات العصر وفي مقابل ذلك يخلق قيما جديدة لا على اعتبارات سابقة، بل على اعتبار يكون مركزه الإنسان ومطلبه الحياة والأرض. إن العدمية هنا تستهدف من الناحية النافية الدين والأخلاق كوجهين مناقضين للحياة، وعلامة على إنكارها، لذلك يستوجب الخروج من هذا المأزق العدمي، والانتصار على العدمية، إعدام كل ما يعدم الحياة، والحفاظ فقط على ما هو إثباتي، وهو ما يتطلب منا الاستفادة من التجربة الإغريقية لحظة التراجيديا وكيفية تمثّلها للوجود، لأن هذه المشاعر وحدها فقط تتمكن من إثبات الحياة، بل وحتى توظف العدمية لصالح الإثبات، إنها تحوّل الوجود إلى لغز لتفك نسيجه في قالب أسطوري فني، وتضفي عليه الابتسامة والجمال. إن هذه الحصانة هي التي تجعلنا نواجه الأشكال المختلفة التي تطرحها علينا العدمية.

إن العدمية كحالة ملازمة للإنسان الحديث والمعاصر ليست مشكلتنا فيها من نوع انطولوجيا أو لماذائية، بقدر ما هي مزاج وممارسة ورؤية حيال قضايا مختلفة في الحياة، لذلك صوّرها نيتشه في كتابه "إرادة القوة" في الجزء الأول المعنون بـ"العدمية الأوروبية"، في كونها حالة تناقض تحصل بين العالم الذي نبجّله والعالم الذي نعيشه، والذي نشكله نحن، ولا يبقى أمامنا سوى أمرين، إمّا القضاء على تبجيلنا، وإمّا القضاء على أنفسنا بأنفسنا، وهذه الحالة الأخيرة هي العدمية [1]، هذا يعني أنها حالة

1- نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، ص 11 .

تعويض الموجود بالغائب وفق صور وأعراض مستمدة منها، أو من شكوك تثيرها فينا حاول نيتشه حصرها فيما يلي:

1- العدمية المتنامية، نظرية وممارسة. التحويل الفاسد لها يبدأ من التشاؤم بمختلف أشكاله مع أنه عديم الجدوى.

2- المسيحية الرازحة تحت عبء أخلاقها، "الرب هو الحقيقة"، "الرب هو المحبة"، "الرب العادل"- الحدث الكبير –"مات الإله" الذي تم استشعاره خفية.

3- الأخلاق بعد أن جرِّدت من العقاب، لم تعد قادرة على الوقوف، في نهاية المطاف يتم التخلي عن التفسير الأخلاقي مع أن الإحساس ما يزال مشبعا ببقايا التقييمات المسيحية.

4- إن نقطة ارتكاز القيمة لحد الآن هي الأحكام الأخلاقية، وخاصة قيمة فلسفة "إرادة الحقيقة" والمثل الأعلى الذي يشكله "الحكيم" و"النبي" و"القديس" قد أصبح مهجورا.

5- الاتجاهات العدمية في العلوم الطبيعية شيء مناف للعقل، كالعلية، والاوالية، الخضوع للقوانين فاصل ترفيهي.

6- الشيء نفسه يقال عن السياسة: لا وجود فيها لإيمان المرء بحقه، أعني البراءة، ما يسود فيها هو الكذب، والعبودية للّحظة.

7- كذلك عن الاقتصاد السياسي: القضاء على العبودية، غياب طبقة مخلّصة، غياب المبرر،- مجيء الفوضوي، "التربية"؟

8- كذلك عن التاريخ: القدرية، الدّاروينية، ولقد فشلت آخر محاولة لإعطائها تفسيرا معقولا وربانيا، العاطفية أمام الماضي، غياب القدوة!

9- في الفن نجد الرومانسية وصدمتها المعاكسة (الاشمئزاز من المثل الأعلى الرومانسي ومن كذبه، فهو أخلاقي، وله معنى حقيقة كبيرة ولكنه متشائم).

10- نظام الطموحات الإنسانية الأوروبي كله واع بمنافاته للعقل، بل يكون "لا أخلاقيا"، احتمال ظهور بوذية جديدة، الخطر الكبير،- "ما هي العلاقة بين الحقيقة والحب والعدل والعالم الحقيقي؟" لا علاقة بينهم البتة!- [1].

1- أنظر نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ص ص 11، 12 .

يبرز المزاج العدمي بأشكال مختلفة في جميع صور الحياة لأن التغيير قادم لا محالة، فليس المهم ضمن هذا الوضع تحديد الوجهة، فالعدمية تمثل لحظة تيهان، بل الأهم هو التقدّم أو التقهقر. إن مشكلة العدمي هو أنه لا يفهم ما يريده، فهو يضفي على الأشياء قيما وتنطبع قيمة الأشياء فيه، أي يتمثّلها، لكنه لا يصل أبدا إلى الوضع المطلق للأشياء، كلحظة الصفر بالتعبير الرياضي، وهي حالة تطابق بينه وبين أحكامه على الأشياء، من هنا تأتي العدمية كشرط طبيعي لتغييب الهدف والقيمة، وتبلغ ذروة قوتها النسبية حين تصير قوة تدمير عاتية: أي عدمية فعّالة، وقد يكون نقيضها هو العدمية المتعبة التي لم تعد تهاجم، وأشهر أشكالها هي البوذية، التي هي عدمية سلبية، وفيها علامات ضعف؛ قد تصير فعالية العقل متعبة ومستنزفة إلى حد تبدو معه الغايات والقيم التي تم امتداحها حتى الآن قذرة وتفقد حظوتها، ويتفكك ائتلاف القيم والغايات (الذي ترتكز عليه كل ثقافة متينة) بحيث تدخل مختلف القيم في حرب بعضها ضد البعض: انحلال ...؛ عندها يأتي في المقام الأول كل ما يخفف الألم، أو يشفي، أو يهدئ، أو يقوّي، متخذا أقنعة مختلفة، دينية أو أخلاقية، سياسية أو جمالية..إلخ، وفي ذلك تكون العدمية الفاعلة بوظيفتها التدميرية في حالة حرب مفتوحة ضد العدمية المتعبة التي تشجع الرضوخ، فالصراع هو بين أن تستمر العدمية، وفي هذه الحالة نحن أمام عدمية متعبة تكرّس كل قيم الانحطاط، أو أن تسير نحو حتفها التراجيدي وفي ذلك نحن أمام وضع مطلق للأشياء، وواقع مطلق يطابق بين الحقيقة والقيمة، وهي الحالة التي تكون فيها حقيقة الأشياء نفسها هي قيمتها.

لقد استمرت العدمية في نظر نيتشه، بل وأضحت السمة المميزة لعصرنا باستمرار أسباب وجودها، فالنوع الراقي غير موجود وحتى الإيمان به تبدّد عندنا، أما النوع الأدنى كما يسميه نيتشه بـ"قطيع"، "جماهير"، "مجتمع"، فهو يضخّم رغباته ويغفل تواضعه إلى أن يجعل منها قيما كونية وميتافيزيقية، وهو ما يجعل الحياة مبتذلة، لأن الجماهير حين تحكم تضطهد الرجال الأفذاذ، وتفقدهم الإيمان بأنفسهم وهو ما يدفعهم إلى العدمية. إن كل المحاولات لتصوّر نماذج راقية باءت بالفشل فالرومانسية، الفنان، الفيلسوف هي حالات مقاومة النماذج الراقية، إنها صراع ضد العبقرية أخذت الشفقة على العامة وعلى الذين يعانون كمعيار للسمو بالروح. إن ما ينقص الفيلسوف هو من يترجم الفعل، وليس فقط من يحوّل ذلك الفعل إلى شعر [1]، فالعدمية بطقوسها التي تشكلت منها ابتعدت من الأفعال

1- Nietzsche, La volonté de puissance, Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, Le livre de poche, traduction D'HENRI ALBERT, Librairie Générale Française,1991, p 50 .

واتخذت مركزا لها في الأفهام والأقوال. إن الخطاب العدمي بطابعه الوعظي الذي يظهر في شكل أخلاقي أو ديني يعمل على ذبول الحياة في قدر الناس، ويغذي التشاؤم لإطفاء وهج الحياة وإشعال فتيل العدمية، فالتشاؤم كأقصى طريق نحو العدمية ينطلق من الافتراء على الغرائز الحيوية الأكثر قوة وإنتاجا حتى الآن، بحيث أن لعنة أصبحت جاثمة على الحياة، تجعل من شجاعة الإنسان المتزايدة وشكوكه الجريئة تنقلب ضد الحياة حين أدركتا أن هاته الغرائز لا يمكن أن تنفصل عنها، بذلك فالضعفاء غير الشاعرين بهذا الصراع هم وحدهم الذين يزدهرون، أمّا الصنف الراقي فيفشل ويجعل الناس ينفرون منه باعتباره نتاجا للانحطاط،- ومن جهة أخرى يغتاظون من الصنف الضعيف الذي يريد أن يعتبر نفسه هو الغاية وهو المعنى، إذ لم يعد بإمكان أحد الإجابة على السؤال لماذا؟، وفي النهاية الغبن، وملكة المعاناة، والقلق، والعجلة، والتجمهر في تزايد مستمر،- وتفعيل هذه الحركة، أي ما نسميه ألـ"حضارة"، يصير أسهل فأسهل، والقرد ييأس ويستسلم أمام هذه الآليات [1]، بحكم القيم التي ترسم مصيره، والأفعال التي تنعكس كصدى عن هذه القيم، لذلك ما يفرض سؤال الأصل في مسألة العدمية هي تلك المسحة السيكو-إتيكية التي أغرقت الرّهان على البشر في بحر الصيرورة. لقد جثمت الميتافيزيقا- في نظر نيتشه- بتصوراتها الدينية والأخلاقية على مسرح الحياة بهدف الاقتصاص من الحاضر والانتصار للماضي التذكاري أو المستقبل الموعود به، بذلك أبعدت كل محاولة جادة تأخذ في حساباتها أبعاد الإنسان المختلفة. إن سقوط الدين والأخلاق في شراك العدمية هو انعكاس لهذا الانحطاط الذي أصاب حضارتنا المزرية.

1-الأصل الديني للعدمية: يوشك الدارسون لفلسفة نيتشه على الإجماع حول موقفه من الدين، هذا الموقف المعادي للروح الدينية بكل أشكالها، إذ يمكن تفسير فلسفته في جميع مراحلها على هذا الأساس، ولا تكاد تجد كتابا من كتبه يخلو من هذه الروح النقدية للدين، بل حتى المسائل الأخرى التي ظل ينتقدها كالأخلاق، السياسة، الفلسفة، والاتجاه العلمي... إنما كان نقده لها باعتبار المنبع الديني الذي تشربت منه جذورها.

وهكذا ظل نيتشه يعارض الدين والفلسفة والأخلاق، لأنها في نظره أكاذيب "ويخلع أقنعة الفلاسفة الذين سبقوه، ويقدّمهم على أنهم قوم تسيّرهم أعراف أخلاقية غير معلنة، وينزع أقنعة أرباب الدين ويزعم أنهم مهزوزون، ويمزّق أقنعة أرباب الأخلاق، فيعطيهم هيئة أناس يحركهم الانتقام" [2]،

1 - نيتشه، إرادة القوة، ص ص ، 27، 28 .

2 - فنك، فلسفة نيتشه، ص 156 .

لهذا يقرّر أنّ الإنسان الحديث لا يزال عبدا لأنه لم يتحرر من حمل الأعباء الضخمة التي تمثل الميتافيزيقا والدين والأخلاق صيغا لها، ويسمي عبوديته هذه "الانحطاط".

فنقد نيتشه للدين يصل إلى أوجّه مع الرسالة النبيلة التي أعلن عنها زرادشت، هذا النبي الجديد- القديم الذي جاء ليبشِّر بتعاليم جديدة أمام الجماهير:"لقد مات جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوّق، فلتكن هذه إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة" [1]، لأن لحظة الظهيرة العظمى تكون الأشياء على حقيقتها، وتتبدّد جميع الأوثان والأوهام التي تغرق الإنسان في بحر الميتافيزيقا والدين.

وهكذا يتلخص موقف نيتشه من الدين في فكرة "موت الإله"، هذا الموت هو الذي سيمثل منتصف العدمية، باعتباره إعلانا عن نهاية التقييمات القديمة ولحظة ميلاد تقييمات جديدة، لكن ما هو الدين الذي يقصده نيتشه هنا؟ وما هو نوع الإله العدمي الذي يعلن عن موته؟ وهل يقبل بآلهة معينة أو بشكل من الأشكال لدين من الأديان؟ وهل يأخذ الموت هنا معنى النهاية أم البداية؟ وما هي أشكال هذا الموت؟ وما هو هذا الصنف من الإله والدين الذي يكون عدمي ونافٍ للحياة؟

يعد القول بأن نيتشه يرفض جميع الأديان بصفة مطلقة قول باطل في تقديرنا لأسباب عديدة أهمها:

1- اعتقاد نيتشه بأن الوظيفة الحقّة المنوطة بالدين وظيفة تربوية يحدّدها الفلاسفة ورجال التربية حسب الأهداف المرسومة سابقا، وهذا هو شأن اليونان الذين نظروا إلى الدين كوسيلة لا كغاية، ووفقا لذلك كوّنوا رجالا أصحاء، وهذا اعتراف بالدور العلاجي الذي يؤديه الدين.

2- إيمان نيتشه بالوثنية الإغريقية هو اعتراف بشكل معين من الألوهية، ورغم أنه يدرك أن الآلهة الإغريقية نتاج عبقريتهم الخاصة إذ هي رموز فنية تحيل إلى غرائز جمالية منبعها الحياة، فهو يقبل بهذا الشكل من الآلهة ويثمّنه لأنه لا يتناقض مع الحياة.

3- هذا، وإذا أخذنا القول بأن نيتشه يرفض جميع الأديان كقول صحيح فإنه على الأقل يرفضها لأنها تتعارض مع الحياة، وفي مقابل ذلك يؤكد على دين الحياة، ووفقا لذلك تتشكل دوغمائية جديدة أو دين الإلحاد.

1 - نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 106 .

4- من الناحية الفنية تتموضع التراجيديا في رأي نيتشه كأثر للمصالحة العظمى التي تقيمها الإرادة الهلينية بين آلهتان هما أبولون Apollon وديونيزوس Dionysos، فالتراجيديا من هذه الزاوية عقيدة فنية تستوحي صورها من الشخصيات العظيمة والأبطال والآلهة.

5- يدرك نيتشه تماما أن التراجيديا هي الفلسفة الجديدة التي يتبناها العظماء، وإذا نظرنا إلى التراجيديا من حيث النشأة نجد جوهرها الكورس الساتيري، وتأثير التراجيديا في النفوس راجع إلى الإسهام أو الدور الذي يؤديه البطل الساتيري، فالإله هنا صانع للتراجيديا وباعث لها.

6- إن فكرة "موت الإله" في فلسفة نيتشه لا يعني أبدا العودة إلى لحظة الظهيرة العظمى والبقاء فيها، كما أنه لا يعني استدامة العدمية، إنما نقطة تحول لا بد منها، والدليل على ذلك أنّ تبشير زرادشت بالإنسان الأعلى لم يعلن عليه إلا لحظة موت الإله، أي أنه ينكر نوعا من الآلهة فقط.

7- فكرة التراتب الديني في فلسفة نيتشه هو الإعلان عن تصنيف جديد للأديان وكذا ترتيبها وفق معيار أرضي خالص، لذلك يجعل بعض الديانات أرقى من بعضها الآخر، فالبوذية إذا ما قورنت بالمسيحية نجد أن الأولى أرقى من الثانية وذلك لاعتبار الإله الذي تتبناه كل ديانة، فالنموذج الذي تختاره المسيحية ورجال الكنيسة هو أحط النماذج، كما أن الديانة البوذية أكثر واقعية من المسيحية، لأنها تتناول المشاكل بصورة موضوعية، وقد تبلورت البوذية على أساس مذهب فلسفي عريق استمر مئات السنين، إذ لم تعد تتحدث في بنائها المعرفي عن معركة مواجهة الشعور بالذنب والخطيئة، ولكنها تتحدث عن حرب ضد المعاناة.

يرجع رفض نيتشه للدين من خلال الصورة المشوّهة التي قدمتها المسيحية عن "الإله المسيحي الكنسي"، هذا الذي بدا له عدوا للحياة الإنسانية، واعتراضا عليها ومصدرا لبؤسها وشقائها، ثم دفعته كراهيته لهذا الإله في النهاية إلى رفض جميع الآلهة، متصورا أن الألوهية ابتزاز للحياة الإنسانية، كما أن طريقة التعبد التي فرضها رجال الكنيسة هي التي كانت سببا في هذا الرفض للدين.

هكذا كانت نظرة نيتشه للدين من بدايتها إلى نهايتها ضد المسيحية وضد رجال الكنيسة، وما نقده للاّهوت وإعلانه عن موت الإله إلاّ لكون هذا الإله مسيحيا، خاصة وأن نيتشه في بداية حياته نشأ نشأة دينية أدرك من خلالها أوهام وأباطيل هذه الديانة، فكل الانتقادات التي يوجّهها للروح الدينية إنما يقصد في ذلك المسيحية، وحتى نقده لليهودية والبوذية كان من وجهة نظر جنيالوجية تاريخية، لذلك فالأصل الديني للعدمية هو مسيحي بامتياز.

لقد وضع نيتشه لهذا الغرض كتابا بعنوان "عدو المسيح" يحمل فيه حربا شعواء على المسيحية، فهذا الكتاب هو "محاولة في نقد المسيحية" يندفع فيه بحقد لا مثيل له، وبسيل من الهجاء لإرواء ثورته النفسية. إن هدف نيتشه هو الاستخفاف بهذا التراث وشتمه وتبديل القيم بخلق قيم معادية للمسيحية، لأنها تمثّل حربا مستميتة على نموذج الإنسان المتفوّق، والفساد وإفساد الغرائز الإنسانية، والديانة التي تناقض الطبيعة، إنها مضلّلة الفلسفة الأوروبية التي يجرى في عروقها دم اللاّهوتيين، وفي ذلك يؤكد "نيتشه" أن التصور المسيحي للإله أكثر التصورات فسادا في التاريخ البشري، حتى أنها لوثت الأرض التي يعيش عليها الإنسان.

هذا، وقد استهدف نيتشه في نقده للمسيحية التراث الغربي برمّته اعتقادا منه أن المسيحية هي السبب الرئيسي في الانحطاط الذي وقعت فيه المجتمعات الغربية، لذلك فدراسته للانحطاط تتضمن حربا على الإنسان الحالي، ونقدا لقيمه التي يدعو معاصريه إلى "أن يتخلصوا منها، وأن يستبدلوا بها ما هو خير منها لأنها في نظره قيم انحطاط وحياة تميل إلى الانطفاء، وهي قيم النصرانية والتشاؤم والعلم، وأخلاقية الواجب والعقلانية والاشتراكية والديمقراطية وغيرها" [1].

لقد حاول نيتشه أن يقدّم تفسيرا للدين من خلال العلاقات الموضوعية التي تربط الإنسان بالطبيعة، فالعجز عن فهم قوانين الطبيعة هو الذي دفع بالإنسان إلى افتراض قوى غيبية بمثابة آلهة تتحكم في نظام هذا الكون، تعزى إليها جميع أحوال البشر، لكن مع هذا لا يتوقف نيتشه عند التحليل الموضوعي لنشأة الدين، فهو يقدم تحليلا نفسيا له، إذ كل حالة سادت فيها عقيدة ما، كان يوجد فيها رجل يؤمن بالوحي، هذا الرجل لا يستطيع حينما يكوّن فرضا شاملا عن العالم، أن يتصور كون هذا النظام والجمال الكوني من صنع ذهنيته، من هنا ينسبه إلى قوة عليا وهي الوحي، وإلى جانب ذلك يضفي على رأيه مزيدا من القوة، إذ عزاه إلى الوحي، ويجعله بمنأى عن النقد والشك، أي يجعله مقدسا.

إن هذا التفسير السيكولوجي للدين يجعل نيتشه قريبا من هيغل، هذا الذي يتصور الدّين بمثابة "التنزيل الإلهي الذي بواسطته توهب الحقيقة للإنسان، للعقل البشري، وأن العقل عاجز عن استخلاصه بنفسه، وأن عليه أن يخشع وينقاد بتواضع شديد" [2].

1- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980، ص 88 .

2 - هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص 151 .

إن أصل الدين وفق هذه التصورات يكمن في إحساسات قوية محوّلة، وهو لهذا حالة من حالات تحريف الشخصية أو تبدّلها ينشأ عن شك الإنسان في قدرته وتقزيم نفسه، وحطّه من قدر ذاته، ونسبه أفكاره إلى الآلهة، وهذا ما يصنع عوائق أمام تطوره، من هنا يسلّم الإنسان سلطته للآلهة مقابل أن يرفع عن نفسه المسؤولية والاستسلام للقدر، "فما دامت كل قوة تأتي من الله، فإن كل مرض يأتي منه أيضا" [1].

لقد جاء رفض نيتشه للمسيحية بسبب طابعها الرعاعي، ومن جراء القيم الدونية التي تسود فيها، ولأنها جعلت من كل قيمة لا قيمة، وثارت ضد قيم الصحة والغبطة والطاقة الحيوية "EROS" وفي مقابل ذلك زرعت قيم المنبوذين والمرضى، وانتقصت من قيمة العالم الأرضي وأهانت الجسد. إن المسيحية حركة عدمية، فمبادئها وتعاليمها كما تبدو تدعو دائما إلى العدم. إن ممارسة فضائلها يعبر عن انتصار قوى العدم على قوى الإثبات للحياة [2]، لكن مع هذا النقد الذي يشهره نيتشه في وجه المسيحية لا يتخذ الإلحاد كموقف بديل عن المسيحية، لأن الإلحاد مبدأ أولي طبيعي لا شك فيه، وحتى التفكير في نقض المسيحية أو الاستدلال على بطلانها يعتبر إعلاء من شأنها، وهذا ما نبّه إليه نيتشه، ساخرا، لوثر في كتابه العلم المرح أثناء حديثه عن شروط الإله "إن الإله ذاته لن يستطيع البقاء بدون الناس العقلاء هذا ما قاله لوثر وبحق، غير أن قدرة الإله على البقاء ستكون أقل بدون الخرق، هذا ما لم يقله لوثر الشجاع" [3]، ووفق هذا الاعتبار يصبح الحل المسيحي في رأي نيتشه القاضي باعتبار العالم ذميما وقبيحا قد صيّر العالم وفق هذا التصور. وانطلاقا من ذلك ليست حججنا هي التي تقرِّر ضد المسيحية بل ذوقنا، لأن الذوق السليم يتعارض مع المسيحية.

وهكذا كان نيتشه جادا في هجومه على المسيحية، إلا أنه كان يميّز بين مسيحية أولى ومسيحية محرّفة، وكان يدافع عن المسيحية في صورتها الأولى والأصلية كما أتى بها المسيح. لقد كان المسيح في رأيه صاحب القلب المتناهي الطيبة، ورجل السلام "الصالح" ورجل الغرائز، الضعيف، والإنسان الذي يحمل "ملكوت السموات" في قلبه الوديع والضعيف تجاه الحياة، وليس هذا المخلّص حسبما يرى نيتشه مؤسس كنيسة، بل على العكس نفي لكل تنظيم وكل حضارة وكل عمل، فكل ما جاء به البشارة الطيبة وإنجيل روح السلام والوداعة والبساطة، وفي ذلك يكون يسوع الناصري طريقة جديدة

1 – جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، دار القلم، (بدون تاريخ)، ص 40 .

2 - George Goedert, Nietzsche, critiques des valeurs chrétiennes, éditions Fallope, Paris, 1977, p 217.

3– نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 135 .

في الوجود، تقف على النقيض من التأسيس القيمي اليهودي المبني على قيم الحقد، وهو نفي لكل تثبيت للحياة وتنظيم لها، "وهكذا يقيم نيتشه تضادا بين نموذج يسوع الإنجيلي ونموذج بولس مؤسس الكنيسة، فالمسيحية في نظر نيتشه من عمل القديس بولس أكثر مما هي من عمل الناصري، فليس يسوع متعصبا، بل هو الرجل– الطفل" [1]، الذي يحمل بشارة السلام، فملكوت الإله ملك الأطفال، والإيمان الذي يستفيق هنا ليس ناتج نضال، بل هو موجود على نحو قبلي في الفكر الذي أصبح طفلا من جديد، ومثل هذا الإيمان خال من الحقد.

هذا، وفي مقابل الصورة الحقيقية للمسيح في رأي نيتشه يقف القديس بولس كمؤسس حقيقي للمسيحية المزيّفة، وضلال معتمد فيها، "فقد حوّل ممارسة حياة القلب النقي إلى كنيسة بعجائب وكهنة ونظام مثوبات وعقوبات، ويجعل من يسوع "ابن الله" الذي يضحي بنفسه لغفران خطايا العالم " [2]، والقديس بولس هو الذي أخفى في رأي نيتشه حقيقة المسيحية الوحيدة، وهي "الغبطة وحلول ملكوت الله في القلب البالغ الطيبة أي الفرح الناجم عن الوداعة نفسها، ووضع الغبطة في عالم ما بعد الموت وفسرها على أنها مكافآت آتية" [3]، لينتصر بذلك القديس بولس في نظر نيتشه لصالح الكاهن اليهودي على حساب يسوع الناصري، ويرى أنه أفلح بمنطق الحاخام الوقح، في مسيرة انحطاط المسيحية التي بدأت بموت المخلّص، لتسود بذلك جميع قيم الانحطاط باسم الإله وتصبح فكرة المسيحية حول الخطيئة أفظع صيغة لتدهور الإنسان، وجريمة يقترفها الطفيليون في حق الحياة.

هذا، وللقيام بمهمة الإصلاح ينبغي استخدام المنهج الجنيالوجي لاقتلاع المسيحية من جذورها بعد الكشف عن أصولها وأهدافها، والوقوف عند الأرضية التي نمت وازدهرت فيها. إن هذا التحليل يكشف عن أصل المسيحية الذي هو حركة مضادة لغريزة السامية، ونتيجة لمنطقها المذعر في صيغتها المخلّصة لتجد الخلاص عند اليهود، فالمسيحية إذن جاءت لتوسع وتبرّر اليهودية، فهي لا شيء غير اليهودية، هذه التي قاومت الحياة والصحة وترعرعت في المناطق القذرة، لتنفذ أكثر عند المرضى والمهزومين، لقد صنع هؤلاء الإله – في نظر نيتشه – من أجل الاستعانة به وإخراجهم من هذا الوضع، "إن العبيد المهزومين في الحياة هم الذين اخترعوا فكرة الإله والآخرة لتعويض ما عانوه من

1 – فنك، فلسفة نيتشه، ص ص ، 162، 163 .

2 – المرجع نفسه، ص 163 .

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

آلام" [1]، واليهودية بدورها امتداد للبوذية، فالتاريخ يثبت في رأي نيتشه أن هذه الديانات الثلاثة من غريزة واحدة، كلها نمت على إطفاء شمعة الشهوات وازدراء الجسد، مع أن مقارنة هذه الديانات بعضها بالبعض يجعل البوذية في وضع أحسن من اليهودية والمسيحية.

هكذا نمت المسيحية إذن وتوسّعت بوضع سلم قيمي جديد، يتناقض مع القيم الطبيعية، حتى وضعية قيمة في حد ذاته إعلان عن مرجعية ونسبية معينة ينبغي فرضها وتحديدها مسبقا، وهذا يتنافى مع قيمة الحياة، لأن قيمة الحياة أعلى من حياة القيمة، فالحياة ليست بحاجة لمن يقيّمها فهي مقدسة في أصلها، وكل تعديل فيها هو تشويه لها. لقد وضعت المسيحية في ذلك عوامل تستند إليها لإقامة دعواتها، فالرحمة والشفقة والمواساة والعدالة على أساس المساواة... كلها قيم تعمّق آلام الإنسان وتزيد من ورعه وطاعته، لذلك خلص نيتشه إلى خطاب حاقد وواضح على المسيحية، يعلن فيه موقفه النهائي منها بقوله:"أريد أن أسطّر على جميع الحيطان هذا الاتهام الأزلي ضد المسيحية،- وحيثما وجد حيطان- فلديّ حروف يبصرها حتى العميان... إني أدعو المسيحية الكارثة الكبرى الوحيدة، والإفساد الداخلي الكبير الوحيد، والغريزة الكبرى الحاقدة الوحيدة، التي لا تجد وسيلة يكفي سمّها – إني أدعوها وصمة الإنسانية الوحيدة والأبدية... ويقيسون الزمان انطلاقا من اليوم المشئوم الذي آذن ببداية هذا المصير- انطلاقا من يوم المسيحية الأول!- لماذا لا يقيسونه انطلاقا من يومها الأخير؟- من يومنا هذا يوم تبدّل جميع القيم!..."[2].

إن هذا التصريح في الحقيقة يجعل المسيحية ديانة عدمية، والأولى أن نقول أنها هي من صنعت العدمية، والخروج من هذه الحالة يقتضي قلب المعادلة: مسيحية – عدمية، إلى عدمية – مسيحية، وهنا يبرز العدم كإثبات ليتحوّل الوجود إلى خواء طاهر نقي الأجواء، وتغرب الآلهة التي باركت لها المسيحية، وتتحطّم جميع الأوثان التي عاشت الإنسانية على تقديسها مدة من الزمان، ويتحطم معه سلم القيم الذي وضعته الكنيسة ورجال الدين.

إن هذا الهجوم على المسيحية في الحقيقة يفسّر من خلال التأثير الذي خلّفته العقائد الإغريقية في فلسفة نيتشه، فالتراجيديا لم تقف أبدا في وجه نمو القوى الطبيعية للإنسان، لأن الإغريق استخدموا آلهتهم بحريتهم، وحدّدوا مهامها بل إنّهم كانوا ينسبون لها النقص والشر، وكل ما ليسوا بحاجة إليه، في

1- André Vergez et autres, Nouveaux cours de philosophie, Fernand, Paris, p 490.
2 - Nietzsche, L'antéchrist, traduction et présentation de Dominique Tassel, union générale d'édition, 1985, p 348.

ذلك كانت الآلهة الإغريقية على النقيض من الإله اليهودي والمسيحي، لأنها لم تكن منفصلة عن مصادر الحياة، ولم تعرف الحياة الإغريقية أبدا في رأي نيتشه هذا الانحطاط الذي عرفته اليهودية والمسيحية إلاّ مع بداية الانحطاط الذي أحدثه سقراط، هذا، وإذا كان نيتشه يستثني عقائد اليونان من الديانات المنحطة في كتاباته الأولى، فإنه يستثني في كتاباته الأخيرة الديانة الإسلامية، على الرغم من نقده المباشر وغير المباشر لها، فقد ظلّ يحترمها ويتعلق بها ويعلي من شأنها، بل ويدرجها ضمن منظومته القيمية.

فالإسلام في نظر نيتشه ينتمي إلى تلك الأصناف من التأويلات التي تكرّس سيطرة الكهنة والعالم الآخر، ولكنه يرى أن تلك التأويلات هي الشيء الوحيد الذي استعاره الإسلام من المسيحية، وأنها ليست ابتداعا له، ولكن للقديس بولس الذي اتخذها وسيلة لتأكيد بعض العناصر في المسيحية كتثبيت سيطرة الكهنة، وتكوين جماعات من القطيع، والاعتقاد في الخلود [1].

إن هذه الانتقادات في الحقيقة لا يوجهها نيتشه للإسلام إلاّ بمقدار ما يكون على علاقة بالمسيحية، وإذا كان نقده للمسيحية ناتجا عن تعلقه بكل ما هو يوناني، فإن نظرته للإسلام كانت متأثرة برفضه لكل ما هو مسيحي، هذا ما يجعلنا نفهم أن نيتشه يثبت فكرة أو ينفيها بحسب علاقة هذه الفكرة بالمسيحية، فيثبتها إذا كانت ضد المسيحية، وينفيها إذا كانت مع المسيحية، أو ينفي جزءًا منها أو يثبته على قدر علاقتها بها أيضا، ولهذا نجده يقول:"إن الحق مع الإسلام حين يزدري المسيحية والحق معه ألف مرة لأنه يقتضي الرجولة" [2]، والجريمة الكبرى التي ارتكبتها المسيحية، هي أنها "حرمت أوروبا من ثروة الحضارة القديمة، كما حرمتها بعد ذلك من ثروة الثقافة الإسلامية. لقد داست بأقدامها الثقافة "الموريسكية" الاسبانية التي تعدّ في جوهرها أقرب إلى الأوربيين، وأكثر تأثيرا على الفكر والوجدان من ثقافة روما واليونان...، ولقد داستها لأن الفضل في ميلادها يرجع إلى الفطرة الإنسانية" [3].

إن الصليبين في نظر نيتشه "حاربوا شيئا كان من الأجدر بهم أن يغمسوا رؤوسهم في التراب ساجدين له... وحاربوا ثقافة كان على القرن التاسع عشر ذاته أن يمجّدها وأن يشعر بعجزه وتخلفه

1 – Nietzsche, L'antéchrist, p 303.
2 – Ibid. p 343 « si L'Islam méprise le christianisme, il a mille raisons pour cela, L'Islam a des hommes pour condition première… ».
3 - Ibid, même page.

بالنسبة إليها" [1]. من هنا فالمسيحية–اليهودية التي تقدّس قيم الانحطاط والإنسان الدوني تقابل الإسلام الذي يقدّس قيم القوة والإنسان ذي الطبائع العليا، وهذا التقابل بينهما هو الذي دفع نيتشه في النهاية للإعلان على "أن السّلم والصداقة هما مع الإسلام" [2].

وهكذا يظهر أن جميع العقائد التي سادت باطلة في رأي نيتشه، باستثناء عقائد الأولمب والإسلام لأنها كلها سعت لنشر قيم الانحطاط وتأكيد فكرة العالم الأخر. إن ما ترمي إليه المسيحية واليهودية والبوذية هو إنكار العالم الأرضي باسم قيم عليا وتأسيس المثالية قصد تدعيم موقفها والدفاع عنه باسم الإله، فالإله في نظر نيتشه لا يعني فقط الإله اللاّهوتي، وإنما يعني كل أشكال المفارقة والتعالي عن التجربة الحسية، ومجمل التفسير المثالي للإنسان والعالم، ولهذا فالإله المقصود هنا تاريخي ومرحلي لا قوة فاعلة.

ولهذا فإنه ينبغي على الإنسان إذا أراد التخلص من هذا العبء أن يهجر نمط القيم المتعالية، وأن يحرّر إبداعاته بإعلانه موت الإله الذي كانت فكرته إلى حد الآن أكبر اعتراض على الوجود، فإنكار الإله يعني في المقابل إنقاذ العالم، لذلك كانت الرسالة النبيلة والبشارة الأساسية التي جاء بها زرادشت:"هي أن الإله قد مات" [3]، وسيكون "زرادشت" أكثر اغتباطا لمّا يعلن عن هذه البشارة أمام الجماهير.

إن معنى الإعلان عن موت الإله يعني فيما يعني العودة إلى الأرض لتنفيذ جميع المشاريع المعلّقة، وتأكيد الإرادة الإنسانية بأنه لا شيء خارج عنها، فالإنسان لن يطلب بعد موت الإله، القيم المتعالية، ولن يتحدث بعدئذ عنها كآلهة، فموت الإله هو الموقع الذي يؤسس نهاية جميع التقويمات السابقة، ويوم موته هو آخر يوم من أيام المثالية، وأول يوم من مسيرة تبدل جميع القيم، وستتهدم بموته دعائم العالم الآخر، وتتحطم كل الملاجئ والمهارب، وتتكسر كل الحدود النهائية التي لا تستطيع قدرة الإنسان تجاوزها، فيحلّ بذلك الأمل محل الإيمان وتزول العصبية الدينية التي سبّبتها المسيحية واليهودية، "فلعنة التاريخ الكبرى كانت في إصغاء الإنسان للخرافات والتعصب الديني، لهذا كان التاريخ مليئا بالقسوة والهمجية والاستبداد. إن طريق الخلاص يكمن في الإصغاء إلى الصوت الجديد، صوت الفعل الثوري، لأن الدين شيء مخجل، والكتب المقدسة محشوة بالأوهام، وقد انطوت

1 – Nietzsche, L'antéchrist, p 343, « les croisés lattèrent plus tard contre quelque choses qu'ils auraient mieux fait d'adorer dans la poussière- une civilisation qui ferait paraitre notre dix-neuvième Siècle très pauvre et très tardif- il est vrai qu'ils voulaient faire du butin – l'orient étais riche ».

2 - Ibid. même page, « paix et amitié avec L'Islam… ».

3 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 32 .

الحروب الدينية في أوروبا على الفضائح التي ميّزتها" [1]، وبموت الآلهة يصبح التاريخ طاهرا نقيا ويغدو الإنسان مركز الكون.

لقد تعدّدت روايات موت الإله في فلسفة نيتشه بتعدد الفضاءات العدمية ومجالات نفوذ هذه الفكرة، وباعتبار الإله المقصود هنا هو إله لاهوتي مسيحي بالدرجة الأولى، ثم إله ميتافيزيقي مثالي فلسفي بالدرجة الثانية، فإن أشكال الموت وطرقها تأتي تبعا لذلك، فالمعنى المسيحي لموت الإله على الصليب هو لعنة على الحياة والحس، وتأكيد على العالم الغيبي المفارق، وقد يكون الموت أيضا من أجل الشفقة، فالشفقة تتناقض مع القوة والحفظ، وهو ما يجعله عرضة للموت أكثر من غيره، وقد يكون الموت أيضا بمعنى زوال الإيمان به، على أية حال مهما كانت طريقة الموت فهي تخليص للإنسان من أوزار المسيحية وتحرّر من إلهها. أما المعنى الفلسفي لهذا الموت فهو إعلان الحرب على جميع الفلسفات المثالية بداية من الأفلاطونية إلى الفلسفات الأوروبية الحديثة والمعاصرة، فموت الإله يعني نهاية الميتافيزيقا وإعادة التقييم الأخلاقي إلى الأرض والجسد، ونظرة إلى الوجود وفق رؤية فنية تقوم على أنقاض العدمية.

إن فكرة موت الإله في فلسفة نيتشه شرط أساسي لظهور الإنسان الأعلى، وكون هذا الموت لا يستقدمه بالضرورة، فمن الواجب خلق قيم جديدة – لا على اعتبارات سابقة، وإنما على اعتبار الحياة – ليتمكن بالتالي الإنسان الأعلى من الظهور، هذا يعني أن النتيجة التي يؤول إليها زوال الدين بموت الإله هي الأخلاق، فما هي طبيعة الأخلاق التي تلاحقها الجنيالوجيا؟ وكيف تحلّلت المورفو-اتيكات المعهودة بفعل الجنيالوجيا وانتهت إلى العدمية؟

2–الأصل الأخلاقي للعدمية: ينتهي التحليل الجنيالوجي الذي يقيمه نيتشه حول مسألة الدين إلى تصفية كامل حساباته مع الآلهة، قصد خلق فضاء أخلاقي جديد خارج نطاق الخير والشر، لتأخذ بذلك الأخلاق طابع "البراكسيس" نافرة من المفارقة والتعالي، وهو ما يؤسّس من جديد تراتبا أخلاقيا يفرضه منطق الحياة والأرض تحرّكه القوى الفاعلة والصراعات العمودية.

إن حدث موت الإله في فلسفة نيتشه يمثّل أعظم تجلٍ لإرادة الاقتدار، وأكبر شهادة على المعنى الذي ينبغي أن تحمله الحياة لدى الإنسان، لأن فكرة الإله التي تعرضها المسيحية تعدّ أكبر عقبة للتطور، وأكثر خطرا في جميع مجالات الحياة، وإذا كان هذا الموت يترك فراغا رهيبا في الوجود لا

1 – سمير عبده، هكذا تكلم نيتشه، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص 49 .

يتحمله إلا ذوو الطبائع الفوبشرية فإنه في المقابل يعدّ الفرصة الوحيدة لتحرّر بني البشر، واللّحظة المناسبة لإطلاق سراح الغريزة، وإقامة منظومة أخلاقية تستمد شرعيتها من الفعل ذاته لا خارج الفعل، بهذا المعنى يؤول الدين إلى الأخلاق، بل وتقتضيه سلبا أو إيجابا، وتمثّل العدمية في ذلك لحظة تحوّل حاسمة في تاريخ التشريع الأخلاقي. إن مراجعة تاريخ الأخلاق في نظر نيتشه يكشف عن الأثقال التي كبّلت الفكر الإنساني طوال حياته، وهو ما يشير إليه زرادشت بالجمل، إلاّ أن هذا التاريخ نفسه يشعّ ببعض اللّحظات التي استفاق فيها الإنسان من سباته الدوغمائي، الذي خدّرته به الكنيسة، مع هذا تبقى هذه المحاولات معزولة ومحدودة التأثير لأن الطابع الغالب في ذلك هو الأخلاق العدمية التي اخترعها العبيد كرد فعل مباشر على أخلاق السّادة.

إن التاريخ الأخلاقي في نظر نيتشه يغذّيه هذا الصراع الأبدي بين السادة والعبيد، وكل انتصار فيه للأخلاق سببه سيطرة السادة، وهنا يظهر الإبداع والتطور والرقي، وباعتبار السادة هم الأقلية فإن قيم الانحطاط تنتشر أكثر مع غلبة العبيد مرة أخرى، لذلك فالمعركة لا تنتهي حسب نيتشه، لكن مع الإفلاس الذي أصاب المسيحية خاصة مع فقدانها لإلهها، تبقى مسألة الخلاص من هذه المعركة الأبدية واردة، خاصة إذا علمنا أن العبيد لا يتحملون العيش خارج غطاء الإله وبعيدا عن تعاليم رجال الكنيسة.

هكذا تظهر ملامح التقويم الأخلاقي الجديد لا على اعتبار الخير والشر وإنما على اعتبار الحياة والنمو، وهنا بالذات تغيب كل المفاهيم العدمية وفي المقابل تطفو إلى السطح تباشير فلسفة جديدة تبرق الغرائز وترافع لتقويتها، لكن كيف يمكن اعتبار الأخلاق بذرة عدمية؟ أتكون الأرض التي احتضنتها وغذتها هي المسؤولة عن ثمارها العدمية؟ أم التشويه طال أنويتها ونخر كامل جسمها بالتعبير الفيزيولوجي؟

تشغل المشكلة الأخلاقية في فلسفة نيتشه حيزا واسع النطاق، وفي ذلك أولى معظم اهتماماته الفكرية لدراسة القيمة بغاية تجاوزها وإيجاد الوحدة الإنسانية الممزقة منذ آلاف السنين، عبر التناقض المذهبي المكرر بين الفكر والحياة [1]. لقد ضمّن لهذا الغرض كتابين؛ الأول كتبه عام 1886م، وهو أول مؤلف أعقب زرادشت ونقصد بذلك "ما وراء الخير والشر"، والثاني وضعه تتمة لكتابه الأول، وكان ذلك عام 1887م، والذي وضعه بعنوان "أصل الأخلاق وفصلها". إن هذا العمل في الحقيقة يجعل المشكلة الأخلاقية من الأوليات التي ينبغي النظر فيها. بالإضافة إلى هذه الأعمال نجد المشكلة

1 – Pierre Boudot, L'ontologie de Nietzsche, P, U, F, Initiation Philosophique, Paris, 1971, p 11.

الأخلاقية حاضرة في كتبه الأخرى خاصة المتأخرة منها كـ"هذا هو الرجل"، و"إرادة القوة"، تستمد جذورها من كتاباته السابقة خاصة منها كتبه "إنسان مفرط في إنسانيته" و"أفول الأصنام"...

يبدأ نيتشه حملته على الأخلاق بالقضاء على الأخلاق التقليدية وعلى رأسها الأخلاق المسيحية، لأنها مصدر كل فساد حدث على وجه الأرض لذلك نحن:"بحاجة لنقد القيم الأخلاقية، وأن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث، ومن أجل ذلك من الضروري ضرورة ماسة أن تعرف الشروط والأوساط التي ولدتها، والتي كانت بمائة الرّحم الذي نمت فيه تلك القيم وتشوهت... لتعرف تلك الشروط معرفة لم يحدث لها مثيل حتى الآن، بحيث لا يحتاج المرء حتى إلى تقصّيها والتحري عنها، كانت قيمة هذه القيم تعتبر أمرا معطى، أمرا واقعيا، بمنأى عن كل شك وتساؤل" [1]، فقد أضفي على القيم مدلولات أرفع من القيم ذاتها، وهو الأمر الذي جعلها مطلقة، وغير قابلة للشك والنقد، وقد جعل من الأخلاق منظومة من التقويمات التي تتخذ من العالم المفارق مقياسا لكل شيء [2].

لقد كان موقف نيتشه من كل الأحكام الأخلاقية السائدة موقف المتشكك الذي يمقت التسليم بهذه الأحكام، ودفعه هذا الشك في فترة مبكرة من حياته إلى صراع مع بيئته، والأجيال السابقة عليه، ويعبّر نيتشه عن هذا الموقف المتشكك في مقدمته لكتابه أصل الأخلاق وفصلها بالشبهة، فقد انبعثت هذه الشبهة – والمتعلقة بالأخلاق – وهو في عمر مبكرة، لقد طُرحت عليه بصورة غير متوقعة وبقوة لا تقاوم، كانت على تناقض مع بيئته وشبابه وتربيته ولم تكن إلاّ على علاقة هشة مع النماذج التي كانت أمام ناظريه، والتي كان يسمّيها بالآراء المسبقة، يقول نيتشه:"بفضل هذه الشبهة كان لفضولي وظنوني أن تتوقف في الوقت المناسب أمام هذا السؤال: ما هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه في نهاية الأمر ما لدينا من أفكار حول الخير والشر؟ والواقع أنني كنت مازلت فتى في الثالثة عشر من عمري عندما تسلّطت عليّ مشكلة أصل الشر، فكان أن كرّست لها في تلك السّن حيث الإله وألعاب الطفولة يتقاسمان الفؤاد" [3]. وفي هذا الوقت كتب أول مقال في الأخلاق، وكانت أولى مجهوداته الفلسفية، أمّا بالنسبة للحل الذي وضعه لهذه المشكلة في ذلك الوقت فقد أعطى الإله جلاله وجعله أبا للشّر، فهل ذلك هو ما تقتضيه بداهته؟ ذلك حل لا أخلاقي جديد، أو على الأقل

1- نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ص 14

2 - Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, O, P, p97.

3 – نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ص 11.

بداهة غير أخلاقية، لحسن الحظ فقد تعلم منذ فترة مبكرة أن يفصل الأحكام اللاّهوتية عن الأحكام الأخلاقية، وتوقّف عن البحث عن أصل الشر وراء العالم.

إن هذا التعليق في الحقيقة يجعلنا نفهم أن نيتشه كان منذ صباه مهتما بمشكلة أصل الخير والشر، وأنه فصل الأحكام اللاّهوتية عن الأحكام الأخلاقية، إذ لم يقحم اللاّهوت في الأخلاق، كما أنه توقف عن البحث عن أصل الشر وراء العالم وحصر دائرة بحثه داخل العالم المحسوس، والأهم من هذا كله تحول باهتمامه عن البحث في أصل نشأة الأخلاق إلى البحث في قيمة الأخلاق، وهكذا لم يكن اهتمام نيتشه بأصل نشأة الأخلاق هو هدفه الأساسي المنشود، بل كان مجرد وسيلة من الوسائل المؤدية إلى الهدف، وهذا الهدف هو "قيمة الأخلاق" التي يرى أنها في خطر شديد، وهو ما جعله يدرجها ضمن أولويات بحثه.

وهكذا نلاحظ أن نيتشه عندما يتحدث عن قيمة الأخلاق يتحدث مباشرة عن الشفقة، وإنكار الذات والتضحية بالنفس، وهي القيم التي نادى بها أستاذه شوبنهاور والتي تمثل جوهر الأخلاق المسيحية، تلك القيم التي تؤدي في نظره إلى الضجر من الحياة، وتحوّل الإرادة ضد الحياة، لتقذف بالإنسان الأوربي إلى هاوية العدمية أو البوذية الجديدة، فالأخلاق في نظر شوبنهاور هي البديل الذي عبره نخفف من المعاناة الناتجة عن الإرادة العمياء، والشفقة والرحمة هي من الوسائل التي تقلل من حدة آلامنا، أما الفضيلة فهي ليست نتاجا طبيعيا ولا معلولا تربويا، بل سعادة من الخالق [1]. إن نيتشه منذ اللّحظة الأولى كما يبدو لنا يصّب سهامه إلى قلب الأخلاق المسيحية، وإلى كل فلسفة تجري في عروقها دماء هذه الأخلاق التي يصفها بأنها أخلاق الشفقة.

إن نيتشه في نقده للقيم الأخلاقية السائدة تتساوى عنده تلك التي تقوم على أساس عقلي فلسفي، والقيم التي تقوم على أساس لاهوتي كهنوتي. لقد وضع الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق المسيحية في كفة واحدة، وشنّ عليها حربا لا هوادة فيها. وفي كتابه "أفول الأصنام" ينظر إلى سقراط وأفلاطون باعتبارهما عرضين للانحطاط، وفي ذلك يهاجم الأخلاق الإغريقية بداية من سقراط ويعتبرها نزعة مرضية لأنها تقوم على العقل وتحارب الغرائز، عوضا أن تعبّر عن حقيقة الفرد وتمجّد غرائزه، فأخلاق أي فرد من الأفراد أو جماعة من الجماعات تتعلق بالحياة الغريزية [2]، وفي ذلك يسخر من المعادلة السقراطية القائلة بأن (العقل = الفضيلة = السعادة)، وينتهي إلى أن الدّعوة السقراطية إلى

1 – voir Arthur Schopenhauer, le fondement de la morale, traduit par A, Burdeau, France, Paris, 1925, p 166.
2 - Louis Corman, Nietzsche psychologue des profondeurs, P, U, F, Paris, 1982, p 251.

محاربة الغرائز هي صيغة الانحلال، وأن السعادة تساوي الغريزة ما دامت الحياة صاعدة، وينكر أيضا على الأخلاق الأبيقورية والرّواقية، فهو يسخر من أبيقور Epicure ويسمّيه "أبيقور المضحك" ويعتبره فيلسوفا حاقدا لا يفوقه أحد في حقده، وكما أنه يرفض الأخلاق الإغريقية، وكل الأخلاق التي تقوم على أساس العقل فإنه يرفض أيضا الأخلاق الكانطية التي تقوم على أساس فكرة الواجب، ويذهب إلى أن كلمة "يجب عليك" هي التنين الذي سيقاتله الإنسان ويتحرّر من أغلاله.

هذا، وينفي أيضا نيتشه أخلاق المنفعة التي تقوم على أساس مذهب اللّذة السّيكولوجي، ومؤداه أن الإنسان ينشد دائما من وراء أفعاله لذته أو منفعته وبالتالي فهو أناني بطبعه، وهكذا يرفض كل الاتجاهات الأخلاقية في الفلسفة تقريبا، ويرفض التفسيرات التي تقدّمها لأصل مفهوم الخير، وينتقدها انتقادا شديدا يصل إلى حد السخرية، ويعتبرها تفسيرات باطلة. إن مراجعة التاريخ الأخلاقي في رأي نيتشه يكشف عن النوايا الارتكاسية التي تحرك عملية تفسير الأخلاق، إذ لم يسبق لأحد أن نظر في هذه النوايا في حد ذاتها أو نظر للفعل مجردا عن الأطراف التي يتحرك فيها.

على أية حال يرفض نيتشه هذه النظريات التقليدية بصدد الأخلاق بسبب إنكارها للحياة، أو إضعافها لها، سواء كان الأمر يتعلق بنزعة فلسفية عقلية، أو نزعة دينية زاهدة، ولا شك أن هاتين النزعتين هما النزعتان الأساسيتان في الأخلاق التقليدية. لقد حاول نيتشه أن يقيّم التاريخ الأخلاقي كله، وفي ذلك انتهى إلى تصنيف الأخلاق التي عرفتها البشرية إلى نوعين متقابلين: أخلاق للسّادة وأخلاق للعبيد، وهي تقابل عنده أخلاق القوة وأخلاق الضعف، أو الأخلاق الرفيعة والأخلاق الوضيعة، يقول في هذا الصدد :"أثناء تجوالي بين أنماط الأخلاق العديدة، الرهيفة منها والغليظة، التي سادت حتى الآن على الأرض أو ما تزال، عثرت على سمات معينة اقترن بعضها ببعض، وتردّدت بصورة منتظمة حتى انكشف لي في النهاية، نمطان أصليان انبرى بينهما فارق أساسي، هناك أخلاق للسّادة وأخلاق للعبيد" [1]. فالتمييز بينهما تولّد إما من الغالب، أو القوي، هذا الذي أدرك بالتذاذ امتيازه عن الجنس المغلوب، وإما من المغلوبين العبيد الضعفاء والأتباع على مختلف الدرجات وتتلخص بالأساس في أخلاق المسيحية المجردة، والتي هي أخلاق الشفقة، وهي ثمرة الحقد الضعيف للعبيد على الأقوياء، إنها تهدف إلى إضعاف هؤلاء وإشعارهم بالذنب، من هنا يستنتج نيتشه تمايزا واضحا بين

1 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 257 .

أخلاق الأقوياء وأخلاق الضعفاء [1]، لكن، ما هي هذه الخصائص التي تميّز أخلاق السّادة وأخلاق العبيد؟

يحدّد نيتشه أولا خصائص أخلاق السّادة فيقول:"يعيِّن الغالبون مفهوم الحسن، فتحسب أحوال النفس السّامية والشامخة بمثابة ما يعيِّن التراتبية وما يميّز ويفصل الإنسان النبيل نفسه عن كائنات تظهر نقيض مثل هذه الأحوال السّامية والشامخة فهو يحتقرها" [2]. إن التضاد بين الحسن والسيّئ يعني في هذا النمط الأول من الأخلاق "نبيل" و"حقير"، أما التضاد بين "خيّر" و"شرّير" فهو ذو أصل آخر، إذ يحتقر الجبان وصغير النفس والحريص على المنفعة الضيّقة، وكذلك المرتاب المستسلم للتنكيل لدى الأرستقراطيين جميعا، ومن البديهي أن تحمل التسميات القيمة الأخلاقية في كل محل على البشر أولا وفيما بعد، وعلى سبيل الاشتقاق على الأفعال، لذلك فمن الخطأ أن ننسب القيمة إلى الفعل كما يفعل ذلك رجال الأخلاق، "فليس من الأهمية أن نهتم بما تقوله الكلمات، وإنما أن نهتم بمن يملك سلطة الكلمات والقوى التي تتصارع في اللّغة" [3]، فالحسن والنبيل من البشر في نظر نيتشه يحسب نفسه معيّنا للقيمة وليس بحاجة إلى من يستحسنه، وفقا لذلك فهو يقرر أن "ما يضر بي مضر في ذاته" ويعي تماما أنه هو من يضفي أولاً وأخيراً مجداً على الأشياء، إنه خالق القيم، وهو يكرم كل ما يدركه في ذاته. إن هذا النوع من الأخلاق في رأي نيتشه تمجيد للذات، في الصدارة يأتي الشعور بالامتلاء، بسلطان يريد تدفقا، فالإنسان النبيل حين يساعد البائس لا يكون ذلك بدافع الرحمة والشفقة، إنما يتولّد من اندفاع، من فيض السلطان، لذلك يكون هذا النوع من الأخلاق علامة على النبل والقوة والتقدم، هذه هي شيم السّادة النبلاء كما تصورها نيتشه، أمّا العبيد المقهورون، المظلومون، المعذّبون، المضجرون، غير الواثقين بأنفسهم فشيمهم مختلفة تماما، وهو يعرضها باحتقار شديد فيقول:"يغلب على الظن أنه سيكون التعبير عن ارتياب متشائم من وضع الإنسان ككل، وربما عن استنكار للإنسان ووضعه برمّته. فنظرة العبد تضيق بفضائل صاحب السلطان، وهو يتشكك ويرتاب ارتيابا مرهفا في كل "حسن" يكرم هناك، بل يودّ أن يقنع نفسه بأن السعادة هناك أيضا زائفة، وبالمقابل تبرز وتزين الصفات التي تصلح لتخفيف عبء الوجود عن كاهل المتألمين" [4]، وهنا يكرم التراحم والصّبر واللّطف والضعف والقلب الدافع، لأن هذه الصفات هنا هي الأنفع،

1 - Gilbert Hottois, DE LA Renaissance à la Postmodernité, édition de book, Université Paris, 1999, p 227.

2 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص ص 257،258 .

3 – Jean- Michel Rey, L'enjeu des signes, lecture Nietzsche, édition Seuil, Paris, 1971, p 175.

4 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 260.

وتكاد تكون الوسائل الوحيدة لجعل ذعر الوجود محتملا. إن أخلاق العبيد في نظر نيتشه أخلاق منفعة فهي تولّد ذلك التضاد الشهير بين "الخير" و"الشر"، فينسب إلى الشر السلطان والخطر، وقدر معين من الهول والرهف والقوة، ووفقا لأخلاق العبيد يثير "الشرّير" الخوف، أما وفق أخلاق السّادة، فيثير "الحسن" الخوف، ويبلغ التضاد أوجّه حين تصل أخلاق العبيد إلى إلصاق الازدراء بالخير، بل واعتبار الازدراء خيّرا، لأن الخيّر ضمن نمط العبيد الفكري يجب أن يكون على كل حال الإنسان اللاّخطر، إنه طيّب القلب، وسهل الغش، وغبي قليلا، وكلما كانت الغلبة لأخلاق العبيد، كلّما أظهرت اللّغة نزوعا إلى التقريب بين اللّفظين "خيّر" و"غبي".

لقد بدأت هذه الثورة في الأخلاق في نظر نيتشه مع العبيد في اليهودية، وما المسيحية إلاّ استمرار لهذه الثورة وتأكيد لها، وفي البداية يميّز نيتشه بين أسلوبين في التقييم الأخلاقي، الأسلوب الارستقراطي الفروسي وأسلوب العبيد، وقد حدث هذا عندما اختلفت طائفة الكهنة وطائفة المحاربين، ليبدأ تمرّد العبيد في الأخلاق لمّا يصبح الحقد نفسه خلاّقا إلى حد توليد القيم. إنه حقد هذه الكائنات التي تتعذر عليها الاستجابة الحقيقية، أي استجابة الفعل لا استجابة رد الفعل، والتي يتعذر عليها التعويض عن هذا إلاّ في عملية انتقام خيالية،"وبينما نجد أن كل أخلاق ارستقراطية تولد من تأكيد فخور بذاته، نجد أن أخلاق العبيد توّجه قبل كل شيء رفضا لكل ما لا يشكّل جزءا من ذاتها، لكل ما هو"مختلف" عنها... فأخلاق العبيد تحتاج دائما وقبل كل شيء إلى عالم مواجه لها وخارج عنها لكي تولد، إنها بحاجة على حد التعبير الفيزيولوجي إلى حافز خارجي لكي تفعل فعلها"[1].

ويحصل العكس عندما يتعلق الأمر بتقدير القيم عند الأسياد، فالتقدير يفعل فعله وينمو بعفوية، إنه لا يبحث عن نقيضه إلاّ ليؤكّد ذاته، وهكذا يجهل النطاق الذي يزدريه، نطاق الإنسان العادي أو الشعب الوضيع، ولم يكونوا بحاجة لأن يصطنعوا بناء سعادتهم عن طريق مقارنة أنفسهم بأعدائهم، بأن يفرضوا هذه السعادة على أنفسهم كما يفعل جميع الحقودين. إن السعادة عند هؤلاء لا تنفصل أبدا عن الحيوية والحياة، وأخلاقياتهم "لا تقبل بالقيم الثابتة، ولا بالواجبات، فالإنسان القوي يبتكر قيمه، ويحدد واجباته، ويقرر مصيره بنفسه. إنه يخلق الجديد ويهدم القديم والفاسد" [2]، عكس ما ينظر العبيد إلى السعادة، تحت عبء مشاعرهم العدائية المسمومة، والذين تظهر السعادة لديهم على

1 – Nietzsche, Généalogie de la morale, p 48.
2 – Gelber Hottois, De La Renaissance a la Postmodernité, O P, cit, p 227.

الأخص بمظهر التخدير والخمول والراحة والسلام والامتناع عن العمل واسترخاء الفكر والجسد، إنها صورة سلبية للسعادة.

وهكذا يتتبع نيتشه هذا الصراع عبر التاريخ الطويل، صراع بين قيمتين متعارضتين "طيب" و"خبيث"، "خير" و"شر"، في معركة متبادلة رهيبة، ورغم أن القيمة الثانية قد تغلبت على الأولى منذ أمد طويل إلاّ أنه مازلنا نجد اليوم أمكنة يستمر فيها هذا الصراع بحظوظ مختلفة من النجاح لكل منهما. "إن رمز هذا الصراع المرسوم بأحرف ظلّت مقروءة في تاريخ البشرية بأسره هو "روما ضد ياهودا، ويهودا ضد روما"، ولم يحبل التاريخ حتى أيامنا هذه بحدث أهم من هذا الصراع" [1]، فهذا النّزاع المميت جعل روما تشعر أن في اليهودي شيئا من قبيل الطبيعة المضادة لطبيعتها؛ في روما كان اليهودي يُعتبر كائنا تستبد به الكراهية بالجنس البشري، لقد كان الرومانيون هم الأقوياء والنبلاء، وبلغوا من القوة مبلغا لم يصل إليه حتى الآن أحد على وجه الأرض، أما اليهود فبالعكس، لقد كانوا ذلك الشعب الكهنوتي الحقود بلا منازع، كانوا شعبا يملك في ميدان الأخلاق الشعبية عبقرية لا مثيل لها، وهو ما جعلهم ينتصرون على روما، فبسيطرة قيمهم انحنى الناس لهم، ليس في روما فقط بل في نصف الكرة الأرضية، جميع الأماكن التي سادت فيها المسيحية – اليهودية. لكن، هل دامت هذه السيطرة لليهودي على روما؟

لقد شهد عصر النهضة في نظر "نيتشه" يقظة رائعة ومقلقة تُحاه المثل الكلاسيكية، والتقييم النبيل لكل شيء، فكانت روما القديمة نفسها قد بدأت تتململ كما لو أنها تستيقظ من سبات، خاصة بعد أن سحقت من روما الجديدة، إلاّ أنه سرعان ما شرعت يهودا تنتصر من جديد بفضل تلك الحركة الحاقدة (ونعني الحركة الألمانية والانجليزية) التي قام بها الدهماء، والتي سموها بحركة الإصلاح، هذه الحركة التي بعثت الكنيسة من جديد، لتحرز بذلك ياهودا انتصارا جديدا على المثل الكلاسيكية، ثم تحسم بعد ذلك الأمور لصالح الكنيسة وبشكل أكثر مع حدوث الثورة الفرنسية، "عندئذ تهافتت آخر معاقل النبلاء السياسيين التي كانت ما تزال مقروءة في أوروبا، تهافت نبلاء القرنين السابع والثامن عشر الفرنسيين تحت ضربات الغرائزية الشعبية الحقودة، كان ذلك استبشارا هائلا وحماسا صاخبا لم يسبق لهما مثيلٌ على وجه الأرض!" [2]، مع هذا نشأ فجأة وسط هذا الصخب كله أعجب الأشياء وأغربها، نعني انتصاب المثل القديمة بذاتها، ببهائها الغريب الوقح، أمام

1- Nietzsche, Généalogie de la morale, pp 62, 63.
2 – Ibid, p 64.

أعين البشرية ووعيها، ولكن مرة أخرى وبصورة أقوى وأشد وقعا في النفس مما مضى، تقوم في وجه شعار الحقد الكاذب الذي يؤكّد على أولوية العدد الأكبر، تدوّي في وجه إرادة المهانة والذل، والسطحية والانحطاط، في وجه أفول نجم البشر، تدوّي شعارا مضادا هائلا مذهلا، إنه شعار الأولوية للعدد القليل! ثم كان "نابليون" كمؤشر أخير على الطريقة الأخرى، لقد كان رجلا فريدا وأخيرا، وكانت تجسّد فيه مشكلة المثال النبيل بلا منازع. إن هذا الرجل في نظر نيتشه مزيج مركب مما هو لا إنسان وما يتجاوز الإنسان.

ثم تعود في النهاية السيطرة للقطيع والعدمية، هذه السيطرة لم تكن أبدا نتيجة لمواجهة ميدانية محتدمة بطبيعة الحال، فالشعب اليهودي بطبيعته العاجزة لم يكن يحارب أعداءه في ساحة القتال، ولكنه مدفوع بحقده الدفين، كان يحاربهم حربا من نوع آخر هو أقدر عليها فيفسد قيمهم الأخلاقية وهو الأمر الذي يترتّب القضاء عليهم، ذلك أن قوة الإنسان إنما تكمن في قوة قيمه الأخلاقية التي يهتدي بها في حياته. إن الأخلاق المسيحية في نظر نيتشه أخلاق زائفة تكرّس المكر والخداع، فالحب المسيحي الذي تغنى به الشعراء، ومجّده الفلاسفة، وعاش في سبيله الرهبان، ما هو إلاّ نبتة نبتت من جذع شجرة الانتقام والحقد اليهودي، وما المسيح المخلّص إلاّ مبشرٌ بهذا الحقد العاجز.

إن التمويه الذي قام به اليهود في نظر نيتشه هو ادعاؤُهم بأنهم صلبوا المسيح كونه عدو إسرائيل ومحطّمها، كي يخدعوا العالم كله بأنهم أبرياء من وسيلة انتقامهم الحقيقية والتي جاء بها المسيح، إلا أن هدفهم كان استمرار عملية التهجين للجنس البشري، لتنتصر مع اليهودية والمسيحية أخلاق العبيد وأخلاق الغوغاء، أخلاق القطيع وهي التسميات التي يستخدمها نيتشه، وهزمت أخلاق السادة النبلاء الارستقراطيين، وأصبح كل شيء متهوّدا، متمسّحا، غوغائيا. لقد أصبح الحقد خلاّقا، وتولّدت عنه القيم الغوغائية.

هذا، ويؤكّد نيتشه أن رجال الدين وآباء الكنيسة يدركون جيدا سيكولوجية التمويه التي يستخدمونها تُجاه القطيع، ويدركون أيضا أن ما يدعون إليه يتناقض مع طبيعتهم البشرية، لذلك فهم لا يخضعون لهذه الأوامر، فدوافع الأخلاق المسيحية جميعها في رأي نيتشه مضادة لمبادئها، فمبدأ "إنكار الذات" مثلا لا يصدر عن دعاته بدافع من إنكار الذات وحب الآخرين، ولكن هؤلاء الدعاة في الحقيقة يستهدفون من ورائه جلب المنفعة لذواتهم، وذلك لأن هذا الإنكار يؤدي في نهاية الأمر إلى فقر ذوات الآخرين وثراء ذوات الدعاة الماكرين، وهكذا يكشف نيتشه عن التناقض الأساسي القائم بين مبادئ الأخلاق المسيحية ودوافعها، وينتهي على هذا النحو إلى أن الفضائل المسيحية

كلها تضر بالإنسان، وتحول دون إثرائه لحياته وتقويتها، وهكذا تستغل انفعالات الانتقام والحقد الدفين لدى العبيد، هذا الاعتقاد الخاطئ لأغراضها الخاصة، من أجل أن تؤكّد أن الإنسان القويّ حر في أن يكون ضعيفا، لتروّض أكثر الناس حيوية، وتلجمه بلجام المسيحية، بل وتمنعه حتى في أن يفكر في الحياة الطافحة النامية، وهذا من الآثار المرضية لروح الانتقام التي يصنعها الضمير الأخلاقي ... فالمرض نفسه كما تصوّره رجال الكنيسة روحيا، ليس أن يصبح الرجل العادي مريضا ولكن أن يصبح المرض نفسه مثالا، وهكذا يقيّم الألم والمعاناة وكل ما يعيق نمو الحياة [1]، وعلى العكس يؤكد نيتشه أن القوة لا يمكن أن تعبّر عن نفسها بوصفها ضعفا، كما أن الضعف لا يمكن أن يعبّر عن نفسه بوصفه قوة، وإن التمييز بين القوة والتعبير عن القوة تمييز زائف، "فأن ترتعب الحملان من الطيور الجارحة الكبيرة فهذا أمر لا يندهش له أحد، لكنه لا يشكّل سببا للحقد على الطيور الجارحة الكبيرة لترويعها الحملان الصغيرة، وإذا قالت الحملان فيما بينها: "إن هذه الطيور الجارحة شرّيرة، وإن ما توفر به بينها أقل قسطا من صفات الطيور الجارحة، بل نقيض هذه الصفات تماما، صفات تجعل منه حملا، أفلا يكون هذا الطير طيّبا؟" [2].

لن يكون ما يعترض به على هذه الطريقة في استخلاص المثل إلاّ ما تردّ به الطيور الجارحة نفسها، من نظرة فيها بعض السخرية، إنها تقول:"أما نحن فلسنا نحقد البتّة على هذه الحملان الطيّبة، بل العكس، فنحن نحبّها، ولا شيء ألذّ عندنا من لحمها الشهي" [3]، فمطالبة القوة بأن لا تتجلى بما هي قوة أمر لا معنى له تماما كمطالبة الضعف بأن يتجلى قوة، وهذا هو شأن أخلاق المسيحية، إنها لا تخرج عن نطاق المنفعة الشخصية، فالضعف الذي تدعو إليه إنما بدافع القوة التي تطلبها أنانيتهم، وهكذا تكون المسيحية أنانية إلى أقصى حد، وما الغيرية التي تدعو إليها إلاّ وسيلة لتحقيق أغراض شخصية محضة، ويمكن قياس هذا المثال على سائر مبادئ المسيحية.

هذا، ويحاول نيتشه أن ينقل المشكلة الأخلاقية من المستوى التاريخي الواقعي إلى مستوى انطولوجي، لأن مشكلة الأخلاق بالدّرجة الأولى هي مشكلة قيمة، فقيمة الوجود تتجلى بالنظر إلى إرادة القوة التي تسير فيها بوصفها جوهر الحياة. إن إرادة القوة قبل كل شيء مفهوم انطولوجي يشير

1- VLADIMIR BIAGGI, Nietzsche, édition ARMAND COLIN, Paris, 1999, pp, 50, 51. « les effets morbides de l'esprit de vengeance sont a l'œuvre, dans la conscience morale, ce n'est pas Dieu qui délivre sa lois mais, de façon souterraine, l'esprit de revanche, avec toute sa cruauté … la maladie elle-même doit être spiritualisée, non seulement pour que l'homme normal soit le malade, mais pour que la maladie ennoblie se constitue en idéal-étalon, l'idéal ascétique valorisera donc la souffrance, la peine et tous les aspects les plus accablés de la vie ».

2- Nietzsche, Généalogie de la morale, p 56.

3 – Ibid, même page.

إلى صيغة الحركة في كل موجود، ووفقا لذلك تأتي جميع القيم كنتيجة أخيرة لمفهوم الحياة الذي يجري في تلك الموجودات، ولهذا السبب تتخذ القوة في نظر نيتشه طابع القوة الغريزية وغرائز الحرب التي لا تقهر والحيوية الكبيرة، وفي المقابل يتخذ العجز هيئة الظهور الغريزي، وفقدان الغرائز والوهن، وتصبح بذلك سيطرة السّيد متماشية مع رهانات العصر، تحدّدها السيرورة التاريخية، وتتحدد الآن على العلم، وعلى الإحاطة بإرادة القوة والعودة الأبدية. إن أخلاقية الأسياد تعني تقييم الإنسان المتفوّق، وعلى هذا النحو يحدد نيتشه الآن عبودية العبد تحديدا أكثر جذرية، "فليست هذه الأخيرة ضعفا في الغرائز وهزالا وفقدانا للقوة والعزم وحسب، بل هي خضوع لله، فالإنسان المتفوّق والإنسان الذي يعيش بالرجوع إلى الإله، ذلكما الآن هما القطبان المتعارضان. إن أخلاقية الأسياد الجديدة تعيش موت الإله، وأما الحدس الجديد لأخلاقية العبيد فيبصر روح الإنسان المستعبدة في فكرة الإله" [1]، وهو الأمر الذي يبقي الضمير الأخلاقي عند هؤلاء الأفراد يفعل فعله، يحرّكه الأصل الذي ينمو فيه، فالضمير الأخلاقي نفسه لا يعدو كونه غريزة القسوة التي حيل دون تفجرها باتجاه الخارج، والتي انكفأت من جراء ذلك باتجاه الداخل، فمهما تغيّر شكل الصراع إلاّ أن الدوافع التي تحركه تبقى ثابتة.

إن ما تكشف عنه التحليلات الجنيالوجية للمسألة الأخلاقية كما هي معروضة ضمن التاريخ العدمي تؤكّد أن الحياة لا تأتي من العبيد الضعفاء، إنما تأتي من الأسياد الأقوياء، والحياة تكون لها قيمة عندما لا تبالي أو على الأقل لا تضع في حسابها هؤلاء الضعفاء إلاّ كوسائل لإنماء حياتهم الخاصة، لكن ليس بطريقة التمويه والمكر والقناع التي تمارسها المسيحية، بل بطريقة المحارب الذي تكون أغراضه واضحة، ووسائله متكشّفة، لأن توقيف الحياة وبترها مباشرة أحسن من بث السموم فيها وقتلها ببطء، وحتى إن دعت الحاجة لمساعدة هؤلاء العبيد فينبغي أن يكون ذلك ناتجا عن فيض في الصحة ووضوح في الرؤية. لقد نصّبت المسيحية الأخلاق باعتبارها "وهما للنوع، تدفع الفرد للتضحية بالمستقبل، وهو يمنح الظهور قيمة لا متناهية، بهذا الوعي لقيمته تستبد النزعات الأخرى بطبيعته، إنها معرفة عميقة أقيمت على الأخلاق لحد الآن، ولكن ما هي إلاّ تناقضٌ بإمكانه أن يصبح قدريا تفرض علينا حتى إعدام الأخلاق ذاتها بنزاهة" [2].

1- فنك، المرجع السابق، ص 154 .

2 - Nietzsche, La volonté de puissance, traduction Geneviève bianquis N.R.F Gallimard, 1984, T2, p 128, « La morale illusion de l'espèce, pousse l'individu a se sacrifier a l'avenir, lui concédant en apparence une valeur infinie, afin qu'avec cette conscience de sa valeur, il tyrannise les autres tendances de sa nature, les soumettes et soit plus difficilement content de soi, reconnaissance profonde pour tout ce que la morale a fait jusqu'à présent,

هكذا إذن يستقي نيتشه درس البطولة في المشهد الإغريقي كشعار يُرفع في وجه المسيحية الزائفة التي عملت على تشويه التاريخ الإنساني، هذا التاريخ الذي صبغته صبغة أخلاقية وفق منطق فهمها المريض، يقول نيتشه:"أثناء تجوالي في تاريخ القيم الأخلاقية توصلت إلى نتيجة مذهلة أكثر حتى بالنسبة لي، باعتباري تأقلمت مع كثير من المناطق الغربية، وجدت جميع القيم العليا، جميع القيم التي سيطرت على الإنسانية، أو على الأقل الإنسانية المدجّنة، تستطيع أن تدمج ضمن أحكام الناس المعتوهين، تحت الأسماء الأكثر قداسة انبعثت نزاعات تدميرية، نسمي الإله كل ما يُضعف، ما يعلّم الضعف ويزرعه ويطعّمه. اكتشفت أن الإنسان الصالح طريقة لإثبات الانحطاط" [1]. وعوض أن يبحث الإنسان عن الخلاص في الفن اتجه نحو مسيحية زائفة، وبدل أن يتمسك بالحياة راح يهلّل لأوهام تمسكه عن النمو.

هكذا إذن نجد التناقض قائما بين الأخلاق المسيحية العدمية، والتي هي أخلاق أفقية، والسلوك الحيوي البطولي الذي يستغني أصلا عن فكرة التقويم والذي يسير في اتجاه تراتبي عمودي، هنا بالذات يقبع الإنسان المتفوق –"الذي نادى به نيتشه لتخليص الإنسانية من مستنقع الرداءة والضعف، فمع أنه لم يتحقق إلاّ أننا نقترب منه"– [2]، كعلامة على أفول الأخلاق العدمية والترويج لثقافات أخرى وفق سنن زرادشتية أملتها التحليلات الجنيالوجية.

---

mais elle n'est plus qu'une contrainte qui pourrait devenir fatale, elle nous oblige elle –même a nier la morale par probité ! ».

1 – Nietzsche, La volonté de puissance, p 157, « mon résulta a été aussi surprenant que possible même pour moi qui me suis déjà acclimaté dans beaucoup de régions étranges, j'ai trouvé que toutes les valeurs supérieures, toutes celles qui dominent l'humanité ou tout au moins l'humanité domestiquée, peuvent se ramener aux jugement des hommes débilités, sous les noms les plus sacrés, j'ai exhumé des tendances destructives, on a appelé dieu se qui affaiblit, ce qui enseigne la faiblesse, ce que inocule la faiblesse, j'ai découvert que l'*homme bon* est une façon pour la décadence de s'affirmer elle-même ».

2 - Jean Dupuy, Politique de Nietzsche, éditions ARMAND COLIN, Paris, 1969, p 251.

المبحث الرابع: الجنيالوجيا ومأزق الثقافة.

تعرض علينا الجنيالوجيا مشهداً ثقافياً غير مألوف على الأقل كما تلقيناه أو نتلقاه ضمن المناهج الدراسية الرسمية، فالمؤسسات الثقافية التي نصّبت وصايتها علينا ضمن أجهزة السلطات المختلفة عمّدت الفعل الثقافي بأركانه المتباينة منذ بداية تشكّل مفاصل شخصيتنا. إن مسألة الخصوصية الثقافية وإن كثّفت ساحة المختلف وعمّقت رؤيتنا حيال المتعدّد فهي لا تعدو أن تكون مجرد ذريعة لحجب تلك الهوة التي تمزج أقدارنا، لذلك فكل ما قيل أو يقال بشأن الثقافة نجد ما يكذّبه لدى الطفل الذي لم تروَّضه المناهج التربوية. "فالأساليب التربوية الحديثة تعلّمنا ألاّ ننهى الطفل حينما يسترسل في الأسئلة عن بداهة فهمه الأولي لعلاقة السبب بالمسبب، إلا أن مجاراة صدق أسئلته البريئة، تعيدنا إلى ما تناسيناه، أو بالأحرى، إلى ما أنستنا إياه المدجّنات التربوية تلك التي صيّرتنا كبارا عارفين بالذي لا يعرفه الصغار، أو قل، متمرسين بالموارية، هربا من الذي لا يعرف أن يتهرب من الصغار" [1]، فالكشف عن دوافع هذا التهرّب يضعنا في مواجهة جنيالوجيا غير مسالمة تعلن الحرب على كل ما هو متعارف عليه، ذلك هو أسلوب الهدم النيتشوي الذي يحثّ على إعادة بناء الأفضل، فنيتشه كما هو معروف "فيلسوف الهدم والتقويض، ليس كالفلاسفة الذين شيدوا عماراتهم الفكرية على أعمدة جاهزة، أو بالأحرى، على أسس جهّزها لهم السابقون، وقد رمى هو إلى نقض الاعوجاج في أصل الحكاية ...، حكاية التقدم والتطور، هذا المتمثل برصّ البناء الفلسفي من حجارة أفكارنا المتراكمة بعضها فوق بعضها، لكي لا تعلو العمارة أكثر في بنائها القائم على أسس إغريقية عفا عنها الزمن، لهذا، أعمل معول نقده بقساوة، من أجل تقويض شموخ إيماننا ببداهات ليست على ما هي حقائق نهائية، تاركا لنا مساحات فارغة، إلاّ من أنقاض ما دمّره هو، علّ في ذلك، حثّا فلسفيا لإعادة بناء معتقدات أفضل، لإنسان أحسن" [2].

إن أهمية نيتشه هنا تكمن في تخليصنا من هذه الأعباء الثقيلة الموكلة إلينا، وتحريرنا من الأغلال التي قيّدتنا منذ أمد بعيد، لقد سُيِّجت للثقافة معابد ومسارح ومدارس وجامعات ومنابر إعلامية تمرّر لغطها هناك، كما أوكلت لها مهمة التنشئة التربوية وما رجل الدين والفنان والمربي والإعلامي إلا أدوات لتحقيق هذا الغرض، فالمواطن الصالح هو معيار النجاح. إن التحرير هنا لا يخرج عن السياق المرسوم له سلفا، لذلك فمن المغالطة والخطأ إجراء أي مقارنة بين مفاهيم جاهزة أعدّت لإنجاح مثل

1 – نديم نجدي، اضاءات نيتشوية، ما قبل الكلام... وما بعده، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص 130 .

2– المرجع نفسه، ص 250 .

هكذا مشروع مع مفاهيم أخرى لم يتم التفكير فيها إطلاقا بل ولا تنتمي إلى دائرة المفكر فيه، من هنا كان المنهج الجنيالوجي النيتشوي بمثابة رؤية جديدة للثقافة، لم يتوفر لهذه الرؤية المجال الذي تشتغل فيه، فمع أن نيتشه ليس ملزما، أو لم يلزم نفسه بتقديم البدائل فهو يضعنا في قلب المشكلة، أمام وضع بلا هويّة لا يريد أن يكشف عن نفسه، أيعني ذلك أن الجنيالوجية تقدّم لنا قراءة جديدة للوضع الثقافي الراهن بتنصّلها من ماضي هذه الثقافة؟ أهي أداة عزل بين الفعل الثقافي وحضوريته؟ أتسير الثقافة ضمن هذا الوضع نحو حتفها؟ أم أن هناك شكلا آخر للثقافة ينبثق على خلفية هذه المراجعة للمسألة الثقافية؟ أيمكن إيجاد مناخ ثقافي لم تطل عليه شمس الجنيالوجيا؟

تقوم المساءلة الجنيالوجية على إعادة مختلف المنظومات الفاعلة، وهنا تقوم بعملية تأويل لتاريخ الثقافة كما هو معروض على الأقل، لذلك يأتي السؤال الجنيالوجي ببراءته لإقامة تراتبات جديدة للأنماط الثقافية المختلفة، وحصر صلاحيات الفعل الثقافي في الأهداف التي يؤديها والأرضية التي نبت فيها. إن المسائل الثقافية بتعدّد مواردها وتشعّب مفاصلها أمر لا طائل منه إذا ما قورنت بالوظيفة التي تؤديها، وهي في ذلك متّهمة ما لم تصمد أمام الهزات الجنيالوجية، فإذا أمعنّا النظر في الأساليب الخطابية التي تحوي هذه الثقافة فهي تأتي لتكريس الظرفية والآنية وفي المقابل تسعى لتغييب الماضي أو المستقبل بطابعه الحضوري الحي، أي أنها تقوم بتجفيف وتمويت أركان الثقافة وتجعلها مجرد مومياءات واستعارات ميّتة، يعني هذا أن الثقافة صناعة خطابية تقوم بإنتاجها مؤسسات القمع جُهّزت لهذا الغرض، فالتشكيلة الخطابية تتحدّد على الأقل من حيث موضوعاتها، إذ لا يمكن الفصل بين الخطاب وموضوعه كما لا يؤدي تنافر هذه الموضوعات إلى حدوث تغيير على المجموعة، وهنا يجد كل موضوع مكانه وقانون ظهوره [1] وفق إوالية تصنّم استراتيجيات تشكيل المعنى قبل أن يتولّد طبيعيا من ملفوظه، لذلك فالشروط التي تسمح بظهور موضوع الخطاب، والشروط التاريخية التي تسمح بقول أي شيء عنه، وتخوّل للأشخاص أن يقولوا ما بدا لهم، وكذا الشروط التي لابد من توفرها كي ينخرط الموضوع في ميدان يرتبط فيه مع موضوعات أخرى بروابط قرابة، وينشئ معها علاقات تشابه وجوار وتباعد واختلاف وتحول – جميعها شروط عديدة وذات وزن، وهذا يعني أن من المستحيل أن يقال أي شيء يراد قوله في فترة ما، ومن الصعب قول شيء جديد عنها [2]، إنها سلسلة من المدلولات اكتسبت قسوتها بالوراثة من رحم الدلالات التي احتضنتها، ولكي تحقق ذلك

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1987، ص 43 .

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الانتشار الواسع في الأوساط الشعبية نسجت أساطيرها الثقافية ضمن أنماط الموضوع المختلفة، لذلك فليس من اليسر حصر أشكال هذه الثقافة ولا حتى فهم طبيعة الروابط التي تجمع بينها.

إن التغلغل والانسيابية التي حقّقتها الثقافة في العقل الإنساني الحديث والمعاصر – إذا أخذنا بالاعتبار أن الاستعمال الذي تكتسيه الثقافة هو كما نفهمه حاليا بعيدا عن ارتباطه بالأرض – هو صناعة غربية لاشك في ذلك، حاولت أن تميط اللّثام عن الكثير من المدلولات التي احتكرتها الكنيسة لمدة طويلة من الزمن باعتبارها المصدر الشرعي الوحيد لمؤسسة التأويل– غير أن مثل هذه المحاولات كان الدافع من ورائها الحقد ورد الاعتبار للعقل الذي سلب حقه منذ أمد بعيد، من هنا كان التأويل الذي خرجت به مثل هذه المحاولات تأويلا حاقدا تفوح منه رائحة الأخلاق الكريهة عوضا أن يكون تأويلا ميّتا–استيتيكيا يبحث عن مناطق جدباء لم تطأها أقدام الحاقدين ولم تستنبت من قبل ثمارا لم يحن وقتها بعد. إن سياسة الجنيالوجيا كما أرادها نيتشه هي إقامة مناطق عازلة للثقافة بعيدة عن كل مساومة انطولوجية أو سياسية، من هنا يتم اختيار السلالات النقية وإخصابها مع الحفاظ على هذا النظام لأجيال متعددة قصد ضمان نقاءها، بذلك تكون الجنيالوجيا قد أفرغت الثقافة من محتوياتها الأخلاقية والدينية كما قطعت عنها جذرها الميتافيزيقي المهووس بفكرة الأصل، وهكذا تضيق الفضاءات المخصّصة للثقافة شيئا فشيئا حتى تنصهر تلك التعدّدات الزائفة ضمن واحدية مفضوحة المنشأ، فالبحث في الصراع الذي تبديه مختلف الثقافات أو تتبناه كشعار لها أو كمصدر لتطوّرها والمسمى بالديالكتيك ليس إلاّ تعبيرا عن عدم القدرة على المواجهة المصيرية للمصادفة والحظ.

فالديالكتيك كما تقدّمه الميتافيزيقا أو تتبناه كمنهج لعملها الفلسفي هو صوْرنة مفارقة تسعى للدّمج بين أوهام صنعتها بوهمها الموافق لتركيبتها، وحاولت في ذلك أن تقبض على الوجود بكل أشكاله ضمن هذا المنظور. إن العوالم التي صنعتها الميتافيزيقا بفضل هذا الديالكتيك ليس بإمكانها أن تصمد ولو لحظة أمام الأسئلة الجنيالوجية التفتيتية، فمع أنها تلجأ للعلم والأخلاق والدين ضمن تأطير ميتافيزيقي فهي تُفقد الحياة معناها الحقيقي، وهو ما يجعل الإنسان الحديث والمعاصر يتحول إلى نسق مغلق فاقد لكل معنى أو أهمية، لكن ما هو المعنى الذي يأخذه الديالكتيك هنا؟ هل كل صراع أو مصالحة بين نقيضين تصحّ عليه تسمية ديالكتيك؟ وإذا كان الأمر بهذا المعنى، أبإمكاننا أن نجد بعض التداخلات بين الديالكتيك والجنيالوجيا؟

إن وجود علاقة جوهرية بين شيئين لا تكفي لتشكيل ديالكتيك، إذ كل شيء يتوقف على دور النافي أو السلبي في هذه العلاقة، ونيتشه إذ يرى أن موضوع القوة قوة أخرى، فهذه القوة ينبغي أن

تدخل في علاقة مع قوى أخرى، وكذا الحياة تدخل في صراع مع نوع آخر من الحياة، فللتعددية أحيانا مظاهر ديالكتيكية هي عدوّها الأشد شراسة، العدو العميق الوحيد، لذا علينا أن نأخذ الطابع المضاد للديالكتيك في فلسفة نيتشه محملَ الجدّ.

هذا، وكان الديالكتيك الذي رسمته مختلف الفلسفات بهدف التسوية والمصالحة، إنها طريقة تفكير العبيد التي ينتج عنها ديالكتيك حزين، لأننا لو بحثنا عن الإرادة التي تريد الديالكتيك لوجدناها إرادة بائسة منهمكة ليست لها قوة إثبات اختلافها، قوة لم تفعل، بل تردّ فعل القوى التي تسيطر عليها، وتجعل العنصر النافي ينتقل إلى الواجهة في علاقتها بالآخر، إنها تنفي كل ما يحيط بها، وتجعل من هذا النفي جوهرها ومبدأ وجودها، وهذا هو حال أخلاق العبيد التي تقول "لا" لكل ما ليس منها، وهو الأمر الذي جعل نيتشه يقدّم الديالكتيك على أنه تأمل العامة، وطريقة تفكير العبد، وهنا تعود الغلبة لفكرة التناقض المجرّدة على الشعور الملموس بالاختلاف الايجابي، ليتغلّب ردّ الفعل، ويأخذ الانتقام مكان العدوانية، وعلى العكس من ذلك فإن النفي لدى السيّد يأخذ مرتبة ثانوية ومشتق لوجوده.

هذا، وإن الديالكتيك حسب نيتشه لم ينحصر في حدود العلاقة سيد- عبد فقط التي رسمها هيغل، بل الطابع العام الذي ميّز حقل الثقافة الغربية برمتها، ودفع بها في النهاية إلى العدمية، ولم يستثن ذلك حتى العلوم التي كان يُعتقد أنها في أوجّ التطور كالرياضيات والفيزياء والبيولوجيا، هذه الأشكال الثقافية المهووسة بالضبط والدقة... من هنا كان النقد الذي وجّهه نيتشه للعلم عنيفا، لا النقد للعلم ذاته، وإنما للنوايا الارتكاسية التي تحرّك هذه العملية في إطار ديالكتيكي مؤطر منذ البداية، يهدف إلى تعميق المثل الأعلى الزهدي الذي يعارض الحياة، ويحكم عليها بالخطأ، فلو نظرنا بصورة عامة ما الذي يطلق عليه اسم العلم؟ لوجدناه قابعا فيما يمليه الوعي، ومحصورا في حدود العلاقة فاعل- رد فعل الديالكتيكية، إلاّ "أن النشاط الرئيسي الكبير غير واعٍ، فالوعي يعبّر فقط عن علاقة بعض القوى الارتكاسية بالقوى الفاعلة التي تسيطر عليها، الوعي ارتكاسي من حيث الجوهر... وما نقوله عن الوعي يجب أن نقوله عن الذاكرة والعادة أيضا، أكثر من ذلك علينا أن نقوله أيضا عن التغذية، والتناسل، والحفظ، والتكيف، هذه وظائف ارتكاسية، اختصاصات ارتكاسية تعبيرات عن هذه القوى الارتكاسية أو تلك" [1]، لأن الوعي ينظر دائما إلى الجسم من وجهة نظره ويفهمه بطريقته، أي بصورة ارتكاسية، من هنا يتبع العلم طرق الوعي مستندا إلى قوى ارتكاسية،

1- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 56 .

وبالتالي النظر إلى الجسم من وجهة نظر ردود الأفعال، بهذا يرفض نيتشه مناقشة مشكلة الجسم بين الآلية والحيوية، على أساس أن الحياة تفقد قيمتها إذا انتظرت اكتشاف ذاتها، وأرجعته إلى قوى ارتكاسية معبّر عنها بالآلية لحظة الوعي، من هنا فالمشكلة الحقيقية في رأي نيتشه هي "اكتشاف القوى الفاعلة التي من دونها لا تكون ردود الفعل بحد ذاتها قوى. إن نشاط القوى اللاّواعي بالضرورة، إنما هو ما يجعل من الجسم شيئا ما أعلى من كل ردود الفعل، وبوجه خاص من رد فعل الأنا، هذا الذي يسمى وعيا" [1]، من هنا تكون قوى الجسم الفاعلة هي ما يجعل من الجسم "هو" "Soi"، ويحدد الـ"هو" كأعلى، وهذا ما نبّه إليه زرادشت "المستهزئين بالجسد" بقوله:"إنّك تقول "أنا" وتنتفخ غرورا بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها، أشئت أن تصدّق أم لم تشأ، وهو جسدك وأداة تفكيره العظمى، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة"أنا" لأنه هو "أنا"، هو مضمر الشخصية الظاهرة" [2]، هذا الجسد الذي لا يمكن اختزاله وفق علاقات آلية تنصهر في إطار علمي. إن هكذا نظرة للعلم في نظر نيتشه ارتكاسية لأنها لا تمثّل إلا ردود أفعال لقوى مصطنعة قصد إقامة الديالكتيك.

إن العلم الحقيقي في نظر نيتشه هو "علم النشاط، لكن علم النشاط هو كذلك علم اللاّوعي الضروري. إن فكرة أن العلم إنما يجب أن يتماشى مع الوعي، وفي الاتجاهات ذاتها، إنما هي فكرة عبثية، فرائحة الأخلاق التي تمدّ برأسها إنما تفوح من هذه الفكرة، في الواقع لا علم إلاّ حيث لاوعي، ولا يمكن أن يكون ثمة وعي" [3]، فالعلم بهذا المفهوم لا يكون ارتكاسيا، بل يكون فاعلا، لأنه لا يبالي بأي شكل من أشكال النسقية والآلية، ولا يكون موضوعا لردود الأفعال، وهذا ما يجعله يتفتح على الفن الذي لا يقحم عناصر الديالكتيك بالمفهوم الهيغلي ضمنه ولا يكترث بالاضطغان.

إن الوظيفة المنوطة بالعلم حسب نيتشه هي إقامة تراتبات جديدة أو تقويم لسلّم التراتب السائد، لذلك لا مناص لنا من هذا العالم إلى عوالم أخرى يبقى ورودها مؤجّلا في فلسفة نيتشه إلى لحظة العودة الدائمة التي سيعلن عنها زرادشت فيما بعد، وهذا ما يؤكد لنا في النهاية أن العلم بالمعنى العام، لا يفضي إلى ديالكتيك، وإنما إلى تراتب. أمّا إذا نظرنا إلى العلم بصورة مجرّدة فإننا نجد كذلك أن نيتشه يوجّه انتقادا حادا إلى علوم عصره يمكن حصرها على الأقل في مستويات ثلاث، "ضد التماثل

1 – جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 56.

2 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 57 .

3 – جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 57 .

المنطقي وضد المساواة الرياضية، وضد التوازن الفيزيائي، ضد الأشكال الثلاثة للاّمتميّز. إن نيتشه يرى أنه أمر حتميّ أن يفتقد العلم نظرية القوة الحقيقية ويفسدها" [1]، لأن ما يهمّه بشكل رئيسيّ هو من وجهة نظر الكمية بالذات، وهو عدم قابلية تحويل الفرق في الكمية بالذّات، لكن فقط لكونها ما لا يمكن مساواته في الكمية، ما لا يمكن إلغاؤه كفارق في الكمية، وهذا ما يحفظ في النهاية التمايز والاختلاف في الفروقات لتحيل إلى تراتب كوني.

على أية حال، ومهما يقال عن نيتشه بخصوص نظرته للعلم، والصورة السيّئة التي ألصقت به في هذا المجال كونه لا يملك الكثير من الجدارة العلمية، أو الميل إلى العلم، لكن ما يفصله عن العلم هو اتجاه وطريقة في التفكير، إلا أنه متفحّص ومنقّب جاد، استقصى من خلال ملاحظاته أن العلم في معالجته للكمية يتجه دائما إلى التسوية بين الكميات والتعويض في حالات اللاّمساواة، إن نيتشه– في نظر دولوز– "ناقد العلم، لا يتذرع أبدا بحقوق النوعية ضد الكمية، إنه يتذرع بحقوق الفرق في الكمية ضد المساواة وبحقوق اللاّمساواة ضد التسوية بين الكميات... هاكم بالضبط ما يفضحه في العلم، إنه يفضح الهوس العلمي بالبحث عن تعويضات، والنفعية والمساواتية العلميتين بالضبط" [2]، وهذه في الحقيقة هي حالة جميع العلوم التي نعرفها، فالمنطق يسعى دائما إلى إقامة تكافؤات، واستبعاد التناقضات، أما الرياضيات فهي تسعى للتسوية بين الكميات وإحداث التعويض بهدف إقامة معادلة كمية، ومن جهة أخرى تقوم الفيزياء بإجراء تعديلات في الوسط تفضي إلى توازن طاقوي يحفظ كمية الطاقة، حتى البيولوجيا ما هي إلاّ تفاعلات بيوكيميائية يكون الهدف منها إقامة توازن بيولوجي، لكن ماذا يعني هذا الحد من الفروق في الكمية وما هي الإحالات الممكنة الناجمة عن المساواتية حسب نيتشه؟

يكشف التحليل الجنيالوجي الذي يقيمه نيتشه حول العلم عن النوايا الارتكاسية التي طبعته بوصمة التخلف بعدما أدمجته بالمثال الزهدي، ليظل "ملجأ لكل أنواع الاستياء، والارتياب، والندم، وامتهان الذات، وتعب الضمير، إنه عين القلق الناجم عن فقدان المثال الأعلى، إنّه الألم الناشئ عن غياب الحب العظيم، إنّه الاستياء الملازم للقناعة الإجبارية" [3]، الذي طرح العلم خارج ذاته، إنّه تعبير عن مدى مساهمة العلم في عدمية الفكر الحديث، والجهد الكبير الذي خصّصه العلماء لنفي

1– جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ص 60، 61 .

2– المرجع نفسه، ص 60 .

3- Nietzsche, Généalogie de la morale, p 167.

الفروقات هو الجزء الأساسي من هذا المشروع الذي يقوم على إنكار الحياة، والحطّ من قيمة الوجود، وبهذا المعنى يجعل العلم في خدمة المثال الزهدي، والأكثر من هذا أنه يقوّي ركائزه، ويسمو به خاصة في فكرة الحقيقة التي يلتقيان فيها على مبالغة مشتركة في الاعتقاد بأن الحقيقة لا يصحّ تقييمها ولا نقدها، وهذا ما يجعل منهما حليفين، بحيث أنّنا إذا افترضنا مكافحتهما، فإنّ الصراع لا يمكن أن يتمّ إلا ضدّهما معا بحيث يطرحهما معا على بساط الشّكّ والبحث، وهذا ما يجعل العلم في النهاية يلازم المثال الزهدي الذي ظلّ نيتشه ينتقده.

يرى نيتشه أنّ هذه الثقافة التي يسيطر على منهاجها الديالكتيك الارتكاسي لا يمكنها أن تعيش في أجواء الصفاء الفني التراجيدي، باعتبار أن "القوى الارتكاسية هي التي تعبّر عن نفسها في التّعارض، وإرادة العدم هي التي تعبّر عن نفسها في عمل النّافي، الديالكتيك هو الإيديولوجية الطبيعية للاضطغان والإحساس بالخطأ هو الفكر في منظور العدمية، ومن وجهة نظر القوى الارتكاسية" [1]. لذلك، ولكي يخرج نيتشه من المأزق الديالكتيكي أسند لنفسه مهمّة البحث عن الإنسان الأسمى كبديل عن الإنسان الديالكتيكي وتقويم تراتب القيم، من هنا كان الأهم كيف يمكن تجاوز الإنسان الموسوم بهذه الثقافة؟

إن زرادشت هو الأول والوحيد الذي طرح هذا السؤال فهو يرى "أن التجاوز يتعارض مع الحفظ، لكن كذلك مع التمليك، وإعادة التمليك، والتقويم على أساس مختلف يتعارض مع القيم الرائجة، لكن كذلك مع التغييرات الديالكتيكية الزائفة، لا يلتقي الإنسان الأسمى في شيء مع كائن الديالكتيكيين النوعي، مع الإنسان بوصفه نوعا، كما يلتقي مع الأنا" [2]. بهذا يكون الإنسان الديالكتيكي مخالفا تماما لثقافة الإنسان الأسمى.

إن الإنسان الديالكتيكي هو الأشد بؤسا، لأنه لم يعد إلاّ إنسانا، هو الذي أعدم كل ما ليس ذاته، وأعدم كل ما هو أفضل لأنه ألغى الاستلاب، وفي مقابل ذلك نذر نفسه لأوهام تسلبه وعيه وحرّيته، وبهذا المعنى أصبح الإنسان الحديث مؤدلجا في أنظمة متراكمة تصبّ في نهر العدمية.

إن إخراج الإنسان من هذه الأنساق التي حوّلته إلى ماهية ميتافيزيقية يمكن أن يتحقّق "خارج لغة المنطق والعقل، وذلك بالعودة إلى الفن ولغة الشّعر، هنا يمكن أن يتجلى البعد الوجودي للإنسان. إنّ الحكماء السابقين على سقراط لم يكونوا يتكلمون بلغة المنطق الصوري للتعبير عن الإنسان، وعن

1 – دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 205 .

2 – المرجع نفسه، ص ص 209، 210 .

وجود الوجود، بل كانوا يعبّرون بواسطة القصائد الشعرية بلغة الرمز... لأنّ الشّعر لا يتحرّك في مجال الحقيقة، وإنما يتحرك في مجال المجاز" [1]، لكن فيما بعد احتقر أفلاطون الشّعر وطرد الشّعراء من جمهوريته تتمّة للمشروع الذي مهّد له الطريق أستاذه سقراط من قبل، لتخضع اللّغة بعد ذلك إلى قوانين المنطق مع أرسطو كأقصى نمذجة عبّر بها الإنسان عن عدمّيته، وفي ذلك ركبت الفلسفة بعد أرسطو لغة المنطق، وحوّلت الإنسان إلى قضية منطقية تتكوّن من موضوع ومحمول، من هنا فإنّ مسألة تحرير الإنسان لا يمكن تحقيقها إلاّ إذا غيّرنا الطريق الذي أوصله إلى العبودية، وذلك باستبدال القول المنطقي بالقول الفني، ومن هنا يتفتّح علينا ديونيزوس حاملا معه التراث الثقافي التراجيدي الإغريقي لحظة غياب الديالكتيك بالمعنى الحديث.

هذا، وإذا كان ديونيزوس في تعارض مع الديالكتيك، فهل ينطبق هذا الحكم على سائر أشكال الثقافة التي تتحرك ضمن هذا الديالكتيك، نقصد بالتحديد الثقافة الحديثة؟ أو بالأحرى، ما هي العناصر الديالكتيكية التي يتعارض معها ديونيزوس؟ إن مقاربة هذه الإشكالية تضعنا في قلب الموقف النيتشوي حيال الديالكتيك الذي تضعه الثقافة الحديثة كمنهج لها.

يظهر الموقف العدائي لنيتشه بوضوح تجاه الديالكتيك الحديث وفق الاستخدام الهيغلي والماركسي له، والذي يفهم منه نيتشه الإطار المقولاتي الذي يحدّد الفكر الغربي برمته في شكله الارتكاسي الأسمى. لقد حدّد هذا الديالكتيك منهجا صارما للعلم أوقعه في تيار المثال الزهدي الذي يخدم العدمية بإخلاص، وهو ما يجعله في النهاية يتعارض مع كل رؤية فنية للحياة، وهو المعبّر عنه في كتابات نيتشه بالتعارض القائم بين ديونيزوس وسقراط.

إن هذه الثنائية هي بمثابة تجذير لما وصل إليه الديالكتيك الحديث، وأن هذا الأخير تغذّى من هذا التنافر الذي قابلت به السقراطية الصيرورة الهروقليطية واللاّمعقولية الفنية، من هنا كانت السقراطية في نظر نيتشه مناقضة لكل ما هو حياتي، وفي ذلك كانت أولى تلميحات الديالكتيك.

هذا، وأن الديالكتيك في صورته الأولية أخذ شكل العلاقة بين ديونيزوس وسقراط ثم تحوّلت هذه الصيغة من معرفية إلى صيغة أخلاقية ميتافيزيقية وفق العلاقة ديونيزوس والمسيح لينتج عن هذين الشكلين ديالكتيك ارتكاسي، لكن تأتي لحظة الظهيرة العظمى أين يخبو الديالكتيك ويهفت الصراع

1 – محمد مزوز، أزمة الحداثة وعودة "ديونيزوس"، القسم الرابع، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، السنة الثالثة، العدد 21 سبتمبر 1999 .

في شكله الأفقي، من هنا يحدث التقارب بين ديونيزوس وزرادشت وفق الصياغة الانطولوجية، وفي النهاية يتلاشى هذا الديالكتيك بالمعنى الارتكاسي، ويغاير الطريق الأفقي الذي رسمه سقراط في البداية، ليأخذ منحى عموديا، وهو المعبّر عنه بالتراتب أو الديالكتيك الاثباتي، وفي هذه اللّحظة يلتقي ديونيزوس بأبولون لتحدث المصالحة الكبرى التي تتولد عنها التراجيديا وفق الصياغة الفنية الجمالية.

إن هذه المراحل التي يمر بها ديونيزوس لا يعني أبدا أنها تخضع لحتمية تاريخية أو لسيرورة قدرية، إنها أشكال ثقافية مختلفة معبّر عنها في فترات زمانية قد تكون متماثلة إذا أخذنا بعين الاعتبار عامل اختلاف الشعوب وتطوّرها، على أيّة حال فهي توافق مدى تحقّق الصّحة من نقصها، ووضوح الرؤية من عدمها، وفيما يلي نحاول أن نوضح هذه العلاقات قصد إظهار الشكل الديالكتيكي لها، وفي النهاية نبيّن بأيّ معنى تكون الجنيالوجيا حصارا للثقافة؟

أ–"ديونيزوس" و"سقراط": يظهر التعارض قائما بين ديونيزوس وسقراط في تلك الصورة الغريبة التي يعرضها نيتشه عن سقراط والتي كان "يسمّيها شيطانه، وفي بعض الظروف حين كان عقله العجيب يتردّد، كان يستعيد رباطة جأشه بفضل الصوت الإلهي الذي كان يكلّمه حينذاك، هذا الصوت، حين يصل إلى الأسماع، يحذّره دائما كي يمتنع عن بعض الأفعال ولدى هذه الطبيعة الشّاذّة، لا تتجلّى الحكمة الغريزية إلاّ لتعاكس من حين لآخر المعرفة الواعية" [1]، هذا، وإذا كانت اللّحظة الديونيزية تعتبر أن الغريزة قوة إثباتيه وخلاّقة لدى جميع الناس المنتجين، والوعي قوة نقدية ونافية، تصبح الغريزة لدى سقراط نقدية، إنها تشوُّه حقيقي في التكوين بفعل العوز.

هذا، وإنّ الإفقار في القوة في رأي نيتشه ناتج عن تضاعف ملكة الجدل، وفي المقابل تراخي الفعل التراجيدي، من هنا "تحوّلت التراجيديا القديمة عن مسارها بفعل النزعة الديالكتيكية الموجّهة نحو المعرفة، والتفاؤل العلمي، وهذا ما يفسّر لنا الصراع الأبدي بين المفهوم النظري، والمفهوم التراجيدي للعالم" [2].

لقد ذكّرنا سقراط البطل الديالكتيكي للدراما الأفلاطونية، بمزاج البطل الأوريبيدي الذي يظن نفسه مجبرا على الدّفاع عن أفعاله وفق علل وعلل مضادة، مراهنا في الغالب بخسارة مشاعرنا التراجيدية دون

1– دولوز، نيتشه، ص 75 .

2 - Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 131, « Si l'ancienne tragédie était détournée de sa voie par une tendance dialectique, orientée vers le savoir et l'optimisme de la science, il faudrait conclure de ce fait a une lutte éternelle entre la conception théorique, et la conception tragique du monde. »

تجاهل الجانب التفاؤلي في الديالكتيك الذي يرى في مختلف نتائجه انتصارا محقّقا في الوضوح البارد للوعي، لأنّ دخول "ذلك التفاؤل التراجيديا، كان لابدّ أن يكتسح مناطقها الديونيزية، ويدفعها ليدمّر بعضها بعضا، وصولاً إلى القفزة الخطيرة النهائية التي تفضي إلى الدراما البرجوازية" [1]، من هنا تكون أشكال التفاؤل برمّتها سببا في موت التراجيديا، كون هذه الأشكال تفرض على البطل أن يكون مقنّعا، ديالكتيكيا ارتكاسيا.

هذا، وإن "الديالكتيك المتفائل المسلّح بسوط قياساته، يطرد الموسيقى من التراجيديا، أي يدمّر جوهر التراجيديا الذي لا يُفهم إلاّ إذا كان تجلّيا وتصويرا رمزيين لحالات ديونيزية، تجسيدا مرئيا للموسيقى، عالم العلم الذي يخرج من النشوة الديونيزية" [2]، وهنا يحدث تفسّخ التراجيديا عبر تمييع العناصر الديونيزية المشكّلة لها، ليكون بذلك سلوك البطل غير مفعم بالعشوائية، وخاضع لتأطير محدّد سلفا.

إن سلوكا كهذا يجعل الحياة الإنسانية في شتات وتنتفي عنها الوحدة والتكامل ويغيب عنها التراتب الذي يضمن التطور لتسقط في حقل الصراع الديالكتيكي بشكل موازٍ، من هنا تكون الثنائية "ديونيزوس/سقراط" مرحلة فساد التراجيديا، وبهذا المعنى ينتج ديالكتيك سقيم ينفي معنى القيمة عن التراجيديا.

ب– "ديونيزوس"و"المسيح": عن التناقض القائم في هذه الثنائية يكون الدين عارضا لهما، وأهم ما يميز الديالكتيك في هذه المرحلة هو تعميق الشرخ، وتجذير التعارض في الثنائية، مما يسمح في المقابل بتضخّم العناصر الارتكاسية وارتفاع صوتها، مع عزل المشاعر الديونيزية ونفيها ليكتمل بذلك العدم.

إن النموذجين ديونيزوس والمصلوب هو إسقاط مباشر على نوع معين من الدين، وليس على الدين بكامله، ذلك كون نيتشه يمجّد دين الحياة الذي يكون خاليا من الميتافيزيقا، فالمصلوب الذي يتعارض مع ديونيزوس هو نموذج الفهم الذي تقدّمه المسيحية واليهودية والبوذية على حد سواء للحياة، والذي يتناقض مع مبادئها، وفي مقابل ذلك ينبغي أن تكون الديانات أدوات قوة يُتلاعب بها إلى أقصى الحدود، لتكون وسيلة اصطفاء وتربية، ويجري عليها تجارب ذات علاقة بتربية الإنسان، هذه التربية التي توجّهها إرادة القوة لتعلّم الإنسان السمو، والرفعة عن أصوله الشعبية، فالفيلسوف الحقيقي، هو الذي "يستعمل الأديان لأجل عمله التأديبي والتربوي، كما يستعمل الأوضاع السياسية والاقتصادية

1 – دولوز، نيتشه، ص 76 .

2 – المرجع نفسه، ص 77 .

السائدة" [1]، أما إذا لم تكن هذه الأديان وسيلة تأديبية وتربوية في يد الفيلسوف، بل إذا أطلقت على هواها، وأرادت لنفسها أن تكون غايات أخيرة وليس وسيلة بين وسائل أخرى عند البشر، كما عند سائر أنواع الحيوان فهي تقدّم فائضا من المعاقين، وأصحاب الأمراض، والعاهات، والمرتدين عن النوع، والمتألمين كما هو الحال في المسيحية والبوذية، هذه الأديان التي كبّلت النوع الإنساني، وأبقته على درجة متدنية، وأفرطت في الحفاظ على الكثير مما كان يجب أن يهلك، وهو ما جعل في النهاية إنسان المسيحية "نوعا مصغرا يكاد يكون أضحوكة، حيوان قطيع طيّب السريرة، سقيما أوسطا، هو الأوروبي الحاضر..." [2].

هذا، وإن النموذج الديني الذي يعزّز من قيمة الحياة في نظر نيتشه هو النموذج الوثني، لأن العبادة الوثنية شكل من الاعتراف بالجميل تجاه الحياة، وحال إثباتها، إنها تمجيد للحياة وتأليهها بنموذج روح نامية بسعادة، وتفيض بنشوة الفرح! إنها الروح التي تمتص في ذاتها وتكفِّر عن تناقضات الحياة والتباساتها! هنا بالذات يبزغ شعاع المثال الديونيزي الخاص بالإغريق، الإثبات الديني للحياة بكاملها التي لا يجري التبرؤ من شيء منها، ولا يطرح إلى الخارج، وهنا تتجلى المفارقة العجيبة بين ديونيزوس والمسيح، حيث أن الأول يثبت الحياة ويجعلها مقدسة منذ البداية، في حين أن الثاني ينفي الحياة ويعمل على تقديسها بإنكارها، وهذا ما يفسّر أيضا معنى ديونيزوس ضد المصلوب، إنه الاختلاف في معنى موتهما وطريقة استشهادهما، ففي حالة المصلوب الحياة بالذات وخصوبتها الأبدية وعودتها الدائمة هي سبب العذاب والدمار، أما في حالة ديونيزوس يشهد الألم والمصلوب البريء ضد الحياة يدينانها، من هنا تُطرح أمامنا مشكلة معنى الحياة؛ هل نأخذ الحياة بمعنى مسيحي أم بمعنى تراجيدي؟

إن أخذ الحياة على الطريقة المسيحية يعني أخذ الطريق المفضية إلى القداسة، أما تناولها بالمعنى التراجيدي فيعني أن الوجود قديسٌ كفاية بذاته بحيث يبرّر فضلا عن ذلك ألماً بلا حدود. إن الإنسان التراجيدي يثبت حتى الألم الأكثر حدة، لشدة ما هو قوي وغني وقادر على تأليه الوجود، وفي المقابل ينفي المسيحي حتى المصير الأشد سعادة على الأرض، لأنه فقير وضعيف ومحروم إلى حدّ الألم من الحياة بكل أشكالها. إن الإله على الصليب لعنة للحياة وتنبيه إلى ضرورة التحرّر منها. إن ديونيزوس المفسّخ هو وعد حياة سوف يولد مجددا إلى الأبد، ويعود من أعماق الانحلال.

1- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 97 .

2- المرجع نفسه، ص 102 .

إن هذا التناقض القائم بين ديونيزوس والمسيح هو في الحقيقة ترجمة للحظة خطيرة في الفكر الإنساني، إنها لحظة سقوط الإنسان في ديالكتيك نافٍ وهو منهك القوى، وهو ما يزيد من ضعفه، وفي المقابل يعلي من الحصانة الديالكتيكية عبر النظرة الميتافيزيقية.

جـ– "ديونيزوس"و"زرادشت": تأخذ هذه العلاقة أشكالا متعددة، فأحيانا تظهر بالقرابة والتجاور إلى حدّ التطابق، وأحيانا أخرى تظهر أيضا في شكل نداء باطني ينبع من الأعماق يكون بين الجسد والروح، كما تظهر أيضا في شكل دعوى عامة موجّهة للجمهور في أوامر توضح ولا تفرض.

على أية حال يأخذ الديالكتيك في هذا الصراع صيغة انطولوجية ملؤها القرف والملل، لأنه في طريق الزوال خصوصا إذا كان زرادشت متفاهما مع جمهوره أو ذاته، وتقلّصت الهوة الفارقة بينهما، لكن في مقابل ذلك يعلو ديالكتيك نيتشوي من نوع إثباتي، لا يعترف إلاّ بالتراتبات، ولا يولي اهتماما للتكافؤات. إن هذا الديالكتيك تراجيديّ، تراتبيّ لا يلتقي مع الديالكتيك السقراطي إلاّ في فكرة الثنائية، فضلا عن هذا، لا يكتفي الديالكتيك الاثباتي بالثنائية فقط، إنّه يؤمن أيضا بالتعددية، والتنوع اللاّنهائي.

هذا، ولقد تضمنت دعاوى زرادشت– هذه الشخصية التي اختارها نيتشه ليتحدث بها– مواقف صريحة تدعو إلى التمسك بالحياة، بنموذجها الديونيزي، وهذا ما يجعل خطاب زرادشت ديونيزيا بالضرورة، ففي الساعات النيتشوية الأكثر زرادشتية والتي تأمر عن فيض تجربة وسداد رأي، يتحول هذا الزرادشت إلى تلميذ صغير في يد الأستاذ العظيم ديونيزوس الذي يعمَّق ويجذّر ويؤيّد هذه الخطابات الزرادشتية، وهذا ما يجعل في النهاية زرادشت يصرّح بهذا التتلمذ عن ديونيزوس بقوله:"أنا تلميذ الفيلسوف ديونيزوس أفضّل أن أكون ساتيرا على أن أكون قدّيسا" [1]، إلا أن زرادشت لا يتوقف عند هذا الحد بل يعتبر نفسه الأول الذي أدخل الشعور الديونيزي إلى الفلسفة، وهو الأول الذي أقحم هذا المفهوم في الحياة، لتكون بذلك التراجيديا نتاجه الخاص، وفي ذلك يقول:"لي الحق بأن أعتبر نفسي أول فيلسوف تراجيدي، يعني أني نقيض الفيلسوف المتشائم، إذ لا يوجد قبلي هذا التحول الديونيزي في الانفعال الفلسفي، كما أن الحكمة التراجيدية ظلّت غائبة، لقد بحثت سدى عن هذه الآثار حتى عند كبار فلاسفة الإغريق السابقين على سقراط بقرنين من الزمن" [2].

1 – Nietzsche, Ecce Homo, traduction Alexandre Vialatte, union générale d'édition, 1988, p2, « Je suis un disciple du philosophe Dionysos, j'aimerais mieux, a la rigueur, être un Satyre qu'être un saint ».

2 - Ibid, p 80, « J'ai le droit de me considérer moi-même comme le premier philosophe tragique, c'est-à-dire le contraire et l'antipode d'un philosophe pessimiste, avant moi cette transposition du dionysiaque dans l'émotion

إن هذا التصريح في الحقيقة هو تأكيد على الطابع الواحدي الذي يسود الثنائية "زرادشت"– "ديونيزوس" والتي صاغها خطاب زرادشت في "أعمق الساعات صمتا" في شكل حوار بينه وبين ديونيزوس [1]، إن وضع ديالكتيك في هذا الحوار جد حرج باعتبار الدّرب الذي يسلكه زرادشت عموديا، يسير نحو القمم الجبلية العالية، لذلك يصعب المشي في هذا المسار على من اعتاد السير في المناطق المستوية غير الوعرة، لتكون في النهاية هذه القرابة بين ديونيزوس وزرادشت بمثابة ضربة موجعة للديالكتيك الذي يلفظ آخر أنفاسه لحظة تشكل التراجيديا أثناء المصالحة الكبرى بين ديونيزوس وأبولون.

د– "ديونيزوس"و"أبولون": تعدّ هذه الثنائية بمثابة اللّحظة الحاسمة في تاريخ الفكر البشري على العموم، والوعي الجمالي على الخصوص، هذه اللّحظة بالذات التي تمت فيها ولادة التراجيديا من رحم التاريخ، إنما كانت نتيجة حمل طويل وشاق، سببه مجون الفكر الإغريقي، ليكون بذلك الفن أسمى مظهر يدرك فيه الإنسان حقيقة ذاته.

هذا، وإذا كان هناك صراع مستمر قائم بين ديونيزوس وأبولون فإنه لا يمكن تفسيره لصالح الديالكتيك الارتكاسي، لأن هذا الصراع هو تعبير عن الاعتراف بالفروقات، بل هو إثبات للتراتبات، وفضلا عن هذا، فإن التعارض بين أبولون وديونيزوس الذي يدّعي الديالكتيك أنه لصالحه، إنما هو في الحقيقة مطروح على المستوى الميتافيزيقي فقط، أما على المستوى الفني فإن "التراجيديا تقوم بتركيب هذين العنصرين المتضادين، والمتكاملين. إن هذا التعارض ميتافيزيقي لأنه يسلّط الضوء على الأشياء التي لم تكن أبدا في واجهة الصراع، من هنا كانت الأوبرا ثورة في الواقع تجمع بقايا كل ما هو ديونيزي" [2].

هذا ما يجعل في النهاية العلاقة بين أبولون وديونيزوس علاقة إثبات واعتراف رغم الاختلاف القائم بينهما، فهاتان الغريزتان المختلفتان تسيران جنبا إلى جنب، وفي أغلب الأحيان تكونان في نزاع مفتوح كل واحدة تحث الأخرى على إبداعات جديدة، إلاّ أن تدخّل الإرادة الهلينية يفضي إلى حل النزاع القائم بينهما، ومن ثمة تتشكل التراجيديا اليونانية.

---

philosophique n'existe pas, la sagesse tragique manquait, j'en ai cherché en vin les traces jusque chez les grands Grecs de la philosophie, ceux des deux siècles qui ont précédé Socrate ».

1 - لا يسع الوضع هنا لذكر هذه المقاطع، لكن لأهميتها بخصوص هذه العلاقة ارجع إلى كتاب نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص ص 173، 175 .

2 - Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 08, « la tragédie fait la synthèse de ces deux termes anti thèques et complémentaires, ce contraste est métaphysique, par ce qu'il éclaire des choses qui n'avaient jamais été mises en confrontation, l'opéra et la révolution, en effet un fragment posthume précise ce qu'est le dionysiaque ».

هذا، ويمكن فهم الوحدة على المستوى الجمالي من خلال حالة الحلم والنشوة اللّتين تقدّمان مظاهرهما الفيزيولوجية المفارقة التي يقدّسها الأبولوني والديونيزي عبر الجوقة الديونيزية على بساط التراجيديا، حيث أن الفتنة الديونيزية تقذف إلى خارج ذاتها عالماً من الصور الأبولونية، ليكون بذلك دور الأبولوني هو تمثّل هذه الصور وامتصاصها في الوجود الأصلي بهدف تجديدها على الدوام.

إن هذه الرؤية في الحقيقة، لا يمكن إدراكها عبر تشنجات العقل، لأن هذا الأخير مشغول بالتمفصلات الديالكتيكية، من هنا فيقين الحدس الفوري هو الذي يطل بنا إلى هذه الآفاق في سلم التراتبات الصاعدة عموديا، ليكون بذلك موقع الصراع في هذه الثنائية موقع قوة، لأن كل طرف يثبت نفسه على اختلاف مع الأخر وفي تجاوز له.

إن هذا التأكيد على التراتب بدل الديالكتيك بات أمراً ضروريا لدى نيتشه، خاصة أن الإنسان الحديث فقد الفرح التراجيدي الذي كان يغمر الحياة القديمة، وفي مقابل ذلك عزل الحياة بعاملين هما: "هذيان التفسير العلمي، والهذيان الحدسي للمولوعين بالرومانتيكية الطبيعية" [1]، هذه العناصر التي يقدمها له العلم، ويتوعده بها الديالكتيك، لذلك كانت الرمزية الفنية إحداثا للحياة على أساس أن بمجرّد امتلاكنا للفن لا نموت بالحقيقة العلمية، وبهذا المعنى بالضبط كان التراجيدي بمثابة تعزية للوهم العلمي الإغريقي، ليكون الفن في النهاية أنجع وسيلة تمكّننا من الحفاظ على قوانا، ويجعلنا أيضا نتشبث بالحياة.

إن نظرة التراجيديا للحياة وفق هذا المنظور الفني يؤوّل الصراعات والنزاعات دائما لصالح التراتب، ويعلي من شأنه، لكن في مقابل ذلك يتسبب بشكل رئيس في موت الديالكتيك، لأن هذا الأخير لا يجيد التعامل إلاّ مع ما هو عقلاني ومتعيّن، في حين يسود أرضية التراجيديا التشابك والتنوع والتعدد، فضلا عن هذا، تتم الحركة باتجاه ايجابي إثباتي في حالة التراتب، ويتحقق السكون، لأن التوسع يكون أفقيا في حالة الديالكتيك.

على أية حال يفضي المطلق الديونيزي لحظة تحالفه مع أبولون أثناء المصالحة الكبرى إلى تلاشي جميع العناصر الديالكتيكية، وهو ما يجعل إمكانية قيام منهج ديالكتيكي أو العودة للثقافة النظرية أمرا غير وارد، لأن الحفريات الجنيالوجية تخلع الأقنعة عن الهويات المهزوزة والمزوّرة وتبيّن الوجه الجديد للثقافة البلا–هوية والبلا–مركز، لقد أبعدت هذه التحليلات الجنيالوجية الطابع الديني والأخلاقي عن

1 – Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, Gallimard, 1993, p 272, « de délire explication de la science, et le délivre intuitif des adorateurs romantique de la nature ».

الثقافة وكشفت عن نواياهما الارتكاسية، كما قطعت الجذر الميتافيزيقي عن الثقافة وفضحت هوسنا المؤسف حيال العلم ولم يبق في فلك الثقافة إلاّ ما ينبت من أنقاض العدمية من جديد، وهكذا يصير الفن معبرا عنه بالتراجيديا الوجه الجديد للثقافة والأسلوب الجديد في التعبير عن الحياة.

الفصل الثاني:

غريزة الحياة بين البقاء والفناء.

1- مفهوم الحياة بين الأسطورة والواقع
2- قراءة في انطولوجيا الحياة عند اليونان
3- الخطاب الجمالي الجديد
4- الحياة بين البناء والتدمير

المبحث الأول: مفهوم الحياة بين الأسطورة والواقع.

يكشف السؤال الجنيالوجي كما عرفنا في الفصل السابق عن مختلف الاختراقات التي تطال الثقافة، فبممارساته الاغوائية يحدث توترات وتصدعات تبوح بعوامل الانهيار داخل هذا النسيج، ويؤسّس في المقابل لتغييرات جذرية تطرح موضوع الحياة خارجة عن تلك المفهمات العدمية التي سوّقت لها فلسفات إنكار الذات. إن موضوع الحياة كما تستخلصه الجنيالوجيا ضمن هذه الثقافات العدمية لم ينجو من هذا الازدراء الذي شوّه باقي عناصر الثقافة، فهو ليس مفهوما جاهزا خالٍ من شوائب الوعي الزائف، بل هو ممارسة أشعورية تعبّر عن سلامة الحواس، ونقاء الذوق، ورفعة الجبلّة، وهو ما يجعل البحث عن مفهوم للحياة ليس خارجا عنها. إن كل الفلسفات التي تطرقت لموضوع الحياة كانت مجرد ثرثرة ونقاش خارج الحياة ذاتها، فتجارب الفلاسفة في الحياة في نظر نيتشه قلّما كانت تجارب ناجحة أو ذات معنى، إنها إنكار واستهتار وتضحية بكل ما يمجّد الحياة ويجعلها مقدسة كفاية، لذلك فليس من الأهمية النصح بهذه التجارب أو الاستفادة منها حيال موضوع الحياة.

لقد تعدّدت نظرة الفلاسفة للحياة، بتعدد الأفكار والتيارات التي نظروا بها للحياة نفسها، أي أنهم لم يتوجهوا للحياة مباشرة من دون حجاب، بل شكّلوا دائما حوائل يقرؤون عبرها الحياة، وهذا التواتر الذي أضحى قائما بين مختلف الروايات هو من أبعدها كل البعد عن الحياة، فأن تحيا يعني أن تندمج في الحياة وتكتب قصصها بدمك، لا أن تكون مجرد قارئ مغفل أو مستمع شغوف بعيش حيوات الآخرين. هذا يعني أن مفهوم الحياة من أكثر المفاهيم التي عاشت ظلم الواقع قبل ظلم الكتابة، فلا الواقع عبّر به هؤلاء عن التمثّل الحقيقي لها، كونهم أغرقوها في المثل الزهدي، ولا الكتابة انتشلتها من براثن القول المنطقي وقواعد اللّغة، وهو الأمر الذي جعل الحياة أو بالأحرى نظرتنا للحياة ضحية الصراع بين ما هي كائنة عليه وبين ما قيل ويقال عنها، إنه صراع بين واقعها التراجيدي وتنظيراتها الميتافيزيقية.

أولا– التنزيل الأسطوري للحياة: مع أن كل تحديد لمفهوم الأسطورة يبقى ملتبسا وذلك لعلاقتها بموضوع الحياة، وكذا لطابعها السجالي، إلاّ أننا نتفق على الأقل في الصورة التي تظهر بها أمام مشاهديها، فمصطلح الأسطورة Mythe يفهم منه بصورة مباشرة رواية يغلب عليه الطابع الوهمي، من أصل شعبي لا فكري، في الوقت الذي يمثل فيه الفاعلون اللاشخصيون قوى الطبيعة في أشكال كائنات شخصية، أين تأخذ أفعالها أو مغامراتها معنى رمزي "كأساطير الشمس،– وأساطير الربيع"،

ويقال مصطلح الأسطورة على الروايات الوهمية التي تميل إلى تفسير صفات ما هو معطى، "كأسطورة العصر الذهبي، والنعيم المفقود"[1]. إلاّ أن هذا التعريف مع جاهزيته فهو يخفي في ثناياه الذات التي تنتج هذه الأساطير وتؤمن بقدرتها على تخطي المصير، فالميثولوجيا هي مجمل أساطير شعب ما أو شعوب متعددة، وتعني العلم الذي يتناول تلك الأساطير أيضا، كما يعني جذرها اليوناني (mÛthoi) الخرافة سواء كان شخوصها خارقين أم لا، ويكون الميثولوجي بالنتيجة ما يتعلق بالأسطورة أو الخرافة، أو عالم الأساطير، والميثوغرافي مدوِّن الأساطير ومؤلفها... [2]، إلاّ أن مشكلة الميثولوجيا ليست في التعريف بالأساس كونها تفلت من الموضعة اللّغوية، وتقدم على نهايتها بفعل تدوينها، فأن تعيش الأسطورة بعيد كل البعد عن أن تقرأها، لأن الحالة الأولى تجعلك تعيش الأسطورة من الدّاخل وأنت عنصر مهم فيها، إذ لا يختلف منتجوها عن معتقديها، أو أن تقرأها أو حتى تكتبها فأنت تعيش فيك الأسطورة وتغيب عنك بالتالي متعة فصولها إذ تختلط تلك المتعة، منذ زمن بعيد، باللاّمتعة لكوننا حُكِمَ علينا بالاستماع إلى الكلام وهو منفي في حقل الكتابة، ويجعل أعيننا تكتشف حكايات لم تعد تُروى إلاّ في سطور الكتب. يوجد في الغرب إدراك محزن للميثولوجيا، فمنذ أن اقتنع الرومانسيون بأن التجربة الأولى للفكر اقتضت لغة بدائية هي لغة الأسطورة، لغة كلام وغناء انبثقا في آن معاً من الألفة والاتصال المباشر مع العلم، وسرعان ما اصطدمت بالميثوغرافيا الآتية من العالم الإغريقي – الروماني؛ الميثولوجيا الفريدة المغلفة بشوائب نصوص المقالة التي يرتبط نوعها الثقافي بتقليد أدبي يمتد منذ العصر الهليني حتى القرن الثامن عشر، ومنذ أن وجد الكلام الحي لشعب أو أمة ما كماله ووحدته في اللّغة الميثولوجية، بدا أن كل طابع كتابي يُفرض عليه يصاب بالتشويه، ذلك أن التعبير الخطي يشوّه أو يفسد بريق الكلام الكبير، فهو يشوِّه صوت الأسطورة، ويحرّف الإلهام الأسطوري، وبين حال التعبير الشفهي الأولي. والشكل المكتوب بالميثولوجيا المسماة كلاسيكية – للأسف – حان الوقت للبحث عن التصدعات ولاحتساب الفوارق، لكن أيضا لاكتشاف العقبات ورسم خريطة الدروب الخفية، أعمال تطلبت الكثير من الصبر وشغلت مؤوِّلي القرن التاسع عشر، ما إن اختفى أولئك الذين كانوا يأملون مع "هولدرلين" بنشوء ميثولوجيا جديدة، من أعمق أعماق الروح [3].

1- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 665.

2- مارسيل ديبيان، اختلاق الميثولوجيا، ترجمة د. مصباح الصمد، مراجعة بشام بركة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر 2008، ص ص 28، 29 .

3 – أنظر المرجع نفسه، ص ص 287، 288 .

يكشف هذا النص أن الأسطورة ليست نصا يُكتب أو يُقرأ أو تاريخا ننقله من جيل إلى آخر، بل هي واقع يتمثّل الحياة، ومن قدر الحياة أن لا تتكلم إلاّ أسطورياً، بذلك ليس من حظ من لا يفهم الأسطورة نصيب في الحياة.

هذا، وإذا عدنا للمعنى اللّغوي للأسطورة كما يذكر ذلك "جميل صليبا" في "المعجم الفلسفي"، فهي الحديث الذي لا أصل له، يقال إنْ هذا إلاّ أساطير الأولين، ويذكر للأسطورة عدة معانٍ وهي:

1- الأسطورة قصّة خيالية ذات أصل شعبي تمثّل فيها قوى الطبيعة بأشخاص تكون لأفعالهم ومغامراتهم معانٍ رمزية، كالأساطير اليونانية التي تفسّر حدوث ظواهر الكون والطبيعة بتأثير آلهة متعدّدة – أو هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي، كأسطورة العصر الذهبي، وأسطورة الجنة المفقودة.

2- الأسطورة هي الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبّر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة، كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون.

3- ونطلق لفظ الأسطورة أيضا على صورة المستقبل الوهمي الذي يعبّر عن عواطف الناس وينفع في حملهم على إدامة الفعل...

وقصارى القول: إن الأساطير تتضمن وصفاً لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكل أمة أساطيرها، ولكل شعب خرافاته الموضوعية للتعليم أو التسلية، وقد قيل إن الأسطورة هي التعبير عن الحقيقة بلغة الرمز والمجاز...[1].

إن هذه المعاني التي تأخذها الأسطورة هنا هي أقرب ما تكون للتحليلات الشعبية منها إلى المدلولات الفلسفية التي نستقيها من نصوص نيتشه في استخدامه لمصطلح الميثولوجيا، أو نصوص أخرى يستخدمها المهتمون بفلسفة الأسطورة أو الثقافة الأسطورية ككل. إن أول ما يواجهنا في تحليلنا لمفهوم الأسطورة هو ذلك الطابع الجدلي الذي تتخبط فيه قراءتنا لها، من هنا يتوجب علينا تخليص الأسطورة من حمولتها اللاّهوتية والاتنوغرافية والتركيز على الجانب الجدلي الظاهراتي لتخليص المفاهيم مما يجانسها، ومن ثم إخضاع الأسطورة للبحث والاهتمام بكل ما فيها وعدم إقصاء أي شيء فيها كما يفعل بعض الباحثين الذين يستبعدون بعض العناصر الغريبة والعجيبة، كما يقتضي هذا البحث تخليص الأسطورة من سجنها التاريخي الإيديولوجي والتعامل معها كبنية ونواة تفهم في

1 – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 79 .

إطار سوسيولوجيا الأسطورة. لأن "الدراسة الموضوعية للأسطورة تقوم على التشريح الجوهري لمفهوم الأسطورة استنادا إلى المادة التي يقدّمها الوعي الأسطوري دون سواها، ما يجب فعله بادئ ذي بدئ هو الإلقاء بوجهات النظر التوضيحية الميتافيزيقية والسيكولوجية وغيرها جانبا، كما يجب الحرص على تناول الأسطورة كأسطورة من دون تحويلها إلى ما لا تكون بذاتها وفيها، لو تسلّحنا بهذا التعيين المحدّد للأسطورة، وبتوصيفها، يكون بإمكاننا الانتقال إلى تفسيرها انطلاقا من وجهة النظر المغايرة هذه أو تلك، ولكن من دون أن نعرف ما الذي تكونه الأسطورة قائمة بذاتها، لا يمكننا الحديث عن حياتها في هذا أو ذاك من الأوساط ذوات الطبيعة المغايرة" [1]، لذلك لا يمكننا أبدا أن نتحدث بالنيابة عن الأسطورة، وكل ما قيل أو يقال بشأنها – بما فيه كلامنا هذا – يبقى مجرد تخمين يغلب عليه الطابع الظني الشكي الذاتي. إن موضعة الأسطورة تعني أن نتكلم أسطورياً ونعيش هذه الأسطورة، وهو ما يعطي في النهاية الطابع القطعي الاثباتي لها مع ذلك ليس من شروط وجودها ولا تبحث عن إثبات ذلك وهو ما يجعل "العالم الذي نعيش فيه، وتتواجد الأشياء كلها فيه هو عالم أسطوري، وإن كل ما فيه ليس إلا أساطير، وانطلاقا من هذه الوضعية يمكن الحكم على الأسطورة كرهها، حبها، تفنيدها، الإقرار بها" [2].

إن ما شوّه الأسطورة هي تلك الشوائب التي ارتبطت بها أو وضعت لنفسها مكانا فيها دون أن تكون من منتمياتها، لذلك كان لزاما علينا الوقوف عند هذه اللاّمنتميات وبيان مواضع الفصل بينها وبين الأسطورة.

1–الأسطورة ليست بدعة أو وهما أو خيالاً كما يروّج لذلك، فحديث الإغريق في عصر ازدهار الدين والأسطورة أيام زوس Zeus وأبولون وديونيزوس أين انتصرت التراجيديا، هو حديث البطل الذي يقدم نحو حتفه مبتهجا، ولا يقبل المساومة، وحين يصل التعصب الديني إلى درجة تعذيب الذات، ويبلغ درجة يحرق فيها المرء نفسه، يكون من الجهالة التأكيد بأن المحفزات الأسطورية هنا ليست أكثر من اختلاق، أو بدع خالصة بالنسبة لأولئك الأشخاص الأسطوريين، على المرء أن يزهد في نظرته للعلم ويدرك بوضوح أن الأسطورة بالنسبة للوعي الأسطوري هي الواقع الأكثر تحديدا، والأكثر كثافة وتوترا، وهذا الواقع هو الأكثر وضوحا وملموسية، إنها المقولة الحتمية للتفكير والحياة، البعيدة عن كل مصادفة أو هوى، علينا أن نفهم جيدا أن مقولات العلم في القرون الحديثة أقل واقعية من المقولات

1– ألكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، الطبعة الأولى، 2005، ص 39 .

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأسطورية. فإذا أخذنا مثلا محاولة كانط الربط بين موضوعية العلم وذاتية المكان والزمان والمقولات الأخرى جميعها، فهو يحاول جاهدا أن يؤسّس على هذه الذاتية بالذات "موضوعية العلم" وهي محاولة مستحيلة بالطبع، والعلم الأوروبي كله لم يحرص على هذه المواضعة للذات. إن ما يقوم به الفيزيائي هو البحث عن توازنات طاقوية، أما أن تكون هذه الطاقة ذاتها موجودة أم غير موجودة بالمرة فهذه ليست مشكلته، كما أن عالم الذرة الذي يدرس الإلكترونات والبروتونات والنيترونات لا يهمه إن كانت هذه موجودة أم هي اختلاق واستمرارية لذاته، بينما على نقيض ذلك تكون وجهة نظر الوعي الأسطوري، فالأسطورة هي المقولة الضرورية للحياة والفكر ولا نجد فيها ما هو مختلف أو متخيّل، إنها الواقع الأقصى الذي ما يعده واقع [1].

2-الأسطورة ليست وجودا مثاليا ولا هي فكرة أو مفهوم، الأسطورة هي الحياة ذاتها، وبالنسبة للذات الأسطورية هي حياة حقيقية، مع كل ما فيها من آمال، ومخاوف، وترقبات، واحباطات، ومع كل ما فيها من تفاصيل يومية واقعية شخصية [2].

3-الأسطورة ليست بنية علمية أو حتى علمية بدائية فهي دوما عملية، عاطفية، انفعالية وحيوية، فالقول إن العلم أصله الأسطورة موجود لكن لا أحد يقول إن أصل الأسطورة هو العلم. فلا الأسطورة الهندية ولا المصرية ولا الإغريقية علم. إن الأسطورة مليئة بالعواطف والانفعالات الحياتية الواقعية، فهي مثلا تجسّد، وتؤلّه، وتبجّل، وتكرّه، وتتشفى...فهل يمكن للعلم أن يكون كذلك؟ الأسطورة دوما حياتية تركيبية تتكون من شخصيات حية تضاد أقدارها عاطفيا بحميمية ملموسة، أما العلم فيحوّل الحياة إلى صيغ مقدماً بدل الشخصيات الحية. إن واقعية العلم وموضوعيته تتجلى ليس في تلوين صورة الحياة، إنما في دقة تطابق الصيغ والقوانين المستنتجة مع الظواهر التجريبية الجارية، خارج أية لوحة، وأي تشكيل لوني أو عاطفي، وهنا تنتفي فكرة أن العلم ينتصر على الأسطورة، بل العلم نفسه ليس في النهاية إلاّ أسطورة فلو تأملنا في فلسفة ديكارت باعتباره مؤسّس المذهب العقلاني الأوروبي الحديث والميكانيكية، وبالتالي المذهب الوضعي، فإننا نجد ميثولوجية ديكارتية حاضرة داخل هذا المذهب بل وتشكّل أساساً له، يبدأ ديكارت فلسفته كما هو معروف من الشك في كل شيء. بما في ذلك الله، ويثيره أن يكون بدوره مخادعا أم لا، فأين يجد نقطة الارتكاز لفلسفته، وأساسها الراسخ؟ إنه يجده كما هو معلوم في الأنا، في الذات، في التفكير، في الإدراك، في الـ "ego"،

1- ألكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ص ص 42، 43 .

2- المرجع نفسه، ص 51 .

وفي الـ "cogito" إنها باختصار قابعة في ميثولوجية ديكارتية ومبثوثة في كامل الثقافة الأوروبية الحديثة. إن ديكارت ميثولوجي على الرغم من عقلانيته ووضعيته وميكانيكيته، وهذا الكلام نفسه ينطبق على كانط الذي حاول معرفة المكان بتصورات عن المكان، وهيغل الذي لا يتجرأ عن معرفة الواقع من دون الفكر، وأفلاطون الذي يفسّر المعرفة على أساس أسطوري محض. ليس أقل من هذا كله أن ميكانيكا نيوتن مبني على فرضية المكان اللاّنهائي ذي الطبيعة الواحدة، الكون لا حدود له، أي لا شكل له، هذا يعني أن الكون فضاء متجانس بالمطلق، أي أنه مسطح بلا أخاديد، بلا تضاريس، بالمطلق فأي خواء عدمي يهب من عالم كمثل ذلك العالم! إن فكرة تقدم المجتمع اللاّمحدود، وكل حقبة لا معنى لها إلاّ بالنسبة للحقبة التي تليها، وهكذا لا معنى لأيّ حقبة بذاتها... نظرية الانقسام اللاّمتناهي للمادة، يضعنا في وضع لا علمي، وهكذا، فالعلم لا يولد من الأسطورة، ولكنه لا وجود له بلا أسطورة فالعلم دائما ميثولوجي [1].

4- الأسطورة ليست بنية ميتافيزيقية، فهي بالنسبة للوعي الأسطوري الوجود الأكثر محسوسية، والأبطال الأسطوريون يولدون ويعيشون ويموتون، وهم إذ يعيشون يحيون مشاهد الحب والغيرة والحسد والتضحية بالنفس، بينما الميتافيزيقا تتعامل مع ما فوق الحسي أما الميثولوجيا فهي تتعامل مع الحسي في غالب الحالات، الميتافيزيقا عبارة عن علم، أو هي تحاول أن تكون علما أو مذهبا علميا عن"ما فوق الحسي" وعن علاقته "بالحسي"، بينما الميثولوجيا ليست علما، إنما علاقة حياتية بالوسط المحيط، كما أن الأسطورة لا تكون علمية من أية ناحية كانت، ولا هي تنزع إلى العلم، فهي بالمطلق لا علمية، والأصح من ذلك خارج علمية. إن الأسطورة بالمطلق مباشرة وعفوية ولا تتطلب أي عمل فكري خاص، وبالأخص عمل علمي، أو عمل ميتافيزيقي. إنها واقع معيش مخلوق ماديا وحياتيا وحسيا، يكون في الوقت ذاته منفصلا عن سير الظواهر المألوف، وبالتالي فهو يتضمن درجات متفاوتة ومستويات مختلفة من الانفصال، إنها ليست مجازا فحسب، بل هي رمز، وهي بعد صيرورتها إلى الرمز يمكنها أن تتضمن طبقات مجازية ورمزية معقدة، وهو ما يجعلها في النهاية شخصية [2].

5- الأسطورة ليست دينا مع ما بينهما من تشابه من وجهة نظر علمية أو شعبية، فالدين والميثولوجيا كلاهما يعيش تأكيد الشخصية، لكن الشخصية في الدين تبحث عن السكينة والعذر وعما ينقّيها، وحتى عن الخلاص أما الشخصية في الأسطورة فتحاول كذلك أن تظهر، أن تعبّر عن

1- ألكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ص ص 56، 57 .

2- المرجع نفسه، ص ص 77، 80 .

نفسها، أن يكون لها تاريخها، الخاص، هذا الأساس الشخصي العام يجعل الاختلافات بين الوسطين ملحوظة أيضا. إن الأسطورة في النهاية ليست تكوينا دينيا خاصا أو شكلا دينيا، أي ليست توكيدا ماهويا لذات الشخصية في الآبد، إنما هي توكيد طاقوي ظاهراتي للذات خارج مسألة العلاقة المتبادلة بين الأبد والزمان [1].

6- الأسطورة كما أنها ليست دينا فهي أيضا ليست عقيدة، لا لأن الأسطورة قائمة بذاتها بل لأن العقيدة تقتضي حدا أدنى من التجربة الدينية، في الوقت الذي توجد فيه الأسطورة خارج أي دين كأن تكون في العلم أو الفن...، من هنا فالأسطورة ليست عقيدة لأن هذه الأخيرة تكون دوما جنسا محددا من انعكاس فوق التجربة الدينية، وربما فوق الأسطورة الدينية، الأسطورة ليست بأي معنى انعكاسا ما، فهي دائما ظهور ما عفوي، واقع مباشر، تفاصيل حياة ملموسة، فالأسطورة ليست عقيدة، إنما هي تاريخ ظهور الوجود الشخصي وصيرورته الطاقوية المعنوية أو الظاهراتية، إنها وجود شخصي معطى تاريخيا [2].

7- الأسطورة ليست حدثا تاريخيا، فمن أسهل الأمور فهم التاريخ كسلسلة وقائع بعضها مرتبط بالبعض الآخر سببيا، غير أن ذلك ليس من شأنه أن يساعد على فهم الأسطورة إلاّ بقدر يسير، فالوقائع التاريخية قائمة بذاتها صماء بكماء، بل إن الوقائع غير المفهومة لا تعدّ تاريخا، فالتاريخ هو دائما تاريخ وقائع مفهومة أو قابلة للفهم [3]، في حين الأسطورة هي أعجوبة، لكن هذه الأعجوبة ليست خرقا لقوانين الطبيعة.

إن هذه الخصائص التي حددناها للأسطورة تزيل اللّبس بينها وبين موضوعات قريبة منها، ومع أنها نتاج النفس البشرية الطبيعي وهي ظاهرة اجتماعية طبيعية تعبّر عن حالة صحية جيّدة ووجود بريء فهي تخلّف جدلا خاصا بها يكون ملازما لها. إن قوة أي مجتمع أو أية حضارة في نظر نيتشه هي في قوة أساطيره، وما أعطى للمجتمعات القديمة الريادة والصحة هو متانة أساطيرهم، فلا أحد ينازعنا في القول بعظمة الحضارة اليونانية أو المصرية الفرعونية أو الهندية... كما أن استمرار هذه القوة مقترن باختلاق أساطير تضمن ديمومة الفعل الحياتي، وبداية انهيار أية حضارة يعود إلى التخلي أو السخرية من هذه الأساطير، فلو اعتبرنا التفسير الذي قدّمه الفيلسوف والاجتماعي "عبد الرحمن ابن خلدون"

1 - ألكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ص ص 157، 168 .

2 - المرجع نفسه، ص ص 171، 172 .

3 - المرجع نفسه، ص 213 .

لزوال الدول صحيحا والمتمثل في العصبية، فإننا نفترض حتما أن استمرار الدول وتطورها مشروط "بأسطورة العصبية" التي يخلقها أفراد هذه الدول والإيمان بها أيضا، يعني هذا في النهاية أن الأسطورة هي بذرة الحياة الأولى أو النواة التي تنبعث منها الحياة. إن قوة الأسطورة وشرط وجودها هو الإيمان الدوغمائي بها، وهذا ما يجعل المؤمنين بها متعصبين لها إلى درجة التضحية من أجلها. أيعني ذلك أن نضع التقدم الذي أحرزه العلم مؤخرا وجميع منجزات الحضارة الإنسانية ودودة العولمة التي نخرت أعصاب الأمة في خانة الأسطورة ما دمنا مؤمنين بهذه المنجزات؟ من يضمن لنا أن ما توصل إليه الغرب حاليا في جميع المجالات عسكريا، اقتصاديا، اجتماعيا، سياسيا... ليس في النهاية إلا أسطورة مروّضة معالجة بمسكنات جمالية؟ أتستبعد العولمة مثلا الأسطورة؟ ما هو الوضع الذي يختاره نيتشه في فهمه للأسطورة؟ لماذا وقع نيتشه في اختياره على الأسطورة الإغريقية بالتحديد؟ أتكون الأسطورة التراجيدية هي الملاذ الأخير الذي يحوي فلسفة نيتشه بكاملها؟ أتكون فلسفة نيتشه كاملة أسطورة — نعمة الأسطورة؟ ما هي الشخصيات التي تحرّك الأسطورة التراجيدية النيتشوية؟ لماذا التراجيديا الإغريقية بالتحديد؟

التراجيديا كتأويل للأسطورة: يعرّف أرسطو التراجيديا بأنها:"محاكاة لفعل جاد تام له حجم معين عن طريق لغة مزخرفة بحيث تناسب كل جزء من أجزاء التراجيديا المختلفة على حدة، وأنها تعتمد في عناصرها المختلفة على التمثيل أو السرد وتحقّق التطهير من خلال الإحساس بالشفقة أو الخوف" [1]. فهذا التعريف يخفي في ثنايا مصطلحاته غموضا يستوجب منا حله عن طريق فهم معاني هذه المصطلحات الأرسطية الواردة في التعريف من خلال فلسفته، فالفعل الذي توصف به التراجيديا كما ذكرنا من قبل هو الفعل في نظرية أرسطو في كتاب "الميتافيزيقا" المعروفة بالقوة والفعل، وهو الفعل الذي بدأ به أرسطو عبارته الشهيرة في الأخلاق النيقوماخية عندما قال: إن كل صنعة وكل بحث علمي وبالمثل كل فعل وكل اختيار إنما يهدف إلى خير ما. وهو الفعل كما ورد في كتاب السياسة، وأما صفة جاد فهي تعبير عن التمييز بين التراجيديا وبين الكوميديا بوصف الأخيرة فعلا هزليا يثير الضحك، وأما الحجم المعين فهو مصطلح ضروري للتراجيديا لأنها لا يمكن أن تكون بطول الملحمة، وأما بلغة مزخرفة فيقصد بها أرسطو الغناء والموسيقى وأما مصطلح التطهير فقد أثار جدلا كبيرا حول معنى الكلمة مقرونة بالانفعالات كما وردت في تعريف أرسطو إلاّ أن أفضل تفسير هو الذي قدّمه

1- مجدي كيلاني، أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 2009، ص 346 .

ترنش F.W.Trench الذي يقول فيه أن الانفعالات لا يقصد بها أرسطو في تعريفه شراً أو شيئاً شاذاً، ومع ذلك يتعيّن ضبطها وحملها على حالة من الصفاء والهدوء لا يبلغها المشاهد إلاّ من خلال الغناء والإيقاع، من هنا يؤمن أرسطو كفيثاغورس وأفلاطون بتأثير الموسيقى والإيقاع على الانفعالات، يقول عنها أرسطو في كتاب السياسة ".. فالموسيقى مصدر للترفيه تعمل على تهدئة التوتر والانفعال والقضاء عليها...، إن استخدام أرسطو المسرح للتعبير عن آرائه الفلسفية يشير إلى تشابه الفلسفة مع المسرح بوصفها موجّهة للناس إلى رؤية معينة، فالفلسفة والمسرح كلاهما يعنى بكشف الحقيقة وفقا للمفهوم اليوناني للحقيقة بوصفها موجودة، ولكن الرؤية بالنسبة للفلسفة هي التأمل بينما بالنسبة للمسرح هي التطهير" [1].

إن الوظيفة النهائية المنوطة بالتراجيديا في نظر أرسطو هي التطهير والعلاج الأخلاقي، فالانفعالات التي ترافق الحدث التراجيدي تشفي وتقلّل من المشاعر العدائية. لذلك فليس من الحكمة تصنيف التراجيديا كما فهمها أرسطو ضمن الفنون، بل يمكن ضمّها إلى الأخلاق باعتبارها إصلاحا فرديا، أو إلى السياسة مادام الغرض من التراجيديا تهجين السلوك الجمعي وإقامة مدينة فاضلة حتى وإن اختلفت في المنهج عن مدينة أستاذه أفلاطون، لكن هل يقبل نيتشه بمثل هذا الفهم للتراجيديا؟

ترتبط التراجيديا كما قدّمها نيتشه بمظاهر مختلفة في الحياة. فهي "بؤرة الحياة الأبدية، وانفتاح لانهائي نحو الأفاق المجهولة. إن التراجيديا مقاومة للموت، وممارسة اللّذة في الألم. التراجيديا معانقة للمتعالي" [2]. إن الجانب المفاهيمي ضمن تعريف التراجيديا أهم من الدلالة اللغوية، فالتراجيديا هي أكبر في معناها من أن تحصر في حدود ما تمليه القواميس، لكن مع ذلك نذكر بعض التعريفات.

إن التراجيديا في الموسوعة الفلسفية هي: "إحدى مقولات علم الجمال، وتعبّر عن تناقضات التطور الاجتماعي، وتناقضات الفرد والمجتمع، والصراع بين الجميل والقبيح، ويعكس المأساوي التناقضات بين المتطلبات الفردية التاريخية والاستحالة العملية لتنفيذها، وتضفي التناقضات المأساوية إلى انفعالات ومعاناة أليمة، بل وتفضي إلى موت البطل. ويرى علم الجمال الماركسي السبب الرئيسي للتطورات المأساوية في الصدام بين القوى الاجتماعية... والصراع المأساوي يظهر أبطاله تفاؤلا ثوريا، وغرضية ثورية، ويفهمون أن المجتمع الشيوعي حتمي، ويؤمنون بقوى الشعب، وهم مستعدون لمواجهة

1- مجدي كيلاني، أرسطو، ص ص 347- 349 .

2 – إدريس جبري، مفهوم التراجيديا عند نيتشه، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 15 يناير 1999، دار النشر العربية، الدار البيضاء، ص 103.

أصعب الاختبارات، بل حتى الموت من أجل انتصار الشيوعية، والمأساة شكل من أشكال التعبير في الفن" [1].

إن ما يمكن ملاحظته بخصوص هذه النظرة للتراجيديا، أنها سطحية تأخذ الموضوع من جانب مادي، ضمن عوامل ارتكاسية تحدّدها قوى الصراع الأفقي الجدلي – تهدف إلى تحقيق المساواة، وهو ما ينفي التفوق والتراتب، كما أن البطل الذي يموت هنا ليس بسبب الوفرة والامتلاء، وإنما نتيجة العوز والحرمان والتضحية في سبيل إقامة النظام، لذلك لا يحقق هذا المفهوم ما نقصد إليه في البحث، خاصة بعد غياب العنصر الفني في النظرة، وتعويضه بالعنصر الاقتصادي وفقا للعلاقة الاقتصادية القائمة بين فئات المجتمع.

أما في القاموس الموسوعي الفرنسي:"فهي مسرحية تمثّل بالشعر حينا، وبالنثر حينا آخر، يمثل فيها الآلهة، الأبطال، والشخصيات الشهيرة في صراع قدري..." [2]، كما ورد أيضا مصطلح التراجيديا في قاموس آخر بأنه:"عمل درامي يمثل شخصيات مشهورة، تظهر صراعا داخليا، وقدرا استثنائيا وتعيسا، مثال ذلك التراجيديا الإغريقية..." [3].

هذان التعريفان يقدّمان عرضا موضوعيا مختصرا للتراجيديا، أما في القاموس الأدبي المتخصّص في هذا المجال فإننا نفهم من الشعور التراجيدي للحياة أنه لا يعبّر كليا أو جزئيا، ولا يمكن اختزاله في شكل الفن التراجيدي، فالرؤية التراجيدية هي عنصر مشترك لعديد الأعمال الأدبية والفلسفية والفنية. إن مشكلة طبيعة التراجيديا هو أصلها، إذ نشأت في بداية الأمر بالاحتفالات والأعياد التي كانت تقام لديونيزوس، وقد كان هذا الاحتفال خليطا من الرقص والغناء الديثرامبي، كان يؤديه الكورس (الجوقة) على شكل دائري، في الوقت الذي يمثل فيه الساتير بمرافقة الآلهة، وبإشارة من رئيس الجوقة يبدأ الاحتفال، ومع نيتشه نجد هناك تركيبا للعنصر الأبولوني (إله الوضوح والنور) مع العنصر الديونيزي (إله الثمالة والسكر والتصوف)، من هنا كانت التراجيديا هي الحياة في اكتمالها وطفحها لحظة إفنائها في تركيب العناصر المشكّلة لها، في الوقت الذي تأخذ فيه الكلمة ضمن هذا الصراع البيني مكان السيف. "إن التراجيديا تأخذ دورا مشابها للتضحية في الحياة للمجتمع الإنساني (بطابع

1 – "الموسوعة الفلسفية"، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، ص ص 437، 438 .

2 - Dictionnaire encyclopédique, 2005, Edition, AUZOU, par Iltes, P, A-Italie (mot tragédie) tragédie « n, f, liter ,pièce de théâtre généralement en vers, par fois en prose, qui met en scène des dieux, des héros, des personnages célèbres, aux prises fatales… ».

3 – LE ROBERT ILLUSTRE D'AUJOURD'HUI, Aubin imprimeur, Ligugé, Poitiers, mot tragédie, m, n, f, œuvre dramatique (surtout en vers) représentent des personnages illustre de ce type de pièce, les tragédies grecques…

ديني) وهي تنتج العنف لتحوّله إلى هدف طبيعي وبكيفية مباشرة والتضحية بالتيس، من هنا كان أصلها "أغنية الماعز"" [1].

هذا، وإن تطور التراجيديا اليونانية وانحطاطها كان في أثينا بين زوال عصر الملحمة وبداية ظهور الفلسفة، إذ تطور الفلسفة في النهاية هو الذي قضى على التراجيديا، وقد كانت هذه الأخيرة كسلوك لإعادة التوازن للمجتمع اليوناني. إن التراجيديا تقتبس مواضيعها من الأساطير لعكسها، وهذه الأساطير تحمل أجوبة دون صياغة واضحة للمشكلات، وهي تستعمل الروايات الأسطورية لطرح المشاكل التي لا تقبل حلولا.

إن التمثيل التراجيدي يتركب من شبكة التعارض الثنائية المتقاطعة، البطل مقنّع، ولكن كل العمل يكشف حقيقته الطبيعية، في حين أن الجوقة تكتشف صوتا خفيا، فالبطل يتكلم لغة الرجل العادي في العرض، وهو قريب من النثر، والجوقة تعبّر بكيفية غنائية وجدانية، بأن نظام المدينة يؤكد الاسترخاء التراجيدي، من هنا انقطع الاتصال بالأسطورة فأخذت الدراما البورجوازية مكان التراجيديا [2].

يبدو أن هذا المفهوم للتراجيديا أقرب إلى مضمونها، على اعتبار أن العرض يشتمل على عناصر تاريخية، أدبية، وفلسفية. من هنا فالتمثيل التراجيدي داخل المسرح، هو محاولة لاحتواء واقع المجتمع اليوناني وطريقة تعايشه، ومواجهة مشاكله، كما أن ترجمة هذه المشاكل لا يعني تقديم حل لها، بقدر ما يعني عرضها. إذن فالخشبة صورة مصغرة ليوميات الرجل اليوناني، في ابتهاجه وألمه، تمثل فيها طقوس ترافقها عناصر متظافرة لتقديم صورة عن الحدث التراجيدي.

إن محاولة بعث هذا التراث في الثقافة الغربية المعاصرة التي أنهكتها المظاهر الزائفة، يقتضي الرجوع إلى اليونان لجمع شتات التراجيديا، قصد تنسّم هذا الشعور الذي تولّد عند الإنسان الحقيقي، القوي، "السّيد" كمقابل للإنسان الغربي المعاصر، هذا الإنسان الضعيف المقنّع والمشوّه.

لقد اعتنى نيتشه بهذه المشكلة طيلة حياته، إذ "مرض بزمانه، وحضارته، وحاول أن يعرّيهما من أقنعتهما الزائفة" [3]، ويبيّن مدى العطب الذي أصاب هذه الحضارة، من هنا عمد نيتشه إلى اليونان

1 – Dictionnaire Historique et technique des littératures sous la direction de jaque Demoryin, 2, Libraire, La Rousse, pp 1668, 1669. « La tragédie tient un rôle analogue a celui du sacrifice dans la vie d'un groupe humaine (son vocabulaire est pour une bonne part celui de la religion) il reproduit la violence en la détournant de son but naturel et immédiat, l'immolation du bouc, tragédia, chant du bouc, »

2- Ibid, même page.

3 – صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 07 .

"نحو عزف أنغام المزاج اليوناني" [1]، من هنا كانت المهمة التي أسندها نيتشه لنفسه تقوم على إبراز ما يجب أن نحب ونكرم دائما، وما لا تستطيع أية معرفة لاحقة أن تنتزعه منا.

إن البحث في التاريخ اليوناني عبر الشخصيات العظيمة التي صنعت الحدث التراجيدي، عمل منهجي نحو السمو بالمشاعر الإنسانية وتفوّقها على الصورة المثلى التي نسبر أغوارها في الحضارة اليونانية، ومن ثمة الاهتمام بالزخم الأسطوري لهذا الشعب وفق تأويلات استيتيكية علّها تكون المخلّص النهائي من هذا الانحطاط الذي تتخبط فيه حضارتنا، هذا ما جعل نيتشه يتخذ من غرائز اليونان الأصلية توجّهه الأساسي لتأويل الوجود بصورة جمالية، وهكذا يرجع مظهري الازدواج في الحياة المعبر عنه بالإثبات والنفي، البناء والهدم، إلى صيغ فنية تحيل كل واحدة منها إلى التباين مع الأخرى، من هنا يشحن جميع العناصر التي يتشكل منها الوجود حتى أكثرها سكونا، قصد تماشيها مع تيار ديناميكي يغذيها بالأبدية.

هذا الاستخدام الذي أقحمه نيتشه في المنظومة الثقافية لهذه الازدواجية إنما هو تعبير على احتواء الوضع الراهن، وامتصاص مظاهر الوجود في لعبة الإيجاد والفناء التي يتقاسمها كل من أبولون وديونيزوس، ليخرج بهذه الثنائية من مجال الفن إلى نطاق أوسع يضم فيه جميع مظاهر الحياة من حيث هي تمظهر لإرادة التفوق، ورغبة في التسلّط.

إن هذا التوسع في مجال الاستخدام الأبولوني والديونيزي يثري الحياة غبطة، ويطوّعها لصالح الإنسان، وذلك بإقحامه داخل هذا النظام الذي تفرضه الثنائية كنتاج للثقافة الفنية، وهو ما يجعل الفن في النهاية يظهر له بمثابة الركيزة الأساسية للفلسفة، لأن الأساس الأصلي للوجود في رأي نيتشه يخلق العالم وهو يلهو بوصفه فنانا أصليا، لذلك "وحيثما يحسن الوجود الحدسي استخدام أسلحته بقوة ونجاح، يفوق بهما خصمه شأن ما حدث مثلا في بداية العصور اليونانية القديمة، تستطيع الثقافة أن تتشكل بأفضل فرص النجاح، وأن تتأسس سيطرة الفن على الحياة" [2]، لأن الثقافة في نظر نيتشه ذات علاقة وثيقة جدا بجهد الإرادة الكلية في بلوغ حدس الذات في نتاج الناس الفني التراجيدي.

لقد وصف نيتشه رؤيته للعالم بأنها رؤية ضد الميتافيزيقا، وأنها رؤية فنية، فذهب إلى أن نظام العالم يشبه العمل الفني الذي يلد ذاته بذاته، من هنا كان إعجاب نيتشه باليونان شديدا، وذلك لمقدرتهم

1- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 38

2 - فنك، فلسفة نيتشه، ص 36 .

العقلية والانفعالية القائمة، إنهم أكثر الشعوب التي عرفها العالم قدرة على الإبداع وتأكيد قيمة الحياة، لقد استطاعوا أن يدمجوا الكثرة داخل الوحدة دون أن يؤدي ذلك إلى توقف النمو. فضلا عن هذا كان تضخم الخصائص الفنية ممثلة بالثنائية: أبولون/ديونيزوس، أكبر شهادة على هذا التزايد في قيمة الحياة. من هنا كان حضور التراجيديا كناية عن البسمة الأبولونية والقهقهة الديونيزية اللتين ترسمان مسارا عموديا للوجود عبر ثنايا الصمت العميق، والإيماءات الفيزيولوجية التي يتظاهر بها الوجود، ومن هنا كان تأسيس التراجيديا اليونانية نتيجة مباشرة للتموضع اللاّعقلاني لإرادتهم، لكن كيف تُؤوَّل التراجيديا لصالح الحياة؟ وكيف أسهم كل من أبولون وديونيزوس على وجه التحديد في إثراء النقاش الجمالي؟

1-"أبولون" "Apollon": ينتمي هذا الإله إلى الجيل الثاني من الآلهة الاولمبية مع "ديونيزوس" "Dionysos"، لكن مع هذا يُعدّ إلها قديما جدا، ربما يعود إلى ما قبل الإغريق، والده "زوس" "Zeus"، أمه "ليطو" "Létô"، هذه الولادة أثارت غيرة الإلهة "هيرا" "Hera"، زوجة "زوس"، وهو الذي لم يجعلها تتحمل هذه الخيانة الجديدة من زوجها "زوس"، لذلك لجأت إلى خطة تحرم من خلالها "ليطو" وضع حملها على أي مكان في الأرض، مع هذا ينتهي هذا الحقد بإيجاد "ليطو" ملجأ لها في جزيرة منعزلة تشكلت نتيجة ترسبات الحصى عليها وفق عامل المد البحري، هذه الجزيرة وافقت على أن تكون موطنا لوضع "ليطو" أولادها بعدما رفضت جميع أقطار الأرض هذه الولادة، والذي كان هذا الرفض بطبيعة الحال مدبرا من "هيرا"، لكن في مقابل هذه الموافقة كسبت الجزيرة شهرة كبيرة، إذ منذ وضع "ليطو" توأمها "ارتيمس" "Artémis" و"أبولون" "Apollon" أصبحت هذه الجزيرة ساحرة وفاتنة، وهو ما منحها لقب "المرئية" "Délos"، "la visible".

إن هذا الأولمب "أبولون" يجسّد نور الشمس في كامل ازدواجيته، إذ يدمّر كشمس النهار، وينقي الأجواء بفضل حرارته المحرقة، ويقذف الطاعون سهاما تبيد جماعات كبيرة من الأشخاص، لكن من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه هو إله الصحة كابنه "اسكليبيوس" "Asclépios" الإله الحامي للأطباء الماثل للشمس، هو أيضا الإله الذي يعرف ويرى كل شيء، لأن كل ذلك يتم تحت نور الشمس. من هنا نفهم لماذا كان أبولون إله التنبؤات والإيحاءات بامتياز، في النهاية هذا الإله النوراني البرّاق، هو إله الفنون أيضا، خاصة الموسيقى منها والشعر باعتبارها فنين لا يفصل بينهما الإغريق [1]،

1 -voir Gilles Van Heems, Dieux et héros de la mythologie grecque, Li brio© E, j, L 2003, pp, 18, 19.

ومن هنا كان أبولون يُمثّل دائما كإله جميل، ولذلك اعتبروه ربا للشعر والموسيقى التي يتقاسم وظيفتها مع ديونيزوس.

هذا، ولقد ارتبط اسم أبولون عند الإغريق بحالة الحلم باعتباره مظهرا جميلا يشكّل الصور، هذه الحالة الفيزيولوجية التي يعيشونها في حياتهم اليومية هي التي جعلتهم يتصورونها كشخص حي ومقدّس، والاسم الذي أعطوه لهذه الملكة هو أبولون، وحسب نيتشه فان هذا الإله بالنسبة للإغريق هو إله المظاهر الجميلة، والأحلام، والنبوءات في الوقت نفسه، وهكذا كان الحلم بمثابة القوة الإنسانية اللاّواعية مبدعة الأشكال، وعرضا مضيئا لأشكال جميلة، وأشعار هوميروس مثال رائع لهذا الحلم المشرق، كما أن آلهة الإغريق التي كان أبولون يشكّل رمزها الثقافي تمثّل الصورة المثالية، والتامة لهذا المثال من الحياة الذي ينبثق في الحلم الإغريقي. إن الإرادة التي تنبسط وتتمالك نفسها في الوقت نفسه، والفرح الذي يطبع الحياة هو صورة عن صفاء النفس الذي يبعثه الحلم الأبولوني وهو الذي حاولوا دائما تجسيده في فنونهم التشكيلية، من خلال صور خلاّبة ورقيقة تبعث الهدوء في النفس والراحة الوجدانية، وبهذا المعنى كان يرى نيتشه أن أفراد المجتمع اليوناني من نسيج فريد.

هذا، وإذا كانت حالة الحلم ليست حكرا على الفنانين فحسب، وكان الحلم طريقا نحو الإبداع، فإننا نفهم ضرورة أن المجتمع الإغريقي كان بأسره فنانا، ولكن ليس بالمعنى التجسيدي، بل بالمعنى السيكولوجي، فالجميل هو الحلم لحظة سكوت الإرادة أو نومها، نسيجه التصالح بين الإرادة والوجود، أما الإحساس به، فيتمثل في تلك الصور التي نسميها جميلة، لهذا كان الحلم دائما يرضي النزعة الأبولونية باعتبارها تجربة سيكولوجية تشير إلى التأمل المذهل في عالم الظّاهر الجميل الذي يخلصنا من الصيرورة.

هذا، ويجعل نيتشه من التأمل الصافي للعالم رمزا للمبدأ الفرداني، لذلك ينتقل من التفسير السيكولوجي للحلم إلى تفسير انطولوجي، وذلك بتحويل الحلم كحالة شخصية سيكولوجية إلى مبدأ فرداني كوني، ومن حيث هو نزعة إنسانية إلى قوة في الوجود، وهذا ما يقابله من جهة أخرى تحويل أبولون من رمز للغريزة إلى مبدأ ميتافيزيقي عام، فأبولون الذي كان عند نيتشه إلها جماليا يختص بالحلم والشكل، هو الذي يخلق العالم أيضا في تجلياته، وهذه هي النتيجة التي انتهى إليها "فنك" حين قال: "إن النظرية الجمالية المزعومة تتسع لتصبح تفسيرا لفهم العالم الذي نصادفه في الفن اليوناني، ويصبح

الأثر الفني القديم مفتاح رؤية قديمة للعالم" [1]، بالشكل الذي يجعل هذا الوجود يصبو إلى الظاهر ووهمه الجميل، هذا يعني أن الوجود يسعى إلى إثبات نفسه عبر الوهم، لأن جوهر أصله كما يرى شوبنهاور معاناة وصراع وتمزّق، وهو قوة من التحوّل والخلق والهدم، والذي يتطلع عليه يتعرف على مهاويه، ومهالكه، والفراغ الجبار الذي يهدّده دائما، وهنا يستعيد نيتشه فلسفة شوبنهاور التشاؤمية في فكرة الإرادة لا بهدف التمسك بها، بل قصد التركيب بين مبدأ الفردانية والتعددية، وفك لغز الوجود، وهو ما نبّهه إلى الإغريق، "فالإغريقي الذي كان متشائما إلى أقصى حد كان يعرف أصناف الذعر والرعب اللاّصقة بالوجود ويعاني منها، ومن الجرح الذي كان يصيب نظره بفعل رؤيته لهاوية الوجود والأعماق المخيفة للطبيعة، وما كان بوسعه أن يعيش لو لم يضع بينه وبين هذا العالم سحر جمال الحلم الأبولوني" [2].

لقد بحث الإنسان اليوناني عن خلاص لعذابه فأدركه في المظهر الجميل واستقرار الشكل، مع أن هذا الخلاص زائف ومؤقت، لذلك عمد إلى إفناء الوهم لأن سعادة الإنسان لن تبلغ قمّتها بتحطيم المظهر الأكثر جمالا، والانخراط في العالم، وضمن هذا الوسط يضحي الإنسان بذاته من أجل الشعور باللّذة الذي يبعثه فيه الإحساس بالضياع في مجرى الحياة الكونية، هذه اللّذة تغرق فيها الإرادة الفردية لتذيقه فرحة التحرّر والانعتاق من أنانية الفردانية، لتكون في النهاية هذه الإرادة العبثية التي تمتص الوجود، وتلقي بالإنسان إلى جحيم الهاوية والهلاك قوة حية ونشيطة ذات مفعول مزدوج حسب ما تقدّمه الميثولوجيا الإغريقية، مجال الإنسان والطبيعة، هذه القوة سموها ديونيزوس.

2–"ديونيزوس" "Dionysos": إنّ "ديونيزوس" كما تصوَّره الأساطير اليونانية، هو إله الخمر والسكر في الميثولوجيا الإغريقية، وهو من بين أهم الآلهة عند اليونان، وهو نفسه الإله "باخوس" الروماني المتمثّل غالبا في عنقود العنب، وهو ما يرمز إلى النشوة التي كانت كناية عن غريزة جمالية لدى اليونان، كانت ولادته غريبة، وبطريقة تراجيدية، ولد في ظروف جدّ معقدة؛ فهو ابن للإله "زوس" "Zeus" – وهو إله الآلهة اليونانية – الذي يقابله "جوبيتر" "Jupiter" عند الرومان، و"سيميلي" "Sémélé" (وهي امرأة وليست إلهة)، هذا الزواج بـ"سيميلي" أثار غيرة وحقد زوجته "هيرا". لقد ولد "ديونيزوس" على أنقاض رماد وغيرة "هيرا" مما اضطر "زوس" تحويل "ديونيزوس" إلى بنت بهدف

1– أوغين فنك، فلسفة نيتشه، ص 22 .

2- Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 57, « Le Grec connut et ressentit les angoisses et les horreurs de l'existence, pour qu'il lui fut possible de vivre, il fallait que s'interpose l'éblouissante splendeur du rêve olympien, cette méfiance extraordinaire en face des puissances titaniques de la nature ».

أن ينجو من لعنة "هيرا" وسلّمه إلى "أتاماس" "Athamas" و"إينو" "Ino" ليعهداه بالرعاية والتربية، ولكن الإله الصغير لم يسلم من شر "هيرا" التي سلطت الجنون على أبويه بالتبني (أتاماس وإينو) مما دفعه إلى الهجرة بعيدا حيث حوّله "زوس" إلى جدي قصد التمويه على "هيرا" مرة أخرى، وهنا تعهدته أرواح الغابات وربات الفنون إلى جانب كائن أسطوري سكير اسمه "سيلين" "Silène" بالرعاية [1].

هذا، ولما وصل "ديونيزوس" إلى سن الرشد، لاحقته لعنة "هيرا" فأصيب بالجنون، وتاه في العالم، وكان عندما يدخل إلى بلد ما، يعلّم الناس طرق غرس الكروم، وكيفية صنع الخمور، وهكذا استمرت رحلة "ديونيزوس" التراجيدية في التنقل بين "مصر" و"سوريا" وراح يعلّم الناس زراعة الكروم، وصناعة الخمور، وممارسة النشوة وتصيّد اللّذة، ثم عاد إلى اليونان إلى منطقة "تراس" "Thrace" لينشر تعاليمه إلا أنه لقي معارضة من طرف الملك "ليكورغ" "Lycurgue" حاكم "تراس" "وقد تمكّن "ليكورغ" من سجن "الباخانيين" "les bacchantes" أتباع "ديونيزوس"، وأجبر "ديونيزوس" على الفرار واللجوء عند "ثيتس" "Thétis" فيما بعد استطاع "ديونيزوس" أن يحرّر "الباخانيين" ويسلّط الجنون على "ليكورغ"، وحوّل "تراس" أرضا قاحلة، هكذا راح "ديونيزوس" ينشر تعاليمه في كل بلد يمر به حتى أصبحت بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط تدين بتعاليمه" [2]، ثم بعد ذلك توسع نفوذ "ديونيزوس" في باقي بقاع العالم واتجه إلى الهند في موكب من "الباخانيين" والمتعاطفين مع تعاليمه، وأثناء عودته أظهر الكثير من القوة في البلدان التي فتحها، ودانت شعوب كثيرة لسلطته وتديّنت بديانته قبل أن يصعد "ديونيزوس" إلى الأولمب لكي يستقبل من طرف الآلهة بعد أن استعاد كامل حقوقه، نزل إلى أعماق الجحيم ليخلّص أمه "سيميلي" من العذاب ويصعد بها إلى أعالي السماوات.

هذا، وقد فرض "ديونيزوس" على كل مكان مرّ به مظاهر الاحتفال اعترافا بجميله، ومن عصاه ضربه بما يشبه الجنون وجعله يأتي أعمالا رهيبة هي "المانيا" "Mania" كما لو أنه يريد أن يذكّر البشر بأنه من الغرور والغباء الكفر بـ"ديونيزوس" وما يمثله، هذا يعني أنه على الإنسان ألاّ يثق بالعقل، ومقابل ذلك ينبغي أن يواجه آلام الوجود بالنشوة والسكر، وربما هذا ما يفسر احتقار النخبة في أثينا لـ"ديونيزوس" وميلهم إلى إلههم المفضل "أبولون" إله العقل، وما يفسّر إقبال العامة من الناس البسطاء على اعتباره الإله الشعبي بلا منازع، هذا، "ولما كان "ديونيزوس" هو إله الخمر والسكر فقد

1- voir Gilles van Heems, Dieux et héros de la mythologie Grecque, p 37.

2 – محمد مزوز، المرجع السابق، من هو "ديونيزوس"؟

صار إله الخصب، خصب الخيال والعاطفة، والخصب الجنسي، وهو ما يجعل الأقدمين يمثّلونه بالثور وقد عقدت على قرنيه دالية من العنب" [1]، وهو أيضا إله تخطي المنطق البارد، وإله الموسيقى المنفلت من قيود الأقيسة العقلية، وإله إطلاق العواطف من عقالها، إله التحرر من الرواسب والتقاليد، وهو الإله المنتشي، والطائش والملتهب.

إنّ هذه الصفات التي ينفرد بها "ديونيزوس" هي التي جعلت نيتشه يوظّفه لصالحه ولإرضاء نزعته، ليجعل من السكر سيكولوجيا جمالية ومبدأ يحكم العالم، من هنا انتشرت تقاليد "ديونيزوس" في كل بلاد اليونان، وأصبح اسمه رمزا للقوة الحيوية التي تسري في حبات العنب وفي جميع النباتات، من هنا اتخذ "ديونيزوس" رمزا للحياة المرحة، والحفلات التي كان يحييها "الباخانيون" بالأهازيج، نسبة إلى هؤلاء أطلق الرومان على "ديونيزوس" اسم "باخوس" "Bacchus"، لكن الأهم من هذا اعتبره اليونان الإله الحامي والمحافظ على الفنون الجميلة، خصوصا التراجيديا والكوميديا المنحدرين من حفلاته التي كان يحييها الباخانيون.

إن هذه الأعمال الفنية التي كانت تقدّم في الاحتفالات تعكس صورة "ديونيزوس" كإله شاب يضع على رأسه إكليلا من أغصان الكروم وعناقيد العنب، يرمز إلى اندفاع الحياة وحماس الغريزة، وفق حالة السكر- يحظى باحترام الجميع باعتباره السبب الرئيسي في الوجود الإنساني حسب نيتشه، وقد اعتمد على نصوص أورفية متأخرة، ليؤكد أنه في فترة العمالقة "Titans" وقعت جريمة ميتافيزيقية خالدة، قام بها "تيتانوس" حينما قام بتعذيب وتمزيق أواصل "ديونيزوس"، ومن دموعه وآلامه صدر الإنسان، والذي يعلمنا إياه "نيتشه" من خلال هذا اللّغز، هو أنّ الإنسان لا يعطى له الوجود إلاّ من خلال المعاناة، وأن بتر أطراف "ديونيزوس" هو سبب معاناة الأحياء الذين انفصلوا عنه، هذا وسيحل يوم ما، يبعث فيه "ديونيزوس" وسيكون ذلك اليوم هو نهاية عذاب البشر، وستزول فيه الفردانية، ليعود العالم إلى حالة البراءة الأولى، ويحل الوفاق بين الإرادات الفردية المتصارعة فتتحد في إرادة خالدة[2]، عبر الفن الذي يزيل الحدود الفاصلة بين حالات التفرّد، ويؤسّس الوحدة، من هنا كان الوهم الذي يفرضه "ديونيزوس" وفق حالة السكر تهديما "للذاتوية"، وهذا ما يجعل الفرد يذوب في الحياة الكونية، تتوزع آلامه في أشكال ونماذج انطولوجية لترتمي في أحضان الوجود اللاّمتميز والمتعدد الأشكال، وهنا ترضخ الذات المنتشية لفتنة الوجود الذي ليس له وجه، والذي يناديها ويسلب إرادتها

1- أنطوان معلوف، المدخل إلى المأساة والفلسفة المأساوية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص 24 .

2 - voir Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 94.

الصغيرة، ليقذف بها إلى محيط القوى الكونية، لتضيع في أعماقه وسط الشعور بالرعب والفرح في الوقت نفسه، مما يتولد عنه شعور تراجيدي يجعلنا نتشبث بالحياة حتى في أقصى أطرافها.

هذا، ويمكننا أن نصل إلى سيكولوجيا مائعة في أهم مظهر "ديونيزي" لحظة السكر، هذا الذي يبدو أول الأمر بمثابة أمر إنساني وحالة انخطاف يخالجنا الشعور فيها بعدما تناثرت جميع الحواجز، ثم يغدو بعد ذلك حالة تمثّل كونية نتحد وفقها مع الكل، وأكثر من ذلك نفضي إلى المحيط اللاّمحدود لنضيع في أعماقه، وهكذا تتهاوى معاقل الفردانية بفعل السكر ضمن تيار كوني يحطم جميع الأشكال ويمتصها ويمحو كل ما هو محدود ولاصق بالفرد، ووفق هذه الحالة حسب نيتشه "تتحطم السدود بين الإنسان والإنسان، ويصبح كل واحد يشعر تحت سحر الانسجام الكلي بأنه قد اتحد بأخيه، ويشعر أيضا وكأن حجاب "المايا" قد تقطّع وتناثر أمام هذه الوحدة" [1]، وهو ما يسمو بالإنسان ليعبّر عن عضويته في المجتمع الأسمى بالإنشاد والرقص، بصوت ذي رنين فوق طبيعي يجعله يشعر بنفسه إلها، ويمضي مسحورا بنشوته مثل الآلهة التي يشاهدها تسير في أحلامه بكيفية غير مشروطة، ولا هي محددة سلفا.

هذا، وبعد أن يسود الوهم كامل الوجود، وتتشوّه الصور الآتية من الحلم، والتي كانت في تناسق وانسجام مع العالم الظاهر، تقوم الموسيقى بتمثيل ظواهر العالم المختلفة في إطار رمزي على اعتبار أن روح الموسيقى هي جوهر العالم، لذلك كلما كان التعبير الموسيقي أعمق، كلما كان الغوص في ظواهر العالم أبعد، وهذا ما اعتقده نيتشه في البداية في فن فاغنر، غير أن الموسيقى في رأيه غير خاضعة للأنساق اللّغوية، ولا يجري عليها ما يجري على اللّغة، لأن الوظيفة المنوطة بها هي التعبير عن مظاهر الوجود المختلفة، ومحاولة دمج الإنسان ضمنها، لهذا فمن الدناءة ربطها باللّغة وإحالاتها، وكذا الأشعار التي تحمل كلاما مفهوما يراد به نشر أفكار عقلية، أو توجيهات... فالظواهر بالنسبة للموسيقى مجرد رموز "ومن هنا فإن اللّغة بوصفها أداة الظواهر ورمزها، لا يمكنها بأية حال من الأحوال أن تعبّر عن الأعماق الباطنية للموسيقى، ولهذا فكل ما تقدر عليه، عندما تحاول محاكاتها، هو أن ترتبط ارتباطا سطحيا، ولا يستطيع الشعر الغنائي أن يقربها منا، وإن خطوة واحدة حتى ولو اجتمع له كل ما في الدنيا من بلاغة" [2]. من هنا فإننا نجد لنيتشه هنا رأيين:"أولهما أن المأساة القديمة في نظره لا تعتمد في تأثيرها على الكلمة كما ذهب إلى ذلك أرسطو، وإنما تعتمد على الموسيقى،

1 – Ibid, pp 51, 52, « Maintenant, par l'évangile de l'harmonie universelle, chacun se sent, avec son prochain, non seulement, réuni, réconcilie, fondu, mais encore identique a lui, comme si s'était déchiré le voile de Maia ».

2– جوليوس بورتنوي، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص 245 .

وثانيهما أن الموسيقى ليست شيئا مرافقا للحدث كما ذهب إلى ذلك فاغنر، الذي وضع القيم الموسيقية موضعا ثانويا بالنسبة للأفكار العقلية" [1]، بل هي الحدث ذاته، من هنا تتفتح الموسيقى على عالم الحرية من منطلق كونها التعبير الرمزي للتناقض والألم الأصلي، وهي ظاهرة سابقة على كل الظواهر، وهو ما يتوافق تماما مع الهذيان الديونيزي.

لقد استفاد نيتشه من بعض جماليات شوبنهاور خصوصا في فكرة الموسيقى التي اعتبرها فن الفنون، وأن لغتها هي لغة الإرادة، وهنا يستنتج نيتشه "بأن الموسيقى لها القدرة على تأسيس الأسطورة، خصوصا التراجيدية، الأسطورة التي تفسر في حكم وأمثال المعرفة الديونيزية حسب الظواهر الغنائية، لقد عرضت عند الشعراء الغنائيين كيف كانت الموسيقى تمتص طبيعتها الأصلية لتعكسها في الصور الأبولونية، وتبيّن لنا حاضرا بأن الموسيقى في أوج تطوّرها" [2]، وهو ما يعكس لنا من جهة أخرى أن جوهر العمل التراجيدي ديونيزي بالضرورة، ووسائله في ذلك النشوة والموسيقى، والبهرجة التي تتموضع على خشبة المسرح، في شكل إيقاع وانسجام لا تستبعد فيها العناصر الأبولونية، هذا بطبيعة الحال راجع إلى واقع هذه الحياة التي تنسج مسارها عبر هذه النشأة والميلاد للتراجيديا.

إن هذه السيطرة لكل من أبولون وديونيزوس في مجال الأسطورة اليونانية على الأقل كما يرى ذلك نيتشه في كتابه "ميلاد التراجيديا"، يشير بما لا يدع الشك إلى الصراع والتصالح القائم بين أبولون وديونيزوس، فالصراع ظاهري والتصالح والوحدة متأتيان من أعماق هذه العلاقة عبر فن التراجيديا. إن هذا الانسجام والتداخل لا يدركهما إلا المتمعّن في التراجيديا الإغريقية، لقد كشف نيتشه عن هذا التداخل بين الصورة والحلم، بين التجسيد الديونيزي والنزوع نحو هذا التجسيد الذي يظهر في شكل الحلم الأبولوني. إن ديونيزوس فيما يرى نيتشه يتكلم لغة أبولون، ولكن أبولون في النهاية يتكلم لغة ديونيزوس، وهكذا تبقى التراجيديا الصيغة الوحيدة التي تنصهر فيها هذه الطاقات الفنية، وتبوح في ذلك الأسطورة عن مدلولاتها لتنتقل من مستوى الرمز والخيال إلى مستوى الواقع والتمثيل عن هذا الواقع.

---

1 – د. أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 146 .

2 - Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 128, « je conclus que la musique a le pouvoir de donner naissance au Mythe qui exprimé en paraboles la connaissance dionysienne, a propos du phénomène du Lyrique, j'ai montré comment, chez le poète lyrique, la musique aspire a manifester sa nature essentielle en des images apolloniennes, figurons-nous, a présent, que l'apogée de son essor ».

ثانيا–التأويل الواقعي للحياة: تأتي هذه التنزيلات الواقعية للحياة– كما تم استنتاجها من قراءتنا لمولد التراجيديا خصوصا– كنتيجة حتمية لمشاركة الأسطورة ممثّلة بالنزعة الأبولونية والديونيزية في الحياة اليومية للرجل اليوناني، إذ لم يكن يميّز اليوناني بين ما يعتقده أسطوريا وبين ما يسعى لفعله، لأن الطبيعة الوجودية لهم كانت فنية وراقصة. لقد امتدت هكذا مصالحاتهم وتسامحهم حتى مع معتقداتهم، فأن ترقص الحياة واقعيا على حد تعبير نيتشه يعني أن تكون شاهدة على هذه الولادة للروح التراجيدية من رحم الفكر الإغريقي.

لقد ذكرنا فيما سبق أن التراجيديا هي ثمرة المصالحة الكبرى بين أبولون وديونيزوس على شرف الذوق الهليني وعزل كل الشوائب التي تفتقر للحياة، بهدف طرد التشاؤم وإحلال التفاؤل محله، وهذا ما أكد عليه نيتشه في محاولة "النقد الذاتي" التي أقحمها في مقدمة كتابه "ميلاد التراجيديا" عام 1886م.

هذا، وقد أعاد نيتشه ضمن هذه المحاولة طرح ديونيزوس بصورة جديدة، تختلف عن صورته الأولى، على اعتبار أن فهم الموروث الثقافي الإغريقي، والغربي الحديث والمعاصر يتوقف على معنى ومفهوم ديونيزوس! من هنا تحوّل من معناه النفسي القديم الذي كان يعني ذلك الشخص الذي يعرف كيف يتحدث والذي يخطو أولى خطواته، التابع للآلهة، إلى معنى فيزيولوجي وتجلّ واقعي، يساهم في بناء الحدث التراجيدي، كما طرح أيضا أصل التراجيديا وعلاقتها بالمعاناة، وحاول أن يخرجها من مفهومها الضيق – أي من حدود الخشبة – إلى معنى عام يلوّن الحياة بلونها ويطعمها بطعمها الخاص، لتصبح التراجيديا قوة وعلامة التمسك بالحياة، هذه الحياة التي يكون ديونيزوس قلبها النابض. من هنا يستفسر نيتشه عن أصل التراجيديا؛ فيقول:"ربما هي الفرح والقوة والصحة الموفورة، وعظمة الاكتمال؟ وما هو إذن معنى – وأتكلم هنا بشكل فيزيولوجي – ذلك الجنون الذي تطوّرت منه فنون التراجيديا والكوميديا، أي الجنون الديونيزي؟ كيف ذلك؟ هل يمكن أن يكون ذلك الجنون بالضرورة عرضا من أعراض التفسخ والانهيار والمرحلة الأخيرة للثقافة؟" [1]، يؤكد بعد ذلك أن الإغريق مصدر هذا الفيض من القوة، وكل ما عملته الحضارة الغربية الحديثة، هو تشويه هذه الثقافة، بعدما غمست حياتها في عقلنات جوفاء، ومنطق بارد، ممزوج بخيلاء المذاق الديمقراطي.

1- Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 38, « et quelle signification prend alors, physiologiquement parlant, ce délire particulier qui fut la source de l'art conique, le délire dionysiaque? Comment le délire ne serait-il peut être pas véritablement le symptôme de la dégénérescence, de la civilisation sur avancée? ».

هذا، وإن البحث عن مصدر التراجيديا لا يبتعد كثيرا عن مفهومها اللّغوي، من هنا كان المعنى اللّغوي لهذه التسمية "Tragodia" هو أغنية العنز، ووقفا لأرجح التفسيرات فإن سبب هذه التسمية يرجع إلى أفراد الجوقة القديمة في الأناشيد "الديثرامبية" "dithyramboi" التي نشأت منها التراجيديا، إذ كانوا يرتدون جلد الماعز على أساس أنهم يمثلون دور "الساتيري" "satyroi" أتباع الإله "ديونيزوس" "Dionysos".

وكانت التراجيديا عبارة عن مسرحية ذات موضوع جاد بطابع حزين يتعرض لأفعال البشر في صراعهم مع القوى التي تحيط بهم، وتتحكم في مسار سلوكهم، سواء أكانت قوى خاصة مثل البشر أو الآلهة، أو قوى داخلية مثل النوازع والأهواء... والفرد هو أساس التراجيديا لا الجماعة، ومن هنا كانت الأضواء مسلطة على أفعاله ومن هنا نشأ مفهوم البطولة الفردية... والمعاناة التي يكابدها البطل تسمى "فاجعة" "pathos"، ويعرّفها أرسطو بأنها حادث مدمّر "phtartikê praxis" أو أليم يحدث على المسرح (خلف الكواليس) مثل الموت أو الألم الفظيع أو الجراح المهلكة أو ما شابه ذلك، ولم يكن من المحتم- عند أرسطو- أن تنتهي كل تراجيديا إغريقية بحادث مفجع للبطل، ومع ذلك فإن مغزى التراجيديا الإغريقية وهدفها هو التطهير، فكانا يتطلبان وجود هذا العنصر المأساوي ولا يحبذان غيابه [1]، من هنا يكون اتحاد الإرادة الديونيزية بالصور الأبولونية تمثيل حقيقي لجوهر التراجيديا، وتعبير عن العوز الميتافيزيقي للوجود، هذا على المستوى الكوسمولوجي، أما على المستوى الانطولوجي الفردي فتتحقق سيكولوجيا تراجيدية كما أرادها نيتشه بالإقبال على الحياة، والموافقة عليها حتى في أغرب مشاكلها وأعسرها، ويكون ذلك انتهاجا لإرادة الحياة بلا مبالاتها، وتضحيتها بكل ما هو متعالٍ.

لذلك يكون هدف التراجيديا من الناحية النفسية شحن كامل طاقات الإنسان بالحياة، قصد تمكينه من التماشي مع الحوادث الجسام التي يزخر بها هذا الوجود، من هنا تكون التراجيديا حسب نيتشه عنوانا لكل فلسفة تريد لنفسها علوا، وليس المهم في ذلك تصويرها بشكل صحيح، كما أكد على ذلك فنك في قوله:"لا يهمنا أن يرسم نيتشه صورة المأساة القديمة رسما صحيحا، بل المهم أن يصيغ للمرة الأولى بفضل طريقته في النظر إلى المأساة اليونانية موضوعا يحتل المركز في فلسفته، ويفعل ذلك في مقولة جمالية، فهو يدرك في ظاهرة المأساوي طبيعة الواقع الحقيقية، ويتخذ الموضوع الجمالي

1- أنظر محمد حمدي إبراهيم، دراسة في نظرية الدراما الإغريقية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977، في أماكن متعددة.

في عينه مرتبة مبدأ انطولوجي أساسي، ويصبح الفن والشعر المأساوي في نظره المفتاح الذي يفتح أمامه حياة العالم الأساسية " [1]، وجوهر الفلسفة بكاملها، من هنا يتبع نيتشه درب الفهم اليوناني للوجود الذي يتصور عنصر الجمال بمثابة صيغة من صيغ الوجود، لذلك يردّ ماهية الفن الحقيقية إلى التراجيديا، لأن الفن التراجيدي يدرك حياة العالم التراجيدية، ويشكّل بذلك التراجيدي صيغة نيتشه الأساسية لتجربة الوجود باعتبار أن الواقع هو المقابل للتناقضات الأصلية، وهو ما يجعل الحياة والموت، وبزوغ كل ما هو متناه وأفوله، تختلط في الرؤية التراجيدية للعالم بتغذيتها من معرفة أن "كل شيء واحد"، وهو ما اكتشفه نيتشه في التراجيديا اليونانية التي تمثّلت بصدق هذا الواقع العام، لأننا كما نعرف المسرح اليوناني هو صورة مصغّرة ومثال حي عن طبيعة الحياة التي يعيشها الإغريق، وما نجاح التمثيل التراجيدي على خشبة المسرح، والإقبال عليه إلا دليلا قاطعا على التوافق القائم بين هذا الفن ونمط الحياة المعيشة، وهذا ما أعطى في النهاية تطورا مذهلا لهذا الفن، فبعد أن "نشأت المأساة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد، وتطورت نحو الكمال، أصبحت في القرن الخامس ذات طابع خاص يميزها عن سائر المآسي التي تلت الإمبراطورية الأثينية" [2]، حتى طبيعة الشخصيات التي تمثل الحدث التراجيدي كانت تعيش هذا الحدث على الخشبة بكل مخاطره ومزالقه.

هذا، وإذا كان اليونان هم الأوائل الذين اكتشفوا فن التراجيديا، فإن نيتشه يصرّح بأنه هو الذي وسّع من مفهومها، وأخرجها من الأطر اللّصيقة بها كالمسرح والأدب، إلى الوجود الإنساني بكل تجلياته، وهو ما جعله يعتبر نفسه في كتابه "هو ذا الرجل" "بأنه أول فيلسوف تراجيدي، بالمعنى النقيض للفيلسوف المتشائم" [3].

إن هذه التصريحات في الحقيقة غير مبالغ فيها إذا نظرنا إلى ما قدّمه نيتشه من أعمال في فلسفته بخصوص هذا الموضوع، إذ نجد التراجيديا حاضرة في كل أعماله، ولن نكون مبالغين أيضا إذا قلنا أن فكره كله هو تأمل حول ما هو تراجيدي، فموضوعاته الأساسية، ومصطلحاته الكبرى التي تدلّ عليها العبارات التالية: إرادة القوة المبدعة، وإرادة القوة المنفعلة، والإنسان المتفوّق، والإنسان الأخير، والضياع اللاّمتناهي، والعودة الأبدية، هي كلها مصطلحات تشير إلى تواصل فلسفة تراجيدية واحدة

1 – فنك، فلسفة نيتشه، ص 15 .

2– محمد صقر خفاجة، عبد المعطي شعراوي، المأساوية اليونانية في القرن الخامس ق. م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص ص 70، 71.

3 – Nietzsche, Ecce Homo, p 80, « J'ai le droit de me considère moi-même come le premier philosophe tragique, c'est-a-dire le contraire et l'antipode d'un philosophe pessimiste ».

بقي نيتشه متمسكا بها حتى أثناء مروره بالمرحلة الوضعية في "إنسان مفرط في إنسانيته" وقطيعته مع فاغنر، لقد ظلّ مفهوم التراجيديا عنده، ولو في صورته الأكثر رعبا، يشكّل عرضا للقوة، ولم يكن يرادف عنده أبدا الاستسلام للتشاؤم.

هذا، وإن الرموز الأساسية لهذه الثقافة تعود بنا إلى المصالحة الكبرى بين أبولون وديونيزوس، ومن ثمة الرجوع إلى أصل التراجيديا وإلى جماعة الجوقة أو الكورس، وإلى مدائح ديونيزوس. إن التراجيديا القديمة تبدأ بجوقة الساتيريين، والساتيريون هم أتباع الإله ديونيزوس، أو من كانت تحلّ فيهم روحه، وهم كائنات من طبيعة وهمية، ذوو قوة جنسية أسطورية، يمثّلون فكرة الحياة البرية، وما فيها من كائنات هائمة تمثّل الرغبات الحيوانية أو غير المصقولة في الإنسان، ويتخذون في تصور اليونان، أشكال آدميين لهم قرون التيوس وأرجل الماعز [1].

هذا، وقد كان الأشخاص الذين يظهرون في عروض المأساة القديمة أو أفراد الجوقة يتنكّرون عن طريق الملابس، في هيئة هذه الكائنات الساتيرية على أساس أنهم يمثّلون دور الساتيريين، أتباع الإله ديونيزوس وخدمه، معتقدين بذلك أن الإله ديونيزوس سيحلّ فيهم، وسيتحدون معه، ومن هنا جاء اسم المأساة الذي اشتق من كلمة الساتيريين، والذي يعني "أغنية الماعز".

وكانت جماعة الساتيريين تؤدي نشيد "الديثرامبوس" على هيئة جوقة، وهي في حالة سكر، هذا النشيد يصحّ اعتباره النواة الأولى للتراجيديا، وهو عبارة عن نشيد حزين أو "نوّاح" يتغنى به أفراد الجوقة في أعياد ديونيزوس في شكل دائري ترافقها رقصات إيقاعية، ووسط هذه الدائرة أو الحلقة هناك مذبح يربط فوقه الحيوان المعدّ للتضحية، وغالبا ما يكون الحيوان ثورا أو تيس معز يمثّل إله الخصب ديونيزوس، ويكون الاختيار على هذين الحيوانين بسبب ما يتصفان به من طاقة على الإخصاب حسب الإغريق.

والجوقة التي تؤدي نشيد الديثرامبوس معناها الجوقة المؤلّفة من أفراد يؤدون معا وصلات من رقص وغناء، مصحوبة بعزف موسيقي، والجوقة في نظر نيتشه أصل التراجيديا الحقيقي، لأن التراجيديا لم تكن في الأصل سوى جوقة ولا شيء غيرها، وكانت حركة الجوقة، أو بداية الاحتفال، تبدأ بإشارة من قائد الجوقة، تبدأ هذه الحركة متثاقلة، يؤدّيها أفراد الجوقة وهم منحنون إلى الأرض، يردّدون نواحا أو عويلا موقعا على خطواتهم أو يوقعون عليه خطواتهم، وكان يصحب ذلك نفخ أو لحن ينبعث من

1- أنظر جمال مفرج، أطروحة الدكتوراه بعنوان "قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري"، جامعة متنوري قسنطينة، السنة الجامعية، 2004/2003، ص 305 .

ناي يسمى "البومييكس"، فيشغل الغيظ، ورنين ينبعث من "الكوتيلات" – وهي صناجات من النحاس – فيبلبل العقل، وكان يصحب ذلك أيضا قرع للطبول، ودويّ لأصوات "البسلمي" – وهو مزمار حاد جدا – ونفخ في "الرومفي"، وهو منفاخ يدار بسرعة فيمتلئ هواء ثم متى خرج الهواء أرسل صوتا أشبه بخوار الثور [1].

هذا، وتبدأ حركة الرقص في التصاعد شيئا فشيئا، وتعلو الأصوات بالغناء، وتدبّ الحماسة في أفراد الجوقة رويدا رويدا حتى تبلغ ذروتها، فإذا بهم يخللون أعناقهم في سرعة البرق، ويطلقون صيحات الهذيان، ولا ينفرط عقدهم إلاّ وقد تساقطوا من العياء أو أغمي عليهم، وهذا الإغماء من التعب كان في الديثرامبوس البدائي دليلا على بلوغ المحتفلين حالة الجذب، أو حلول الإله فيهم، أو بلوغ حالة "المانيا" "mania"، وهو جنون يقذفه الإله في صدورهم، وآنذاك ينقضّون على الحيوان يمزّقون لحمه، ويأكلونه نيئا، ويلعقون بأفواههم دمه الساخن وهو لا يزال ينتفض ظنا منهم أن تلك الطريقة تجعل الإله يحل فيهم بلحمه ودمه، وتلك الوليمة تسمى باليونانية "الأموفاغيا" وترجمتها أكل اللّحم النيّئ [2].

إن "الديثرامبوس" يبدو إذن احتفالا الغاية منه الحصول على مكاسب "المانيا"، و"المانيا" أو الهوس، أو الجنون المقدّس، كان في عرف اليونان "داءا مقدسا" ونوعا من الجذب الصوفي، أو وسيلة للاتصال بالآلهة، فهي حالة إنسان حلّ فيه إله [3]، بلغ به الهوس درجة الكشف عن المجهول، وهو ما جعل القدماء يعتبرونه فن التنبؤ بالغيب والنبوءة، من هنا لم يكن هذا الهوس شيئا مخزيا أو مخجلا على الإطلاق خاصة إذا كان مصدره إلهيا، كما هو معروف في التقاليد اليونانية القديمة.

هذا، وقد كان ديونيزوس أصل التراجيديا وبطل العرض التراجيدي، ومن الجانب الحزين الذي يتمثل في موته وعذابه ظهرت الأناشيد الديثرامبية الحزينة والتي تطورت فيما بعد إلى التراجيديا، ولكنه وعلى الرغم من ذلك، فهو لا يظهر بنفسه في المرحلة القديمة من التراجيديا، ولا ينزل نحو البشر، ولكنه ينقل إليهم الشعور بحضوره فقط، وهذا راجع إلى أنه إله متحوّل أو متحرك وإله في حالة تنقل مستمرة [4]، ومن هذه المظاهر نشأت فيما بعد الدراما، لأن التراجيديا – حسب نيتشه – هي الجوقة

1 – أنظر أنطوان معلوف، المدخل إلى المأساة والفلسفة المأساوية، ص17 .

2 – المرجع نفسه، ص ص 16، 17 .

3 – المرجع نفسه، ص 16 .

4 - voir Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 85 .

لا الدراما، باعتبار أن الجوقة مرتبطة أساسا بالموسيقى، من هنا فعلاقة الموسيقى بالدراما هي علاقة تقابل؛ إذ الموسيقى هي فكرة حقيقة العالم، أما الدراما فهي انعكاس وظل يجسد هذه الفكرة، وهو ما جعل ظهور الدراما متأخرا عن التراجيديا حسب نيتشه.

هذا، وإذا كان ديونيزوس هو جموح عن كل محاولة لتشخيصه فإن العرض لم يكن يدور عبر وسيط مادي أي على الخشبة، ولكنه رؤية داخلية تحدث داخل النفوس، وهي رؤية واحدة متماثلة لدى أفراد الجوقة الذين يشاهدون ديونيزوس فيها، من هنا تتجسد "ديونيزية كونية "، وتنزلق الألوهية الإغريقية في المظهر الذي يفرضه ديونيزوس نفسه، وفق رؤية حدسية خالصة أشبه ما تكون بلحظة الإتحاد أو العرفان عند المتصوفة، في أجواء احتفالية مساعدة على بلوغ هذه الرؤية.

هذا، ويفهم من الاحتفال التراجيدي أن التراجيديا القديمة لم تكن تعتمد في تأثيرها الجماهيري على الكلمة، ولا على الجدال والحوار، وإنما كانت تعتمد على الموسيقى، فالموسيقى إذن، سابقة على كل حوار، ومنها يتضح خطأ أرسطو ومن يتصورون معه أن لبّ المأساة هو الحديث أو العقدة، ولم ينتبهوا إلى أصلها الموسيقي، ولم يدركوا أن المعنى الوحيد للمأساة القديمة، أو ديانة موت البطل، هو معنى موسيقى [1]، وهو ما جعل في النهاية نيتشه يعتبر الجوقة وريثة الساتير الديونيزي، وهي روح التراجيديا الهلينية، لأنه بدون الجوقة يتحوّل الوجود إلى خواء رهيب يسقط في العدم الانطولوجي، وهو ما يتسبب في انحلال الذات، لذلك كان حضور الجوقة بمظهرها الموسيقي خاصة تقليصا من مجال الخواء، وتموضعا للذات بهدف جعل الوجود شيئا لا يطاق، من هنا "كانت حقيقة الموسيقى ديونيزية بالضرورة، لذلك تظهر لنا كمرآة كونية لإرادة العالم" [2].

إن الجوقة تكشف لنا فيما يرى نيتشه أن الفردانية، أي تمزيق ديونيزوس، هي الأصل الأول للألم، ولكنها تعبّر عن الأمل الجذلان في إمكانية تخطي الوجود قيد الفردانية، والعثور على الوحدة الأصلية، أو ذاته العميقة، لأن ديونيزوس إله التحولات سيبعث من جديد عبر الاحتفال الساتيري في شكل طاقة فيّاضة تعلّم الناس كيفية الحفاظ على نسغ الحياة، وفي المقابل تطرد جميع وساوس التفرّد والذعر من الوجود في إطار عقيدة راسخة بأن الحياة ديونيزية بأسرها.

هذا، وقد اعتبر نيتشه أن الاحتفال التراجيدي ليس مسألة إيمان بهذه الألوهية أو تلك، ولا هي إحالة إلى أيّ شكل من أشكال العدمية، ولكن المشاركة في هذا الاحتفال يعود بالإنسان إلى زمن

1- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، ص 146 .

2 – Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 133, « la musique véritablement dionysienne nous apparait comme ce miroir universel de la volonté du monde ».

أسطوري بريء غير خاضع لنسقية الحقيقة، هذه اللّحظة بالذات هي خلق الأسطورة وتزاوجها مع الموسيقى لذلك "فتقدير الطاقة الديونيزية لأيّ مجتمع لا تتم على أساس عمق موسيقاه فقط، وإنما يكون النظر في الأسطورة التراجيدية لهذا المجتمع كشاهد آخر وبالدرجة نفسها التي تؤثر بها الموسيقى على القدرة الديونيزية للمجتمع " [1]، وهنا تكون الوحدة بين العالم والأرض راسخة، والفرحة خارجة عن نطاق الزمن، إنها فرحة الأصول، حتى أن أسطورة زرادشت في النهاية هي مطلب العالم الظاهر، وفي الوقت نفسه هي تكريس للجسد والأرض. إن الأسطورة تكشف عن صورة الواقع، والعالم الحقيقي يصبح شيئا فشيئا مع مرور الزمن أسطورة وحكمة، وبالمقابل تكون النتيجة الضرورية للعلم أسطورة أو فنا في ميلاد التراجيديا، وبهذا المعنى يكون جوهر التراجيديا في الإثبات المتعدد وتنوع الإثبات بما هو كذلك، وليس في القلق والقرف، كما هو ليس في حنين إلى الوحدة المفقودة. إن ما يحدد التراجيدي بالضبط إنما هو الفرح المتعدد أو الفرح الجمعي.

لكن هذا الفرح ليس ناتجا عن التعالي أو التطهير أو الخضوع أو المصالحة، ففي كل النظريات بصدد التراجيدي يفضح نيتشه تجاهلا أساسيا، هو ذلك المتعلق بالتراجيديا كظاهرة جمالية، فالتراجيدي يشير إلى الشكل الجمالي الخاص بالفرح، لا إلى صيغة طبية للألم أو الخوف أو الشفقة، ولا إلى حلّ أخلاقي لها، فالتراجيدي إذن هو الفرح، ولا يستدعي الخوف إلاّ من المشاهد البليد، الذي يحاول أن يضمن الاشتغال الجيد لإعلاءاته الأخلاقية أو تطهيراته الطبية، من هنا لم يكن الفن التراجيدي أبدا يشفي أو يهدّئ أو يجرّد، ولا يوقف الشهوة أو الغريزة أو الإرادة، فهو في علاقة بالقوة الفاعلة، وبالحياة الفاعلة.

إن هذه الوظيفة للتراجيديا تجعلها عنصرا اثباتيا في الحياة، لكن هناك دورا آخر تؤديه يضمن إثباتها، هذا الدور يتمثّل في البحث عن الوسائل الخاصة التي يجري إثباتها بها، والتي يكفّ بواسطتها عن أن يكون نافيا، هذا يعني في المقابل للجهة الاثباتية نفي كل ما هو ناف لها، واثبات نفسها في هذا النفي، بهذا تكون أعلى قوة للزائف، وتسعى لإعلاء فكرة العالم بوصفه خطأ، لتقديس الكذب وجعل إرادة الخداع مثلا أعلى في مرتبة المثال الزهدي الذي يجري نفيه، وهكذا أعلن نيتشه عن خطأ المواقف الفلسفية بخصوص وظيفة التراجيديا، لأنها أدمجتها ضمن المثال الزهدي، وأفرغتها من محتواها

1 – Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 173, « pour apprécier exactement la capacité dionysiaque d'un peuple, il ne faut donc pas penser seulement a la musique de ce peuple, il n'est pas moins indispensable de tenir compte du mythe tragique de ce peuple, comme second témoignage de cette capacité ».

الجمالي، سيما الموقف الكانطي الذي ينزّه الجمال عن كل فائدة، حتى الفائدة الأخلاقية التي ظلّ ينشدها، ويضع نفسه من وجهة نظر ردود فعل مشاهد أقل تجربة وموهبة، لم يعد ينظر إلى الجمال إلاّ نظرة منزّهة، ليضع للجمال شرطي التجرد والشمول، لذلك "فعوضا أن يستهدف المشكلة الجمالية استنادا إلى تجربة الفنان، لم ينظر إلى الفن والجمال إلا بوصفه مشاهدا، فأدخل المشاهد دون وعي منه في مفهوم الجمال" [1]، ليضع تعريفا للجمال ضمن هذه الشروط في قوله:"هو ذاك الذي يثير إعجابنا دون أن يخالط هذا الإعجاب أية فائدة أو هوى" [2]، وكذا الأمر بالنسبة لشوبنهاور حينما تبنى الجمالية الكانطية ليدعم موقفه الفلسفي الخاص المتعلق بالإرادة، فرغم اعتراف نيتشه بتجربة شوبنهاور العميقة في مجال الفن وعلاقته بالفنون أكثر من كانط، إلاّ أنه لم يستطع التخلص من تأثير التعريف الكانطي.

هذا، ويختلف نيتشه تماما مع ما يذهب إليه أرسطو من قبل بخصوص التراجيديا، فبالرغم من أنه يؤكد على قيمتها، إلاّ أنه يمزجها بالقوى الارتكاسية، ويعتبرها وسيلة للتطهير لأن التراجيديا حسبه تثير المشاعر، وتستدر الدموع فتطهر النفس من آلامها حين استرجاعها بما تنطوي عليه من مرارة وعذاب، خاصة وأنها تنطوي على نوعين من المشاعر الإنسانية، هي الشفقة والخوف، لتكون بذلك منبعا هاما للتطهير وتنقية النفس، أو بصيغة أخرى تكون التراجيديا عند أرسطو هي محاولة لإفراغ النفس من محتوياتها الحياتية الطافحة بعزل جميع العناصر الانفعالية فيها، وتعويضها بتعاليم أخرى مصدرها الفضيلة السقراطية.

هذا، وإذا كان أرسطو يشيد بأهمية التراجيديا، ولو من الجانب السلبي الارتكاسي، فإن أفلاطون يرفضها تماما، ويعتبرها ضربا من ضروب الضعف الإنساني واليأس والإسراف في الشكوى والنحيب، وهذا الموقف من التراجيديا ليس غريبا من فيلسوف يحتقر الشعر ويجعله في مرتبة دنيا مع العلوم العقلية، ومن تلميذ يتنازل عن نزعته الأصلية إرضاء لروح أستاذه الكبير سقراط.

من هنا كان أفلاطون ينادي بقوة الإنسان وتحمّله وطول صبره وشجاعته أمام الأحداث وصلابته في المحن، لأن الشخص الذي يندفع وراء التراجيديا تشحذ عاطفته، وتجري دموعه، وتتغلب عليه المشاعر ويضعف فيه صوت العقل، في حين أن الإنسان الذي تصوّره هو شخص مثالي قوي، صامد، ملبي لصوت العقل، وسيّد على انفعالاته ومشاعره، وهكذا، يكون الإنسان التراجيدي في

1- Nietzsche, Généalogie de la morale, p 118.
2- Ibid, p 119.

تصور أفلاطون مرمى للعواطف والانفعالات الهائجة، وإطفاء لأنوار العقل، وهو ما يعطي له في النهاية مكانة العبيد في التراتب الذي أقر به في نظام جمهوريته.

على أيّة حال، مهما كان موقف أفلاطون وأرسطو من التراجيديا إلاّ أن ذلك لم يخرج عن نطاق المألوف في فلسفتهم حسب نيتشه، من هذا الجانب كان الفن عموما في تصورهم الخادم الأمين للمعرفة، والمطوّع لها في الوقت نفسه لخدمة المثال الزهدي.

هذا، وإن الخطوة الأولى نحو بلوغ هذا الهدف تتم بتمثّل الواقع الخارجي ومحاكاته بشكل دقيق، مع أن المحاكاة لا تصل إلى مرتبة الكمال إلاّ عن طريق التراجيديا، لذلك يعرّفها أرسطو بأنها "تصور فعل نبيل كامل في ذاته.. بلغة لها سحرها الخاص.. وتؤدي بإثارتها لانفعاليْ الشفقة والخوف، إلى تطهير النفس من هذين الانفعالين" [1]، وهو ما يحدّد صفة أساسية للتراجيديا حسب أرسطو، هي أنها تصوّر فعلا كاملا في ذاته يضمن الوحدة العضوية، والانسجام في الحدث، هذا يعني أن تكون لها بداية ووسط ونهاية، كما ترتّب الحوادث بحيث أنه إذا تغيّر موضع أيّ جزء منها أو حذف، اختل نضام الكل، وبالتالي لا يؤدي الهدف المطلوب، بالإضافة إلى هذا الهدف، يعطي أرسطو أهمية عظمى لفكرة التطهير في التراجيديا، فعلى حين أن أفلاطون قد رأى في الشعر والأدب عامة، وسيلة لإثارة الانفعالات بأي ثمن، فإن أرسطو يرى على العكس من ذلك، أن التراجيديا وسيلة لتخفيف الانفعالات أو إطلاقها، وتحرير الإنسان منها، بمعنى أن اللّذة التي تترتب على الفن لا تحمل ذلك الطابع المذموم الذي تحمله عند أفلاطون، وإنما هي تتويج للحياة، ودليل على الشعور بامتلائها، ووسيلة لتخليص النفس من المتاعب والانفعالات التي تواجهها.

فضلا عن هذا، يقدّم العرض التراجيدي علاجا نفسيا شافيا، وغذاء روحيا دسما لأولئك الذين يعانون من ضعف في الشخصية، ومرهفي الإحساس، ذلك لأنهم "يمرّون عند مشاهدتهم للمأساة بتجربة مماثلة لما يحدث في الحياة الواقعية، وهكذا تنطلق الطاقة الحبيسة في نفوسهم، ولكن في ظروف مصطنعة، لا تكون لها الأضرار نفسها التي يمكن أن تصيب النفس لو أطلقت هذه الطاقة في الظروف الطبيعية، وعن طريق هذه التجربة المحاكية، تتخفف النفوس من انفعالاتها الأصلية" [2]، ويحدث الشفاء بفعل التوازن بين الحالة النفسية والحالة الفيزيولوجية، وهكذا ففي مقابل الشفقة المرضية المفرطة التي يتعرض لها الناس في حياتهم المعتادة، يعود التوازن السليم، بفضل تلك الشفقة

1- فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2004، ص 277 .

2- المرجع نفسه، ص 278 .

المتزنة العاقلة، التي تثيرها التراجيديا، ذلك لأن الإفراط في الشفقة قد يؤدي بنا إلى الإشفاق على من لا يستحق، أما التراجيديا المسرحية السليمة، فإنها تعلّمنا كيف نضع الشفقة في موضعها الصحيح. من هذا الجانب يرى أرسطو أن التراجيديا الجيّدة هي التي ترسم لنا شخصا تظلمه الأقدار، وهو لا يستحق الظلم، وإن كان قد ارتكب خطأ بسيطا هو الذي أدى إلى نزول الكارثة عليه، وهنا تكون شفقتنا في موضعها، لأن الشفقة في الأصل حسب أرسطو حالة وسطى بين الإفراط والتفريط، والاعتدال في الأهواء، هذا يعني من جهة أخرى، أن إشفاقنا على الضحية في التراجيديا يفرغ طاقتنا الانفعالية، ويخلّصنا من المشاعر المتطرفة.

على أية حال، يظهر مدى ارتكاسية هذه المواقف بخصوص التراجيديا حسب نيتشه لأنها لا تنشد سوى المثال الزهدي، ولا تسعى إلاّ لفرض الرقابة على غرائز الإنسان، فعوض أن تطلق غرائزه إلى عنان السماء وتعلي من حيويته فهي تمسك الحياة عن النمو، وتطرح فيها كل ما هو إثباتي لتثبت كل ما هو نافٍ، ففي الأصل كانت التراجيديا عند اليونان تعبيرا عن فيض في النمو، وتزايد في القوة والصحة، وأصبحت مع الانحطاط الذي أصاب الفلسفة علاجا أخلاقيا يوصف لذوي العاهات النفسية، وموعظة يستتاب بها أولئك الذين يعانون من فيض في الحياة.

لقد أدرك نيتشه تماما أن مفهوم الحياة يتحدّد وفق التجربة التراجيدية للحياة، وفق نورها وفهمها للوجود، ولذلك يكون البحث عن أصل التراجيديا الوقوف عند التضاد القائم بين أبولون وديونيزوس اللّذين يرى فيهما القوى الرئيسية في واقع العالم، لأن الاستمرار في النزاع والمصالحة هو الذي يضمن ديمومة هذا الوجود على الأقل في المستوى الجمالي، هذا الذي يتشكل كأثر للثنائية اليونانية ويعطي للحياة أساسا حدسيا.

هذا، وقد صاغ نيتشه أفكاره الأساسية خصوصا في كتابه "مولد التراجيديا" منذ البداية على شكل قضايا "تطرح ثم تؤكد، ثم يأتيها نوع من التصديق ناتج عن شدة الضياء الذي تلقيه على الأشياء، وعلى ضوئها تصبح الظاهرات قريبة الإدراك، وهي الرسم الأول للأشياء، وبنيتها" [1]، وهو ما جعل في النهاية نيتشه يعتبر الحدس تمظهرا للماهية، وكشفا عنها، لأن أفكاره الأساسية تتّخذ دوما هيئة الاشراقات، بعيدة عن البناء النظري، تنبثق من تجربة أساسية، وشاعرية قريبة من الرموز يتداخل فيها الوجود بالحياة.

1- فنك، فلسفة نيتشه، ص 21 .

لقد عمل نيتشه كل ما بوسعه من أجل احتواء هذا الموروث الثقافي الذي خلّفته الحضارة الإغريقية ما قبل السقراطية، لذلك لجأ إلى لغة الحدس التي تستطيع أن تتمثّل هذا الواقع بصدق وفق صياغة معرفية ترتبط بعلم الجمال، في قالب أسطوري، لأن الإغريق "لا يعبّرون بالمفاهيم، بل بصيغ الآلهة اليونانية، الواضحة والمقنعة، عن الحقائق الخفية والعميقة في معتقدهم الجمالي" [1].

وضمن هذا الوسط يعطي الأهمية القصوى للصراع والتراتب الذي تظهر به الآلهة اليونانية، من هنا كان اهتمامه منصبا على مركز هذه الألوهية، لأن لها إحالة مباشرة للحياة، فلعبة أبولون وديونيزوس تعني فيما تعني البحث عن طرق العيش حتى في أشد اللّحظات عسرا، وتوسيع من دائرة الحياة، وتوظيف اللّعب كإستراتيجية إبراق المناطق الطاهرة في الوجود، والتي لم تشارك في اتخاذ مواقف ضد الإنسان، هنا تنكشف أمامنا أوراق النرد الإلهية على مائدة زرادشت، وتطفو مفاهيم جديدة للوجود كالصيرورة، المصادفة، الحظ، البراءة، وإرادة القوة... ويأخذنا نيتشه إلى فلاسفة ما قبل سقراط كأنباذوقليس Empédocle، هيروقليطس Héraclès، هوميروس Homère، وسوفوكليس Sophocle... وهنا تأخذ الحياة معناها البريء والطاهر كما يرى ذلك نيتشه.

1- فنك، فلسفة نيتشه، ص 22 .

المبحث الثاني: قراءة في انطولوجيا الحياة عند اليونان.

لقد كان من نصيب الحضارة اليونانية الشرف العظيم في اكتشاف الحدث الفلسفي، هذا الحدث الذي انصهرت فيه معظم الطاقات الفكرية الإغريقية، والإشكاليات المحيّرة التي طالما كانت تشكل لغزا يدبّ في أعصابهم. إن أهمية الإغريق في اكتشافهم لهذا الحدث ناتج أساسا عن اهتمامهم بالوجود، من هنا أدركوا مدى الذعر والقلق الذي ينتابهم تجاه هذا الكائن الغريب، لكن مع ذلك لم يستسلموا لسحر غرابته بل شكّلوا معه قرابة حميمية بعدما نسجوا عليه مشاعرهم التراجيديا القوية.

إن نظرة اليونان للوجود في نظر نيتشه بريئة من حيث أنهم لم يبحثوا عن مواقع للخلاص في عالم غير أرضي، فنيتشه حين يفضح هوسنا المؤسف والمتمثّل في توجيه الاتهام والبحث عن مسؤولين خارجنا أو داخلنا، يؤسّس نقده على أبواب مختلفة إذ لا يوجد شيء خارج الكل، ولا يمكن الحكم على هذا الكل ولا قياسه، ولا مقارنته ولا نفيه بوجه خاص، لكن الأكثر عمقا هو أنه ليس ثمة كل، إذ يجب تفتيت الكون إلى ذرات حتى نفقد ثقتنا بالكل، لأن "البراءة هي حقيقة المتعدّد، إنها تنبع مباشرة من مبادئ فلسفة القوة والإرادة. إن كل شيء يتعلق بقوة قادرة على تفسيره، كل قوة تتعلق بما في وسعها الذي لا تنفصل عنه. إن هذه الطريقة في التعلق، في الإثبات، وفي أن يكون الشيء مثبتا هي البريئة بوجه خاص" [1]، وما لا تستطيع أن تفسّره قوة، أو أن تقوّمه إرادة يتطلب إرادة أخرى قادرة على تفسيره، إلاّ أننا نفضّل الأخذ بالتفسير الذي يتوافق مع قوانا، ونرفض الشيء الذي لا يتوافق مع تفسيرنا، وهو ما نعتبره في النهاية موضوع تبرير أخلاقي أو ديني، هذا هو وضعنا بالنسبة للوجود، إننا لم نتعرّف حتى إلى الإرادة القادرة على تقويم الأرض، ولا إلى القوة القادرة على تفسير الوجود، فننفي الوجود بحد ذاته ونستبدل التفسير بالحط من القيمة، أي أننا نخترع الحط من القيمة كطريقة للتفسير والتقويم، لذلك "غرق تفسير من بين تفسيرات أخرى، لكن لمّا كان يظهر كالتفسير الوحيد الممكن بدا أنه لم يعد للوجود من معنى، وأن كل شيء باطل للأسف – يقول نيتشه – نحن لاعبون رديئون، البراءة هي لعبة الوجود، والقوة والإرادة، هاكم معنى البراءة الأول، إنه الوجود المثبت والمقدّر، القوة غير المفصولة، الإرادة غير المشطورة" [2]، التي لا تعي ذاتها بعد أن تكون قد انغمست

1- دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 32 .

2- المرجع نفسه، ص 33 .

في اللّعب الكوني، وبهذا المعنى يكون "اقتحام الفلسفة للّعب كمفتاح لتفسير العالم ومشروع جذري قُدّم لأول مرة في نصوص نيتشه. هذا اللّعب يمثّل الكلمة الأولى والأخيرة للفيلسوف" [1].

لقد سجلت فلسفة اللّعب حسب نيتشه الأصل التاريخي للفكر الغربي الذي قدّمه الفلاسفة الإغريق ما قبل سقراط، إذ بواسطة مفهومهم للّعب حدّدوا وعرّفوا طبيعة العالم المجردة. "إن الكلام الأساسي هنا هو الذي قاله هيراقليطس حينما شبّه العالم بلعبة الأطفال، أو الفنان الذي يبدع بهدف التمتع فقط" [2]، فهيراقليطس حسب نيتشه هو المفكر التراجيدي الذي يرى أن الحياة بريئة وعادلة بصورة جذرية لأنه يفهم الوجود انطلاقا من غريزة اللّعب، ويجعل من الوجود ظاهرة جمالية، لا ظاهرة أخلاقية أو دينية كما فعل الفلاسفة من بعده، هؤلاء الذين شوّهوا الذوق الفلسفي الغربي برمته.

إن الوجود في مجمله حسب نيتشه هو لعب، وأن مملكة التفريد وظهور الموجود المتعدد الذي اكتسب صفة الأفراد إنما هو تموضع لا واعي للإرادة المتدفّقة التي انغمست في اللّعب لتعطي المظهر الجميل عبر النظرة التراجيدية للعالم، بهذا يكون العالم لعب الأساس الأصلي الذي ينتج تعدّد الموجود الذي اكتسب صفة الأفراد، مثلما ينتج الفنان أثره الفني، أو بشكل أفضل يكون نشاط الفنان وإبداعه بمثابة انعكاس وصدى باهت للصناعة الأصلية في الحياة الكونية، وهنا بقدر ما يتخذ الفن أبعادا تراجيدية يصبح بمثابة الرّمز الانطولوجي الذي يدرك الفعل وحياة الوجود الحية، لكن لعب الأساس الأصلي ليس من وظيفته الإبداع فقط، إنما أيضا يهدم الأشكال، "لأن بذرة الانحلال تتضمنها لزوما كل صيرورة للأشياء، ففي غبطة الولادة والحب تنبض كذلك غبطة الموت والإفناء" [3]، وفق غريزة جمالية ليست بحاجة إلى الوعي تسمو إلى الإعلاء من شأن الظهور.

إن هذه الرؤية للكون لا يمكن أن تكون إلاّ من صنع إنسان تعلّم من احتكاكه بالفنان، لا يبحث عن تبرير لأعماله، ولا هو بحاجة لمن يثبت له ذلك، هذا الفنان هو نفسه الطفل أو اللاّعب أو "زوس" هو أيضا "ديونيزوس" الذي تصوّره لنا الأسطورة محاطا بلعبه الإلهية، يستسلم اللاّعب مؤقتا للحياة، ويلهو مؤقتا بها، يضع الفنان نفسه مؤقتا في نتاجه، ومؤقتا فوق نتاجه، يلعب الطفل، وينسحب من اللّعب ثم يعود إليه، والحال أن لعبة الصيرورة هذه التي يلعبها مع نفسه تعني العودة

1 – Thierry LENAIN, pour une critique de la raison ludique, Librairie philosophique, J, VRAIN, 6, place de la Sorbonne, Paris, 1993, p 17, « L'irruption philosophique du jeu comme clef interprétative du monde et projet radical se produit pour la première fois dans les textes de Nietzsche le jeu s'y présente, de deux manière, comme le premier et le dernier mot du philosophe ».

2 – Ibid, même page, « la parole capitale serait celle d'Héraclite, qui assimile le monde au jeu de l'enfant ou de l'artiste créant seulement pour le plaisir ».

3– فنك، فلسفة نيتشه، ص 32 .

الدائمة، وهو الزمن الثاني للّعبة، وهنا يتم إثبات الحياة كما أنها لعبة لا تعرف النهاية أو التوقف، لكن ما هي طبيعة هذه النفس التي تستوعب هذه المشاعر، وتكون مجالاً للصراعات والتناقضات؟ وكيف ندرك نظام الصيرورة في الوجود لبعث الحياة واستدامتها؟ هل هذا الإدراك نفسه يعني تكثيف للضرورة مع اللّعب، والنزاع مع الانسجام؟ وكيف تساهم العناصر التي يستخدمها "زرادشت" في بعث الثقافة الديونيزية لصالح اللّعب والتصالح مع الوجود؟ وهل يشكّل هذا العالم مكانا للظلم والذنب والتناقض والعذاب؟

إن أول خطوة منهجية في إقامة التصالح بين الإنسان والوجود حسب نيتشه هي إفراغ الذات من كل محتوياتها العدمية التي تنظر للوجود نظرة ازدراء، باعتبار الخلاص لعوالم أخرى هو الذي يهمّها، وفي المقابل تخليص الوجود كطرف آخر في المعادلة من كل الشوائب التي علّقها به الإنسان، هذا يعني أن الوجود غير مذنب، إنه بريء كما يرى هيراقليطس ولا يظهر عكس ذلك إلاّ بالنسبة للرجل المنغلق داخل حدوده، والذي يرى الأشياء منفصلة بعضها عن بعض، ولا يراها بمجملها، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للإله الذي يرى العالم في استمراريته، بالنسبة له كل ما يميل أنه يتناقض مع نفسه يصبّ داخل تناغم لا تراه في الواقع عين الرجل العادي، ولكن بإمكان من يقترب من الإله المتأمل مثل هيراقليطس– حسب نيتشه– أنه يدركه [1]، وفي هذه الحالة لا تبقى ذرة ظلم واحدة في الوجود، حتى هذا التعارض الأساسي والعملية التي تتخذ عبرها النار الصافية أشكالا غير صافية، يتجاوزه بفضل استعارته الرائعة، "وحدها في هذا العالم لعبة الفنان والطفل تعرف الصيرورة والموت، تبني وتهدم، بدون أي اتهام أخلاقي، وداخل براءة دائمة العناية، وهكذا تلعب النار الحية أبدا، مثل الطفل والفنان، وهكذا تبني وتهدّم بكل براءة... وهذه اللّعبة هي الأبدية تلعب مع نفسها. إن النار بتحوّلها إلى تراب وماء تكدس مثل الطفل أكواما من الرمل على شاطئ البحر، إنها تكدس ثم تهدم، وهي من وقت لآخر تؤكد لعبتها مرة أخرى" [2]، وفق غريزة اللّعب المستيقظة دون توقف، والتي تحيي عوالم جديدة. إن نظرة كهذه تجعل الحياة بريئة يسودها اللّعب والضحك لأنها تكتفي بوصف العالم الموجود وتتناوله بهذا الاكتفاء التأملي الذي يتناول به الفنان إنتاجه الفني المندرج في الصيرورة، أما أولئك الذين يملكون سببا يمنعهم من الاقتناع بهذا الوصف الذي يقدّمه للطبيعة الإنسانية هم فقط الذين وجدوه قاتما حزينا ومتشائما، وفي النهاية مكروها، لأنهم لا يتقنون اللّعب ولا يعرفون كيف يرمون

1- نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص 61 .

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

زهور النرد كي تأتي لصالحهم، فاللّعب بما هو إثبات للصيرورة لا يعني إلغاء المصادفة، بل تركيبها وإثبات الضرورة بواسطتها، "فإن هبّت عليك نسمة من نسمات الإبداع الإلهية التي تُكره حتى المصادفات العمياء على الدوران راقصة كتراقص الكواكب في الأفلاك، وإذا ضحكت بقهقهة البرق المبدع الذي يصحبه إرعاد العمل، وإذا لعبت الزهر مع الآلهة على نرد الأرض حتى ارتجفت الأرض وتشقّقت قاذفة لهيب النار في الأجواء، فما ذلك إلاّ لأن الأرض نرد إلهي يرتعش لوقع الكلمات المبدعة الجديدة ولتساقط الأزهار الإلهية" [1]. إن إثبات المصادفات يعني اللّعب دون قواعد، وتفضيل الرقص على أرجل المصادفة ذاتها في أجواء صافية، يقول نيتشه على لسان زرادشت:"أيتها السماء الممتدة فوق رأسي، أيتها السماء الصافية المتعالية، لقد أصبح كل صفاء فيك قائما على اعتقادي بأن ليس في الكون عنكبوت خالدة، وليس فيه من الحكمة ما تنسجه العناكب، فلتكن مجالاتك أيتها السماء مصرحا ترقص عليه المصادفات الإلهية أو فلتكن طاولة يدحرج عليها الآلهة نردهم" [2] لحظة منتصف اللّيل والظهيرة، هذا الزمن الذي ترمى فيه زهور النرد، هو نفسه الزمن الذي يسقط فيه النرد ثانية على طاولة الحياة. إن نجاح هذه الرمية لصالح الصيرورة والحياة مشروط بغياب النسيج العنكبوتي، لأن هذا الأخير يتضمن روح الانتقام أو الاضطغان، وقوة العدوى لديه إنما هي سمّه، وإرادته هي إرادة عقاب وإصدار للأحكام، وسلاحه إنما هو الأخلاق، أما تبشيره فيتمثل في المساواة، من هنا كان اللّعب لصالح الحياة مرهون بصفاء السماء وإطلاق الطاقات النفسية التراجيدية، لا بالتدجين العاطفي الذي يهاب المخاطرة. إن الأمر هنا لا يتعلق بعدة رميات نرد والتي قد نتوصل بسبب عددها الكبير إلى إنتاج التركيب ذاته، إنما الأمر "يتعلق برمية نرد واحدة نتوصل بسبب عدد التركيب المنتج إلى إعادة إنتاج نفسها، بما هي كذلك، ليس عدد كبير من الرميات هو الذي ينتج تكرارا لتركيب ما، بل أن عدد التركيب هو الذي ينتج تكرار رمية نرد. إن زهور النرد التي نرميها مرة هي إثبات المصادفة والتركيب الذي تكوّنه وهي تسقط هو إثبات الضرورة" [3]، فالضرورة بهذا المعنى تتثبت بالمصادفة كما يتثبت الوجود بالصيرورة، والواحد بالمتعدد، وبذلك لا تلغي الضرورة المصادفة أو

1- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 261 .

2- المرجع نفسه، ص 192 .

3- دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 36 .

تزيلها، ولا يلغي الواحد المتعدد أو ينفيه، وهو ما يهتف به زرادشت قائلا:"دعوا المصادفة تأتي إليّ فإنها طاهرة كالأطفال" [1]، ويكون معرفة إثباتها هو معرفة اللّعب.

هذا، وقد اعتبر نيتشه أن اللاّعب الرديء هو الذي يعتمد على العديد من رميات نرد، وهو بذلك يتصرف بالسببية والاحتمال ليأتي بتركيب يعتبره مرغوبا فيه، وهو يطرح هذا التركيب كهدف ينبغي بلوغه، مخفيا خلف السببية، وهو ما يعنيه نيتشه حين يتكلم عن العنكبوت الخالدة، وخيوط عنكبوت العقل التي تضع للعقل البشري حدودا لا ينبغي تخطّيها، وتفرض عليه قوانين ارتكاسية تحمل صيغة التعالي، تخترق كل قوانين الطبيعة.

إن اللّعب باعتباره جوهر الوجود في رأي نيتشه يؤكّد على الطابع التراجيدي للحياة، وهو الأمر الذي يجعل الإحالات المفاهيمية تتراجع أمام الجموح الحدسي، ليحقّق بذلك "اللّعب نجاحا ظاهرا في التأثير، وبكيفية تشغل الذات كلية بمهمة كبرى، كرمز للعظمة إنها شرطها الأولي" [2] الذي تتجسد عليه تعاليم زرادشت في مستهل رسالته، والتي تعني انتصار الطفل والبراءة على الجمل والأسد، "هذا الفكر الذي يحب لعبة الإيجاد مع البراءة والخفة، كطفل يجهل الواجبات والصراعات يستطيع تجديد القيم" [3]، في حين يعجز الحيوانين الضخمين للفكر البشري على تجديد هذه القيم، فرغم طواعية الجمل وقدرته على التحمّل، ورغم المخالب الجارحة والأنياب القاطعة للأسد، إلاّ أن السلطة في يد الطفل. هذا يعني أن الإبداع وخلق القيم يرتبط باللّعب كمظهر جوهري للوجود، ويكون البناء والهدم من الوظائف الأساسية التي تتركب منها لعبة الوجود، فخطب الأسد التي تسودها نبرة القوة تعني الهدم بفعل المطرقة، لكن الأسد ذاته يعدّ همزة وصل بين الجمل والطفل لذا كان حضوره ضروريا في لعبة الإيجاد، لأنه يحمل مسؤولية عظيمة تجاه الوظيفة المنوطة به "فإذا كانت القيم الأخلاقية من صنع البشر فإنها تثبت أننا مسؤولون عنها، وهذه المسؤولية هي التي تلقي على عاتقتنا واجب خلق قيم جديدة، وهي أيضا التي تعطي الشرعية للحكم على البشر– أفرادا كانوا أو حضارات– بناءا على

1– دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 201 .

2 - Thierry Lenain, pour une critique de la raison ludique, p 19, « je ne serais réussir le pathétique suprême que comme une jeu, je ne connais pas d'autre manière d'été occupé a une grande tache que le jeu, comme signe de grandeur c'est une condition fondamentale ».

3 - Ibid, même page, « l'esprit qui aime le je de la création avec innocence et légèreté exactement comme un enfant ignorant des devoirs et des lutes, pourra renouveler les valeurs ».

القيم التي خلقوها، وعلى الأخلاق التي ابتدعوها" [1]، من هنا تكون لحظة الأسد لحظة اللّعب والمخاطرة، لأن الهدم إما يستقدم العدم وهنا تكون براءة الوجود الأولى والضحك الأبدي، إلاّ أن هذا العدم إثباتي وإيجابي، وإما أنه يستقدم الإبداع وخلق قيم جديدة، وهنا تطل علينا شمس ديونيزوس الساطعة ويبشّر زرادشت بمجيء زمن ديونيزوس، زمن الأسطورة والتراجيديا.

هذا، وبعد الهدم تأتي وظيفة أخرى يحملها زرادشت– نيتشه على عاتقه، هذه الوظيفة تتمثل في بناء قيم جديدة لحظة الطفل، أين "ينشد زرادشت من جديد مبدع الإنسان الأسمى، وينشد الشجاعة القتالية، صورة النضال من أجل السيطرة على الذات، ويثبت وجود فضيلة وحيدة لا تتعارض مع الأهواء بل تعتني على العكس بها" [2]، يقول نيتشه على لسان زرادشت بخصوص هذه الفضيلة:"ما أحب سوى فضيلة هذه الأرض لأن ما فيها من حكمة قليل وأقل منه ما فيها من صواب متفق عليه" [3]، هذه الفضيلة الصافية التي لا يعكر مزاجها أي فكر إنها مندرجة ضمن الوجود الحدسي البريء الذي لا يقبل التحريف، "وهي ما يدفع بالإنسان الأعلى للإبداع والاكتشاف، فحقيقة الإنسان الأعلى هو إبداع قيم جديدة منافية لتلك الموجودة حاليا كالشجاعة، البطولة، الارتقاء، والتميز عن الآخرين، فزرادشت نيتشه يبحث عن إنسان تكون حكمته منقذا للبشرية جمعاء، لأنها مخلصها ومنقذها الوحيد" [4]. لقد وجد نيتشه في أفكار الفلاسفة ما قبل سقراط هذا الصفاء المتعلّق بالوجود فساءلهم عن حكمهم على قيمة الوجود، لأن هذا الحكم في رأيه يرتكز على التجربة التراجيدية النابعة من اللّعب الأصلي للوجود. لقد رد طاليس Thalès الوجود إلى عنصر الماء وهو ما جعل نيتشه يفسر الوجوه البارزة المتمثلة في طاليس وأنكسماندريس Anaximandre وهيراقليطس وبارمنيدس Parménide وأناكساغوراس ويهتم بها، كما يتخذ هيراقليطس محورا لنصه ومقابل هذا الأخير يركز نيتشه على بارمنيدس.

إن أنكسماندريس في رأي نيتشه هو الأول الذي أدرك بين اليونانيين بجرأة جوهر المشكلة الأخلاقية، فالعدل والظلم فسرهما على أنهما من المفاهيم الأخلاقية الأساسية التي تحدّدت طبقا لها خطيئة وجود الموجود، وبذلك يحوّل المسائل الانطولوجية إلى مسائل قيمة، مع ذلك يجعل نيتشه

1– بيار هيبر سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994، ص 130 .

2– المرجع نفسه، ص ص 131، 132 .

3– نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 60 .

4 – Tarmo, Kumas, Nietzsche ou l'esprit de contradiction, nouvelles éditions latines, Paris, 1980, p 205.

نفسه وريثا لهيراقليطس وذلك للتقارب الموجود بينهما خصوصا في فكرة الصيرورة. لقد أدرك نيتشه في مفهوم اللّعب لدى هيراقليطس أعمق أنواع حدسه، وقوامه في ذلك أن حقيقة العالم مجاز كوني عظيم، وهو الأمر الذي جعل نيتشه في النهاية يشعر بأنه قريب من الفيلسوف اليوناني، هذا النموذج الصافي الذي جعل التصور الجمالي للّعب الكوني أساس كل حقيقة، حتى أن وجود القانون في الصيرورة، واللّعب في الضرورة سوف يكون موضع تأمل إلى الأبد، لأنه يميط اللّثام عن هذا المشهد الرائع، وهنا "يضع نيتشه مقابل صورة هيراقليطس صورة مضادة ولكنها لا تقل حجة عنها في سلبيتها، فالعلاقة بين بارمنيدس وهيراقليطس شبيهة بالعلاقة بين الجليد والنار، والمفهوم المنطقي والحدس، والحياة والموت" [1]. إن نيتشه هنا لا يفهم الأولوية التي ينادي بها بارمنيدس، لأنه يتجاهل العمق النظري في مشكلة الوجود، كما أن الوجود في نظره يقتصر على مفهوم مجرد لخرافة الفكر الإنساني لا يوافقه أي واقع، وأنه بالنسبة إليه شيء ثابت وساكن وصلب وغير حي، وهو عكس الصيرورة، في حين نجد كل عبارة لهيراقليطس تعبّر عن كبرياء وعظمة الحقيقة، هذه الحقيقة التي يدركها بالحدس دون أن يتسلّقها بسلم حبال المنطق. لقد شكّل بارمنيدس في رأي نيتشه "نموذجا لنبي الحقيقة، لكنه مسكوبا في قطعة جليد وليس في النار، وهو ينشر حوله نورا باردا وقاطعا. لقد عرف بارمنيدس للحظة أن يدرك التجريد الأصفى ولكنه تجريد مريض كليا، لا يعكر صفوه أي واقع، وهذا لم يحصل له كما يبدو إلاّ في عمر متقدم جدا. إن هذه اللحظة– الأقل يونانية في كل عصر التراجيديا الذي يمتد إلى أجيال– التي انطلق منها مذهب الوجود أصبحت الخط الفاصل الذي قسّم حياته إلى مرحلتين" [2]، حتى أنها تقسم الفكر ما قبل السقراطي إلى قسمين، القسم الأول يمكن تسميته بعصر أنكسماندريس والثاني بعصر بارمنيدس. إن المرحلة الأولى في فلسفة بارمنيدس تحمل طابع أنكسماندريس وبفضله أنتجت نسقا طبيعيا فلسفيا ناجزا، لكن فيما بعد "حينما انتابته قشعريرة التجريد الجليدية، وحين صاغ المبدأ الأبسط حول الوجود واللاّوجود بنسقه بين المذاهب السابقة المتعددة التي كان يهدمها، لم يفقد الحنان الأبوي الذي كان يكنه للولد النشيط والقوي الذي كان في شبابه، ولذلك كان يجرؤ على القول: من المؤكد أنه لا يوجد إلا طريق حقيقي واحد، ولكنه إذا كنا نريد أن نتبع طريق آخر فإن تصوري الأول هو الأصح بنوعيته ودقته" [3]، هذا يعني أن

1– فنك، فلسفة نيتشه، ص 44 .

2– نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص 66 .

3 – المرجع نفسه، ص ص 66، 67 .

بارمنيدس الذي تأثر بأنكسماندريس حينما فصل عالم الوجود المحض عن عالم الصيرورة المحضة فصلا مطلقا خالجه الشعور نفسه بالحذر الذي انتاب هيراقليطس وقاده إلى إنكار الوجود ذاته. إن تجاوز أنكسماندريس للصيرورة وصفاتها المحدودة عينيا وإدانته لهذا العالم المحدود بكثير من المرارة– باعتباره مكانا يكفّر فيه ظلم الصيرورة عن ذنبه وإجرامه– جعل هيراقليطس يكتشف الترتيب والانتظام والثبات الرائع الذي يبرز في كل صيرورة، وهو ما جعله ينفي صفتي الإجرام واللاّعدالة على الصيرورة.

لقد قارن بارمنيدس الصفات بعضها البعض واكتشف أنها ليست من النوع نفسه، بل يجب تصنيفها إلى نوعين، فبمقارنته النور والظلام مثلا لم تكن الصفة الثانية ظاهرة سوى نفي للأولى، لذلك فقد ميّز بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية، وأكد على هذا التعارض في مجمل العالم الطبيعي، وهو الأمر الذي جعله يتقوقع في حدود التجريدات المنطقية الباردة المناقضة للأطروحة التي قدّمها أنكسماندريس، ويخلص بذلك إلى القول بأن عالمنا يتضمن جزءا من الوجود، وجزءا آخر من اللاّوجود، لكن هذا المفهوم للأضداد بالنسبة لبارمنيديس يدخل ضمن نظام الصيرورة الهروقليطية، كون كل محاولة لتجاوز ثنائية الوجود واللاّوجود هو سقوط فيها.

إن ما يضمن استمرارية الوجود في رأي نيتشه هو حركة الصيرورة، ولكي لا تتوقف الصيرورة عن الحركة وبالتالي الوجود عن النمو، ينبغي تغذيتها بمشاعر تراجيدية فو بشرية لا تبالي بالتناقض والصراع إلاّ من حيث هو تصالح وتراتب. إن الآلهة اليونانية أبولون وديونيزوس التي تتقن هذه اللّعبة في رأي نيتشه هي وحدها التي ترى أن الوجود غير مذنب، من هنا نفهم مباشرة العلاقة الحميمية التي تربط الوجود بالتراجيديا، فكلاهما يؤثر في الآخر بشكل إيجابي، فالتراجيديا تؤثّر قي الوجود من حيث الشعور الذي تولده وتساهم به حركية الصيرورة، هذه الأخيرة تتموضع في مظاهر اللّعب المختلفة التي يحتويها الوجود، وفي المقابل يؤثر الوجود في التراجيديا من حيث تمثّلها له ومعايشتها مختلف آلامه وهو ما يضمن أيضا ديمومة الشعور التراجيدي بالحياة، هذا يعني أن التراجيديا تمثّل روح الوجود والصيرورة، في حين يمثل الوجود مادة الشعور التراجيدي، وفي خضم هذه العلاقة تظهر لنا الحياة غير عاقلة تماما حتى العناصر التي تبدو لنا عاقلة فهي ليست كذلك، لأن أصل العقل في نظر نيتشه لا عقلي، وأصل المنطق لا منطقي، فمجال اللاّعقل أوسع بكثير من مجال العقل، بل إن العقل أساسا شيء نادر في الوجود، وغالبية أمور الحياة غير خاضعة له، في ذلك كان "الجنس البشري يسير إلى الفناء لو أن

بقاءه لم يكن معلقا إلا على قياسات رجال المنطق وبراهينهم" [1]، من هنا كان الفن المعيار الوحيد الذي يستطيع إدراك الحياة إدراكا صافيا واضحا، "حتى أننا إذا لم نُقبل على الفنون ولم نكتشف هذا الفن المتعلق بالخطأ، لا نستطيع أن نتحمل ما يعرضه علينا العلم من عالمية اللايقين والكذب والجنون والخطأ، باعتبارها شروط العالم العقلي والحسي، وهو ما يجعل الحديث عن الصدق والاستقامة كتقزز وانتحار يتعارض مع منظومتنا التي ترى أن الفن قوة إرادة الوهم" [2]، من هنا يصبح الفن بامتياز علاجا للمعرفة، والأوهام التي يفرضها هي التي تجعل الحياة ممكنة.

هذا، وقد أدرك نيتشه الطابع الحدسي للوجود باعتبار أن العقل عاجز عن تركيب تناقضاته أو فهمها، لذلك فهو مفكر "يساعدنا على التسليم بأن هذه التناقضات وهذه التباعدات تتعايش من دون أن يدمر بعضها بعضا، ومن دون استهداف انتصار أحدهما على الآخر لدى الإنسان نفسه"[3]، وهكذا يكون الفن في نظر نيتشه أسمى مظهر للوجود حتى في اللّحظات النيتشوية الأكثر زرادشتية، هذه التي تفوح بأبخرة الحياة والتصوف الذي تجذّر في أعماق الأرض، لكن هذا التصوف "ليس من النوع الزاهد الذي يعزف عن الحياة، بل هو تصوّف يظل تعلّقه بالأرض ويمجّد هذه الحياة، ويتغنى بالطبيعة التلقائية، ويضفي المعنى الإنساني على هذا العالم" [4]، بالشكل الذي يجعل الوجود صيرورة وواقعا ديونيزيا يعبّر عن لعب العالم، أو عن البناء والهدم في آن واحد. إن الحقيقة الأصلية لا وجود لها إلاّ في حدس الصيرورة المنفتح على العالم، لأن هذه الصيرورة لا يمكن تحويلها إلى حالة وجود ضمن تشنجات العقل وتمثّلاته، فأن نطبعها بسمة الوجود فتلك هي أسمى إرادة القوة، لأن المعرفة في عالم الصيرورة مستحيلة، وتكون ممكنة كإرادة قوة أو كإرادة خداع عبر المظهر الفني الذي يشارك فيه الإنسان لعبة الوجود ويفك قيود عزلته، ونحن نمتلك الفن من أجل أن لا نموت من الحقيقة، فالحقيقة والوهم، المعرفة والحياة، والعدالة والمنفعة كلها قيم تتظافر لبناء لعبة العالم، لعبة الآلهة التي تلعب خارج

1- جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، سلسلة الأنيس 145، موفم للنشر، 1991، ص 74 .

2- JEAN GRANIER, Nietzsche, presses universitaires de France, Edition delta, 5eédition, 1994, p 55 é « si nous n'avions pas approuvé les arts, si nous n'avions pas inventé cette sorte de l'erreur, nous ne pouvons pas supporter de voire ce que nous montre la science ; l'universalité du non vrai, du mensonge, et que la folie et l'erreur sont conditions du monde intellectuel et sensible, la loyauté aurait pour conséquence le dégout et le suicide, mais a notre loyauté s'oppose un contre poids qui aide a éviter de telles suites : c'est l'art, entant que bonne volonté de l'illusion ».

3 - بيير بودو، نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 119.

4 - علي عبد المعطي محمد، حبيب الشاروني، صفاء عبد السلام جعفر، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص 382 .

نطاق الخير والشر، فاللّعب إذن بما هو تجلي لإرادة القوة يعمل على تخطي الذات كل الحدود التي تسعى القوى الارتكاسية المنفعلة رسمها للإنسان.

هكذا يحل نيتشه لغز الوجود وفق لعبة الظهور واللّعب الكوني ويزيل التناقض بين الوجود والضرورة، والقدر والحرية، كما يقيم تصالحا وثيقا بين ديونيزوس وأبولون لصالح الحياة في أفق تراجيدي يسوده الصفاء، تطمح فيه الكائنات لترقص في ذاتها بعدما تسلّم نفسها للحياة بعفوية، كما ترقص وتضحك حيوانات زرادشت، ويعيد للجسد حيويته، ويجعله مركز الوجود الإنساني بعدما يحطم جميع أوهام الميتافيزيقا (الأنا، النفس، العالم الحقيقي، العلة...) هذه الأوهام المنحدرة من فلسفة تزدري الجسد والتي تنسى شيئا فشيئا القوة الديونيزية للرقص الذي تفقده في وهم العالم الحقيقي.

إن تشابك هذه العناصر في رأي نيتشه شكّل مشهدا هزليا للحياة، وهو ما يفسّر تراجع المشاعر التراجيدية عن لعبة الوجود في الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. لقد كشف نيتشه عن هذا الوضع الذي آلت إليه الإنسانية بعد العمل الحفري الذي مارسه على الموروث الغربي، واستند في ذلك إلى التاريخ الجنيالوجي لتهديم وتفتيت التاريخ ذاته، هذا التاريخ الذي يؤسس تيارا زمانيا للأحداث وفق تمفصلات تتجاوز الحدث ذاته.

إن ما ينتقده يتشه في التاريخ "هو ذلك الشيء الذي يقحم ويفترض على الدوام وجهة النظر التي تتجاوز التاريخ، وأعني التاريخ الذي بإمكانه أن يأخذ على عاتقه اختزال التنوع الزمني وردّه إلى كلية منغلقة على ذاتها، التاريخ الذي من شأنه أن يجعلنا نتعرف على ذواتنا في كل الأزمان، فيصالح بين التحركات الماضية ويجمع بينها" [1]، وهو الأمر الذي يلحق التاريخ بالميتافيزيقا، إلاّ أن الجنيالوجيا النيتشوية تنزع هذا الحس العدمي المرفق بالتاريخ قصد عدم الاستناد لأية حقيقة أو الإيمان بها، لأن التاريخ الفعلي لا يقبل المساومات ولا يستند إلى أي ثبات من الثوابت وهو ما يحيل إلى سبر أغوار الماضي الطويل للإنسان لحظة حريته التي تزيل غثيانه تجاه الوجود.

لقد توصّل نيتشه من خلال تحليلاته الجنيالوجية للفكر الغربي إلى نتيجة أساسية يكشف فيها عن ارتكاسية هذا الفكر في جوانبه المختلفة، هذا الوضع الذي آل بالإنسان إلى مواقف انهزامية تدجينية تصبّ في نهر العدمية. إن العودة إلى الإنسان الحقيقي الصحيح الذي يفضي إلى الحياة بكل إحالاته في نظر نيتشه يتوقف على مدى إسهام الفن الديونيزي والثقافة التراجيدية في المجتمع، لتنتصر بذلك

1- ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص ص 58،57 .

التراجيديا لصالح الانسجام والتوافق بين الإنسان والوجود، بعدما انتصرت له على حساب الرومانتيكية وموسيقى فاغنر كما سنرى ذلك في تحليلات نيتشه للمسألة الجمالية، وفي المقابل تذيب تلك التأويلات المغرضة التي نُسجت للربط بين الفكر والوجود، بين الذات ومحيطها المعرفي. إنه عالم المطلق، عالم الوجود بالذات الذي أقامه الفلاسفة ورجال الدين في نظر نيتشه. لقد قدّم الفكر الميتافيزيقي منذ بارمنيدس وعبر المسيحية إلى كانط وهيغل نظرية ثنائية العالم وطوّرها، فإلى جانب عالمنا الوهمي، المتناهي، المتغير، الزائل، هناك عالم حقيقي خالد، لا نهاية له، وبلغة الدين هناك إله. إن رفض نيتشه لهذه الثنائية قائم على مضادة عالم الماوراء لـ"الهنا، والآن" والعالم اللاّمرئي مضادا للعالم المرئي، والعالم الحقيقي مضادا للعالم الظاهر، وعالم الخير مضادا لعالم الشر، فهذا التباين في نظر نيتشه ليس إلاّ مجرد تفسير، ونيتشه في نضاله ضد هذه الثنائية لم يكن مشغولا بإنكار التفسير بما هو كذلك، ولكنه بالأحرى كان مشغولا بإنكار مبدأ معين في التفسير [1]، لأن الوجود في النهاية هو تفسير فقط وبعبارة أدق فإن عالم الأشياء يوجد بوصفه بناءا تفسيريا يؤسسه الفكر ولا وجود له في الواقع، "فلا توجد أشياء في ذاتها أو معرفة مطلقة، ويمكننا أن ننظر إلى الوجود من أكثر من منظور، فالمنظورية والوهم صفتان يتميز بهما الوجود، ولا يوجد حدث في ذاته، وكل ما يجري عبارة عن مجموعة من الظواهر مختارة ومترابطة بواسطة وجود مفسّر" [2]، يعني هذا أولا إدراك الوجود في ذاته وفي حالته الثابتة أمر لا معنى له، وبالتالي لا يمكن أن نجد فهما عقليا لواقع قائم بذاته، والقول بأن إدراك كل شيء مرتبط بالفهم يعني إلغاء المنظورية. إنه يعني ألا ندرك شيئا، وأن نسيء طبيعة المعرفة، فالمعرفة مجرد تفسير وهي ليست شرحا لمعان موجودة في الواقع، بل هي إضفاء معانٍ على الواقع، يقول ياسبرز:"ليس هناك مجموعة من الوقائع، وكل الأشياء مراوغة ومتغيرة وفي حالة سيلان دائم، وآراؤنا هي أكثر الأشياء ثباتا، فالإنسان لا يجد في الأشياء أكثر مما يضعه هو فيها" [3].

كما يعني ثانيا استحالة قيام نظرية في المعرفة فكل محاولة لفهم الوجود مستقلا عن هذه التفسيرات، وإعطاء موضع موضوعي للوجود هو محاولة لمصادرة الذات، فنظرية المعرفة كما هي مفهومة على أنها محاولة نقدية لتحليل ملكة الفهم عند الإنسان هي موضع احتقار نيتشه، لذلك فمن العبث بالنسبة لأداة الفهم أن تأخذ على عاتقها مهمة فهم نفسها، وهو الأمر الذي جعل نيتشه يسخر من أيّة فلسفة تحاول القيام بمغامرة ابستمولوجية. مع هذا فإن رأيه في نظر ياسبرز ليس

1- Jaspers, Nietzsche, Transel, by, Charles F. Wall raff, Indana, Gate Way edition, 1979, p319 .
2 – Ibid, p 288 .
3 – Ibid, meme page.

محاولة لإقامة نظرية في المعرفة، وذلك لأن رأي نيتشه في المعرفة هو محاولة لفصل وعينا بالوجود عن أي اعتقاد محدد وضيق بوجود حقيقة ثابتة لا تتغير، وهو محاولة لمد أفقنا إلى ما لا نهاية للوجود، ولإثبات أن ما هو ظاهر هو الواقعي والحقيقي [1]، وهكذا يفسر نيتشه الوجود على مبدأ أساسي واحد وهو "إرادة القوة"، وهو الأمر الذي يجعله في نظر ياسبرز واحد من الميتافيزيقيين الذين يفهمون الكون ككل، لذلك كانت ميتافيزيقا نيتشه حول "إرادة القوة" تتعلق بهذا العالم فقط دون سواه، فهو لا يعتقد بوجود حقيقة متعالية، ويريد أن يتخلص من التمييز القديم بين الحقيقة الأساسية ومظاهرها الخارجية، بين العالم الحقيقي والعالم الظاهر، إذ لا يوجد شيء بالإضافة إلى إرادة القوة التي تشكل عالمنا بأشكالها المختلفة، فالعالم من وجهة نظر ميتافيزيقا نيتشه يوجد فقط بوصفه حلولا خالصا [2].

إن "إرادة القوة" في نظر نيتشه هي مصطلح يطلق على كل ما يوجد وجودا حقيقيا، وهي تعني الحياة أيضا، لأنه حيثما توجد الحياة توجد أيضا إرادة القوة، ونظرا لأن الحياة تكشف عن إرادة القوة، فإن إرادة القوة تصبح على هذا النحو تحديدا جديدا لمفهوم الحياة، مع أن الحياة نفسها هي شكلا واحدا فقط من أشكال الوجود، لذلك فليست هي الغاية، لأنه حيثما يوجد تدهور نجد الحياة تضحي بنفسها من أجل القوة، وهذا ينطبق أيضا حتى على أعظم الكائنات، إذ تضحي بنفسها من أجل القوة، وهكذا يعرّف نيتشه العالم بأنه إرادة القوة وليس شيئا آخر، والإنسان لا يستطيع أن يدرك طبيعة الوجود إلاّ من خلال الحياة وإرادة الحياة، لذلك فمعيار الوجود هو مدى شعورنا بالحياة والقوة، والوجود في النهاية هو تعميم لمفهوم الحياة، أي الإرادة والفعل والصيرورة.

هكذا يؤسس نيتشه موقفه من الوجود باعتباره تجليا لإرادة القوة، فالعالم بكل مظاهره ليس إلاّ تجليا لإرادة القوة، فكل تاريخ العالم ليس إلاّ هذه الإرادة وقد تجلت في أشكالها الكثيرة، من هنا يشبّه ياسبرز ميتافيزيقا إرادة القوة عند نيتشه بالأنساق الدوغمائية السابقة عليه، ويجعل التشابه أكبر بمقارنته بفلسفة ليبنتز Leibniz، فلن نجد عند نيتشه مونادات ولكننا بالأحرى نجد كمّات من القوة، وهذه الكمّات المتغيرة على نحو مستمر والمتناثرة في كل مكان في العالم تشكّل الوجود الحقيقي، وعلى هذا النحو فإن كل مهمة الميتافيزيقا عند نيتشه هي "دراسة أشكال القوة وتحول إرادة القوة وتوسعاتها وتحدداتها"، وهو يماثل تماما الظهور المرئي لأشكال جميع الأشياء [3]، لذلك لن تكون إرادة القوة هذه إرادة حياة عمياء كما صوّرها شوبنهاور من قبل، بل هي الصيغة الأكثر توافقا للحياة القوية وهي

1 – Jaspers, Nietzsche, p288 .
2 – Ibid, 287 .
3 – يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق، فريدريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص ص 244، 245 .

محرّك الوجود وبذرته الأولى، فكما أن الصيرورة ليست وجودا بقدر ما هي شكل من أشكاله إلاّ أن هذا الشكل لا يتحدد إلاّ بفعل إرادة القوة، لذلك تتناقض إرادة القوة مع القول بالسكون البارمنيدي وتتوافق أكثر مع نظام الصيرورة الهيراقليطي.

هذا، وإذا كانت إرادة القوة هي صورة الوجود وشكله النهائي، كما أنها بذرته التي يحمل طابعها فيه، فهي أيضا النتيجة التي ينتهي إليها الوجود، فما ينتجه هو مزيد من إرادة القوة، لكن هذه الإرادة بقدر ما هي إرادة قوة بإمكانها أن تأتي إرادة ضعف أو انحلال أو عدم أو ما شابه ذلك وما يناقض خصوصياتها، إلاّ أن هذا يتوقف على طبيعة الذات التي تنتج هذه الإرادة وتتحكم فيها، يعني أن نظرتنا للحياة وتمثّلنا للوجود هما أساس هذا التحديد، وأن فن التأويل والذات التي تؤوّل هي التي تعطي للوجود صورته الحقيقية و"بناءا على ذلك فإن المعرفة لا تستقيم إلاّ إذا تأسست على "المنظورية" "Perspectivisme" والتأويل، فإلغاء المنظورية يلغي معه العالم؛ الذي يشكّل النص الأصلي الذي تكون المعرفة تأويلا لمعانيه قصد إظهار حقيقته المنظورية، وبالفعل، فإن العالم هو منظورات متعددة؛ أي "مظاهر" يتجلى من خلالها للعيان، وهذه المظاهر تشكّل بدورها علامات تجد حقيقتها، لا في ذاتها هي أو في عالم آخر، وإنما في الإرادة التي تؤوّل تلك العلامات، وفي قدرتها على إعطائها المعنى الأصلح والأنفع الذي يلائم الحياة، فالعالم في ذاته ليس حقيقيا أو خاطئاً، وإنما هو يكسب حقيقته أو خطأه من المنظور الذي تؤوّل من خلاله الإرادة. إن المنظورية هي إذاً نظام العلاقات التي تنتجها إرادة التأويل عند قراءتها لنص العالم من حيث هو علامات " [1]، وهكذا لا يستقيم فهمنا للوجود إلاّ إذا تأسس على المنظورية، والمنظورية بدورها لا تستقيم إلا إذا تأسّست على التأويل، يقول نيتشه:"إن كان لكلمة معرفة معنى ما، فإن العالم قابل للمعرفة، ولكنه عالم قابل للتأويل بطرق مختلفة، وليس له معنى واحد جاهز فيه بل له معانٍ عديدة لا تحصى— تلك هي المنظورية. إن الصّلة بين المنظورية والتأويل، كما يبدو من خلال هذا النص وغيره، هي صلة متبادلة، فإذا كانت المنظورية تحيلنا إلى المواطن المتعددة التي يتمركز بها الأفراد في العالم، فإن التأويل بصورته المعرفية يحيلنا إلى المعاني المختلفة التي ينتجها أولئك الأفراد من منظورات مختلفة طبقا لقراءتهم المتنوعة لنص العالم، وبالفعل فتعددية التأويل تستجيب لتعددية المنظور، لأن نص العالم نص فوضوي في

1 – بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمه وقدّم له جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشون، لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 29 .

أصله، ملغز، ملتبس، ومتغير، فمعناه هو معنى مميز... لا متناه، ولا ينفذ أيضا، وأما النص فهو أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة، وتشقّه صراعات عنيفة بين الإرادات المختلفة التي تريد كل واحدة منها أن تفرض تأويلها الذاتي بدعوى أنه هو الذي، من منظورها الخاص، يكون الحقيقة الوحيدة لنص العالم، فالنص [الذي هو العالم] هو في واقع الأمر ليس شيئاً آخر غير تلك التأويلات الممكنة في جملتها" [1]، لذلك لا يمكن الحكم على هذا النص بالسكون ولا بالزوال كونه نهر متدفق دائم الجريان تنهل منه هذه الإرادات وتتنافس على بلوغ منبعه أو منابعه، كما أنه تأكيد على المعرفة المنظورية لأنه لا توجد إلا "معرفة منظورية، ورؤية منظورية للحياة، كما يؤكد على ذلك نيتشه" [2]. إن مظهر المنظورية يمثل سخرية حيال "مملكة الحقيقة والوجود" حيث يكون الفكر ضد نفسه [3]. إن الوجود ضمن هذه الرؤية التي نتلقاه بها لا يمكن حدسه إلاّ عبر الصيرورة، لأن الصيرورة تلغي هذه الحدود الفاصلة بين الذات والنص، العالم كنص،.. التناص، وترجع هذه العلاقة إلى عفويتها، إلى حالتها الأولى، براءة الصيرورة، تأويل قوي، لا قوة التأويل، أي القوة هي المطلب الأساسي لا التأويل. إنه التعبير عن الحياة بمشاهد مختلفة ضمن فلك الوجود الذي نصنعه باستعاراتنا لا بحقائقنا، بأوهامنا لا بتعقلاتنا، لكن هل يأتي لنا ذلك من دون خطاب جمالي قوي مع ذوق قوي أيضا؟

1- أنظر بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص ص 29، 30 .

2- JEAN PIERE FAYE, LE VRAI NIETZSCHE, Guerre a la guerre, Collection Savoir, LETTRES HERMANN, Paris, 1998, p 82.

3 – Ibid, même page.

المبحث الثالث: الخطاب الجمالي الجديد.

تظهر الجمالية لدى نيتشه بمثابة ردّة فلسفية بالمقارنة مع التصورات التي أثيرت في موضوع الجمال خصوصاً، والفن عموماً، فالآراء التي قدّمها الفلاسفة منذ الإغريق كما هو الحال لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى العصور الوسطى وانتهاء بالفترة الحديثة ممثلة بكانط وهيغل وشوبنهاور، هذه الآراء كلّها مع بعض الفروقات بطبيعة الحال هي انحراف عن الطبيعة الأصلية للإنسان. إن ما اهتمت به جميع هذه الفلسفات وسعت لإبراقه في موضوع الجمال هو التأكيد على الطبيعة اللاّإنسانية للجمال، فإما أنه إلهي، ومتعالي ومفارق للتجربة الذوقية الإنسانية، أو هو ما دون ذلك فهو بصورة عدائية، وملغز وشيطاني... إن النظرة الجمالية كما يتصورها نيتشه هي ثمار فلسفة إرادة القوة، والجميل هو القوي والفاعل والذي يصنع بنفسه القيمة الجمالية كما يريدها هو بقوته، فإذا كان الجمال هو شكل يخلقه الفن أو تلاحظه العين فإن حبنا للشيء الجميل هو الإرادة التشكيلية، ولذتنا بالتشكيل والتحويل لذة أساسية، يعني ذلك أن إرادة الجمال هي تنمية قاسية للأشكال فالقوي وحده الجميل. إن معنى الفن بشكله الذي تظهر فيه إرادة القوة هو أنه الباعث الأعظم على الحياة، فالفن في نظر نيتشه هو خلاص العارف الذي يرى الطابع المرعب للوجود كجزء من الحياة واستمرار لها ويريد أن يراه كذلك، وهو أيضا خلاص الإنسان الذي يعاني ويتعلم الحالات العقلية التي تصبح فيها المعاناة مرغوبة. إن إرادة القوة تعبّر عن نفسها في الأشياء الجميلة من خلال الفن الذي يكشف عن حالة الأشياء دون أن يخشى مخاوفها [1]، وهو ما مثلته التراجيديا الإغريقية كما قدّمها نيتشه في كتابه الأول مولد التراجيديا.

إن هذا التقديم للجمالية كما نظر إليها نيتشه في فلسفته بصورة عامة تجعل بعض التداخل قائما بين الجمال والفن، ففي الكثير من الشذرات التي نجدها في كتاباته توحي إلى ذلك، وهو ما يلزمنا بضبط هذه المصطلحات حتى تتحدد جغرافيا كل واحد منهما، مع ذلك لا ندعي أبدا إقامة عوازل بينهما لأن نقاط التداخل تبقى دائما قائمة بينهما. إن لفظة جماليّ، صفة/Esthétique هي كل ما يتعلق بالجمال "Beau". وبنحو خاص يطلق انفعال جماليّ على حالة فريدة مماثلة للسرور، للمتعة، للشعور الأخلاقي، لكنها لا تندغم مع أيّ منها، ويكون تحليلها موضوعا للجماليات كعلم، كذلك يقال حكم جماليّ على الحكم التقويمي الذي يدور حول الجمال؛ وتأخذ لفظة جماليّات معنى علم

1- أنظر يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق، فريدريك نيتشه، ص 246 .

موضوعه الحكم التقويمي الذي يدور حول الجمال، وتأخذ لفظة جمالية بمعنى علم موضوعه الحكم التقويمي الذي ينطبق على التفريق بين الجميل والبشع، وتسمى الجماليّات نظرية أو عامّة بقدر ما تأخذ على كاهلها تحديد أي طابع أية مجموعة سمات مشتركة تصادف في إدراك كل الأغراض التي تثير الانفعال الجمالي l'émotion esthétiques؛ وتسمى عمليّة أو خاصة عندما تدرس مختلف الأشكال الفنية[1].

أما لفظة "BEAU" والتي تقابلها المرادفات العربية جمال/جميل- الجميل كما في معجم "لالاند" فهي تستعمل أيضا أسماء وتفهم على أنها أحد المفاهيم المعيارية الثلاثة الأساسية التي يمكن إرجاع الأحكام التقويمية إليها، وبهذا المعنى حدّده كانط:"ما يبهجُ كلَّ الناس وبلا تجريد، على هذا النحو، يدل (التعريف، هنا، شكلي محض) على كل ما يثير لدى الناس شعورا معينا، فريدا، يسمى الانفعال الجمالي، ويندرج هذا المصطلح ونقيضه، شيئا فشيئا، في مساق الحساسية الوجدانية، العاطفية كالخير والشر في مساقة الفعالية، والصحيح والفاسد في مساق العقل. هذا، وقد ورد اللّفظ بمعنى آخر وبنحو أخص على ما يتطابق مع بعض معايير التوازن والمرونة والتناغم المدوزن، والكمال في نوعه، ومع صفات وكيفيات أخرى، مماثلة، بهذا المعنى، يتعارض الجمال أحيانا مع القيمة الجمالية [2]، هذا بالنسبة للفظة جماليّ ولفظة جمال، أما لفظة فن [صناعة] ART فهي بعامّةٍ، جملة طرق تفيد في توليد نتيجة معينة، وبهذا المعنى يتعارض الفن مع:

أولا: العلم بوصفه معرفة خالصة مستقلّة عن التطبيقات.

ثانيا: الطبيعة بوصفها قوة منتجة بلا رويَّة، بهذا المعنى تتعلق التعابير، فنون آليّة، نجارة، فن المهندس؛- فنون جميلة، تلك التي يكون هدفها الرئيس إنتاج الجمال، وخصوصا الجمال التشكيلي: رسم، نحت، نقش، عمارة، فن تزييني، فنون حرّة (أو الفنون السبعة)...

هذا، وقد وردت هذه اللفظة بمعنى آخر متعلق بالجماليات، إذ يدل الفن، أو الفنون بلا نعت، على كل إنتاج الجمال من خلال أعمال كائن واع، وفي صيغة الجمع يدل هذا المصطلح على الوسائل التنفيذية بنحو خاص، وفي صيغة المفرد، يدل على السمات المشتركة بين الأعمال الفنية، بهذا المعنى، لا يزال الفنُّ يتعارض مع العلم، والفنون مع العلوم، ولكن من زاوية أخرى، من حيث إن الفنون تنتمي إلى الغائية الجمالية، والعلوم إلى الغائية المنطقية [3].

1- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 302.
2 – Ibid, p 109.
3- Ibid, p 80.

يبدو من خلال مفهومي الجمال والفن أن هناك استقلالية لكل مفهوم عن الآخر، لكن مع ذلك يبقى طابع التعقيد هو الذي يلف العلاقة الموجودة بينهما، فإذا كان الجماليّ والجمال يتحددان من خلال الذوق، والشعور والمتعة فإن الفن هو شكل وطريقة أكثر منه عمل وإنتاج، كما إن الفن ينتهي إلى الجمال فالجمال أيضا هو الذي يصنع الفن، لذلك يظل التواصل قائما بين المفهومين.

إن هذه التعريفات للجمالي والفن مع أنها توجّهنا تقنيا فهي لا تلزمنا في قراءتنا للتجربة الجمالية والفنية كما قدّمها نيتشه كخطاب لفلسفة القوة أو كسياسة لفلسفته الجديدة، في اعتقادنا أن ازدحام الأفكار ونضجها قبل أوانها ونبوءاته العرفانية كفيلة بتقديم رؤية جمالية لا نسقية ولا هي إوالية مع أنها تخضع لمراحل زمانية متسلسلة ومتوافقة مع مراحل عمره. تبدأ الجمالية لدى نيتشه كفيزيولوجية في مرحلة الشباب تحرّكها طبوع موسيقية فاغنرية بأعضاء راقصة قادرة على انتشائه من وضعه الفكري المتأزّم في هذه المرحلة، خاصة بعد تجرّعه لتشاؤمية شوبنهاور وهواء الرومانتيكية البارد برودة الأماكن التي يراودها في جنوا وبال وعلى ضفاف نهر الراين وقمم جبال الألب... ينضاف إلى ذلك هزاله الصحي والأمراض التي ورثها عن والده، كل هذه العوامل أسهمت في ميلاد جمالية تراجيدية عبّر عنها بوضوح في كتابه مولد التراجيديا، ثم تنضج هذه الرؤية الجمالية أكثر- ولا نرى أنها تعارض سابقتها- وتبدأ بالتوجّه نحو الجنوب إلى الثقافة الموريسكية فمن صخب الموسيقى الفاغنرية إلى الموسيقى الهادئة لبيزيه، ومن فن رومانتيكي مزاجي إلى وضوح العلم ومرحه، يظهر ذلك في الميل إلى التفاصيل كما يعلن ذلك، ففي الشذرة رقم 299 بعنوان "ما يمكن تعلمه من الفنانين" في كتابه "العلم الجذل"، يقول نيتشه:"ما هي الوسائل التي نملكها لنجعل الأشياء جميلة، جذّابة ومرغوبة، عندما لا تكون كذلك؟ ويبدو لي أنها في ذاتها ليست كذلك على الإطلاق... هناك الفنانين الذين لا يتوقفون في العمق عن هذا النمط من الاختراعات من أن يفعلوا فعل الأبطال، الابتعاد عن الأشياء حتى يختفي العدد الكبير من تفاصيلها ويجبر العين على أن تضيف تفاصيل أخرى لتتمكن من رؤيتها، أن يخفيها بزاوية بطريقة لا نعود نرى إلاّ جزءا منها، أن نرتبها بشكل يخفي بعضها بعضا بحيث لا يسمح للنظر إلا بأن يقوس منظورها؛ أو أن نراها من خلال زجاج ملون أو على ضوء المغيب؛ أن نعطيها سطحا، بشرة، لا تكون شفافة تماما؛ كل هذا علينا أن نتعلمه من الفنانين، إضافة إلى أنه علينا أن نكون أكثر حكمة منهم، لأن قوتهم الحادة تتوقف عادة حيث يتوقف الفن وتبدأ الحياة؛ أما نحن، فإننا نريد أن

نكون شعراء حياتنا، وقبل كل شيء في التفاصيل الصغيرة وفي أتفه أمور الحياة اليومية الحميمة" [1]، يشير نيتشه ضمن هذه الفقرة إلى الطابع الموضوعاتي الذي يجب أن نتحلى به حيال رؤيتنا للفن والحياة، فالفنان الذي ينتقده هنا هو ذلك الذي يضفي طابعه الخاص على الأشياء كما هي عليه، وفي مقابل ذلك يثمّن ذلك الموقف الذي يهتم بالتفاصيل والجزئيات مع أنه يفصل بين الموضوع الجميل وحكمنا عليه. إن هذه النظرة وكما نجدها في شذرات أخرى ضمن هذا الكتاب –لا يسعنا الوضع لعرضها كاملة– نجدها أيضا في كتب أخرى ضمن هذه المرحلة.

بعد ذلك تتحوّل الجمالية المصقولة بالوضعية العلمية إلى جمالية انطولوجية كونية تتراقص في حضرة الآلهة اليونانية المغمورة بالنشوة في مرآة زرادشت العرّاف، ومع أن هذه التحولات في النظرية الجمالية لدى نيتشه يمكن ملاحظتها بسهولة عبر هذه المراحل الثلاثة التي مرّت بها فلسفته— والتي أشرنا إليها آنفا— إلاّ أن قراءتنا المتأنية لنصوص نيتشه تجعلنا نكتشف ذلك التماسك في الرؤية والانسجام في الموقف، إذ جميع العناصر التي تؤسّس الحدث الجمالي هي نفسها في كامل المراحل، فالموسيقى والرقص والمغامرة والرهان والآلهة والمصادفة والتراجيديا والتشاؤم والتفاؤل والمرأة والوجود والمسرح والإغريق... هي كلّها مظاهر لجوهر واحد هو الجمال، فجميع هذه العناصر نجدها تتكرر في كتابات نيتشه وفي كل مراحل فلسفته، لكن كيف يجمع الجمال بين هذه العناصر وكيف يتشكل عبرها؟ وما هو معيار حكمنا على الموضوع بالجمال أو القبح، كيف نؤسّس القيمة الجمالية؟

إن تقديم مقاربة حول هذه الإشكاليات يدفعنا للبحث في كتابه "إرادة القوة" الذي نعتبره ثمرة فلسفته— رغم أنه لم يصدره في حياته — إن ما يسميه نيتشه فيزيولوجيا الفن ما هو في النهاية إلاّ مجموعة الشروط التي تجعل الحياة تسير في طريق النمو والامتلاء ومن ثمة يكون الجمال رهين القيمة التي نطلقها عليه، فالشيء الذي ننفر من جماله بشكل غريزي نعتبره ضارا بالإنسان وخطرا عليه هو شيء يستحق أن نحذره، يحدث هذا بعد تجربة طويلة، والغريزة الجمالية التي تنطق فجأة (مثلا في حالة الاشمئزاز) تتضمن حكما، لهذا يجد الجمال نفسه واحدا من ضمن أصناف قيم النافع البيولوجية، قيم ما يزيد في حجم الحياة، ولا يتم ذلك إلاّ من خلال كون عدد كبير من التهيجات التي تجعلنا نفكّر من بعيد في أشياء وظروف ممتعة ترتبط بها كونها تمنحنا الإحساس بالجمال، وهكذا يبدو طابع الجمال والقبح وكأنه مشروط بقيم البقاء الدنيا لدينا، ولن يكون للانطلاق من هذا التحديد الجميل والقبيح

1– نيتشه، العلم الجذل، ص 165 .

أي معنى، فالجمال قليل الوجود مثله مثل الخير والحقيقة، الأمر هنا يتعلق ببقاء صنف معين من الناس وهكذا سيشعر إنسان القطيع بقيمة الجمال أمام أشياء هي غير تلك الأشياء التي سيشعر أمامها بذلك الإنسان المتفرّد والإنسان الراقي. إن المنظور الرفيع لا يأخذ في حساباته إلاّ النتائج المباشرة والتي منها يتم استنباط قيمة الجمال.

إن كل الأحكام الغريزية قصيرة النظر إذا ما ربطناها بالنتائج، إنها تنصح بما يجب القيام به، كما أن الأحكام التي نصدرها على الجمال والقبح قصيرة النظر باعتبار أن العقل يعارضها دائما، ولكنها تقنعنا بدرجة أعلى، إنها تخاطب غرائزنا، حين تتّخذ قرارها بأسرع ما يمكن، معلنة القبول أو الرفض قبل أن يتناول العقل كلمته... فتأكيدات الجمال المعتادة تخلق بعضها وتحفّز بعضها البعض؛ بمجرد ما تشرع الغريزة الجمالية في العمل فإن مجموعة من الكمالات المتعددة وذات أصل متعدّد تتبلور حول "الجمال المتفرّد" من هنا يستحيل على المرء أن يكون موضوعيا، أي أن يوقف عمل القوة التي تؤوّل وتضيق وتملأ وتبتكر، هذه القوة تنتج تسلسل إثباتات الجمال، وهكذا يتخلص نيتشه إلى نتيجتين أساسيتين:

1 – الحكم الجمالي قصير، فهو لا يرى إلاّ النتائج المباشرة.

2– يضفي على الموضوع الذي يثيره سحرا ناتجا عن الجمع بين أحكام جمالية متنوعة — ولكن هذا السّحر يظل غريبا تماما عن جوهر ذلك الموضوع، فالشعور أمام شيء ما بالجمال يساوي بالضرورة الإحساس أمامه بشعور زائف... [1]، لذلك يظل الحكم الجمالي كما تصوره نيتشه لا ينفصل أبدا عن التجربة الإنسانية فهو معرّض للزيف والانحطاط وكل أشكال الرذيلة إذا كان وسيلة في يد المهزومين والمنحطين، أما إذا كان في يد العظماء والأبطال والأقوياء فهو وسيلة للترقية بالحياة وازدهارها، لذلك لم يفصل نيتشه الجمال عن الشروط الموضوعية التي تصنعه مع أنه مؤمن أنه لا يستقل عن الذات التي تتمثّله، وهكذا قدّم تصورا فيزيولوجيا للجمال يقوم على "إرادة القوة" التي تحرّكه، من هنا يستحيل أن ننتظر الجمال من ذات تحرّكها إرادة الأفول والانتقام، لأن هذا النوع من الجمال يؤثر سلبيا في مسيرة الحياة، فهو مشروط بردة الفعل التي ينعكس عليها، وكما أن الأخطاء كثيرة في الوجود فنحن بحاجة لفن واقٍ للحياة، يقول نيتشه:"فلو لم نكن قد ارتضينا بالفنون واختراعنا هذا النوع من عقيدة الخطأ

1 – Nietzsche, la volonté de puissance, p 400, « A- le jugement esthétique est a vue courte, il ne voit que les conséquences immédiates,
B- il enveloppe l'objet qui le suscite d'un charme provoqué par l'association de jugement esthétiques variés – mais ce charme demeure tout à fait étranger à l'essence de cet objet, Avoir en face d'une chose le sentiment faux ».

فإنه لم يكن بمقدورنا أن نتحمّل ما يعرضه علينا العلم في الفهم الكلي للخطأ والكذب ولفهم الهذيان والخطأ كشروط للوجود الفكري والمحسوس، قد يكون الاشمئزاز والانتحار من نتائج النزاهة، والحال فإنه يقابل نزاهتنا قوة توازنها تساعد على تجنب هذه العواقب: الفن بصفته رضى بالظاهر، إننا لا نمنع نظريا دائما من أن يدوِّرْ أو ينهي ما نتخيله، فلا نعود مذ ذاك نحمل عدم الكمال الأبدي أبعد من نهر الصيرورة، بل نعتقد أننا نحمل آلهة ونبدو فخورين وطفوليين في إسدائنا هذه الخدمة لها، يمكننا تحمّل الوجود بصفته ظاهرة جمالية، وبفضل الفن أعطيت لنا العين واليد وخاصة الضمير المرتاح لكي نستطيع أن نتحوّل إلى ظاهرة مماثلة" [1]. إن الفن يريحنا من أنفسنا ويعطينا فرصة النظر من أعلى كي نضحك ونبكي على أنفسنا، وبهذا نكتشف البطل والمهرج المختبئان في هوانا المعرفي، علينا أن نتمتع بين الفينة والأخرى بجنوننا لنضمن تمتعنا بحكمتنا. إننا بحاجة إلى الفن النزق المنسدل والراقص والساخر والطفولي والصافي، حتى لا تضيع تلك الحرية التي تجعلنا كذلك وأعلى من كل الأشياء. علينا أن نقاوم أنفسنا كي لا نسقط في مستنقع الأخلاق بفعل استقامتنا ونزاهتنا ونحلق ونلعب فوق الأخلاق، أيجدر بنا أن نحرم أنفسنا من الفن والجنون؟ إن من يتملّكه الخجل من ذاته لن يكون أهلا لذلك [2]. فالحياة في نظر نيتشه لا يمكن تحمّلها إلاّ عبر الفن. لأن العلم ينزع نحو تدمير كلي للوهم، من هنا لا يمكن استمرار السكينة إلا بمعزل عن الفن [3]، مع ذلك لا يعترف العلم للإنسان ولا يكشف له الأخطاء التي يعيش عليها، يقول نيتشه:"لقد تربى الإنسان من أخطائه. في المقام الأول لم يرى نفسه إلاّ ناقصا، ثانيا، عزا إلى نفسه خصال متخيلة. ثالثا، لقد شعر أنه في مقام خطأ في تراتبية الكائنات بين الحيوان والطبيعة؛ رابعا، لم يتوقف عن ابتكار مقاييس أخلاقية جديدة يسلم لفترة من الزمن على أنها أبدية ومطلقة، بحيث أن هذا الدافع الإنساني، وتلك الحالة الإنسانية كانت تظهر

1 – JEAN GRANIER, Nietzsche vie et vérité, presses universitaires de France, 1971, Paris, pp 190, 191, « si nous n'avions pas approuvé les arts, si nous n'avions pas inventé cette sorte de culte de l'erreur, nous ne pourrions pas supporter de voir ce que nous montre maintenant la science : l'universalité du non-vrai, du mensonge, et que la folie et l'erreur sont conditions du monde intellectuel et sensible, la loyauté aurait pour conséquence le dégout et le suicide, Mais à notre loyauté s'oppose un contre poids qui aide à éviter de telles suites : c'est l'art, en tant que bonne volonté de l'illusion, nous n'interdisons pas toujours à notre œil de parachever, d'inventer une fin : ce n'est plus dès lors l'imperfection, cette être n'elle imperfection, que nous portons sur le fleuve de devenir, c'est une déesse dans notre idée, et nous sommes enfantine ment fiers de la porter, en tant que phénomène esthétique, l'existence nous reste supportable, et l'art nous donne les yeux, les mains, surtout la bonne conscience qu'il faut pour pouvoir faire d'elle ce phénomène au moyen de nos propres ressources ».

2– نيتشه، العلم الجذل، ص 105 .

3 – JEAN GRANIER, Nietzsche vie et vérité, p 131, « seule vie possible: dans l'art, Autrement, ou se détourne de la vie, les sciences tendent à la destruction totale de l'illusion: le quiétisme s'ensuivrait, s'il n'y avait pas l'art ».

دوريا في المقام الأول مشرفة بهذا التقويم، فإذا تجاهلنا تأثير هذه الأخطاء الأربعة، فإننا نلغي مفاهيم الإنسانية، و"الكرامة الإنسانية"" [1]، ونتخلى عن الإنسان في مواجهة مصيره المحتوم، في مواجهة الحياة التي لا يفلت من عقابها إلاّ الأقوياء، لذلك كان الجمال هو التعبير الصحيح عن الحياة والتوافق معها، ويقابله القبح. إن القبح هو مقابل الفن أيضا، إنه ما نخرجه من دائرة الفن، إذ كلّما ظهرت للوجود فكرة الانحطاط، وإفقار الحياة، والعجز، والتفكّك، والانحلال، كلما كان رد فعل الإنسان الجمالي هو الرفض، كل ما هو قبيح يترك أثرا كئيبا. إنه تعبير عن الاكتئاب، إنه ذلك الشيء الذي يجرّد الإنسان من القوة، ويضعفه، ويجعله كئيبا... القبح يوحي بالقبح، يمكن للمرء أن يجرّب ذلك من خلال ظروفه الصحية، وسيدرك مدى شحذ الانزعاج لملكة تخيل القبح، ويتم تحويل مسار الاختيار في الأشياء والاهتمامات والقضايا، حتى أنه يمكننا أن نجد القبح في مجال المنطق، إنه الثقل والخمول... من الناحية الإوالية نجد غياب نقطة الارتكاز، القبح أعرج في مشيته، إنه يتعثر... إنه بالتعبير النيتشوي نقيض خفة الراقص الإلهية... [2].

إن غواية الجمال تكمن في انسيابيته. إنه يتغلغل في أعماقنا، ويدغدغ شعورنا، ويشكّل جسورا متعدّدة يتواصل بها معنا. إنه اللّغة بل ومصدرها، فلا نجد هناك تواصل بين الكائنات الحية كما يتصوّرها نيتشه إلاّ عبر الجمال. إن الدافع الجمالي يحثّنا على استخدام كل وسائلنا الفيزيولوجية كالعضلات والأسماع والأبصار والإيماءات والإشارات بهدف التعبير عن هذا الدافع الجمالي الذي يتحرك بداخلنا ويثير غرائزنا، وهكذا يتّجه الوجود توجها جماليا، وتسمو الحياة عبر هذا المسلك. "إن كل تسام بالحياة يزيد ملكة التواصل، وكذلك ملكة الإدراك لدى الإنسان، استمداد المرء حياته من حياة إنسان آخر ليس أمرا أخلاقيا بالمرة، بل هياجا نفسيا يسبّبه الإيحاء، الـ"تعاطف" أو ما نسميه بالـ"غيرية"، ليس سوى تطوير لعلاقة "الحركي نفسي" في ميدان المعقولية كما يقول (ش. فيري: استقراء حركي – نفسي). إننا لا نتواصل أبدا بالأفكار، بل نتواصل بالحركات، بالإشارات الإيحائية التي نحولها، من خلال التدوين، إلى أفكار... "[3].

1 – نيتشه، العلم الجذل، ص 113 .

2 – voir Nietzsche, La Volonté de puissance, p 401.

3 – Ibid, p 402, « toute élévation de la vie augmente la faculté de se communiquer, et aussi la faculté d'entendement de l'homme, le fait de vivre de la vie d'une autre âme n'est primitivement rien de moral, la " sympathie ", ou ce que l'on appelle "altruisme", n'est que le développement de ce rapport psychomoteur appartenant à l'intellectualité (ch., féré dit: induction psychomotrice) on ne se communique jamais de pensée, on se communique des mouvements, des signes mimiques que nous ramenons, par transcription, à des pensées ».

لذلك اعتبر نيتشه الجمال من طبيعة فيزيولوجية راقية وهو نابع من الصحة والوفرة والامتلاء تغذّيه إرادة القوة، في المقابل يكون القبح تعبير عن تشويه في الخلق، نقص في الفطرة، خيبة النسل، سماجة في الخلقة، لكن هل لذلك علاقة بالصحة والمرض كما نستخدمهما أو اعتدنا على استخدامهما؟ هل تشكّل ثنائية صحة/مرض طرفي نقيض كما نفهم ذلك؟ وكيف يؤثّران في الجمال؟ ووفقا لذلك ما هي مواصفات الفنان؟ يجيب نيتشه عن هذه التساؤلات بصيغة المباشرتية والقطعية والنهائية كما هو معتاد بثقته المطلقة وغروره الجامح بأن هناك سلسلة من الحالات النفسية التي تؤشّر على حياة خصبة ومزدهرة، والتي اعتاد الناس اليوم اعتبارها أعراض مرض، إلاّ أننا لم نعد نتحدث عن الصحة والمرض كنقيضين، إنهما عبارة عن درجات، فما نسميه اليوم صحة لا يمثل سوى مستوى أدنى مما قد تكون عليه الصحة في ظروف أكثر ملائمة، إننا مريضون نسبيا على حد تعبير نيتشه. إن الفنان ينتمي إلى عرق ما يزال قويا، فما يبدو لنا مريضا ويشكّل خطرا علينا يعتبره هو أمرا طبيعيا، فالوفرة الزائدة عن الحد في النسغ قد يصاحبها ظهور أعراض إكراه جزئي، أعراض هذيان الحواس، أعراض رقة الإيماء، وكذلك ضعف في الغريزة الحيوية، قد تتغير ظروف حدوث التهيّج، ولكن النتيجة لا تتغير، في حين يكون التأثير الجانبي ليس مشابها، فالفقر المدقع الذي يصيب كل النفوس المريضة اثر انحرافها العصبي لا يمتّ بصلة إلى صفات الفنان الذي لا يحتاج إلى المعاناة في لحظاته الجميلة. إنه الفن الذي يسمح له بالتبذير من دون أن يصير فقيرا، يقابل ذلك "الحالات غير الفنية أو ما يصطلح عليه بأنها حالات الموضوعية، وتأمل الذات، والإرادة النائمة... (إن الخطأ الشنيع الذي وقع فيه شوبنهاور عندما اعتبر الفن جسرا يؤدي إلى نفي الحياة)... الحالات غير الفنية لدى الكائنات الفقيرة، لدى الذين يزولون ويعانون، الذين يقاسون العذاب أمام أنظار الحياة؛ – المسيحيين... " [1]، ففي الوجود كما حدّد ذلك نيتشه من قبل في كتابه "العلم المرح" نوعان من الكائنات التي تعاني، أولئك الذين يعانون من فيض الحياة، الذين يرغبون في فن ديونيزي، والذين لهم كذلك رؤية وفهما تراجيديين للحياة، وأولئك الذين يعانون من عوز الحياة، الذين يبحثون في الفن وفي المعرفة عن الراحة، عن البحر الهادئ، عن خلاص الذات، أو على العكس، عن النشوة، عن الانقباض، عن الدهشة، عن الجنون... [2]، لهذا

1 – Nietzsche, La Volonté de puissance, p 403, « les états non artistiques sont ceux de l'objectivité, de la contemplation de soi, de la volonté endormie … (la scandaleuse méprise de Schopenhauer qui considère l'art comme un pont qui conduit à la négation de la vie) … les états non artistiques des êtres appauvris, de ceux qui disparaissent et palissent, qui souffrent sous le regard de la vie ; le chrétien … ».

2- نيتشه، العلم المرح، ص 237 .

الصنف الأخير تتحدّد الرؤية الفنية والخط الجمالي للوجود كما أراده نيتشه، فمع أن الظروف الاستثنائية التي تخلق الفنان هي حالات ذات ارتباط حميمي بالظواهر المرضية إلى حد يبدو من الاستحالة أن يكون المرء فنانا دون أن يكون مريضا. إن القوة التي يتحدث عنها نيتشه هنا أو في مواضع أخرى هي تلك المتعلقة بالإرادة، إرادة تسود، تأمر، تفعل، تؤثر، تغلب... أما المرض بالنسبة للفنان فهو زيادة الوفرة، مراجعة للصحة توسيع للتجارب، وهكذا نجد الحالات الفيزيولوجية لدى الفنان تكاد تصيِّره شخصا ثانيا، وهي موجودة لديه بمقدار ما نجدها عند الإنسان العادي وهي:

1- النشوة باعتبارها زيادة الشعور بالقوة فالضرورة التي يشعر بها الإنسان داخله تدفعه ليجعل من الأشياء انعكاسا لامتلائه وكماله.

2- الحدة الشديدة في بعض الأعضاء بالشكل الذي يجعلها قادرة على إيجاد لغة رموز كفيلة بأن تخلّص الجسم من بعض التوتر الذي يلحق به عبر مختلف حركات الجسم، مع أنها تنسيق غير مقصود بين هذه الحركة وبين الظواهر الداخلية (الصور، والأفكار، والرغبات)، على أنها شكل من تلقائية الجهاز العضلي كله، استجابة لتحريض تهيّج قوي يعمل في الداخل.

3- اضطراب كبير يدفع الإنسان بشكل معدٍ إلى تبليغ صورة معينة، فالصورة التي تولد في الداخل تدفع الأعضاء إلى الحركة، وهذا ما يميّز الفنان عن الجاهل بالفن والقابل للتأثر، فهذا الأخير يبلغ ذروة تهيّجه وهو يتلقى، بينما الفنان يبلغها وهو يُعطي، يصنع الحدث. إن الفنان الحقيقي كما يتصوره نيتشه هو مبدع الصور والأشكال وبعيد عن محيطه الجمالي، كما أنه لا يكترث بالنقد. إنه لحظة اللاّرجعة إلى الوراء، هو تدفق لا نهائي إلى الأمام [1]، وانتاج مستمر دون مراعاة النقد أو حتى استقبال الجماهير لهذه الأعمال الفنية، فليس كل ما يحقّق نجاحا من منظور الجماهير- كما يرى نيتشه- هو العمل الفني الراقي أو التعبير الحقيقي عن الجمال، فإذا أردتم أن تبحثوا عن الجمال الحقيقي أو الفن الراقي فاسألوا عن الأعمال التي حُكم عليها بالفشل من قبل جماهير القطيع، أحيانا يتم التعتيم على مثل هذه الأعمال، بل وعزلها وإقصاؤها من ساحة المفكر فيه، لذلك لا نجد غرابة في تواطؤ الفكر بل وحتى المظهر في رسم معالم أخرى للجمال وهو ما بيّنه نيتشه في كتابه "أفول الأصنام" في معرض حديثه عن سقراط، كان سقراط ينتمي، بالولادة، إلى أكثر الدهماء الدونية: كان سقراط رجل الشعب. نعرف، ويمكن كذلك أن نلاحظ كم كان سمجا، لكن القبح، الذي كان في حد ذاته اعتراض، كان بالنسبة للإغريق مبرر رفض تقريبا، من جهة أخرى، هل كان سقراط إغريقيا؟

1 - Nietzsche, La Volonté de puissance, pp, 405, 406 .

غالبا ما تكون السماجة تعبيرا عن تهجين، عن نمو معاق بفعل التهجين، في حالات أخرى تكون شهادة على تطور منحرف، الإناسيون من بين علماء الإجرام يقولون لنا إنّ المجرم المميز سمج "Monstrumin animo, monstrum in fron"، بل المجرم منحط، هل كان سقراط مجرما مميزا؟ على أية حال، لن يكون ذلك مناقضا لهذا الحكم الشهير الذي نطق به فرّاس، ووجده أصدقاء سقراط جارحا، خلال مروره بأثينا، قال غريب خبير بالوجوه لسقراط، مباشرة، بأنه قبيح وبأنه ينطوي على أقبح العيوب وأسوأ الشهوات، وقد اكتفى سقراط بأن أجاب: "لشد ما تعرفني جيدا!" [1]. يتساءل نيتشه ضمن هذا النص ويبدي شكوكا حول شخصية سقراط، ففلسفته لا يمكن أن تكون أحسن حالا من خلقته، ويتساءل حتى عن إغريقية سقراط، بل ومحاكمته على كونه مجرما! هل كان هذا الحكم قاسيا؟ يذهب نيتشه إلى أن سقراط هو من أعدم نفسه بعدما أعدم العالم الأرضي، إذ لم تجبره المحاكم الأثينية ولا أحد على الإعدام، ففلسفته الأخلاقية القائمة على مبادئ العقل ليست سوى أوهاما وأقنعة تعمل على إخفاء الوجود، وهكذا تعلن هذه الأخلاقية من خلال مثلها العليا ثورتها العدمية ضد العالم الأرضي [2]. أكان نيتشه مبالغا في ذمه لسقراط؟ أتكون هناك حسابات شخصية لنيتشه على سقراط؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات تضعنا في صلب الموقف النيتشوي حيال المسألة الجمالية، هذه الأخيرة تتحدّد وفق مواصفات فيزيولوجية أو هي انعكاس لنظرتنا تجاه الوجود، وتكون القوة هي المحرك الأساسي لها. إن القوة هي مطلب جمالي وما على الفن إلاّ تحريك الغرائز وإثارة النزوات التي من شأنها تخصيب هذه الطاقة، فمع أن هذه القوة تشترك في مراقبتها سلطات متعدّدة، كالسلطة الدينية، الميتافيزيقية، والأخلاقية... فهي تبقى أسيرة الإرادة التي تحدّدها، من هنا كان من الضروري مراجعة مسألة الإرادة وجعلها في إطارها الفاعلي لا المنفعلي، وهذا عكس مذهب سقراط في الجمال الذي يقوم أساسا على القانون التالي: "لكي يكون الشيء جميلا يجب أن يكون مفهوما وهو قانون يتوازى مع مقولة سقراط الشهيرة بأن الفضيلة ملك المعرفة فقط" [3]، وهكذا لن يتأتى لنا فن منسجم مع الحياة- مع أن الفن في نظر نيتشه هو وحده القادر على تحويل هذه الأفكار الرافضة في وجه هول الوجود وعبثيته إلى أفكار تنسجم مع الحياة- إلاّ إذا غيّرنا نظرتنا للفن، لا على طريقة سقراط العقلانية الصمّاء- التي تربط بين الجمال والعقل وبين الفضيلة والمعرفة، والتي

1- نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1996، ص ص 19،20 .

2 – Michel Guérin, Nietzsche, Socrate Héroïque, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1975, p 155.

3 - نيتشه، مولد التراجيديا، ص 165 .

تجعل الخير المطلق أساس كل لذة عقلية وسعادة روحية، وعلى الفرد تجنب الوقوع في الشرور والتي مصدرها الحواس والغرائز والسعي نحو تحصيل العلم والمعرفة اللذان يعتبران مقياسا لتقويم السلوك الفاضل، وذلك لبلوغ السعادة، من هنا فالسعادة هي تحصيل للمعرفة وهي الخير الأخلاقي المطلق[1]– وإنما أن نكشف الرفعة العظيمة للفن عبر ترويض الرعب، لذلك كانت الكوميديا لدى الإغريق هي الانعتاق الفني من رفض العبث وكورس الساتير في أغنية الديثرامب هو المخلص للفن اليوناني القديم، وهذه الحماسات التي جرى وصفها فيما سبق قد استهلكت في خضم هذا العالم المفعم بالعناصر الديونيزية [2].

من هنا لم تخرج الجمالية عن محيطها التاريخي الذي تعيش فيه، فهي دائما تأتي نتيجة للأفكار والتصوّرات التي يعيشها الإنسان في فترة من الفترات، وهو الوضع الذي ينتقده نيتشه بشدة، فعوض أن يأتي الفيلسوف والطبيب والعالم... كل هؤلاء في شكل فنان، تحوّل الفنان نفسه إلى الفيلسوف والطبيب والعالم... إن وجه الغرابة في ذلك أن يكون الفن تابعا لهذه الأصناف بدل أن يكون هو من يصنعها. لقد تحوّل الفن شيئا فشيئا إلى شعارات ترفع في مناسبات وقُزِّم الفنان في عصرنا– يعني عصر نيتشه– إلى مستوى لم يعرف له مثيل بل وأصبح حرفة في أيدي أولئك الذين يفتقرون لأية حرفة. إنه تعبير عن صنف من الناس الكسالى والذين يفتقدون أية أهمية في المجتمع. لقد استعضنا الفن بالعمل ولم يسمح لنا أن نخصّص للفن أفضل ساعاتنا وصباحاتنا حتى وإن كان هذا الفن أعظم الفنون وأولاها، إنه بالنسبة لنا شأن من شؤون وقت الفراغ والتسلية: نخصص له ما يتبقى لنا من وقت وقوة، هذا هو الواقع العام الذي وضعه الفن بالنسبة للحياة. إنه يجد ضده، حين يفرض متطلباته الكبيرة على الزمن وعلى قوى الهواة، وعي العمال القادرين، فيقتصر على الخاملين الذين لا وعي لهم والذين ليسوا، بطبعهم، متفانين في سبيل الفن الكبير، وهو ما يجعلهم يشعرون بمتطلباتهم مثل كثير من التطاولات المغرورة، وقد تكون بالتالي تلك نهايته [3]. إن الفن الحقيقي لا يمكن أن يأتي من هذا الصنف المنهك الإرادة، لذلك أخطأ شوبنهاور في نظر نيتشه لمّا أسّس لما يعرف بـ"التشاؤم في الفن"، فالفن لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون في خدمة التشاؤم أو المثال الزهدي، فيبدأ شيئا فشيئا في محبته للوسائل التي تتجلى من خلالها النشوة، الرقة البالغة، وبهاء الألوان ووضوح الخطوط

1 – voir Platon, Gorgias, traduction Jacques Gazeux, Librairie générale Française, Paris, 1996, pp, 123, 128.

2 – نيتشه، مولد التراجيديا، ص 165.

3 – نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، 2001، ص 168 .

الجلي، والفرق في درجة إشراق اللّون، وهو ما يظهر بشكل عام أن التمييز يغيب في كل ما هو عادي، كل الأشياء المتميزة، كل الفروق تبعث على النشوة، لذلك يأتي العمل الفني نتيجة إثارة النشوة. إن الشيء الأساسي في الفن هو كمال الكينونة، هو الإنهاء، هو السير نحو الامتلاء، الفن أساسا هو إثبات الحياة ومباركتها وتخمينها وبهذا المعنى لا يكون معنى للفن المتشائم. إن وضع بعض أجزاء الفن في خدمة التشاؤم كما فعل شوبنهاور هو فهم سيّء للفن، حتى إذا نظرنا للفن من زاوية التراجيديا، أتعني التراجيديا الاستسلام والضعف كما فهم ذلك شوبنهاور؟ يجيب نيتشه بالنفي بطبيعة الحال، فالضعف والاستسلام ليس مصدرهما العمل الفني، إنما الذات التي تنظر لهذا العمل أو تؤسّسه، فالفنان يعتبر تصويره للأشياء المرعبة والإشكالية دليلا على كونه يمتلك غريزة القوة والسيادة. إنه لا يخشى هذه الأشياء، لذلك ليس هناك فن متشائم، فالفن يؤكّد دائما [1]، ويثبت الحياة، "ويذكرنا بالنشاط الحيوي، فهو وفرة وتجلي للصحة المزدهرة التي نجدها في شكل صور ورغبات، كما أنه إثارة للوظائف الحيوية ولغرائز الحياة، إنه تطور للحياة" [2]، وتقوية للطابع الإشكالي في الوجود.

هذا، ويعتبر نيتشه أرسطو على خطأ عندما حصر المشاعر التراجيدية في شعورين مزعجين هما الخوف والشفقة، فلو كان الأمر كذلك لاستحالت التراجيديا فنا خطيرا ووجب التحذير منها، بينما في المقابل يأتي هذا الفن كحافز كبير للحياة، إنه نشوة الحياة. إنه إرادة الحياة، لكن إذا ما وضع في الاتجاه التنازلي في خدمة التشاؤم بشكل من الأشكال يأتي كخطر على الصحة لأنه ليس من الصواب أن يتطهّر الإنسان من عواطفه بإثارتها كما رأى ذلك أرسطو، فالشيء الذي يثير الخوف أو الشفقة في نظر نيتشه هو شيء يفسد النظام ويضعف ويثبط الهمة، وهكذا يكون الفن كما استخدمه شوبنهاور في فلسفته أو فهمه أرسطو من قبل هو نفي للفن، وستصبح التراجيديا حينها عبارة عن سيرورة تفكّك، تدمير غريزة الحياة لنفسها في غريزة الفن وستصير المسيحية والعدمية والفن التراجيدي والانحطاط النفسي مساويين لبعضهم، ويكون الفن التراجيدي باعتباره صورة الحياة علامة التحلل. إن دحض هذا التصور ليس بالأمر العسير فيكفي أن نقيس أثر الانفعال التراجيدي بمقياس القوة حتى نكشف كذب مثل هكذا تصورات للفن عموما وللتراجيديا على وجه الخصوص، فأثره يأتي دائما مقوّيا بدليل أن الإغريق لم يعرفوا الاستسلام أبدا [3]. إن هذا الموقف الذي اتخذه نيتشه من الفن في كتابه "إرادة القوة" – باعتباره يمثل المرحلة الأخيرة من فلسفته – يظهر فيه نوع من القطيعة

1 – Nietzsche, La Volonté de puissance, p 409.
2 - Alain, Jurnaville, physique de Nietzsche, éditions Denoël Paris, 1973, pp, 135, 136.
3 - Nietzsche, La Volonté de puissance, pp, 410, 411.

خاصة في فكرة التشاؤم، والرومانتيكية. إنها قطيعة مع أهم قطبيها البارزين، شوبنهاور وفاغنر. لكن ما طبيعة هذه القطيعة؟ هل يمكن إيجاد ما يبرّر هذا التحوّل؟ أم هو تحول في الظاهر فقط وبقاء على نفس الخط في عمق نصوص نيتشه كما يفهم ذلك البعض؟ ماذا جمع بين هؤلاء وماذا فرّق بينهم؟

يظهر منذ الوهلة الأولى مدى التداخل القائم بين فلسفة شوبنهاور وموسيقى فاغنر، إذ أن هذه الأخيرة كانت في الكثير من لحظاتها ترجمة فنية لنظرية التشاؤم في فلسفة شوبنهاور، من هنا كان فاغنر يدين بالكثير لما قدّمه هذا الفيلسوف من آراء حول الحضارة الهلينية القديمة، من هنا امتزجت الآراء الفكرية بالنغمات الموسيقية، لتضفي على الوجود لونا إغريقيا داكنا يطغى عليه الطابع التشاؤمي، يضاف إلى هذا انتشار النزعة الرومانتيكية في هذه الفترة بأشكالها المختلفة، التي حاولت أن تصنع عالما آخر غير خاضع للتقنية.

من هنا وجد نيتشه ما يتوافق مع توجّهه الهليني اعتقادا منه أن فلسفة شوبنهاور وموسيقى فاغنر رموز هذه الثقافة التي ينوي نيتشه بعثها، إلاّ أنه ينبغي علينا أن نبيّن أيضا فضل نيتشه على فاغنر، لأنه هو الذي نبهه إلى أهمية فلسفة شوبنهاور الجمالية خاصة فيما يتعلق بفكرة الإرادة التي قال بها.

لقد تعرّف نيتشه مصادفة على شوبنهاور خلال قراءته نسخة من كتابه "العالم كإرادة وتمثل" في عام 1865م، فأعجب به كثيرا، في حين تعرّف على فاغنر في الثامن من شهر نوفمبر عام 1868م بمدينة "ليبستج" بوجود أحد الشبان الألمان من المعجبين بموسيقاه، والذي يحفظ العديد من مقطوعاته الجديدة، فأظهر فاغنر رغبة ملحّة لمقابلة هذا الشاب المتعصب لموسيقاه، وفي أحد الأيام تقدم ذلك الشاب من فاغنر وصافحه ثم قدّم نفسه باسم "فريدريك نيتشه" [1]. في هذه الفترة كان نيتشه في أعزّ أيام شبابه وكمال قوته، أما فاغنر فكان في نهاية حياته الموسيقية عازفا عن الثورة والعنف، مفضلا الهدوء والاستسلام، بعد ذلك تكرّرت اللقاءات بين الرجلين ولم تكن الموسيقى وحدها هي مصدر هذا التفاهم والانسجام إنما جمع بينهما أيضا الإعجاب المشترك بأفكار الفيلسوف شوبنهاور، فخلال هذه المقابلات أدرك نيتشه أن فاغنر موسيقيا كبيرا جسّد آراء شوبنهاور النظرية، وحققها عمليا، ووقفت لديه الموسيقى مع الفكر جنبا إلى جنب، واجتمع الشعر والنغم في دراماته الموسيقية على نحو يشير إليه بما كان في التراجيديا الإغريقية من فن متكامل، وقد أظهر نيتشه هذا الإعجاب بفاغنر من خلال الرسالة التي بعثها إلى صديقه "أروين رود" يقول له فيها:"إن ما أتعلّمه، وأراه، وأسمعه، وأعقله

1- مصطفى غالب، نيتشه، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص 24 .

هنا، شيء يفوق الوصف، ولتصدقني إذا ذكرت لك أن "شوبنهاور" و"جوته" و"أسخيلوس" و"بندار" ما زالوا على قيد الحياة" [1].

لقد اعتقد نيتشه بأن فاغنر من خلال موسيقاه قادر على إحياء الثقافة الإغريقية القديمة، وحاول أن يهتدي إلى الرابطة بين الدراما الفاغنرية والتراجيديا الإغريقية ويبشّر بنهضة متكاملة في الحياة الحديثة، يؤدي فيها فن فاغنر وفلسفة شوبنهاور الدور نفسه الذي أداه أسخيلوس وسوفوكليس في الحضارة الإغريقية، ويحلم بعصر تسوده الغريزة الجامحة، وفي المقابل تخفت أنوار العقل الخالص الذي شوّه الحياة.

لقد كانت هذه الفترة مليئة بالسعادة في حياة نيتشه، ورسائله طوال هذه الفترة، تحمل تعبيرا حادا ووصفا مشتعلا لهذا الوجدان الملتهب، الذي يملؤه، نتيجة معرفته وصلته بفاغنر، فقد وصفه نيتشه بعد الأثر الذي تركه فيه لحظة مقابلته له:"... إن روحه تسودها مثالية مطلقة، وإنسانيته عميقة، وفيها جلال رائع، وكل هذا يشعرني وأنا بالقرب منه، بأني في حضرة إله" [2].

هكذا، وكلما مرت الأيام زادت صلته وحبّه له، ووجد فيه الفنان الحقيقي الوحيد الذي حقّق نظرية شوبنهاور في الفن، من هنا امتزجت الفلسفة بالموسيقى، وأصبحت الحياة لا تطاق من دون الفن، لما فيه من قدرة عظيمة على إحداث التطور الروحي، ومقدرة سحرية على فتح آفاق روحية جديدة، وتهيئة صورة من صور الوجود جليلة، سامية، يستثيرها بما له من قوة إيحاء هائلة، وقد كان لفن فاغنر هذه الميزة حتى كان نيتشه يعتقد آنذاك بأن موسيقى فاغنر قادرة على تجديد الحضارة كلها، بل على خلق حضارة سامية جديدة.

هذا، وقد أثمرت هذه الفترة بكتاب "مولد المأساة من روح الموسيقى" الذي استطاع أن يكشف فيه عن الروح الإغريقية، ويميط اللّثام عن جوهرها، كما كان أيضا إشادة بفن فاغنر وتحليلا عميقا له، وأول شهادة حبّ وإعجاب قدّمها الفتى المتحمّس للبطل الذي اختاره.

لكن مع هذا أبدا نيتشه تخوّفا كبيرا تجاه الكتاب – الذي أدخل فيه تعديلا فيما بعد بـ"محاولة النقد الذاتي" التي أقحمها في مقدمة له، والعنوان الذي عدّل فيه، وذلك عام 1886م – وقد صرّح بذلك في رسالته عام 1871م إلى صديقه "رود""إني أخاف ألاّ يقرأ علماء اللّغة ذلك الكتاب لما فيه من

1- مصطفى غالب، نيتشه، في سبيل موسوعة فلسفية، ص 25 .

2 - بدوي، نيتشه، ص 60 .

موسيقى، وألاّ يقرأه الفلاسفة لما فيه من موسيقى وعلم لغة" [1]، مع هذا راهن نيتشه بالفيلولوجية والفلسفة إرضاء لنزعته وصداقته.

لقد كان نيتشه "مولعا بالوحدة القائمة بين شوبنهاور وفاغنر، واعتبرهما منحدرين من غريزة واحدة كما يعبّران عن أعمق فكر ألماني مهيّأ للصراع، كما هو الحال في الإغريق القديمة" [2]، كما جسّد كل منهما الفن بطريقته الخاصة في الحياة، هذه الرؤية التي تضمن لنا العيش بفضل الطبع السطحي لفكرنا في وهم دائم، نكون بحاجة لكي نحيا إلى الفن في كل وقت. إن الفيلسوف هو القادر على فهم لغة الطبيعة، إنه يقول عنها إننا بحاجة إلى الفن أكثر منها إلى العلم.

هذا، وإن حاجة الإنسان للحياة أسمى من حاجته للفهم، وخاصة إذا علمنا أن العالم محكوم بالفوضى والاضطراب، لا النظام والانسجام، إنه خاضع للصيرورة والمصادفة كما يرى نيتشه، هذا ما يجعل البحث في جوهر ظواهره مطلبا غير أرضي، مضادا للحياة، وهو حسب شوبنهاور، "خاضع لإرادة عمياء تعمل بلا هدف، بلا معنى، لا غاية لها، والعلم هكذا مبعث للقرف، والتشاؤم، والقلق الدائم... وأن الوجود خطيئة كبرى وأصلانية، وجريمة كأبشع ما تكون الجرائم، فالموت دليل على أن الجوهر الحميمي للكائن هو مجرد إرادة حياة عمياء" [3]، إرادة هذا العالم، والتي هي سر هذا الوجود. إن الظواهر جميعها في نظر شوبنهاور ليست سوى تموضعات للإرادة الواحدة التي هي جوهر العالم باعتبار أنه الشيء في ذاته، غير القابل للمعرفة [4]، وهي تسعى دوما دون انقطاع لتشكيل ذاتها، وهو ما يجعلها تعيش صراعا داخليا مستمرا أثناء رحلتها عن أضدادها، إلا أن تعذر إيجاد ما يشاكلها يجعلها دون إرضاء، لأنها لا تستطيع أن تجد شيئا خارجها بإمكانه أن يشبع رغباتها ويلبي أهوائها، لذلك فهي تبقى على هذه الحالة دون إشباع لشهواتها، وينتج عن هذا التصور للإرادة قرف من هذا الوجود، إذ يصبح دون غاية، وهو ما كان ينبغي إفناء هذه الإرادة التي تؤدي إلى الزوال والتي هي أيضا مصدر الآلام [5].

هذا، وإن أهم فكرة أخذها نيتشه عن شوبنهاور في بداية أعماله الفلسفية هي فكرة التشاؤم. لقد كان نيتشه يتصور التشاؤم الفلسفي في القرن التاسع عشر علامة قوة فكر متفوّقة، علامة شجاعة

1- مصطفى غالب، نيتشه، في سبيل موسوعة فلسفية، ص 27 .

2 – Nietzsche, Le livre du philosophe, SIGMA édition, (sans date), p 46. « Merveilleuse unité de Wagner et Schopenhauer ! il sont issus du même instinct, les qualités les plus profondes de l'esprit Germanique s'apprêtent ici au combat, comme chez les Grecs ».

3- كمال البكاري، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، ص 48 .

4 - Peter Kunzuman et autres, Atlas de la philosophie, Librairie générale Française, Paris, 1999, p 113.

5 - André cresson, Schopenhauer, sa vie, son ouvre, sa philosophie, P, U, F, Paris, 1948, p 161.

جريئة، علامة فيض حياة أكثر من تلك التي ميّزت القرن الثامن عشر، قرن هيوم Hume وكانط Kant وكوندياك Condillac وغيرهم، يقول نيتشه:"مازلت أتصوره كذلك حتى بدت لي المعرفة التراجيدية كترف ثقافتنا... كنوع من التبذير الثمين السامي، الخطير في هاته الثقافة، لكن كترفها المشرّع كذلك بفضل وفرته، كذلك كنت أفسر الموسيقى الألمانية، بحيث أرى فيها تعبيرا عن القوة الديونيزية للروح الألمانية... كنت منذ عهد قريب، أنكر ذلك الذي يشكّل الميزة الخاصة بالتشاؤم الفلسفي وبالموسيقى الألمانية – رومانتيكيتهما" [1]، وهنا يتساءل نيتشه عن الرومانتيكية؟ فيجيب قائلا: إنها كل فن، كل فلسفة يمكن أن يعتبرا كوسائل ملائمة، ومساعدة في خدمة الحياة النامية، المصارعة، إنهما دائما يفترضان معاناة، وجود كائنات تعاني بغاية تطهير الوجود من كل الشوائب الميتافيزيقية، وإعلاء غريزة الحياة. إن الوجود في نظر نيتشه ظاهرة جمالية، وهذا ما يجعله ممكن التحمل لدينا، وبموجب الفن، فإن راحة الضمير قد وهبت لنا كي نستطيع أن نتحوّل إلى مثل هذه الظاهرة. إنه لمن الضروري أن نروّح عن أنفسنا من حين لآخر لصالح الفن الذي يمكننا من تأمّل أنفسنا من أعلى، نحن بحاجة إلى كل فن مرح، طاف، راقص، ساحر، طفولي وجدّي، حتى لا نفقد أي شيء من هذه الحرية التي تعلو على الأشياء التي تنتظر منا أن نكون مثلنا الأعلى.

هذا، وإن نظرة الحياة بمنظار الفن، ومعايشة اللّحظة الإغريقية في تصوّر نيتشه ممكنة الحصول، شريطة أن يكون تشاؤم شوبنهاور وموسيقى فاغنر مثلهما الأعلى، باعتبارهما الممثلين الحقيقيين للحضارة الهلينية.

إن أعمق فكرة في التراجيديا الإغريقية هو روح التشاؤم الذي عزا به ديونيزوس عن طريق الفن، فالإغريق لم يكن شعبا متفائلا فرحا، كما يحدّثنا بعض الشعراء الطوّافين، لقد قاسوا من آلام الحياة ومراراتها، لكنهم ببريق فنّهم تغلبوا على ظلام أحزانهم وخيبة آمالهم، "واستمدوا من آلامهم مشاهد مسرحياتهم، ووجدوا في الفن ملاذا، ومبرّرا لهذا العالم، وهذه الحياة المليئة بالمآسي والأحزان... فالتشاؤم علامة الضعف والانحطاط، والتفاؤل علامة السطحية في التفكير، وقصر النظر، أما التفاؤل الحزين، أو التفاؤل في التراجيديا، فهو صفة الرجل القوي الذي ينشد شدة التجربة، واتساع مداها... إن التراجيديا نفسها دليل على أن اليونانيين لم يكونوا متشائمين" [2]، فالعصر السابق على سقراط والممثل بأسخيلوس Eschyle وسوفوكليس Sophocle كان من أعظم عصور الإغريق نزاهة وصفاء.

---

1 – نيتشه، العلم المرح، ص 237 .

2– وِل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة الدكتور فتح الله المشعشع، بيروت، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الرابعة، 1982، ص 513 .

هذا، وأن كل من كتب عن التراجيديا الإغريقية في رأي نيتشه لم يفهمها بكيفية صحيحة، لأن "البطل مبتهج، وهذا ما غلب حتى الآن على كتّاب التراجيديا. إن التراجيديا هي ابتهاج دينامي صريح" [1]، من هنا استطاعت عبقرية الإغريق أن تجمع بين المتناقصات داخل التراجيديا دون أن يفسد ذلك ذوقهم، إنها تجمع بين الفرح والألم، بين النجاح والإخفاق، بين الحياة والموت، وأعظم من هذا بين ديونيزوس وأبولون. إن التراجيديا تهدف إلى تحويل الفرد إلى كائن غير شخصي أرقى من الشخص ذاته، وذلك بتمزيق غشاء "المايا" وتحطيم كامل الأقنعة من أجل التخلص من طغيان الإرادة وعذاب الفرد.

لقد ذهب شوبنهاور "إلى أن الإرادة جوهر وجود الإنسان، ففيها يجد بالتأمل الباطني المباشر الجوهر الباطني الحقيقي، والذي لا يمكن أن يفنى، وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الإنسان، إنها الشيء في ذاته" [2]، والإرادة عند شوبنهاور في صراع مستمر مع نفسها، ولذا نجد في الطبيعة النزاع والنضال وتبادل الانتصار، حتى أن إرادة الحياة تقتات بنفسها، وجوهرها هو قوتها، وهكذا نجد في الطبيعة كلّها تنازع عن البقاء المستمر، ينتصر فيه الأعلى على الأدنى، ويحيا على حسابه، ومن هنا كان عذاب "إرادة الحياة" الذاتي، وتناقضها مع نفسها تناقضا أصيلا جوهريا، ذلك أنها عند شوبنهاور اندفاعا أعمى بلا غاية ولا هدف [3]، من هنا كانت مسألة الخلاص عمل على كبح الألم، والإنقاص منه عبر توزيعه لحظة التموضع الذاتي بين ذوات مختلفة تجمع بينها الإرادة.

إن الإرادة حسب شوبنهاور في جوهرها شرّ، وأن العالم في جوهره إرادة، وبالتالي العالم شرّ، من هنا لا نستطيع أن نفلت من هذه الدوامة إلاّ إذا اخترعنا أساليب تنسينا من هذا الألم، وقد وجد شوبنهاور الخلاص في الفن عموما، وفي الموسيقى على وجه التحديد، لأن الموسيقى تمثّل روح الكون في شكل نغم يفضي بالسابح فيه إلى السعادة، فالموسيقى على رأس كل الفنون تتعمق أبعد من المثل، مستقلة تمام الاستقلال عن عالم الإرادة الظاهراتي، وتسعى إلى تناسيه وتجاهله. إن الموسيقى هي موضعة ونسخة مباشرة لإرادة العالم، وهي ليست كباقي الفنون الأخرى لأنها تمس صميم العالم [4]، إنها موضعة وتجسيد فعلي لا إرادي، "إنها لا تعبر أبدا عن الظاهر، ولكن عن جوهره الحميمي. إن ما

---

1 – جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 25 .

2 – عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور، دار القلم، بيروت، 1942، ص 186 .

3 – أنظر المرجع نفسه، ص ص 226، 231 .

4 – Schopenhauer, le vouloir- vivre L'art et la sagesse, Textes choisis par André DEZ, P, U, F, Paris, deuxième édition, 1963, p 152.

في الظاهر الإرادة نفسها، إنها لا تعبر عن فرح ما، عن حزن ما، عن ألم ما، عن ذعر ما، عن نشوة ما، عن مرح أو هدوء الفكر، إنها تؤلمٌ الفرح، بل هي الألم ذاته" [1]، من هنا يثني شوبنهاور على الموسيقى كونها تنشد الكونية والشمولية، وبها يتكلّم العالم لغة واحدة، وقد يصل تعبير الموسيقى إلى أسمى مراتبه حينما يخلو من الألفاظ، والمناظر والأفعال، وهو ما يتحقّق في السيمفونيات على الوجه الأتم. في السيمفونيات نسمع أصوات جميع العواطف والانفعالات التي يمكن أن تختلج في النفس الإنسانية، لكن بطريقة مباشرة، من هنا يكون اللّحن في رأي شوبنهاور أعلى مظهر موضوعي للإرادة يناظر الحياة العقلية، وهذا ما حاول فاغنر فيما بعد تجسيده، من خلال جعل الموسيقى وسيلة لإصلاح الحضارة وتطهير المجتمع من الفساد.

إن تظافر هذه العوامل في رأي نيتشه وبمساهمة من شوبنهاور وفاغنر يجعل إمكانية قيام حضارة إغريقية ما قبل— سقراط قائمة، تكون فيها التراجيديا وفق نهج طبيعته فنية، من هنا "وعبر روح الموسيقى ندرك بأن الفرح يمكّننا من الموضعة الذاتية، لأن هذا التموضع والتلاشي للذات يوضح لنا ظاهرة الخلود للفن التراجيدي، الذي يعرض الإرادة في كامل قوتها كخلفية لمبدأ التفرّد" [2]، من هنا يتشكل نسيج الوجود الحقيقي في نسماته الإغريقية، التي شكّلت فيما مضى رجالا أصحاء، عاشوا أوفياء للنسل والأرض، إلا أن سبر أغوار هذا الماضي الطويل، لم يكن ليتحقق من دون إسهام كل من شوبنهاور وفاغنر، رغم انقلابه عليهما فيما بعد كما نعرف ذلك.

إن تميّز المرحلة الأولى من فلسفة نيتشه بالتأثر بالأعمال التي قدّمها كل من شوبنهاور في مجال الفلسفة، وفاغنر في الموسيقى، يعدّ علامة على قبول كل ما هو وجداني رومانتيكي، من هنا عمل على تجذير نظرته كأساس ثقافي في الحضارة الغربية المعاصرة، بهدف إحياء ثقافة يونانية ما قبل — سقراطية، والتي كانت في أوج تطورها أيام التراجيديا السوفوكلية والأسخيلية.

غير أن هذه العناصر الرومانتيكية التي يتضافر فيها كل من شوبنهاور وفاغنر يتبيّن له في المرحلة الثانية من فلسفته أنها عاجزة، وليست مناسبة لبعث ثقافة التراجيديا اليونانية، من هنا ينقلب ضد توجهه الرومانتيكي، غير أنه ينبغي علينا أن نوضّح نقطة من فلسفة نيتشه ظلّت محل التباين لدى

1 – Ibid, 153, « car elle n'exprime jamais le phénomène, mais l'essence intime, le dedans du phénomène, la volonté même, Elle n'exprime pas telle ou telle joie, telle ou telle affliction, telle ou telle douleur, effroi, enchantement, gaieté ou calme d'esprit, Elle peint la joie même, l'affliction même ».

2 – Nietzsche, La Naissance de la tragédie, p 128, « le seul esprit de la musique nous fait comprendre qu'une joie puisse résulter de l'anéantissement de l'individu, ça au spectacle des exemples isolés de cet anéantissement, s'éclaire pour nous le phénomène et eternel de l'art dionysien qui montre la volonté dans sa toute puissance, en quelque sorte derrière le principe d'individuation ».

الكثير من المهتمين بفلسفته، إما نتيجة الجهل أو عدم الاهتمام، هذه النقطة تتمثّل في لحظة التراجيديا كمفصل جمالي في المشروع الفلسفي النيتشوي خلال مراحله المختلفة.

إن انقلاب نيتشه في المرحلة الثانية من فلسفته على المرحلة الأولى – الرومانتيكية- لا يعني تقويضه لمفهوم التراجيديا اليونانية، وإنما كان رفضه للعناصر التي اعتقد بها في المرحلة الأولى أنها قادرة على تشكيل الثقافة التراجيدية، أما التراجيديا ذاتها فقد ظلّ متمسكا بها طوال مراحله الفلسفية، لكن بأشكال مختلفة. لقد حمّل نيتشه كلا من شوبنهاور وفاغنر مسؤولية التخلف والانحطاط في الثقافة الغربية، واعتبر الرومانتيكية سلوكا ارتكاسيا في الفكر الغربي، بعدما اعتبرها واعتبر معها شوبنهاور وفاغنر مركز قوة للفكر الغربي، وتظهر هذه الانتقادات بشدّة في مؤلفاته مع بداية المرحلة الثانية فما فوق. لقد أدرك نيتشه مواطن الضعف في فلسفة شوبنهاور وخطأ النتيجة التي انتهت إليها، والمقدمة التي ابتدأت منها، فأخذ في نقدها معارضا إياه بنظرية في الإرادة هي إرادة القوة، لا الحياة كما ذهب إلى ذلك شوبنهاور، بنظريته في الحياة بوصفها قيمة في ذاتها لا شرا مطلقا، كما انتهى إلى القول به تشاؤم شوبنهاور واستسلامه، من هنا يعتبر نيتشه شوبنهاور فيلسوفا عدميا ميتافيزيقيا خصوصا في فكرة الإرادة التي اعتبرها عذاب الفرد، وهي تنقلب على ذاتها، فنظر إلى الحياة الصالحة على أنها حياة التأمل المتحرّر من الإرادة. إن موقف نيتشه من الإرادة يختلف تماما عن موقف شوبنهاور، كون الإرادة عنده تتعلق بالفعل قبل كل شيء، فهي ليست مسألة "إرادة خيرّة"، إنما مسألة إرادة أقوى وأضعف، من هنا تكون الإرادة حسب نيتشه كامنة في كل حياة، وكونها باقية ما بقيت الحياة ينبغي تحويلها إلى طاقة إبداعية لا التخلص منها. لقد كانت فلسفة شوبنهاور تنتمي إلى عصر فقد أسباب وجوده، كما نمت فلسفته في تربة جدباء، تقاوم الوجود بكل يأس كي تحيا وتحافظ على بقائها. إنه منطقي، ففترة حديثة مريضة تنتج فلسفة مريضة رافضة للتفكير السليم [1].

هذا، ولقد كان من الطبيعي أن يمتد نقد نيتشه إلى فاغنر مادامت موسيقى هذا الأخير مرتبطة بفلسفة شوبنهاور، فها هو يتساءل في كتابه "قضية فاغنر" عن سبب تحوّل نزعة فاغنر التفاؤلية البرّاقة إلى نزعة قاتمة، وإلى نذير تشاؤمي بالانهيار الكلي وبنهاية العالم، ويجيب عن ذلك قائلا:"يا لها من بليّة، لقد اصطدم مركب فاغنر بصخر، وكان هذا الصخر فلسفة شوبنهاور، ولقد أدى هذا الاصطدام إلى غرق فاغنر، لأن ذلك الصخر لم يكن إلا تصورا للعالم مناقضا لتصوّره. لقد أدخل فاغنر إلى الموسيقى التشاؤم وكان ذلك أمرا مخزيا... وكان على فاغنر أن يفكّر في مخرج من ذلك

1- Sarah Kofman, Nietzsche et la Scène philosophique, France, union générale d'éditions, Paris, 1979, p 45.

الخزي" [1]، وأخيرا رأى شعاعا من الأمل، فلماذا لم يجعل من الصخر الذي ارتطم عليه نهايته المبتغاة من رحلته؟ إن العدم الهندي يفتح لنا ذراعيه، ويبشرنا بالحبّ الحرّ. إن المقصد هو أن يعكس أمام أعيننا يوتوبيا اشتراكية، ينتهي فيها كل شيء إلى نهاية سعيدة! إنه يريد أن يتعلّم فلسفة شوبنهاور ويحوّل الكتاب الرابع من "العالم كإرادة وتصور" إلى شعر، هكذا استراح فاغنر من عبئه، والفضل الذي أصبح مدينا به لشوبنهاور لا يمكن تقديره بثمن. لقد ردّ فيلسوف الانحطاط فنان الانحطاط إلى نفسه [2]، وهكذا فقد كانت أعمال فاغنر الفنية كـ"أفول الآلهة" و"بارسيفال" بالنسبة لنيتشه القدرية والاستسلام اللذين ظهرا في المراحل النهائية لفلسفة شوبنهاور، ولقد كان لهذا وقعا قويا عليه لكي يقطع علاقته به أو على الأقل يقطع صلته الفكرية به، فقد انفصل نيتشه في داخله عن فاغنر وشوبنهاور ولقد ودّع أبطال شبابه وهم فيما مضى موضع تكريمه وحماسته الحارة، إنهما الوحيدان اللّذان استطاعا أن يعطينا باسمهما أفكاره الأولى "وأن من يتأمل قصة حياة نيتشه سوف يقول بأن هذا الأخير، يفيق الآن من حلمه الرومانتيكي في تكريم أبطاله، إن جوّا أقل حرارة وأكثر برودة يحيط به، وهو يبتعد ويتحرر من أصنامه، كيّما يمتلك ذاته. إنه يرفض نوعا ما صيغ ميتافيزيقا شوبنهاور، وتأليه فاغنر للفن، ويبحث عن أسلوب في التعبير جديد وشخصي" [3]. إن نيتشه ينطلق في الحقيقة من أرضية ميتافيزيقية يملؤها القرف والتشاؤم، لكنه لا يستسلم لهذا الشعور البائس. إنه تجاوز التشاؤم السلبي، وأحلّ محلّه الروح التراجيدية، وبدل الهروب خارج العالم لإيجاد الخلاص كما فعل شوبنهاور فإنه يجد في الفن الملاذ النهائي للتشبث بهذا العالم، ويحوّله إلى صورة أفضل، من هنا كان الأمر الحاسم في تصور نيتشه، هو التحوّل الذي يدخله على المخطّط الذي أخذه عن شوبنهاور، فالإرادة إرادة الحياة العمياء، تمثّل في نظر شوبنهاور الواقع الحقيقي الوحيد، والعالم بوصفه تصورا يولد ويعيش فقط بالنسبة إلى العقل الإنساني، وأشكال الحدس الذاتية، أي المكان والزمان، لا تملك أي واقع ميتافيزيقي، ولا توجد إلاّ في الفكر الإنساني، أمّا نيتشه فيرفض هذا، ويجعل الأساس الأصلي ذاته "ينتج في لعبة ظاهرية الظهور، والظهور نتاج جمالي لغريزته الفنية، وهي الوسيلة التي يلجأ إليها ليلتقي نفسه، ويتأمل في ذاته، من هنا يكون الظهور شرطا كي تصبح الإرادة واعية لذاتها، وتمتلك ذاتها، إذ

1 ˗ Nietzsche, le cas Wagner, traduit par Henri Albert, édition Flammarion, Paris, dixième édition, 1985, pp, 23,24, « … un malheur, le vaisseau de Wagner donna sur un écueil, il se trouva immobilise, l'écueil était la philosophie de Schopenhauer, Wagner était immobilise par une vue opposée du monde, qu'avait – il mis en musique ? L'optimisme Wagner fut confondu, bien plus confusion de Wagner redouble, il réfléchit longuement, sa situation semblait désespérée ».

2 – Ibid, pp, 23, 24.

3 – فنك، فلسفة نيتشه، ص 46 .

تبلغ وعي الذات، من هنا تخلّص نفسها في "المظهر الجميل"، وبذلك يصبح الظهور ضروري لتتمكن الإرادة من وعي ذاتها" [1].

هذا، وإن الوعي الذاتي يبلغ أقصاه لحظة التخارج، لأنه حسب نيتشه يقتضي من الإرادة أن تخرج من ذاتها لتخلق آخر من نفسها، ثم تعيد تشكيل نفسها من هذا الأخير، من هنا تتحقق عملية الوعي الذاتي، وفي ذلك يحمل نيتشه الفن التراجيدي مرتبة معرفة الذات ومكانتها بالنسبة إلى الوجود الحقيقي، ففي اللّعب التراجيدي يتجلى اللّعب الكلي للوجود، وفي هذا المظهر يبلغ الكون درجة الوعي الذاتي ليغوص العالم في الفرح ويتبخّر التشاؤم، لأنه كما يقول نيتشه، "لا يكفي أن نعاني كي يكون لنا الحق في التشاؤم" [2]، بالتالي أن ننسب إدانة للعالم بشكل أو بأخر.

لقد أضحى التشاؤم افتقارا للقوة، ونفيا للحياة، وفي مقابل ذلك "الحياة نفسها تكافئنا على تشبث إرادتنا الصلبة بالحياة، على مثل تلك الحرب الطويلة التي خضتها في نفسي ضدّ التشاؤم الذي مردّه إلى الضجر من الحياة" [3]، فكل هذه المشاعر الارتكاسية كانت وفق نهج رومانتيكي أعلن نيتشه عن رفضه، إنه يعود إلى أيام الشباب التي أصبغت عليه مزاجا عطرا، يقول نيتشه:"لقد ضجرت من اشمئزازي من الجانب الأنثوي في تلك الرومانتيكية، ومن تحمّسها الجامح، من كل تلك المثالية الكاذبة، ومن خور الوعي اللّذين ظفرا مرة أخرى بواحدة من أغلى رجالنا، ضجرت في النهاية ضجرا كبيرا من الشك العنيد الذي كان يتآكلني" [4].

من هنا وكعمل إجرائي وقائي للتخلّص من هذا التعفّن الفكري انقطع نيتشه عن كل موسيقى رومانتيكية، ذلك الفن المبهم الطنّان الخانق، الذي يحرم العقل صرامته وحيويته، في مقابل ذلك يكبله بكل أشكال الحنين الغامض، والشبق المبهم، ويصيب الأعصاب بالتوتر. إن هذا النوع من الموسيقى حسب نيتشه يصيبنا بالوهن، ويجذبنا نحو الأنوثة الأبدية، وإلى كل ما هو سفلي! فإذا كنا ننتظر الإصلاح من الموسيقى فعلينا أن نسحب كل أمل أو ثقة من الموسيقى الرومانتيكية، ربما يجود علينا الزمن بموسيقيّ جسور بارع وفظ، من سكان أوروبا الجنوبية، يتمتع بصحة جيدة، لينتقم من هذه الموسيقى انتقاما خالدا.

---

1 – فنك، فلسفة نيتشه، ص 32 .

2 – نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، ص ص 08، 09 .

3 – المرجع نفسه، ص 09 .

4 – المرجع نفسه، ص 07.

هذا، وإن النقد العنيف الذي كان يوجّهه نيتشه لموسيقى فاغنر إنما هو أيضا باعتبارها محاكاة لأفكار شوبنهاور، فجاءت بذلك لحظة القطيعة بصفة مباشرة مع فاغنر بعدما كان نيتشه يرى فيه الرجل الذي يلزمه، وكان يحلم بعصر يؤدي فيه فن فاغنر وفلسفة شوبنهاور الدور نفسه الذي أداه أسخيلوس في حياة اليونان القديمة، وكان فاغنر يرى أنه وجد أخيرا في نيتشه رسولا لهذه الثقافة الألمانية الإمبراطورية والشعبية، التي أعلن عنها بنفسه في مسرحيتي "زيغفريد"و"أساطين الطرب" [1].

لكن، مع هذا لم يدم التفاهم بين الرجلين لمدة طويلة، وقد قيل في تفسير القطيعة بينهما تعليلات كثيرة، نفسية، فكرية، موسيقية، وحتى بيولوجية، لا يمكن إنكار كل واحدة منها.

إن أول هذه التعليلات هو التعليل النفسي، الذي يبدأ معه مباشرة بعد كتابه "مولد المأساة من روح الموسيقى" هذا الكتاب الذي جعل نيتشه يعتقد أنه مصلح الحضارة الغربية، ومبشَّر بحضارة إغريقية سليمة معافية، عبر الثقافة التراجيدية التي يتصارع فيها ديونيزوس وأبولون، لقد ولّد هذا الكتاب لدى نيتشه مشاعر التفوّق والنبوغ، وكان من الضروري فيما بعد أن يتخلى عن القناع الذي مثّل به، من هنا كانت الفاغنرية بالنسبة لنيتشه تموضعا للمزاج الراهن الذي كان يشعر به.

إن هذا النوع من الكتابة لدى العباقرة والعظماء كحال نيتشه فيما يراه "بدوي" تكون "نشوة الفناء في أبطالهم ليست إلاّ حيلة ووسيلة وقناعا يستر به شيطان عبقريتهم عمله الحقيقي، إنما يفنون في هؤلاء الأبطال لكي يخرجوا من بعد، وقد اكتشفوا شخصياتهم هم أنفسهم، ولا مناص لهم في أول الأمر من هذا الفناء، كي يستطيعوا من بعد أن يقبضوا على ذواتهم، ويستخرجوها قويّة عميقة شاعرة شعورا قويا بجوهرها ووجودها، فهم إن غاصوا في بحار أبطالهم، فليس ذلك كي يغرقوا فيها، بل ليخرجوا منها وفي أيديهم لألئ نفوسهم المفقودة" [2].

هذا، ولقد كتب نيتشه عن فاغنر بعد كتابه الأول "مولد المأساة من روح الموسيقى" كتابا عنوانه "ريتشارد فاغنر في بايرويث" وهو كتاب يظهر فيه للوهلة الأولى مدح لفاغنر وإشادة بفنّه، إلاّ أن الذي يستطيع أن يتمعّن في القراءة يكتشف بسهولة ما يتضمّنه الكتاب من نقد، بل إن الكتاب نفسه كان في نظر نيتشه شيئا آخر تماما. إنه القناع الذي تحدثنا عنه آنفا لدى العباقرة، وكان هذا عاملا أساسيا في قطع صلته بفاغنر، يقول نيتشه عن الكتاب:"إن كل المواضيع الموجودة بكتاب "فاغنر في بايرويث" لا تتحدث إلاّ عن نفسي أنا وحدي، وفي كل مكان يذكر النص فيه اسم فاغنر

1 – أنظر مفرج، "قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري"، ص 322.

2 – بدوي، نيتشه، ص 58 .

يستطيع المرء أن يضع اسمي دون خجل، وفاغنر نفسه قد أدرك هذا، حتى أنه لم يستطع أن يتعرّف على نفسه في هذا الكتاب... وفي هذا نموذج لأغرب نماذج "الموضوعية"، فإن يقيني المطلق بنفسي وماهيتي وحقيقة جوهري، قد انبعث من عمق مخيف" [1].

إن الاهتمام المتزايد بفاغنر في هذا الكتاب لم يكن إلاّ كأشخاص الروايات استخدمه نيتشه كما استخدم أفلاطون سقراط من قبل كقناع اختفى من ورائه، لكن هذا لا يعني أن نيتشه تنكّر لفاغنر نتيجة لسوء أخلاقه، أو لمرض عقلي أصابه كما ادّعى ذلك خصوم فاغنر المتعصبين، إنما التطور الفكري الذي كان وراء جميع وقائع نيتشه هو الدافع الأساسي لهذه القطيعة، خاصة إذا أضفنا إلى ذلك اعتقاد نيتشه بأن فاغنر يصرفه عن غايته، ليحقّق غايته الخاصة، كما حدث ذلك في مشروع بايرويث، عندما قرأ نيتشه على فاغنر وزوجته كوزيما Cosima محاولته الحديثة بخصوص "نشأة الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" فاستنتج أنه خيّب ظنّهما لأن الذي كان ينتظرانه منه لم يكن بالتأكيد هذا، بل كان ينتظران منه أن يعلن عن قيام عصر الحضارة الفاغنرية، واعتبر نيتشه ذلك كاعتراض على أن يكون له مشروع خاص، من هنا انقطع الاتصال بينهما.

هذا، وإن أغرب التعليلات التي قيلت في هذا الجانب– الجانب النفسي – والتي أسهمت بشكل مباشر في إحداث هذه القطيعة، هو الحب الدفين الذي كان يكنّه نيتشه لكوزيما زوجة فاغنر، فقد وصفها في الكثير من المرات وصفا يفوق الخيال، لما فيها من صفات سامية، وأدرك أن فاغنر غير جدير بها، إلاّ أن الإشارات لم تكن واضحة كما ذكرنا ذلك من قبل، إلاّ في "الوقت الذي وقف فيه نيتشه على حافة الجنون، وتصوّر أنها هي أريان وهو ديونيزوس كما في الأسطورة اليونانية، وكتب إليها: أريان إنني أحبك!" [2]. هذا بخصوص التعليل النفسي للقطيعة بين نيتشه وفاغنر، ثم يأتي بعد ذلك التعليل الفكري، ففي البداية ذكرنا أن القاسم المشترك بينهما هو فلسفة شوبنهاور وآراؤه التشاؤمية، لكن تحوّل نيتشه عن شوبنهاور وذهاب إيمانه بآرائه الفلسفية، جعله ينظر إلى الفاغنرية نظرة يائسة، بالتالي تدمير هذه الأخيرة يعني عدمية الشوبنهاورية وتوليد مشاعر القوة في مقابلها.

كما يضاف إلى هذا العامل في القطيعة، اعتقاد نيتشه أن فاغنر وبواسطة دراماته الموسيقية يستطيع أن يبعث إصلاحا شاملا، وتقدّما للبشرية في مظاهرها المختلفة. لقد كان ينتظر من مشروع بايرويث

1 – بدوي، نيتشه، ص ص 69، 70 .

2 – فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، (دون تاريخ)، ص 20 .

إحياء عهد الأولمب، وبعث حضارة هلينية في أيام زمانها، لكن، هل وجد نيتشه في الحقيقة ما كان ينتظره من فاغنر؟

لقد شاهد نيتشه بعض حفلات بايرويث "فلم يجد إلاّ مسرحا ذا جدران أربعة، وستارا يفتح من الجانبين، وعازفين مختلفين، وموسيقى ممتزجة بالشعر" [1]. إن هذه المظاهر الزائفة كانت بمثابة خيبة أمل كبيرة بالنسبة لنيتشه، وقرف متزايد تجاه فاغنر. لقد ضاعت الصورة التي كان يرسمها عنه، من هنا انتهى نيتشه من زياراته لبايرويث بنتيجة واحدة، هي أنه من المحال أن تبعث الحضارة الديونيزية من هذا الحفل الزائف الذي وضع فيه فاغنر كل آماله، ومنذ هذه اللّحظة يئس من كل إصلاح يأتي عن طريق فاغنر.

هذا، وأن الشرخ تجذّر أعمق من هذا، خصوصا بعد اللّقاءات التي كانت بين الرجلين بعد بايرويث، "إلى أن كان يوم تريضا فيه معا، على الساحل، في سورنتو بإيطاليا، وأخذ فاغنر يشرح له أهم الموضوعات التي تشغل ذهنه في ذلك الحين، وهي الدراما الموسيقية الجديدة "بارسيفال" "Persifal"، فإذا بها عمل يقدّمه فاغنر إلى الكنيسة راجيا منها المغفرة والصفح في نهاية حياته، ويقول أنه يجد في فكرتها هذه لذّة لا يجدها في أعماله السابقة، التي كان يصطبغ فيها بصبغة الإلحاد" [2]، من هنا يظهر فاغنر أمامه تائبا مكفّرا، يردّد آلام المسيح وعذابه، وهذا ما جعل نيتشه يصفه فيما بعد بقوله:"ابتداء من الصيف سنة 1876م، حين كان مهرجان مسرح بايرويث في عزّ انتصاره، قرّرت عن قناعة داخلية الانفصال عن فاغنر... إن فاغنر الذي كان ظاهريا، منتصرا، قد انحطّ في الحقيقة، وانهار فجأة عند أرجل صليب المسيحيين" [3]، ليظهر بوجه شاحب أمام الجمهور في صورة بارسيفال، وهذا يتناقض مع مبادئ نيتشه الذي كان بحساسية مفرطة تجاه الروح الدينية في صورتها المسيحية، ولو تتبعنا فلسفة نيتشه في مراحلها المختلفة لوجدنا أن طابع التهديم والنفي، هو الغالب على البناء والإثبات، من هنا كان المشروع النقدي الذي كلّف نفسه به، هو تحطيم كل ما فيه إحالة إلى المسيحية، وما كان نقده للأخلاق إلا لأنها متأثرة بالتعاليم الدينية وبالمسيحية على وجه

1 – فؤاد زكريا، نيتشه، ص 29 .

2 – المرجع نفسه، ص 30 .

3 - Nietzsche, Nietzsche contre Wagner, traduit par Henri Albert, édition Flammarion, Paris, dixième édition, 1985, p 90, (comment je me suis détaché de Wagner) : « déjà durant l'été de 1876, en pleine période des premières fêtes de Bayreuth, je pris congé de Wagner … Richard Wagner, le plus victorieux en apparence, en réalité un décadent, caduc et désespère, s'teindra soudain, IVème diablement anéanti devant la sainte croix … ».

الخصوص، وتدعو إلى الضعف والاستسلام، ومن هذا الجانب وجّه انتقادا عنيفا للفلسفات الكبرى بتبنيها لمبادئ قريبة من الدين، كمبدأ الفضيلة العقلية الخالصة عند سقراط وأفلاطون.

لقد جسّدت بارسيفال فاغنر بالوجه الحقيقي، وكان ذلك في آخر حياته، وقد وصف نيتشه ذلك في كتابه "أصل الأخلاق" بقوله :"إن بارسيفال فاغنر قد ابتكر شيئا من البهجة، فكان بمعنى من المعاني بمثابة الخاتمة والدراما الهجائية التي أراد فاغنر المأساوي بواسطتها، وبطريقة تليق به، أن يستأذن بالانصراف عنا، وعن نفسه، وقبل كل شيء عن المأساة، وذلك عبر المبالغة في اتخاذ الموقف الساخر اللئيم تجاه المأساوي نفسه..." [1]، من هنا يطرح نيتشه تساؤلات عديدة بخصوص هذا التحول، "فهل أن بارسيفال فاغنر كناية عن بسمه المعلم المحجوبة المتعالية التي تسخر من نفسها؟... وهل من الضروري أن نرى فيه نتاج حقد شرس على العلم والفكر والشهوة؟ أو لعنة على الحسّ والفكر تركزت في زفرة حقد واحدة؟ أو ردّة في وجه المثال الذي تجسّد في مسيحية مريضة تجهيلية؟ أو نفيا للذّات، ومحوا لها من قِبَلِ فنان كان حتى ذلك الحين، قد عمل بكل ما أوتي من قوة في سبيل المهمة المعاكسة، نفي دفع روحانية فنه، وشهوانية هذا الفن أعلى المقامات؟" [2]، واستنتج في الأخير أن فاغنر أراد تغيير مذهبه لا فقط على خشبة المسرح مع هرج بارسيفال من خلال الجهود المحتشمة التي بذلها عبثا خلال سنواته الأخيرة، والتي تفتقد للطاقة والانسجام والإرادة، وإنما من خلال دعواته الصريحة إلى المسيحية، وكأن فاغنر يودّ أن يقول لأنصاره كل هذا لا شيء! ابحثوا عن الخلاص في مكان آخر! بل إن الأمر قد يصل به أحيانا إلى حدِّ الاستشهاد بدم المخلِّص.

هذا، وقد أدرك نيتشه أن فاغنر يسعى إلى هدف مضاد لهدفه الإصلاحي ومضادا للثقافة الأوروبية، التي يريد أن يكون ممثلها الرئيسي. لقد تحوّل فاغنر من التراجيديا إلى المسيحية، ومن الشهوة إلى العفة دفعة واحدة. لقد أصبح نقيضا لذاته. إنه لا يمكن تفسير ذلك حسب نيتشه إلاّ لكون فاغنر مسيحيا مخلصا طيلة حياته، إلاّ أن الملفت للنظر هو أن هذه الإشادة لم تتخذ معناً زهديا إلاّ في النهاية، فلو تتبعنا جميع أعماله حتى التي كانت في أعنف نقده للمسيحية، وأوجّ إلحاده لوجدناها في النهاية تعاطفا مع المشاعر الدينية، وأن "فكرة التكفير والتوبة تلعب دورا أساسيا – حتى في خاتم "النيبلونجن" "Nibelungen" التي خلق فيها فاغنر شخصية "زيغفريت" محطم التقاليد الثائر

1 – Nietzsche, Généalogie de la morale, pp 113, 114.
2 – Ibid, p 114.

– حتى في هذه الدراما يعود فاغنر في النهاية إلى نغمته المعهودة، فينادي بالتوبة والخلاص، ويتوق أخيرا إلى الفناء، وإنكار الحياة" [1].

من هنا يكون نيتشه قد أدرك أخيرا أن فاغنر سبّب في مضاعفة الانحطاط الذي أصاب الحضارة الغربية باعتبار أنه "أفسد ذوق الجماهير عن طريق المسرح، وذلك بتصعيد الثورة وجلب الجماهير عبر استفتاء ضد الذوق الطبيعي، وهذا هو هدف فاغنر" [2]، إلا أن ازدحام الجماهير حوله في رأي نيتشه لا يعبّر إطلاقا على نجاح عمله الفني "لأن الفن الممتاز لا يمكن أن يكون له جمهور، ولهذا فإنه حين يسمع أن مسرحية ما ظفرت بالنجاح، فإنه يشك فورا في قيمتها، وإذا سمع أنها أخفقت فإنه ينظر فيها بعناية واهتمام" [3].

هذا، وإن الجمهور لا يمكن أن يكون قاعدة أو مقياسا لنجاح الأعمال الفنية، بدليل أن النجاح الكبير الجماهيري لم يعد بجانب الفنانين الحقيقين، لأنه لكي يحصل الفنان على النجاح الجماهيري حسب نيتشه يجب أن يكون ممثلا هزليا، وهو ما ينطبق على فاغنر، بالفعل فالأمور الرفيعة تصبح في ظل ثقافات الانحطاط أين تكون سلطة القرار بيد الجماهير شيئا باطلا وزخرفا زائدا، والممثل الهزلي هو الوحيد الذي يبقى يثير الحماسة في ظلها، لكن مع هذا، فإذا استطاع فاغنر أن "يخفي ظلاميته عبر ثنايا ضوء المثالية ويبرق جميع الغرائز العدمية" [4] للجمهور، فان المتمعن في موسيقاه يدرك تماما مدى الانحطاط الذي ألحقه فاغنر بالثقافة التراجيدية على الخصوص، والحضارة الغربية على العموم، فما هي إذن العوامل الموسيقية في هجر نيتشه لفاغنر؟

يوجّه نيتشه لموسيقى فاغنر حملة عنيفة يمكن أن نجد لها تعليلا واضحا من خلال الحالة الصحية لنيتشه، إذ أن موسيقى فاغنر العنيفة كانت تسبّب له إرهاقا فكريا عنيفا، وكان يحتاج في تتبعها إلى توتر ذهني يستهلك من طاقته العقلية قدرا هو أحوج ما يكون إليه، ولقد صرح نيتشه بذلك في قوله: "إن اعتراضاتي على موسيقى فاغنر من طبيعة فيزيولوجية... والجمالية ليست بالفعل إلاّ فيزيولوجيا مطبّقة. إن ما هو واقع بالنسبة لي إجمالا، هو أنني، أجد صعوبة في التنفس بمجرد ما تفعل هذه الموسيقى مفعولها فيّ. إن قدماي تتهيجان ضدها في الحال، لأنها في حاجة إلى إيقاع ورقص،

---

1 – فؤاد زكريا، نيتشه، ص 31 .

2 - Nietzsche, le cas Wagner, p 51, « … le théâtre est un soulèvement des masses, plébiscite contre le gout … c'est précisément ce que prouve le cas Wagner, il a perverti le gout, il a même perverti notre gout pour l'opéra ».

3 – عبد الرحمن بدوي، في الشعر الأوروبي المعاصر، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1965، ص 165 .

4 – Nietzsche, le cas Wagner, p 51, « il dissimule le plus noire obscurantisme dans les replies lumineux de l'idéal, il flatte tous les instincts nihilistes ».

ومشي" [1]، فحين نستمع إلى موسيقى فاغنر يصعب علينا المشي. إن معدتي تحتج هي أيضا على هذه الموسيقى، وقلبي، وكذلك دورتي الدموية، وهذا يقودني إلى طرح التساؤل التالي: ماذا ينتظر كل جسدي من الموسيقى؟ لأن الروح غير موجودة حسب نيتشه، أظن أنه ينتظر منها أن تهدّئه كما لو أن كل الوظائف الحيوانية كانت تحتاج إلى أن تنشط، وتحرض، بواسطة إيقاعات خفيفة، وجسورة، وممتلئة بالنشاط وثابتة، إن كآبتي تنتظر أن تجد الرّاحة وسط حصون الكمال، ولهذا فأنا بحاجة إلى الموسيقى، ولكن فاغنر يجعلك مريضا [2].

لقد آخذ نيتشه من خلال هذا النص فاغنر على موسيقاه بمآخذ فيزيولوجية، فهي تضغط على أنفاسه حين يسمعها فلا يستطيع التنفس بسهولة، كما أنه يجد صعوبة في الحركة على قدميه. إن ما يطلبه نيتشه من الموسيقى هو الخفة، وهذا ما لم يجده إطلاقا في موسيقى فاغنر، هذا السّم الذي سممّ الموسيقى، وكان وراء الضعف الصحي الذي أصاب نيتشه، لقد قدّم نيتشه لوحة عيادية عن فاغنر ليؤكّد أن هذا الأخير عصابي، وأن فنه مريض، فالمشكلات التي ينقلها إلى خشبة المسرح هي مشكلات هستيرية خالصة. إنه ينقل إلى المسرح انفعالاته المتشنجة، وحساسيته الحادة وذوقه الحار جدا، وتقلبه الذي يلبس قناع المبادئ... وإذا جمعنا أبطاله وبطلاته، فإنهم يشكلون قاعة حقيقية للمرض! أو لوحة عيادية لا يمكن أن يرقى إليها الشك، وهي أن فاغنر عصابي! إننا نعرف جيدا في أيامنا هذه طابع الانحلال الذي يتنكر في زيّ الفن، وأطباؤنا وفزيولوجيونا يعتبرون فاغنر أهم حالة مرضية لديهم [3]، من هنا كان ثمن التعلّق بموسيقى فاغنر مكلف جدا، هو استهلاك كامل طاقاته الفكرية التي كان في أمسّ الحاجة إليها، من هنا توجّه نحو البحث عن موسيقى مرحة، حنونة وعذبة، وهذا ما وجده في الحان "بيزيه" "Bizet"، الذي كانت أوبراه المشهورة "كارمن" "Carmen" بمثابة كشف جديد بالنسبة إليه، وقد عبّر نيتشه عن هذا الإعجاب في كتابه "قضية فاغنر" بأوبرا "كارمن" وإيثاره لموسيقى "بيزيه" لانعكاسها بشكل ايجابي على صحته وحالته العصبية، بقوله:"في كل مرة استمعت فيها إلى "كارمن" أحسست أنني فيلسوف حقيقي، فيلسوف هو أحسن مما كان يبدو لي

1 – Nietzsche, Nietzsche contre Wagner, pp 71, 72, « mes objections contre la musique de Wagner sont des objections physiologiques … l'esthétique n'est autre chose qu'une physiologie appliquée je me fonde sur le ''fait'' et c'est la mon a petit fait vrai, que je respire difficilement … quand cette musique commence a agir sur moi qu'aussitôt mon pied se fâche et se révolte contre elle mon pied besoin de cadence, de dance et de marche ».
2 - Ibid, p 72.
3 - voir Nietzsche, le cas Wagner, p 26

عادة. إن هذا العمل جعلني حليما جدا، وهنديا جدا، ورزينا جدا" [1]، ويقول أيضا:"إن "بيزيه" يجعلني خصبا... وإن ذلك هو دليلي الوحيد لتعيين ما هو جيد" [2].

هذا، وإذا كانت موسيقى فاغنر معقدة يطغى عليها التناغم المعقد، وهو ما يستهجنه نيتشه على الموسيقى الغربية، خصوصا الألمانية منها، والفرنسية، فإنه في مقابل ذلك يتوجّه نحو الموسيقى الإفريقية المتوسطية، هذه الموسيقى التي لا تثأر من الحياة، ولكن تحتضن الإنسان في واقع الحياة التراجيدي، في حضن الضحك البريء، وهو ما أحسن بيزيه أداءه، يقول نيتشه:"إن العمل الفني "كارمن" يحملنا بعيدا عن ضباب الشمال وأبخرة المثال الفاغنري... إنه يمتلك خاصية البلدان الدافئة، والهواء الجاف، وفيه تتحدث حساسية أخرى وينبعث مرح طليق. إن موسيقى كارمن مرحة، ولكن مرحها ليس من النوع الفرنسي، أو الألماني. إن مرحها إفريقي، وإنني أحسد "بيزيه" على شجاعته... لأنه لم يختر التعبير من خلال الموسيقى الأوروبية العلمانية" [3].

لقد قدّم بيزيه في نظر نيتشه الصورة الحقيقية للحياة بصورة واقعية، عبر قصة "كارمن"، هذه الفتاة الاسبانية الجميلة، التي لا تستقر أحوالها ولا تنشد إلا أهوائها، لا تعبأ بالموت في سبيل الحبّ، "الحبّ الطبيعي"! وليس الحبّ العذرّي أو المثاليّ، لقد كانت هذه الفتاة كما صوّرها "بيزيه" جميلة الوجه، سمراء بالشكل المتوسطي، تفتن كل من ينظر إليها، مع هذا كانت ذات عيوب جوهرية، كتحوّلها السريع، حتى في عواطفها القلبية، ومشاعرها النفسية، لأنها لا تحرّكها إلاّ أهواؤها المهتاجة.

إن الشخصية الأساسية داخل هذه القصة أيضا هو الشاب "دون جوزيه" "Donjosé" الذي أحبته وتمكنت في النهاية من الظفر به في شباك غرامها، لكن طبيعتها متنقلة لا تلبث أن تبقى معه حتى تملّه وتتعلق بشاب آخر، وهو من محترفي "مصارعة الثيران". لقد جرحت شعور الضابط لتحمله العزّة والغيرة على الانتقام لنفسه منها، فيحاول إبعادها عن الشاب فلا تقبل، ويهدّدها بالقتل فلا تبالي، بل تسخر منه، وهكذا يفلت منه زمام عقله حتى يطعنها بالخنجر طعنة تقضي عليها في

1 – Nietzsche, le cas Wagner, p 13, « chaque fois que j'ai entendu ''Carmen'', il m'a semblé que j'étais plus philosophe, un meilleur philosophe qu'en temps ordinaires, je devenais si indulgent, si heureux, si indou, si sassais … ».

2 – Ibid, p 15, « Bizet, me rend fécond, tout ce qui a de la valeur me rend fécond, je n'ai pas d'autre preuve de la valeur d'une chose »

3 – Ibid, pp 15, 16, « avec cette œuvre on prend congé du nord humide, de toutes les brumes de l'idéal Wagner … elle possède avant tout ce que est le propre des pays chauds, la sécheresse de l'air, sa limpidezza, nous voici, a tous les égards, sous un autre climat, une autre sensibilité, une autre sérénité s'expriment ici, cette musique est gaie, mais ce n'est point d'une gaité Française ou Allemande, sa gaité est africaine .. j'envie Bizet par ce qu'il a eu le courage de cette sensibilité, une sensibilité qui jusqu' à présent n'avait pas trouvé d'expression dans la musique de l'Europe civilisée ».

الحال، وتنتهي القصة على أسوأ ما تنتهي إليه أحداث الحبّ من مآل ومصير، هي نهاية يقول عنها نيتشه: "إنني لا أعرف حالة أخرى تشكل فيها الفكاهة التراجيدية ماهية الحبّ، مثل تلك العبارة المرعبة والأخيرة لـ"دون جوزيه" في نهاية العمل- بعدما طعن"كارمن" - أنا الذي قتلت حبيبتي "كارمن" حبيبتي الفاتنة "كارمن" [1].

إن معنى هذا في نظر نيتشه أن "بيزيه" هو الفنان الحقيقي الذي يحلّ محلّ فاغنر، الفنان الزائف الذي حاول أن يخلّص البشرية بشخصية لا طعم لها، هي شخصية "بارسيفال" الساذجة، التي لم تعرف الحبّ، والخطيئة. إن فاغنر قد انتهى به الأمر إلى أن يدير ظهره للحياة، أما "بيزيه" فقد واجهها مباشرة [2]، وهذا ما يعني أن بارسيفال هو مضاد لديونيزوس، من هنا تنهار آخر رابطة كانت تحفظ ماء الوجه لفاغنر، وتصبح القطيعة بينه وبين نيتشه ليست بحاجة لتبرير أكثر، مادامت موسيقى فاغنر لا تستهوي نيتشه، من هنا تأخذ المعادلة ديونيزوس ضد بارسيفال شكلها الحالي— وتتحول موسيقى فاغنر من موسيقى خالدة إلى موسيقى أنثوية- لتستقرّ في نيتشه ضد فاغنر.

غير أن هذا الفراق ولّد ألما عميقا لدى نيتشه، لكن مع هذا ظلّ نيتشه يحبّ فاغنر حتى آخر أيام حياته، ويشيد بفضله عليه، وهذا ما كتبه في رسالة إلى صديقة "بيتر غاست" تعود إلى سنة 1883م، أي بعد موت فاغنر، يقول فيها:"لقد كنت مريضا مرضا شديدا... والآن تحسنت من جديد، وأظن أن موت فاغنر قد جلب لي راحة كبيرة... إنه من الصعب أن يجير الإنسان على أن يكون عدوّا مدة ستّ سنوات كاملة للرّجل الذي وقّره أكثر من غيره... إن فاغنر وقد أصبح عجوزا هو الذي كان عليّ حماية نفسي منه، أمّا بالنسبة لفاغنر الحقيقي فإنني أريد أن أكون وريثا لجزء كبير من ثروته" [3].

على أية حال، فقد تمت القطيعة بين الرجلين بعوامل مختلفة فكرية، نفسية، فنية، وفيزيولوجية، لا يمكن التقليل من أية واحدة منها، وتخلّص نيتشه كلية من نزعته الرومانتيكية بما في ذلك فاغنر الذي هو تجسيد لهذه الرومانتيكية، وتحوّل نظر نيتشه الجمالي عن هذه العناصر التي رآها فيما بعد بأنها لا تسع نظرته الجمالية، وكانت ظرفية، خاصة إذا علمنا أن الجمالية في تصوّر نيتشه هي انتشاء للوضع النفسي الذي يعيشه الإنسان بالتوافق مع معطيات الجسد، فمتطلبات الجسد في مرحلة الشباب هي

1 – Nietzsche, le cas Wagner, p16, « je ne connais aucun cas ou l'esprit tragique qui est l'essence de l'amour, s'exprime avec une semblable âpreté, revête une forme aussi terrible que dans ce cri de ''don José'' qui termine l'œuvre oui, c'est moi qui l'ai tuée, Carmen, ma Carmen adorée ! ».

2 – أنظر مفرج، أطروحة الدكتوراه، ص324 .

3 – المرجع نفسه، ص 337 .

غير متطلباته في مرحلة متقدمة من العمر، كما أن للوضع الصحي أهمية بالغة في تحديد وجهة النظر الجمالية لدى نيتشه، وهكذا فلن تتأتى لنا نظرية جمالية متكاملة في فلسفة نيتشه إلاّ إذا أحطنا بتفاصيل حياته وفلسفته، كما أن هذا التكامل في الرؤية الجمالية لدى نيتشه– بداية من المرحلة الرومانتيكية إلى المرحلة الوضعية ثم الصوفية– إنما ينمّ عن تكامل الرؤية الجمالية وتناسقها في فلسفته، فالتأكيد على القوة والوفرة والفاعلية واثبات الحياة هي كلّها صفات لهذا التصور الجمالي الذي قدّمه نيتشه في مختلف كتاباته، وهو ما يجعله يصنّف الحياة والكائنات الحية إلى صنفين، صنف في اتجاه البناء وآخر في اتجاه التدمير، فلمن النصر في النهاية؟

المبحث الرابع: الحياة بين البناء والتدمير.

يشغل موضوع الحياة في فلسفة نيتشه حيّزا واسعا، إذ لا نكاد نجد كتابا من كتبه، أو نصا من نصوصه إلاّ وهو يسير ضمن هذه المهمة، فهو إما تدمير وتقويض لمفاهيم استعلائية وأخرى دونية تبتعدان عن التصور الصحيح الذي يليق بمفهوم الحياة، أو هو بناء وإبراق لمفاهيم أخرى تمكّن نظرتنا للحياة وتضعنا في صميمها، لذلك نعتقد أنه ليس من المبالغة القول بأن فلسفة نيتشه هي فلسفة للحياة بأكملها.

إن نظرة نيتشه للحياة ليست مستمدة من ابستما معينة، ولا هي وليدة أنساق معرفية مغلقة، ليست الحياة عند نيتشه استخلاص لدروس من كائنات سمتها الأساسية الحياة، فلو كان الأمر كذلك لكانت الحياة تابعة لهذه الكائنات نفسها، إنما الحياة كما تصوّرها نيتشه هي الأصل، فهي تسير دائما في طريق النمو والقوة، أما حكم الكائنات عليها فيبقى مجرد قيمة، وهذه القيمة تتحدّد من إرادة الكائن، وهو ما نبّه إليه "زرادشت" "الوغد" في قوله:"ما الحياة إلاّ ينبوع مسرة، ولكن أيان شرب الوغد فهنالك جدول مسموم، أحب كل ما هو نقي، ولكنني لا أحتمل رؤية الأشداق تتثاءب معلنة ضمأ الأرجاس، وقد جاؤوا يسبرون أعماق البئر بأنظارهم فانعكست في قراراتها ابتسامتهم الشنعاء توجّه سخريتها إليّ، لقد دنّسوا المياه المقدسة بأرجاسهم، وما تورّعوا فدعوا أحلامهم القذرة سرورا فدسوا سمومهم حتى في البيان" [1]. ليست الحياة مسمومة في أصلها كما يرى ذلك أعداء الحياة، إنها طاهرة نقية، كما أنها لا تتلوث بفعل سموم هؤلاء، إنها مجرى النقاوة المستمر، فهي تتحدد باستمرار كالجدول الدائم السريان، إنها غير خاضعة لدنس الفكر بل وليست واعية به، فمع هذه السموم التي يضعها أعداء الحياة هنا وهناك، إلا أن هناك أمل في تخطي هذا الوضع وترقّب مستقبل أفضل، يصرّح نيتشه بذلك في كتابه "العلم الجذل" بقوله:"ربما لا يزال هناك مستقبل للضحك أيضا! وذلك عندما تكون فرضية :"النوع هو الكل، والفرد لا شيء" قد نفذت في الإنسانية حتى النخاع، وعندما يكون، في كل لحظة، هذا الخلاص النهائي، هذه اللامسؤولية النهائية، في متناول كل فرد، عندها قد يكون الضحك قد تحالف مع الحكمة، عندها قد لا يكون ثمة علم إلاّ "العلم الجذل"" [2]، إلاّ أن الأمر ليس كذلك فما نزال نتخبط في مرحلة الأخلاق والأديان، يتساءل نيتشه عن دلالة هذا الظهور المتكرّر دائما لهؤلاء المؤسسين للأخلاق والأديان، لهؤلاء المحرّضين على الصراع من أجل انتصار معايير

1- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 123 .

2- نيتشه، العلم الجذل، ص 32 .

أخلاقية، ما هي دلالة جهابذة تأنيب الضمير وحروب الأديان هؤلاء؟ هؤلاء الأبطال على هذا المسرح؟ يجيب عن ذلك بكون هؤلاء هم الأبطال حتى هذه اللّحظة، وكل ما تبقى، وكان لوحده مرئيا ومباشرا، لم يخدم إلاّ كتوطئة لهؤلاء الأبطال، إما كالآلات والكواليس، وإما كأمناء على الأسرار وكفراشين (الشعراء مثلا كانوا دائما فراشي أخلاق ما) ومن البديهي أن هؤلاء كانوا في خدمة النوع[1]، ويعززون الاعتقاد بالحياة، هذه الحياة تعني شيئا ما، شيئا ورائها أو تحتها فانتبهوا! تظهر هذه الغريزة في أرفع الرجال كما في أدناهم – غريزة حفظ النوع – وتأتي من وقت لآخر في أشكال مختلفة قد تأتي في إطار العقل والهوى الفكري في شكل وصايا تحمل الآخر على الطاعة لتصنع هدفا للوجود وبالتالي تخترع وجودا آخر "وبواسطة ألاعيبه الجديدة يخرج وجودنا القديم المبتذل من رزانته المبتذلة، بالطبع، إنه لا يريدنا على الإطلاق أن نضحك من الوجود، ومن أنفسنا – ولا حتى منه! فالفرد يبقى فردا بالنسبة له، شيء ما أول وأخير،... لقد كانت الأخلاق دائما خرقاء وضد الطبيعة، لدرجة أن كل واحدة منها كان بإمكانها أن تقوّض البشرية في حال تمكنت هذه الأخلاق من السيادة عليها، ومع هذا كله، ففي كل مرة يظهر فيها "البطل" على المسرح، يحصل شيء جديد، المناقض الرهيب للضحك والانفعال العميق لكثير من الأفراد عند هذه الفكرة: "نعم، الحياة تستحق العيش! نعم، أنا جدير بأن أعيش!"، الحياة، أنا، أنت، كلنا، بما نحن فيه، عدنا مهمين لبعض الوقت" [2]، إنها سخرية رجال الهدف، فبناء النوع يستوجب مثل هذه الروابط في رأيهم، إلا أن الحياة تردّ عليهم، لقد انتهى الأمر بأن ينتصر الضحك والعقل والطبيعة على كل واحد من جهابذة "الهدف" هؤلاء: لم تتوقف المأساة القصيرة عن العودة إلى ملهاة الوجود الأبدية، وبلغة أشيل، في النهاية ستلطم أمواج القهقهة التي لا تحصى، أكبر هؤلاء المأساويين أيضا [3]، إلاّ أن الوضع لا يستمر على هذا الحال، فكلما كان البناء يسير لصالح الحياة أعقبه التدمير والخراب، بفعل هؤلاء الذين يخترعون أهدافا للحياة ليست موجودة فيها أصلا، لأن إضفاء الأهداف على الحياة وتقييمها هو إخراجها عن طبيعتها الأصلية التي وجدت عليها، وهكذا وبحكم الصيرورة والتي هي نظام اللاّنظام هنا تعقب مرحلة التدمير كخلف لمرحلة البناء، يقول نيتشه:"إن الطبيعة البشرية، وبالرغم من هذا الضحك بفضيلته المصلحة، قد تغيرت بفعل الظهور المستمر لأساتذة "هدف الوجود" هؤلاء – لقد صار لهذه الطبيعة حاجة

1- نيتشه، العلم الجذل، ص 32..

2- المصدر نفسه، ص 33 .

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إضافية، إنها بالضبط الحاجة المستمرة لهؤلاء الجهابذة ودروسهم، وشيئا فشيئا صار الإنسان حيوانا خياليا خاضعا، أكثر من أي حيوان أخر إلى شرط للوجود، عليه من وقت لأخر أن يعتقد أنه يعرف لماذا هو موجود، لا يمكن لنوعه أن يزدهر من دون ثقة دورية بالحياة! من دون إيمان بالعقل في الحياة! ولن يتوقف الإنسان من وقت لآخر عن إقرار: ثمة شيء لم يعد يحق لنا على الإطلاق الضحك عليه، وسيعرف أفطن صديق للنوع البشري أن يضيف: ليس الضحك والحكمة الجذلة فقط ما يشكلان وسائط وضرورات لحفظ النوع، فالطابع المأساوي بلا عقلانيته السيّئة يدخل في عداد هذه الوسائط، بالتالي...، وبالتالي! هل تفهمونني، آه، يا أخواتي؟ هل تفهمون قانون المد والجزر الجديد هذا؟ نحن أيضا ستحين ساعتنا!" [1]، إن هذه الأدوات مع أنها كانت لصالح البناء وفي خدمة الحياة، تتحول ضد الحياة بفعل رجال الهدف وفق أكذوبة "حفظ النوع"، من هنا كلّما تفنّنت الحياة في اختراع أساليبها اللامتناهية في إثبات القوة والتطور – ليس للتظاهر بذلك أو التعبير عنه بل هو يشكل طبيعتها – كلّما قام هؤلاء بتشفير هذه الوسائل وتقليدها من وظيفتها الأولى قصد التمويه والتحايل على الحياة بوسائلها ذاتها.

هكذا اتسمت الحياة في جميع العصور، هناك بناء كما هناك تدمير، نسمي البناء كل ما يسير في اتجاه الحياة، كل ما يحيل إلى القوة والحركة، في حين نسمي التدمير كل ما يقف في وجه الحياة، كل ما يحيل إلى الضعف والثبات.. ليست الحياة أكثر من أن نعيشها، نحياها بكل تفاصيلها، ليست الحياة موضوع معرفة، إن هذا بالضبط ما يعيبه نيتشه على روح العصر، - يعني عصره – لأن الحياة عند الإغريق هي مجال عيش لا مجال تفكير، لذلك كان التفوّق ميزة الإغريق وليس ميزة العصر الحديث، ذلك أنهم حوّلوا مركز الاهتمام من المعرفة إلى الحياة نفسها، إذ أن الإنسان الهليني كان يعبّر من خلال طقوسه عن جملة من الرموز تتعلق بالحياة الأبدية والعود الأبدي للحياة، هذا المستقبل الموعود بما هو إثبات للحياة وتجاوز للموت، هذه الحياة الحقيقية التي تكون بمثابة امتداد جماعي عن طريق الصنع والخلق والطقوس الجنسية، ومن أجل ذلك كان الرمز الجنسي عندهم هو الرمز الحقيقي بإطلاق، إنه يتميز بالعمق، فكل جزئيات الأفعال المتعلقة بالتكوّن والحمل والولادة تنعش كل المشاعر

1- المصدر نفسه، ص ص 33، 34 .

الراقية والسامية [1]، ولا يكون الألم إلاّ علامة على التضحية ومسايرة الحياة، فالرمزية الإغريقية هنا تشيد دائما بالألم كأقسى صورة للحياة وتجعله في خدمتها وهو ما مثّلته بالأفراح الديونيزية، لكن خارج هذا الفهم الإغريقي للحياة بما هي إحياء للأفراح الديونيزية، نجد أن الإنسانية لا تنقطع عن إعادة نفس الخطأ، إذ يلاحظ نيتشه أن الإنسان جعل من مجرد وسيلة لخدمة الحياة مقياسا لقيمتها وذلك عوض أن يبحث عن هذا المقياس في الحياة نفسها، في توهّجها وقوتها، وفي مسار نموها وتعقب لحظاتها [2]، وهو ما جعله يحصر الحياة في القيمة التي وضعها بنفسه عنها، وانتهى به الأمر إلى عبادة وسائله.

إن موقف نيتشه من الحياة هو نقد لكل المواقف الابستمية للعصر الحديث، التي تراوحت بين الانتصار للحياة أو الوقوف ضدّها، ففي كلتا الحالتين يكشف عن تقييمات وأحكام خارجة عن الحياة لا تلبث أن تتحول إلى سلطة إرادة شؤون الحياة، لذلك فإن قيمة الحياة لا يمكن أن تكون موضع تقسيم، بل إن القيمة الحقيقية للحياة تكمن في الحياة نفسها أي في عيشها فعليا، إذ الحياة لا تعرف إلاّ من خلال الفعل، والفعل يحدّد كل ما هو حي، وفعل الحياة هو أن نحياها [3]، بكل ما فيها من تفاصيل، هكذا يقترن جوهر الحياة بإرادة القوة من حيث أن مجموع هذه التفاصيل تختزل هويتاتها في فعل الحياة حسب ما يقدّمه لنا الدرس الجنيالوجي كما يرى ذلك ميشال فوكو. لأن الجنيالوجي يعلمنا "أن وراء الأشياء هناك شيء آخر تماما: ليس سرّها الأساسي وهو بدون تاريخ، وإنما سرّ أنها بدون ماهية، أو أن ماهيتها تم بناؤها قطعة قطعة انطلاقا من أشكال كانت غريبة عنها" [4]، لا يجمع بينها إلا إرادة القوة وبسط السيطرة بغرض فرض تأويلها كتأويل أوحد، في مقابل تأويلات مغرضة آتية من ذوات فقيرة لم تساير الحياة، وهذا بالضبط ما حاول نيتشه بيانه في "جنيالوجيا الأخلاق" وهو نص كما يقول عنه ميشال فوكو قد يكون من الصائب وصفه هو تاريخه لـ"تخليق" مختلف القيم، والممارسات وأنماط الحياة، التي كانت كلها توجد في أشكال متشابهة وبمعنى مختلف قبل أن تتملّكها المسيحية لتجعل منها المبادئ الموجهة للحياة الفردية والاجتماعية المعاصرة [5]، فرسم الهوية للحياة

1- نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2010، بيروت، لبنان، ص 20 .

2- المرجع نفسه، ص 21 .

3- المرجع نفسه، ص 22 .

4- ألكسندر نيهاماس، نيتشه، الحياة كنص أدبي، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008، ص 140 .

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتوجيهها ضمن قطاعات معينة يعني مأسسة لثقافة نواجه بها الحياة بأساليبها الخاصة، مع أن الحياة في المقابل هي الصحة الجيدة ورفض لكل أشكال الضعف والمرض.

هكذا تتحدد الحياة من خلال هذا الصراع بين الثنائية (الحياة المريضة والحياة السليمة)، فحالتنا الصحية هي إفراز لحياتنا التي نحياها، وعندما نعجز عن مقاومة المرض فإن ذلك في حدّ ذاته عنوان فقر في الحياة يعلن عن وجود ضعف خلقي، ولكن أن نحي معناه أن نطرد بلا هوادة خارج ذواتنا كل شيء ينزع إلى الموت، أي أن نرفض في ذواتنا كل ما يميل إلى الضعف، لأن الحياة هي الصحة الجيدة، وأمّا الصحة السيئة فهي علامة لتلاشي الحياة، فالحياة ترفض المرضى [1]، وبالتالي لا يمكن أي بناء اجتماعي من دون تراتبية، فقد يظهر منذ الوهلة الأولى كما يرى نيتشه حالات المساواة بين إرادة الذات وإرادة الآخر من مكارم الأخلاق بين الأفراد إذا توفرت الشروط الملائمة لذلك، والمقصود بهذه الشروط التكافؤ الفعلي في مقدار القوة ومقياس القيمة وتعاضدهم ضمن جسم واحد، لكن ما إن يتم الأخذ بهذا المبدأ كمبدأ أساسي للمجتمع حتى يظهر من جديد كإرادة لنفي الحياة ومبدأ انحلال وانحطاط، يقول نيتشه:"إن الحياة هي جوهريا استيلاء وانتهاك وغلب للغريب والضعيف وقمع وقسوة وفرض للأشكال الخاصة واستيعاب، بل هي على الأقل، وفي أرحم الحالات، استغلال، لكن، لِمَ علينا دائما أن نستعمل تلك الألفاظ عينها الموصومة افتراءا من قديم الزمان؟ إن ذلك الجسم الذي كما سبق وفرضنا، يتعامل الأفراد ضمنه سواسية – ويحدث ذلك في كل أرستقراطية سليمة – عليه هو نفسه، إن كان جسما حياّ وليس محتضرا، أن يقوم، هو الآخر، إزاء الأجسام الأخرى بكلّ ما امتنع عنه الأفراد ضمنه في مخالطة بعضهم بعضا: لابد له من أن يكون إرادة القوة المتجسّدة، وأن يريد النمو والتوسّع والاستقطاب والغلبة، وذلك ليس انطلاقا من أيّ خلقية أو لا خلقية بل لأنه يحيا ولأن الحياة هي إرادة قدرة" [2]، وعليه فالحياة غير قابلة للتقييم وفق هكذا تقييمات، بل هي غير قابلة للتقييم أصلا حتى تلك التقييمات التي تسايرها، لأن الحياة لا تراعي المريض أو الضعيف بل هي تتأسس في جوهرها على الصحة والقوة، يقول نيتشه:"لا ينتمي الاستغلال إلى مجتمع فاسد أو غير كامل، بل ينتمي إلى جوهر الحيّ، بوصفه وظيفة عضوية أساسيّة، وهو نتيجة لإرادة القدرة إيّاها التي

1- ألكسندر نيهاماس، نيتشه، الحياة كنص أدبي، ص 23 .

2- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، بإشراف موسى وهبة، Ø غروب في، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995، ص 246.

هي بالذات إرادة الحياة" [1]، لكن الحياة لا تتوقف عن كونها استيلاءا واستغلالا لما هو خارج ذاتها فحسب، بل هي كذلك انتصارا على ذاتها بأن ترفض في ذاتها كل ما يسعى إلى الضعف والموت، ومعنى هذا أن الحياة بما هي إرادة القوة تبحث دون انقطاع عن كل ما يقاومها، فهي تستلزم الألم، فالحياة والألم عنصران لا ينفصلان وكلّما زادت المقاومة والخصومة إلاّ وأصبحت الحياة لا متناهية في اتجاه إثباتي [2]، وتسير نحو التطور وهكذا تغدو الحياة هدفا في حدّ ذاتها لا مجرد وسيلة لشيء آخر خارج ذاتها، والشيء الداخلي الذي يحرّكها هو القوة نفسها، ولكن هذه القوة تكون في حالة تطور ونمو، فتصبح الحياة هي التعبير عن أشكال هذا النمو للقوة، وبهذا المعنى كلما رأينا أو شعرنا بحركة ما في الجسم وجب أن نستنتج منها حياة خاصة لا مرئية ترتبط بها، وهذه الحياة تتعلق بالقوة في حركة نموّها [3]، وأن تطورها ليس سوى حركة نحو تحقيق هدف معين، وإن غاية الحياة عند نيتشه هي نهاية مسار متدرج نحو شيء مطلق نهائي، وحدوث ذلك لا يمكن أن يكون خارج الحياة، فما كان صعبا تحقيقه في درجة ما، كان من الممكن تجسيده بإرادة القوة في الدرجة اللاحقة وهكذا، وبهذه الصيرورة تصبح الحياة أكثر امتلاءا وخصوبة، فهذا النزوع بين الدرجات يوفر للحياة الانتقال والنمو والسمو، وهو ما يجعل هذا التطور يحكم منطق صيرورة إرادة القوة [4]، إنه عملية تتابع ثابت لظواهر الحياة المتناقضة كالقهر والاستعباد، وتأخذ أحيانا أشكال عنيفة، وتكون أحيانا مستقلة بعضها عن بعض، لكنها تتعرض دائما لمقاومة تصحبها وتؤخّر نموَّها، وفي تنظيم الجسم، لكل خلية دورها في عملية التطور، وهي تعمل بشكل مستقيم من جهة، وتكاملي من جهة أخرى بل حتى أن "ضعف الخلايا والتلف العقلي وانحلال الخلية، وحتى الموت تلعب دورها في شروط التطور الحقيقي، ذلك أن الإرادة تتجه نحو قدرة أقوى، لأنها تكتمل على حساب عدد من القدرات الصغيرة، وضمن هذا المسعى يستوقفنا شرح نيتشه للتطور التاريخي الذي يراه كنتيجة لإرادة الاقتدار التي تأتي بعد العذاب والتضحيات الكبرى والارتكاسات العنيفة التي تمر على شعب ما، من هنا فالسيطرة عملية جدلية تمرّ

1- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 246. .

2- بيتر سلوتردايك، "الإنجيل" الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 06.

3 - نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص ص 25، 26 .

4 - Michel Guérin, Nietzsche, Socrate, Héroïque, pp 195, 196.

بارتكاسات وسقطات تدفع بأصحابها لكي يثابروا من أجل السيطرة الكلية على الجميع" [1]، دون أي تراجع أو التفات إلى الوراء.

لكن التطوّر كما يفهمه نيتشه كصورة لا نسقية للحياة ليس تطوّرا بالمعنى الذي نجده في الداروينية، فهذه الأخيرة تسجّل التطوّر ضمن حضانة شروط ارتكاسية تحدّدها قوانين عضوية تم إملاؤها سلفا، وتتغيى نتائج مقرّرة منذ البداية، إنه انتخاب مزوّر! غير مقروء كما تنجزه الطبيعة، فالصراع من أجل البقاء وحفظ النوع هو استدامة لرداءة مثل هكذا طباع، طباع فقيرة ومريضة! أما التطوّر الذي يريده نيتشه فهو الذي يقوم على الصراع من أجل القوة، ولا يهمّه البقاء كإحدى النتائج المترتبة على زيادة في إرادة القوة، فعوض أن نريد البقاء علينا أن نبحث عن صيغ توجّهنا نحو مزيد من القوة، كما أن مطلب التطوّرية الداروينية ينصبّ حول إرادة الحياة لا إرادة القوة، وهو ما يعلنه زرادشت في "الانتصار على الذات" بقوله:"ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة كما أن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة، ولا إرادة إلاّ حيث تتجلى حياة، ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلاّ إرادة القوة لا إرادة الحياة، لأن هنالك أمورا كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هنالك إرادة القوة، هذا ما علمتني الحياة إياه يوما، وأنا بهذا التعليم أهتك أسرار قلبكم، أيها الحكماء، فأقول لكم: إنه ليس هنالك من خير دائم وشر دائم، لأن على الخير والشر كليهما أن يندفعا أبدا إلى التفوق والاعتلاء" [2]، ولا يتحقق هذا التفوق من خلال تَبْيِئَة الكائن مع الوسط والظروف التي يعيش فيهما كما اعتقد ذلك داروين، فالتفسير الموضوعي الذي أخذ به داروين في نظر نيتشه يقصي أهم عامل في الإنسان وهو الإرادة، إن فكرة "الانتخاب الطبيعي" كما قدّمها داروين (1809–1882) في كتابه "أصل الأنواع" – الذي صدر عام 1859م – تقوم على العلاقة بين الكائنات الحية من نبات وإنسان وبين مصدر معيشتها، إلاّ أن هذه الزيادة الضخمة في عدد الأفراد يجعل كل واحد منها مضطرا للصراع من أجل البقاء، وإنتاج ذرية تحمل الصفات نفسها التي تساعدها على البقاء، وهذه الأفراد المنتصرة في الصراع هي التي يكتب لها البقاء، بينما تختفي الأفراد الأخرى التي لم تستطع الصمود، كما قد يكون سبب عدم بقاء هذه الأفراد هو فشلها في عملية التناسل، وهو ما يؤدي بعد

1– ريمون غوش، في الفلسفة النيتشوية، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 150، 151، ص ص 60، 61.

2– نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 144.

عدة أجيال إلى اختلافات في التركيب والوظيفة وإنتاج مجموعات من النباتات والحيوانات المختلفة القادرة على إنتاج ذرية للتزاوج فيما بينها [1].

يضاف إلى هذه العوامل مدى قدرة هذه الكائنات مع بيئاتها الجديدة حيث تستمر في البقاء تلك الكائنات الأكثر ملاءمة للبيئة، وتستمر معها الصفات التي تحملها في حين تختفي الكائنات الأخرى الحاملة لصفات غير ملائمة وهي العملية التي سماها "هربرت سبنسر" بـ"البقاء للأصلح"، ويبدو في التناحر على البقاء أن التنافس يكون على أشدّه بين أفراد كل نوع بعينه؛ ويغلب أن تشتد وطأته بين أنواع الجنس الواحد، كما أن الصلات التي تربط الكائن العضوي بغيره هي أشد الصلات خطرا، وهي الملاحظة التي قدّمها داروين في كتابه "أصل الأنواع" في قوله:"لمّا كانت أنواع الجنس الواحد تشترك عادة في الصفات والعادات والنظام الطبيعي والصورة والتراكيب الآلية، ولو أن ذلك لا يطرد دائما، كان التنافر بينها ،إذا ما قامت بينها المنافسة، أشد مما هو بين الأجناس المتميزة، ولنا في الولايات المتحدة بأمريكا مثال حسن يؤيّد هذه الحقيقة؛ حيث ازداد حديثا عدد طير الخطاف* وعم انتشاره، فكانت النتيجة أنه أثّر في أنواع أخرى فأخذت في التناقص، كما أن ازدياد عدد نوع "دج الدبق"** في بعض جهات من إيقوسيا كان سببا في تناقص عدد "الدج المغرّد"... ومما يعرف عن نبات الشارلوك*** أي الخردل وهو من النباتات التي يكثر وجودها في الحقول، أن بعض أنواعه يتفوّق بدرجة عظيمة على بقية أنواع جنسه في كل الحالات، واطراد هذه القاعدة عام في كل الاعتبارات " [2]. إن هذا الصراع أو ما يسميه داروين بالتناحر على البقاء نتيجة محتومة وذلك لما في طبيعة العضويات من قابلية الازدياد والتكاثر، وكل كائن في الوجود إن أنتج في حياته عددا وافرا من البيض أو البذور، فلا بد أن ينتابه الهلاك في بعض أدوار حياته، أو في غضون بعض الفصول أو السنين إنفاقا، وإلاّ فإن عدد أفراده يتكاثر بنسبة هندسية لا يتصورها الوهم، وسنن الحياة تقضي بأن يربو عدد الأفراد الناتجة على العاجز منها على البقاء، لذلك يتعيّن أن تجري على الكائنات سنة

1- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، ص 276.

* الخطاف: من الطيور الحشرية، أي التي تتغذى بالحشرات، وهي ذات قدرة كبيرة على الطيران، وهي قصيرة المنقار، والجناحان طويلان مستديران عند نهايتهما، والريشتان الجانبيتان في ذيله طويلتان، وهي كثيرة الأنواع وواسعة الذيوع، وأنواع المناطق الباردة يتهاجر في أثناء الشتاء إلى المناطق المعتدلة، وهذه الطيور قسمان، الطويلة الجناح، والقصيرة الجناح.

** طير أوروبي، يقتات بثمار الدبق.

*** الشارلوك، هو الخردل البري، واسمه العلمي الخردل الحقلي من الصليبيات.

2- تشارلز داروين، أصل الأنواع، الجزء الأول، ترجمة إسماعيل مظهر، تقديم محفوظ بنون، سلسلة الأنيس، إشراف علي الكنز، موفم للنشر، 1991، ص ص 139، 140.

التناحر على البقاء، أفراد النوع الواحد بعضها إزاء بعض وأفراد الأنواع الخاصة، وحالات الحياة الطبيعية التي تحوط الأفراد شرع في حكم هذه السنّة، إذ لا يتسنى في مثل تلك الحال أن تزيد كمية مواد الغذاء بطرق عملية [1]، ولا تخضع في ذلك لأية غائية أو إرادة وهو ما ينتهي إليه داروين كنتيجة في قوله:"إن نظرة واحدة في النظام الطبيعي تقضي بأن نجعل الاعتبارات السابقة في أذهاننا، وألاّ نغفل عن أن كل كائن حي يساق للزيادة إلى حد بعيد، وأن كل فرد من أفراده لا يتسنى له البقاء إلاّ بعد تناحر شديد ينتابه في بعض أدوار حياته، وأن الفناء ينزل بكبار الأفراد وصغارها في غضون كل جيل أو خلال فترات الزمان المتتالية، فإذا خفت تلك المؤثرات التي تحول دون تزايد العضويات أو قلت أسباب الفناء الذي ينزل بها، فإن عدد الأنواع يزداد دفعة واحدة إلى أبعد الغايات" [2]، وهكذا يبقى تزايد الأفراد مرهون بالظروف المحيطة، وبقاء أفراد وزوال أفراد يخضع للانتقاء الطبيعي والقاعدة تحفظ البقاء للأصلح لأنه هو الأنسب في نظر داروين، من هنا يأتي النقد النيتشوي لداروين من حيث أن تأثير الظروف الخارجية في عملية التطور نسبية، وأن العامل الجوهري في ذلك هو عامل القوة، لذلك فقاعدة الانتخاب الطبيعي والذي يتم لصالح الأنواع القوية غير صحيحة، لأن أفضل الأنواع تكون ضعيفة إذا ما قورنت بالأغلبية التي تجتمع في مجموعات تحت تأثير الخوف وتتصف بالقوة، من هنا فالأصلح كما يرى نيتشه هو الذي يهلك، بينما غير الملائم هو الذي يبقى، وما يبقى وينتشر يتوقف بقاؤه وانتشاره على انتصاره في معركة الإرادة، ولكنه لا يكافح من أجل البقاء، وإنما من أجل القوة، وهكذا ينتهي نيتشه إلى أن فكرة داروين عن "الصراع من أجل البقاء" فكرة قاصرة وهزيلة وفقيرة، كما أنها فكرة زائفة إذا ما قورنت بمفهوم إرادة القوة [3]، من هنا لا تأتي الحياة نتيجة التنازع عن البقاء كما اعتقد ذلك داروين ومن سايره، وإنما هي تنازع القوة والسيطرة، وهذا الخطأ امتد إلى سلف داروين أي سبنسر عندما ردّ الحياة إلى تركيب طبيعة الفرد وأحواله الداخلية مع الأحوال والطبيعة الخارجية، فالحياة هي إرادة القوة التي تُخضع لنفسها من الداخل ما هو خارجي وتسيطر عليه.

وهكذا كلما زادت المقاومة واشتدت الخصومة، زادت قيمة الحياة، وأصبحت إرادة القوة أكبر ثروة، وأعظم خصبا، فالحياة في جوهرها نماء وإكثار، وزيادة وتركيز متزايد للقوى الكونية في الذات الفردية،

1– تشارلز داروين، أصل الأنواع، الجزء الأول، ص ص 118، 119.

2– المرجع نفسه، ص ص 123، 124.

3– صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، ص 278.

إنها اندفاع إلى إثراء نفسها والعلاء بها، وجعلها خصبة كأشد ما تكون الخصوبة، مليئة كأكمل ما يكون الامتلاء، فالأصل هي ذاتها، وهي بهذا المعنى مقدار لا حصر له من القوى أو الإمكانيات التي تميل بطبيعتها إلى إنماء نشاط عملية الحياة وزيادة قوتها وقدرتها، وإلى عملية الحياة يرجع كل شيء في الوجود، لكن هي ذاتها يتعذر إرجاعها إلى شيء آخر، إنها جوهر بسيط أولي، ونماء الحياة يأتي عن طريق تحقّق هذه الإمكانيات واستغلال تلك القوى التي تحتويها الحياة، وبمقدار هذا الاستغلال وذلك التحقق يأتي سمو الحياة [1]، يعني هذا أن درجات الحياة لا تجد الغاية منها في شيء مطلق نهائي خارج عن الحياة، وإنما تجدها في الدرجة التالية عليها، وهنا يتم له تحقيق ما كان ممكنا في الدرجة السابقة أكثر فأكثر والتي فيها تصبح الحياة أكثر امتلاءا وأعظم خصبا وثروة، وهكذا يتم الارتفاع بالحياة بنفسها إلى درجة أعلى منها وأغنى وأوسع، لذلك فإذا كان هناك حديث عن غاية ما للحياة فهي هذا الانتقال من الدرجة إلى الدرجة الأعلى منها، وهذا النمو والعلاء بدرجات الحياة يحدث دون انقطاع لأن الحياة تحتوي قوى لا نهائية، إلاّ أن هذه القوى لا تنتقل إلى الفعل كلها دفعة واحدة، بل القليل منها هو الذي يؤثر ويحدث فعله، أما الباقي الآخر فيظل قابعا في نفسه، وهكذا تتلخص عملية الحياة في هذا العلاء على هذا النحو، وسرّ الوجود كله والغاية الأولى والأخيرة منه هي في هذا النمو المتزايد القائم على ما فيه هو نفسه من قوى كامنة، لذلك فالغاية من الحياة إن شئنا أن نسميها كذلك هي في "علائها على نفسها"، لأن الحياة في النهاية هي إرادة القوة، أي إرادة نمو وزيادة وإثراء متزايد وخصب متكاثر وتوسع مستمر، وهذا العلاء لن يكون إلاّ على نفسها هي، لأن هذه الحياة هي كل شيء وليس هناك شيء آخر غير هذه الحياة. إن مقولة "الحياة تعلو على نفسها" هي تلخيص تام لكل فلسفة نيتشه في الوجود، ذلك لأن أفكار نيتشه ونظرته في الوجود تقوم جميعها على أساسين اثنين هما: إرادة القوة وهي المتمثّلة في علو الحياة على نفسها، والحياة وهي الوجود الحقيقي كله ولا وجود غيرها [2]. من هنا يلخّص نيتشه نظرته للحياة بنقضه لسلفيه داروين وشوبنهاور في نظرتهما لموضوع الحياة.

فخطأ داروين كما ذكرنا سالفا هو في التنازع على البقاء الذي أراد به أن يفسّر جوهر الحياة والوجود، فليست الحياة تنازع البقاء، وإنما تنازع القوة والسيطرة. "إن إرادة حفظ الحياة تعبير عن ضائقة ومأزق، وعن تضييق لغريزة الحياة، الجوهرية الحقيقية، التي هي التوسع في القوة، بل إن هذه

1- عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 222 .

2- أنظر المرجع نفسه، ص ص 223، 224 .

الغريزة غالبا ما تجعل حفظ الحياة في خطر وتضحي به... والذي يسود الطبيعة ليس هو الضائقة والمأزق، بل الفيض والتبذير، حتى إلى درجة الجنون، وليس تنازع البقاء إلاّ حالة شاذة، وتضييقا مؤقتا على إرادة الحياة، فالنزاع الكبير منه والصغير، يدور في كل مكان ومن كل الوجوه حول السيادة والنمو والاتساع، حول القوة، وتبعا لإرادة القوة التي هي إرادة الحياة" [1]، لذلك يكون مطلب التمسك بالحياة ولو على حساب القوة كما قال به داروين هو تكريس لمنطق الكم على حساب الكيف، وهو ما يساهم في تصعيد الجماهير والمطالبة بالتسوية وسيادة منطق الرعاع والغوغاء والدونية على حساب السيّد والانتقائي والقوي. إن هذه الثورات التي يسجلها لنا التاريخ والتي يقوم بها العبيد ضد السّادة والنخبة إنما تفوح منها رائحة الحقد الكريهة في نفوس هؤلاء، وما مؤزراتنا لهذه الثورات إلاّ دليل على إفلاس ذوقنا وتدهور أخلاقنا وتأثير منطق الرعاع فينا.

أما خطأ شوبنهاور في نظر نيتشه فيتجلى في مقولة الإرادة وما تنطوي عليه من خداع وزيف، فهي واحدة من حيث الجوهر، ومتعددة من حيث التمظهر، فشوبنهاور "اعتقد بأن الإرادة هي التي تحدث الرغبة بغريزة محسوسة... ثم أزال كل الحدود الفردية، وسمى هذه الإرادة عديمة الشكل جوهر العالم"[2]، لكنه محق حين قال أن الحياة إرادة، وأن جوهر الوجود كله هو إرادة، وإن هذه الإرادة تدفع الإنسان دائما إلى الأمام، وتخلق له في كل آن رغبات جديدة وإن الإرادة لا يمكن إشباعها، إلا أنه أخطأ مرة أخرى حين جعل للوجود غاية غير هذا الوجود، وحين راح يطلب للحياة غاية خارج الحياة، لأنه لا حياة غير هذه الحياة، ولا وجود غير هذا الوجود، فهما كل شيء ولا شيء خارج عنهما، كما أخطأ أيضا حين جعل الإرادة، التي هي جوهر الوجود، إرادة وجود وحياة، فإرادة الوجود لا وجود لها، "لأن ما هو غير موجود، لا يمكن أن يريد، وما هو موجود كيف يمكن أن يريد الوجود أيضا! ولكن الحق هو أنه حيث توجد حياة، توجد أيضا إرادة، إرادة قوة لا إرادة حياة" [3]، وهكذا نخرج من ضائقة الحياة كما صوّرها شوبنهاور عبر إرادة الوجود، إلى رحابة الحياة وفق إرادة القوة كما قدّمها نيتشه، كما نخرج من الإرادة الكلية إلى الإرادة الفردية.

1- عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ص 225، 226 .

2 – Charles Andler, Nietzsche, sa vie, et sa pensée, Nietzsche et le transformisme intellectualiste, T3, n, r, f, Gallimard, 1958, p 77. « Schopenhauer nel' a plus jamais critiquée, lie croit la volonté faite de désir, d'instinct sensible … puis, effaçant toutes les limites individuelles, il fait de cette volonté amorphe la substance des mondes ».

3 – عبد الرحمن بدوي، نيتشه، 225.

إن تصور الحياة على أساس إرادة القوة يفضي إلى حل النسيج العنكبوتي الذي رسمته مختلف الفلسفات سيما فلسفة داروين وشوبنهاور حول الاثنيات الأفقية التي تقوم عليها الحياة، فمهمة البناء والتدمير التي طالت موضوع الحياة كما صوّرتها أروقة الفكر الغربي لا توسّع من نظرتنا للحياة ولا هي تعمّقها بقدر ما تفسد ذوقنا حيال موضوع الحياة، وهكذا نتخلص من الأسئلة السجالية ونسلك الطرق العمودية الاثباتية، ونتخطى في ذلك أوهام العقل بإزاحة الحدود الفاصلة بين المعقول واللاّمعقول للكشف عن مدى انسيابية مفهوم أصل الحياة بعد تعريضه على مختلف محطات الفكر الغربي بمعقوله ولا معقوله، ومدى صمود هذه الأفكار وتجاوبها مع مسألة أصل الحياة كما يعرضها علينا نيتشه.

الفصل الثالث:

أصل الحياة بين المعقول واللاّمعقول في فلسفة نيتشه

1- أصل الحياة في العقل الغربي الحديث والمعاصر
2- أصل الحياة وتجربة القيم
3- أصل الحياة والابستمولوجية البديلة
4- خطاب الحداثة وإمكانات الحياة الجديدة

المبحث الأول: أصل الحياة في العقل الغربي الحديث والمعاصر.

يظهر اهتمام مفكري الغرب بموضوع الحياة جليا منذ بزوغ عصر النهضة، فكانت الكتابات الأولى حبلى بالتوق للحياة ومناشدة كل ما يرمز إليها. إن القطيعة التي أحدثتها كتابات هذه الفترة مع العصر الوسيط الكنسي سيما في ما يعرف بحركة النهضة الأدبية التي ظهرت بإيطاليا مع كل من دانتي Danti (1265–1321) وبترارك Pétrarque (1304–1374) وغيرهما أعادت الاهتمام بثقافة القدماء وقد ظهر ذلك واضحا في مختلف العلوم والفنون، وعلى الرغم من أن دانتي وبترارك من رجال القرن الرابع عشر إلاّ أنهما ينتميان فكريا إلى عصر النهضة، وقد وضع مفكرو عصر النهضة الإنسان في مقدمة اهتمامهم، وكانت النهضة الأدبية بمثابة مقدّمة للنهضة العلمية، فالأدب كان هو مدرسة الشعب الأولى بامتياز، وفي مقابل ذلك ظهرت بالتزامن مع النهضة الأدبية نهضة فنية شملت النحت والنقش والتصوير، وقد جعل فنانو عصر النهضة من هذه الفنون أدوات تخاطب الجميع بواقعهم وبما يفهمونه [1].

هذا، وقد انتقلت هذه الحركة شيئا فشيئا في ما يعرف بالنزعة الإنسانية من إيطاليا نحو الشمال إلى ألمانيا وفرنسا وهولندا، لتشكل بذلك نظرة أوسع من سابقتها للحياة وقطيعة أقوى مع رجال العصور الوسطى، إلا أن أهمية النهضة الإيطالية مع أنها لم تقدّم أعمال كبرى في مجال الفلسفة إلاّ أنها أعادت الاهتمام بالتراث اليوناني القديم سيما ما تعلّق بأفلاطون، بل واعتبار أفلاطون أهم من أرسطو، لذلك كان الإقبال على تراث أفلاطون واسعا انطلاقا من الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا والتي تأسست عام 1460م. إن اكتشاف أفلاطون من قبل هؤلاء دليل على الاهتمام بالنزعة الإنسانية وكل ما يرمز للآداب والمثل التي تهتم بالإنسان، بينما تراجع الاهتمام بأرسطو يلمّح إلى تراجع فكر العصر الوسيط المسيحي وانحساره في جدران الكنائس. إن هذا التطور الذي شهده عصر النهضة شيئا فشيئا أدى بشكل أو بآخر إلى ظهور ما يعرف بحركة الإصلاح الديني، فقد قامت هذه الحركة على يد مارتن لوثر* في ألمانيا ثم انتشرت بعد ذلك في سائر بلاد أوروبا، وقد انتهت بأن قادت الناس إلى الثورة على الكنيسة وسلطتها، ووجوب حرية الفرد واستقلاله في الرأي، وحقّه في أن يتصل باللّه اتصالا مباشرا،

1– محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1993، ص 19 .

*– مارتن لوثر (1483–1564) كان راهبا ومعلما للاّهوت، أثارت الممارسات الكنسية في نفسه استياء أخلاقيا عارما خاصة في فكرة بيع صكوك الغفران، وهذا ما أدى به أن يعلن في عام 1517 قضاياه الخمس والتسعين الشهيرة التي سجلها في وثيقة علقها على باب كنيسة فتنبرج، ولم يكن يدور في خلده حين فعل ذلك الدعوة إلى مذهب ديني جديد، ولكن الأمر البابوي بطرده من الكنيسة في عام 1529، وتدخل العوامل السياسية أدى إلى التطورات التي انتهت بتقسيم الكنيسة المسيحية في أوروبا إلى كاثوليكية وبروتستانتية.

هذا، وتدين المذاهب الإصلاحية للحركة الإنسانية بفكرة "كهانة الجميع"، أي أنه بإمكان كل إنسان أن يتصل بالله مباشرة دون واسطة، وجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن التعاليم الإسلامية التي كانت معروفة في أوروبا قبل هذه الفترة خاصة بعد ترجمة القرآن الكريم إلى اللاّتينية عام 1143م لها أثر كبير في هذا الإصلاح الديني الذي ظهر في أوروبا خاصة في فكرة عدم الوساطة لأحد بين الله والإنسان، وأن غفران الذنوب ليس إلاّ لله وحده [1].

كما تمخض عن هذا التطوّر الذي شهده عصر النهضة نشأة العلوم الطبيعية، وتوجّه الإنسان نحو التجربة وتوسع نشاط العقل العلمي الحاضن للمكتسبات التجريبية، وهكذا تمت للإنسان إنجازات لم يكن له أن يحقّقها في أكثر من عشرين قرنا، فما حقّقه في ثلاثة إلى أربعة قرون يتجاوز ما حقّقه أسلافه في قرون عديدة، وذلك بفضل تصحيحه للكثير من الأفكار الخاطئة وتبنِّيه للنهج العقلاني والتجريبي.

إن هذا التوظيف للعقل الذي ظلّ مغيّبا في أبعاده التجريبية يعني إعادة النظر في الكثير من المسلمات التي آمن بها الإنسان لمدة طويلة من الزمن، وهذا ما تحقّق في بداية الفترة الحديثة مع النزعة الشكية، سواءا في قدرات العقل وتمثّلاته أو في حدود التجربة الحسية أو مسألة الإيمان كما تطرحها الكنيسة، وهكذا تم احتكاك العقل بالحياة الإنسانية عندما توسّعت دائرة مطالبها، وأصبح العقل هو المتهم الأول في كل ما يرتبط بهذه الحياة، فكما أن نجاح الحياة يعني انتصارا للعقل كذلك كان إخفاق الحياة يعزى إلى تقهقر العقل وانحطاطه، على الأقل هذه النظرة كانت هي السائدة إلى نهاية الفترة الحديثة، ثم مع التوسع الذي شهده العلم واستيعابه لمختلف تناقضاته – كما كانت تبدو قبل تلك الفترة – وظهور فكرة السببية في العلم وسقوط فكرة النسقية توسع مجال العقل، وأصبحت العلاقة بين الثنائية التقليدية اللاّعقل في مقابل العقل أقل حدة من حيث الصراع، إذ لم يعد اللاّعقل هو العدو اللدود للعقل بقدر ما كان التعايش بينهما هو الغالب، هكذا كان فهم نيتشه للعقل كما سنوضّح ذلك، من هنا يحاول أن ينظر للحياة ضمن أفق أوسع، لكن قبل ذلك يعمد إلى تحرير العقل من القيود التي كبّلته منذ سقراط إلى العصر الحديث بالشكل الذي جعل هذا العقل يظهر كألد أعداء الحياة، وهكذا يجري نيتشه مصالحة تاريخية بين العقل واللاّعقل عندما عمد إلى إزاحة الحدود بينهما، وجعلهما في خدمة الحياة، لكن هل كانت الحياة في انتظار العقل كي يرسم طريقها؟ أتراهن

1- محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 20 .

الحياة صيرورتها على مقتضيات العقلنة وبالتالي يكون العقل تموضع لتفسخات الحياة على صخرة الوجود؟ أتستشكل الحياة العقل وتضعه في مأزق أمام اللاّعقل؟ أيكون تعفف العقل دليل على صرامته وقوته أم أن تماهيه مع اللاّعقل هو الدليل على عقلانيته؟ كيف تؤسّس هذه الحياة المصالحة بين النقيضين؟ أم أن لا تعيُّنِيَة الحياة هو الذي يجعل الكلام عن ما هو عقلاني ولاعقلاني دون معنى؟

إن تقديم أيّة مقاربة حيال هذه الإشكاليات يضعنا في جوهر النص النيتشوي وموقفه من العقل، غير أن تقديم هكذا رؤية للعقل يعدّ مغامرة فلسفية غير مضمونة النتائج سيما إذا عرفنا أن بداية الفلسفة الحديثة تعزى للعقل، وكل الفلاسفة الذين جاؤوا في هذه الفترة عزّزوا دعائم العقل وكانوا سندا ضد سلطة الكنيسة التي أبادته وسجنته لقرون طويلة من الزمن، وما تتويج الفلسفة التي جاءت في هذه الفترة باسم الأنوار إلاّ دليل على المكانة التي وضعها فلاسفة هذه الفترة في العقل، حتى إن تلك المحاولات التي شككت في قدرة العقل على تخطي سقف معين من السؤال لم تكلّل بالنجاح حسب ما يراه نيتشه، نقصد هنا بالتحديد النقد الكانطي للعقل في كتابه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي" حيث أنه يبقى نقد بحاجة لنقد لأنه ليس نقدا جذريا كما يرى ذلك نيتشه. لقد حدّد كانط إمكانات العقل وقدراته، وشروط إمكاناته لبلوغ المعرفة، فالعقل كما يرى كانط هو مصدر العناصر القبلية (صورتي المكان والزمان)، والخالص عنده يعبر عن خالصية العقل من التجربة وما ينتجه من أفكار من تلقاء نفسه [1]، كما بيّن أنه عاجز بطبيعته عن إدراك حقائق الأشياء أو "الأشياء في ذاتها" وأنه قادر فقط على إدراك ظواهر الأشياء أي "الأشياء كما تبدو لنا" وذلك لأن مقولاته قاصرة فقط على الأشياء المحسوسة المتزمنة المتمكنة، أي من حيث هي في زمان معين ومكان معين، أو لأن مقولاته لا يمكن استخدامها استخداما ترانسندنتاليا، إلاّ أن عدم إدراك العقل "للشيء في ذاته" لا يعني في رأي كانط أنه غير موجود، بل يعني فقط أن العقل لا يستطيع أن يتجاوز المحسوس إلى ما ورائه، وهذه السمة التي يتسم بها العقل في نظر كانط هي التي جعلته يقول بأن الله والنفس وحرية الإرادة مسلّمات ضرورية لإقامة الأخلاق، أي مسلّمات للعقل العملي، ولا يمكن البرهنة عليها على أساس عقلي بل على أساس خلقي محض، وبذلك تكون النتيجة التي انتهى إليها كانط تتناقض تماما مع النتيجة التي انتهى إليها نيتشه من نقده للعقل، إذ يذهب نيتشه إلى أن "الشيء في ذاته" لا وجود له على الإطلاق إلاّ باعتباره "خطأ" من أخطاء العقل [2]، مع هذا يعدّ

1 – voir Kunzuman et autres, Atlas de la philosophie, pp 137, 141.

2 – يسري إبراهيم، فريدريك نيتشه، فلسفة الأخلاق، ص 103 .

كانط أول فيلسوف فهم النقد على أنه يجب أن يكون كليا وايجابيا بوصفه نقدا كليا لأنه وضع إستراتيجية جديدة للنقد تقوم على التعميم، هذا ما بينه كانط في الطبعة الأولى من كتابه "نقد العقل المحض" في قوله: "إن عصرنا على وجه الخصوص هو عصر النقد، الذي من الواجب أن يخضع له كل شيء، ففي العادة يحاول الدين متحججا بقداسته، والشريعة برفعتها، أن ينفلتا من هذا النقد، إلا أنهما يثيران شبهات مشروعة ولا يستطيعان الطموح إلى بلوغ ذلك التقدير الصادق الذي يوليه العقل إلا لما من شأنه، أن يدعم تمحيصه تمحيصا حرا وعلنيا" [1]، أمّا بالنسبة "لنقد العقل العملي"، فقد اعترف كانط منذ الصفحات الأولى من هذا الكتاب بأنه ليس نقدا إطلاقا، لم يحدث أن رأينا من قبل نقدا كليا أكثر تسامحا، أو نقدا أكثر احتراما، والحال أنه يمكن أن نفسّر بسهولة هذه المعارضة بين المشروع والنتائج، (لا بل المشروع العام والنوايا الخاصة)، لم يفعل كانط غير أن دفع إلى الحد الأقصى تصورا قديما جدا للنقد، لقد تصوّر النقد كقوة يجب أن تتناول كل الطموحات إلاّ المعرفة والحقيقة، لكن ليس المعرفة بحد ذاتها كقوة كان ينبغي أن تتناول كل الطموحات إلاّ الأخلاقية، لكن ليس الأخلاق بالذات، وهكذا يتحول النقد الكلي إلى سياسة تسوية إلى مصالحة إلى بحث عن مناطق النفوذ التي لا يتسرب إليها النقد، يجري تمييز ثلاثة أنواع من المثل في نظر دولوز: ما عساي أعرف؟ ما علي أن أعمل؟ بماذا آمل؟ يجري الحد من كل منها، وفضح الاستخدامات الرديئة والتعديات، لكن الطابع غير القابل للنقد لكل مثل أعلى يبقى في قلب الكانطية كما الدودة في الثمرة، المعرفة الحقيقية، الأخلاق الحقيقية، الدين الحقيقي [2]، ما يسميه كانط بلغته، واقعة، واقعة الأخلاق، واقعة المعرفة... يبدو الذوق الكانطي الميّال إلى تحديد الحقول، يبدو بحرية أخيرا، لاعبا لأجل ذاته في نقد الحكم؛ نتعلم فيه ما كنا نعرفه منذ البداية، ليس لنقد كانط من موضوع غير التبرير، وهو يبدأ بالإيمان بما ينتقده [3]، أهذه هي السياسة الكبرى المبشر بها؟ يواصل نيتشه ساخرا من النقد الكانطي، لم يكن هنالك إلى الآن من "سياسة كبرى"، ليس النقد شيئا ولا يقول شيئا طالما يكتفي بالقول: الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق، لم يفعل النقد شيئا طالما لم يتناول الحقيقة بالذات، والمعرفة الحقيقية، والأخلاق الحقيقية والدين الحقيقي، هناك مساحات شاغرة في النقد

1 – voir Kant Emmanuel, critique de la raison pure, préface à la première édition, Paris, Gallimard, 1986, p 33.
2 - Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, cerce, édition, Tunis, 1995, pp 124, 125. « que puis- je savoir ? que dois- je faire ? que ai- je à espérer ? On les limite respectivement on dénonce les mauvaise usages et les empiétements, mais le caractère incritiquable de chaque idéal reste au cœur du Kantisme comme le ver dans le fruit: la vraie connaissance la vraie morale, la vraie religion ».

3 – دولوز، نيتشه والفلسفة، ص115.

الكانطي، في كل مرة يفضح فيها نيتشه الفضيلة، ليست الفضائل الزائفة هي التي يفضحها، ولا تلك التي تستخدم الفضيلة كقناع، إنه يفضح الفضيلة بالذات في ذاتها، فطالما نحن ننتقد الأخلاق الزائفة أو الدين الزائف، سوف نكون نقادا بائسين. إن هذا النقد قاضي صلح، إننا ننتقد المطالبين بالعرش، ندين الاعتداءات على الأملاك، لكن الأملاك بحد ذاتها تبدو لنا مقدسة، والأمر ذاته يصحّ بالنسبة للمعرفة، لا ينبغي لنقد جدير بهذا الاسم أن يتناول المعرفة الزائفة لما لا يمكن معرفته، بل قبل كل شيء المعرفة الحقيقية لما يمكن معرفته، لذا يفكّر نيتشه أنه وجد المبدأ الوحيد الممكن لنقد كلي لما يسميه "منظوريّته"، إنه ليس هنالك من واقعة، أو من ظاهرة أخلاقية، بل تفسير أخلاقي للظواهر، إنه ليست هنالك أوهام معرفة، بل إن المعرفة بالذات هي وهم، المعرفة خطأ، لا بل هي الأسوأ من ذلك، إنها تزوير [1]، وهكذا يكون النقد الكانطي كما يرى ذلك نيتشه نقدا غير موجَّه للعقل بذاته، إنه ليس نقدا للعقل بل لتمثّلاته ومختلف ارتباطاته التجريبية. إن النقد الكانطي للعقل في جانبه الخالص هو محاولة منه لتثبيت دعائم العقل العملي، فالدين والأخلاق هما المساحات التي أراد كانط تشغيلهما، فالهدف الذي يسعى إليه من خلال مشروعه لنقد العقل الخالص هو إقامة جسر يتم من خلاله العبور إلى فلسفته العملية، فبعد أن وضع حدودا وشروطا للعقل الخالص في مجال المعرفة، يصبح بموجبها هذا العقل قاصرا عن معرفة ما وراء الحدود التي وضعت له، حيث يفسح المجال للإيمان انطلاقا من عجزه ومن ضرورة دينية وأخلاقية [2]. إن نقد العقل من زاوية الجسد أو الأهواء والأحاسيس أو حتى من أوهام صادرة عن العقل هو نقد خارجاني وهذا ما يوقعه في خطأ منطقي – مع أنه مؤمن بمبادئ المنطق – يتعلق هذا الخطأ بالتداخل بين العقل ككلية وتمثّلاته كجزئية، فإثبات النقد على تمثّلات العقل لا يضمن نقل هذا الحكم إلى العقل كلية، كما وقع كانط في خطأ منطقي آخر عندما ماثل بين العقل ومختلف ارتباطاته انطلاقا من مبدأ التشابه، يعني ذلك أن العقل في ذاته شيء وتمثّلات العقل شيء آخر تماما وبذلك لا يصح الخلط بينهما أو إقامة أي استنتاج بينهما، من هنا كان من الأجدر كي يكون نقد كانط جذريا أن ينقد العقل من الداخل وبأدواته الذاتية.

هذا، ويعرض علينا "دولوز" تعارض التصور النيتشوي والتصور الكانطي للنقد في خمس نقاط:

1- لا مبادئ صورية، تكون شروط بسيطة لوقائع مزعومة، بل مبادئ تعاقبية منطقية ولدائنية تعرض معنى المعتقدات والتفسيرات والتقويمات وقيمتها.

1– دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ص 115، 116.

2 – voir Olivier Reboul, Nietzsche, critique de Kant, P, U, F, Paris, 1974, pp 62, 63.

2- لا فكر! يعتقد أنه تشريعي، لأنه لا يطيع إلاّ العقل، بل فكرا يفكّر ضد العقل: "ما سيكون مستحيلا دائما، كائنا عاقلا، إننا لننخدع كثيرا بصدد اللاّعقلانية طالما نعتقد أن هذا المذهب يعارض العقل بشيء غير الفكر، حقوق المعطى، وحقوق القلب، أو الشعور، أو النزق، أو الهوى، لا يتعلق الأمر في اللاّعقلانية بشيء غير الفكر، بشيء غير التفكير، ما يجري معارضة العقل به إنما هو الفكر بالذات؛ ما يجري معارضة الكائن العاقل به، إنما هو المفكر بحد ذاته، ولكون العقل يجمع حقوق ما يخضع الفكر ويعبّر عنها، لحسابه الخاص به، فالفكر يستعيد حقوقه ويجعل من نفسه مشترعا ضد العقل، رمية زهور النرد، هذا هو معنى رمية زهور النرد.

3- ليس المشترع الكانطي، بل عالم النّسابة، إن مشترع كانط هو قاضي محكمة، قاضي صلح يراقب في آن معا توزيع الملكيات وتوزيع القيم السائدة. إن الإلهام النسابي يعارض الإلهام القضائي، إن عالم النسابة هو المشترع الحقيقي، عالم النسابة هو عرّاف قليلا، فيلسوف للمستقبل، لا يبشّرنا بسلام نقدي، بل بحروف لم نشهد لها مثيلا إلى الأبد، هو أيضا يرى أن التفكير هو الحكم، لكن الحكم هو التقويم والتفسير، هو خلق القيم، تصير مشكلة الحكم مشكلة العدالة والتراتب.

4- ليس الكائن العاقل موظف القيم المتداولة، الكاهن والمؤمن في آن معاً، المشترع والمأمور، العبد الظافر والعبد المهزوم، إنسان ارتكاسي في خدمة ذاته، لكن إذاك، من يقود النقد؟ ما هي وجهة النظر النقدية؟ الهيئة النقدية ليست الإنسان المتحقّق، ولا هي أي شكل مصعَّد للإنسان، الروح، العقل، وعي الذات، لا الله ولا الإنسان، لأنه بين الإنسان والله، ليس ثمة من فرق كاف إلى الآن، إنهما يتبادلان المكان بشكل جيّد. إن الهيئة النقدية هي إرادة القوة، ووجهة النظر النقدية هي وجهة نظر إرادة القوة، لكن بأي شكل؟ ليس الإنسان الأسمى، الذي هو الناتج الإيجابي للنقد بحد ذاته، لكن هنالك "نموذج فو بشري نسبيا"، النموذج النقدي، الإنسان بما هو يريد أن يكون متجاوزا، متغلبا عليه،..."يمكنكم التحول إلى آباء للإنسان الأسمى وأجدادٍ له: فليكن ذلك أفضل ما في عملكم".

5- إن هدف النقد: ليس غايات الإنسان أو العقل، بل في الأخير الإنسان الأسمى، الإنسان المتغلَّب عليه، المتجاوز، في النقد، لا يتعلق الأمر بالتبرير، بل بالشعور بصورة مختلفة، حساسية أخرى [1].

1- دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ص 120، 121

إن ما ينتهي إليه النقد الكانطي للعقل كما يرى ذلك نيتشه هو جعله في خدمة المثال الزهدي، واحتقاره، فرفض إيمان الفرد بـ"أناه"، إنكاره لواقعه الخاص، هو نصر عظيم!- لا على الحواس فقط، ولا على الظاهر المرئي، كلا! إنه نوع من الانتصار ارفع بكثير، إخضاع عنيف، فظ، للعقل، لذة تصل إلى أوجّها عندما يعمد الاحتقار الزهدي للعقل، بكل صلافة وقسوة، إلى ازدراء نفسه بنفسه، بأن يقرّ، "ثمة مجال للحقيقة والكينونة، لكن العلم بالضبط مستثنى من هذا المجال"، هذا هو الفهم الكانطي حول الطابع المعقول للأشياء ظلّت هناك بقايا من هذا التقسيم الناشز الذي يهلّل له الزهّاد، من هذا التقسيم الذي يحلو له أن يقلّب العقل على العقل، فالواقع أن الطابع المعقول، عند كانط يعني نوعا من جبلّة الأشياء التي يفهمها الذهن إلى الحدّ الذي يخوّله أن يقول أنها غير معقولة على الإطلاق بالنسبة للذهن نفسه، على أية حال يحسن بنا ألاّ نكون جاحدين تجاه مثل هذه المحاولات التي تقلب آفاق النظر عالِيها سافلها، فضلا عن قلبها للتقديرات الشائعة التي طالما جعلت الفكر يستشيط غيظا من نفسه، دون فائدة تذكر، وبصورة مستنكرة، إلاّ أن رؤية الأمور بصورة مغايرة، إرادة المرء في أن يرى الأمور على نحو آخر، ليس علما بسيطا ساذجا، أو إعدادا ناقصا يهيّء الذهن لـ"موضوعيته" العتيدة – على أن تفهم هذه الموضوعية لا بمعنى التأمل المتجرِّد، بل بما هي ملكة تمكّن الذهن من إبقاء ماله وما عليه ضمن نطاق صلاحياته، وتجعله يتصرّف، عند الحاجة، على نحو يمكّنه من استخدام هذا التنوع خدمة للمعرفة، بما في ذلك آفاق النظر والتأويلات التي تشوبها الميول والأهواء، فلنلتزم من الآن فصاعدا جانب اليقظة والحذر، حضرات الفلاسفة، حيال تحريف بعض المفاهيم القديمة الخطيرة، هذا التحريف الذي ابتدع "ذاتا عارفة، ذاتا محضا، لا إرادة لها، ولا ألم، ولا تخضع لزمان". ولنحترس من أن تمسّنا مجسّات بعض المقولات المتناقضة، من نوع "العقل المحض" و"الروحانية المطلقة" و"المعرفة بذاتها"، وهكذا تفكّر بعين تكون وظائفها التفسيرية مقيّدة أو غائبة، هذه الوظائف التي ليس ثمة ما يوفر لفعل النظر موضوعه إلاّ هي، إنها إلغاء الإرادة بشكل عام وشطب الأهواء أليس ذلك في النهاية تعطيل للذكاء والفطنة؟ [1]، وحجب للقوّة وربطه مع قطيع الخائبين والمغضوب عليهم والضّالين والتعساء والمرضى من كل جنس ونوع، هذا القطيع الذي يشكّل الزاهد بالغريزة راعيا له، لكن هذا الكائن الزاهد الذي يبدو في الظاهر عدوا للحياة، يملك جملة القوى الارتكاسية التي يحافظ بها على الحياة ويؤكّدها، إنه يعمد إلى تهديم ذاته، إلى جرح نفسه بنفسه إلاّ أن هذا الجرح بالذات هو الذي يدفعه إلى التمسك بالحياة، هذا هو نموذج الحياة الذي يدافع عنه كانط.

1 – Nietzsche, Généalogie de la morale, pp 135, 136.

هذا، ويستمر التهجين للحياة مع هيغل لكن هذه المرة ليس بواسطة نقد العقل إنما بجدليته، وحصول هذه الجدلية من مقتضيات العقل نفسه. إن تاريخ العقل كما يرى هيغل أو تاريخ الفكر الملموس الحر لا يهتم إلاّ بذاته، فلا شيء عقلانيا إلاّ وهو نتيجة للفكر – ليس الفكر المجرد، لأن هذا هو تفكير الإدراك بل الفكر الملموس [1]، إنه العقل الذي يتمثّل هذه الصراعات البينية ويؤسّس لنزاعات غير منتهية ضمن أفق الحقيقة، لكن الحقيقة هنا هي وحدة المتعارضات؛ لا بد لنا من القول أن الروح حر في ضرورته، وأنه لا يملك حريته إلاّ بها، وإن ضرورته تكمن في حريته، هكذا يتوحّد المتنوّع، إلاّ أنه من العسير بلوغ هذه الوحدة، والإدراك لما يمكنه ذلك، ولكن لابد من بذل جهد لبلوغه وامتلاكه، لكن أولئك الذين يعتبرون التنوع كتعيين ذي ثبات مطلق، فإنهم لا يعرفون طبيعته ولا جدليته [2]، هذا هو جوهر الديالكتيك الهيغلي. إنه توحيد المتضادات، وتفسير لتحولها بعضها لبعض، إنه تبرير لمختلف المنعطفات الخطيرة التي تحصل في تواريخ كافة الظواهر الروحية كما الطبيعية، وكيفية زوال القديم ونشوء الجديد، زوال الواقع الحقيقي القديم والذي ينشأ يوما ما بالضرورة، وقيام واقع حقيقي جديد محله بموجب ضرورة جديدة تكوّنت في قلب هذا الواقع نفسه.

لقد حارب هيغل المفاهيم التي سادت علوم عصره، وكوّن نسقا فلسفيا خاصا به، ومن هذه العلوم الفلسفة والمنطق، تلك المفاهيم التي أوجدها الفهم، أي الطريقة التي ينظر فيها إلى الظاهرة المعينة في ثباتها بوصفها باقية على ما هي عليه، وقد عارض هذه النظرة بنظرته الخاصة، نظرة العقل، أي أن جميع الظاهرات تحوي نقيضها في داخلها، أي أنها ليست في هوية مع ذاتها فقط بل تحوي بذور زوالها التي ستظهر وتنمو وتفعل وتغيّر الظاهرة المعينة بنفس الطريقة التي نشأت فيها هذه الظاهرة الأصلية [3]، يعني هذا أن الفهم مرتبط بالثبات في حين أن العقل يقوم على النشاط الذي تضمنه حركة المتضادات، لذلك فالوحدة بين العقلاني والواقعي تأتي مختلفة من حيث أن العقلاني لا يشمل كل الوجود، والواقعي لا يشمل كل تعيينات الفكر، بهذا الشكل فإن عقلانية ما هو واقعي حقيقة من منطلق مادي، تظهر من خلال خضوعه لقوانين موضوعية ضرورية، والواقعية الحقيقية للعقلاني تتجلى في كونه النتيجة الحتمية منطقيا، أي بالضرورة للواقع الحقيقي الذي أنتجه، ونحن في الحالتين أمام وحدة متضادات، وحدة العقلي والواقعي من جهة، ووحدة الفكر والوجود من جهة أخرى

1- هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 86 .

2- المرجع نفسه، ص 104 .

3- حنا ديب، الفلسفة هي تأسيس العقلاني، أوراق فلسفية، مطبعة العمران للأوفست، الجيزة، العدد الأول، نوفمبر 2000، ص139 .

باعتبار وحدة الفكر والوجود هي مبدأ المتضادة العقلي والواقعي، وهكذا يكون التطوّر والحركة من دون أن يخسر الديالكتيك شيئا بحسب هيغل، فالمقولات اللاّحقة تتضمن السابقة كممتصة فيها، ويمكن إعطاء مثال عن ذلك من علم الرياضيات، فالرياضيات العليا لا تلغي جدول الضرب بل تحفظه في ذاتها وهي تستعمله من خلال معادلات عليا وإن كان يبدو أنها تخلت عنه ظاهريا، والأمر نفسه في المنطق الديالكتيكي، فاللاّحق لا يلغي السابق، بل يحتفظ به في داخله، يمتصه إذا صح التعبير، يستعمله كجزء من بنيانه [1]، هذا، وتأخذ وحدة المتضادات أشكالاً مختلفة، فقد تأتي في صورة قضية تحليلية، وهو الشكل الذي وجده هيغل في الوحدة القائمة بين الوجود المجرد من كل محتوى وبين العدم في بداية منطقه، إذ رأى أن الوجود المجرد يساوي العدم وبالتالي وبطريقة تحليلية بحتة استنبط العكس أي العدم يساوي الوجود المجرد وهكذا استنتج من تحوّلهما المتبادل مقولة الصيرورة.

وقد تأتي وحدة المتضادات في شكل اجتماع ضدين ليؤلّفان وحدة لا تقوم إلاّ باتحادهما كوحدة الأضداد التي استنبطها ماركس من الشكل الاجتماعي للإنتاج والشكل الخاص للملكية اللّذين باتحادهما يوجد النظام الرأسمالي، وقد توصّل إلى أن حل التناقض داخل النظام الرأسمالي يكون بتحويل شكل الملكية إلى ملكية اجتماعية لتناسب شكل الإنتاج، من جهة أخرى قد تأخذ وحدة الأضداد شكل مساواة كل من الضدين لثالث، فيكونا متساويين كما هو الحال في مساواة العقلي والواقعي من خلال مساواتهما عبر الضرورة، في النهاية ومهما كان شكل اجتماع الضدين نرى أن الظاهرة تحتوي على ضدها، أي على سلبها في داخلها ويستمر الصراع بين أضدادها دون أن يكون لذلك حد أو نهاية. إن ما يعزز هذا الاستخدام للديالكتيك الهيغلي هو استفحال التناقضات في مختلف المراحل من التطوّر الإنساني، فإذا كان منطلق الهيغلية الأساسي يخلص بأن مصدر التطوّر هو صراع الأضداد فإنها في الوقت نفسه تصرّ على أنه لا أهمية لهذا الصراع ولا نتيجة منه إذا لم يؤدي إلى مصالحة هذه الأضداد وتوحيدها في وحدة أعلى من الوحدة السابقة التي كانت في نهاية حياتها تشكّل مجرد حلبة صراع، الوحدة الجديدة توحد الأضداد الجديدة التي تكوّنت في جوف الوحدة السابقة دون أن تلغي تضادها في نفس الوقت، إنها وحدة مستقرة إذا في البداية، ولكنها كسابقتها تحوي في جوفها بذور نهايتها [2]. إن هذا الطابع العام الذي يتميّز به الديالكتيك الهيغلي هو الذي ميّز فلسفة القرنين

1– حنا ديب، الفلسفة هي تأسيس العقلاني، ص 141 .

2- المرجع نفسه، ص 142 .

الماضيين، بل وأثّر في كل التيارات التي جاءت بعده، سواءا الماركسية منها التي قامت بتعديل غير جوهري من أجل إسقاطاتها الاجتماعية والسياسية أم تلك التي اعتبرت صراع المتضادات وحده الثابت الأبدي، أم تلك التي اعتبرت العكس أي المصالحة بين الأضداد هي الغاية التي تنشدها البشرية وتوصّلت إلى تحقيقها من خلال العلاقات الاجتماعية.

لقد حاول هيغل إقامة وحدة بين الأضداد من خلال الجمع بين الواقعي والعقلي في إطار الضرورة، فالواقعي هو وحدة الداخلي أي عقل العالم والخارجي هو التمظهر الفعلي للعقل ذاته بالضرورة العقلية، أي الضرورة كما تقرأها أحكام العقل، ويكون هذا الواقع في وحدة مع العقلاني، وهكذا يتحقق العقلي في الواقعي والواقعي في العقلي، إلاّ أن هذه الوحدة في نظر أحد الهيغليين وهو "والتر ستيس" غير مكتملة طالما أن هيغل لم يستطع البرهان على أن الواقع الحقيقي هو وحدة الداخلي والخارجي بالضرورة المنطقية، من هنا فهو عجز عن البرهان على معقولية الواقع الحقيقي، فإذا كان كل شيء في العالم هو نتاج الفكرة أي عقل العالم، فمن الطبيعي أن يكون كل شيء واقعي، ففي هذه الحالة كيف يمكن تفسير وجود الأشياء غير المعقولة أو وجود الأشياء التي لا يمكن استنتاجها منطقيا؟ وهكذا تتعقد مسألة العلاقة بين العقلي والواقعي، هذا، ويعارض "والتر ستيس" موقف هيغل بالقول: يبدو أن شخصا يدعى "KRUG" زعم أن هيغل يحاول في فلسفة الطبيعة استنباط كل ما هو موجود في العالم الخارجي من الفكرة الخالصة، ومن ثم يتساءل عما إذا كان في استطاعة هيغل أن يستنبط له قلمه – أي قلم "كروج" – الذي يكتب به، ولقد رد هيغل على "كروج" التعس بعنف في حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائلها الهامة التي تشغل بها نفسها، وهي أهم من قلم "كروج"، إشارة منه إلى أن فلسفة الطبيعة تستنبط الكليات ولا تهتم بالجزئيات، وهكذا ينتهي "والتر ستيس" إلى تأييد "كروج" على حساب هيغل معتبرا أن هذه النظرة تسربت لهيغل من كانط من خلال فكرة "الشيء في ذاته" الذي لا يمكن معرفته، مبرّرا انتقاده هذا بأنه إذا كان – حسب هيغل – كل شيء في العالم فكر فيجب أن يكون بالإمكان استنباط كل شيء مهما كان بواسطة الفكر، هذا لا يعني بطبيعة الحال أن هيغل يلغي الاهتمام بالجزئيات، بل جعل مجال اختصاصها العلوم الوضعية المختلفة.

إن ما ينتهي إليه المنهج الديالكتيكي الهيغلي الذي تتجلى به الضرورة – من خلال صراع الأضداد وتجلي الأضداد الكامنة في الشيء – هو ظهور ما هو كامن إلى الوجود، كظهور الموت الكامن في قلب الحياة أو الحياة الكامنة في قلب الموت، والأمر نفسه في الحالتين، ولا شيء في العالم يفلت من

هذا الديالكتيك برأي هيغل بما في ذلك المجتمع [1]، إلاّ أن ما يظهر دائما ضمن هذا الديالكتيك وهمي لأن حركة هذا الديالكتيك نفسه وهمية، فخلق صراعات وهمية والعمل على إقامة مصالحات بينهما يعيدنا إلى نقطة البدء. إن كل الديالكتيك، إذ ينظر إلى الأعراض بصورة مجرّدة، ويجعل من حركة الظاهر قانون الأشياء التعاقبي المنطقي، ولا يستبقي من المبدأ غير صورة مقلوبة، يعمل ويتحرك في عنصر الوهم، وكيف لا تكون حلوله وهمية، إذا كانت مشكلاته هي بحد ذاتها وهمية؟ ليس من وهم ولا يجعل منه عزما للروح، أحد عزومه الخاصة به. إن السير والقدمان في الجو ليس شيئا يمكن ديالكتيكيا أن يأخذه على آخر، إنه السّمة الأساسية للديالكتيك ذاته، كيف يمكنه أن يحتفظ في هذا الوضع بعين ناقدة؟ وهكذا تأتي كتب نيتشه في نظر دولوز موجَّهة ضد الديالكتيك بطرق ثلاث: إن الديالكتيك يجهل المعنى، لأنه يجهل طبيعة القوى التي تستملك الظاهرات بصورة ملموسة؛ هو يجهل الجوهر، لأنه يجهل العنصر الفعلي الذي تشتق منه القوى، وصفاتها وعلاقاتها؛ وهو يجهل التبدّل والتغيير، لأنه يكتفي بإحداث تحويرات بين تعابير مجردة ووهمية [2]. إن عجز الديالكتيك في نظر نيتشه يعود إلى الجهل بالسؤال من؟ الديالكتيك الهيغلي يسعى دائما لإقامة مصالحات، إنه يسير في الاتجاه الأفقي، يقيم توازنات، إنها مصالحة بين الإنسان والله، بين الدين والفلسفة، إنه يبشّرنا على طريقة "فوايرباخ" بأن الإنسان يحل محل الله، يستعيد الإلهي على أنه ملكه الخاص أو جوهره، لكن من هو الإنسان، وما هو الله؟ من هو خاص، وما هو شامل؟ يجيب لودفيغ فوايرباخ Ludwig Feuerbach بأن الإنسان تغيّر، وأصبح الله، لقد تغيّر الله، وصار جوهر الله جوهر الإنسان، لكن من هو إنسان لم يتغير، الإنسان الارتكاسي، العبد، الذي لا يكف عن أن يكون عبداً إذ يقدّم نفسه كإله، العبد دائما، الآلة التي تصنع الإلهي، هو الكائن الارتكاسي، فاعل حياة ضعيفة ومحطوط من قيمتها، بينما يقف الإلهي بمثابة الكائن الأسمى كوسيلة للحط من قيمة الحياة، موضوع إرادة العدم، يبشّرنا الديالكتيك بمصالحة الإنسان والله، لكن هذه المصالحة هي التواطؤ القديم، القرابة القديمة بين إرادة العدم والحياة الارتكاسية، فحلول الإنسان محل الله ليس إلاّ الحياة الارتكاسية وقد حلّت محل إرادة العدم، في هذه الحالة تصبح الحياة الارتكاسية مولِّدة قيمتها الخاصة بها وعند هذه النقطة يبدو أن الديالكتيك يتحرّك في حدود القوى الارتكاسية، ويتطوّر بكامله منظورا إليه من زاوية العدمية، هنا بالضبط وجهة نظر يظهر منها التعارض على أنه عنصر القوة التعاقبي المنطقي، إنها

1- حنا ديب، الفلسفة هي تأسيس العقلاني، ص ص 151، 152 .

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 203 .

وجهة نظر القوى الارتكاسية، إن العنصر التفاضلي إذ يرى من جهة القوى الارتكاسية، يجري قلبه، وعكسه بصورة مقلوبة، يصبح تعارضا، هنالك منظور يعارض الحقيقة بالوهم، ينمّي الوهم على أنه الوسيلة التي تنتصر بواسطتها القوى الارتكاسية، إنه العدمية، إن عمل النافي هو خدمة إرادة العدم[1].

إن هذه الإرادة العدمية التي صوّر منها هيغل قلعة للعقل وجعلها أساسا للتاريخ العالمي – باعتبارها تمثّل تطور ذاتي للعقل المطلق – ليست في نظر نيتشه إلاّ صورة مضادة للحياة، لأن هذا العقل الذي جرى تأليهه على يد هيغل، بقدر ما يتقدّم بقدر ما يقتل الحياة، فالعقل الذي هو ظاهرة حديثة نسبيا في نظر نيتشه شيئا غريبا عن كرتنا الأرضية وهو ثانوي بالنسبة للحياة، إذ لم يظهر إلاّ عندما نشأت الحاجة إليه، ولو لم نكن بحاجة إليه لما كان لنا عقل، فالعامل الحاسم في تكوينه هو الحاجة، ومن نفع العقل نشأت الثقة فيه، وصارت له قيمة، ولم يكن أحد يخمن ما يضمره العقل من أغراض دنيئة، فبعد أن كان مجرد وسيلة سرعان ما صار يريد أن يكون غاية وأن يصبح بفضل الثقة التي تمنح له، معيار ما هو كائن، وما يمكن أن يكون، وما يجب أن يكون، لأن مناطقة متعصّبين يقودهم هيغل، تمكّنوا من جعل العقل الطريق الوحيد إلى الوجود والمطلق أو روحا تعي الوجود بتمامه، فالعقل عدواني بطبيعته، وبقدر ما نتقدّم يطرد الحياة [2]، وهو يغتصب من الجسد حقوقه بفضل "أخطاء الرأس". إن الجسد ليس إلاّ إرادة قوة خلاقة، لا متناهية في انطلاقتها المبدعة، وهي حين تخلق تعاني مما هو موجود ولا ترغب في شيء خارج ذاتها ولا تقدّم أيّ مثل أعلى وأيّ هدف، إنها دائما هنا، بينما العقل فهو صاخب، عدواني، مضطرب وهو أبدا يسعى خلف شيء ما ويركض باستمرار بين "فيما مضى" و"ذات يوم"، إنه يتغلغل في العالم قادما من الخارج بوعود تغوي الإنسان بأمثلة عليا وأهداف لا سبيل لبلوغها، إنّ هدفه الأوحد هو قتل الحياة فالإله الموهوم يصبح إبليسا يخنق كل حياة [3]. ولا مفر منه إلاّ بالبحث عن وسائل وطرق تتيح إقصاءه عن الحياة أو وضعه في خدمتها من جديد، لكن عزل العقل عن الأرض يستدعي وضع لا تاريخي أو "بعد تاريخي" يتجاوز الفهم الهيغلي له ومن ثم تتم إعادته للحياة مع غسيل لذاكرته وإتلاف ماضيه وتغيير مقر إقامته، وتبديل صداقاته قصد تموضعه في الحياة. إن الحياة من حيث هي إرادة قوة سمو بالحياة باسم الحياة بالذات ولا شيء أكثر من ذلك، وليست هي في حال من الأحوال "عنفا" و"استغلالا"، ووظائفها يطبّقها العقل

1– جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ص 203، 204 .

2– جمال مفرج، الإرادة والتأويل، تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 2009، ص ص 57، 58

3 – ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ص 152 .

بالذّات الذي هو غريب عنها والذي يقتل كل حياة، هذا الغاضب يستغل الرغبة الغريزية في القوة الخاصة بالحياة كي يخضع الحياة نفسها بواسطة العنف متصرفا باسمها، ومهما يكن من شيء، فإنه يكفينا أن نضع حدا للاتجاه الذي حشر العقل في كل مكان وإلى فصله عن الحياة. وعندئذ نستطيع أن نعثر بمساعدة نيتشه على مفتاح ماهية العقل ليس في الذهن بل في الإرادة [1]، ويصبح العقل كما يصوّره نيتشه ليس عدوا للحياة بقدر ما هو محفّز للإرادة ومثير للشهوة.

إن فلسفة هيغل كما قدّمت رؤيتها حيال العقل كانت مضادة دائما للحياة في نظر نيتشه، لأنها تقوم في جوهرها على أساس مسيحي، بل هي فلسفة لاهوتية، كما أن منهجها المعروف بالديالكتيك ما هو في النهاية إلاّ فكر مسيحي، فالديالكتيك في نظر نيتشه هو فكر الإنسان النظري، والإنسان النظري هو الإنسان الذي يضع الحياة والعقل في طرفي نقيض ثم ينحاز إلى العقل [2]، واثبات ذلك يضعنا في قلب العلاقة المشهورة سيد – عبد عند هيغل. إن الفحص الجنيالوجي لهذه العلاقة في نظر نيتشه يكشف أن الديالكتيك هو من تصوّر العبد، أو هو الصورة التي يكوّنها العبد عن القوة وذلك لأن صورة السّيد التي يقترحها علينا هيغل هي منذ البدء صورة صنعها العبد، صورة تمثّل العبد، على الأقل كما يحلم أن يكون، أي أن العبد هو الذي يظهر دائما من تحت صورة السيد الهيغلية، وبالفعل فإن حقيقة السّيد عند هيغل، هي العبد، إذ لا يعترف الآخرون بالسيد بصفته سيدا إلاّ لأن لديه عبدا، وهكذا تقوم حياة السيد بأسرها على إنتاج العبد، من هنا تكون سيادته تابعة للعبد ولا يمكنه أن يحرز أي تقدم، لذلك يصبح سيدا عن طريق العمل الذي يحرّره من السيد [3].

إن النتيجة التي نخلص إليها ضمن الثنائية الديالكتيكية الهيغلية سيد– عبد هي أن العبد هو الموضوع والنقيض، إذ يثبت نفسه في النقيض ليتحوّل إلى نقيضه لكنه والحالة هذه لم يخرج عن كونه عبيدا، والتعبير عن نفسه في الجدل بالتعارض يضعه في خانة الكاهن المسيحي الذي يحتاج للنفي كي يوطّد قدراته، لأن الكاهن المسيحي يبدو ظاهريا زاهد في الحياة وجميع دعاويه تأتي ضد الحياة لكنه هو ذاته ليس إلاّ محاربا من أجل الاحتفاظ بنسغ الحياة، فهو يسعى جاهدا لنزع الحياة من الآخرين لحسابه الشخصي وإفقار الذوات الأخرى من أجل تنمية ذاته.

1– ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ص 154 .

2 – جمال مفرج، الإرادة والتأويل، تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، ص 58 .

3 – المرجع نفسه، ص 60 .

هذا، وإذا انتهى هيغل حسب نيتشه محاربا للكنيسة وخادما لها فلا يمكننا أن ننتظر منه نظرة اغناء للحياة، وهو ليس إلاّ استمرارا لتلك الحداثة الفلسفية العقلانية التي دشّنها ديكارت بمذهبه في الذاتية، أي من خلال الاعتقاد بأنه انطلاقا من الإنسان فقط وبالإنسان وللإنسان يمكن أن يكون في العالم معنى وحقيقة وقيم، وهذا ما يظهر جليّا في الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، لقد حدّد ديكارت النفس الإنسانية بالفكر والوعي، ودرس في كتابه "انفعالات النفس" طبيعة الإنسان في ثنائية النفس والجسد ووضّح خصائص كل واحد منهما والعلاقة بينهما، معارضا بذلك كل الفلاسفة السابقين ببراهين عقلية تقوم على القواعد الأربعة التي حدّدها في كتابه "خطاب المنهج" وهي قاعدة البداهة وقاعدة التحليل ثم قاعدة التركيب ثم أخيرا قاعدة الإحصاء [1]، مع قبوله المؤقّت بالأخلاق المتعارف عليها أو ما يسميها بالأخلاق المؤقتة والحرص على طاعة قوانين وعادات بلده وما تقرّره في الشأن الديني وعدم التمرد عليها [2].

يجعل ديكارت في ثنائية النفس والجسد من الفكر والإرادة خصائص للنفس أما الجسد فينسب إليه الحرارة والحركة جاعلا الوعي، وعي الرغبات والأفكار والإرادات الخاصية الأساسية للنفس، والصراعات التي ننسبها إلى النفس وأجزائها فإنه يردّها إلى الصراعات بين النفس وإرادتها من جهة والجسد وأرواحه الحيوانية من جهة أخرى. لقد جعل ديكارت الإرادة خارج الانفعالات تؤثّر فيها بواسطة الفكر الذي يبيّن للإرادة الأسباب التي تفيد في انفعال ما، فلا يكفي أن تريد الإقدام والشجاعة ليتغير الانفعال، بل على الفكر (النفس) أن تفحص الأسباب والأغراض والأمثلة التي تقنع بأن الخطر ليس داهما ولا كبيرا، وأن من الأسلم دوما الدفاع عن النفس لا الهرب، لذلك فالإرادة لا تكون موضع تأثير إلاّ بمساعدة الفكر وتوجيهه [3]، إلا أن تلك الموازاة التي يقيمها ديكارت بين النفس والفكر تجعل من "الأنا" ماهية قائمة بذاتها تتحدّد بوعي الفكر لنفسه، وبإدراكه أنه يفكّر، رافضا بالتالي أي نوع من اللاّوعي القائم على حدود النفسي/الجسدي، فهو لا يقبل بالتالي سوى النفس/الفكر والجسد، وهي الثنائية التي سيتجاوزها نيتشه عندما يقدّم رؤية مختلفة للإنسان رغم معارضة نيتشه العنيفة لديكارت، وكما يبيّن ذلك هيدغر ليس إلاّ لأن تَمَثّل الذاتية عند ديكارت لم يبلغ أقصاه [4].

---

1 - voir Reni Descartes, Discours de la méthode, Maxi-Livres, 2002, p 34.

2 - Ibid, pp 39, 44.

3- سعاد حرب، في الفرد والحداثة عند نيتشه، أوراق فلسفية، مطبعة العمرانية للأوفست، الجيزة، العدد الأول، نوفمبر 2000، ص ص 5، 6.

4 - المرجع نفسه، ص 06.

يرى نيتشه في نظر هيدغر أن ديكارت يقبل بفرضية "أنا أفكر إذن أنا موجود" لأنها تعطيه أسمى شعور بالمقدرة والأمان [1]، لذلك فهو يتحصّن في قلعة العقل من خواء الشكوك التي كانت تطارده وفهمه القاصر للذّات التي تحاصره واللاّعقل الذي يضايقه بضمانة وجود الله، بينما أكد نيتشه على "موت الإله" وقاده بحثه إلى تأكيد آخر لحقيقة الوجود، يقول نيتشه:"نحن الذين خلقنا "وجود الأشياء" المقصود هنا هو أن نعرف ما إذا كانت توجد طرق كثيرة لخلق هذا العالم – الظاهرة – وما إذا كانت هذه الطريقة في الخلق، والمنْطَقَة، والتصنع والتزييف هي الواقع نفسه بكل تأكيد؛ باختصار، ما إذا كان الذي يعيّن للأشياء مكانها هو وحده الواقعي، وما إذا كان "تأثير العالم الخارجي علينا" هو نتيجة لتلك الذوات المريدة... الكائنات الأخرى تؤثّر علينا؛ وعالم الظواهر المتصنّعة هو ضبط لأفعال هذه المخلوقات وانتصار عليها، إجراء دفاعي نوع ما، وحدها الذات تمكن البرهنة عليها، يمكن أن نفترض أنه ليست هناك إلاّ ذوات،– وأن "الموضوع" ما هو إلاّ تأثير الذات على الذات... صيغة من صيغ الذات" [2]، إنه تأكيد على أهمية الذات في عملية الخلق والتأويل، وهكذا يبدو تجاوز نيتشه لديكارت واضحا من خلال مفهوم الذات التي تتصف بالإرادة والخلق لدى نيتشه فهي مستقلة عن الإرادة الإلهية، بالعكس نجد لدى ديكارت الذات الإنسانية امتداد للذات الإلهية وتعمل تحت ضماناتها، كما أن القسمة التي أحدثها ديكارت بين النفس والجسد وفصل كل واحد منهما عن الآخر، فلكل واحد منهما عالمه، وكذا ميل ديكارت لجهة النفس باعتبارها تتحكم في هذه الانفعالات، يجعل نيتشه يتجاوز ديكارت في هذا التقسيم، فالذهن عند نيتشه هو الحياة التي تحز بنفسها الحياة... كما أن الذهن موجود في كل الكائنات العضوية: افترض وجود ذاكرة ونوع من الذهن عند كل الكائنات العضوية والجهاز مرهف لدرجة لا يبدو لنا أنه موجود، وبهذا الموقف يعارض نيتشه ديكارت بمنحه مقدرة التفكير للكائنات العضوية مؤديا بالتالي إلى تغيّر في مفهوم الجسد [3]، فبينما يرى ديكارت أن الجسد عبارة عن آلة وامتداد وحركة، يرى نيتشه أن للجسد القدرة على التفكير ويدخل في صفات الحياة، فالتفكير لا يقتصر على الوعي الإنساني فقط وهو ما يجعله مؤسّسا للاّوعي الذي سيبرز أكثر فيما بعد عند فرويد Freud. يقول نيتشه على لسان زرادشت في الفضيلة الواهبة:"إن الجسد يقطع مسافات التاريخ بكفاحه، ولكن ما تكون الروح من الجسد يا ترى

1 - Heidegger, Nietzsche 2, traduit par pierre Klossowski, édition Gallimard, 1971, p 147.

2 – نيتشه، إرادة القوة، ص 212 .

3 – سعاد حرب، في الفرد والحداثة عند نيتشه، ص 11 .

إن لم تكن المذيع لكفاح الجسد وانتصاراته؟ ما الجسد إلاّ الصوت، وما الروح إلاّ الصدى الناجم عنه والتابع له، ليست الكلمات الموضوعة للدلالة على الخير والشر سوى رموز فهي تشير إلى الأمور ولا تعبّر عنها ولا يطلب المعرفة فيها ومنها إلاّ المجانين" [1]، يعني ذلك أن الجسد هو مجموعة آلات مؤتلفة للعقل، ومظاهر متعددة لمعنى واحد فهو ميدان حرب وسلام، وهو القطيع وهو الراعي، إن آلة جسدك – يواصل نيتشه قوله للمستهزئين بالجسد على لسان زرادشت – إنما هي أداة عقلك الذي تدعوه روحا، أيها الأخ، إن هي إلاّ أداة صغيرة وألعوبة صغيرة لعقلك العظيم، إنك تقول "أنا" وتنتفخ غرورا بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها أشئت أن تصدّق أم لم تشأ، وهو جسدك وأداة تفكيره العظمى، وهذا الجسد لا يتبجّح بكلمة أنا لأنه هو "أنا"، هو مضمر الشخصية الظاهرة.... إن في جسدك من العقل ما يفوق خير حكمة فيك، ومن له أن يعلم السبب الذي يجعل جسدك بحاجة إلى خير ما فيك من حكمة [2]، إلاّ أن رجوع نيتشه للجسد لا يعني أنه تحديد نهائي له، بل ينظر إليه كأساس، إذ تتحقق القيمة القصوى بالخلق وبتجاوز الإنسان لنفسه، وكما أن المسيحية وشوبنهاور وضعا شروطا جسدية كالتقشف ونبذ الرغبات ونظرا إلى الجسد كشر وكعائق أمام الخلاص، يضع نيتشه شروطه لإمكان تحقّق الإنسان الأعلى لكن ذلك لا يعني أبدا ترك الاندفاعات بحريتها اللاّواعية، فتعديل الغرائز الجماعية هو أساس خلق الإنسان الأعلى، إذ سيجد الإنسان المتحرّر إزاء المجتمع الجهاز العضوي هويته الخاصة، ويتوصّل إلى أن يخلق إمكانية وجوده الفردي بفضل إعادة تنظيم غرائزه [3]، وهكذا يقابل نيتشه بموقفه من الغرائز والجسد موقف ديكارت الذي جعل الفكر المرجعية الأولى في التحقيق من صحة الموجودات، كما يرفض المرجعية العقلية وكبديل للّه ومقابل شك ديكارت يدعو إلى شك أفضل، ويبدو جوابه على السؤال كيف بإمكاننا أن نعرف أن هناك أشياء يبتعد عما طرحه ديكارت يقينية العقل والفكر وضمانة اللّه فهو يقبل الوجود حتى لو لم يكن سوى وهم ويجعل الاعتقاد بالعقل اعتقاد آخر ليس إلاّ، فيرفض بهذا الموقف ضمانة اللّه جاعلا الحقيقة في الذات رافضا أن تكون هذه الأخيرة "عقل" مهيمنا لمفهوم الفرد (الإنسان الأعلى) كضمان وهدف وحيد للوجود، يقول نيتشه في كتابه إرادة القوة "... نحن الحديثون الآخرون إننا جميعا أعداء لديكارت، ونحن ندافع ضد الخفة الجازمة في الشك أفضل من ديكارت

1 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 102 .

2 – المصدر نفسه، ص ص 57، 58 .

3 – سعاد حرب، في الفرد والحداثة، ص ص 13، 14.

بالعكس نجد حركة ارتكاس ضد السلطة المطلقة لآلهة العقل، في كل مكان يوجد فيه رجال عميقين" [1].

إن الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه ديكارت في نظر نيتشه هو اعتباره الوعي جوهر الإنسان، والقائد المعصوم الذي يجب أن يقودنا إلى الحقائق النهائية للوجود بفضل تناغم قبلي بين الإنسان والوجود، إن هذه الطريقة في نظر نيتشه لن توصلنا سوى لمفهوم الإله – العقل المضمون في الأخلاق، أي انعكاس الصورة المثالية المستقبلية للإنسان نفسه، فالكوجيتو ليس حقل التجربة المفضّلة، ولا مقياس بحث فلسفي حول الإنسان والعالم، والعفوية الظاهرة لوقائع الاستبطان والوعي الانعكاسي تتلبّد منذ اللّحظة التي نقبل فيها بمعرفة الظواهرية في ملاحظة المذاق، هذه الظواهرية تمنع اعتبار الأحداث النفسية خاصة كمعطيات مباشرة تبدي في الوعي معناها بكليته، فالحقيقة عكس ذلك، هي أن الأحداث النفسية نص يجب تعلّم حله مع العناية نفسها والدقة نفسها إزاء نص الطبيعة الخارجية، بهذا الصدد يكون اللجوء إلى الحدس، حتى البارز بنقد دقيق لصيغ المعرفة الواعية العادية كما يفرضها برغسون Bergson عرضة للفشل لأنه كما يردّد نيتشه لا شيء يأتي إلى وعينا، لم يكن قد تغير تماما من قبل وسيط وتخطط وتأول [2].

وهكذا تسحب الثقة من الوعي الذي أظهره ديكارت كإله معصوم عن الخطأ، وتهتزّ سلطة العقل الذي جعله مجال تسوية بين الناس كما أعلن ذلك في مستهل القسم الأول من كتابه "مقالة الطريقة" في قوله:"العقل أعدل قسمة وتوزع بين الناس... وهو بالطبيعة مقسوم بينهم بالتكافؤ" [3]، بحجة القدرة على التفكير والتمييز بين الخطأ والصواب، أما اختلاف أرائنا فهو غير آتٍ من اختلاف قدرة عقولنا، إنما هو نابع من الاختلاف في قيادة أفكارنا واعتبارنا للأشياء وتطبيقنا للأفكار، فالعقول الكبيرة قادرة على فعل أكبر الفضائل كما هي قادرة على فعل أكبر الرذائل يعني ذلك في النهاية أن العقل مقدّس ومتعالي عن الواقع العيني.

إن التحليل الديكارتي للعقل في نظر نيتشه– ارتكاسي كونه مراقب للتسويات وصانع لها فعوض أن يدفع بالعقل للاكتشاف والإبداع ويجعله مجال تنافس قام بترويضه وإفراغه من معناه الحياتي...

1– سعاد حرب، في الفرد والحداثة، ص ص 16، 17 .

2– جان غرانييه، نيتشه، ترجمة علي بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 56، 57.

3 - Réne Descartes, Discours de la méthode, p 17, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée … la raison est naturellement égale en tous les hommes ».

وعوض أن يجعله لعبة قوى مجالها ورهانها الجسد، وكتركيب لقوى تتنازع السيطرة عليه [1]، ويسلّحه بالغريزة كي يجعله حي ونشيط قام بتحنيطه بمومياء الأخلاق، لذلك فليس للعقل الديكارتي أن يسير في الدروب الجبلية التي يتسلقها زرادشت ولا بإمكانه مفارقة صحارى الأخلاق العدمية التي تمليها الكنيسة، فمع روايته حول الوجود والحقيقة والذات التي يظلّ يدافع عنها واقترن ظهور الفلسفة الحديثة باسمه فيما بعد [2]، يبقى الكوجيتو الذي قدّمه لتبرير هذه المقولات غير مفهوما في نظر نيتشه ولا هو متعيّن كما يوضّح ذلك في كتابه "ما وراء الخير والشر". إن "الأنا أفكّر" التي يبرهن عليها ديكارت ويعتبرها يقينية شأنها شأن الخرافة التي آمن بها شوبنهاور من قبل "أنا أريد"، كما لو أن المعرفة تدرك هنا موضوعاتها محضا وعاريا، بوصفه شيئاً في ذاته ومن دون أيّ تزيف لا من قبل الذات ولا من قبل الموضوع، إلاّ أن "اليقين بلا توسّط" شأنها شأن "المعرفة المطلقة"، و"الشيء في ذاته" ينطوي على تناقض وهي نتيجة لانعكاس فكرة الجوهر على العالم والتي تشكّل "الشيء في ذاته" وعلى الإنسان لتشكل مفهوم "الذات" أن يعتبرها جوهرا ثابتا، لكن على الفيلسوف أن يقول لنفسه:"عندما أحلّل المسار المعبّر عنه بعبارة "أنا أفكر" فإني سأحصل على عدد من المزاعم الجسورة التي يصعب أو ربما يمتنع تسويقها، وعلى سبيل المثال، الزعم أنّ الأنا هو من يفكّر، وبعامة أنّ من يفكر يجب أن يكون شيئاً ما، إلاّ أن التفكير فعل وأثر من جانب كائن يتصوّر بوصفه سببا، وأن ثمة "أنا" وأخيرا أن ما ندل إليه بالتفكير أمر مثبت،- أي أنني أعرف ما هو التفكير، إذ من دون أن أحسم الأمر بنفسي سلفا، بما سأقيس أن الحاصل الآن مميز من "اليُريد" أو من "الشعور"؟ إن ذلك الـ"أنا أفكر" يفترض أن أقارن حالي الآنيّة بأحوال أخرى أعرفها فيّ، لكي أعيّن ما هي على هذا النحو: وبهذه الطريقة يحصل الفيلسوف على الأسئلة الميتافيزيقية مطروحة على العقل وهي:"من أين أتيت بمفهوم التفكير؟ لماذا أؤمن بالسبب والمسبَّب؟ وما الذي يخوّلني الكلام على الأنا، بل على الأنا بوصفه سبباً، وأخيرا على الأنا بوصفه سببا للأفكار؟ إن من يجرؤ على الإجابة بالاستناد إلى نوع الكلام من الحدس المعرفي شأنه شأن من يقول: "أفكر وأعرف أن هذا، على الأقل، حقيقي ومتحقّق ويقيني" [3]، لذلك يسقط الكوجيتو الديكارتي في سجن خداع اللّغة ولا ينتبه للّذي يحدث بين الذات وذاتها أو بين الذات واللّغة، والأنا والعالم من خلال ألعاب اللّغة المتمثلة "باللّغونات الصامتة أو

1– Deleuze, Nietzsche, 10e édition, P, U, F, 1995, pp 23, 24.

2– علي حرب، نقد الحقيقة، (النص والحقيقة 2)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص 89 .

3 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص ص 39، 40.

الممارسات المعتمة أو البنى الباطنية أو الأنساق الخفية أو الآليات اللاّمعقولة أو النماذج الأصلية الراسخة كفكرة الإله الكامل، والشيطان الماكر" [1]، ونقد الكوجيتو من هذه الزاوية يحيل إلى قلب المعادلة "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى "أنا أفكر حيث لا أوجد، أو أوجد حيث لا أفكر، أو أنا أفكر فأنا غير موجود" [2]، وبهذا ينفتح الفكر على اللاّمفكر فيه، بدءا من الأنا حتى العلامة والجسد، بغرض تحويله إلى أداة مفهومية أو صيغة عقلانية أو تعبير استعاري، وديكارت استبعد من فكره، فيما هو يفكّر، الشرط الذي يجعل التفكير أمرا ممكنا، أي اللّغة، ذلك لأن الإنسان يمارس وجوده ويصنع ذاته من خلال التفكير حسب ديكارت، لكن التفكير نفسه في النهاية هو واقع خطابي وفعل من أفعال الكلام يتأرضن الجسد، من هنا لم يبق الجسد أداة للخطأ والضلال أو مستودع للغرائز والنزوات، وإنما هو وسيلة للخلق والإبداع عبر مجازات الكلام وإيحاءاته، وعبر ما يسميه نيتشه بـ"رنة الجسد" هذا الكلام لا يعني أبدا الوثوقية الديكارتية الذاتية التي بدأت مع ديكارت واستمرت مع كانط وشلينغ Schilling وفيخته Fichte وانتهت بهوسرل Husserl، والتي تعتبر أن الإنسان سيّد الطبيعة وقائد عقله ومؤسّسة لإنتاج الحقيقة ومالك لها، لأن مثل هذا الاعتقاد بدأ يتزعزع مع اعتراف نيتشه ومن بعده هيدغر بكينونة العلامة ووقائعية الخطاب وحقيقة النص [3]، من هنا فالتعامل مع اللّغة بشكل عقلاني محض وإقصاء طابعها الاستعاري والبلاغي تفرض علينا أساليبها الخداعية وتخفي علينا ما كان بإمكاننا وعيه، لذلك فالكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود"، قول يتناسى كينونة العلامة، كينونة الجسد، وكل ما يتركه من العلامات والآثار، أي الإرث الديكارتي بكامله، فالنص هو الأثر الباقي بعد الأنا وبعد كل تجارب الفكر في البحث عن الحقيقة، وهكذا فالأنا يفكر لا كي يحسن قيادة العقل والسيطرة على الأشياء، كما يراهن على ذلك "خطاب المنهج" بل لكي يكشف الأنا عند نيتشه ما لا تعيه الذات وما لا تفكّر فيه، أو ما لا تقوله ولا تفعله، وهي الأهم من الوعي، لأنها تمثّل جذره وشرط إمكان القول والفعل، فالذات أو بتعبير أدق الجسد، هي مسرح تمثّل فيه إرادات ولعبة قوى لا تدرك الذات منشأها ومأتاها، وهذا ما يقتضي في المنظور النيتشوي مع

1 – علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 137.

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3– محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص ص 34، 35.

النصوص والخطابات كشبكة من الصور والاستعارات، أو كألاعيب من السلط والرغبات أو كجملة أعراض يجب تشخيصها [1].

إن قراءة نيتشه للكوجيتو تقوم على إعادة الاعتبار للوجود بعدما غيّبه ديكارت بفعل قناع الأنا والذات والوعي، هذه المقولات في نظر نيتشه لم يوظّفها إلاّ لإسكات الجسد واللّسان وإفقار الحياة، وهكذا عمل ديكارت على ردم تلك الهوة الفاصلة بين الذات وذاتها اعتبارا من الوعي، فأن تدرك الذات ذاتها بصفاء وجلاء تام من دون أن يعكر صفوى هذا الإدراك أي كدر، يعني استبعاد للاّمعقول والحيوي والراقص والجنوني والطفولي واللاّعب... وهذا ما شكّل نقطة انطلاقة لأعمال الفلاسفة المعاصرين وجعل نيتشه يمثّل لحظة مفصلية في التاريخ الفكري للغرب يفصل الحداثويين عن المعاصرين، وهكذا ظل نيتشه يرمز إلى التمرّد على السلطة المركزية الأبوية في جميع مجالات الحياة، بدءا من الفكر إلى الواعي والسياسي والديني واللّساني والثقافي... هذه السلطات التي كرّستها الحداثة، من هنا كانت ثورة نيتشه شاملة إذ لا نكاد نجد فيلسوف من الفلاسفة المعاصرين إلاّ وتأثر بأعمال نيتشه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، سواءا هيدغر أو ياسبرز أو فوكو أو دولوز أو دريدا أو هابرماس Habermas ...

لقد ألهم نيتشه هؤلاء الفلاسفة وغيرهم في مراجعة نظرتهم تجاه العقلانية، وكذا مأسسة تصورات صحيحة عن الحياة، وفي ذلك ظلّت حفريات فوكو في رحلة البحث عن إستراتجية ديناميكية تستنطق عبرها النصوص دون الاتكاء لأية سلطة، أو الوثوق بأي تاريخ، من هنا كان الكشف عن مظاهر الإكراه والقهر والإقصاء في المجتمع الغربي من بين الانهمامات الأولى التي شكلت الأرضية المعرفية لفوكو، بداية من الجنون والمرض إلى السجن والعقاب وهي في نظره تجسّد الحقيقة الخفيّة القابعة في أعماق النسق المعرفي الغربي بتجلياته المختلفة، فهو نسق مهيمن، مؤسساتي، متواطئ، قصدي يظهر ما يودّ إظهاره فقط. عقلانية، إنسانية، تنوير، أما المناطق المظلمة، قهر، اضطهاد، جنون، مرض، سجن فهي طابوهات لا ينبغي الاقتراب منها، من هنا كانت مهمة فوكو هي محاولة الغوص في هذه المناطق من خلال المعاينة الواقعية والأرشيفية [2]، على طريقة الجنيالوجية النيتشوية، فالحقيقة التي يبحث عنها فوكو هي التي تقرّها التجربة التاريخية لا هي معطى أولاني متعالي عن واقعه، ولا هي وهما باطلا أو هدفا لا يدرك، كما أنها ليست رهانا انطولوجيا مغلقا أو إشكالا ابستومولوجيا، إنها رهان

1 – محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص 35.

2 – عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2007، ص 47 .

تاريخي يتحدّد في مستوى الحركية الجنيالوجية المتأصّلة في فلسفة نيتشه، والمنفتحة على حقول الممارسات اللّفظية والاجتماعية، ويلخّص الأستاذ "عمر مهيبل" في كتابه "من النسق إلى الذات" إستراتجية فوكو في عنصرين أساسيين هما:

1- استنفاذ الأنموذج العلمي من خلال الاحتكام للعلم وجعله أنموذج الصرامة والدقة، ويظهر ذلك في العودة إلى فرويد عند لاكان Lacan من خلال استجلاء حقيقة اللاّشعور كما بلورها فرويد في كتابه الهام "تفسير الأحلام"، إنها العودة التي يوظف فيها لاكان جميع أشكال الفتوحات التي وصلت إليها اللّسانيات على يد فريدناند دو سوسير Ferdinand de Saussure وغيره، كما كان هاجس ألتوسير Althusser البحث عن المقال العلمي الصارم في فلسفة ماركس Marx، وهو ما وجده في ماركس الناضج في كتابه "رأس المال" واستبعاد كل الكتابات الأخرى التي كتبها في مرحلة الشباب، أمّا كلود ليفي-ستراوس Claud Lévi-Strauss فقد اعتبر أن اللّغة تشكل الأنموذج العلمي الأول الذي ينبغي للأنتروبولوجيا الاهتداء به، وذلك من خلال دراسته حول المجتمعات البدائية ونمط تواصلها اللّغوي فاستنتج أن لهذه المجتمعات حضاراتها ولا يصحّ اعتبارها بدائية لأن نمط تواصلها يقوم على الرمز عبر أساطيرها الأكثر نبضا بالحياة، فالأسطورة حسب لفي- ستراوس ليست مجالا هلاميا غفلا لا دلالة له بل تقوم على نظام سببي يحرّكه منطق الرمزية اللاّشعورية بوضوح وعلمية لا يقلاّن إطلاقا عن وضوح المنطق العلمي وصرامته المنهجية. إن الأساطير في نظر ليفي- ستراوس ليست مجرد حكايات وهمية يعاد سردها على سبيل التسلية والترف، بل هي محاولات حاسمة لحل التناقضات الأساسية التي تطبع الوجود الإنساني: تناقض بين الحياة والموت، بين الذات والآخر، بين الثقافة والطبيعة، بين الزمن والسرمدية...إلخ [1]، بغرض فك الرموز التي تعمل وفقها الأسطورة، وفق هذه النماذج المذكورة كان فوكو شغوفا بالعلم، بيد أن مفهوم العلم عند فوكو مفهوم فضفاض ومجال غفل يتجاوز المجال التقليدي لما أصطلح على تسميته "علماً" وخصوصا ما تعلق منه بالعلوم الدقيقة والتجريبية، لذلك كان اهتمامه بالعلم ينصبّ حول توظيف النتائج الطبية للثورة التي وقعت في مجال علم اللّغة الحديث أو ما يعرف باللّسانيات، بعدما استعادت الكلمة أبعاده الدلالية كاملة، وصارت أنموذج البحث الدقيق والواضح، وكذا ابتكار منهج جديد أسماه "المنهج الأركيولوجي"، يستمد منه عمله التنقيبي لما بقي مطموسا من آثار قديمة عبر الكلمة [2].

1 - عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص ص 36، 37 .

2 - المرجع نفسه، ص ص 39، 40 .

2- نقد الميتافيزيقا ومحاولة تفكيكها عبر الأدوات التي صنعتها ومجاوزتها وذلك بتغيير نظرتنا إليها لا نفيها، واستبدال السؤال التقليدي حول قول الحقيقة إلى السؤال عن مفعولات الحقيقة في الأقوال، والمجاوزة هنا تستبدل التصور الأرسطي الذي يجعل من الميتافيزيقا ميلا طبيعيا في الإنسان بالتصور الكانطي الذي يسعى إلى جعل الميتافيزيقا علما دقيقا قائما بذاته على غرار العلم الطبيعي والرياضي، ولتحقيق ذلك ينبغي تفحص الأداة التي صنعتها ألا وهي العقل وتحديد صلاحياته ثم تقويض تلك التفرقة التي أقامتها الميتافيزيقا بين النظري والعملي في المعرفة، ومن ثمة تنشئ نظام ابتسمي متكامل حول مجال معرفي معين عبر استراتيجيه التنقيب، وهكذا عوّض فوكو المقولات الكبرى التي ابتدعتها الميتافيزيقا باستخدامه لمفهوم الابستمي بهدف تطهير هذه المقولات من الوعي المهيمن، الإرادي، ومن النزاعات السيكولوجية، فالمعرفة ليست من إنتاج الذات الواعية الماكرة الآتية من أعماق المطلق، بل هي نتاج لمجموعة من العلائق والنظم، وبهذا يكون موقف فوكو تجاوز للميتافيزيقا على طريقة نيتشه وهيدغر كما أبدا إعجابه بهما، لأنهما يجسّدان موقفين هامين من المواقف الداعية إلى مجاوزة الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة، فنيتشه بسبب الحوار الذي أقامه مع الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة، أما هيدغر فبسبب تأكيده على أن اللّغة هي "بيت الكائن" [1].

من هنا كان تطبيق منهجية الحفر على موضوعات معرفية مختلفة سببا في استجلاء تلك المناطق المظلمة، ففي كتابه المعنون بـ"المراقبة والمعاقبة – ولادة السجن" دقّق فوكو وتطرّق إلى التفاصيل المملّة في طرق التعذيب ووسائله، يتساءل فوكو في الفصل الثاني من هذا الكتاب: ما هو التعذيب؟ يجيب عن ذلك بقوله: هو عقاب جسدي، مؤلم، يتفاقم إلى حد الفظاعة نوعاً ما"، وهو ظاهرة لا تقبل التفسير جعل منها اتساع مدى خيال الناس بربرية ووحشية... غير قابلة للتفسير ربما، ولكنها بالتأكيد ليست غير نظامية ولا هي وحشيـة، التعذيب هو تقنيـة ويجب أن لا يشبّه بأقصى حالات السعار الغضبي بدون قانون [2]، فالعقوبة لكي تكون تعذيبا مما ينبغي أن تكون عليه أن تحدث كمية من الوجع التي إن لم يكن بالإمكان قياسها بدقة فإنه يمكن تقديرها، ومقارنتها وترتيبها، فالموت يكون تعذيبا بمقدار ما لا يكون فقط حرمانا من حق الحياة، ولكن يكون مناسبة ونهاية لتدرّج محسوب من الأوجاع: منذ قطع الرأس- الذي يردّها جميعا إلى حركة واحدة، وفي لحظة واحدة، الدرجة صفر من التعذيب- وصولا إلى التقطيع الذي يوصلها إلى اللاّنهائية تقريبا، مرورا بالشنق

1- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 43.

2 – ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 71 .

والحرق والدولاب الذي يكون النزع منه طويلا، الموت التعذيبي هو فن إمساك الحياة في الوجع، وذلك بتقسيمه إلى "ألف موته" مع الحصول قبل أن تتوقف الحياة، على "أشد حالات النزع"، والتعذيب ترتكز على فن بأكمله من كمية الوجع... فالعقوبة عندما تكون تعذيبيه لا تقع عشوائية وكتلة واحدة على الجسم؛ إنها محسوبة وفقا لقواعد مفصّلة، عدد من جلدات السوط، كوي بالحديد الأحمر، طول النزع فوق المحرقة أو فوق الدولاب (تقرر المحكمة إمكانية الخنق في الحال للمحكوم بدلا من تركه يموت [1]، ويكون التعذيب فضلا عن كونه كذلك جزءا من مراسيم وطقوس، إنه عنصر من عناصر الشعائر العقابية وإدانة للجسد البريء في إطار تكريم العدالة وإظهار قوّتها وتكريس السلطة العقلانية للعقوبة، هذا، وبالتوازي مع المنهج الحفري الذي اعتمده فوكو في استنطاق المسكوت عنه ومجاوزة الميتافيزيقا عبر تقويض أركانها العقلانية جاء مشروع جاك دريدا لنقد الميتافيزيقا – ميتافيزيقا الحضور – ومحاولة تحطيمها بواسطة "المنهج التفكيكي" أو"استراتجيا التفكيك"، أي تفكيك النصوص الميتافيزيقية وإظهار ما فيها من تناقض وغموض، والدعوة إلى تأسيس علم كتابة جديد (غراماتولوجيا) يكون منطلقا إلى نظام معرفي جديد يتجاوز الميتافيزيقا، لأن المجاوزة لا تعني مهاجمة الميتافيزيقا أو تحقيرها ولكنها تهدف إلى تبيان أنها لم تتوفّر قط على ما تدّعيه من اكتفاء وحضور أمام الذات، فهي ورغم ادعاءاتها لم تحقّق هذا الحضور إلاّ كوهم، لذا فهي تسعى إلى مجاوزة غيابها الفعلي من الساحة المعرفية بغرض حضور وهمي لا يزيدها إلاّ ابتعادا عن عالم الحقيقة والوجود. ولكي يعمّق دريدا من تفكيكه فإنه يتطرق إلى مفهوم الحضور كتعبير عن الذات والهوية عبر مفهوم جديد يسميه بـ"الاختلاف""Différence"، الاختلاف بمعنى التمايز لا الإرجاء، لذلك يقترح دريدا استبدال حرف"e"بحرف"a" فتصبح "Différance" بمعنى الإرجاء أي حركة توليد الفوارق، وهي حركة لا يمكن أن تحقّق كامل دلالتها إلاّ بتجسيد عنصر "الحضور"، فيصبح الحضور "حاضرا" وللدلالة على هذا الحاضر المرجأ يستعير دريدا مفهوم "الأثر" "Trace"من الفيلسوف "إيمانويل ليفيناس" "Levinas" الذي يعني به ما يمتنع عن التجلّي في مفهوم الحاضر، وهو حضور ممزّق، متحرّك، مرجأ، وعليه، فإن مجاوزة الميتافيزيقيا يتطلب أن يحمل النص أثرا يحيل هذا الأثر إلى نص آخر وليس إلى شكل من أشكال الحضور، إلاّ أن إنتاج النص يفرض عليه ابتكار كتابة جديدة تتجاوز الكلام وتؤسّس لمرجعية جديدة هدفها الأوحد التمسك بالنص وكأنه عقيدة جديدة، وهكذا استمر الخطاب

1 – ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، في الموضع نفسه.

حتى بزوال كاتبه، لهذا يدعو دريدا إلى أولوية الكتابة وذلك لانطوائها على ضرورة البقاء بعد غياب منتجها، في حين يتعذّر ذلك بالنسبة للكلام، وهذه النتيجة تتفق في صورتها العامة مع نقد فوكو للميتافيزيقا [1].

لقد حاول دريدا في كتابه "الغراماتولوجيا" "De LA GRAMMATOLOGIE" (علم الكتابة) أن يؤسّس نظرية جديدة في الكتابة تختلف عن سابقتها، فينطلق من مسلّمة أولية وهي أن الكتابة هي الأصل، وهي أسبق من الكلام لأن الإنسانية ذاتها عرفت أشكالاً متعدّدة من الكتابات البدائية قبل أن تبلغ مرحلة الأقوال المنطوقة، وأن مفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم اللّغة ويتضمّنه، وأن الكتابة، علم قائم بذاته نظرا لما يلي:

1- إن فكرة العلم ذاتها تولّدت في مرحلة من مراحل تطور الكتابة.

2- تشكّلت فكرة العلم وتطورت باعتبارها فكرة في إطار لغة تتطلّب نمطا من العلاقات المحددة بين الكلمة والكتابة.

3- بقيت فكرة العلم مرتبطة بمفهوم "الكتابة الصوتية".

4- إن فكرة وجود علم عام للكتابة تولّدت لأسباب ضرورية دعت إلى ذلك.

5- إن الكتابة ليست مجرد واسطة ثانوية ومكمّلة توظّف لخدمة العلم لكنها شرط ضروري لإمكان الموضوعية العلمية.

6- ارتباط فكرة التاريخانية أساسا بوجود الكتابة [2]، وهكذا ينتهي دريدا إلى حتمية الكتابة وذوبانها فيها، فهي سابقة على كل ماهية ووجود لأن افتراض وجود ماهية أو حتى وجود للكتابة يعني ذلك بالمقابل أن الكتابة هي التي أوجدت هذه الماهية وهذا الوجود، فبدل أن نكتب الكتابة فهي تكتبنا.

أما في نص آخر في الكتاب المعنون بـ"الحقيقة في الرسم" "La vérité en peinture" يقوم دريدا بتشغيل آلياته التفكيكية على النص الكانطي في كتابه "نقد ملكة الحكم"، ففي مفهوم الجمال عند كانط نعثر مع دريدا على تمييز كانطي مثير بين نوعين من الجمال: الجمال الحر والجمال التابع، فالجمال الحر لا يقترن بأي مفهوم للموضوع الجميل، أما الجمال التابع فيكون مقترنا بالضرورة بمفهوم الموضوع وبالتالي بالغاية من ورائه، يعني ذلك أن الجمال الحر هو جمال لذاته أما الجمال التابع فهو من أجل غيره، يسوق كانط عن الجمال الحر الأمثلة التالية: الورود، مجموعة من العصافير ومن

1- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 45 .

2 - المرجع نفسه، ص 66.

الصدفات البحرية، فهي من صنف الجمال في ذاته لأنها مصدر لذة جمالية حرة، أما عن الجمال التابع فيسوق كانط الأمثلة التالية: الإنسان والحصان والمعمار (الكنيسة، القصر، الثكنة)، يقوم دريدا بتفكيك هذا النص باعتباره يقوم على تحديد مفهوم الجمال عند كانط، يتساءل دريدا، أين يقطف كانط الوردة التي يجعلها براديغما موجها لنص نقد ملكة الحكم؟ إنه لا يقطفها لا من الطبيعة ولا من الحديقة، بل من نص لسوسير الذي يحيل عليه في الفقرة 29 من تحليلية الجليل وبتقدير خاص "هو رجل روحاني بقدر ما هو عميق". إن دريدا يرى في الورود الكانطية ورودا لا تزهر إلاّ حذو القبور، فهي ورود بلا عطر ما دام شكل الوردة فقط هو الذي يدل عند كانط على الجمال الحر، إنها وردة ضيّعت عطرها من أجل أن تصبح وفق عبارات دريدا في صنف الجمال الحر الكانطي، ويسائل دريدا حينها النص الكانطي أسئلة أقرب إلى الطابع الكلبي أو التراجيدي قائلا: ماذا لو حاولنا أن نرسم إطارا لعطر الوردة؟ [1]، إن كانط يعجز أن يجيب عن هذا السؤال التفكيكي لأنه يعجز عن رسم إطار لعطر الوردة، لأن ذلك العطر يفلت من هاجس الشكل المحض، ذلك هو معنى الجمال عند كانط الذي يستحيل في لغة التفكيك إلى "أسلوب في تجفيف الورود" وهو أسلوب كانطي سجين التناقض التقليدي للّوغوس الغربي بين الشكل والمادة أو العقل واللاّعقل، أو المنطقي وغير المنطقي، وهنا يكشف دريدا عن ضرب من التواطؤ الخطير ما بين الدين والفن والعقل داخل العقل الغربي إلى حدود هيدغر، يتعلق الأمر بفرضية الخلق عند المسيحيين، وهي فرضية تمدّ العقل الغربي الحديث بدافع إضافي لتحويل المركب شكل – مادة إلى البنية الأساسية لكل موجود، وهنا تغيب العقيدة لكن رسوم الفلسفة المسيحية تبقى ناجعة [2]، وهكذا يتزعزع النص الكانطي أمام تفكيكية دريدا، ويعتبر دريدا أن النص الكانطي يمثّل نوعا من "قتل الجمال وقبره"، بإبعاده من لوحة الجمال كل تمثّل ودلالة ومادة وصورة ولون، أي لم يبق من اللّوحة غير الإطار، فالأثر عند كانط لا يعني شيئا، إذ لا شيء فيه يدلّ على غايته، أما عن التصنيف الكانطي للجمال فيشكو هو الآخر من شرخ أساسي: فإذا كان كانط يحرص على الفصل النهائي ما بين جمال حر وجمال تابع، قاطعا مع كل تعاطف بينهما، فكيف يجمع إذا الصنفين في مقولة واحدة؟ وهل يقال الجمال على جهة الحرية وعلى جهة التبعية على المعنى نفسه؟ أما عن منزلة الجمال الإنساني فيقتحم التفكيك موضعا عزيزا

1– أم الزين المسكيني، دريدا قارئا كانط أو الإستطيقا والتفكيك، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 138، 139، 2007، ص 79.

2 – المرجع نفسه، ص 80.

على فلسفة كانط وعلى العقل الحديث برمّته، إذ يمثّل الإنسان الشرط المتعالي لإمكان الحداثة نفسها، وهو السؤال الجوهري لكانط، لكن ما الذي يحدث للإنسان في نقد ملكة الحكم؟ في الفقرة 16 من تحليلية الجميل يزحزح النص الكانطي ويجعله مجرد جمال تابع، إذ الإنسان لا يشهد أبدا على أي جمال حر فيلقي به كانط خارج الأثر، كالحصان والمعمار، من هنا يقسّم دريدا هذه الوضعية المحرجة للإنسان ضمن نص كانط في الأسئلة التالية:

1- ماذا عن جمال الرجل والمرأة الذي يعتبره كانط ليس جمالا إلاّ على سبيل التبعية.

2- ماذا عن مكانة الإنسان الذي يعتبره كانط الكائن الوحيد القادر على تمثّل نموذج للجمال كما يقرّر ذلك في الفقرة 17 من الكتاب "نقد ملكة الحكم"؟ وكيف يفسّر كانط العلاقة بين الإنسان بوصفه جمالا حرا وتابعا في الوقت نفسه؟

3- لِمَ تمثّل كانط تصنيف الفنون الجميلة في الفقرة 51 وفق نموذج المماثلة الخاص بلغة الإنسان وجسده؟ يرى دريدا أن مكان الإنسان من الصعب التعرف عليه ضمن مؤلف كانط النقدي الثالث "نقد ملكة الحكم" إنه يبدو موضعا متحرّكا ومتعدّدا، وقد يتعذّر علينا تحديد مكانة الإنسان في هذا الكتاب إلاّ انطلاقا من القسم الثاني منه، أي الخاص بالقسم الغائي، من هنا فهو كتاب ينبغي علينا قراءته من النهاية بتعبير دريدا [1]، وبالتالي فنص نقد ملكة الحكم لم ينقذ مجال الإنسان من منطق الهاوية، ولم يحصّن الذات، ولم يؤسّس لمواطنة كونية يكون الإنسان غاية نهائية فيه. إن النص الكانطي هنا، وفق تفكيكية دريدا مفتوح نحو سديم ولا يحيل إلى أيّ من المعاني التي أرادها كانط نفسه.

هذا، وفي الوقت الذي حقّقت فيه تفكيكية دريدا انتشارا واسعا وغزوا مربكا للنص، كانت فلسفة دولوز ذات صمعة عالية في الأوساط الفلسفية خاصة الأكاديمية منها، ومع الانبهار الذي أحدثته جعلت فوكو يقول جملته المؤثرة: "في يوم ما قد يصبح هذا العصر دولوزيا"، وذلك بروحه الرافضة لكل صنمية وتماثل، الثائرة على الأنساق والانضباطية الفكرية والفلسفة الاحترافية، دولوزيا بتعايشه مع الجنون ودعوته إلى كسر طوق العقلانية الأداتية الصارمة، وتحرير الإنسان المعاصر من إرث التنوير الذي تأسّست عليه الحداثة الغربية [2]، وفي المقابل يؤسّس دولوز فلسفته على الاختلاف من خلال تقويض منطق التمركز والهوية والجدل والمطابقة، وهكذا لم تعد الفلسفة تجد مطلبها في الذات أو في منطقها الميتافيزيقي، ولا في تمركزياتها أو في خطابها المتعالي، إنما في عالم المختلف، ساحة الآخر

1 – أم الزين المسكيني، دريدا قارئا كانط أو الإستطيقا والتفكيك، في الموضع نفسه.

2- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 191.

المهمّش والمقصي والمنسي، وطرح المختلف بدلا من الواحد المنوجد في عالم الإحالات والفصل الميتافيزيقي، باعتبار المختلف هو المتغيّر، أو الصيرورة، وبذلك يوجّه نقده إلى الأنظمة التوتاليتارية والخطابات الشمولية والميتافيزيقا الكليانية التي تزيّف قوى الحياة وتعزل عالم الأشياء، من هنا راح يبحث عن عالم آخر لا يتعامل مع القيم التي تمخّضت عن كل المعياريات السابقة واللاّحقة، وعن معيارية مختلفة تكشف عن كل ما يمتّ بصلة إلى عالم إرادة القوة والقيمة في الفكر والعمل، وإلى الاحتكام إلى واقع الأشياء وطبيعتها، إلى الحياة، سلوكا وممارسة [1]، لقد كان التيه أو الرغبة لدى دولوز محاولة لإقامة المختلف عند تخوم الهوية وأطرافها، مهدّدا بذلك بنية النظام القائم ووحدته من خلال تفحّص مختلف أشكال الهوية، وصيغ الوحدة، وإبراز المستبعد، والوقوف بجانب الأصوات المنسية أو الملجومة وخلخلة الخطابات، بهدف تغيير وعي الفرد الإنساني، وتخليصه من وحدة الأنظمة الكليانية.

لقد جسّد دولوز هذه المفاهيم وغيرها في كتابه الرئيس "الاختلاف والتكرار"، محاولا تثمين الحياة وتحريرها مما يسجنها ويحدّ من فعاليتها لأن عملية الخلق في معناها الأشمل لا تعني التواصل ولكن تعني المقاومة، مقاومة ما قد يحيل الحياة إلى مجرّد استبطان شخصي يحكي هموم الذات وانحرافاتها، أو أن يحيلها إلى حكايا وشروح مجرّدة مع أن المجرّد ذاته في حاجة إلى شرح وهذا تأسيسا على الفكرة القائلة بأن المفهوم ليس معنى عاما أو شاملا، بل هو مجموعة من التفرّدات والخصوصيات تعمل كل منها على تجاوز الأخرى [2]، ويحدّد للمفهوم مفهوما غير مفهوم أو بالأحرى نسميها خصائص– لأن دولوز لا يقبل بوجود مفهوم ثابت أو محدّد لأيّ شيء، فالمفهوم رحّالة لا يعرف حالة السكون – وذلك في الفصل الأول المعنون بـ"ما هو المفهوم" في كتابه "ما هي الفلسفة"، وذلك في قوله:"لا وجود لمفهوم بسيط، كل مفهوم يملك مكوّنات، ويكون محدّدا بها، للمفهوم إذا رقم، إنه تعدّدية، حتى وإن لم تكن كل تعدّدية مفهومية، لا وجود لمفهوم أحاديّ المكوّن؛ وحتى المفهوم الأول، الذي "تبدأ" به فلسفة ما فإنه يتوفّر على مكوّنات كثيرة" [3]، وله تاريخ يرتبط به دائما، حتى وإن كان هذا التاريخ متعرّجا، ويمر عند الضرورة من خلال مشكلات أخرى أو فوق مسطحات متنوّعة، يشتمل المفهوم،

1 – عمر كوش، معمارية جيل دولوز الفلسفية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 138، 139، 2007، ص 105.

2 – عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 194.

3– جيل دولوز، ما هو المفهوم، ترجمة وإشراف مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان الواحد والعشرون والثاني والعشرون، 2007، ص 18.

في أغلب الأحيان، على أجزاء أو مكوّنات آتية من مفاهيم أخرى تكون قد أجابت عن مشكلات أخرى، وقد افترضت مستويات أخرى، هذا أمر لا محيد عنه لأن كل مفهوم يقوم بتقطيع جديد، ورسم محيطات جديدة، مما يتطلّب إعادة تفعيله وتفصيله ثانية [1]، لكن في المقابل نجد للمفهوم صيرورة تخص هذه المرة علاقته مع مفاهيم أخرى تقع على السطح ذاته، هنا تترابط المفاهيم ببعضها، وتتوافق فيما بينها وتنسّق حدودها، وتركّب مشكلاتها المتبادلة، وتنتمي إلى الفلسفة عينها، حتى وإن كانت لها تواريخ مختلفة، إلاّ أن كل مفهوم لا يحيل إلى مفاهيم أخرى داخل تاريخه فحسب، وإنما داخل صيرورته واقتراناته الحاضرة كذلك، فيتوفر كل مفهوم على مركّبات يمكن أن تؤخذ هي بدورها كمفاهيم، كما أن للمفهوم خاصية تتمثّل في جعل المركّبات غير منفصلة بداخله، فهي متمايزة، وغير متجانسة، ومع ذلك فإنها غير منفصلة، إذ يمثّل كل مفهوم بمثابة نقطة التقاء، وتركيز، أو تراكم لمركباتها الخاصة، هذا، ويضيف دولوز خصائص أخرى للمفهوم من خلال كونه لا جسماني، حتى وإن كان يتجسد في الأجسام، لكنه بالضبط لا يختلط مع وضع الأشياء التي يتحقّق فيها، ليست له إحداثيات مكانية، زمانية،[أفقية]، وإنما إحداثيات رأسية، إنه لا يمتلك طاقة، وإنما كثافات فقط، كما أنه مطلق ونسبي في آن واحد؛ نسبي بالنسبة لمركّباته الخاصة، وللمفاهيم الأخرى، وللسطح الذي يتعين فوقه، وللمشكلات التي يفترض أن يحلّها، لكنه مطلق بفعل التكثيف الذي يحققه، وبفعل الحيز الذي يشغله فوق السطح، وبفعل الشروط التي يحدّدها للمشكلة، إنه مطلق من حيث هو كُلّ، لكنه نسبي من حيث هو تجزيئي، إنه لا متناه بفعل تحليقه أو سرعته، لكنه متناه بفعل حركته التي ترسم محيط مركّباته. أخيرا، ليس المفهوم استدلاليا، وليست الفلسفة تكوينا استدلاليا، لأنها لا تقوم بربط القضايا، فإن الالتباس هذا بين المفهوم والقضية هو الذي يجعلنا نعتقد بوجود مفاهيم علمية، وهكذا ينتهي دولوز إلى أن كل مفهوم ينحت حدثا، ويعيد نحته بطريقته، تقوم عظمة الفلسفة بطبيعة الأحداث التي تدعونا إليها مفاهيمها، أو تجعلنا قادرين على استخراجها من المفاهيم، تجدر الإشارة أيضا إلى وجود اختيار العلاقة الوحيدة والخاصة في أبسط جزئياتها التي تربط المفاهيم بالفلسفة ولا ينتمي إلاّ إليها [2]، شريطة أن يكون الفيلسوف رحّالة، يرعى في الأماكن التي يتوفّر فيها الكلأ والماء، ويربط هجرته بالمناخ الذي يساعد على شغله، إنه سئم الأماكن المظلمة والمفاهيم المنحوتة عبر تاريخ الفلسفة الطويل، الفيلسوف هو ذلك الذي لا يكفّ عن الترحال الدائم نحو

1- جيل دولوز، ما هو المفهوم، ص 19.

2 - المرجع نفسه، في الموضع نفسه.

مناطق خصبة، يمكن للمفاهيم أن تزدهر فيها. إن الفيلسوف الدولوزي "بدوي" "رحّالة" مسكون بشعور الغربة عن ذاته ولغته وموطنه، وتتجاذبه رحلتان أساسيتان: رحلة في الماضي اليوناني موطن الفلسفة الأول كما يرى دولوز، ورحلة لا تعرف اسمها ولا مكانها ولا شعبها لأن فعل التفلسف ليس حكرا على أحد وإن هو ينجلي لمن له القدرة على الاختراق والمبادرة [1]، خاصة أن الدور المنوط بالفلسفة – مادامت تفتقر لمفهوم – هو تشكيل وابتكار وصنع المفاهيم، لأن هذه المفاهيم ليست جاهزة ولا تنزل إلينا من السماء في نظر دولوز من هنا ما تقوله الفلسفة لا يتجاوز ذاتها، لأنها غير معنية إلاّ بذاتها، فهي لا تعرف المرجع ولا الإحالة ولا الدلالة، فهي لا تقول أي شيء وليس لها أصل بذاته، إن كان ثمة أصل لها، فهو ما قبل الفلسفي، على أن لا يعني وجود شيء مسبق لها، إنما يعني لا يوجد شيء ما خارج الفلسفة، وقد يوجد اللاّفلسفي في الفلسفة أكثر من الفلسفة ذاتها، هكذا يفهم دولوز الفلسفة، ونفهم من ذلك أن الفلسفة لا تفهم فقط بشكل فلسفي، كونها غير مقصورة على الفلاسفة وحدهم، بل هي في جوهرها تتوجّه إلى غير الفلاسفة، وهذا ما يجعلها شاملة وحق طبيعي لكل إنسان [2]، إنها تصنع المفاهيم ذات الطابع الشخصاني التي تتداخل فيها جملة من العوامل، لأن كل مفهوم كما هو معلوم هو رقم ليس له وجود سابق يقوم في شخصية مفهومية يتم إبداعها فوق المقام، وعليه يبني الفيلسوف مقام المحايثة، وتنفذ الشخصيات المفهومية الحركات التي تصف ذلك المقام، فيغدو الفيلسوف غلافا يضم شخصيته المفهومية الرئيسية، والشخصيات الوسيطة، والموضوعات التي تتضمن فلسفته، وقد يكون قدر الفيلسوف أن يصير أحد شخصياته المفهومية أو جميعها، وهنا يستدعي دولوز نيتشه الذي تعامل أكثر من غيره من الفلاسفة بشكل موسّع مع الشخصيات المفهومية سواءا كانت مستحبة: ديونيزوس، زرادشت، أو منفرة، الكاهن، المسيح، سقراط، وأوجد مفاهيم كثيفة وواسعة: القوة، القيمة، الصيرورة، ورسم مقاما للمحايثة: الحركات اللاّمتناهية لإرادة القوة، والعود الأبدي، وتجلّت صورة الفكر لديه في نقد إرادة الحقيقة، غير أن الشخصيات المفهومية عند نيتشه وعند غيره من الفلاسفة ليست شخصيات أسطورية، أو شخصيات تاريخية، كما أنها ليست أبطالا أدبية أو روائية، فديونيزوس نيتشه ليس ديونيزوس الأساطير، لأن الصيرورة ليست الكينونة، إذ أن ديونيزوس ليس إلاّ نيتشه نفسه، كما أن سقراط

1 – عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، ص 197 .

2– عمر كوش، معمارية جيل دولوز الفلسفية، ص ص 106، 107.

أفلاطون غير سقراط التاريخ [1]، وهكذا تنشأ حركات الأرضنة أو ما يعرف لدى دولوز "بالجيو فيلوسوفي" من خلال استنبات هذه المفاهيم أرضيا وتأرضنها ضمن سياق علاقاتها المختلفة.

تقوم حركات الأرضنة على مقام المحايثة من خلال تشكيل الأرضية الواسعة للفلسفة، وانتشالها من أرضها ثم تأسيسها على الأرض، أي بعد تحديد الأرض الخصبة الصالحة للزراعة ونوعية التربة يتم بذرها بالمفاهيم التي تنقل المحايثة من الكليات الميتافيزيقية المجرّدة عبر صبغياتها الوراثية– التي تحفظها — إلى مواقع حركية، حيث تغدو انتقالات المفاهيم وارتحالاتها واستيطاناتها، بمثابة المواقعية الحركية التي تمنح المحايثة تشخيصها وتجلياتها. إن المفهوم الذي يعطيه دولوز بعدا أرضيا يهدف منه بناء فلسفي أرضي جاعلا جذور الفلسفة متأصلة بالأرض لإعطاء تفسير مختلف لنشوء الفلسفة وتكوّن الثقافات والحضارات وعلاقته بخلق المفاهيم [2] ضمن نطاق "الإنتاج الراغب" الذي تحدّث عنه في كتابه الذي اشتركه مع فيلكس غتاري Félix Guattari بعنوان "الرأسمالية والفصام، أوديب مضادا"، فالإنتاج الراغب يعني فيما يعني وضع الإنسان الغربي المعاصر الذي عبّر عنه دولوز وغتاري بحالة الفصامي، الذي يفتقد ذاته داخل آلة المجتمع والإنتاج ضمن دوامة لا تعرف التوقّف ولا مسارها أو حتى ما تريده، إنه في تماهٍ تام مع الطبيعة، ولم يعد الإنسان سيّد المخلوقات بل كإنسان مسّته الحياة العميقة الكامنة في كل الأشكال أو كل الأنواع، الإنسان المتكفّل بالكواكب وحتى بالحيوانات، والذي لا ينفك يربط آلة — عضوا بآلة... إنه تابع أبدي لآلات الكون... إن الإنسان والطبيعة ليسا كلمتين متقابلتين متواجهتين، حتى لو أخذت العلاقة بينهما كرابطة سببية، كرابطة فهم وتعبير (سبب – أثر، فاعل — مفعول إلخ)، بل كحقيقة وحيدة ذاتية أساسية في المنتج والمنتوج. إن الإنتاج كسياق يتخطى كل المقولات المثالية ويشكّل دورة تستند إلى الرغبة كمبدأ ضمني كامن [3]، بواسطة الآلات الرغابية تصنع لنا جسدا عضويا؛ ولكن في صميم هذا الإنتاج، وأثناء إنتاجه بالذات، يعاني الجسد من كونه منظّما هكذا، أي من أنه لم يكن له تنظيم آخر، أو من أنه ليس محروما من التنظيم أصلا، "محطة غير قابلة للفهم ومستقيمة جدا" واقعة في وسط العملية كزمن ثالث لا فم، لا لسان، لا أسنان، لا حنجرة، لا بلعوم، لا معدة، لا بطن، لا مخرج... إن الآلات الراغبة، لا تسير إلاّ معطّلة، وهي تتعطل

1– عمر كوش، معمارية جيل دولوز الفلسفية، في الموضع نفسه.

2– المرجع نفسه، ص 108.

3– جيل دولوز وفيلكس غتاري، الرأسمالية والفصام، أوديب مضادا، ترجمة علي مقلد، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان الواحد والعشرون والثاني والعشرون، 2007، ص 51.

باستمرار... الجسم بدون أعضاء هو اللاّمنتج؛ ومع ذلك فهو منتوج في مكانه وفي ساعته ضمن التركيبة التواصلية مثله مثل تماهي الإنتاج والمنتوج [1]، وفق الحالة التي يحياها الفصامي.

إن هكذا أسلوب في الحياة كما صوّر ذلك دولوز يعني في الجهة المقابلة تحرير الحياة من الأنساق المغلقة وجميع مظاهر القمع والانغلاق الذي وقع فيه الإنسان الغربي الحديث والمعاصر، فمع الاختلاف في الأدوات المستعملة في النقد سواءا في الفترة الحديثة أو المعاصرة، يبدو أن نظرة العقل للحياة تسير في اتجاه توافقي لصالح الإنسان، شريطة أن يكون تصوّرنا للعقل متحرّر من كل أشكال العبودية التي نبّه إليها نيتشه من دين وأخلاق وأنظمة سياسية إلى معرفة وعلم وفن... فمع الأخطاء التي وقع فيها العقل الغربي الحديث بداية من الكوجيتو الديكارتي إلى نقد العقل الكانطي إلى العقل الجدلي الهيغلي، إلاّ أنها استطاعت أن تخرج العقل من سباته الدوغمائي الذي فرضته الكنيسة على العقل لمدة طويلة من الزمن، مع أنها لم توفّق هذه الفلسفات كلّها في نظر نيتشه في تقديمها رؤية توافقية واضحة حول الحياة، لأن نجاح العقل يتجلى في أسمى صوره في تمثّله للحياة ولا فصل بينهما، لكن مع الفترة المعاصرة تداركت الفلسفة المأزق الذي وقع فيه العقل، وفكّت قيوده التي سجنته بها الفلسفة الحديثة، مع الاختلاف في الأدوات كما ذكرنا سالفا، فبالحفر الفوكولتي تفضح بعض الممارسات التي انتهكت حرمة العقل، من هنا عمل على توسيع خريطة العقل ليصبح العقل يتفتح على الجنون والجنس ويدخل غياهب السجن ليفضح تلك الممارسات المشبوهة التي يتبرّأ منها العقل نفسه، ومع التفكيك الدريداوي يكفّ الصوت عن كونه الممثّل الشرعي للعقل وبالتالي يتجاوز أسبقية الحضور باعتباره يمثّل الذات والهوية إلى الاختلاف بمعنى التمايز لا الإرجاء، من هنا يؤسّس علم كتابة جديد يضع في أولوياتها أسبقية الكتابة عن الصوت ضمن استراتيجيا التفكيك تبيّن التناقضات داخل المنظومة الفلسفية العقلانية الغربية، وكذا مع الترحال الدولوزي والتيه يتجدّد مفهوم العقل بتأرضنه وانتشاله لأجزاء الجسد في جسم فصامي انهمامه الأساسي هو الإنتاج ضمن دوامة لا تعرف الانقطاع.

إن هذا الطرح للعقل كما قدّمه هؤلاء الفلاسفة هو انتصارا له في النهاية بما أنه يحوي تناقضاته ويواكب حركة الحياة، وهو ما أسس له نيتشه من قبل، فالعقلانية الفلسفية بداية من نيتشه يعاد ابتكارها من جديد وبصورة لا سابق لها، لقد أصبحت أكثر إشكالية من ذي قبل، ولهذا فهي ليست

1 – جيل دولوز وفيلكس غتاري، الرأسمالية والفصام، أوديب مضادا، ص ص 53، 54.

منطقية ولا نظرية خالصة، بقدر ما هي عملية إستراتيجية، بمعنى أن هاجسها ليس هو البحث عن صدق المقولات، أو صحة القياسات، كما لا تهتم بتماسك الخطابات، أو تطابق المعارف، بقدر ما تسعى إلى ممارسة العلاقة مع العقل بطريقة خلاقة منتجة وفعالة، تسهم في تحويل العالم وإعادة تشكيله، بقدر ما تسمح بنسج علاقات جديدة بين الكلمات والأشياء، وبين الكلمات والأفكار، إنها عقلانية لا تعمل وفق المنطق البرهاني، أو منطق التعالي القبلي، بل تعمل وفق منطق متعدد القيم، تركيبي، مفتوح على الجسد والمتخيّل والذوق والاستعارة، مما يحول دون انغلاقها داخل المنظومة ويجعلها ممارسة فكرية محايثة منفتحة على المختلف والضد والهامش، وهذا ما يجعل منها عقلانية تجمع بين النقد والتفكيك، أي يجعل منها نوعا من "نقد النقد" [1]، وهو ما يجعل العقل أقل معقولية، وأكثر تداخل مع اللاّمعقول من خلال نوعية العلاقة التي يقيمها مع لا معقوله المتمثّل في الجسد وكيفية الاشتغال عليه، لذلك فاللاّمعقول يمثّل أساس العقل وحياته الباطنية المحتجة، من هنا كان النقد الجنيالوجي لعقلانية الفلسفة والفلاسفة ينطلق من اقتحام المناطق المستبعدة من المساءلة والبحث والمسيّجة بمنطق التطابق والبداهة والصدق، ولهذا لا نوافق على الرأي القائل بأن نيتشه فيلسوف هادم للعقلانية ومضادا للأنوار، باعتبار أنه الباعث لروحها من جديد، بعد أن تحوّلت إلى أنساق مغلقة، ومعايير نهائية، ومؤسّسة لإنتاج الحقيقة وفصلها عن الخطأ [2]، بفعل مفهومه للقيمة والدور المفصلي الذي تمثّله في تاريخ الفلسفة الغربية، لكن ما هو حجم الإحراج وعمق المأزق الذي تسبّبه هذه النظرة القيمية للعقل بعد ما آمن به الإنسان منذ أمد طويل كمعبد للحرية ومسرحا لتمثيلياتها؟

1- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص 41 .

2- المرجع نفسه، ص 42 .

المبحث الثاني: أصل الحياة وتجربة القيم.

يشير مصطلح "قيمة" "VALEUR" وجمعها قيم في موسوعة "لالاند" الفلسفية إلى استعمال بالمعنى المجرَّد (ذو قيمة، له شيء من القيمة) وآخر بالمعنى العينيّ (يكون قيمة)، هذا الاستعمال الأخير هو الأكثر حداثة، أما المعاني الفنيّة المستعملة في الفلسفة فهي قد تحمل طابعا ذاتيا، وذلك بمعنى طابع الأشياء الكامن في كونها مقدَّرة أو مرغوبة نسبيًّا لدى شخص أو عموما، لدى جماعة أشخاص معينين، "فالنبل في نظر ارستقراطي مقتنع، هو قيمة رفيعة جدا" أما موضوعيا فهي تتمثل في سمات الأشياء القائمة على ما تستحق من تقدير نسبيّ، من هنا فالمهمة الحقيقية للعقل هي فحص القيمة الصحيحة لكل الخيرات التي يبدو اكتسابها متوقفا على سلوكنا إلى حدٍ ما، وقد يأتي معنى القيمة موضوعيا وبصفة شرطية في سمة الأشياء الكامنة في أنها تشبع غَرَضًا معيناً كالقيمة التوثيقية للأعمال الفنية وبذلك يؤدي النقد هنا إلى تفكيك الوثائق والوصول إلى تقارير يتّسم كل منها بسمة تدل على قيمته المحتملة، وقد يأخذ معنى القيمة بعد اقتصادي في سمة الأشياء الكامنة في كونها قابلة للتبادل، في جماعة معينة وفي لحظة محدّدة، مقابل كمية محدودة من سلعة تعتمد وحدة للتبادل، بهذا المعنى يقال غالبا، قيمة تبادلية، مقابل القيمة الاستعمالية، وقد يأخذ معنى القيمة بعدا رياضيا في تعبير رقميّ، أو جبري على الأقل، يحدّد مجهولا، أو يمثّل حالة متغير "في كل مسألة ترمي إلى إيجاد قيمة شيء أو عدة أشياء مجهولة، هناك تفريق مهم ينبغي إجراؤه، فمن جهة سيتوجّب علينا النظر في قيم المعطيات الخاصة، ومن جهة ثانية النظر في مختلف العلاقات التي ينبغي على المجاهيل أن تقيمها فيما بينها ومع المعطيات..."

وقد يأتي معنى القيمة في الجماليّات وفي الموسيقى بالتحديد بديمومة الأنغام النسبية، وفي الفنون التشكيلية بغموض الألوان أو وضوحها النسبي، يعني كمية الوضوح أو الغموض المضمّن في لون ما ويجري الإفراط أحيانا في جعل هذه الكلمة شاملة لعلاقات هذه الأنغام اللّونية ذاتها أو درجة تشبّعها.

إن أول استخدام لهذا المصطلح إذا استثنينا الرياضيات نجده في الاقتصاد السياسي، من هنا جرى نقله إلى اللّسان الفلسفي المعاصر، حيث حلَّ في عدد كبير من الاستعمالات محل تعبير Bien القديم، أما حكم قيمي Jugement de valeur فيبدو أن هذا التعبير من أصل لاهوتي قديم وأن مصدره ريتشل Ritschl، وقد شاع بادئ الأمر في ألمانيا، حيث جرى جعله شاملا لكل المجال

الفلسفي، وهو ينطبق على الحكم الذي يتناول القيمة بالمعنى الذاتي وبالمعنى الذي يبرز القيمة التوثيقية للأعمال الفنية وتقييم هذه التقييمات بعد مقارنتها.

هذا، وقد أسهم نيتشه في نظر لالاند إسهاما كبيرا في نشر هذا المصطلح ويبدو ذلك جليا في العنوان الفرعي لكتابه "إرادة القوة" والمتمثل في "محاولة لقلب كل القيم"[1].

إن تحديد معنى دقيق لمفهوم القيمة ليس بالأمر السهل في نظر لالاند، وذلك لكون هذه الكلمة تمثّل في الغالب مفهوما متحركا، انتقالا من الواقع إلى القانون، من المرغوب إلى الرَّغوب من خلال المرغوب فيه المشترك، أما بالنسبة لأسباب استعماله في اللّسان المعاصر فنجد أبرزها الاجتهاد للإحاطة والملاحظة على سبيل الواقعة كما يقع في المعنى الاقتصادي [2]، واستجلاء العناصر المضمرة من المتخفية والظاهرة بعد عمليات حفر فيلولوجية كما هو الشأن بالنسبة للاستخدام النيتشوي للمصطلح.

أما في اللّغة فنجد معنى القيمة بالمقدار فيقال قيمة الشيء مقداره وقيمة المتاع ثمنه، ويطلق من الناحية الذاتية على الصّفة التي تجعل من ذلك الشيء مرغوبا ومطلوبا، أما من الناحية الموضوعية فتطلق على ما يتميّز به الشيء ذاته من صفات تجعله مستحقا للتقدير إن كثيرا أو قليلا.

أما في الأخلاق فلفظ القيمة الأخلاقية يعني الخير ونقيضه الشر، بحيث تكون قيمة الفعل فيما يتضمنه من خيرية أو ما نرى فيه من خيرية وكلّما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير كلما كانت قيمة الفعل أكبر [3]، على أية حال تقترب هذه المفاهيم من الصورة التي أراد نيتشه عرضها، فالحديث عن القيمة يجرّنا إلى الحديث عن الأخلاق، ويظهر ذلك في كتابيه "ما وراء الخير والشر" الصادر عام 1886م، وفي كتابه "جنيالوجيا الأخلاق" الصادر عام 1887م، كما في كتابه الذي نشر بعد وفاته والمعنون بـ"إرادة القوة" وبعنوان فرعي "محاولة لقلب كل القيم" والذي يأتي الجزء الثاني فيه بعنوان "نقد القيم الراقية" والجزء الثالث بعنوان "مبدأ تقييم جديد"، هذا يعني أن نيتشه أولى اهتماما كبيرا بموضوع القيمة والتقييم وذلك لأهميتهما في مراجعة تاريخ الأخلاق وإعادة النظر في التاريخ الستاتيكي والمفاهيم المطلقة المترتبة عن ذلك. إن القيمة وفق هكذا تصور تعني النسبة والنسبية والديناميكا والمتغير والمختلف والآني... وغير ذلك من المفاهيم المرتبطة بها، وهكذا يعاد النظر في الطرح الميتافيزيقي للحرية باعتباره طرحا غير ذي جدوى يتأسّس على المطلق، وتصبح مسألة حرية

1 – voir André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, pp 1182-1186.
2 – Ibid, p 1186.
3– مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ص 587 .

الاختيار اكتشاف مسيحي الغاية منه إيجاد مذنبين والاقتصاص منهم، من هنا كان مفهوم الحرية مفهوم مفصلي تحرّكه القيمة ضمن مسارات شائكة وأحيانا موصدة، لكن ما هو المفهوم الجديد للحرية الذي يترتب عن هذا الطرح للقيمة؟

تعني حرية LIBERTE بالمعنى القديم أي الإنسان "الحرّ" ذلك الإنسان الذي لا يكون عبدا أو سجينا، من هنا فالحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه؛ إنها غياب إكراه خارجي. وانطلاقا من ذلك المعنى، امتدّ معنى الكلمة في ثلاثة اتجاهات متباينة، أولا، بالتماثل والتعميم، تقال الحرية على كائنات أخرى غير الإنسان، وحتى إنها تقال على كائنات جامدة، ثانيا، من الزاوية الاجتماعية والسياسية، تميّز حالة معينة للمواطن أو للفاعل في علاقاته مع المجتمع والحكومة، ثالثا، حين نعتبر أن ثمة داخل الإنسان بالذات قوى ومبادئ فعل غريبة عنه، ترغمه على غرار سيّد مستبد، أو تغويه على منوال مخادع أنانيّ، تقال هذه الكلمة على الاستقلال الداخلي للإنسان عما لا يكون "هو ذاته" حقاً؛ وتاليا تقال على اللاّحتمية، عندما تؤخذ بوصفها وسيلة وحيدة لإزالة كل ما هو خارج عن فعل الفاعل. إن المعنى الأول للحرية هو معنى عام يشير إلى حالة الكائن الذي لا يعاني إكراهاً؛ والذي يتعرف طبقا لمشيئته ولطبيعته، كحالة الجسم الذي يسقط سقوطا حرا، فتتجلى حريته في مسراها بمقتضى طبيعتها، نحو مركز الأرض، بسرعة متناسبة مع الزّمن، كذلك يقال في كل نظام حيوي، وعلى كل وظيفة، نباتية أو حيوانية، إنها حرّة إذا أدت دورها وفقا للقوانين المطابقة لها، دون أي مانع خارجي أو داخلي، أما المعنى الثاني للحرية وهو معنى سياسي واجتماعي سواء كانت الحرية الخاصة أو الحريات فهو تطبيق اجتماعي للمعنى السابق، فتدل كلمة حرية على غياب إكراه اجتماعي مفروض على الفرد، وبهذا المعنى يكون المرء حرا في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون، حرا في أن يرفض القيام بكل ما لا يأمره بفعله، أما الحريات السياسية فهي الحقوق المعترف بها للفرد بحيث إنّ هذه الحقوق تحدّ من سلطة الحكومة كحرية الوعي، الحرية الفردية، حرية الاجتماع، وجود دستور، حكم ذاتي، ممارسة الممثّلين المنتخبين للسلطة، ويأتي اصطلاح الحرية بمعنى مطلق، تعطى عموما قيمة تقديرية، عندها لا تدلّ هذه الكلمة فقط على الدرجة الاستقلالية الرفيعة نسبيا التي يملكها الفرد تجاه الزّمرة الاجتماعية التي ينتمي إليها. بل تدلّ أيضا على الدرجة الاستقلالية التي تعتبر درجة سويَّةً ومنشودة، وتعتبر مكوّنة حقا وقيمة أخلاقية، فالحرية تكمن في التمكّن من القيام بكل ما لا يضّر الآخر، يعني أن الحرية تكمن في أنها لا تتقيّد إلاّ بالقوانين وقد يأتي معنى الحرية في إطار نفسي أخلاقي في مقابل اللاّوعي، النّزوة، الجنون، اللاّمسؤولية، الحقوقية أو الأخلاقيّة.

فالحرية هنا هي حالة الكائن، الفاعل خيرا أو الفاعل شرا على حد سواء، الذي يحزم أمره بعد رويَّة وهو يعلم الأمر حقّ العلم؛ والفاعل الذي يعرف ما يريد، ولماذا يريده، والذي لا يتعرف إلاّ بمقتضى الأسباب التي يوافق عليها، فالحرية هنا هي أقصى حدّ ممكن من الاستقلال، بالنسبة إلى الإرادة، التي تحزم أمرها في ظل فكرة هذا الاستقلال، بغية هدفٍ تملك الإرادة فكرة عنه أيضا، وقد يأتي معنى الحرية مقابل الانفعال، الغرائز البهيمية، الجهل، الدوافع العرضية أو السطحية، بذلك فهي حالة الكائن البشري الذي يحقّق طبيعته الخاصة في أعماله، طبيعته المعتبرة أساسا أنها متميزّة بالعقل والأخلاقية، بهذا المعنى، تكون كلمة حرية لفظا معياريا تماما، وتدل على حالة مثالية، حيث يمكن للطبيعة البشرية أن تكون محكومة حصرا بما فيها من رفعة أو ترفع، وتكون الحرية الحقيقية ملازمة أينما وجدت وتابعة للنظام البشري والخارجي على حدّ سواء، وتكمن حريتنا الفضلى في التغليب، بقدر الإمكان، للنوازع الخيّرة على النوازع الشريرة، ويأتي اصطلاح الحرية أيضا بمعنى القدرة على التصرف بلا علّة أخرى سوى وجود هذه العلّة بالذات، أي بلا سبب متعلق بمحتوى العمل المنجز [1].

في كل هذه الحالات يترتب عن الإقرار بالحرية مأزق قيمي تفرضه التجربة الحياتية، من هنا كان نيتشه يمارس أساليبه الاغوائية في سبيل فضح تلك المحاولات التي ناضلت من أجل إبراق تلك النزعات التدميرية في الإنسان. لقد وُجدت الحرية من أجل التضييق على القيمة وتحميل الإنسان مسؤولية طبيعته، إنها السبيل الوحيد لمأسسة القيمة على قواعد لا أرضية. إن المفارقة العجيبة التي تتضمّنها المسيحية في كونها تضحّي بحرية الإنسان إذا تعلّق الأمر بسلوكه ومعتقده والترويج لضعفه والعمل على ترويضه، لكن حينما يتعلق الأمر بالعقوبة فهو حر وبالتالي له مسؤولية كاملة على أفعاله، لقد بيّن نيتشه خطأ حرية الاختيار في كتابه "أفول الأصنام" واعتبرها أكبر حيّل المراوغة المشبوهة التي يمارسها علماء اللاّهوت الذين يهدفون إلى جعل البشرية مسؤولة تابعة لعلماء اللاّهوت، إنها سيكولوجية شمولية الخطأ فكل سَن للمسؤوليات يعني أن إرادة العقاب والمحاكمة هي التي تعمل، إن إسناد أمر أن نكون بهذه الطريقة أو تلك إلى إرادة، إلى نيات، إلى أفعال مسؤولة، هو إفراغ للصيرورة من براءتها، لقد ابتكرت نظرية الإرادة أساسا لغايات العقاب أي برغبة في التجريم، إن علم النفس القديم، علم نفس الإرادة، قد انبثق من كون أصحابه، الكهنة الذين كانوا على رأس الجماعات القديمة، أرادوا أن يمنحوا أنفسهم حق فرض عقوبات، أو إعطاء مثل هذا الحق للإله... إن كانوا قد تصوّروا رجالا "أحرارا" فلهدف واحد، لكي تتمكن من محاكمتهم وإدانتهم، لكي يصيروا مذنبين... الآن وقد انخرطنا

1 – Voir André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, pp 558- 563.

في الاتجاه المعاكس، وقد تعهّدنا بكل قوانا، نحن اللاّأخلاقيين بأن نبطل مفهوم الخطأ ومفهوم العقاب وأن نطهّر علم النفس، التاريخ، الطبيعة، المؤسسات والقوانين الاجتماعية منهما فإنه لا يوجد، في نظرنا، خصوم أشد عزما من علماء اللاّهوت الذين ما يزالون، بمفهومهم عن "النظام الأخلاقي الكوني" يُعْدُون براءة الصيرورة بـ"العقاب" و"الخطأ"، إن المسيحية هي ميتافيزيقا الجلاد... [1]، إنها صورة الإنسان الضعيف المدان، فالحرية لا تعطى للإنسان ولا تنتزع منه. إن عقيدتنا الوحيدة في نظر نيتشه هي أن لا يهب أحد للإنسان مزاياه: لا الإله، لا المجتمع، لا آباؤه ولا أسلافه، ولا هو نفسه، لا أحد يتحمّل مسؤولية وجوده، تكوُّنه بهذه الطريقة أو تلك، كونه في هذا الظرف أو ذاك، في هذا الوسط أو ذاك، لا يمكن أن نستثني الطابع القدري لوجوده من الطابع القدري لكل ما كان ولكل ما سيكون، إنه ليس نتيجة نية خاصة أو إرادة أو قصديّة، إنه لا يمثّل محاولة الوصول إلى "المثل الإنساني الأعلى"، إلى مثل السعادة الأعلى، أو إلى "مثل الأخلاق الأعلى"، من العبث أن نريد دفع وجودنا الذاتي إلى قصدية ما بعيدة، نحن هم من اخترع مفهوم الـ"غاية": أما في الواقع فالغاية غائبة، لابد منا، نحن جزء من القدر، نحن جزء من كل، نحن كائنون في هذا الكل – لا شيء يمكنه أن يحكم على كينونتها أن يزنها، أن يقارنها، أن يدينها، لأن ذلك سيعني الحكم على الكل، وزنه، مقارنته، إدانته.. على أن خارج الكل لا شيء هناك، ألاّ يكون أحد مسؤولا أبدا... هذا هو التحرير الأكبر – من هنا، ومن هنا فقط، أصلحت براءة الصيرورة... لقد كانت فكرة الإله حتى الآن الاعتراض الرئيسي ضد الوجود... إننا نجحد الإله، ننفي المسؤولية عن الإله، بهذا فقط ننقذ العالم [2]، ويتخلص السلوك الإنساني من سجنه المسيحي، وتظهر بوادر أخلاق جديدة من خلال نشر عقيدة الخطأ، "فالعالم وهم من وجهة نظر أخلاقية، لكن الأخلاق ذاتها تغدو وهما باعتبارها تصنع العالم بمقياسها" [3]. إن إرادة إيجاد الحقيقة يعني تثبيتها، وإرجاعها حقيقية، واعتبار مقياس الوهم فيها دائم بترجمتها في معنى الوجود، الحقيقة ليست موجودة أو شيئا يجب إيجاده واختراعه، إنما ينبغي خلقها ودمجها في كل تطوّر وهي أيضا إرادة اعتداء لا نهائية للأفعال، ترجمة الحقيقة في أفعال بالنظر للغايات، إنها حتمية فاعلة، لم تأت للوعي بواقع مغلق، إنها تعبير عن إرادة القوة. إن الحياة تتأسّس على فرضية عقيدة الثبات، لعودة نظام الأشياء؛ فبما أن الحياة قويّة، فالعالم إلهي، وبهذا المعنى يصبح موجود، واسع، يختصر الأفعال في المنطق، والعقلنة والسّستمة

1- نيتشه، أفول الأصنام، ص ص 53، 54 .

2- المصدر نفسه، ص ص 55، 56 .

3 – Jean Granier, Nietzsche, vie et vérité, p 167 . « Au point de vue moral, le monde est faux, mais dans la mesure ou la morale fait partie de ce monde la morale est fausse ».

بقدر ما هنالك وسائل مساعدة على الحياة [1]، وهذه الحالة في الحقيقة هي انفصال للقيمة عن الحياة، كانفصال الحرية عن واقعها المعيش. إن الحديث عن مطلقية القيمة أو نسبيتها بالنّظر للدوافع المكشوفة التي تتستر وراءها، سواءا يتعلق الأمر هنا بالمنفعة واللّذة أو النمو أو العاطفة المشبوهة كالتي نجدها في المسيحية خاصة في جانب المحبة وحتى بعض العلاقات المصلحية الخاصة، هي كلها مؤشرات عن أزمة تلوح في الأفق بأعراضها المختلفة عن يأس متنامي حيال أي حديث عن التطوّر بالإنسان. لقد كشف هيدغر عن معنى هذه الأزمة في فلسفة نيتشه بعد انفصال القيم عن الحياة، فبالنسبة لنيتشه يحدث هذا الانفصال في الوقت الذي يسعى فيه الإنسان لإيجاد معنى من كل حادث، لكن هذا المعنى غير موجود، ذلك أن الإرادة الإنسانية تحتاج إلى هدف، وهي ترجّح إرادة العدم على ألا تريد إطلاقا، فحيثما توجد إرادة، فإنه لا يوجد طريق فقط، بل يوجد هدف أولا [2]، خاصة مع الافتراض المسبق للإنسان أن المقصود من أي شيء هو "معنى ما" لابد أن يتحقق، إلاّ أنه سرعان ما يكتشف أن التطوّر لا يقود إلى أيّ هدف، وأنه لا يجد معنى للأشياء، وأنه استسلم لخداع طويل، بالتالي تذهب جهوده ومحاولاته في إعطاء "معنى ما" دون قيمة، لأن المعنى كما يقول هيدغر يعني القيمة، وغياب المعنى يعني نتيجة لذلك غياب القيمة [3]، ومادامت القيمة مرتبطة بالفعل والحركة والتغير — لأنها في دور رقابي هنا – فهي تستمد أصولها من الحياة كما أراد ذلك نيتشه، إنها تراقب السلوكات وتوجّهها، لكن مع ذلك فهي تعجز عن اللّحاق بالحياة وقد تعاكسها في مسيرتها إذا كانت الإرادة التي تحرّكها عدمية سلبية، وبهذا المعنى ترتبط القيمة بالحياة، لكن قبل ذلك بالإرادة التي توجّهها، سواءا إرادة فاعلة أو إرادة منفعلة، وهو ما يفسّر اختلاف هذه القيم. إن تقييمات العبد ارتكاسية لأنها نابعة من طبيعة ارتكاسية وإرادة ضعيفة، في حين تأتي تقويمات الأسياد فاعلة لأنها غير منسوخة من ذوات سقيمة ونابعة من إرادة قوية. إن العبد ليس مصدرا للقيمة فهو يحرّفها متى كانت له الفرصة للقيام بذلك، وبالبحث في الأصل نتبيّن أن الأسياد كانوا دائما مصدر التقويم، إذ أنّ العبيد يخضعون في كل الأحوال إلى الأحكام التي يطلقها عليهم هؤلاء الأسياد، فالعبد لا يحدّد القيم بنفسه بمعزل عن السيّد "الارستقراطي"... إذ أن خلق القيم هو حق لهذا السيّد دون سواه [4]، وحتى فيما يتعلّق بالتقييمات السلبية التي يطلقها الأسياد على العبيد فهم يجترّونها حتى إن كانت غير منصفة ومبخسة لهم، ومثال ذلك، الانصياع للتقييمات الذاتية والتبخيس الذاتي

1 – Jean Granier, Nietzsche, vie et vérité, pp 167, 168.
2 -Martin Heidegger, pp 55, 56.
3 – Ibid, p 56.
4– نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص 32 .

الذي تتبنّاه نسوة مؤمنات نقلاً عن كهنة الاعتراف، أو الذي يتعلّمه المسيحيّ المؤمن بعامة عن كنيسته[1]، وبذلك فإن كل الأفعال الإنسانية ترتبط بأحكام قيمة، إلا أن هذه الأحكام قد تكون شخصية وقد تكون مكتسبة من خارج الذات، مع أن هذه الأخيرة هي الأكثر شيوعا، فهي تصبح طبيعة فينا عن طريق العادة، أمّا حكم القيمة الشخصي فإن نيتشه يعتبره بمثابة تثمين للأشياء انطلاقا من درجة اللّذة أو الألم التي يثيرها فينا، لأن هذا الحكم الشخصي يعتبر نادر الوجود مع أنه في جوهره يمثّل ذواتنا وقراراتنا الخاصة بنا [2].

إن أحكام القيمة سواء كانت شخصية أم مستقلة من الخارج فهي في النهاية ربط بين التقويم والحياة، فحين نتحدث عن القيمة فإنّنا نتّحدث عن الحياة نفسها، لأن الحياة ذاتها تدفعنا لأن نحدّد القيم، بل إنّما تنمو بقدر ما تقوّم، لكن هذا التقويم يأخذ شكلين معاكسين حيال الحياة: تقويم إثباتي، يثبت الحياة ويعلي من شأنها، وتقويم ناف، ينفي الحياة ويحّط من إرادتها، وهذا يعني أن كل أخلاق تدّعي بأن الإله يدعو إلى محاكمة الحياة ومعاداتها، هي في حقيقة الأمر نوع من التقويم للحياة الضعيفة والمنحطة [3]، لكن ما هو مصدر هذا التقويم؟ أترى يأتي تقويمنا للأشياء من الذات وبالتالي فهو طبيعي فينا من خلال أحكامنا المسبقة، أم أن مسألة التقويم تعود للموضوع؟ يقوم نيتشه بإخراج قيمة الفعل من الذات من خلال فقد الإحساس الذاتي بالقيمة، فتفكير الناس في الماضي عن الضمير كان وفق منطق إن كل ما يأباه من عمل، فهذا العمل مشين، والواقع أن الضمير يستهجن عمل ما لأنه مستهجن منذ أمد بعيد، إنه فقط يعيد كل ما قد قيل: هذا العمل لا يخلق قيما، الشيء الذي كان فيما مضى يجعل الناس يصمّمون على رفض بعض الأعمال لم يكن هو الضمير: بل الحكم المسبق المتعلق بالعواقب... موافقة الضمير، والشعور بالسعادة الذي تثيره "طمأنينة النفس"، مثلهما مثل الفرحة التي يشعر بها الفنان أمام عمله، لا يبرهنان على شيء... ليس الانشراح مقياس لتقييم الأمر الذي عنه ينبعث، كما أن الانزعاج لا يمكن أن يستخدم كحجة ضد قيمة شيء ما، لازلنا نملك من المعرفة ما يكفي لنتمكّن من تقييم أعمالنا: ينقصنا لفعل ذلك أن ننظر إليها من زاوية الموضوعية: وحين نرفض عملا ما فإننا سوف لن نكون حكما بل طرفا.. إن المشاعر النبيلة التي تواكب الفعل لا تبرهن على قيمته بتاتا، فرغم جيشان العواطف وسموّها قد ينتج الفنان عملا رديئا جدا، من الأفضل القول بأن تلك الاندفاعات خدّاعة، إنها

1 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 252 .

2 – نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص 33 .

3 – المرجع نفسه، ص ص 33، 34 .

تحوّل أنظارنا وتغيّر مجرى الحكم النقدي، وتبعدنا عن أخذ الحذر، وعن الشكّ في كوننا نرتكب حماقة، إنها تصيرنا بلداء [1]، وتجعل حكمنا حول الأشياء ثابت ومطلق، وهكذا ليس من الممكن إيجاد صيغة نهائية كمقياس للأفعال، تتحدّد قيمة الأفعال من خلال الظروف والبيئة والثقافة والصلاحة والإرادة، إنها عوامل لتنشئة القيمة ولصيرورتها، ومع أنه تمّ عبر التاريخ العديد من تحولات القيم، وانقضت اللّوحات القديمة للقيمة وقام مقامها أخرى جديدة، إلاّ أن تصوّر نيتشه للقيمة حسب أوغين فنك هو الأكثر جذرية، ذلك أنه يتصوّر في بداية المطاف تبدّلاً في القيمة نفسها، فحيثما يعيش الوجود الذي لم يمس داخل منظومة قيم، فإن هذه القيم تمثّل بالنسبة إليه موجودات في ذاتها، وحيثما تربط القيم "جميع" الناس برباط قوى لا يتبدّل فقد أصبحت "موضوعية"، فأمّا حينما تذوب الجماعة داخل منظومة قيم وتبرز الصيغ المتأخّرة في إضفاء الفردية القصوى، فإذ ذاك فقط تظهر نسبية القيم فيما يتصل بكل فرد بشكل خاص، ويبدو ما كان فيما مضى أساسا للحياة الجماعية لا جدل فيه، يبدو حينئذ مصدرا من جراء الريبة والذاتية، ولكن ما يسمى بموضوعية القيم لا يعدو كونه بالضبط، في نظر نيتشه، ابتداعا: يعني أن الوجود الإنساني ابتدعها ولكنه نسي أنها كذلك، فالحياة الإنسانية هي "سنّ قيم"، ولكنها تجهل الأمر على الدوام تقريبا، إذ أن ما وضعته الحياة ذاتها يبدو لها من الخارج بمثابة قوة ملزمة تنبثق من القانون الأخلاقي، وعندما يبتدع الإنسان قيما يتعالى بها على ذاته يضعها غريبة عنه من خلال ميزاتها. إن ما يودّ نيتشه إلغاءه هنا هو الجانب الدوغمائي في القيمة، إلاّ أن الإنسان لا يستيقظ من سباته الدوغمائي حينما يصبح ذاتا فردية يختار ويعيش طبقا لـ"أذواقه" و"يقيّم" بأكثر الطرق فردية، أما تفكير نيتشه القيمي فيضع نصب عينيه "المشروع المتعالي للقيم" في الوجود والذي أنجز فيما مضى "على نحو غير واع". إن مراد نيتشه في نظر فنك هو أن يكشف عن النشاط اللاّواعي في الحياة الذي يقيّم ويضع لوحات قيمية. إن الوجود الإنساني يتعالى على ذاته بأنه يتصور وجهات النظر القيمية التي يتناول كافة الأشياء انطلاقا منها يتناول ذاته تصورا قبليا على أنها خارجية، فنيتشه لا يعتبر إذن كل تقيم بمفرده، بل ينظر إلى النوازع الأساسية التي تفرضها وجوه القيم، ذلك أن لكل إنسانية ولكل شعب وكل ثقافة "قبليتها القديمة" وتقيمها الأساسي الذي يتخذ كل منها، تبعا له، مقامه وسط الموجود ويحيا حياته [2]، كما أن قبلية التقييم هذه ليست علم تقييم ثابت وفطري، بل لها تاريخها وهي متحرّكة، فهو يدرك هذه التحوّلات للقيم وينصّب نفسه بأنه الأول الذي كشف النقاب عن موضوعية القيم الظاهرة ليتمكّن من

1- نيتشه، إرادة القوة، ص 132 .

2- أوغين فنك، فلسفة نيتشه، ص ص 144، 145 .

أن يدرك أن الحياة تبتدعها، وهكذا ينبّهنا لأعمق قوة خلاّقة في الحياة بقلبه هذا للقيم، فتعاليم نيتشه في ذاتية القيم تتفوّق كثيرا على النسبية الرخيصة التي ترتكز على الاعتباطية الفردية، وهو ما يجعلنا نفهم بأن تعاليمه في الذاتية لا تنفي موضوعية الظاهرات في القيم بل تدرك هذه الموضوعية كنسيان أن الابتداع القبلي من أعمال الوجود، وهكذا فإن تحوّل القيمة يعني إلغاء الوجود ويعني الخلاص والسير وجهة حياة تتمتع بوعي رفيع للذات، وتتبدّد بذلك غفوة العقائدية القيمية [1]، من هنا ارتبط خلق القيم بالتحرّر من الغيرية وتكثيف الشعور بالأنا قصد التخلّص من التبعية والضعف سواءا للإله أو الزمان أو المكان، وهذا التحرّر يستوجب قدرا من القوّة في الإنسان باعتباره كائنا فاعلا وحرّا يتجاوز التصوّر السائد للأخلاق الذي يعتبر الأفعال خيّرة أو سيئة بطبعها، وإنّ مثل هذا التصوّر لهو من قبيل التشويه للحياة، فلا شيء له قيمة في الحياة إلاّ درجة القوة فيها، لأن الحياة نفسها هي إرادة قوّة، وقد عرّف نيتشه القيمة بأنها أكبر كميّة من القوّة التي يستطيع الإنسان أن ينتجها [2]، لكن عندما نعتبر أن الحياة بلا معنى ولا قيمة، فإن هذه الحياة تنتفى، ولكن نفي الحياة قد يأتي أيضا من اعتناقنا للقيم الميتافيزيقية والمقولات العقلية، وبهذا المعنى يمكننا اعتبار القيمة "شرط إمكان" الكائن كما يذهب إلى ذلك "هيدغر" أو شرط وجوده كما عند نيتشه إلاّ أن ما يكون شرطا للقيمة هو إرادة القوّة حسب ما يعرّفها نيتشه بما هي نزوع نحو الهيمنة، أي قدرة الكائن على التحكّم في الأشياء، والقيمة التي نمنحها لشيء ما بإطلاق حكم عليه هي في الحقيقة تحديد له، فحكم القيمة هو نوع من العنف الذي نسلّطه على الأشياء لكي نسيطر عليها ونتحكّم فيها، وإنّ الحياة في حدّ ذاتها لا تتحقّق إلاّ بالعنف والاستغلال والهيمنة، وبهذا المعنى فالحياة تقويم مستمر، لكن هذا التقويم هو تأويل للأشياء بطريقتنا الخاصة، يعني أننا نمارس تذويبا للأشياء وتعدّيا غير مسبوق عليها، إنها تفقد خاصيتها الأولى المعطاة لنستعيد التفكير فيها من جديد قصد تأسيسها، لذلك يستبعد نيتشه أن يكون مصدر القيم عقلي واعي وذلك نتيجة تشابك القيمة بالحياة، وبهذا المعنى يفرض الجسد نفسه في عملية التقويم. فبأبعاده اللاّواعية وبكلّ عمليّاته المعقّدة مثل الحكم والتخيّل وخلق القيم يكون أكثر كمالا من الفكر الواعي المتعلق بالأنا [3].
وهكذا تتحوّل المباحث الميتافيزيقية والوجودية في فلسفة نيتشه إلى مباحث قيمة، وترتسم خريطة جديدة للحريّة على جغرافيا القدر كما رسمها ذلك في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" أو كما ظهرت بوادرها

1 – أوغين فنك، فلسفة نيتشه، ص 145.
2 – نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص 37 .
3 – المرجع نفسه، ص ص 38، 39 .

الأولى منذ فجر كتاباته، سيما كتابه "مولد المأساة من روح الموسيقى". لقد كانت خطب "زرادشت" إعلانا صريحا بهذا التحوّل للقيمة في قوله:"سأشرح لكم تحوّل العقل في مراحله الثلاث فأنبئكم كيف استحال العقل جملا، وكيف استحال الجمل أسدا، وكيف استحال الأسد أخيرا فصار ولدا" [1]، فالجمل هو الذي يحمل عبء القيم السائدة، وأثقال التربية، والأخلاق والثقافة، يحمله في الصحراء، ويتحوّل هناك إلى أسد: يحطّم الأسد التماثيل، يدوس الأثقال، يتولى نقد كل القيم السائدة، أخيرا يمتلك الأسد أن يصبح طفلا، أي لعبا وبداية جديدة، خالقا لقيم جديدة ومبادئ وتقويم جديدة [2]، ومع أن الجمل له القدرة على التحمّل؛ تحمّل أعباء وتبعات الأسلاف فله أيضا القدرة على حفظ هذا التراث وصيانته وكذا توارثه عبر الأجيال، فالوراثة تؤثّر على أحكام القيمة في سلوك كل فرد في التربية، وهنا يشك نيتشه في كل إصلاح تربوي، وفي كل ترويض لهذا الطبع [3]، وهو ما يشير إليه نيتشه في نص من كتابه "ما وراء الخير والشر" في قوله:"لا يمكن أن يمحى من نفس الإنسان ما كان شغل أسلافه الشاغل الأثير لديهم: سواء كانوا مدّخرين مثابرين ومجرد قطع تابعة لمكتب أو علبة توفير، متواضعين وبورجوازيين في رغباتهم ومتواضعين في فضائلهم كذلك،... ولا يمكن البتّة أن لا يحمل الإنسان في جسده صفات أهله وميول سلفه، مهما شهد الظاهر ضد ذلك، تلك هي مشكلة العرق، وعلى افتراض أن المرء يعرف أمورا بخصوص الأهل فإنها ستسمح له باستنتاجات بصدد الولد" [4]، لذلك لا يمكن للتربية والتعليم الخروج عن هذا السياق، حتى إن حرص المربي والمعلّم على ذلك، كما أن غريزة القطيع تكرّس هذا التوارث للقيم ضمن فكرة الأخلاق التي تتلقاها في الجماعة، وهو ما يشير إليه نيتشه في نص له في كتابه "العلم الجذل" في قوله:"حيثما تلقى أخلاقا، تلقى تقويما وتراتبية للاندفاعات الإنسانية وأفعالها، تعبر دائما هذه التقويمات والتراتبية عن الحاجة إلى الجماعة والحشد: وما ينفعه بالدرجة الأولى – كما في الدرجة الثانية والثالثة – يشكّل المعيار الأسمى لقيمة كل الأفراد، بواسطة الأخلاق تعلّم الفرد أن يكون وظيفة للقطيع، وأن يعزو لنفسه أيّ قيمة على أساس هذه الوظيفة، وبما أن شروط بقاء تجمع تختلف عن شروط بقاء تجمع آخر، نتج عن ذلك تعدّد الأخلاق واختلافها الشديد عن بعضها البعض، وإذا ما انتبهنا إلى كل التغيرات الأساسية التي ستتعرض لها القطعان والتجمعات والدول والمجموعات يمكن التنبؤ بوصول

1 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 47 .

2 – جيل دولوز، نيتشه، ص 05 .

3 - YANNIS CONSTANTINIDÈS, Nietzsche, collection ‘’prisme’’, HACHETTE, Paris, 2001, p 140.

4 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 258 .

أخلاق مغايرة تماما، فالأخلاق ليست إلاّ غريزة التجمع عند الفرد" [1]، من هنا كانت رمزية الجمل هي الحمل والترحال، والبيئة التي تحقّق هذا الانتشار هي الصحراء، لكن ما إن يحلّ الأسد في الجمل حتى ترتسم طرق الحرية، فالأسد يترجم إرادة الفكر ليحقّق حريته، إنه يخلق تلك الحرية التي تحدث تغييرا. إن أهمية الأسد هي في خلق حرية المعارضة للواجبات والمقدّس بهدف التخلص من حمولة الجمل، لكن تبقى طرق التحرّر الفكري متبوعة بمخاطر يشير إليها زرادشت في نص له بعنوان "دوحة الجبل" في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" في قوله:"وارتقى زرادشت مساء الربوة المشرفة على مدينة (البقرة الملوّنة) فالتقى هنالك فتىً كان يلحظ فيما مضى صدوده عنه، وكان هذا الفتى جالسا إلى جذع دوحة يرسل إلى الوادي نظرات ملؤها الأسى، فتقدّم زارا وطوّق الدوحة بذراعيه وقال: لو أنني أردت هزّ هذه الدوحة بيدي لما تمكّنت، غير أن الريح الخفية عن أعيننا تهزّها وتلوّيها كما تشاء، هكذا نحن تلوّينا وتهزّنا أيادٍ لا ترى.

فنهض الفتى مذعوراً وقال: هذا زارا يتكلم! وقد كنت موجهاً أفكاري إليه. فقال زارا: ما يخفيك يا هذا؟ أليس للإنسان وللدّوحة حالة واحدة؟ فكلّما سما الإنسان إلى الأعالي، إلى مطالع النور، تذهب أصوله غائرة في أعماق الأرض، في الظلمات والمهاوي.

فصاح الفتى: أجل! إننا نغور في الشرور، ولكن كيف يتسنى لك أن تكشف خفايا نفسي؟

فابتسم زارا وقال: إن من النفوس من لا نتوصل إلى اكتشافها إلاّ باختراعها اختراعا، وعاد الفتى يكرّر قوله: أجل إننا نغور في الشرور قلت حقا يا زارا، لقد تلاشت ثقتي بنفسي منذ بدأت بالطموح إلى الارتقاء، فحرمت أيضا ثقة الناس، فما هو السبب يا ترى؟ إنني أتحوّل بسرعة فيدحض حاضري ما مضى من أيامي، ولَكَمْ حلقت فوق المدارج أتخطاها وهي الآن لا تغتفر لي إهمالي، إنني عندما أبلغ الذروة أراني دائما منفردا وليس قربي من يكلمني، ويلفحني القرّ في وحدتي فترتجف عظامي، وما أدري ماذا أتيت أطلب فوق الذرى!

إن احتقاري يساير رغباتي في نموّها، فكلما ازددت ارتفاعا زاد احتقاري لمرتفعين فلا أدري ما هم في الذرى يقصدون، ولَكَمْ أخجلني سلوكي متعثرا على المرتقى، ولَكَمْ هزأت بتهدج أنفاسي، إنني أكره المنتفضين للطيران، فما أتعب الوقوف على الذرى العالية!

1 – نيتشه، العلم الجذل، ص 113 .

ونظر زارا إلى الدوحة يتكئ الفتى عليها ساكتا فقال: إن الدوحة ترتفع منفردة على القمة وقد نمت وتعالت فوق الناس وفوق الحيوانات، فإذا هي أرادت أن تتكلم الآن بعد بلوغها هذا العلو فلن يفهم أقوالها أحد، إنها انتظرت ولم تزل تتعلل بالصبر، ولعلها وقد بلغت مسارح السحاب تتوقع انقضاض أول صاعقة عليها.

فهتف الفتى متحمسا: نطقت بالحق، يا زارا، إنني اتجهت إلى الأعماق وأنا أطلب الاعتلاء، وما أنت إلاّ الصاعقة التي توقعتها، تفرّس فيّ، وانظر إلى ما آلت إليه حالتي منذ تجليت لنا، فما أنا إلاّ ضحية الحسد الذي استولى عليّ.

وكانت الدموع تنهمر من مآقي الفتى وهو يتكلم، [فأخذ زارا بذراعيه] وسار به على الطريق، وبعد أن قطعا مسافة منها قال زارا: لقد تفطر قلبي، إن في عينيك ما يفصح بأكثر من بيانك عما تقتحم من الأخطار، انك لما تتحرر يا أخي، بل مازلت تسعى إلى الحرية، وقد أصبحت في بحثك عنها مرهف الحس كالسائر في منامه.

إنك تريد الصعود مطلقا من كل قيد نحو الذرى، فقد اشتاقت روحك إلى مسارح النجوم، ولكن غرائزك السيئة نفسها تشتاق الحرية أيضا.

إن كلابك العقورة تطلب حريتها فهي تنبح مرحة في سراديبها، على حين أن عقلك يطمح إلى تحطيم أبواب سجونك كلها، وما أراك بالطليق الحر فأنت لم تزل سجينا يتوق إلى حريته، وأمثال هذا السجين تتصف أرواحهم بالحزم غير أنها تصبح وا أسفاه مراوغة شريرة.

على من حرّر عقله أن يتطهر مما تبقى فيه من عادة كبت العواطف والتلطخ بالأقذار، لتصبح نظرته برّاقة صافية، إنني لا أجهل الخطر المحدق بك، لذلك استحلفك بحبي لك وأملي فيك ألاّ تطرح عنك ما فيك من حب ومن أمل ، إنك لم تزل تشعر بالكرامة ولم يزل الناس يرونك كريما بالرغم من كرههم لك وتوجيههم نظرات السوء إليك، فاعلم أن الناس لا يبالون بالكرماء يمرون بهم على الطريق، غير أن أهل الصلاح يهتمون بهم، فإذا ما صادفوا في سبيلهم من يتشح الكرامة دعوه رجلا صالحا ليتمكنوا من القبض عليه لاستبعاده.

إن الرجل الكريم يريد أن يبدع شيئا جديدا وفضيلة جديدة، على حين أن الرجل الصالح لا يحن إلاّ إلى الأشياء القديمة، رجل رغبته تتجه إلى الإبقاء عليها، لا خطر على الرجل الكريم من أن ينقلب رجل صلاح، بل كل الخطر عليه في أن يصبح وقحاً هداماً.

لقد عرفت من الناس كراماً دلت طلائعهم على أنهم سيبلغون أسمى الأماني، فما لبثوا حتى هزؤوا بكل أمنية سامية فعاشوا تسير الوقاحة أمامهم، وتموت رغباتهم قبل أن تظهر، فما أعلنوا في صبيحتهم خطة إلاّ شهدوا فشلها في المساء.

قال هؤلاء الناس: ما الفكرة إلاّ شهوة كغيرها من الشهوات، وهكذا طوت الفكرة فيهم جناحيها فتحطما، وبقيت هي تزحف زحفا وتدنس جميع ما تتصل به.

لقد فكر هؤلاء الناس من قبل أن يصيروا أبطالا، فما تسنى لهم إلاّ أن يصبحوا متنعمين، يحزنهم شبح البطولة ويلقي الخوف في روعهم.

استحلفك بحبي لك وأملي فيك ألا تدفع عنك البطل الكامن في نفسك، إذ عليك أن تحقق أسمى أمانيك. هكذا تكلم زارا..." [1].

إن التردد الذي يسكن البطل هو هذه الحالة الوسطى: بين أفول القيم البالية التي أرهقت كاهل الجمل، وتلك المسالك الجديدة التي يفتحها أمامنا الأسد. إن رمزية الأسد هنا تكمن في الانقلاب الذي يحدثه على القيم القديمة وتلك الشكوك التي تراوده حيال نفسه، أيقوى على خلق قيم جديدة؟ أهو إعلان عن ميلاد جديد للقيم في الطفل؟ أهو حديث عن موافقة سعيدة للقدر؟

يبدو أن تجاوز لحظة التردد في نظر نيتشه مرهون بحلول العدمية، فالعدمية مع أنها إفراغ لكل مضمون من القيمة فهي تمثل في الجهة المقابلة وضعا صحيا جيدا لإنشاء القيم، وهكذا يكون الطفل بداية جديدة للتقويم وبراءة الطبع وحب القدر، يقول نيتشه:"وأنا لا أعرف طريقة لتناول المهمات الكبرى خيرا من اللّعب، فكعلامة على العظمة، اللّعب هو مطلب جوهري... إن الشيء الوحيد الذي كنت أعاني منه دائما هو (التكثّر)، التنوع اللاّمتناهي لنفسي، في السنّ الرقيق وأنا في السابعة من عمري كنت أعرف من قبل أنه ما من حديث إنساني يمكن أن يصل إليّ: فهل رأى أي مخلوق فيَّ أني مغتم لهذا؟ اليوم لا أزال أملك الودّ نفسه تجاه كل إنسان؛ بل إنني حتى ممتلئ بالحفاوة بشكل متواضع: في كل هذا لا توجد نأمة من الاشمئزاز أو الاحتقار، إنّ من أحتقره يؤلمه كوني أحتقره؛ إن مجرد وجودي يغضب أولئك الذين لديهم دم فاسد في عروقهم، إن صنيعتي عن العظمة في الإنسان هي واقعة الحب"[2]، وهو ما يعني أن اللّعب هو الشكل الذي يعبّر عن براءة الوجود، وتجاوز الضرورة ونظامها عبر الصيرورة، فاللّعب هو إلقاء المسؤولية على عاتق الإنسان ضمن حرية الإرادة.

1- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، "دوحة الجبل"، ص ص 66 – 69 .

2 – نيتشه، هذا الإنسان، ص ص 66، 67 .

إن هذا الطرح للقيمة كما قدّمه نيتشه هو فضح لتلك الممارسات الإقصائية التي رافقتها طيلة تاريخها، وعوض أن تطرح القيمة في إطار نظري مرتبط بالميتافيزيقا والأخلاق والكنيسة... بمنأى عن كل شك، أعاد نيتشه النظر فيها، في محيطها القدري ضمن آفاق الحرية والممارسات العملية التي تتبعها، وهو ما يفتح عليها مسالك تجريبية قد تكون ابستمولوجية ويوجّهها ضمن منطق متعدد القيم.

المبحث الثالث: أصل الحياة والابستمولوجية البديلة.

إن كلمة ابستمولوجيا épistémologie الإغريقية الأصل تتكون من مقطعين، الأول épistémé وتعني المعرفة، والمقطع الثاني Logy وتعني العلم بوجه عام، ومن ثم فقد أطلق الكثيرون على الابستمولوجيا "علم المعرفة" [1]، بيد أنه ينبغي التفريق هنا بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة، فنظرية المعرفة تعدّ مبحثا في النسبة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة كما في حالة إدراكي ما إذا كانت العصا المغموسة إلى نصفها في الماء منكسرة في حقيقة الأمر أم غير منكسرة؟ يمكنني أن أعرف على نحو يقيني إذا كنت أتذكر حقا حادثة مضت أو أن الأمر لا يعدو أنني أتخيلها فحسب، وما إذا كنت الآن يقظا أم حالما؟ أفليس من المحتمل أن أكون ضحية وهم واحد لا ينقضي؟ [2]، إلاّ أنه وتحت تأثير التقدم العلمي في حقل الفيزياء خاصة، أصبحت، الابستمولوجيا هي الشائعة في قرننا هذا، فقد أصبحت خطابا حول أسس الخطاب العلمي نفسه، كما هو الحال عند الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار [3]، وهي "مبحث نقدي في مبادئ العلوم وفي الأصول المنطقية لهذه المبادئ" [4]. إنها الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضيّاتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي [5]، وهكذا تأتي الابستمولوجيا كمساندة ودعامة لمختلف العلوم، إنها تحيط بالعلم في كل الاتجاهات بداية من لحظة الفرض إلى النتيجة، وكذا الوسائل والأهداف، الأشخاص والمؤسسات ... إلخ، من هنا تكون الابستمولوجيا معرضة دائما لتهديد اللاتماسك، جراء ابستمولوجية كل ابستمولوجيا، كون الدرس الابستمولوجي يعلّمنا عدم الاطمئنان والثقة في كل نتيجة، فالنتيجة كما تعلمنا الابستمولوجيا لا تعدو كونها "استراحة محارب"، إنها لحظة أخذ النَّفَس مجددا، وهكذا فلن تتأتى لنا ابستمولوجيا بديلة إلّا من باب الوقوف الطويل عند مفاصل العلوم وعدم الاحتكام لمنطق واحد نقيس به قضايا العلم. إن الطابع البدائلي للابسمولوجيا، وكذا الإسراف في ملاحقة قضايا العلم يستوجب إيجاد منطق يعيش هذا الاختلاف في ثناياه، ويناهض كل نزعة منطقية تحيل للوحدة، تُرى ماذا يكون هذا المنطق؟

---

1 – الموسوعة الفلسفي المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، مراجعة د. زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت (د، ت)، ص 475.

2– المرجع نفسه، ص 476 .

3– الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، المجلد الأول، 1986، مادة معرفة، ص 756 .

4– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجدية، القاهرة، ط3، 1979، ص 2 .

5- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 293.

يُعرّف المنطق بأنه "العلم الذي يدرس المبادئ العامة للفكر الصالح، موضوعه هو مناقشة مزايا الأحكام المعتبرة لا بوصفها ظواهر نفسيّة، بل بوصفها معبّرة عن معارف ومعتقدات؛ وهو يبحث بنحو خاص عن تحديد الشروط التي يحقّ لنا بموجبها الانتقال من أحكام معيّنة إلى أحكام أخرى، تكون من لزومها ... وتالياً، يمكنه أن يسمّى علماً معياريّا أو نظميّاً؛ وهو يتّسم بهذه السّمة المشتركة مع الأخلاقيات والجماليّات" [1]، وإذا كانت مهمته الأساسية التمييز بين الصواب والخطأ، الحق والباطل، فموضوعه هو القيمة، أي أنه يحدّد الإطار الذي يتحرك كل واحد منهما، عبر قواعد عامة يُراد لها أن تكون مشتركة، إلاّ أن عدم لزوميّة إحدى هذه القواعد عن الأخرى بمختلف التغيرات التجريبية أو حتى عدم استجابتها لمبادئ الصلاحة قد يسحب عنها طابع الوحدة الموضوعية ويقودها نحو المختلف والمتعدّد والنسبي ... وهكذا كانت ساحة المختلف هي التي استوعبت هذا المزاج الذي فرضته القيمة على المنطق، لم تعد الابستمولوجيا موضوعا فقط للعلم بل أضحت تشارك في إعداد مناهجه بالفحص والتقييم.

إن التوسع في استخدام الابستمولوجيا، بل وفرض نفسها على العلم قلّص من صلاحة العقل كأداة نهائية يُحتكم إليها في مختلف قضايا الإنسان وهمومه، لقد دأب العقل على فهم الإنسان من خلال محيطه وحاول أن يرسم خريطة الحياة وفق مذاقه المر، وكان ذلك تذرعا بالعلم، يا لها من صداقة حميمة بين العلم والعقل..! لقد أُستخدمت في ذلك أبشع الوسائل لإقامة هذه الوحدة بل أقدسها أحيانا أخرى. إن الأمر يتعلق هنا بالدين والميتافيزيقا والفن والأخلاق... لقد تم تقزيم الإنسان الحديث والمعاصر إلى درجة أنه شهد ضد نفسه في الكثير من المناسبات، كما أنه لم يعد يعرف ما هو فيه ضده وما هو فيه معه، والمقصود هنا العقل والغريزة. إن تقسيم بينية الإنسان إلى أضداد، وإظهار جوانب ضد أخرى كأن يتم جعل العقل عدو الغريزة أو العكس، لهو من دواعي الحيطة والحذر حيال هكذا نوايا، أتكشف لنا الابستمولوجيا عن النوايا التي تحرك العلم؟ أم هي أداة فضح تستهدف الفورية ولا تنازع الجنيالوجيا في أحفوريتها التاريخانية؟ ما هو الدرس الذي تقدّمه الابستمولوجيا للجنيالوجيا عن المنطق؟

تساوم الابستمولوجيا العلم كما هو معروف في فوريته وتنزع عنه كثافته الحضورية. إن الطابع الزماني هنا ليس بأهمية ما دام المكان ليس هو المقصود، من هنا تلاحق الابستمولوجيا كل التعيّنات الموسومة ماهويا لتعمد إلى إزاحة الحدود الوهمية الفاصلة بين العلوم، أو حتى داخل علم واحد من هذه العلوم،

1- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 572.

لتتجاوز بذلك أزمة التخصص الضيّق، مع العلم هنا أن النظر للابستمولوجيا من الخارج يُظهرها لنا أنها تسير نحو التخصص الضيق باسم الدقة والموضوعية وغير ذلك، إلاّ أن المتمعن من الداخل يدرك انتقالا آخر للابستمولوجيا، فهي تتوسع من تخصصات علمية ضيقة إلى معارف إنسانية شاملة، وقد لا نفهم من هذه الحركة العكسية تناقضا أو عدم انسجام، باعتبار أن الابستمولوجيا تمتص هذه الأضداد بل وتجعلها تقرّ عن مختلف ألغازها. إن هذه الحركة للابستمولوجيا هي التي سمّاها جون بياجي Jean Piaget بالابستمولوجيا التكوينية، وفي ذلك كان له سجال حاد مع بعض المنظّرين للعلم والابستمولوجيين المعاصرين. لقد وسّع بياجي من صلاحة الابستمولوجيا وكذا العلم لتتخطى الممارسة الابستمولوجية بمعناها الضيّق– والمقصود هنا بالعلم – إلى حقل المعرفة مع عدم إقصاء أيّ شكل منها، صحيح أن بياجي استهدف بالأساس علم النفس كعلم إنساني إلاّ أنه لم يلبث أن وسّع الممارسة الابستمولوجية إلى شتّى حقول المعرفة الإنسانية، من هنا لا نستغرب أن يضع ابستمولوجي كبير مثل بياجي– النمو المعرفي والعقلي وفق أسلوب تربوي يعتني بالأطفال منذ مراحلهم الأولى – نصب عينيه.

إن الابستمولوجيا عند بياجي هي تكوينية بالأساس، من هنا يعرّفها بأنها "دراسة المعرفة ومحاولة لتوضيح المعرفة العلمية استنادا إلى تاريخها، وإلى تكوينها الاجتماعي، وإلى الأصول السيكولوجيا للأفكار والعمليات التي تعتمد عليها بصفة خاصة" [1]، من هنا يتم الكشف عن العوامل المؤثرة والمحركة للمعرفة في علاقاتها المختلفة بقطاعات أخرى كأن تكون اجتماعية وفق منطق الحاجة أو سياسية أو فنية... إن بياجي عندما درس تطور التفكير عند الأطفال، ربطه بتطور المعرفة الإنسانية منذ ولادة البشر، فالفرد هو صورة مصغرة عن تصورنا للإنسانية، من هنا نحتاج في هذا التفسير إلى الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع لتكوين رؤية متكاملة يمكن أن تؤدي إلى فهم صحيح وتطبيق ملائم، وإلى ثورة في المناهج والطرق والأساليب التربوية في أكثر من مجتمع [2]. إن تحقيق هذه الرؤية هي التي جعلت بياجي يتفتح على تخصصات مختلفة، ويجمع في الكتابة بين ما هو نفسي، اجتماعي، بيولوجي، فلسفي، رياضي، منطقي، ومعرفي... ويقتحم تخصصات علمية أخرى، وتشهد كتبه الكثيرة والمتنوعة على ذلك، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر– لأن المجال لا يتسع هنا

1– جون بياجي، الابستمولوجيا التكوينية، ترجمة وتقديم وتعليق السيّد نفادي، مراجعة وتقديم، محمد علي أبو ريان، دار التكوين، دمشق، 2004، ص 13 .

2– المرجع نفسه، في الموضع نفسه.

للحصر– كتاب "التكيف الحيوي وسيكولوجيا الذكاء"، و"بيولوجيا المعرفة"، و"السببية الفيزيائية عند الطفل"، و"الابستمولوجيا التكوينية"، و"دراسات اجتماعية"، و"الهندسة التلقائية عند الطفل"، وكذا "تكوين فكرة الصدفة عند الطفل" و"الحكم الأخلاقي عند الطفل" و"الحكم والاستدلال عند الطفل" و"المنطق والمعرفة العلمية" و"المنطق وعلم النفس"، و"اللّغة والتفكير عند الطفل" و"ولادة الذكاء عند الطفل" و"علم نفس الطفل" و"ولادة الذكاء عند الطفل" و"السيكولوجيا والابستمولوجيا" و"حكمة وأوهام الفلسفة" و"البنيوية" و"بحث في المنطق" ... إلخ. إن هذا الثراء الذي نجده عند بياجي في الكتابة وكذا التنوع في الموضوعات خير شاهد على تكامل النظرة الابستمولوجية عند بياجي، وربما هذا هو السبب الذي جعلنا نختار بياجي على حساب ابستمولوجيين آخرين معاصرين له كباشلار أو كوهن أو غيرهم، أما السبب الآخر هو اهتمام بياجي بالعلم بمعناه الواسع أي المعرفة عامة، وكذا ربطها وردّها إلى أصولها الأولى، وهنا نجد له تقاطع بالجنيالوجيا النيتشوية خاصة ونيتشه عامة، فرد الظواهر إلى أصولها الحيوية الأولى هو من عمل الفيلسوف المشرّع المنقّب الجنيالوجي، وهذا ما نجد له أثرا في كتابات بياجي عند اهتمامه بالطفل، فمعظم عناوين كتب بياجي هي عن الطفل، وأظن أن هذا يقرّبه بنيتشه كثيرا، ولنا مقاربة حول هذا الموقف بين لحظة الطفل في تحولات العقل الثلاثة كما عرضها زرادشت وأهميتها في بناء الإنسان مع لحظة الطفل كأساس لبناء المجتمع كما عرضها بياجي، والتي سنعرضها في التقاطع بين المنهج الجنيالوجي النيتشوي، والابستمولوجيا كمنهج وموضوع في دراسة الظواهر المعرفية المختلفة.

هذا، وترتبط الابستمولوجيا عند بياجي بالتكوين بصورة مباشرة فكلمة تكوين Genetic، نسبة إلى التكوين، هي كل ما يتعلق بتكوّن كائن أو ظاهرة أو نظام، والمنهج التكويني هو دراسة علم من العلوم عن طريق إظهار تكوينه، أما عند بياجي فالتكوين يرتبط بمفهوم البنية Structure الذي يخضع بدوره لمبادئ التحول والتطور: فالتكوين هو انتقال من الحالة (أ) إلى الحالة (ب)، التي ينبغي أن تكون أكثر تطورا وثباتا من الحالة (أ).. أي أنه يشكل مجموعة نظم تحددها التحولات والتطورات الحاصلة خلال مرحلة الانتقال من الحالة (أ) إلى الحالة (ب)، وعلى هذا الأساس بالذات يحصل تطور الطفل فتتم عملية التكوين والبناء بشكل متداخل ومستمر إلى أن ينتقل الطفل من حالة البنية المترجرجة إلى حالة البنية المستقرة والثابتة [1]، أما البنية عند بياجي فهي نسق من التحولات

1- جون بياجي، الابستمولوجيا التكوينية، ص 25 .

A system of transformations ومن حيث كونها نسقا، لا مجرد تجميع لعناصر وخواصها، لأن هذه التحويلات تتضمن قوانين، من هنا فالبنية تشتمل على ثلاث أفكار رئيسية، وهي فكرة الكمال wholeness وفكرة التحويل transformation وفكرة التنظيم الذاتي self-Régulation، وهكذا يتجاوز مفهوم بياجي عن التكوين نظريات التطور عن لامارك Lamarck وداروين Darwin في البيولوجيا، والنظرية السلوكية ومدرسة الجشطلت Gestalt... فقد توصّلت اللامركية والسلوكية إلى فكرة التكوين فقط دون أن تصل إلى مفهوم البنية الكاملة، واتخذت الجشطلت طريق البنية وركزت عليها في حين أهملت فكرة التكوين، أي أنها اعتمدت على وجود البنيات بشكل مستقل دون الاعتماد على مراحل النمو والتطور وعملية الانتقال والتحول [1].

وهكذا تأتي الابستمولوجيا التكوينية لتحليل كيفية توصّل الطفل إلى المعرفة وتفسير عملية التطور الفكري، وفي ذلك يحدّد بياجي خمس مراحل رئيسية للتطور المعرفي للطفل بداية من مرحلة السلوك الحسي الحركي، والتي يكون فيها سلوك الطفل عبارة عن أفعال انعكاسية في حدود ما يحس به، لتنتهي هذه المرحلة مع بداية استخدام الطفل اللّغة وتعلّم الكلام ومختلف الرموز التي يستعملها، ثم تأتي ثانيا مرحلة ما قبل إدراك المفاهيم، وفيها ينتقل الطفل من السلوك الحسي الحركي إلى التفكير العملي من خلال حركات معينة، وتكون اللّغة وسيلة أساسية في تطوير التفكير عند الطفل، إلا أن الطفل في هذه المرحلة يعجز عن تكوين مفاهيم عامة تجمع بين الأشياء أو حتى عن نفسه، فربط الكلمة بالشيء يتم بصفة مباشرة لا يؤدي إلى إلصاقها بأشياء أخرى، وهكذا تبدأ مرحلة ثالثة ينمو فيها حدس الطفل شيئا فشيئا، إذ لا يجد الطفل في هذه المرحلة ربطا بين الكل والجزء أو بين السبب والمسبب، من هنا يستخدم التخمين كوسيلة للربط بين الأشياء وعلاقاتها مع بعضها البعض، ثم تأتي في المرحلة الرابعة العمليات الحسية المباشرة، وهنا يدرك الطفل العالم الخارجي عن طريق تكوين مجموعات أو سلاسل ضمن مفهوم عقلي واحد، ويصبح بإمكانه إدراك الأشياء في نظام وفي إطار العلاقات المكانية والزمنية، وهكذا تأتي في المرحلة الخامسة والأخيرة مرحلة العمليات الصورية وفيها يتوصل الطفل إلى الاستدلالات عن طريق استدلالات أخرى، ويتأمل ويناقش الآخرين كما ينتقل الطفل في هذه المرحلة من التفكير الذاتي إلى التفكير الموضوعي باستخدام الفروض العقلية والتجريب

1- جون بياجي، الابستمولوجيا التكوينية، ص ص 25، 26 .

وغيرها، من هنا يتكون الذكاء عند الطفل من خلال العلاقات التي يكتسبها من البيئة وفق تكيّفه معها في إطار الخبرات التي يجمعها في الوسط بمساعدة الآخرين [1].

إن إدراج التكوين العقلي للطفل في نظر بياجي ضمن درس الابستمولوجيا التكوينية يهدف إلى توضيح المعرفة عامة، والعلمية منها خاصة استنادا إلى تاريخها وتكوينها الاجتماعي، وكذا الأصول السيكولوجية للأفكار والعمليات التي تعتمد عليها، كما تأخذ في الاعتبار الصياغة المنطقية التي تنطبق على بنيات الفكر المتوازنة، وعلى حالات معينة من التحولات التي ينتقل فيها الفكر من مستوى إلى آخر. إن الابستمولوجيا التكوينية كما قدّمها بياجي تتعارض مع الفهم الذي دأبت عليه الفلسفة التقليدية للابستمولوجيا، فالابستمولوجيا كما عرضها بياجي ليست هي دراسة للمعرفة كما هي في اللّحظة الراهنة، في إطار أهدافها الخاصة، بل هي تتبع لمسار التطوّر الذي يحصل في الأفكار والعمليات عبر تاريخها الطويل- وهنا قد نجد لها تقاطعا مع الجنيالوجيا النيتشوية- وذلك لأن المعرفة العلمية تطوّرية على الدوام وتخضع للتغيير باستمرار، من هنا فإذا نظرنا إليها في فوريتها فنكون قد ألغينا مراحل مختلفة من مراحل تكوّنها. إن النظرة الإقصائية للابستمولوجيا والتي قدمتها الفلسفة التقليدية عملت على فصل الكثافة الحضورية للمعرفة عن ماضيها وذلك باستبعادها لعناصرها الزمنية والمكانية، فلا يمكننا القول أن للمعرفة تاريخا إلاّ إذا نظرنا إليها في ديناميكيتها لا استاتيكيتها. إن كل وضع راهن للمعرفة إنما هو لحظة غير مفصولة عن التاريخ تتغير بسرعة غير منتظمة في الغالب، وهو ما يجعل فهمها وإخضاعها للقوانين أمر غير ممكن، لذلك يكون حضور السيكولوجيا هنا ضروري لتتبع مسار هذا التكوين، ولو بحثنا في تطور العلوم الحديثة والمعاصرة خاصة في مجال الرياضيات والفيزياء لوجدنا هذا الحضور للسيكولوجيا كان دائما على حساب المنطق، وهنا تتقلص تلك النظرة الابستمولوجيا الضيّقة التي تتأسس على المنطق لتفسح المجال لابستمولوجيا تكوينية أساسها سيكولوجي.

إن ما يعزّز هذا الاعتقاد في نظر بياجي مرده إلى ثلاثة عوامل، العامل الأول يتمثل في غياب الوحدة المنطقية في بناء المعرفة الإنسانية، فعلوم المنطق عديدة ومختلفة، أي أننا نفتقر إلى منطق واحد يكون قويا بشكل كاف لكي يدعّم البناء الكلي للمعرفة الإنسانية، في حين إذا استخدمنا علوم المنطق المختلفة معاً يغيب عنا الاتساق الكافي الذي يمكّننا من تأسيس المعرفة الإنسانية، أمّا إذا

1- جون بياجي، الابستمولوجيا التكوينية، ص ص 27، 28 .

التجأنا إلى منطق وحيد لكان مفتقرا إلى القوة. أما العامل الثاني الذي يجعله بياجي سببا في عدم صلاحة المنطق كأساس للابستمولوجيا فهو خضوع المنطق للفكر لأنه يمثل قاعدته، فالمنطق محكوم بنسق بديهي لا يمكن في البدء البرهنة على هذه البديهيات، إلا أنه على أساسها نتمكن من البرهان على قضايا أخرى، كما يحتوي أي نسق على أفكار أساسية لا يمكن تعريفها ولكن على أساسها نعرّف الأفكار الأخرى، لكن إذا أردنا أن نطرح المسألة بطريقة جذرية ماذا يقع تحت البديهيات والأفكار التي لا يمكن تعريفها؟ وما الذي يضفي المشروعية على مثل هكذا علاقة؟ إن المنطق يعجز هنا عن أخذ انطلاقة بمفرده فهو بحاجة لمن يصدّقه أو حتى يفرضه، فلا يوجد منطق يتحرك في فراغ، أو منطق لذاته، من هنا فالفكر الإنساني هو الذي يطوّر الأنساق المنطقية، ومن ثم تظل حدسية.

أما العامل الثالث الذي يجعل الصياغة المنطقية غير كافية فيتمثل في غياب فكرة المنطق الخالص، فهو دائما مرتبط بشكل معرفي معين، فالابستمولوجيا توضح المعرفة كما هي بالفعل وذلك من داخل نطاق العلم، من هنا لا تأتي هذه المعرفة صورية خالصة، بل لها جوانب أخرى، وهو ما يعزّز الربط بين المنطق والسيكولوجيا في كل ممارسة ابستمولوجية، وهكذا يخلص بياجي في النهاية إلى ابستمولوجيا تكوينية تنطلق من حقل التكوين البيولوجي Biogenesis للطفل، مع دراسة انطوجينيا Ontogenesis* هذه الأفكار، حيث يتواجد الأطفال جميعا من حولنا، ومع الأطفال، تتاح لنا أفضل فرصة لمعرفة تطوّر المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية والمعرفة الفيزيائية ... [1]، وهكذا نكون أمام ابستمولوجيا بديلة تفضح ذلك الخطاب الغربي الكلياني المزيّف الذي ساد خلال الفترة الحديثة والمعاصرة كما كشفت عنه الماركسيّة والتحليل النفسي والفاشية، والمبني أساسا على محاربة العقل وحرية الفكر.

لقد ربط الخطاب الغربي التقدّم في الفعل السياسي/ الاجتماعي بفكرة الجماعي، وهكذا أصبح التقدم تبريرا وتشريفا "للكليانيّة"، وذلك بتذويب التأمل "الفردي" وحصره في مجال اللاّفعل، وهذا ما جعل مفكرا مثل بوبر يرى مشروع التقدم في الفعل السياسي/ الاجتماعي عبارة عن "حنين للقبيلة" جسّد أعنف شكل من أشكال التسلّط والهيمنة التي عرفها الإنسان، من هنا يعارض التقدم "الفردي" باعتباره لا تاريخي ويصبح جوهر "الكل" أزليّا مطوّقا كل ممارسة فردانية، ويصير خطاب التقدم غير

* انطوجينيا هي علم نشوء وتطور الفرد أو الأفراد، أو هي تاريخ أدوار نمو الأفراد.

1- جون بياجي، الابستمولوجيا التكوينية، ص ص 42، 43، 44 .

حامل لعناصر " الفردي " لأن ماهيته تكون على "الجماعي" الكلياني الذي يحمله النسق [1]، من هنا فإعادة صياغة خطاب التقدم في الإطار الابستمولوجي والسياسي الاجتماعي يكمن في تحليل الأدوات التي تحكمه والتي تستبعد منه "الشخصي" أمام "المؤسساتي"، وذلك بالاستناد إلى ميتافيزيقا الحتمية والتجريبانية لتصنع منها إيمانا بالحقيقة وتنزيلها منزلة القدسي الذي لا يجوز التشكيك فيه، وهنا ترتسم العقلانية طريقها على الموضوعية لا الحقيقة ليتماهى التقدم في الحوار المفتوح وقابلية النقد للنظريات العلمية. إن العقلانية هنا كما فهمها "بوبر" لا تعني فعلا سلطويّاً باعتبارها تجاوزا للميتافيزيقا والدوغمائية، بل تعني مكافحة النتائج بعضها بعض، وهو الشيء الذي يعكس فعلا مضادا يقف ضد العنف المقام على إسكات الآخرين باسم الحقيقة أو اتهامهم بالهرطقة أو التحريف باسم "الجماعي"، وهنا يقودنا السؤال عن معنى التقدم إلى ثورة الحوار والعقل ضد عقلانية من أجل إرساء عقلانية أخرى [2]، ويصير تطوّر المعرفة العلميّة خارج المنطق والأنساق والنظريات العلميّة مهما بلغت درجة يقينها، وهنا يستعيض التخمين المعرفة ويصبح التقدم "أمل" وليس يقينا في المجال الابستمولوجي، أي أمل نحو الأحسن، وهكذا تأتي الواقعية العلميّة التي تستهدف الحقيقة واليقين لتعلّمنا أن نقيض الحقيقة ليس بالضرورة حقيقة مخالفة لما هو مقبول ومبرهن عليه، بل هو غياب الحقيقة تماما، وينتج عن ذلك ابستمولوجيا تطورية تسمح بوجود الحقائق حتى إن كانت متغيّرة، وذلك لوضع نفسها في موقع تنافسي قريب من الحقيقة، وإحداث قطيعة مع كل الابستمولوجيات الموجودة والتي تقوم على الاعتقاد في امتلاك الحقيقة، وهكذا تتماهى المعرفة الموضوعية في إشكالية التقدم من خلال تماهيها في "المؤسساتي"، وهذا التماهي لا يتماسك مع التقدم إلاّ من خلال التحويل الجذري نحو غائية سياسية واجتماعية، على هذا النحو لا تنحصر الابستمولوجيا التطوريّة في الفعل العلمي فقط بل تمتد إلى العلوم الإنسانية بحقليها السياسي والاجتماعي [3]، ويتم الفعل التواصلي كموضعة لهذا الفعل الابستمولوجي الذي تتمظهر فيه دلالة التقدم على أنها مشاركة تبادلية علائقية بالشكل الذي يجعلها لا تسقط في الطغيان، وبين التقدّم والتقدّم المضاد يرتسم خط فاصل

1- محمد علي الكبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، سورية، دمشق، الطبعة الثانية، 2007، ص 43 .

2- المرجع نفسه، ص 45 .

3- المرجع نفسه، ص ص 46، 47 .

بينهما، بين الاستقرائية/ التاريخاوية، والموضوعية/ الديمقراطية التي ينبني عليها نمو الإنسان كنمو نحو اللاّعنف، واللاّ–استبداد، واللاّ–نسق، واللاّ–بربرية حديثة حسب تعبير هابرماس [1].

إن هذا التوسع للابستمولوجيا في حقل الدراسات الإنسانية المعاصرة سواء بالمعنى التكويني عند بياجي أو التقدّمي نحو مجتمع مفتوح على شاكلة بوبر أو التواصلي كما يفهمه هابرماس، هي كلها أشكال معرفية تقدميّة قاعدتها الأساسية هي الإنسان، وإذا كان بياجي قد جعل مجال اهتمامه السيكولوجيا فبوبر وهابرماس انصبا على السيميولوجيا، وهكذا تخرج الابستمولوجيا البديلة من ضيق التخصّص إلى كنف التواصل وسعة التشابك والتبادل، وينتقل الفكر من منطق الوحدة إلى منطق الاختلاف، وبذلك يتكامل التفسير وتتأسس سلطة للتأويل، لكن ليس تأويلا ضعيفا أو مريضا يقوده العبيد، إنما تأويل تحرّكه القوى الفاعلة على حدّ تعبير نيتشه.

إن هذا العرض السريع والمختصر للابستمولوجيا من خلال أنموذجان فلسفيان وهما بياجي وبوبر وإن كان تركيزنا أكثر على بياجي، ليس الهدف منه دراسة تحليلية مفصّلة عن الابستمولوجية، فهذا ليس موضوع بحثنا، وإنما هي إضاءة مقتضبة حول بعض السبل التي اتخذتها الابستمولوجيا والانحرافات التي قد زاغت بها، ونقصد هنا بالتحديد تلك النظرة العلمية الضيقة التي حاولت أن تحتكر الفعل الابستمولوجي في سياقات معينة، من هنا نحاول أن نتسلّل إلى فلسفة نيتشه ليس عبر بوّاباتها المعروفة، وطرقها المعبّدة التي قد نجدها هنا وهناك في الكثير من الدراسات التي تطرّقت لها بالتفصيل، وإنما عبر سفوحها وقمم جبالها وكذا ثغراتها غير الآمنة أو المحروسة، لنستشف بعض المقاربات إن وجدت حول اهتمامات نيتشه الابستمولوجيا ليس بالمعنى الضيّق هنا بطبيعة الحال، وإنما بالصورة التي عرضناها آنفا عند بياجي على الأقل، لذلك فقبل الخوض في هذه المسألة علينا مقاربة هذه المشكلات، هل لدى نيتشه رؤية ابستمولوجيا واضحة كما هي معروضة لدى الابستمولوجيين؟ وهل نجد أصلا لنيتشه اهتماما بالعلم؟ وهل واكب نيتشه السجال الذي خلّفه التقدم العلمي في عصره؟

قبل الخوض في هذه المشكلات علينا أن نشير إلى نقطة أساسية وهي أن نيتشه لم يكن ضالعا في العلوم التجريبية والرياضية، ففي عام 1858م التحق بمدرسة "بفورتا" لمدة ستة أعوام كاملة، وقد حصل نيتشه على تقدير "جيّد" في اللاّهوت والأدب الألماني والكلاسيكي بينما حصل على تقدير

1- محمد علي الكبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 49 .

"ضعيف" في الرياضيات والرسم [1]، وهذا ما يؤكد أن ميول نيتشه لم تكن علمية، ولعلّ هذا ما يفسّر غياب الصرامة والدّقة العلميّة في مختلف نصوصه في معرض حديثه عن العلم وتعمّده التسطيح والإشارات فقط، وهذا ما نجده حتى في كتابه الأكثر علمية من كتبه الأخرى، أي كتاب العلم الجذل، يقول نيتشه في الفقرة 107 التي عنوانها "أقصى اعتراف لنا بجميل العلم": "... علينا من وقت لآخر أن نرتاح من أنفسنا لصالح الفن الذي يسمح لنا بأن ننظر إلى ذاتنا من أعلى وأن نضحك من أنفسنا أو أن نبكي عليها، علينا أن نكتشف البطل والمهرج المختبئان في هوانا المعرفي، علينا أن نتمتع من وقت لآخر، بجنوننا لنتابع التمتع بحكمتنا!..." [2]. ويقول أيضا في الفقرة 246 بعنوان "رياضيات":"نريد، مهما كان الثمن أن ندخل حذاقة وصرامة الرياضيات في كل العلوم؛ ليس لأننا نتصور، إننا بذلك نتوصل إلى معرفة أفضل للأشياء؛ بل فقط لكي نقيم علاقة إنسانية معها، ليست الرياضيات إلا وسيلة فائقة وعامة في المعرفة الإنسانية" [3]، لقد خلع نيتشه طابع الدقة عن الرياضيات في هذه الفقرة الأخيرة، لكن هل غياب الأهلية العلمية يعني معها تغييب للحس العلمي بمشكلات هذا العلم نفسه أو علوم أخرى؟

إن غياب التخصص الضيّق والدّقة العلميّة في مثل هذه العلوم لا يعني معه غياب الحس المشكلاتي أو الروح الابستمولوجيا لهذا العلم، فإذا كان نيتشه ليس طبيبا ولا من المتخصصين في الفيزياء أو الرياضيات فهو من العارفين بالدور الذي تؤديه هذه العلوم، وكذا قراءتها في سياقها الإنساني، من هنا فهو بصدد التأسيس لابستمولوجيا كوسمولوجيا انطولوجيا، وهذا ما يمكن قراءته في الفقرة الثانية من الفقرات المذكورة آنفا أثناء حديثه عن الرياضيات، فهي وسيلة عامة في المعرفة الإنسانية فالغرض النهائي منها هو خدمة الإنسان، ويذهب في الفقرة الأولى إلى أن الغاية القصوى من العلم هي اكتشاف الإنسان، إلا أن ذلك غير ممكن إلا بفضل الفن، من هنا يتنازل العلم عن عرشه لصالح الفن، لذلك فالطبيب الفيزيولوجي يبقى عاجزا عن وظيفة العلاج وهو ما يجعل نيتشه يستعيضه بالطبيب الفنان، فالفن هو الذي يخلّصنا من متاعب الحياة ويريحنا من أنفسنا بفضل عقيدة عبادة الغلط التي يحاول العلم أن ينتزعها منا، وهكذا كان السياق العام الذي جاءت فيه نظرية المعرفة عند نيتشه مشدود بالمنظور الجمالي الذي تحرّكه فينا قوى النفع الحيوي وغريزة البقاء وحب السيطرة، من

1- يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق، فريدريك نيتشه، ص 56 .

2 - نيتشه، العلم الجذل، ص 105.

3 - المصدر نفسه، ص 145.

هنا كانت المعرفة مرتبطة بذلك التكامل الذي يشكّل الإنسان في النهاية، وفي ذلك يتداخل الأخلاقي بالديني والفيزيولوجي بالجمالي... وسواء كان هذا التوظيف لهذه العناصر من السّادة أو العبيد فهو يسعى دائما لإقامة جسور فيما بينها للكشف عن الوجه المعرفي الذي يحركها، إذ يذهب السّادة في الحالة الأولى للنتيجة مباشرة دون أي تمويه أو حقد، وتكون وسائلهم في ذلك متكشفة، بينما يذهب العبيد في الحالة الثانية إلى النتيجة بطرق ملتوية وتكون في ذلك الوسائل مناقضة للغايات، فدعوى هؤلاء غير رغبتهم، من هنا كان النفع الحيوي هو القاسم المشترك بينهما.

وهكذا كان أصل المعرفة في نظر نيتشه مرتبط بالنفع الحيوي، والعالم الذي تبنيه المعرفة ليس موضوعيا، ولكنه عالم مشكّل تبعا لحاجات الإنسان الحيوية، أما العلم بمقولته كما يرى ذلك نيتشه، وكما أثبت ذلك كانط من قبله، فهو مقولات ذاتية لا يقدّم لنا معرفة بحقيقة الأشياء، ولكنه يمنحنا سلطة عليها، ويقوّي قدرتنا على إخضاع قوى الطبيعة لصالحنا، فالمقولات كما هو الشأن لكل مفاهيمنا، أدوات ووسائل في خدمة حاجة من الحاجات، لكنها ليست على أي حال حاجة معرفية خالصة، بل حاجة للتّعرف على الأشياء وتوقّعها بهدف تحويلها وفقا لرغبتنا، ففكرة العدد في الرياضيات مثلا ليس إلا وسيلة للسيطرة اخترعها الجنس البشري، فمع أنه أداة فعالة إلا أنه لا ينجح إلا بقدر ما يُكره الواقع والطبيعة على الخضوع لمعادلاته، ذلك لأن استعمال العدد كان يستند دائما إلى فكرة وجود أشياء متطابقة، بينما لا يوجد في الحقيقة على صعيد الحركة العامة للواقع أي شيء متماثل أو متطابق، وأنه لا وجود "لأشياء في ذاتها"، بل حتى مفهوم الوحدة L'unité الذي هو مفهوم ضروري للحساب، لا يتمتع بأية مصداقية موضوعية، لأنه عبارة عن إسقاط لوحدة الأنا في الخارج [1]، من هنا تأتي أدوات المعرفة كوسائل ضرورية للاندماج في الحياة، فالعقل مثلا لم يمتلكه الإنسان وفقا لضرورة منطقية أو للبحث عن الحقيقة، ولا قيمة للعقل أو الحقيقة إلا بقدر ما ينفعان الحياة.

هذا، وإذا كانت المعرفة مرتبطة بالنفع الحيوي فهي تعمل كأداة للقوة وبالتالي فهي تزداد بازديادها. إن معنى المعرفة عند نيتشه، كما هو الشأن بالنسبة لفكرة الخير والجمال، أن ننظر بصرامة ودقة إلى هذا التصور من زاوية علم الأحياء والمركزية البشرية anthropocentrisme، فلكي يتمكن نوع معين من البقاء ويزداد قوة فإن تصوره للواقع يجب أن يشمل الكثير من الأشياء القابلة للإحصاء والثابتة،

1- أنظر محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص 32 .

ولكي يكون جديرا بأن يضع على أساس هذا التصور ترسيمة سلوكه، تقف منفعة البقاء – وليست الحاجة المجردة والنظرية إلى عدم الوقوع ضحية التضليل وراء تطور أعضاء المعرفة كباعثة له... وهذه الأعضاء تتطور بشكل يجعل ملاحظتنا لها تكفي لبقائها، بتعبير آخر: يتوقف قدر الحاجة إلى المعرفة لدى نوع ما على قدر نمو إرادة القوة لديه؛ يتولى أحد الأنواع على قدر من الواقع ليصير سيده، ليجعله في خدمته [1].

إن معنى المعرفة في نظر نيتشه مرتبط أساسا بالحاجة لدى الإنسان، وهكذا تنمو وتتطور بقدر ما تنمو حاجاته وتزيد بزيادة قدرته، من هنا ارتبطت الابستمولوجيا عند نيتشه بالإنسان وخرجت من حقل الموضوعاتية إلى الذاتوية غير المتكلفة، بعيدا عن التصورات الميتافيزيقية، لذلك كان معنى "أن نعرف عند نيتشه هو أن نضع ترسيمة، أي أن نفرض على السديم ما يكفي من الانتظام والأشكال لنلبي حاجتنا التطبيقية" [2]. لقد صقل نيتشه المعرفة بكل ما من شأنه أن يلبي طموحات الإنسان الجموح، بذلك عمد إلى تأسيس وحدة بين مختلف العلوم للتمهيد لظهور الإنسان الأعلى، من هنا كانت ابستمولوجيا نيتشه ناقلة للمعرفة من الوضع العلمي التخصصي الضيق إلى الفن والعرافة في إطار نبوءات زرادشت، فالعلم يؤسس مسار الطبيعة، لكنه لا يستطيع إطلاقا أن يصدر الأمر إلى الإنسان، فالميل، الحب، الرغبة، عدم الرغبة، التمرد، الوهن كل هذه الأشياء لا يعرفها العلم، وما يعيشه الإنسان ويختبره، عليه أن يفسره من صميم شيء ما، وأن يقدره حق قدره من خلال ذلك [3]، وقد أبدى نيتشه قلقه من امتداد هذه السيطرة للعلم على المعرفة التاريخية في القسم الثاني من كتابه تأملات غير عصرية بما يسميه "انعدام معنى" العلوم الطبيعية، وحتى علوم الروح تقصي عن علاقة الحياة منذ أن تذعن لمعايير المنهج العلمي، والوعي التاريخي يخدم براكسيس الحياة فقط ما دام يتملك نقديا موروثا ثقافيا من أفق الحاضر ويتابع تكوينه، والتاريخ الحي يحوّل الماضي والغريب إلى جزء مكوّن من سيرورة التكوّن الحالية، فالذين يفكّرون تاريخيا يعتقدون أن معنى الوجود سيظهر إلى النور أكثر فأكثر في مسار سيرورته، ولهذا السبب فهم لا ينظرون إلاّ إلى الخلف لكي يفهموا الحاضر من تأمل السيرورة الحالية، ولكي يتعلموا كيف يشتهون المستقبل بقوة لا مثيل لها، إنهم لا يعرفون مطلقا كيف يفكرون ويتصرفون تاريخيا على الرغم من كل تاريخيتهم، وكيف أن انشغالهم في التاريخ ليس في

1 – نيتشه، إرادة القوة، ص ص 207، 208.

2 – المصدر نفسه، ص 209.

3– يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسان صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا، المانيا 2001، ص337

خدمة المعرفة المحضة وإنما في خدمة الحياة [1]، فكلما اتجه التفكير إلى المعرفة بالإنسان اقترب من الحياة أكثر، لكن هذه المعرفة لا تبلغ أهدافها إلا إذا كانت خاضعة لإرادة القوة.

إن الاهتمام بالمعرفة الإنسانية هنا يُخرج الابستمولوجيا من الوضع العلمي المتأزم الذي خضعت له طويلا، ويكشف عن أهدافها بعد الوقوف الطويل عند بدايتها ودوافع عملها وكذا وسائلها، وهكذا يقدّم نيتشه بديلا ابستمولوجيا يتداخل فيه السوسيولوجي بالسيكولوجي، والانطولوجي بالكوسمولوجي لتمتزج البراءة باللّعب والفردي بالجماعي، ويقود الطفل الرحلة إيذانا بأهمية البدايات وتمهيدا للاختلافات، وبذلك يلتقي بياجي بنيتشه حاملا معه ثقافة الطفل الجديدة التي تشيّد المستقبل لا على وقع الماضي وإنما على أفق الحاضر والنظر للمستقبل، دون أن يكون هذا المستقبل حبلى بآثار ماضيه، وهكذا يعاد النظر في مقولات الحداثة، وتعاد صياغة الإنسان لا على طريقة الأنوار التي عملت الحداثة على تأسيسها وإنما على دروب إعادة قراءة الحداثة لتقرير إمكانية تجاوزها، أو الحفاظ على منجزاتها مع بحث مصيرها.

1 – يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص ص 338، 339 .

المبحث الرابع : خطاب الحداثة وإمكانات الحياة الجديدة.

تبدأ الحداثة من الناحية الكرونولوجية في النصف الثاني من القرن الخامس عشر للميلاد مع نهاية العصر الوسيط، وإشاعة الأفكار التحررية والعلمية بين الناس شيئا فشيئا، أما نهايتها– إن سلّمنا بذلك– فهي مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد، بعدما تم التشكيك في منجزات الحداثة والنظر إليها نظرة فيها الكثير من الريبة، ولعل هذا اللّبس في تحديد نقطة انطلاق الحداثة يرجع إلى عاملين: العامل الأول هو ارتباطها بالحضارة، والحضارة لم تكن وليدة لحظة معينة بل كانت دائما نتيجة تراكمات معرفية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية... لمجتمع من المجتمعات. العامل الثاني يتمثل في تعقّد مفهوم الحداثة نفسه وغياب الإجماع حولها، فهما اللّذان جعلا أمر تحديدها غير دقيق، وهكذا أرّخ البعض للحداثة من خلال بعض الأحداث التاريخية الكبرى التي حدثت في هذه الفترة، فربطها البعض باكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوف كولومبوس عام 1492م، وربطها البعض الآخر بسقوط بيزنطا عام 1453م على يد الأتراك، أو بأحداث علمية وتقنية هامة كاكتشاف الطباعة مع غوتنبرغ سنة 1440م، وفلكيات كوبرنيكوس عام 1526م، واكتشاف الدورة الدموية... وأحداث فكرية محددة كالنهضة الفنية التي بزغت في إيطاليا نتيجة العودة إلى نصوص أفلاطون واعتبار هذا الأخير أفضل من أرسطو، وهنا يظهر كل من بترارك ودانتي، وكذا ظهور أطروحات مارتن لوثر وكالفن الاحتجاجية في وجه الكنيسة، أو ما يعرف بحركة الإصلاح الديني عام 1517م، وظهور كتاب ديكارت فيما بعد بعنوان "مقال في المنهج" عام 1637م، هي كلها عوامل متفرقة أو مجتمعة أسهمت في ظهور فكر الحداثة.

هذا، ولتشعب روافد الحداثة وتعقد مفهومها عبّر جون بودريار Jean Baudrillard عن هذا الغموض بقوله:"ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً، أو مفهوماً سياسياً، أو مفهوماً تاريخياً .. وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها وحدة متجانسة، مشعة عالميا– انطلاقا من الغرب، ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا غامضا يتضمن في دلالته، إجمالا، الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدّل في طرق التفكير، هذا التطور والتبدّل يجعل من الحداثة – في نظر بودريار – مفهوما غاية في الالتباس، يصعب معه الحديث عن قوانين ثابتة لها، بل فقط

معالم" [1]، هذه المعالم هي التي ظلت أساسا للمشروع الفلسفي الغربي الحديث. لقد ذهب فوكو إلى أن الفكر الأوربي الحديث قد مرّ بثلاثة عصور متتابعة تتعاقب على أساس من انقطاعات ابستمولوجية تنتقل بها المعرفة من حقبة إلى أخرى، أول هذه العصور هو "عصر النهضة" الذي يستمر من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر، وثانيها هو "العصر الكلاسيكي" الذي يؤرخ فوكو بدايته بظهور اللّحظة الديكارتية في أواسط القرن السابع عشر، وثالثها هو "العصر الحديث" الذي يبدأ مع مطلع القرن التاسع عشر بظهور مفهوم الإنسان من حيث هو "ذات تاريخية" وذلك هو العصر الذي نشهد نهايته حسب فوكو، وهذه المراحل الثلاث التي مرّ بها الفكر الغربي يضمها مصطلح الحداثة، وتتسم جميعها بمعالم حدّدت موقف الإنسان من المعرفة، والعلم، والوجود [2].

لقد طوّرت الحداثة أساليب جديدة في المعرفة وذلك بالانتقال من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، وبذلك تم الانتقال من الكيف والذاتية والقيمة إلى العقل بمعناه الرياضي والتجريبي، وأصبح العلم نموذج المعرفة، وهكذا تمت السيطرة على الطبيعة، وجلب التخطيط العقلاني للتنظيم الاجتماعي ولأنماط التفكير، الوعد بالتحرر من لا عقلانية الخرافة، والدين والأسطورة، ومن الاستخدام المتعسف للسلطة، وكذا تم تحرير الإنسان من قوى اللاّعقلانية والسيطرة على طبيعته البشرية، وابتداء من القرن الثامن عشر الذي عُرف بعصر التنوير، سيبدأ فصل جديد من الإيمان المطلق بالعقل وإطلاق طاقاته وقدراته في شتى ميادين المعرفة، إنه عقد انتصار قيم الحرية والعدالة والديمقراطية والانفتاح، يقول كانط مجيبا على سؤال ما التنوير:"إن معنى التنوير خروج الإنسان من تبعيته، أي أن يملك شجاعة استخدام عقله بنفسه" [3] في إطار قواعد عامة مشتركة بين جميع الناس، أو ما يعرف بالمواضعاتية، من هنا جاء تعريف هابرماس للحداثة بأنها محاولة لإنشاء العلم الموضوعي، وتأسيس الأخلاقيات العامة وقواعد القانون والفن المستقل، كل وفق منطقه الداخلي الخاص، في نفس الوقت أرادت الحداثة أن تطلق الإمكانيات المعرفية لكل هذه الميادين من أشكالها الخفية [4]، بغية فهمها والسيطرة عليها، لأن التحكم عنصر مهم في الحداثة، كما أن التقوقع في المفهوم النظري للحداثة قد يوقعنا في مأزق

1- بدر الدين مصطفى، فلسفة ما بعد الحداثة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الطبعة الأولى، 2011، ص 13 .

2- المرجع نفسه، ص 14 .

3 - المرجع نفسه، ص 15 .

4 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تجلياتها، وهنا يظهر التعارض بينها وبين التحديث، فالحداثة تتخذ طابع بنية فكرية جامعة للقسمات المشتركة بين المستويات المذكورة من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي؛ بينما يكتسي طابع التحديث مدلولا جدليا وتاريخيا منذ البداية من حيث أنه لا يشير إلى القسمات المشتركة بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات، وإلى طابعها التحولي [1]، وهو ما يكشف في الكثير من الأحيان خروج الحداثة عن مسارها الذي أُعدّ لها سلفا عبر مختلف التحولات الفكرية، ففي المعرفة تقوم الحداثة بتطوير المناهج للانتقال من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، وأصبح النموذج الأكمل للمعرفة هو المعرفة العلمية، وهذه المعرفة تقنية في أساسها من حيث كونها استجابة للتقنية وخضوعا لمتطلباتها، فالتقنية كما أوضح ذلك هيدغر من قبل ليست مجرد تطبيق للعلم عبر إرادة الإنسان، بل هي ما يحدّد للعلم نمط معرفته المطلوب، فالعلم الحديث تقني في جوهره أي خاضع لما تقتضيه التقنية بالدرجة الأولى، أي التكميم منهجا والتحكم والسيطرة غاية [2].

وهكذا تحولّت الوسائل إلى غايات، وتحولّت المعرفة العلمية من مخلّص للإنسان إلى مدجّن، بعدما امتد تأثير التقنية من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، كما أن ارتباط المعرفة بالسيطرة والقوة لم يبق حكرا على الطبيعة والعلوم الطبيعية فقط، بل غزا الإنسان والعلوم الإنسانية ذاتها، حين تداخل هم المعرفة والتحرر باستراتيجيات السيطرة [3]. هذا على المستوى العلمي، أما على المستوى الطبيعي فقد حوّلت الحداثة نظرتنا حيال الطبيعة فبعدما كانت هذه الأخيرة في العصور الوسطى نظاما متكاملا يتسم بنوع من التناسق الأزلي الذي يعكس الحكمة العلوية المبثوثة في كافة أرجاء الكون المحققة لمظاهر كمالاته الروحية، أصبحت الطبيعة درسا فيزيائيا محسوب تقنيا، من هنا انتقل التفكير من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس مفتتحا الانتقال الحديث من العالم المغلق إلى الكون اللاّنهائي بإدخال الكم الهندسي والحسابي على الطبيعة كما هو الأمر مع غاليلي. إن المكان ضمن هذا الوضع هو عبارة عن وحدات أو نقط متجانسة، وكذا الزمان أنات متجانسة مما مهّد التصور الرياضي الميكانيكي للطبيعة، وهو التصور الذي أفرغ الطبيعة من معناها بعدما كانت سر انطولوجي ومكمن أسطوري تلفّه الكثافة الجمالية. لقد حوّلت الحداثة الطبيعة إلى كم هندسي ممتد قابل للحساب، وخاضع لقوانين الرياضيات، فنزعت الطابع الإحيائي السحري عن الطبيعة من خلال مفاهيم رياضية

1- محمد سبيلا، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 09.

2 - المرجع نفسه، ص ص 10، 11 .

3 - المرجع نفسه، ص 11 .

تعتبر الطبيعة كما عبّر ذلك غاليلي عبارة عن كتاب مفتوح مكتوب بلغة المثلثات والمربعات والأشكال الهندسية [1]، والعلاقات القائمة بينها ميكانيكية وديناميكية وقابلة للفهم عن طريق العليّة، من هنا تغدو جميع مظاهر الكون قابلة للحساب والتنبؤ كما نبّه إلى ذلك ليبنيتز حينما صاغ وطوّر مبدأ العلية (principe de la raison) واعتبر أن طبيعة الأجسام ليست هي الامتداد بل القوة، أي النزوع والقدرة على الفعل وردّ الفعل، كما أسهم التصور الرياضي للطبيعة حينما اعتبر أن الله، وهو يمارس الحساب، يخلق أفضل العوالم الممكنة [2]، من هنا كان تماهي العلم الحديث مع الطبيعة ليس بغرض الكشف عن كنهها أو الغوص في جوهرها، بل كان الغرض هو استنطاقها وموضعتها للتعبير عنها كمّيا، وهكذا تمارس الحداثة أسلوب الإكراه عبر التقنية لترتيب العالم سلفا ونزع طابع براءته.

هذا، وقد صاحب الحداثة تحوّلات في الزمن والتاريخ وتمّ إفراغ التاريخ من حمولته الغائية، فبعد أن كان جوهر الفعل التاريخي ليس هو التفسير أو التقصي عن الكثافة الحضورية، وكانت الحركة التاريخية تقويما للبراءة، أصبح التاريخ سيرورة وصيرورة، أي مسارا حتميا تحكمه وتحدّده وتفسّره عوامل ملموسة، كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس، أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب، وكالصراع العرقي، أو القبلي أو المذهبي، من هنا بدأت غائية التاريخ تختفي وتتضاءل لصالح الميكانيزمات الداخلية والحتميات المختلفة التي تتدخل في تحديده تحديدا لا تعرف وجهته إلا من خلال مقارنة العوامل الفاعلة فيه، وهكذا تم استبدال الطابع الأسطوري للتاريخ بعوامل داخلية تتجلى أحيانا في الشكل الاقتصادي كما هو الحال عند الماركسية أو أحيانا أخرى في الشكل التقني أو السيكولوجي كما هو الحال لدى فرويد، أو غيرها، وقد قاد ربط تطور التاريخ بعوامل تاريخية محددة وملموسة إلى تطور نزعة تاريخانية تُرجع كل شيء للتاريخ، لدرجة أنه تمّ وسم الحداثة بكونها "عبادة للتاريخ" "Idolatrie de l'histoire" الذي أصبح هو المصدر أو المنتج الأساسي للمعنى [3]، وبهذا ينتقل هذا التحوّل في التاريخ إلى تحوّل على مستوى الزمن من خلال استنفاذ الأنات الزمنية ضمن إطار الحضور، ويصبح الماضي بالتالي ليس مصدر إلهام أو اعتزاز بل نهاية غير مقصودة للتاريخ، وضمن هذا التزاوج للزمن الحداثي بالتاريخ الحداثي تتبلور النزعة التاريخانية التي تهيمن على كافة مجالات الحياة الإنسانية، وعلى رأسها المجال السياسي الذي تنطلق داخله دينامية تمايز تدريجي بين المجالين السياسي

1 – محمد سبيلا، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ص 12، 13 .

2– المرجع نفسه، ص 13 .

3 – المرجع نفسه، ص 15 .

والديني، وتتبلور فيه شرعية جديدة، قوامها استمداد السلطة لشرعيتها من الشعب، وتتطور فيه آليات جديدة للحكم قائمة على فكرة التعاقد، والانتخاب، والمراقبة، وفصل السلط، والمشاركة الواسعة في إدارة الشأن السياسي [1].

هذا، وتستتبع الحداثة تأثيرا على مستوى الإنسان ظاهرا وباطنا، إلا أن كلاهما يقف في طرف نقيض مع الآخر، بحيث يبدو ظاهرا أنها تعطي قيمة مركزية للإنسان، ففي مجال المعرفة تم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة أو ما يعرف بالكوجيطو، إلا أن هذا لا يلبث أن ينقلب باطنيا إلى الكشف عن المكونات التحتية للعقل الشفاف الذي أسسته هذه الذاتية، وهنا تبرز في الواجهة الدوافع العضوية الغريزية والسيكولوجية (الجنس، العدوان، التغذية، البحث عن الربح ...)، وهنا تلتقي النظرة الحداثية للإنسان من حيث هي إضفاء صبغة طبيعية على التاريخ والفلسفة، ومعظم العلوم الطبيعية والاجتماعية تنخرط في هذه الحركة، ابتداء من الفيزياء الفلكية، إلى الانتروبولوجيا الإحيائية، إلى الماركسية، إلى التحليل النفسي، إلى العلوم السلوكية المعاصرة [2]، من هنا ينطلق نقد نيتشه في مراجعته للحداثة ضمن هذا التناقض أو المأزق الذي وقعت فيه الحداثة، فلا هي نجحت في المصالحة بين ظاهر الإنسان وباطنه، ولا هي انتصرت لجهة دون الأخرى، وهنا تبقى النظرة الحداثية روح من دون جسد لأنها تمتلك الحس لكن يغيب عنها المنحى والاتجاه، فهي تتخبط ضمن أنساق مغلقة دون أن تجد لها الحل الذي يبعثها للحياة من جديد، وهكذا يبدأ نقد نيتشه للحداثة من نقطة بدايتها فهو يعترض على الكوجيطو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" كون ديكارت لم يمض بالذاتية إلى أقصى مداها، فديكارت الذي أسس لمفهوم الذات كفكر أرسى وجود العالم والأشياء على وجود الله ومعرفتنا به، يقول ديكارت في فقرة من التأمل الرابع والتي عنوانها "في أن معرفتنا لله هي السبيل إلى معرفتنا للأشياء الأخرى": "وهكذا يخيّل إليّ أني اهتديت إلى طريق ينقلنا من التأمل في الإله الحق، الذي يشتمل على دخائر العلم والحكمة إلى معرفة الأشياء الأخرى في الكون"، في حين رفض نيتشه وجود العالم الخارجي الموضوعي انطلاقا من الذات الإنسانية وجعلها الموجود الأوحد بل هي العالم، وهنا يعيد السؤال إلى الإشكال الديكارتي الذي وجد يقينه في الذات المفكرة وجعل الله ضامن يقينية وجود العالم، بينما أكد نيتشه على موت الإله، وقاده بحثه إلى تأكيد آخر لحقيقة الوجود، نحن من خلق وجود الأشياء، وبإمكاننا خلق عالم الظاهر بطرق أخرى بإرادتنا، من هنا يخلص نيتشه إلى

1 – محمد سبيلا، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ص 16، 17 .

2 – المرجع نفسه، ص 17 .

نتيجة بأن الذات فقط يمكن البرهنة عليها، ويمكن طرح فرضية أنه لا يوجد إلا ذاتيات وأن الموضوع ليس إلا نمط لتأثير ذات على ذات، وهنا يظهر جليا تجاوز نيتشه لديكارت من زاوية تعريفه للذات بأنها مريدة وخالقة، وكذا من زاوية إثبات وجود العالم الذي لا يمر عبر الله فالمرجعية المطلقة هي الذات التي يتميز مفهومها عن رؤية كل من ديكارت وشوبنهاور [1].

إن هذا الموقف النقدي من ديكارت هو إلغاء للفكر كمرجعية أولى في التحقق من صحة الموجودات، ورفض للمرجعية العقلية، وكبديل لله ومقابل شك ديكارت يدعو إلى شك أفضل ويبدو جوابه على السؤال "كيف بإمكاننا أن نعرف أن هناك أشياء"؟ ردّ على كانط وشوبنهاور في معرفة "الشيء في ذاته" وابتعاد عن يقينية ديكارت للعقل والفكر وضمانة الله، فهو يقبل الوجود حتى لو لم يكن سوى وهم، ويجعل الاعتقاد بالعقل اعتقاد آخر ليس إلاّ، فيرفض بهذا الموقف ضمانة الله جاعلا الحقيقة في الذات رافضا أن تكون هذه الأخيرة عقل، " ... نحن الحديثون الآخرون إننا أعداء جميعا لديكارت، ونحن ندافع ضد الخفة الجازمة في الشك، علينا أن نجيد الشك أفضل من ديكارت، بالعكس نجد حركة ارتكاس ضد السلطة المطلقة لآلهة العقل، في كل مكان يوجد فيه رجال عميقين" [2]، كما يرفض نيتشه ذلك التماثل الذي أقامته الحداثة والأنوار بين العقل والفضيلة والسعادة كما حدث مع سقراط أين برز العقل كطاغية ضد سلطة الجسد، وأسس لظهور الروح الفردية التي نمّتها المسيحية وفق علاقة البنوّة التي تربط الإنسان بالله، إلا أن هذه الفردية التي تبنتها الحداثة سواء كما عرضها ديكارت والتي تقوم على الانفعالات والخلاص- حيث تكون الفردية طارئة على الذات العارفة التي يشكلها الذهن وهو واحد عند جميع البشر-، أو كما عرضتها المسيحية باعتبارها تقوم على الخداع باسم المحبة والغرض في النهاية تحميل المسؤولية قصد الإدانة كما يعرض نيتشه ذلك في نص شهير له في كتابه "أفول الأصنام" بعنوان "خطأ حرية الاختيار"، يقول نيتشه: "لم يعد لنا الآن أي تسامح مع مفهوم حرية الاختيار، لا نعرف معناه إلا قليلا – إنها أكبر حيل المراوغة المشبوهة التي يمارسها علماء اللاّهوت الذين يهدفون إلى جعل البشرية مسؤولة... أي جعلها أكثر تبعية لعلماء اللاّهوت... لن أثير هنا سوى سيكولوجيا كل تحميل مسؤولية عام، كلما سعينا إلى سن المسؤوليات فإن إرادة العقاب والمحاكمة هي التي تعمل. إن إسناد أمر أن نكون بهذه الطريقة أو تلك إلى إرادة، إلى نيات، إلى أفعال مسؤولة، هو إفراغ للصيرورة من براءتها، لقد ابتكرت نظرية الإرادة

1 – سعاد حرب، في الفرد والحداثة عند نيتشه، المرجع السابق، ص 11 .

2 – المرجع نفسه، ص ص 16، 17 .

أساسا لغايات العقاب، أي برغبة في التجريم. إن علم النفس القديم، علم نفس الإرادة، قد انبثق من كون أصحابه، الكهنة الذين كانوا على رأس الجماعات القديمة، أرادوا أن يمنحوا أنفسهم حق فرض عقوبات، أو إعطاء مثل هذا الحق للإله ..." [1]، وهكذا كانت حرية الاختيار وسيلة للجلد في يد رجال اللاّهوت والفلاسفة، يتساءل نيتشه في فقرة أخرى من هذا الكتاب– كتاب أفول الأصنام– ماذا يمكن أن تكون عقيدتنا الوحيدة؟ يجيب عن ذلك في قوله:"أن لا يهب أحد للإنسان مزاياه، لا الإله، لا المجتمع، لا آباؤه، ولا أسلافه، ولا هو نفسه، فالفكرة العبثية التي أبعدناها الآن كانت قد لقّنت تحت اسم الحرية المعقولة من طرف كانط، ومن قبله أفلاطون، لا أحد يمكنه تحمّل مسؤولية وجوده، لقد لجأ هؤلاء لتلقيننا هذا الدرس عن طريق الغاية، لكن في الواقع الغاية غائبة، نحن من اخترعناها، نحن جزء من هذا القدر، نحن كائنون في هذا الكل وبالتالي لا شيء يمكنه أن يحكم على كينونتها أن يزنها، أن يقارنها، أن يدينها لأن ذلك سيعني الحكم على الكل، وإدانته في حين خارج الكل لا شيء هناك، ألاّ يكون أحد مسؤولا أبدا، ألا يُرجع بنمط الوجود أبدا إلى الإحساس أو العقل، أو وحدة، هذا وحده التحرير الأكبر، وهكذا فقط أصلحت براءة الصيرورة... لقد كانت فكرة الإله حتى الآن الاعتراض الرئيسي ضد الوجود... إننا نجحد الإله، ننفي المسؤولية عن الإله، بهذا فقط ننقذ العالم" [2]، ونخلّص الفردية من الأعباء الموكلة إليها، وهنا يسحب نيتشه الفردية من طابعها الذري الميكانيكي إلى سجالها الوجودي وروحها الأخلاقي، وهو ما يستدعي التمسّك بغاية جديدة وحب جديد، فالغاية هي الإنسان الأعلى أما الحب الجديد الذي يتجاوز الحب المسيحي القديم فهو الذي يربطه بالحياة ليجعل من "حب القدر" دافعا إلى انتصار الإنسان على العدمية التي قاد إليها موت الإله وانهيار القيم، وهكذا كان نقد نيتشه للحداثة هو رفض للقيم التي قامت عليها المساواة والمال والصحافة والآلة، حيث تحوّل الإنسان إلى محرك للآلات ومحافظ عليها فأضاع بذلك قيمة وجوده [3].

إن نقد الذاتية عند نيتشه هو أساس تجاوز هذه الحداثة، فالفلسفة الحديثة من خلال أكبر أقطابها ونقصد بالتحديد ديكارت وكانط وهيغل هي كلها تكريس لمبدأ الذاتية سواء في شكل انفعالات النفس وتمايزها الذاتي، أو في تعاليها أو سجالها التاريخي هي كلها أشكال لمركزية ومرجعية الذات

1 – نيتشه، أفول الأصنام، ص ص 53،54 .

2 – أنظر المصدر نفسه، ص ص 55، 56 .

3 – سعاد حرب، في الفرد والحداثة عند نيتشه، ص ص 18، 19 .

الإنسانية، وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها، وهذا المفهوم يحيل لدى هيغل حسب هابرماس على أربع دلالات:

1- الفردانية، وتعني أن الفرادة الخاصة جدا هي التي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها.

2- الحق في النقد، ويعني أن مبدأ العالم الحديث يتطلب أن على كل فرد أن يتقبل ما يبدو مبرَّرا أو مقنعا.

3- استقلالية الفعل، فمن خصائص العصور الحديثة تهيؤها لتقبل ما يفعله الفرد والاستجابة له.

4- الفلسفة التأملية ذاتها، فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيغل، أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تحتاز وعيا بذاتها [1].

تقوم الذاتية في الفلسفة الحديثة حسب هيغل على ترسبات فرضتها الأحداث التاريخية الكبرى كالإصلاح الديني والأنوار، والثورة الفرنسية، فمع الإصلاح البروتستانتي لدى لوثر تحوّل الإيمان الديني إلى التفكير الشخصي، وعوض التوسط عند رجال الكنيسة للتقرب من الله أو التكفير عن الخطيئة أصبح التكفير محله الذات، وكأن العالم القدسي أصبح واقعا مرتبطا بقرارنا الشخصي، فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وأبرزها قدرتها على التمييز والاختيار باعتبارها حقا من حقوقها، في حين كان الإيمان التقليدي قائما على ضرورة الإتباع والخضوع للقوة الآمرة للتراث والتقليد، كما أسهمت الثورة الفرنسية في تعميق مبدأ الذاتية من خلال التأكيد على حرية الاختيار في إطار مبادئ حقوق الإنسان، وهكذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأ محددا في كل مجالات الفعل، ومحددا في كل أشكال الثقافة الحديثة، فالحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان والطبيعة أصبحت مخترقة وشفافة بالنسبة للإنسان، إذ لم يعد شيئا بإمكانها إخفاءه عن الإنسان، وفي ذلك أصبحت الذاتية الحداثية تماهٍ مع النظام الذي تخضع له الطبيعة، بل ونصبت نفسها جزءا منه أو ناطقة باسمه.

وهكذا أصبحت الحياة الدينية، والدولة والمجتمع، والعلم، والأخلاق والفن كلها تجسيدا لمبدأ الذاتية، هذا المبدأ الذي يظهر كذاتية مجردة في الكوجيطو الديكارتي، أو الوعي الذاتي المطلق عند كانط، أو في شكل دائرتي الإيمان والمعرفة عند هيغل [2]. إن خاصية الذاتية الأساسية هي العقلانية، أي إخضاع كل شيء لقدرة العقل، التي هي محاولة للكشف عن الأسباب والعلل ومن ثمة الارتباط

1- محمد سبيلا، محاضرات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ص 22، 23 .

2 - المرجع نفسه، ص ص 23 24 .

بمبدأ العلية كما كشف عنه ليبنيتز، وهنا يصبح كل شيء مفهوما ومحكوما من طرف العقل، وعبره يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم، الذي يغدو شفافا وخاليا من الأسرار [1]، وتغدو هذه العقلانية الحسابية الصارمة، أو الأداتية سواء في مجال المعرفة العلمية والتقنية أو في مجال الإدارة والتسيير هي شكل من أشكال السيطرة والقوة، ومن ثمة ارتباط العقلانية بالسيطرة، سواء تعلق الأمر بالسيطرة الكوكبية للتقنية المنفلتة من عقالها، أو بالنزعة الكليانية السياسية، فالعقلانية الأداتية سيطرت على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان، وسيطرت على هذا الأخير عبر السيطرة على الطبيعة بواسطة التقنية، فالحداثة في عمقها مشروع تندغم فيه بصورة رفيعة إرادة الهيمنة بإرادة التحرر [2].

إن هذا التسلط للعقلانية الأداتية على الإنسان أدى إلى ظهور سمة فلسفية ميزت العصور الحديثة، هذه الميزة هي "غياب المعنى" وانتفاء المقاصد الغائية الكبرى التي كانت تزيّن العالم القديم، فنتيجة اكتساح ثقافة الحداثة لكل القطاعات الاجتماعية وعقلنتها أدى ذلك إلى افتقار العالم لسحره بتعبير ماكس فيبر، أو السقوط في العدمية بتعبير نيتشه، أي افتقاد القيم العليا لقيمتها، وغياب الأهداف الكبرى وانعدام الجواب عن السؤال لماذا؟ وهو ما يذهب إليه هيدغر فيما بعد، هذه العدمية هي التي لازمت الحركة الأساسية في تاريخ الغرب الحديث، وغياب المعنى، الملازم للعصور الحديثة، ليس بسمة منعزلة، بل هو الوجه الآخر لانتصاب الذاتية معيارا، ولظفر العقلانية الأداتية التي تشكل "عالما مروضا"، ولانفلات العلم التقني، وتحوّله إلى أداة سيطرة على الطبيعة والإنسان، لدرجة يبدو معها أن غياب المعنى ناتج عن الطابع النهائي الحاسم لبداية الميتافيزيقا الحديثة [3]، وهكذا سقط عصرنا في الفراغ، بعدما فشلت كل التبريرات التي اشتغلت على تمديد عمر الحداثة وتشبيبها، وهذا الفراغ نفسه ناتج عن غياب البديل والثقة المطلقة في منجزات الحداثة. لقد نبّه نيتشه إلى هذه الحالة وسحب ثقته من الحداثة منذ كتاباته الأولى، وما دعوته للعودة إلى اليونان– ما قبل سقراط – إلا دليلا على ذلك.

لقد أدرك نيتشه مختلف التناقضات التي وقعت فيها الفلسفة الحديثة منذ فجر كتاباته إلى آخرها، لذلك كان إخراج الإنسان من النسق الذي حوّله إلى ماهية ميتافيزيقية جامدة يمكن أن يتحقق لكن خارج لغة العقل والمنطق، وذلك بالعودة إلى الفن ولغة الشعر، وهنا فقط يمكن أن يتجلى البعد الوجودي للإنسان. إن الحكماء السابقين على سقراط لم يعبّروا عن الإنسان والوجود بلغة المنطق، بل

1 – محمد سبيلا، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص 24 .

2– الرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 – المرجع نفسه، ص25.

كانوا يعبرّون بواسطة القصائد الشعرية بلغة الرمز، لكن عندما جاء أرسطو صنّف الشعر في أدنى مراتب القول، لأن الشعر لا يتحرك في مجال الحقيقة، وإنما يتحرك في مجال المجاز، وهكذا اختزل المنطق الفلسفة في قضايا منطقية حوّلت الإنسان إلى موضوع ومحمول، من هنا لا يتم تحرير الإنسان إلاّ إذا غيّرنا الطريق الذي أوصله إلى العبودية، أي أن نستبدل القول المنطقي بالقول الفني، وهنا تسطع علينا شمس ديونيزوس [1] الذي يعيد للإنسان شرفه ومكانته.

لقد انتبه نيتشه إلى ضرورة تجاوز الحداثة من خلال الكشف عن مختلف أعراضها، وما العدمية إلاّ اللّحظة الأخيرة التي يمكن أن توصلنا إليها هذه الحداثة، وهكذا كان القرن التاسع عشر— القرن الذي عاش فيه نيتشه— أكثر فضولا وحساسية نحو كل ما هو غريب ونادر — يواصل نيتشه حديثه في هذا النص من كتابه إرادة القوة — لقد ثرنا على الثورة... لقد تحرّرنا من خشية العقل، العدو اللّدود للقرن الثامن عشر، إننا نجرؤ من جديد على أن نكون غير معقولين، وطفوليين، وغنائيين، – باختصار، نحن "مسيقيون". إننا لا نخشى السخافة والعبث... إننا لم نعد نفصل الشيء العظيم عن المرعب، ونجمع بين الأشياء الحسنة، في تعقدها، والأشياء القبيحة، لقد تجاوزنا "الأماني" غير المعقولة التي كانت لدينا فيما مضى (التي كانت تريد أن يزداد الخير دون أن يزداد الشر). لقد تقلص جبننا أمام المثل الأعلى لعصر النهضة... لقد منحنا لكل هذا حقوق المواطنة عندنا، إننا لا نخشى الوجه السيئ لـــ"الأشياء الحسنة" (نبحث عنه، ونملك من الشجاعة والفضول ما يكفي لذلك)، ففي عقل اليونان مثلا وفي الأخلاق، وفي العقل، وفي الذوق السليم (– نتأكد من الضرر الذي قد نلحقه بأنفسنا من خلال هذه الأشياء الثمينة، نصبح شبه فقراء –)، كما لا نخفي عن أنفسنا الوجه السيء للأشياء القبيحة" [2]. يواصل نيتشه سخريته من هذه الفترة ويبيّن أن الحداثة عملت على تغييب ذلك العالم الصغير الجدير بالاهتمام والذي يعيش فينا. إن ما يشرفنا— إن كان هناك شيء يشرفنا فهو كوننا أضفينا الجدّية على كل شيء، فنحن نولي أهمية لكل الأشياء الحقيرة، التي تم احتقارها على مرّ كل العصور وتهميشها، – ومقابل ذلك نمنح المشاعر الجميلة مقابل ثمن زهيد، يتساءل نيتشه هل هناك ضلال أخطر من احتقار الجسد؟ وكأن العقلانية لم يُحكم عليها، بفعل هذا الضلال، بأن تصير مريضة، لم يُحكم عليها بأبخرة المثالية! كل ما تخيّله المسيحيون والمثاليون لا أول له ولا آخر، نحن أشد فعالية منهم. لقد اكتشفنا العالم الأصغر الذي يحسم كل شيء وفي كل مكان... فرصيف الأزقة

1 – محمد مزوز، أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، (في أفق تجاوز الحداثة) .

2 – نيتشه، إرادة القوة، ص ص 351، 352 .

والهواء النقي في الغرفة، والغذاء المقدَّر حسب قيمته؛ لقد أخذنا مأخذ الجد كل ضروريات الحياة ونحتقر كل مواقف المدّعين كنوع من الحماقة والطيش. لقد أصبح كل ما كان محتقرا حتى الآن يحتل المقدمة من حيث الاعتبار [1]. إن أهمية تجاوز الحداثة يكمن في قبول هذا الإنسان كما هو، نحن لا نعرف إنسان آخر غير هذا الذي نعرفه، بالتالي فكل صورة نريد أن نرسمها له فهي غير صورته الأصلية. إن كل بحث عن الإنسان ينبغي أن يقودنا إلى قبول هذا الإنسان بامتياز واعتباره ضمانة لمستقبل الإنسان، لذلك أخطأ الكثير ممن تناول فلسفة نيتشه في فهمهم لفكرة الإنسان الأعلى فهو ليس كائن الأخلاقيين أو نموذج رجال الدين أو هو من وهم الخيال التكنولوجي كما تصوره أفلام الماتريكس. إن الإنسان الأعلى هو إنسان لا حداثي لأن الحداثة أبعدتنا عنه كثيرا وجعلت بيننا وبينه حواجز مصطنعة كثيرة، وهكذا أعلنت الحداثة عن نهايتها المنتظرة أحيانا باسم العلم وأحيانا أخرى باسم السياسة أو التقنية أو الدين أو حتى الفن، لأن الفن الحداثي ليس إلا شكل من أشكال الوعظ الديني، وهكذا لن نعثر على الإنسان ضمن دفاتر الفلاسفة أو رجال الميتافيزيقا أو بين أرصدة الاقتصاديين، لقد تلاشى هذا الإنسان وتم تقزيمه حتى أصبح أضحوكة كما يرى نيتشه.

إن كلمة الإنسان الأعلى تشير إلى نمط من الناس مظهرهم قطعة من أعظم الحظوظ الطيّبة، نمط معارض للإنسان الحديث، معارض للإنسان الطيّب، معارض للمسيحيين والعدميين الآخرين — وهذه الكلمة يقول نيتشه — هي في فم زرادشت محطّم الأخلاقيات ذات معنى عميق، تكاد تكون مفهومة في كل موضع وببراءة شديدة على أنها تتطابق مع تلك القيم التي يعدّ زرادشت بالنسبة لها تكرارا سطحيا. لقد اعتبر الإنسان الأعلى نمط مثالي، نوع أعلى للإنسان، نصف قديس ونصف عبقري... أما الآخرون الذين اعتادوا على قراءة نيتشه فيبحثون عن الإنسان الأعلى في سيزار بورجيا لا في أديرا بارسيفال [2]، لذلك كان الإنسان الأعلى صورة الإنسان المستقبلي المضاد لمشروع الحداثة، يقول فينك موضحا أن الإنسان المستقبلي يتصوّره نيتشه على اعتباره إنسانا يريد بإرادة قوية، ولا يكوّن نفسه وخلقه فحسب، بل يكوّن خلق الآخرين أيضا، إن وضعه مزدوج: إنه يعرف أن يريد، لكنه يعرف ويعي في الوقت نفسه عبث أي رغبة كانت ويترتب على ذلك أن نيتشه، حين يتحدث عن سادة الأرض، لا ينادي فيما يبدو بسيادتهم المطلقة، سيطرتهم على الأرض، وبتمجيد إرادة القوة غير المحدودة عندهم، لا ، فالإنسان يصبح سيدا حين يسهم في إتاحة إقامة نظام على الكرة الأرضية

1 – نيتشه، إرادة القوة، ص ص، 352، 353 .

2 – نيتشه، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطبعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص 73 .

بحيث تمجّد الأرض من حيث هي أم مليئة بالعظمة، من حيث هي حضن جميع الأشياء، وبحيث يعود الإنسان إلى الأرض ويتحرّر من الأصنام والمثل العليا، ويقبل الحياة كما هي في معناها الديونيزي، في مأساويتها، في تمزّقها، وبمحياها المزدوج [1]، وهذه المعاني هي التي عملت الحداثة على تغييبها بكل ما أوتيت من قوة، وهكذا يسخّر نيتشه كتابه "ما وراء الخير والشر" – كما يوضح ذلك في كتابه "هذا الإنسان"– لفضح ذلك الهوس الحداثي، يقول نيتشه: "في كل النقاط الجوهرية فإن هذا الكتاب– ويقصد كتاب ما وراء الخير والشر 1886م – هو نقد للحداثة بما في ذلك العلم الحديث والنقد الحديث، بل حتى السياسة الحديثة مع بعض الدلالات بشأن نمط معاكس لا يكون مثل الإنسان الحديث بقدر الإمكان، نمط نبيل كله ايجابية، وبهذا المعنى الأخير فإن الكتاب هو مدرسة للسادة النبلاء، والمصطلح هنا يستخدم على نحو حافل أكثر عن ذي قبل بالدلالة الروحية والراديكالية" [2]، وهو كتاب موجه لذوي الفطر القوية، إنه ضد العادات السيئة والموضوعية والتعاطف مع كل من يعاني وكذا الحس التاريخي، إنه أيضا ضد كل أنواع الخنوع للأذواق الأجنبية، وتمرّغها في التراب أمام الوقائع الصغيرة، وأخيرا ضد جنون العلم، يأتي هذا الكتاب– ما وراء الخير والشر– بعد كتاب هكذا تكلم زرادشت ، وهذا ما يعطينا انطباع عن النظام الغذائي الذي ينتمي إليه، فزرادشت يتمتع ببعد النظر أكثر من القيصر. إن هذا الكتاب هو رفض لكل استعلاء وبلغة اللاّهوت يتنازل الإله عن ألوهيته لصالح الإنسان [3]، وإذا عدنا إلى كتاب "ما وراء الخير والشر" نجد جميع فقراته تتعمد خلوّها من كلمة طبيعية واحدة، كما تؤسس فقراته للامركزية الشمال (الغرب) باعتبارها مهد الحداثة و لا مركزية العلم باعتباره جوهر الحداثة، وهكذا ينقذنا نيتشه من هذه الهيمنة للغرب وينقلنا إلى الجنوب ثم يخلّصنا من هذا الثقل للمركزية في الحداثة في جانبها العلمي والتقني ليستعيضها بالفن، يقول نيتشه في الفقرة التي عنوانها يجب جَنْوَبة الموسيقى: "إن توخّي الحذر الشديد هو واجب، على ما أظن، عند تذوّق الموسيقى الألمانية، ولنفرض أن أحدهم يحب الجنوب، كما أحبه، بوصفه مدرسة شفاء كبيرة للروح والحواس، بوصفه فيضا شمسيا جامحا وشفافية ضوئية يغمران وجودا متجبّرا ومؤمنا بذاته. إن أمرا من هذا القبيل سيتعلم أن يحترس قليلا من الموسيقى الألمانية، لأنها تفسد ذوقه، تفسد صحته أيضا، وإذا ما حلم جنوبي كهذا، جنوبي لا بالأصل بل بالإيمان، بمستقبل الموسيقى، عليه أن

1 – ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ص 308 .

2 – نيتشه، هذا الإنسان، ص 147 .

3 – المصدر نفسه، ص 148 .

يحلم أيضا بانعتاق الموسيقى من الشمال... موسيقى ما فوق ألمانية في حضرة البحر الأزرق الشهوانيّ وبهاء السماء في البلاد الوسطى، عليه أن يسمع موسيقى ما فوق أوروبية تبقى على حق أيضا في حضرة غروب الشمس السمراء، موسيقى نفسها أليفة النخيل وموطنها بين الضواري المتوحّدة الكبيرة الجميلة التي تعرف كيف تجول بصحبتها... " [1]، و هنا يحوّلنا نيتشه من موسيقى فاغنر الصافية إلى موسيقى بيزيه الهادئة وينقلنا من موطن الحداثة الضبابي إلى موطن أقل حداثة وأقل وباءا بروح هذه الحداثة.

إن طغيان أوهام الحداثة تأخذ صورتها السلبية في زرادشت نيتشه، فزرادشت يمثّل نقيض كل ما هو حداثي، وكل كلمة تفوّه بها زرادشت تفهم على نقيض الحداثة تماما، فالإنسان الراقي ليس رجلا آليا أو عقل الكتروني أو كاهن لاهوتي كما نبّه إلى ذلك زرادشت في قوله: "... أيها الرجال الراقون تعلموا مني قولي.. لا يؤمن أحد في الساحة العمومية بالإنسان الراقي، وإذا شئتم لن تتكلموا على هذه الساحة كما تشتهون فإن العامة تتغامز قائلة، إننا جميعا متساوون.

أيها الرجال الراقون، إن طبقة الشعب تتنكر الإنسان الراقي فهي ترى الناس على اختلاف طبقاتهم وإنسانا واحدا أمام الله.

أما المساواة أمام الله فمالنا ولها مدام هذا الإله قد مات! ولكن العامة كائنة ونحن نأبى المساواة أمامها، فأرضوا عن العامة أيها الرجال الراقون، وابتعدوا عن ساحتها..." [2]. إن الإنسان المتفوّق هو هذا الإنسان الذي تخلّص من الأعباء الموكلة إليه والتي ورثها من الحداثة وراح يخوض في تفاصيل الحياة اليومية. إنه يندمج في العالم الأصغر وينعم بكامل دقائقه، ينصحنا زرادشت أن لا نسبق أنفسنا ولا تكون آمالنا أكبر من أن نحققها، يقول زرادشت: "لا تطلبوا شيئا يفوت قواكم إدراكه، فمن طلب ما لا طاقة له به فقد كذب نفسه، لأنه إذ يطلب العظائم وهو مزوّر ومقلد تنفر منه العظائم حتى يرى ذاته زائغ البصر جمادا مطلياً، في فمه كلمات كبرى وبين يديه قرقعة لا جدوى لها.

كونوا على حذر من طلاب العظائم أيها الرجال الراقون، فالقناعة خير الكنوز.

أفليست العامة من يسود هذا الزمان؟ وهي مع ذلك لا تميّز بين العظيم والحقير والطريق السوي والمسلك الملتوي، فالعامة متقلبة كاذبة دون أن تشعر بجريمة كذبها" [3]، فصورة الإنسان الأعلى لا

1 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص ص 246، 247 .

2 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 313 .

3 – المصدر نفسه، ص 317 .

يكتنفها التعقيد كما يتصور البعض، يشير زرادشت إلى مختلف المساحيق التي زوّرت الإنسان الحداثي وشوّهته، لكن هل هذا التشكيك في الحداثة يعدّ إيذانا بولوجنا مرحلة جديدة تتجاوز الحداثة؟ أيكون خطاب زرادشت هو تأسيس فعلي لما بعد الحداثة Postmodernité أم هو استمرار لمشروع الحداثة أو ما يعرف بالحداثة البعدية؟ أتحوي ما بعد الحداثة الحداثة أم ترفضها؟

تشكّل نصوص نيتشه مشهدا اتيكيا يبعث على عدم الطمأنينة حيال القضايا التي يطرحها، لا للنقاش طبعا بل للفصل أحيانا والسخرية أحيانا أخرى، لذلك كانت طريقته في التعبير فسيفسائية من حيث المعنى أو اللّغة، وهكذا ارتحلت اللّغة من الحضري إلى البراري ومن ضيق القواعد إلى سعة الشذرات... لقد تطايرت الحروف من الكلمات والمعاني من سطوح اللّفظ، ليسكن زرادشت الكهوف والمغارات، وهكذا تتشكل في المشهد النيتشوي شخوص جديدة يتقاسمها النسر والأفعوان والحمار أو الجمل والحمل والعنكبوت وأريان والمهرج أو القرد أو القزم أو الشيطان والمسيح أو القديس بولس وبوذا وديونيزوس والإنسان الأعلى والساحر والظل والمسافر والعراف والأسد... إن هذه الشخصيات غير المشخصة أو الشخصيات غير الهووية هي كلها خروج عن السياق الحداثي الذي اعتدناه في الفلسفة الحديثة، من هنا دخلت الفلسفة قاعات السينما بعد ما ركبت الأدب ودخلت عالم الرواية من الباب الواسع، وهكذا أصبحت الأركيولوجيا والجنيالوجيا والميثولوجيا والسوسيولوجيا والمعمارية والسيكولوجيا والموسيقى والرسم والشعر... كلها أدوات للتعبير الفلسفي، من هنا استعارت الفلسفة اللّفظ من هنا وهناك، وخرجت من صورتها النسقية المألوفة لتصنع أمواج جديدة من الموضات، لكن مع كل هذا كانت انطلاقتها منبجسة من توجسات الحداثة، نعم لقد أولت ما بعد الحداثة اهتمامات منقطعة النظير للاّعقل لكن في النهاية هذا اللاّعقل لا يقصي أبدا العقل بل يحويه، وهنا أدركت ما بعد الحداثة الخطأ الذي وقعت فيه الحداثة حينما أقصى العقل اللاّعقل، والمتمعّن في نصوص نيتشه يدرك هذا جيدا، فإنسان ما بعد الحداثة الزرادشتي الذي أصبح طفلا هو الذي نطمح فيه أن يصير والدا للإنسان الأعلى، بينما هذا الانجلاء للطفل غير ممكن إلا بفعل الأسد الذي يمزّق الجمل بأثقاله في الصحراء، وهكذا يكون الفضل للجمل والأسد على الطفل، فمن دونهما يغسق معنى الطفل، وهذا هو المعنى الذي يمكّننا أن نؤسس للاستمرارية، وهذا ما يقرّه زرادشت في مستهل خطابه عن معنى الإنسان: "ما الإنسان إلا حبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق، فهو الحيل المشدود فوق الهاوية.

إن عظمة الإنسان قائمة على أنه معبر وليس هدفا، وما يستحب فيه هو أنه سبيل وأفق غروب... أحبّ من لا يتطلبون وراء الكون معرفة ما يدعو إلى زوالهم أو ما يهب بهم إلى التضحية، لأنهم لا يقدّمون ذاتهم قربانا للأرض، لتصبح هذه الأرض يوما ميراثا للإنسان المتفوق... ما أنا إلا منبئ بالصاعقة، أنا القطرة الساقطة من الفضاء، وما الصاعقة التي أبشر بها إلا الإنسان المتفوق" [1]. إن الانتقال هنا بمعنى التجاوز لكن هذا التجاوز ليس تخلصا من الماضي بقدر ما هو استمرارا له، وهكذا فالتجاوز قد يعني العودة لكن ليس من أجل البقاء، وهو ما يؤكد عليه زرادشت في "دوحة الجبل" في قوله: " ... فكلما سما الإنسان إلى الأعالي، إلى مطالع النور، تذهب أصوله غائرة في أعماق الأرض، في الظلمات والمهاوي ..." [2].

إن التكامل في نظر زرادشت لن يحصل للإنسان المتفوق إلاّ إذا احتوى نقيضه، وهكذا فالحداثة البعدية هي حداثة أعمق وأرسخ قدما، لأنها أصبحت أكثر مرونة، وأكثر قدرة على احتواء نقائضها، وفي ذلك تجاوب عميق مع ماهية الحداثة نفسها، كتجاوز مستمر، وقطيعة دائمة، وتنكّر دؤوب لذاتها، أو حسب تعبير جميل لألان تورين A. Touraine في كتابه "نقد الحداثة"، فإن العلامة الأكيدة على الحداثة هي الإشارات المناهضة والمضادة للحداثة التي تطلقها هذه الأخيرة، فالحداثة البعدية تحاول أن تستبدل العقل الأداتي المسيطر بعقل مطاط ولزج، وأن ترشّ القانون بالأخلاق، وأخلاق المسؤولية بأخلاق الضمير، والمجتمع الميكانيكي بمجتمع عضوي، والعقل بالحدس، والعلم بالأسطورة، والحقيقة بالجمال، والتقدّم بالأصالة، لإعادة التوازن الداخلي في الحداثة بعد أن طغى بشكل مجحف، الطرف الأول المادي، الآلي العقلاني، الأداتي، ضد الطرف الثاني الغائي، الإنساني، الأخلاقي، والجواني، وبهذا المعنى تأتي الحداثة كتركيب لأنها في عمقها توتر، وتنطع، وتنكر وتجاوز مستمر لذاتها أولا، ولتوازناتها الداخلية ثانيا، نحو توازنات جديدة أكثر توترا، وهذا التوتر لا يخلو من مؤشرات اتجاهية، إنه توتر مستمر، من سلطة التقليد إلى سلطة العقل والنقد، ومن الأسطورة إلى العقل، ومن الحدس إلى الاستدلال العقلي والبرهان التجريبي [3]، ولإحداث هذا التوازن عمل نيتشه على إعادة النظر في الكثير من المسائل التي طرحتها الحداثة واعتبرتها تنويرا للإنسان، خاصة أن مشروع التنوير هو تعبير عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا، أما الأرض

1 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص ص 35، 37 .

2 – المصدر نفسه، ص66 .

3– محمد سبيلا، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد،ص ص 81، 82

التي تنوّرت كليا، فهي أرض تشع بشكل يوحي بالانتصار، كان برنامج التنوير برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم [1]، وهو ما لم يتم تحقيقه في نظر نيتشه. لقد أوصلت الحداثة الإنسان إلى طريق مسدود، لذلك لم يترك نيتشه مجالا من مجالات الحداثة إلاّ قوّمه فمن "الموسيقى الحديثة" إلى "البيداغوجيا الحديثة"، ومن "التاريخ الحديث" إلى المسرح الحديث"، ومن "الشخصية الحديثة" إلى "مستشفى الأمراض العقلية الحديث"، ناهيك عن "الأخلاق الحديثة" و"الحرية الحديثة" و"الطبائع الحديثة" و"الكتب الحديثة"، و"الفضائل الحديثة"، و"الرذائل الحديثة" و"الثقافة الحديثة"، بله "الموضة الحديثة"، و"الحضارة الحديثة" بله "البربرية الحديثة"، و" السوق الحديثة" بله" النزعة العسكرية الحديثة" ... وما زال نيتشه يذم الحداثة والحداثيين ويسميهم "البرابرة المحدثين"، ويسمي الحداثة "البربرية الحديثة"، وما زال يتهكم من آرائهم وأفكارهم ويسفه أحلامهم ويزري بما عندهم، حتى سمى نفسه "ديوجين الحديث"، ومثلما فعل "ديوجين القديم" بعادات اليونان إذ هو تهكم من بني جلدته التهكمات الجارحة، راح ديوجين الحديث ينبح في وجه مجايليه، ذاما العصر وأهله كافرا لاعنا [2]، مستخفا بكل ما قدّمه هذا العصر من انجازات، ولربما ما قسا فيلسوف على زمنه مثلما قسا نيتشه على زمن الحداثة، فتوصيف زمن الحداثة عنده اقتضى منه القول: إن زمنها صار زمنا عاميا سوقيا، بحيث صارت فيه الغلبة لضرب منحط من الإنسان هو الإنسان العامي والحيوان المدجّن والحيوان القطيعي والإنسان المتوسط الذي غلب عليه الاستتباع لغيره [3]، لكن هذا الزمن نفسه هو مصدر إلهام العدمية، ومنعرج مهم في تاريخ الفكر البشري، إنه زمن انعطاف الضرورة والحرية، لذلك نجد فكر نيتشه مزدوج المفعول، فهو من جهة تعميق لفلسفة الحداثة وفكر الحداثة (قلب الأفلاطونية) ولكنه من جهة أخرى يشكل منطلقا لحركة تفكيك الحداثة وارتجاعها على ذاتها (نقد العقل والوعي والذات...) [4]، وهو ما ظهر جليا على مستوى الفكر، فمعظم الكتابات بعد نيتشه ذهبت في هذا الاتجاه، فأصبح فكر ما بعد الحداثة ينكر النظريات الكبرى التي تحاول تقديم تفسير شمولي للظواهر، وتتخذ شكل منظومات كبرى مغلقة نموذجها الإيديولوجيات الكبرى، كما يتبنى هذا الفكر تصورا انفصاليا وفوضويا للزمن، ومنظورا براغماتيا

1- ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير – شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، إفريقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص23 .

2 – محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 43-45 .

3 – المرجع نفسه،ص47 .

4 – محمد سبيلا، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص87 .

للحقيقة، وميلا إلى إلغاء الذات، وإلغاء المراكز، والمركزية نفسها دفاعا عن التشتت والفوضى والتشعب، والمصالحة بين المتخيل والواقع وإعادة إدماج الفهم في الصيرورة، وإحلال الاختلاف محل الهوية، والسطوح والثنيات مكان الأعماق والخنوثة محل الذكورة ... إلخ، أو بعبارة أخرى فإن ما بعد الحداثة هي جملة إستراتيجيات متشابكة، يبدو إذن أن ما بعد الحداثة هي تعميق لمسار الحداثة، فهي نقد مستمر لذاتها، فما بعد الحداثة هي الحداثة سافرة، بدون مساحيق وبدون أوهام، إنها بتعبير البعض حرتقة وتلفيق Bricolage، ومعارضة عن طريق محاكاة ومزج للأشكال postiche، وتحويل الثورة إلى تقليد، أكثر مما هي جدة وقطيعة تجبّ التاريخ الأم الذي أنجبها [1]، وهكذا يدفعنا نيتشه للتفكير في ألوان لم نعهد رؤيتها، ويوقظنا من سباتنا، إنه يدفعنا نحو الهاوية لكنه لا يقطع الحبل الذي يخلّصنا. إن أهمية نيتشه ليس في كونه ينصحنا بالحلول وإنما في كونه يغرقنا في متاهات اللّغز، وهكذا لا نكاد نجد أنفسنا بعيدين عن نيتشه طالما تشعبت بنا السبل وضاقت بنا الأفكار ولا سبيل لنا للخروج من هذا الوضع إلا إذا تحلّينا بالقوة وسعينا لفرض القيمة.

1 – محمد سبيلا، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ص 92،93 .

الفصل الرابع:

استبدادية القيمة وخطاب فلسفة القوة

1- التأويل النفعي للحياة
2- من وهم الحياة إلى فلسفة القوة
3- من نور الحياة إلى نور العقل
4- قيمة فلسفة الحياة

المبحث الأول: التأويل النفعي للحياة.

يثير التأويل حالة ديناميكية داخل النص قصد استنطاقه ومعاينة فجواته وكذا نقاط الإمساك به، وهكذا تحدث صراعات وتكتّلات في النص أشبه ما تكون بالاديولوجيات المتصارعة داخل المجتمع الواحد. إن التأويل بأساليبه الحفرية والاستقصائية الشاملة يعمل على محاصرة المعاني والتضييق عليها لإبراز التراتبية داخل النص، وهذه التراتبية تخضع لمبدأ القوة وسرعة الانتشار إذا تحدثنا هنا بلغة الفيزياء، نفهم هنا أن التأويل هو ميزان الفهم للنص، لكن هذا التأويل نفسه بما أنه انعكاس للموضوع على الذات فهو في النهاية ليس بريئا من تلك التصدّعات التي قد تحدث في النص. هذا ويضاف لهذا العامل الذي يشكّل عائقا حيال كل عامل تأويلي التفاوت بين ذات وذات أخرى وهذا ما يؤدي إلى صراع التأويلات.

إن التأويل ضمن هذه الممارسات يسعى لإظهار مناطق النفوذ والسيطرة داخل النص، وهكذا تعمل المنفعة بتجلياتها البسيطة والسهلة وكذا بإثارتها المتعددة التي تؤثر في أجهزة حساسة جدا على غواية التأويل واستقطابه على أساس أنه الفهم الوحيد للنص، من هنا تأتي نهاية كل تأويل في إطار المنفعة سواء قصد ذلك أم لم يقصد، فهو يتستر خلف أقنعة مختلفة وبشعارات متباينة متراوحة بين الأخلاق والدين والمجتمع والمصلحة العامة والغيرية... هي كلها مسميات لشيء واحد هو النفع الحيوي، وهو ما وقف عنده نيتشه بإمعان وعمل على فضح مختلف الفلسفات والديانات والتأويلات المغرضة التي سُخرت أمدا طويلا من الزمن لهذا الغرض، من هنا فإذا كان النفع هو المحرك الأساسي للذات المؤولة فلماذا الطرق الملتوية؟ هذا ما يفضحه نيتشه في العملية التأويلية فهو يذهب للهدف مباشرة. إن رجال الكنيسة مع أن أهدافهم تأتي في إطار المصلحة الخاصة والمنافع الحيوية لكن لتحقيق هذا الغرض يدّعون عكس ذلك تماما، فهم يدعون للغيرية، وعوض الحياة الدنيا التي يلهثون وراءها يدعون للآخرة، وهكذا إذا أردنا أن نفهم المسيحية علينا أن نعكسها رأسا على عقب، فكل ما تدعو إليه هو ضد ما تخفيه وهذا ما ينطبق أيضا على الأخلاق والميتافيزيقا وكل التراتبية التي تسعى لتأسيسها هذا النوع من الفلسفات، يقول نيتشه عن الفضيلة: "يجب أن نحمي الفضيلة من دعاة الفضيلة، فهم ألد أعدائها، ذلك أنهم يُعلّمون الفضيلة كمثل أعلى لكل الناس، يجردونها من سحر الندرة والتفرد، ومن كونها استثنائية خارج نطاق الطبقة المتوسطة، من سحرها الارستقراطي ، كما يجب الوقوف في وجه المثاليين المتصلبين، الذين ينقرون باستمرار على الأواني الفخارية ويشعرون بالرضا إذ يدركون أنه يصدر عنها صوت... من البداهة بمكان، مثلا، أن تكون قيمة الزواج هي تماما

قيمة الذين عقدوه، بمعنى أنه سيكون في مجمله، مثيرا للشفقة وغير لائق، فلا الكاهن ولا رئيس البلدية يستطيعان أن يجعلا منه خلاف ذلك، تقف ضد الفضيلة كل غرائز الإنسان المتوسط، فالفضيلة ضارة ومخالفة للصواب، وتعزل المرء؛ إنها من نفس طراز الهوى وقليلا ما يدرك العقل كنهها؛ إنها تفسد الطبع والدماغ والحس... إنها تثير العداوة ضد النظام، ضد الكذب الذي تخفيه كل قاعدة وكل مؤسسة وكل واقع" [1]، وهكذا يجعلها نيتشه أسوأ رذيلة من خلال الضرر الذي تلحقه بالآخرين، وهو ما يجعله يعرّفها بخصائص تقربنا منها، فهي لا تفرض نفسها، ولا تفترض وجود الفضيلة في كل مكان، بل وجود شيء آخر، كما أن الفضيلة لا تنتقل وغير متوارثة ولا يوجد هناك شيء يسمى عدوى الفضيلة، كما لا تعاني من غياب الفضيلة، بل تعتبر هذا الغياب مسافة بفضلها يوجد شيء مبجل في الفضيلة، كما أن الفضيلة لا تقوم على الدعاية ولا تسمح لأي كان بأن يتخذ من نفسه حَكَماً، لأنها تكون دائما فضيلة من أجل نفسها. إن الفضيلة بالضبط تفعل ذلك الشيء الذي يكون في الغالب محرما في تصور القطيع ويفتقد للأخلاق [2]، وهنا يخلّص نيتشه الفضيلة من طابعها الفوقي المثالي الذي حاول رجال الأخلاق وسمها به ليغمسها في تراب الحياة الذي يعيش فيه الإنسان الأعلى، فهذا الأخير ليس سوى الإنسان المتأرضن الذي يزحف بأفكاره ويمارس فضيلته دون تكلّف، إنها فضيلة الأرض التي يحيا فيها ويعمل على عمارتها.

إن هذه المنفعة التي تتحرك الفضيلة في إطارها هي نفسها التي تفسّر كل سلوكات المسيحية إلى درجة أنها خالفت تماما ما أتى به المسيح، إنها حركة كبيرة مضادة لوثنية العصر القديم، تم تحديدها باستعمال حياة وعقيدة و"كلمات" مؤسس المسيحية، وبتأويلها تأويلا تعسفيا، حسب ترسيمة الحاجيات المختلفة، تمت ترجمتها إلى لغات كل الديانات الخفية الموجودة من قبل، إنها تنامٍ للتشاؤم... وهذا التشاؤم هو تشاؤم الضعفاء والمهزومين والمضطهدين، وكذلك الذين يعانون [3]، إنها تقف ضد كل أشكال التسامي، إنها ضد قوة الطبع، العقل والذوق؛ الدنيا، السعادة الكلاسيكية، الاستخفاف والشكوكية المتميزين، الفخور الغريب الأطوار، إنها ضد كل ما هو إغريقي وروماني[4]. لقد رسمت المسيحية طريقا للمنفعة بتحريفها لمبادئ المسيحية الحقة كما أتى بها المسيح، ومع أنها

1 – نيتشه، إرادة القوة، ص 334 .

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 – المصدر نفسه، ص101 .

4– المصدر نفسه، ص ص 101، 102

حافظت على الشكل العام للمسيحية الأصلية إلا أنها شوّهت جوهرها، فالإله الذي مات على الصليب ليخلصنا من خطايانا ليس إلا نهاية للغيرية وبعث للمصلحة أياً كان ثمنها، وهكذا يسخر نيتشه من مبدأ المنفعة ومن مدرسة الإنجليز النفعية، لأن هذا النفع أولا ليس مصدره القوة وبالتالي ليس نفعا فائضا عن ذات غنية، كما أنه ليس فاعلا بل مفعولا، أي أنه يردّ الأفعال وبالتالي يخضع للحسابات الغيرية الزائفة كما قالت بذلك المسيحية، ولكن مع ذلك يشيد نيتشه بالنظرية التي قدّمها هربرت سبنسر Herbert Spencer حينما ربط بين مفهوم "الطيب" ومفهوم "النافع"، "الملائم"، باعتبارهما أمران متشابهان من حيث الجوهر، بحيث كان للبشرية، عبر حكمي "الطيب" و"الخبيث" أن تلخّص بالضبط تجاربهما غير المنسية وغير القابلة للنسيان، وتصدّق عليها وفقا لما هو نافع وملائم، أو لما هو غير نافع وغير ملائم، وفقا لهذه النظرية يكون الشيء طيبا، منذ القدم، متى تبيّن أنه نافع، ولهذا يمكن لهذا الشيء الطيّب والنافع أن يطمح إلى لقب "قيمة من الدرجة الأولى"، أو "قيمة جوهرية". إن محاولة تفسير هذه لا تقل خطأ... لكن التفسير هنا، لا يخلو على الأقل من معنى بحد ذاته، فضلا عن أنه قابل للصمود من الناحية النفسانية [1]، فالمشكلة هنا ليست متعلقة بهذا الربط والكشف عن الأصل بل في الذات التي يصدر عنها التأويل والنوايا التي تحرك العملية، وهذا النقد لا يتعلق بسبنسر فقط بل بكل النفعيين الإنجليز من جيريمي بنثام j.Bentham إلى جون ستيوارت ميل J. S. Mill، ويمتد نقد نيتشه حتى إلى اليونان عند أبيقور.

لقد حاولت المنفعة أن تقدم تصورا للحياة تبلوره الذات على معطيات الجسد من خلال مذهب فلسفي قدمته المدرسة الإنجليزية، وضع كل نظرياتها جيريمي بنثام في كتابه "مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع" الذي نشر عام 1789م، ثم صُحح سنة 1823م، ثم جاء تلميذه جون ستيوارت ميل فروّج للمذهب من خلال كتابه "النفعية" الذي نشر عام 1861م مع بعض التعديلات التي أدخلها على التصور الذي عرضه بنثام للمنفعة. لقد استعملت كلمة نفعي بالإنجليزية كما في العديد من اللّغات بمعنى احتقاري للدلالة على الانتهازي الذي لا يهتم إلا بمصلحته الشخصية، في حين أن المدرسة النفعية انطلاقا من مؤسسها ومنظّرها بنثام دافعت في الواقع عن مفهوم خاص بها لكلمة منفعة، هو في نهاية المطاف مفهوم هيدوني hédoniste أي ينتمي إل تلك المدارس التي تجعل اللّذة المحرك الأول في التصرفات الأخلاقية، وهي مدارس عريقة عرفتها الفلسفة منذ أبيقور Epicure على

1- Voir Nietzsche, Généalogie de la morale, pp 38, 39.

الأقل في القرن الثالث قبل الميلاد، لكن هذا لا يقلّل من شأن ما قدمته المدرسة الإنجليزية من خلال بنثام أو ميل [1].

تقوم المنفعة عند بنثام على مبدأ عام يتمثل في تحقيق السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس وهو ما يجعل المنعة لا تتعارض مع المجموعة، ثم يفند المبادئ المعادية لفلسفته ليخلص إلى القول بأن خصومه مخطئون، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة وحده يفسر التصرف الإنساني الأخلاقي، ويُظهر دوافعه الحقيقية ثم يبحث عن مصادر اللّذة التي يساوي بينها وبين المنفعة، ثم يقوم بحسابات دقيقة لمعايير اللّذة بهدف دراسة السلوك البشري إن كان يأتي في إطار المنفعة أو يخرج عنها، فالطبيعة وضعتنا تحت سيطرة اللّذة والألم ولا حياد لنا أو اختيار لغيرهما، فهذان المبدآن هما اللّذان يمليان علينا ما يجب فعله، وما علينا أن نقوم به، فهما وراء تحديد الصواب والخطأ، الخير والشر، إنهما يتحكمان في كل ما نقوله وكل ما نفكر به، ومهما ادعينا عكس ذلك فإن الواقع يكذّبنا باستمرار، وهكذا فالفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ في اعتبارها هنا الواقع عن طريق العقل والقانون، وبذلك تكون المنفعة في نظر بنثام هي القدرة الكامنة في غرض معين على إنتاج (ربح أو نفع أو امتياز أو لذة أو خير أو سعادة) [2]، وهذه كلها تشكل الوجه الإيجابي للّذة وبمعنى واحد، أما الوجه السلبي النافع في سلبيته فهو القدرة الكائنة في غرض ما على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن، لذلك الذي نأخذ مصلحته بعين الاعتبار[3]، وبالتالي يكون مبدأ المنفعة بمثابة الميزان الذي نحتكم إليه في أفعالنا، لكن كيف يمكن التوازن بين الأنانيات باعتبار أن اللّذة مطلب شخصي؟ وما الضامن لعدم اتساع رقعة الأنانية؟ وكيف يمكننا تجنب الوقوع في شرور المنفعة؟ يردّ بنثام عن هذه الأسئلة ويعتبر أن المجموعة هي جسم وهمي يتألف من الأفراد الذين يشكلون المجموعة، وبالتالي فإن مصلحة المجموعة ليست سوى مجموع مصالح الأفراد العددين الذين يؤلّفونها، وحين تنجلي هذه الحقيقة أمامنا يصبح من العبث الكلام عن مصلحة المجموعة دون فهم طبيعة مصلحة الفرد، فأين هي مصلحة الفرد؟ إن أي شيء يكون في مصلحة الفرد ويعمل لها كلما كان هذا الشيء يتجه نحو زيادة المجموع العام للذات هذا الفرد، أو بمعنى آخر كلما كان يميل إلى إنقاص المجموع الأخير لآلامه [4]، ولذلك

1 – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 33 .

2– أنظر المرجع نفسه، ص ص 34، 35 .

3 – الرجع نفسه، ص 35 .

4 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فمصلحة الفرد دائما متعلقة بمصلحة المجموعة، فكلما زادت مصلحة المجموعة أكثر كلما زادت سعادة الفرد، وانطلاقا من هذه القاعدة ينبغي أن تأتي التشريعات الحكومية ضمن هذا المسعى، لتصبح مبدأ سياسيا يبحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب، ونعتقد أن المشروع الفلسفي الذي قدّمه بنثام نال إعجاب السياسيين في مختلف بلدان العالم وسعوا نحو تطبيقه تحت أسماء شتى كالرفاهية الاقتصادية والرخاء والراحة والبحبوحة والخير العام.

هذا، وإذا كان مبدأ المنفعة كما عرضه بنثام على صواب وهو وحده الذي ينبغي أن يكون شريعة لأي حُكم، فإنه في المقابل ينبغي رفض كل مبدأ آخر مبتعد عن مبدأ المنفعة جزئيا أو كليا، لأنها لا تصلح أن تكون قاعدة عامة نؤسس عليها أحكامنا، وهذه المبادئ قد تكون مخالفة كلية للنفعية، وهي نقيضها الدائم، وقد تكون متعاطفة أو متنافرة مع مبدأ النفع وهي ما يطلق عليها اسم مبدأ التعاطف والنفور. إن الحالة الأولى التي تكون فيها المبادئ مناقضة تماما للنفعية هي ما يسميه بنثام بمبدأ التنسك principle of asceticism.

فالتنسك مع أنه قريب من الزهد والتقشف فقد أخذ بعدا خاصا في المسيحية وخصوصا بين الرهبان في الأديرة، فكلمة التنسك (ascétisme asceticism) اشتقت من اليونانية من كلمة تعني التمارين أو الرياضة، فكان التنسك عبارة عن ممارسات ليست روحية فقط بل عبارة عن إماتات للجسد، وهكذا فإن التنسك لا يعني التقشف فقط ولا الزهد فحسب، بل يعني قبل كل شيء تمارين يقوم بها الراهب لتعذيب جسده وتحميله ما لا يستطيع حمله، وإيجاد المتعة في هذا التعذيب والصلب المعنوي اليومي، وكل ذلك من أجل التقرب إلى الله واستحقاق رضاه [1]، وهذا ما قامت به الكنيسة وجعلته قمّة الإيمان المسيحي الذي لا يحظى به إلا ثلة قليلة من المؤمنين المسيحيين. إن نظرة بنثام إلى مبدأ التنسك خاضع لمقياس النفع وقيمته تكمن في كمية السعادة التي يجلبها للأفراد أو الضرر الذي يدفعه عنهم إن كان نافعا، غير أن مبدأ النسك يتعارض تماما مع النفع، فالنسك يؤيّد كل تصرف ينقص سعادة الفرد، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة، مع هذا فأنصار النسك نوعان: الأخلاقيون والمتدينون، وهما في الحقيقة يجمعهم مبدأ واحد، لكن الأخلاقيون منهم يبحثون عن الأمل في إطار الكبرياء الفلسفي، أمل الحصول على سمعة طيبة بين الناس، أمل الشهرة قريبا أم بعيدا وهي في النهاية بحث عن اللّذة في الألم، أما المتدينون فإن محركهم هو الخوف من المستقبل، الخوف من إله

1 – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 37 .

متربّص منتقم، وهكذا ناصر المثقفين الحزب الفلسفي الأخلاقي لسعة أفقهم العقلي، بينما سار الناس العاديين ضمن الحزب الديني لتواضع مكانتهم وسهولة إقناعهم، مع هذا فشل النسك في الانتقال من الفردي إلى الجماعي، فالإنسان حر بأن ينزل بذاته ما شاء من ألوان العذاب للسيطرة على شهوات جسده، إلا أن تحويل هذه الممارسات والطقوس المازوشية إلى قاعدة عامة، وفرضها كواجب على الآخرين دون رضاهم يصبح خطيئة كبيرة، وخطأ فاحش يقلب كل توازن المجتمع. إن مبدأ التنسك نتج عن خيالات بعض الأخلاقيين المتسرعين الذين رأوا أن بعض اللّذات تنتج مستقبلا متاعب تفوق في عنائها اللّذات السابقة، فقاموا بتحريم كل متعة، وجعلوا من الألم هدفا أعلى لنظرياتهم، ونحن حين نتأمل مثل هذه التأكيدات جيدا يتبين لنا أننا أمام مبدأ المنفعة وقد طُبّق تطبيقا سيئا. في النهاية يستنتج بنثام بضرورة تطبيق مبدأ المنفعة واجتناب مبدأ التنسك [1]، فالمنفعة أساس استمرار الحياة بينما التنسك هو تعطيل لها.

هذا بالنسبة لحال التنسك، الذي يتعارض مع الحياة مطلقا، أما بالنسبة للمبادئ التي تتنافر أحيانا و تتعاطف أحيانا أخرى فيسميها بنثام بمبدأ التعاطف والتنافر، فما هو هذا المبدأ؟

يقوم مبدأ التعاطف والنفور على العواطف الشخصية المحضة، فهو لا يحتكم إلى عامل موضوعي خارجي في تصنيف الفعل، بل ينظر إليها من وجهة نظر ذاتية محضة، وعلى هذا الأساس فهو ليس بمبدأ في نظر بنثام، لأنه يرفض أن تكون هناك اعتبارات خارجية موضوعية تشكل المعيار الذي تسير على هديه، فالعاطفة هنا تصبح مقياس ذاتها وشعارها "افعل ما تحب وعاقب ما تكره، وكلما زادت كراهيتك ما عليك إلا زيادة رفضك وإدانتك"، وجاءت هذه العاطفة بأسماء مختلفة كالحس الأخلاقي، أو الفطرة، أو طبيعة الأشياء، أو قانون العقل... وهي كلها تعبّد الطريق للاستبداد واللاّتسامح والخلاف بين الناس لأتفه الأسباب، والعاطفة الدينية في نظر بنثام ليست إلا حالة من هذه الحالات، لأن المبدأ اللاّهوتي يعتبر أن الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ هي كلها مشكلات لا يمكن حلها وفهمها إلا باللجوء إلى إرادة إلهية، ويصبح الخير كل ما يرضي الله، ولكن ما هذا الذي نسميه لذة الله؟ من يستطيع أن يؤكد أنه لا يخلط بين عواطفه الشخصية في مثل هذه اللّذة؟ إن النصوص المقدسة صامتة لا تتكلم على الإطلاق عن التفاصيل الدقيقة للحياة السياسية وللإرادة الحكومية لشؤون الناس، وكذلك فهي عاجزة عن الدخول في شتى تفاصيل التصرفات الفردية

1 – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 38 .

الخاصة، وهي تحتاج باستمرار إلى تأويلات جديدة كثيرة [1]، وهكذا لا يمكن الحكم على الأعمال من خلال مبدأ التعاطف أو التنافر فهي بحاجة دائمة إلى مبدأ المنفعة لتنتقل بذلك من مستوى الشعور الباطني الغامض إلى الرؤية الموضوعية التي تديرها المنفعة، من هنا فلا مبدأ النسك ولا مبدأ التعاطف والنفور بإمكانهما الاستعاضة عن مبدأ المنفعة.

هذا، وإذا كانت المنفعة هي المبدأ الأساسي الذي يُحتكم إليه في الأفعال، فإن هذه الأفعال تقاس من خلال كمية اللّذة التي تحققها أو الألم الذي تجنّبنا منه، من هنا تعرف درجات اللّذة والألم بمعرفة مصدر هذه اللّذة، وهكذا نجد المصدر الفيزيائي للّذة أو الألم حين تأتينا اللّذة أو الألم من سيرورة الأشياء ذاتها، ومن المجرى العادي للأمور دون تدخل قوة خارجية لتغيير هذا المسار سواءا كانت هذه القوة إنسانا أو غير منظورة، وكذلك نجد المصدر السياسي للّذة أو الألم حين تكون بتدخل شخص أو مجموعة أشخاص يعملون باسم مجموعة وينفّذون أوامر السلطة العليا الحاكمة، أما المصدر الأخلاقي فهو ناتج عن التأثير العفوي بسبب استعداد فردي محض لأولئك الذين يصنعون الرأي العام أو أصحاب السلطة، كما نجد أيضا هذا المصدر للّذة أو الألم دينيا، ويكون نتيجة تدخل قوة غير منظورة تنتج عنها اللّذة أو الألم، وهنا نجد الفرق بين المصادر الثلاثة الأخرى في نظر بنثام والمصدر الرابع، فهذا الأخير (المصدر الديني) هي أن اللّذة أو الألم قد يقعان في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى، بينما في المصادر الثلاثة (الفيزيائي، السياسي والأخلاقي) يتوقع بنثام أن تقع اللّذة أو الألم في هذه الحياة فقط، وهكذا يؤكد بنثام أنه ليس ثمة من فرق بين مصدر وآخر، والفارق الوحيد يأتي فقط من الظروف التي تصاحب حدوث ثواب أو وقوع عقاب، فالتألم الذي يصيب أحد الناس بسبب ظروف طبيعية يسمى مصيبة، ولو كانت هذه المصيبة بسبب إهماله الشخصي لتكلمنا عن مصدر طبيعي للعقاب، أما لو أنزل به أحد القضاة عقابا شديدا لكان هذا العقاب من مصدر سياسي، والمهم يبقى في نهاية المطاف كيفية الحصول على اللّذة وتجنب الألم، ومن هنا يمكن القول بأن اللّذة تبقى الهدف الأسمى والقيمة الأخيرة لكل أخلاق وعلى المشرّع أن يضع هذا الأمر نصب عينيه [2]، لكن الكلام عن اللّذة والألم بأسلوب الكيف قد يزيح الحدود الفاصلة بينهما، أو يجعل البعض من التداخل قائما بينهما، وهنا حاول بنثام أن يُدخل الطابع الكمي في هذه الدراسة، كي لا تبقى نظرية أخلاقية شأن النظريات الأخرى، وهو في ذلك ليس بعيدا عن أولئك الذين حاولوا أن

1 – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 39 .

2 – أنظر المرجع نفسه، ص ص 40، 41 .

يعبّروا عن الطبيعة بلغة الأرقام. يرى بنثام أن المبدأ الوحيد الذي يسلّم به الجميع لواقعيته هو تجنب الألم والحصول على اللّذة، وانطلاقا من هذا الواقع يمكن أن تجد المشكلة الأخلاقية حلا رياضيا، فاللّذة والألم كلاهما قابل للحساب، من هنا يمكننا حساب ما يسعى إليه البشر دوما وهو السعادة وذلك بدقة متناهية عبر معادلة رياضية دقيقة، فالسعادة حسابيا هي عملية جمع أكبر كمية ممكنة من اللّذة، وطرح أقل كمية ممكنة من الألم، والناتج في النهاية هو السعادة، لكن كيف يمكننا التمييز بين كمية لذة وأخرى؟ أو كيف نعرف أن ألما هو أصغر من آخر؟ هذا ما يقود بنثام لوضع معايير لقياس كمية اللّذة أو حجم الألم متمثلة في:

أولا: الشدة أو الزخم intensity، هذا المعيار فردي خالص لأن كل شخص يقيّم اللّذة التي يبتغيها حسب الأهمية التي يعلّقها على عمل معين، فزيادة اللّذة تتماشى توافقيا مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله، والشيء نفسه بالنسبة للألم فكلما كان أشد كان أسوأ ينبغي الابتعاد عنه.

ثانيا: الدوام duration، هي الفطرة التي تستغرقها لذة ما أو ألم ما، فكل لذة تبقى فطرة أطول تكون أفضل والعكس صحيح بالنسبة للألم، فكلما قصرت مدته كان أنسب.

ثالثا: التأكد أو عدمه certainty or uncertainty، هناك لذات مضمونة أكيدة وأخرى محتملة، فالأفضل هي اللّذات المضمونة، أما بالنسبة للألم فالعكس هو الصحيح.

رابعا: القرب والبعد propinquity or remoteness، هناك لذات قريبة وسهلة وأخرى بعيدة وصعبة المنال، فالأفضل هي اللّذات القريبة والسهلة المنال، أما بالنسبة للآلام فالعكس يظل صحيحا.

خامسا: الخصب fecundity، يعنى هذا المعيار أن اللّذة أو الألم يستتبعان إحساسا من النوع نفسه، والأفضل هو أن تستتبع اللّذة لذات أكبر، أما بالنسبة للألم فيجب تجنب كل ألم يتلوه ألم آخر أو آلام عديدة.

سادسا: الصفاء أو النقاوة purity، المقصود بهذا المعيار هو الأحاسيس المتباينة التي تلي كل لذة أو ألم، فنقاء اللّذة يعني أن لا يتبعها نقيضها أي الألم، والألم يكون صافيا حين لا يتبعه نقيضه أي اللّذة، وهكذا فاللّذة تكون أفضل كلما كانت أنقى، أي أنها لا تجلب لنا آلاما في المستقبل مهما كان نوعه، بينما يكون الألم أفضل كلما كان غير نقي، أي أنه يستتبع لذة تعقبه، هذا بالنسبة للملذات والآلام الفردية، أما حينما تنتقل اللّذة أو الألم إلى الجماعة فيضاف إلى هذه المعايير معيار آخر وهو:

سابعا: الامتداد أو الانتشار extent، يأخذ هذا المعيار في الحسبان عدد الأفراد الذين تشملهم اللّذة أو يطالهم الألم، وهكذا تكون اللّذة أفضل كلما ازداد عدد الناس الذين تشملهم، أما الألم فيزداد سوءا مع اتساع رقعة الناس الذين يحل بهم [1].

إن هذه المعايير في نظر بنثام بإمكانها أن تحدد لنا بدقة كمية السعادة لدى الأفراد، وهي تحتكم للواقع الذي مارسته البشرية عبر مر الأجيال، مع هذا فهي لا تعير اهتماما لمفهوم الكيفية في نظر جون ستيوارت ميل وهو التعديل الذي أدخله ميل على المذهب عموما.

لقد بحث ميل في كتابه "النفعية" عن الجذور التاريخية للنفعية كمشكلة أخلاقية، ويردّ على خصومه ليطرح المشكلة من ناحية المصدر الذي تستند إليه النفعية وكيف يمكن أن تكون قوة ضاغطة، من هنا أولى ميل اهتمام خاص لتاريخ الفلسفة، وبالتالي درس مشكلة المنفعة ببعدها التاريخي، وهذا ما يميزه عن سلفه بنثام الذي لم يكترث كثيرا بتاريخ الفلسفة، بل وازدرى قدماءها خاصة أفلاطون وأرسطو، فحين يعتبر أن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين هما اللّذة والألم فهو يتنكر لكل تاريخ الفلسفة، بينما بقي ميل وفيا لهذا التاريخ واعتبر أن سقراط هو أب النفعية حينما جادل السفسطائيين في نظرتهم للإنسان باعتباره مقياس الأشياء كلها، وبخاصة بروتاغوراس Protagoras، ورافع لصالح سقراط في بحثه العملي لمشكلة الأخلاق الأولى، مشكلة الخير والشر، لكن التناول لهذه المشكلة في نظر ميل لا يعني أنها وجدت حلولا مُرضية، فقد فشلت جميع الفلسفات في إيجاد المبرر العملي للغاية باستثناء المنفعة، فالغاية النهائية من السلوك البشري هي تحقيق السعادة، "لأن مسألة الخير والشر وجميع العواطف الأخلاقية المتعلقة بهما لا تقود إلى نوع من القبلية العقلية، ولا إلى غريزة أو فطرة غير قابلة للاختزال، بل هي قابلة للشرح والتفسير والملاحظة. هناك تجربة للإنسانية نستطيع ملاحظتها بسهولة، نستطيع منها أن ندرك المبدأ الأساسي الذي يتحكم بعواطف الناس الأخلاقية، كل الفلسفات الأخلاقية التي لجأت إلى وجود حس أخلاقي لا يُفسر، وكذلك الأخلاقيات العقلانية على طريقة كانط فشلت في أن تشير إلى مبدأ واحد هو مصدر كل التصرفات الأخلاقية" [2]، فهذا المبدأ الذي يؤسس للواجب الأخلاقي هو المنفعة. لقد اعتبر ميل أن السعادة باعتبارها مجموعة اللّذات هي المقياس الوحيد الملموس لكل عمل أخلاقي، ولا توجد هناك حقيقة خارج السعادة أي اللّذة، فهو يؤكد بأن "الأعمال الإنسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من أجل تحقيق السعادة،

1 – جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص ص 42، 43 .

2 – المرجع نفسه، ص 46

وهي خاطئة تماما وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة، وكلمة سعادة هنا ليست مبهمة تحتمل التأويل، بل هي كلمة لها معنى واحد محدد، ما نعنيه بالسعادة -يقول ميل- هو وجود اللّذة وغياب الألم، أما الحزن أو الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذة" [1]، واستقراء تاريخ البشرية يؤكد هذا الطرح لأن الغاية القصوى التي يسعى خلفها كل فرد أو جماعة أو مؤسسة أو دولة... هي تحقيق اللّذة وتجنب الألم.

لقد دعّم ميل مذهب المنفعة بالرد على خصومه والكشف عن تناقض حججهم، فحينما اعتقدوا أن المنفعة نقيض اللّذة أي أنهم فصلوا بينهما وقعوا في اللّبس، فحين تسبق المنفعة اللّذة تبقى هذه الأخيرة غير مضمونة في حين تضيع المنفعة لما تأتي اللّذة متقدمة عليها وذلك لطابعها الشهواني. إن هذا الفصل بين اللّذة والمنفعة في نظر ميل لا يوجد ما يبرره لأن "جميع الفلاسفة النفعيين، من أبيقور إلى بنثام، لم يقصدوا بكلمة منفعة شيئا مناقضا للّذة، ولكن اللّذة عينها وغياب الألم، وبدل أن يجعلوا الملذّ والنافع أمرين متعارضين، أعلنوا دوما بأن النافع يشمل الملذّ والأنيق والجميل والممتع" [2]، أما اعتبار الغاية النهائية للنفعية يكمن في شيء منحط هو تحقيق اللّذة وتجنب الألم، وكأن الإنسان يختصر في لحظة حسية محدودة شأنه في ذلك شأن الخنزير فهذا الاعتبار في نظر ميل مردود على أصحابه لأن اللّوم في نظر الأبيقوريين يقع على عاتق أولئك الذين عجزوا أن يكتشفوا ملذات أعظم من تلك التي يبحث عنها الخنزير، وهنا يدخل ميل تعديلات على المذهب تمتزج فيها العناصر الرواقية بالمسيحية، هذه التعديلات بطبيعة الحال كيفية، وهكذا يقرّ بتفاوت اللّذات قيمة من ناحية الكيف، وهذا هو جوهر التعديل الذي أدخله ميل على المذهب، لأن بنثام أهمل الطابع الأخلاقي في الحساب الدقيق للمنفعة.

إن النفعيين يقللون من شأن اللّذات الروحية ويعتبرونها أقل من اللّذات الجسدية وذلك ليسرها وضمان تحقيقها وكذا استقرارها، بينما ميل ينقل مسألة تراتب الملذات وأفضلها إلى مجال الخبرة، فإذا كانت قيمة اللّذة من قبل تتحدّد على معايير موضوعية تحدّدها الذات المنتشية أو الذوق الجماهيري الشعبوي، فإنها مع ميل أصبحت تتحدّد على عامل الخبرة، أي الناس المؤهلين للقيام بمثل هذا القياس، الذين عاشوا مختلف اللّذات، وهم يفضلون اللّذات التي تنتمي إلى قواهم العقلية والروحية، فلا يعقل أن يتحول الإنسان الذكي إلى إنسان غبي طبعا في زيادة اللّذات، بل أن الإنسان الذي

1 - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 46.

2 - المرجع نفسه، ص 47.

وهبته الطبيعة قوى عقلية وروحية عالية يتطلب دوما المزيد ليكون سعيدا، ومن المحتمل جدا أن يتعرض أكثر من غيره للآلام والمصاعب، إلى أنه لا يتطلب إطلاقا الهبوط إلى إنسان أدنى [1]، فهذا النفور الطبيعي من الوضع الأدنى إلى الوضع الأعلى ناتج عن قيمة الإنسان في حد ذاته، لأنه كائن يعيش هذه المشاعر السامية، كالشعور بالشرف والكرامة الفردية والحرية، وتنمو هذه المشاعر في الإنسان مع نمو قواه العليا، ولذلك لا يعقل أن يكون الإنسان الخارق القوى العليا أقل سعادة من الإنسان العادي، لأن ذلك يجعلنا لا نميز بين فكرة السعادة وفكرة الرضا، فمن السهولة بمكان تحقيق الرضا لدى الإنسان العادي، لكن ذلك غير متيسّر بالنسبة للذي يبحث عن آمال بعيدة المنال يحقق من خلالها السعادة، فالإنسان الحقيقي أبعد بكثير من الحيوان عن الرضا والإشباع، الحيوان أكثر رضا من الإنسان، ولكن الإنسان يعرف سعادة لا يمكن للحيوان حتى أن يتخيلها، وهكذا من الواضح أنه من الأفضل أن نكون إنسانا غير راض من أن نكون خنزيرا راضيا، والناس حين يفضلون اللّذات السهلة القريبة فإنما يفعلون ذلك بداعي الكسل، وبطبيعة الحال فإن أولئك الذين خبروا اللّذات الدنيا واللّذات العليا، هم وحدهم يستطيعون أن يقيموا سلم التراتب بين اللّذات من حيث الكم أو الكيف لأن حكمهم مبرم في مثل هذه الحال [2].

إن هذا الطرح للمنفعة يأخذ في حسابه عامل الخبرة وكذلك اللّذات الروحية وبالتالي فهو طرح غير إقصائي، لأنه يوسع من أفق المنفعة، لكن مع ذلك كيف يمكن استدامة السعادة؟ فنحن نعرف أن اللّذة قصيرة لا تتجاوز دقائق معدودة في يوم طويل ولا يبقى منها سوى الذكرى، هنا يذهب ميل للجهة المقابلة للّذة وهي الألم، فالسعادة مع أنها تحقيق للّذة فهي كذلك تجاوز للألم، "فنحن لا يمكن أن نطلب من الحياة أكثر مما يمكن أن تعطي، والحياة عبارة عن فترات من الهياج والصخب والتمتع والهوس، وفترات من الراحة والهدوء، والذي لا يعرف الاستمتاع بالهدوء لا يعرف السعادة الحقيقة" [3]، وهكذا يتم توزيع السعادة في إطار اهتمامات الإنسان ويعمل على تنويع مصادرها، ويدخل في حسابه الألم كطرف يعمل على محاربته، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا في مجتمع متحضر متكامل متبادل المنافع- وهذا ضد الموقف الذي ينظر للمنفعة نظرة أنانية- وبفضل النظام التربوي الذي يعمل على تجسيد هذا المشروع، فالتربية الجيدة تجعلنا نعمل على مقاومة الكوارث الطبيعية،

1 - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 48 .

2 - أنظر المرجع نفسه، ص ص 47، 48 .

3 - المرجع نفسه، ص 49 .

الفقر، المرض... بالتمسك بالتقدم العلمي، وهنا تتجسد المنفعة العامة بمقاومة الألم، حتى إن تطلب ذلك التضحية، فالتضحية في نظر ميل مع أنها لا قيمة لها في حد ذاتها وهذا ما يتفق فيه مع بنثام، لكنه يختلف معه في ما إذا كانت هذه التضحية في إطار المصلحة العامة، فإذا كانت تقدم سعادة للآخرين فهي مفيدة وواجبة، لكنها إذا كانت تعذيبا للذات دون أن تقدم للآخرين خدمة فهي تتناقض مع المنفعة، وهكذا يعمل ميل على تهذيب التضحية بإحداث توازنات بين ما هو فردي واجتماعي وكذا بتنمية الحس الجماعي في ذهن كل فرد انطلاقا من المدرسة.

مع هذه التوازنات التي حاول ميل إعادتها لمذهب المنفعة من خلال سلفه بنثام سواء في فكرة اللّذة الروحية أو أفضلية الملذات وفق عامل الخبرة أو تأثير الجماعة والأنظمة التربوية في ترقية المنفعة... تبقى النبرة الانجليزية واضحة المعالم من حيث واقعيتها في تحليل المشهد الفلسفي للفترة الحديثة، وذلك بإعادة صياغة إشكاليات هذه الفترة في إطار متطلبات الوضع المتأزم الذي عاشه الإنسان، ولكن مع ذلك تبقى الغاية من هذا التعاطي مع المنفعة ليس خدمة أغراض عليا في الإنسان بقدر ما هو انبجاس لغريزة كنسية حاقدة تبحث التعويض عن الضرر الذي يعوز فطرتها. إنه عصر الانحلال الذي يعيشه هذا الإنسان— على حد تعبير نيتشه–، "إنه عصر خلط الأعراق، يحمل بما هو كذلك، تركة أصل متعدّد في جسده ويعني هذا غرائز ومقاييس قيمة متضادة، بل أكثر من متضادة في الغالب، ينازع بعضها بعضا ولا تهدأ إلا نادرا — إنسان كهذا، إنسان الحضارات المكتهلة والأنوار المنعكسة، سيكون بالمعدّل إنسانا أضعف، بمعنى أن رغبته الأعمق هي في أن تنتهي ذات يوم الحرب التي هي هو؛ وستبدو له السعادة، وفقا لنمط استشفائي وفكري مهدّأ (وعلى سبيل المثال الأبيقوري والمسيحي)، بوصفها في الدرجة الأولى، سعادة الراحة والاطمئنان والشبع والوحدة المتناهية" [1]، وهذا ناتج عن سياسة الاستسلام التي كيفته الكنيسة وفقها ودجّنته بفعل عقاقيرها، وهكذا تنتهي هذه النفعية إلى العصاب الأخلاقي كما بيّن ذلك نيتشه في فقرة أخرى بعنوان "من النفعية إلى العصاب الأخلاقي" في كتابه "ما وراء الخير والشر"، يقول نيتشه:"طالما كانت النفعية السائدة في الأحكام القيمية الأخلاقية نفعية القطيع دون سواها، وطالما كان النظر موجها إلى الحفاظ على الجماعة وحسب، والبحث عن اللاأخلاقي منحصرا في ما يبدو خطرا على بقاء الجماعة بالذات، فإن زمن أخلاق حب القريب لم يكن قد حان بعد، وعلى افتراض أنه حتى في ذلك الوضع وجد قليل من

1 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 145 .

التدرّب المستمر على المراعاة والتراحم والإنصاف والرفق وتبادل العون، وعلى افتراض أن كل تلك الغرائز، التي سيطلق عليها في وقت لاحق اسم الفضائل المشرِّف والتي تكاد ترادف في النهاية أفهوم الأخلاقية، كانت تفعل في حالة المجتمع تلك أيضا، فإنها في حينها لم تكن تنتمي بعد البتة إلى ملكوت التقييمات الأخلاقية" [1]، إذ لم يكن يصنّف الفعل الرحوم مثلا في أوج العصر الروماني بالخير أو الشر، ولا أخلاقيا بالمرة، فحب القريب فعل شبه إرادي إذا ما قورن بالخوف من القريب، وهكذا "بعد أن يتثبت تكوين المجتمع ككل، ويبدو محصنا ضد الأخطار الخارجية يعود هذا الخوف من القريب ليخلق منظورات جديدة للتقييم الأخلاقي. إن غرائز معينة وقوية وخطرة، كالإقدام على المجازفات والجرأة الجسورة وحب الانتقام والمكر والطمع بالاستيلاء وشهوة السيطرة، لم تكن حتى الآن تحظى بالاحترام بمعنى المنفعة العامة وحسب" [2]، وأصبح معناها شيئا فشيئا يميل نحو اللاأخلاقية، وبالمقابل تحظى الغرائز والميول المضادة بالمجد الأخلاقي، وهنا "تعير الروحية العالية المستقلة، وإرادة الوقوف بانفراد، والعقل الكبير، كل هذا يحسب في حد ذاته خطرا؛ كل ما يسمو بالفرد عن القطيع، كل ما يبث الخوف إلى القريب، يسمى منذ الآن شريرا؛ أما عقلية من ينصف ويتواضع ويساوي بين ذاته والغير وينضمّ إلى صفهم، إلى الاعتدال في الرغبات، فينال سمعة طيبة وأمجادا أخلاقية. وأخيرا، وفي الأحوال السليمة جدا تتناقض باستمرار فرصة أن يربي المرء شعوره على الصرامة والقساوة" [3]، وهنا يميل المجتمع للتحزب ضد هؤلاء الذين سيسمونهم مجرمين لإنزال العقاب بهم، وهو ما يولّد عُصابا أخلاقيا تحركها نفعية القطيع.

إن نقد نيتشه للنفعية الحديثة، واعتبارها تأسيس لأخلاق القطيع لا تعفي النفعية القديمة من النقد، ففي الكثير من النصوص نجد نيتشه يسخر من أبيقور والنفعيين اليونان، فهو يشبهه ببيرون، إنهما – في نظر نيتشه- "يمثلان شكلان من أشكال انحطاط الإغريق، تربطهما قرابة بعضهما للجدل ولكل فضائل المرائين – وهذان الشيئان هما ما كان يسمى آنذاك فلسفة؛ – وعن قصد كانا يبديان احتراما قليلا لكل ما يحبه الفلاسفة؛ ويعبّران عنه بالألفاظ السوقية والكلمات البذيئة؛ يمثلان حالة اللاّمرض واللاّصحة، اللاّموت واللاّحياة... أبيقور أكثر سذاجة ومثالية وعرفانا، وبيرون أكثر تجربة وقرفا وعدمية... لقد كانت حياته احتجاجا على عقيدة الهوية (السعادة، الفضيلة والمعرفة). العلم لا

1 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 146 .

2 – المصدر نفسه، ص 147 .

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يرفع من وتيرة الحياة الحقيقية، الحكمة لا تجعل الإنسان "حكيما"... الحياة الحقيقية لا تريد السعادة، إنها تترفع على السعادة... [1]، هي بعض خصوصيات أبيقور والنفعيين عموما، "إنهم يجعلون قيمة الأفعال في عواقبها ولكن قبل ذلك يجدر بنا معرفة الشيء النافع، إنهم لا يرون أكثر من مسافة خمس خطوات... ليست لهم أية فكرة عن الاقتصاد الكبير الذي لا يستطيع الاستغناء عن الشر" [2]، لم تقم النفعية إلا بإضاءة جانب واحد في الإنسان مع أنها اختصرته في نتائج متسرعة، النص الواحد كما يشير إلى ذلك نيتشه يسمح بتأويلات لا متناهية، ولا يوجد هناك تأويل صحيح، "فمع تنامي قوة الرؤية والبصيرة الروحية، ينمو البعد، وعلى نحو ما، الفضاء المحيط بالإنسان، عالمه يزداد عمقا ونجوم جديدة وألغاز وصور جديدة تحضر أبداً في أفق نظره، وربما لم يكن كلّ ما درّبت عليه عين الروح رهافة حسّها وبعد غورها إلا مناسبة للتمرين واللّعب،... وقد لا يبدو لنا، ذات يوم، أكثر الأفاهيم مهابة، تلك التي دارت عليها أشدّ الصراعات وتكبّدت من أجلها أشدّ المعاناة، أي أفهوما "الله" و"الخطيئة"، أكثر أهمية مما تبدو لعبة أطفال، وما يبدو ألم أطفال لرجل عجوز – وربما سيكون "بالرجل العجوز" وقتذاك حاجة من جديد إلى لعبة أخرى وألم آخر،- وهو لم يزل طفلا بما فيه الكفاية، طفلا أبديا! [3]، فالتأويل هو استمرار للحياة الإنسانية ولا تناهيه يعني عمقه، لكن لا يعبّر هذا التأويل بالضرورة عن قوة الحياة إلا إذا كانت الذات التي تحركه تشتغل وفقا لإرادة القوة، فذات قوية يعني قوة التأويل وبالتالي قوة الحياة، بينما في المقابل ينتج عن ذات مريضة أو ضعيفة تأويل سقيم متسامح يقبل التجانس ليست لديه سلطة الفصل. إن التأويل النفعي للحياة وفقا لرواية مذهب المنفعة القديم أو الحديث هو في تصور نيتشه يفتقر لإرادة القوة التي تحركه، ولا يشتغل إلا من منطلق الانتقام أو التعويض أو الحفاظ على البقاء، وهي كلها مقولات العبيد والرعاع في المنظور النيتشوي. إن الحكمة العظمى التي غابت عن هذه الفلسفة – فلسفة المنفعة- هي حكمة الألم، فكما يشير إلى ذلك نيتشه في كتابه "العلم الجذل" بأن "في الألم حكمة توازي حكمة اللّذة، مثل اللّذة يشكل الألم في المقام الأول جزءا من القوى التي تحفظ النوع، لأنه لو لم يكن كذلك لكان الألم قد اندثر منذ زمن طويل، أن يوجع الألم لا يشكل دليلا ضده، فالوجع ماهيته فقط،... علينا أن نجيد الحياة أيضا مقلصين قوانا، ما إن يعطي الألم إشارته، تكون اللّحظة مناسبة خطر عظيم عاصفة تتحضر، ومن

1 – نيتشه، إرادة القوة، ص ص 186، 187 .

2 – المصدر نفسه، ص 143 .

3 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص ص 89، 90 .

الأفضل أن نهديها أقل مساحة ممكنة، ومع ذلك هناك أشخاص عند اقتراب ألم عظيم، يسمعون الأمر المناقض، ولا يكونون أشد فخرا، أشد شراسة، أشد سعادة، إلا عندما تصل العاصفة، ماذا أقول، إن العاصفة نفسها هي التي تعطيهم أعلى لحظاتهم! إنهم الرجال البطوليون، كبار"رسل الألم"، هؤلاء النادرون، هؤلاء الاستثنائيون الذين يجب مدحهم بمقدار مدح الألم نفسه أو لا يمكن أن نرفضه لهم!! فهم المحافظين على النوع، إنهم محرضين من النمط الأول، حتى عندما لا يكون إلا لأنهم يقاومون الرفاهية ولا يخفون اشمئزازهم لهذا النوع من السعادة" [1]، فالألم طبيعي مثل اللّذة تماما، وإنكار أحدهما هو إنكار للإنسان نفسه، فالذكاء ليس أن نوفر أكبر قدر ممكن من الملذّات ونتجنب أكبر قدر ممكن من الآلام، فهذا ذكاء العبيد، فالأهم هو أن نكسب قوة جراء كل لذة أو ألم، فإذا كانت القوة أكبر في حالة الألم فلا مانع من تفضيل الألم، أما إذا كانت القوة أكبر في حالة اللّذة فلا مانع أيضا من تفضيل اللّذة، يعني ذلك أن المعيار الوحيد الذي يحدّد قيمة اللّذة أو الألم هو القوة، وهكذا لا تأتي اللذة أو الألم إلا نتيجة من نتائج القوة أو مظهر من مظاهرها أو أثر من آثارها، وهنا نخرج من مختلف أوهام الحياة ونصحح الكثير من مضامينها عبر إرادة القوة، فإرادة القوة هي الكفيلة في نظر نيتشه بترتيب الحياة.

1 – نيتشه، العلم الجذل، ص ص 174، 175 .

المبحث الثاني: من وهم الحياة إلى فلسفة القوة.

يقدم نيتشه وهم الحياة في مختلف نصوصه كمقابل للحياة الزائفة التي اشتركت في صناعتها الفلسفة والدين والأخلاق كثقافة للإنسان العدمي، وهكذا يندرج وهم الحياة في إطار النظرة الفنية التي تجسد الحياة في قوتها ضد كل ما يدمّر الوجود من الحقيقة، من هنا كان مفهوم الوهم ضمن المرجع الجنيالوجي يمثّل مفهوما مركزيا، ذلك أن نيتشه يربطه بكل المفاهيم التي يستعملها كإرادة القوة، الحياة، الإحساس، الإبداع... وبذلك يتم تحوّل جذري في مفهوم الوهم في تاريخ الفلسفة، والتي تحتفل به بما هو القوة الحيوية التي تجسد النشوة والإبداع، بل ويجعل منه ضرورة حيوية، وبذلك يرتقي نيتشه بمفهوم الوهم ليرادف بينه وبين الحياة أو أكثر من ذلك، الوهم الفني هو الشرط الضروري للحياة المبدعة [1]. لقد اشتغل نيتشه منذ نصوصه الأولى بالمسألة الفنية وهو ما جعله يعود إلى إحياء التراجيديا الإغريقية من جديد. إن هذه العودة في نظره تستوجب قلبا للأفلاطونية ولسلالتها السقراطية، كل هذا استوجب مراجعة المفاهيم الفلسفية التي جسّدت موت التراجيديا وإفلاس الحياة في نظر نيتشه، وهكذا تم الكشف عن ترسبات مفهوم الحقيقة، هذا المفهوم الذي تغلغل في أحضان الفلسفة منذ سقراط. إن الحقيقة كنه يقدسه الفكر وهي مفهوم له دساسة انطولوجية داخل حقل الميتافيزيقا يعمل الفلاسفة على تحديد كيفية بلوغها، وكل الفلسفات اعتبرتها مسألة بديهية حتى غدت إرادة الحقيقة هي إرادة الحياة، هذا التوجه لازم الفلسفة لأمد طويل من الزمن، ولم يتساءل أيّ فيلسوف عن الحقيقة بل إن كل الأسئلة هي متمحورة حول كيفية بلوغها أو شرط إمكانها، لم يتبادر لذهن أي فيلسوف أن يتساءل عن شرعية البحث في الحقيقة وأولويتها بالمقارنة مع المفاهيم الأخرى [2]. إن تجاوز هذا الاعتقاد في نظر نيتشه يستوجب قلبا كاملا للقيم والنظر في طبيعة هذه الإرادة التي تريد الحقيقة بدلا عن اللاّحقيقة. لقد كان الخوف من مواجهة الحاضر أو النظر للمستقبل هو إحدى مبررات الإرادة للاستسلام، وهنا تم استخدام العقل لاعتناق الميتافيزيقا والحفاظ على الفرد ضمن الشروط الأدنى. إن هذا القلب للقيم يعني إعادة النظر في تاريخ الفلسفة، ذلك أنه لا يجب أن ننطلق من مفهوم الحقيقة لكي نعود إليه، فالحقيقة ليست لها من شروط، وإن كان لها شرط سيكون الخطأ، الحقيقة التي يشرّع لها نيتشه ليست تلك التي تتعارض مع الوهم، ليست تلك التي يجهد التفكير ذاته ويعنّفه لكي يبلغها عبر المسار الجدلي، فالحقيقة مع نيتشه يكون لها معنى أكثر خصوبة،

1 – سمير الزغبي، نيتشه، الفن والوهم وإبداع الحياة، ص 40 .

2 – المرجع نفسه، ص 41 .

وهي حقيقة لا تكلفنا في شيء، إنها حقيقة لا تتعارض مع الوهم بل تنسجم معه، إنها ليست الحقيقة التي أسسها سقراط، لا تكلّف مشقّة ولا تستوجب تدجيل العقل، وكذبه وخداعه، هذا المعنى الجديد للحقيقة يعلن من خلاله نيتشه عن ولادة مفهوم جديد وهو الوهم، الذي كثيرا ما سلّطت عليه لعنة الميتافيزيقا فاعتبر أدنى درجات المعرفة. إن الجنيالوجيا أعادت الروح للوهم وأدخلته في سياق البحث الجمالي، لذلك لما يتحدث نيتشه عن المعنى السلبي للوهم فهو يقصد الاستخدام الميتافيزيقي، لكن لما يتحدث عن المعنى الايجابي فهو في إطار رؤية جمالية تفضي لإحدى تجليات المخيلة، فكثيرا ما استعمل مفهوم المخيلة ضمن مجال الجماليات، لكن مع نيتشه نجد حضورا مكثفا لمفهوم الوهم بالمعنى الجمالي فالحقيقة/الوهم التي يشرّع لها نيتشه هي معنى جمالي ولا تنتمي للسجل الميتافيزيقي، فالحقيقة الميتافيزيقية تؤدي إلى تقليص الحياة وضيقها في حين أن الوهم الفني يجسد امتلاء الحياة وخصوبتها [1]، وهكذا أقام نيتشه الربط بين الفن والوهم ليُكسب الحياة معنى جديد. إن العودة للتراجيديا اليونانية هنا ذات معنى بالنسبة لنيتشه، فالفن التراجيدي يستدعي أساسا فكرة القوة، وطبيعة النفس التي تتماهى مع المشهد التراجيدي لا تعرف الضعف فضلا عن أنها تناقش مشكلات قدرية، فالبطل التراجيدي لا يهاب المخاطرة ولا يساوم عن الحياة مهما كلّفة ذلك. إنه يقدُم نحو حتفه بكل طواعية ساخرا من القدر، وبذلك يحوّل الوجود إلى شكل حياتي مقبول، يقول نيتشه:"في ظل هذا التهديد الكبير للإرادة، يقترب ضرب من السّحر الشافي، السحر المخلّص، الفن، وحده الفن هو القادر على تحويل هذه الأفكار الرافضة في وجه هول الوجود وعبثيته إلى أفكار تنسجم مع الحياة، وهنا تكمن الرفعة العظيمة، ترويض الرعب من خلال الفن" [2]، الفن الذي يتحدث عنه نيتشه هنا بطبيعة الحال هو الفن التراجيدي، الذي يغذّي النفوس بالطاقة الحيوية ويشحذ الهمم، وهكذا يتم الاقتران بين الوهم كأسلوب في التعبير عن الحياة وتمثيلها وبين القوة كإثبات لهذه الحياة، لكن هذه القوة نفسها لست منفصلة عن الإرادة التي تؤوّلها، إنها التقييم الذي يعطي للأشياء دلالاتها وللوجود معناه، "فلا شيء له قيمة في الحياة إلاّ درجة القوّة فيها، لأنّ الحياة نفسها هي إرادة قوّة، وقد عرّف نيتشه القيمة بأنها أكبر كميّة من القوّة التي يستطيع الإنسان أن ينتجها" [3]، ولهذا كانت

1 – سمير الزغبي، نيتشه، الفن والوهم وإبداع الحياة، ص 44 .

2 – نيتشه، مولد التراجيديا، ص 28 .

3 – نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص37 .

إرادة القوة كامنة في شكل طاقة في مختلف الموجودات، تظهر بشكل أكثر في الحياة النامية غير المقنّعة، وتفصح عن نفسها في المظهر الفني، تتجسد ضمن مشاريع إرادة تزيد قوتها وتنقص باستمرار.

إن من معاني إرادة القوة هي السيطرة والتحكم بما هما من الغايات القصوى للكائن وبهذا المعنى فإن إرادة القوة عند نيتشه هي بالضرورة طاقة خلاقة وإبداعية، إنها مسيرة تخوضها الذات في فضاء لصنع الأشكال والصور، ولكن يمكن اعتبار كل صورة في حد ذاتها تجسيدا خارجيا للقوة، وهكذا فكل خالق للصور هو شخص تسكنه القوة، ووفقا لذلك فالقول بأن إرادة القوة هي إرادة الخلق والصنع، هو في حد ذاته تناول جديد لمعنى الحرية والسيطرة وتجاوز التوجّه السائد في الفكر الفلسفي[1]. إن التحكم هنا والسيطرة يتحققان بفعل تجاوز الذات لذاتها، وتأتي إرادة القوة لتجاوز الذات لذاتها من الأدنى إلى الأرقى، بحيث لا يكون الباعث خارجيا بل نابعا من الذات نفسها. هذا، ومن جهة أخرى فإن كل موجود بما هو ينطوي على إرادة القوة فهو يسعى باستمرار إلى تجاوز ذاته، لكن يبقى الاختلاف في طبيعة الإرادة التي تحركنا ونوعية الحياة التي ترتبط بها تقدما أو انحطاطا، أما إرادة القوة فهي مبدأ عام للحياة وغيابها يعني غياب للحياة وانتفاء لكل موجود حي، وبالمقابل من ذلك فإن أي احتقار للقوة وازدراء استخدامها هو أمر مخالف لمبدأ الحياة العضوية. إن كل طاقة مهما كان شكلها هي إرادة قوة من وجهة نظر نيتشه، وهذه الإرادة تتمظهر في العالم العضوي بما هي انفعالات وغرائز وحاجات، وتبرز في العالم النفسي والفكري بصفتها رغبات وحوافز وأفكار، ونجدها كذلك في العالم اللاّعضوي نفسه حيث تبدو الحياة مجرد حالة خاصة من إرادة القوة [2]. هذا وينفي نيتشه التحديد الذي قدّمه علماء النفس لإرادة القوة باعتبارها القوّة النفسانيّة، القادرة على الضّدين، بل هي نزوع في الحيّ، وفي كل موجود، إلى تجاوز الذات، إلى مزيد من الاقتدار، وتحقيق هذا المزيد، إلى تجاوز جديد، ومزيد أبعد، ومن هنا فهي كائنة في الحيّ، في النبات والحيوان والإنسان، إنها كامنة في كلّ قوى الحيّ، كامنة في كل قوى الإنسان: في غرائزه وأهوائه، في إحساسه وشعوره وعقله، وفي كل ما يملك من طاقات، أما غاية إرادة الاقتدار فهي المزيد من القدرة، وذلك من أجل السيادة والقيادة، وامتلاك كل وسائل التطوّر والتقدّم، كلّ وسائل الإبداع [3]. إن هذا المطلب مطلب القدرة — ليس نتيجة الحاجة، أو الشهوة فيما يرى نيتشه، يقول في كتابه فجر:"ليست الحاجة، أو الشهوة،

1 – نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص 64 .

2– المرجع نفسه، ص 65 .

3 – يوحنا قمير، نيتشه بني المتفوق، منشورات دار الشق، بيروت 1986، ص 23 .

شيطان البشر، بل شهوة القدرة، أَعطيهم كل شيء، الصحّة والغذاء والمسكن والملهى، فإنهم يظلّون تعساء، يعيشون في الأوهام، لأن الشيطان ينتظرهم، وينتظر مطالبا بإرواء غليله" [1]، فالقدرة حركية مستمرة لا تعرف الانقطاع، وهي الخطر والمجازفة ضمن رهان زرادشت، يقول زرادشت نيتشه في "الانتصار على الذات":"إن الخطر الذي يتهدّد خيركم وشركم أيها الحكماء يكمن في إرادة القوة نفسها، لأنها الإرادة الحية الدائمة المبدعة... لقد تيقّنت وجود إرادة القوة في كل حي ورأيت الخاضعين أنفسهم يخضعون إلى السيادة، لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضا لتتحكم في من هو أضعف منها، وتلك هي اللّذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها... إن إرادة القوة كامنة حتى في مجال التضحية والخدمة المتبادلة، وبين نظرات العاشقين لذلك يتجه الأضعف إلى السبل الملتوية قاصدا اجتياز الحصن والتربع في قلب الأقوى مستوليا على قوته.

لقد أودعتني الحياة سرها قائلة: لقد تحتم عليّ أن أتفوّق أبدا على ذاتي، وأنكم لتحسبون هذا الاندفاع إرادة إبداع أو غريزة تحفيز بي إلى الهدف الأسمى والأبعد منالا بعديد جهاته، في حين أنه ليس هنالك إلاّ جهة واحدة وسر واحد، وأنني لأفضل العدم على التحول عن هذه الوحدة.

والحق أنكم حيث تشهدون انحدارا وسقوط أوراق من الأدراج، فهنالك تشهدون تضحية الحياة من أجل القوة [2]، لذلك لا يمكن القول بإرادة الحياة لأن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة، مع أن الإرادة تتجلى حيث توجد الحياة، لكن هذه الإرادة هي إرادة القوة.

إن إرادة القوة عند نيتشه لا تعني تلك الإرادة التي تريد ممارسة القوة من حيث هي غاية في حد ذاتها، إذ لا تريد القوة من أجل القوة، وهو ينتقد هذا المفهوم لإرادة القوة ويجعلها البديل عن الميتافيزيقا القديمة، إنها تدمّر هذه الميتافيزيقا وتتجاوزها، وهو يقدّر أنه صنع أول فلسفة إرادة، فكل الفلسفات الأخرى كانت آخر كوارث الميتافيزيقا. إن لفلسفة الإرادة كما يتصورها نيتشه، مبدأين يشكلان الرسالة الفرحة عبر خلق قيم جديدة تحدث إرادتي فجأة بوصفها محرّرة ورسول فرح، فعل الإرادة يحرّر: هذا هو مذهب الإرادة والحرية الحقيقي، هكذا يعلمكم زرادشت، الإرادة، هكذا يسمّى المحرّر ورسول الفرح، هذا ما أعلمكم إياه يا أصدقائي، لكن كونوا أيضا على علم بهذا، الإرادة هي

1 – Nietzsche, Aurore, traduction, Henri Albert, Hachette, 1987, § 262, p 186. « ce n'est pas le besoin, ni le désir, - non, c'est l'amour de la puissance qui est le démon des hommes, qu'on leur donne tout, santé, nourriture, logement, distractions, - ils sont et demeurent malheureux et chimériques: car le démon attend, et attend, et réclame satisfaction, qu'on leur prenne tout et satisfasse ce démon … ».

2 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 142، 143 .

ذاتها سجينة أيضا فعل الإرادة يحرّر [1]. إن تصور إرادة القوة هنا يفهم على أساس أن الإرادة تريد القوة، كانوا يجعلون من القوة شيئا ما متمثلا؛ مذاك، كانوا يجعلون من القوة فكرة عبد وعاجز؛ مذاك، كانوا يحكمون على القوة تبعا لإسناد قيم سائدة جاهزة سلفا؛ مذاك، لم يكونوا يتصورون إرادة القوة بالاستقلال عن معركة كان رهانها بالذات هذه القيم السائدة، مذاك، كانوا يماثلون إرادة القوة مع التناقض، ومع ألم التناقض، وضمن هذا الحصر للإرادة يعلن نيتشه أن فعل الإرادة يحرّر؛ وضد ألم الإرادة، إنه الفرح وضد صورة إرادة تحلم بإسناد قيم سائدة. إن فعل الإرادة هو خلق القيم الجديدة [2]، في إطار الاستجابة للأوامر الداخلية التي تدعوه لتجاوز ذاته، وهنا قد يزيد في حجم قوّته أو ينقص ويتلاشى وهذا بحسب الاتجاه الذي تسلكه القوة نحو الزيادة أو النقصان، ووفق الموقف الذي يبديه حيال الشروط التي ترفضها الحياة إما القبول أو الرفض، فمن خلال إرادة القوة نلمس نوعين من القوة ونوعين من الحياة، القوة الفاعلة والقوة السالبة والحياة الصاعدة والحياة المنحطة. إن الحياة انتقاء متواصل للأقوى والأفضل، ولكن نيتشه لا يتحدث عن الانتقاء بوصفه مسارا بيولوجيا تنتجه الطبيعة، ولا هو بجدلية تاريخية، ولكنه منهج تربية وتنشئة تخضع لها إرادة القوة بواسطة أقلية لها من القدرات والكفاءة ما يؤهلها لهذه المهمة [3]، وهي صراع مستمر من الكائن ضد كل ما يقف في مواجهة الحياة، وهنا يستحضر نيتشه الزمن كأهم عدو للحياة، لذلك كانت جهوده في اتجاه السيطرة على الزمن، فكان يسعى لجعل الزمن أبديا عن طريق العودة الدائمة. إن الإنسان والعالم اللّذين تحركهما إرادة القوة، يخلقانها في الوقت ذاته الذي يطيعانها فيه، كل شيء يحدث كما لو كانت إرادة القوة أولا رفضا لتلويث الزمن والحياة، بات الزمن هكذا البعد المطلق لإرادة القوة لأنها أرادت أن تتغلب عليه بصورة حاسمة [4]، خاصة أن إرادة القوة لا تظهر إلا من خلال ما هو معطى لنا، إنها الحياة التي لا نستطيع النزول أو الصعود إلى أية حقيقة أخرى غير حقيقة غرائزنا، فزرادشت بعدما فتش عن سر الحياة في كل جوانب روحه وخفايا قلبه سمع همسة تخبره عن سر الحياة وتقول له: "إن الحياة هي إرادة القوة وظل يوسّع هذا المفهوم لإرادة القوة ليخرجه من الوظائف العضوية للحياة إلى مجمل ما هو موجود، فلو فرضنا أنه يمكن رد هذه الوظائف العضوية إلى إرادة القوة هذه، وبالإضافة

1 – دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 108 .

2 – المرجع نفسه ص 109 .

3 – نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص 66 .

4 – بيير بودو، نيتشه مفتتا، ص 143.

إلى ذلك إيجاد حل لمشكلة التكاثر والتغذية، – وهما مشكلة واحدة — فإننا نكون قد حصلنا على حق إعطاء كل طاقة فاعلة اسم إرادة القوة" [1]. إن إرادة القوة تغنينا عن البحث عن البدائل الأخرى في التفسير والتقويم، وهنا يبطل نيتشه مفعول العلية ويعتبرها مجرد وهم ميتافيزيقي تسرب إلينا من خلال العقل، وهكذا يعمم إرادة القوة لتشمل العالم اللاّعضوي، ففكرة السبب من الناحية الفيزيولوجية هي إحساسنا بالقوة في إطار ما نسميه الإرادة، أما فكرة النتيجة فهي الحكم المسبق الذي هو الاعتقاد بأن الإحساس بالقوة هو القوة نفسها التي تحرك، فالوضع الذي يرافق حدثا ما، والذي يكون نتيجة هذا الحدث، يتم تحويله إلى السبب الكافي لهذا الحدث [2]. ليست لنا أي تجربة في موضوع السبب، فمصدر الفكرة من الناحية النفسية هو قناعتنا الذاتية بكوننا أسباب، أي بكون الذراع تتحرك... وهذا خطأ، نتميّز نحن الذين نقوم بالفعل، وفي كل مكان نبحث عن الفاعل بالنسبة لكل ما يحدث، إننا نسيء تأويل الإحساس بالقوة، بالتوتر، بالمقاومة، إحساس عضلي يشكّل بداية الفعل، لنجعل منه سببا، اعتبرنا إرادة فعل هذا الشيء أو ذلك هي العلة، وذلك لأن الفعل ينجم عنها. يؤكد نيتشه نفيه لفكرة السبب من خلال الحالات التي بدا لنا فيها السبب شيئا معطى، التي فيها ألقينا بالسبب خارجنا لكي ندرك ما يحدث، قد تبيّن أننا في ذلك واهمون، كان إدراكنا لما يحدث يقتضي أن نختلق ذاتا نجعلها مسؤولة عن حدوث شيء ما وعن الطريقة التي بها يحدث. لقد لخصنا إحساسنا بالإرادة، بالحرية، بالمسؤولية، وقصدنا القيام بالفعل في تصوّر السبب، فالسبب الفاعل والسبب الغائي هما في التصور الأصلي، نفس الشيء. لقد قمنا بالربط بين العلة والمعلول لأن المعلول واضح بالنسبة لنا ولهذا كل ما نقوم به هو إضفاء العلاقة وجبر عناصر العلية. إننا عاجزون كل العجز فيما يرى نيتشه عن توقّع الطريقة التي سيفعل بها شيء ما، الكينونة، والذات، والإرادة، والقصد، إننا نبحث عن الكينونات لنفسر سبب تحول شيء ما... ليست هناك لا علل ولا معلولات، فالمشكلة في هذه العلاقة لغوية بالأساس لأنه يستحيل علينا التخلص من هذه الأفكار، ولكن هذا لا يهم، فإن أنا تصوّرت العضلة منفصلة عن معلولاتها أكون قد أنكرتها، وهكذا ينتهي نيتشه إلى خلاصة أساسية، فالشيء الذي يحدث لا يكون مسبِّبا ولا مسبَّبا، العلة هي ملكة السبب، تم ابتكارها وإضافتها لما يحدث [3]، ولا تأتي أبدا كشرط مسبق لحدوث ظاهرة ما. إن تأويل العلية

1 – بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة وتقديم جمال الفرج، ص 67 .

2 – نيتشه، إرادة القوة، ص 235 .

3 – المصدر نفسه، ص240 .

وهم، فالشجرة مثلا كلمة لم تكن أبدا علة، والكينونة هي مجموع النتائج التي تنتج عنه ويؤلف بينها تصور ما أو صورة، والواقع أن العلم قد أفرغ مبدأ العلية من محتواه وجعل منه قاعدة رمزية أصبح من غير المهم فيها معرفة موقع العلة والمعلول، نؤكد أنه في كل أنظمة القوى المختلفة تظل كميات الطاقة ثابتة، لا تنبع قابلية ما يحدث للتقييم من كوننا نتبع قاعدة أو نخضع لحتمية، أو من إسقاط قانون العلية على كل ما يحدث، بل تكمن في عودة الحالات المتطابقة، وهنا يؤكد نيتشه أن المشكلة نفسية تتعلق بشعورنا حيال العلية، أما حس العلية فهو غير موجود، إذ ندهش وينتابنا القلق، ونبحث عن شيء معروف لدينا يمكننا التعلق به، وبمجرد ما يتم اطلاعنا في الشيء الجديد، على شيء نعرفه، فإننا نشعر بالطمأنينة، فما غريزة العلية المزعومة إلا الخوف من الشيء غير المألوف ومحاولة العثور فيه على شيء معروف لدينا. إنه بحث ليس عن العلل بل عن الشيء المعروف.. [1]، وهكذا فالتتابع بين حالتين إحداهما تتبع الأخرى أو ما نسميه بالسبب والنتيجة، هذا تصوّر خاطئ في اعتقاد نيتشه، فالحالة الأولى لا تتسبب في شيء والثانية لا يسببها أي شيء، فالأمر يتعلق بصراع بين عنصرين قوتهما متفاوتة، ويتم الحصول على تنظيم جديد للقوى، حسب مقدار قوة كل واحد منهما، الحالة الثانية تختلف جذريا عن الأولى أي ليست نتيجتها، فالمهم أن يؤدي العنصران المتصارعان إلى ظهور كميات أخرى من القوة [2]. إن السيطرة والمزيد من القوة واتساع دائرة الأقوى هي الأشكال التي تتحدّد وفقها إرادة القوة.

إن إرادة القوة بالنسبة لنيتشه هي الحل الشامل لمجمل الظواهر، وقد أكد على هذا الاعتقاد في نص له كتبه في صيف 1885م، يقول فيه:"هل تريدون اسما لهذا الكون؟ وحلا لكل ألغازه؟ (..) هذا العالم، هو عالم إرادة القوة – ولا شيء غيره! وأنتم أنفسكم، لستم سوى إرادة القوة هذه– ولا شيء غيرها!" [3]، ووسع من مفهومها قبل هذه الفترة بقليل، أي في ربيع 1885م في قوله:"إن إرادة القوة هي أيضا التي تتحكم في العالم اللاّعضوي" [4]، ولكي تكون إرادة القوة في نظر نيتشه شاملة وجب عليها أن تدخل في صراع مع قوى أخرى، إذ لا توجد هناك قوى منفصلة، ولا قيمة للقوة إلا بالإرادة التي تدخلها في تراتبات مع قوى أخرى، وهكذا فالعالم في مجمله لا ينأى بنفسه عن هذه القاعدة،

1 – بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص 240.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 – المرجع نفسه، ص 68 .

4 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وحينئذ تدل إرادة القوة على الهيمنة لكن هذه الهيمنة داخل علاقة بين قوى تقدّر كل قوة نفسها بمدى ما تحسه وتدركه، من هنا لا يوجد أي شيء مشترك بين إرادة القوة وعلاقة صورية أو مادية سابقة لمجمل الأحداث. إن إرادة القوة ليست علاقة عقلية الأحداث، إنها الشرط الوحيد الذي في ظله يمكن لأي حدث أن ينشأ؛ أي أنه لا تنشأ قوة إلا وتنخرط في علاقة صراع مع قوى أخرى، وهو ما يظهر هنا في كل وظيفة حيوية، لكنه يحتاج إلى مزيد من الفهم بالنسبة لكل حدث من أحداث العالم [1]، فإرادة القوة تظهر في كل ما هو موجود في إطار علاقة، فلا توجد إرادة واحدة، ففي مجمل الظواهر التي نواجهها، علاقات زيادة ونقصان، تقبّل ونفور، وليس ذرات. إننا لن نعثر على إرادة القوة إلا حيث توجد لعبة القوى، إذ لا توجد إرادة؛ إنما توجد انفجارات للإرادة تزداد قوّتها أو تنقص باستمرار على حد تعبير نيتشه، وحتى أن تشكيلات الهيمنة في أعلى التراتب كما نجدها في الحياة العضوية أو في الجماعات الإنسانية المختلفة ليست وحدات عددية، إنها ليست وحدات إلا باعتبارها تعضية ولعبا جماعيا، لا توجد هناك إرادة بالمعنى النفسي، إنها واقعة معقدة لذلك كان نعت الإرادة بالضعف والقوة، لا يشير إلا إلى الحالات المختلفة للعلاقة بين الانفعالات، وبالتحديد يشير إلى تنسيق أو غياب للتنسيق، الخواء أو الكون، الفوضى أو النظام، ولا يشير إلى حقيقة، وهكذا تظهر إرادة القوة عرضا لانطولوجيا العلاقة. إن تقويم إرادة القوة انطلاقا من هذه الظاهرة أو تلك يؤدي في جميع الأحوال إلى تقويم اتجاه مسار علائقي، أي توجيه نحو التفكك، والانحلال، وتعدد مراكز القرار، أو توجهه نحو مركز جاذبية، أو عنصر مهيمن، أو سيطرة جلية، من هنا تتحدد مهمة الجنيالوجيا تقدير اتجاه إرادة القوة في كل عملية علائقية، إلا أن هذا التقدير لن يكون مستقلا عن الأفكار الفاعلة في مثل هذا المسار وعن الخصائص الانفعالية التي تظهر منه [2].

إن الخاصية العلائقية لإرادة القوة– فيما يرى مونتيبيلو في كتابه نيتشه وإرادة القوة– تترتب عنها ست نتائج أساسية:

النتيجة الأولى: إنها عالم علاقة ولا توازن، إذ يحدد نيتشه كل مقدار من القوة بالأثر الذي ينتجه ويقاومه، ولهذا السبب فإن تعريف مقدار من القوة لا يمكن أن يكون عدديا بحتا؛ لأن هذا المقدار نفسه نسبي بالنسبة لمقدار أخر من القوة، فماهية مقادير من القوة تتمثل في مدى ممارستها لقوتها على مقادير القوة الأخرى، وضمن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون القوى متساوية لأنها لا تسبق

1 – بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص 81 .

2 – المرجع نفسه، ص ص 90، 91 .

العلاقة ولا تشكل وحدة لقياسها. إن فكرة تساوي القوى تأتينا من الميكانيكا والسيكولوجيا، فالميكانيكا تدافع عن فكرة حفظ الطاقة وتجعل العلة والأثر متماثلين، أما السيكولوجية فهي تؤسس لوهم ميتافيزيقي مفاده أننا نحن أنفسنا علة قابلة للتصديق، ففي العلاقة لا يوجد شيء يعد علة، لأن مفاهيم العلاقة متزامنة، وإن التأويل العلّي هو وهم نفسي قد جُعل ضروريا بحيث إذا كان هناك تغير، فمن اللازم فهم وشرح هذا التغير، وهكذا عارض نيتشه محاولة رد أصل الحركة والتغير إلى العلية بإرادة القوة، ما يعني أن كل طاقة، وكل تغير أو تبدل، وكل حركة لا يمكن فهمها إلا داخل إرادة القوة، من هنا فالنتيجة النظرية الأولى للفكر النيتشوي تتمثل إذا في فصل إرادة القوة عن كل النماذج الجوهرية للوجود، فماهية الوجود (إرادة القوة) هي عبارة عن علاقة غير متماثلة للقوى، وفوق ذلك هي عبارة عن علاقة غير متساوية وغير ثابتة للقوى، وإذا نحن اخترقنا رواسب اللّغة، وروتين الإحساسات، والعين، والسيكولوجيا، والميكانيكا، فسوف لن نعثر سوى على مقادير من القوة؛ أي علاقات قوة في حضور، وباختصار لن نعثر سوى على عالم العلاقات الذي تحدّثنا عنه سابقا [1].

النتيجة الثانية: إرادة القوة غير قابلة للحساب أو القياس، لا يمكن لأي حساب أو قياس أن يتقدم على العلاقة بين القوى أو يسبقها، فنحن لم نول مفهوم القوة كما فهمه نيتشه العناية الكافية. إننا نعلم فقط أن علاقة من اختلافات تحدّد الماهية المتبادلة للقوى، وأن القوة لا يمكن أن توجد خارج أية علاقة كانت، أي خارج مظهر عملية باطنية، لكن هذه العلاقة من الاختلافات غير معطاة قبل العلاقة، فهي الفرق الذي ينبثق عن العلاقة، ولهذا فهي غير قابلة للحساب [2]. لقد رفض نيتشه فكرة الجوهر والحساب الرياضي، فإمكانية حساب العالم ترجع في نظره إلى فرض العلل على العالم، كونها أشياء جوهرية ومطلقة، والحال أن العلاقة التي تتمثل فيها إرادة القوة مختلفة تماما عن كل الأمور المطلقة والجوهرية من هذا النوع. إن الحقيقة الأولى لكل تاريخ لا يمكن تعيين شكلها ولا إدراكها ولا حسابها لأن تباين القوى يحتوي بالتأكيد على علاقات اختلافات في مقادير القوى، لكن المقادير لا تتجلى كمقادير إلا في علاقة القوى فقط، وفي تزامن التقائها تكشف القوى عن النماء أو الانحلال في القوة، وهذا التوجه لا يتجلى إلا داخل العلاقة عن بعد بين القوى، وبالتالي لا يمكن تحديد مقداره مسبقا، كما أن مفهوم إرادة القوة غير قابل للترجمة بمفاهيم فيزيائية، فمقادير القوة التي تظهر في العلاقة هي في الحقيقة تعبير عن صراع غير متوقع بحيث لا يمكن لأي كان معرفة ما يمكن أن تكون

1- أنظر بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص ص 93-99.

2 - المرجع نفسه، ص ص 100، 101.

عليه القوة خارج هذه العلاقة، وما يمكن أن يُظهر قوتها المبدعة والتشكيلية خارج هذه العلاقة. إنه استبعاد للآلية في علاقة القوى وتأكيد لتلقائيتها، يقول نيتشه:"إن ما يسود، هو الطابع التلقائي المطلق لإرادة القوة، وتأسيس علاقات القوة لدى الإنسان (وقبل ذلك على مستوى الخلية) هو عملية متجددة باستمرار خلال تطور كل الكائنات التي تشارك فيه- إنه معركة ، إذا أردنا أن نتفق لنعطي هذه الكلمة اتساعا أكثر لإدراك أن العلاقة بين القاهر والمقهور هي علاقة صراع، وأن العلاقة بين الآمر والمأمور هي أيضا يجب فهمها كمقاومة" [1]، وهي الشرط الذي يضمن نماء هذه القوة، فتطور القوى مرهون بالصراعات التي تشارك فيها القوى التي تدخل معها في صراع لتضمن صيرورتها من خلال اللاّتوازن الدائم الذي يحكم علاقتها بعضها البعض.

النتيجة الثالثة: ليست إرادة القوة مجرد أية قوة، لكنها العلاقة الباطنية للقوى، يعني أنه لا يجب أن نفصل بين القوة وإرادة القوة، فإذا كانت إرادة القوة كانطولوجيا علاقة، فإنه لا يوجد أي داع لاعتبارها شيء مختلف عن القوة، فليست الإرادة مضافة للقوة، إنه الانتشار المتزامن للقوى بعضها البعض في إطار العلاقة، والعالم ليس له مركز مثلما ليس له أي عنصر: إنه منسوج بتمامه بشبكة متحركة من القوى، ويتوقف على زيادة أو تضاؤل القوة، والقوة نفسها ليس لها حقيقة ثابتة، إذ كل شيء يتوقف على علاقتها بمقادير أخرى من القوة، إذ لا توجد قوة لديها من القدرة أكثر مما لديها من الإرادة، ولا لديها من الإرادة أكثر مما لديها من القوة، فالإرادة الباطنية ليست ضمنية في القوة، فهي تعبر عن داخلانية العلاقة بين القوى وتقسيم القوى إلى قاهرة ومقهورة، كما أن كل قوة تسعى إلى مدّ نفسها حسب أقصى قدرتها، لذلك لا يوجد أبدا احتياطي من القوة في العالم، فإرادة القوة ملائمة كليا وبصورة دائمة لتمظهرها وهو ما يعطي الانطباع بأنه يجب الاقتصار على حساب النتائج، ولكن بتناسي إشعاع إرادة القوة، فالأشياء لا تخضع لنظام الحتمية أو أية قاعدة، لأنه لا توجد هناك أشياء أصلا فخيالنا الميتافيزيقي هو الذي أوجدها، لا وجود للخضوع، فالأمر يتعلق بدرجة المقاومة والتفوق في كل ما يحدث، فإذا كان الحساب يسهّل لنا الأمور فليس معنى ذلك أن العالم يخضع لقوانين تسمح لنا بإضفاء الطابع الأخلاقي عليه، وهذا نفيا للآلية. إن فلسفة نيتشه تطلب منا وخلافا للتصور الفيزيائي عدم الانطلاق من القوة، وإنما من إرادة القوة التي تنزع الحجاب عن كل قوة مصارعة فتظهر كمقدار من إرادة القوة، إنها تتدعونا للانطلاق من العلاقة وليس من

1 - بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص ص 102، 103.

ذرات من القوة، واعتبار العلاقة كحقيقة أخيرة للوجود، وتجعل من البعد الباطني للقوة ما يتجلى في العلاقة انطلاقا من داخلانية العلاقة، وترفض فصل العلة عن المعلول، والذات عن الموضوع، والذات الفاعلة عن الفعل، والفعل عما ينتج عنه، إذ لا يوجد جوهرا للقوة يكون حرا في كشف القوة أو حجبها، قاصدة من وراء ذلك أن أي تجلٍ للقوة لا يعدّ مناقضا لإمكانياتها، وأن كل مقدار من القوة يعادل في هذه العلاقة مقدارا معينا من الإرادة، إذ لا يمكن – حسب نيتشه – أن نعي أيّ تحول لا تنشط فيه إرادة القوة، ولا نعرف استنتاج تحول ما إذا لم يكن هناك اعتداء من قوة على قوة أخرى، فمثلما أن كمية القوة تحدد من داخل العلاقة، فإن نوعيتها تنتج عن العلاقة الباطنية للقوى، إذ لا يمكن تحديد نوعية القوى إلا انطلاقا من العلاقة الكمية التي تقوم بين هذه القوى، كما لا يمكن تحديدها الكمي إلا انطلاقا من كيفية العلاقة بين هذه القوى [1] في إطار العلاقات الباطنية للقوى التي تأخذ شكل إحساسات من وجهة نظر الاختلاف الكمي، وفي شكل أفكار من وجهة نظر الاختلاف السياسي للقوى، وفي شكل إرادة في نظر اختلاف اتجاه القوى.

النتيجة الرابعة: ليست إرادة القوة تخريجة سيكولوجية أو فكرية لإرادة القوة، فهي غير قابلة للفهم انطلاقا من علاقات خارجية، وبذلك كل محاولة لتفسير إرادة القوة من خلال نتائج أو أسباب أو جوهر أو ذرة هي محاولات لتأويلات خاطئة. إن نقد التفسير السيكولوجي لإرادة القوة يرتكز على قاعدة نقد المذهب الآلي نفسه، فهناك محاولة لجعل إرادة القوة ذاتية بمجرد وجدانيتها. "إن التحدث عن الإرادة بمفاهيم التمني، والرغبة، والتطلع هو خطأ مهلك لأنه يبدو حينئذ أننا نجعل الإرادة نقصانا، أو تطلعا نحو غاية بدون عودتنا إلى حالة القوى التي تشكل تحديدا للإرادة... إننا لا نريد إلا ما كان في إمكاننا، وما نريد هو مقدار القوى التي تحكمنا" [2]، لذلك لم تكن الإرادة تجريدا، بل لعبة قوى أبدية وقتال، وذبذبة وترجح، وصراع، باختصار هي عبارة عن ملازمة العلاقة للقوى في إطار قوى مطيعة أو تابعة وأخرى آمرة، فالإنسان هو تعدد للقوى تتحدد في تراتبية من خلال صراعات بين قوى تأمر وأخرى تطيع دون أن تكون هذه الإرادة ضمن وحدات عليا تسمى "أنا" أو "ذات"، فإذا خضعت قوة ما إلى قوة أخرى، فإن لدينا أمامنا إحساسا بالقوة وفعلا إراديا ناشئا، فالفعل هو نتيجة ممكنة لهذه الهيمنة وليس للأنا، أو إحدى أوهامها المتمثلة في العلة والحرية وأصل الحركة، فهي تعقيد أكثر من كونها استقامة وتعبير عن علاقة قوى أكثر من كونها بداية مطلقة،

1 – بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص ص 100– 109.

2 – المرجع نفسه، ص 110.

ونتيجة لعلاقة أكثر من كونها مصدرا أصليا، يقول هيدغر: "لا يمكن أن نريد الإرادة، ولا نستطيع أبدا أن نعزم على الحصول على الإرادة إذا كنا نفكر أنه من الواجب الحصول أولا عليها (...) إننا داخل الإرادة حتى بدون الحصول عليها. إن الإرادة بمعنى الكلمة هي التي تفتحنا وترفعنا، إنها هذا النَعَم الذي يأتي بواسطته، من خلالنا وفوقنا، هذا الهجوم على كل ماهيتنا" [1]، وهكذا يصبح معنى إرادة القوة عند نيتشه أوسع من حياتنا النفسية أو الفكرية، لأنها دائما أوسع من الحياة، إنها ليست إرادة ميتافيزيقية أو سيكولوجية، أو سياسية، ولا هي إرادة على طريقة شوبنهاور، ولا هي إرادة الحياة، لأن الحياة في النهاية حالة خاصة لإرادة القوة.

النتيجة الخامسة: إرادة القوة هي الضرورة أو الفوضى المقدسة، فبعد أن أصبح مدلول إرادة القوة يجري في كل ما يحدث أصبح الحديث عن العلية أو الغائية من دون معنى. إننا نحن من يخترع الضرورة العلية والغائية الحرة، ونحن من يعتقد أن شيئا لا يقع لأننا نؤمن بالذرات الفاعلة والأشياء الفاعلة، فعندما يبدو لنا قوة ما تسير وفق نظام ليس معناه أن فعلها يخضع لجبرية، إنها تأتي باعتبارها تثبتا لعلاقة الصراع مع قوى أخرى، لكن، في هذا الصراع، لا شيء يخضع لجبرية أو علة، والشيء نفسه بالنسبة للغائية الظاهرة، إذ فيها تنكّر لنظام قوة بين القوى، ولنظام من الوسائل والغايات يتوافق مع تبادل الهيمنة والخضوع بين القوى، وليس مع إرادة حرة، فلا علة، ولا إكراه بل كل شيء تلقائي، من هنا يتحدد مفهوم إرادة القوة من خلال التزامنية، لأنه ليس بالإمكان قياس أي مقدار من القوى قبل علاقته مع مقادير أخرى من القوى. إن التزامنية تؤسس أسبقية العلاقة على التعاقب، ولأن العلاقة هي الوجود كله، فإن التعاقب والعلية والجوهر هي مفاهيم لا فائدة منها، بينما التزامن والترابط لا يمكن إدراكهما خارج مفهوم العلاقة نفسه. لقد أدرج نيتشه الزرادشتي كلمات مثل فوضى وصدفة وضرورة لتغييب العلة والغاية، وهي التي ترسم صورة للعالم، لكن هذا العالم نفسه هو الذي سيتوافق مع إرادة القوة فيما بعد، يقول نيتشه:"... لنحذر حتى من التفكير أن الكون آلة، فهو لم يبن بالطبع من أجل غاية. إن النظام الكوني الذي نعيش فيه هو استثناء، إن هذا النظام والديمومة النسبية التي يحددها جعلا بدورهما استثناء الاستثناءات ممكنا: التشكل العضوي، وبالمقابل فإن طابع العالم الإجمالي هو ومنذ الأزل الخواء، وذلك ليس لغياب الضرورة بل لغياب النظام والتمفصل والشك والجمال والحكمة، وأياً كانت مقولاتنا الجمالية البشرية، من وجهة نظر عقلنا تشكل الضربات

1 – بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص 112.

التعيسة القاعدة إلى أقصى حد، ولا تخضع الاستثناءات لأي هدف سري، والمعمل الميكانيكي يردد أبدا عالمه الذي يستحق إطلاقا اسم "نحن"... لنحذر أن نقول أن هناك قوانين في الطبيعة، ليس هناك إلا الضرورات، لا أحد يأمر هناك ولا أحد يطيع ولا أحد يتعدى، ما أن تعرفوا أنه لا يوجد هدف البتة حتى تعرفون أن الصدفة لا توجد إطلاقا، ذلك أنه فقط بنظر عالم من الغايات يصير لكلمة الصدفة معنى" [1]، ثم يختم نيتشه نصه بقوله: "لنحذر أن نقول أن الموت نقيض للحياة، فالحي ليس إلا نوعا من الميت، ونوع نادر جدا، لنحذر من التفكير بأن العالم يخلق دائما الجديد، فليس هناك إطلاقا من جوهر باقٍ باستمرار.. فالمادة خطأ بمقدار خطأ القول بآلهة الإليين، متى سننتهي إذن من حذرنا ومن جهودنا؟ متى ستتوقف ظلال كل هؤلاء الآلهة عن إعمائنا؟ متى سنكون قد توقفنا عن تأليه الطبيعة؟ متى سيسمح لنا بأن نتآلف، نحن الرجال مع الطبيعة الصافية، المستكشفة حديثا المتحررة حديثا" [2]. إنها إشارات لتعميم إرادة القوة في العالم كله، لأن إرادة القوة هي التي تجمع مختلف القوى في علاقات ترتبها وفق عامل السيطرة، وهنا يتم التوحيد بين الفوضى والضرورة دون اللجوء إلى النوايا الغائية.

إن زرادشت هو اسم ذلك الذي يضم كل الوجود في تاريخ بدون غاية، وبدون هدف، وبدون سبب معقول في تاريخ تخلّص من العقل– العنكبوت الخالد، فغياب الهدف، أو المسار الباطني والضروري للقوى وقيادة العالم الخطيرة والمبدعة، هو وحده الذي يصلح بين الصدفة والضرورة، إنه من المحتمل أن يكون نيتشه رأى في هذا الغياب حكما من جديد لإرادة القوة كما يدل على ذلك هذا النص لزرادشت "إنني لا أفكر وإنما أبارك عندما أعلم أنه فوق كل الأشياء تمتد سماء الصدفة، سماء البراءة، لقد أعدت الصدفة، أقدم الأشياء نبلاً، إلى جميع الأشياء، وبذلك حررتها جميعا من أسر الهدف [3]، فهذا النص لزرادشت هو كشف عن الضرورة التي تحكم العالم المسماة إرادة القوة.

النتيجة السادسة: إرادة القوة هي عود أبدي فنيتشه يجمع بينهما من خلال هذا النص. إن طبع الصيرورة بطابع الوجود هو أقصى درجات إرادة القوة؟ (...) وإن عودة كل شيء هي أقصى تقارب بين عالم الصيرورة وعالم الوجود، قمة التأمل [4]، فتفسير الظواهر وفق فكرة العود الأبدي يعني تخليدها

1 – نيتشه، العلم الجذل، ص ص 107،108.

2 – المصدر نفسه، ص 108.

3 – أنظر بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص 119.

4 – المرجع نفسه، ص 122.

والكشف عن الطابع الأبدي فيها، وهو ما اكتشفه نيتشه في الرمزية الجمالية التي تناولها في كتابه الأول "ميلاد التراجيديا" من خلال حلول الأبولوني في الديونيزي، فأبولون يعني أبدية الشكل الجميل والأمر الأرستقراطي الذي يقول هكذا يجب أن يكون الأمر دائما، أما ديونيزوس فهو شهوة وعنف، فالطابع الزائل للأشياء يمكن تأويله كاستمتاع لقوة الإنجاب والإفناء والإبداع المستمر، وهكذا أقحم نيتشه إرادة القوة في الفكر الجمالي من خلال النشاط الاستيتيكي الأبولوني الذي يعمل على أبدية الصورة.

لقد نشأت فكرة إرادة القوة من تأويل الواقعة التالية: إن تأويل الواقعة الحاضرة يعني أن مجموع القوى الذي يشكل العالم هو مجموع ثابت، فمقدار القوى لا يعاني من أي نقص ولا من أية زيادة، هنا نعثر على نقطة الارتكاز الأساسية لإرادة القوة على العود الأبدي، وبالفعل فإنه لا يمكن أن تتكون لدينا فكرة عن مقدار من القوة غير ثابت دون إعادة بعث كل مخاطر نظرية الخلق المفاجئ التي ترى أن الحيوانات والنباتات خلقت فجأة، وتظل ثابتة ومنعزلة عن بعضها البعض ولا تتغير. لكن ما الذي يعنيه عكس هذا التصور؟ أي ماذا يعني أن مقدار القوى غير ثابت؟ إن ذلك يعني إما أن هذا المقدار يزيد من تلقاء نفسه وبإرادته، وأنه يخلق نفسه بكل حرية، وإما أنه يستطيع أن ينقص من تلقاء نفسه ويتجه نحو العدم، وهذا الموقف ميتافيزيقي في الحالتين، من هنا فمقدار القوة ثابت إذا والعالم يمكن النظر إليه كمقدار عظيم محدود من مواطن القوى، أما الزمن نفسه لا محدود في أحد اتجاهاته، إذ يجب الانطلاق من الوقت الحاضر لفهم المسألة، فالتراجع الزمني انطلاقا من الزمن الحاضر ممكن بصورة لا نهائية ، وعلى خلاف ذلك، فان التقدم أو الصعود الزمني نحو الحاضر غير ممكن بدون افتراض يستحيل التحقق منه وهو أن تكون بالفعل بداية. إن نيتشه ينطلق دائما في بحثه عن الوجود من المسلّمة التي ترى أن البعد الحاضر للزمن هو المعطى الوحيد لنا، وانطلاقا من هذا المعطى يمكن للفكر أن يقوم بالعد التنازلي دون أن يلتقي بالبداية، فالحاضر يسمح لنا بالتفكير في زمن العالم كزمن لا متناهي وقوة العالم كقوة متناهية، والحال أنه في عالم زمنه متناهي وقوته لا متناهية، فإن كل التراكيب الممكنة بين القوى تكون قد تحققت وكل تركيب ممكن سيتم الحصول عليه عددا لا نهائيا من المرات، هكذا فان العود الأبدي هو نتيجة العلاقة بين القوة المتناهية والزمن اللاّمتناهي، وإذا افترضنا أن العالم مقدار ثابت من القوة فهذا يعني أن لا حالة نهائية تم بلوغها خلال زمن لا نهائي، كما أن لا توازن القوى الذي يطبع إرادة القوى يقود منذ الأزمنة السحيقة الأشياء في مختلف الاتجاهات، ما يعني أن الزمن لم يتوقف في أية لحظة، وأن الفوضى لم تنته في أي وقت من

الأوقات إلى النظام، وهو ما يعني أن كل شيء سيعود وكل لحظة وهذه اللّحظة أيضا ومعها كل القوى تماما كما هي منتشرة الآن، وكل تركيب ممكن للقوى سيعود عددا لا نهائيا من المرات لأن العالم عبارة عن دورة تكررت عددا لا نهائيا من المرات، وهو يلعب لعبته بصورة لا نهائية وهنا يصبح العود الأبدي مفهوما من خلال إرجاعه إلى إرادة القوة ويوزن بميزانها، فكل نقاط الوجود عبّرت عن الماهية اللاّزمنية لإرادة القوة، وكل نقطة من هذه النقاط تمتلك قيمة أيضا من خلال صورة عودتها الأبدية، وكل نقطة في العالم هي تعبير عن ماهية الوجود واثبات لهذه الماهية والكينونة، وهنا يظهر قانون إرادة القوة تحت المظهر المزدوج للماهية والكينونة، ولهذا يستطيع نيتشه أن يؤكد أنه في حياتنا لا توجد حياة أخرى تحتاج إلى الإثبات غير حياتنا؛ فحياتنا لا ترتفع نحو أبدي آخر، بل تكتشف الأبدية في وسطها وتجد بداخلها هذا الحيز من الأبدية [1]. إن إرادة القوة وفقا لهذا التصور هي علاقة القوى بعضها البعض صفة القوة، الإثبات، النفي، وهكذا فكل ظاهرة تحيل إلى نموذج قوى وإرادة، فكل ظاهرة تحيل إلى نموذج يشكل معناها وقيمتها، لكن تحيل أيضا لإرادة القوة وبهذا المعنى تكون إرادة القوة خلاّقة من حيث الجوهر، ليست لديها تطلعات ورغبات. إن القوة في الإرادة شيء لا يمكن التعبير عنه بمصطلحات الحركة، التغير، اللدائنية، والقوة في الإرادة مثل الفضيلة التي تعطي، والإرادة بالقوة هي أيضا واهبة للمعنى والقيمة [2]، وما دامت إرادة القوة تشمل جميع مظاهر الحياة فهي لا تشمل القوة الفاعلة أو الحياة الصاعدة فقط، بل تفرض نفسها أيضا في القوة السالبة والحياة المنحطة، لكن بما أن الحياة انتقاء متواصلا للأقوى والأفضل عبر منهج تربوي تخضع له إرادة القوة فهي تكرّس فقط قيم السيطرة والسيادة باعتبار أنها واضعة هذه القيم، من هنا كانت إرادة القوة صراع متواصل من الكائن ضد كل ما يقف ضد الحياة ويسعى إلى ابتلاعها، ولعل القوة المضادة للحياة بإطلاق هي الزمن، ولذلك فان إرادة القوة في الواقع هي جهد نيتشوي للسيطرة على الزمن، بحيث أن كل ما كان زمنيا وتاريخيا يصبح أبديا عن طريق العود الأبدي، فعن طريق إرادة القوة تسعى إلى تثبيت الحياة في الزمن، وكأن الزمن يصبح البعد المطلق لإرادة القوة التي أرادت أن تصارعه وتتغلب عليه [3].

1 – أنظر بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ص ص 122، 129.

2 – دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 110.

3 – أنظر نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، ص 69.

إن تقديم الوهم في نصوص نيتشه كصورة مساندة للحياة هو قلب لذلك التصور الميتافيزيقي الذي رسم وهما مضادا للحياة، كما أنه تأكيد على منطق السيطرة للوهم الفني على حساب الوهم الميتافيزيقي، وهنا تبرز إرادة القوة ليس لتغليب طرف على آخر بل لفضح مختلف المعايير القيمية والممارسات الإقصائية التي سيطرة أمدا طويلا من الزمن على سلم المنظومة القيمية الإنسانية، وهنا تُرسم صورة جديدة للحياة تخلّفها تلك التقييمات الجديدة التي صحّحتها إرادة القوة، وهكذا تبزغ أنوار العقل الأولى ليست على طريقة الحداثة بطبيعة الحال وإنما عبر المسار التصحيحي لهذه الفلسفة.

المبحث الثالث: من نور الحياة إلى نور العقل.

يقوم المشروع النيتشوي على إعادة النور للحياة وإعادة إشعال وهجها المنطفئ لقرون عديدة، منذ أيام اليونان الأولى إلى بعض تلك المحولات هنا وهناك التي قام بها بعض المصلحين في نظر نيتشه كقيصر بورجيا ونابليون بونابرت.. إن إعادة النظر في التراث الفكري لهذه الحضارات يهدف إلى اكتشاف العناصر التي أسهمت في تغييب قيمة الحياة من خلال تغييب قدرة الإنسان في الفعل الانطولوجي. لقد تم تفتيت الإنسان في نظر نيتشه إلى عناصر غير متكاملة من عقل إلى غريزة وجسد إلى نفس وأهواء.. قصد إظهار سلطة أحد هذه العناصر على الأخرى وبالتالي إقصاء العناصر الأخرى من النقاش الفلسفي أو الخطاب الديني والسياسي.. وغالبا ما انتصر الفلاسفة للعقل واعتبروا الغريزة والجسد هما العدو اللّدود للإنسان ينبغي محاربتهما بشتى الوسائل، كما انتصر رجال الدين للنفس على حساب العقل والغريزة، إلا أنه في الجهة المقابلة هناك من انتصر للنزعة الحسية واعتبر العقل خطاب مضاد للغريزة، بين هذا وذاك ينكر نيتشه على كل هؤلاء ويعتبر الإنسان وحدة متكاملة تعمل في اتجاه الرقي بالحياة، وهكذا قدّم نيتشه تنويرا مضادا لتلك الأنوار الزائفة التي هلّلت لصالح العقل وروّجت لقيم الفناء، وأعاد صياغة العقل ضمن شروط الحياة الجديدة أين يحوي هذا العقل جميع عناصره، أو ما يسمى بلغة الحداثيين بتناقضاته، لكن قبل هذه النتائج المتسرعة والأحكام المسبقة علينا أن نعرض هذه الأسئلة على النص النيتشوي لنفهم خلاصة موقف نيتشه من الحياة وأثر العقل في ذلك، لكن قبل ذلك علينا أن نفهم موقف نيتشه من العقل والتنوير، وهنا نتساءل، كيف قرأ نيتشه التنوير؟ وهل يعارض نيتشه العقل مطلقا أم هو يرفض الطريقة التي تم التعامل بها مع العقل؟ كيف يكون العقل في خدمة الحياة؟

قبل أن نتناول وجهة نظر نيتشه في العقل والتنوير نقدّم مفهوم كانط للتنوير باعتبار هذا الفيلسوف من أكبر التنويريين من جهة، ومن جهة أخرى كون معظم ردود نيتشه على التنوير وتأسيسه لتنوير مضاد تنصبّ على وجهة نظر كانط بالأساس، ففي مقاله: ما هو التنوير (Was ist Aufklärung) الذي كتبه عام 1784م والذي كان بمثابة إجابه على سؤال القس يوهان فريدريك تسولز Yohan Frderic Tsoulz (1753م-1804م): ما التنوير؟ يرى كانط أن التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي الذي اقترفه في حق نفسه من خلال عدم استخدامه لعقله إلا بتوجيه من إنسان آخر، ويحدّد كانط أسباب هذا القصور في عاملين هما الكسل والجبن! فتكاسل الناس عن الاعتماد على أنفسهم في التفكير أدى من جهة إلى تخلفهم، ومن جهة أخرى أتاح الفرصة للآخرين لاستغلالهم، وذلك

بسبب عامل الخوف فيهم، فكانط عندما يأخذ بمبادئ الثورة الفرنسية– والتي قامت من أجلها– فهو يرفض طريق الثورة بوصفه الطريق الأنسب للإصلاح، وذلك أنه كان يرى بأن تغيير اتجاه العقول من الاعتماد على الغير إلى الاستقلال الذاتي أمر لا ينفع فيه تحولا مفاجئ كالذي يحدث في الثورات، وإنما تعين عليه التربية العقلية والنقدية، وهنا يضع كانط شرط الحرية بوصفه مطلبا ضروريا لنشأة التنوير واستمراره، لكن يميّز كانط بين استخدامين لمفهوم الحرية، أحدهما هو الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور وهذا هو المطلب الأساسي، والاستخدام الخاص، ويقصد به الاستخدام الوظيفي، وهنا أيضا تنشأ إشكالية الفصل في الإنسان الواحد بين المواطن والموظف، وبعد هذا المقال ما التنوير؟ الذي أصدره كانط عام 1784م يصدر كتاب آخر بعد عام تقريبا أي عام 1785م بعنوان "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" والذي يبيّن فيه أن إطاعة القانون لا تلغي الحرية الفردية بل تدعمها وتقويها، باعتبار أن القوانين صادرة عن الأفراد وهم كائنات عاقلة وأعضاء فاعلين في المجتمع، وحتى إذا كان هناك تعارض بين الحرية الفردية مع القانون والنظام العام فالأسبقية للنظام على الحرية الخاصة. إن كانط ضمن مقاربته لمسألة التنوير يطرح مسألة القصور الذاتي على أنها تبعية للآخرين وعدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا، يعني أنها حالة التفكير بالوصاية، وهنا جاءت صرخت كانط التنويرية مدوية، اعملوا عقولكم أيها البشر! لتكن لكم الجرأة على استخدام عقولكم! فلا تتوكلوا بعد اليوم ولا تستسلموا للكسل والمقدور، تحركوا وانشطوا وانخرطوا في الحياة بشكل ايجابي متبصر، فالله زوّدكم بعقول ينبغي أن تستخدموها، فالتنوير لا يتناقض مع الاعتقاد الديني في نظر كانط، لكن في الجهة المقابلة ينبغي فحص هذا العقل لإظهار قدراته وتشديد الرقابة على النشاط والتأثير الديني.

قبل أن نعقّب على هذه القراءة للنص الكانطي بملاحظات نيتشوية، نريد أن نقدم تعقيبا فُوكَوِياً على النص الكانطي وفي ذلك نخرج إلى تقاطع بين فوكو ونيتشه حيال مسألة الردّ على الأنوار الكانطية. يطرح فوكو من جديد العلاقة بين التنوير والحاضر الراهن، إذ بعد قرنين يعود التنوير ولكن ليس كطريقة تمكّن الغرب من استيعاب إمكانياته الحالية والحريات التي يستطيع الوصول إليها، وإنما كطريقة لمساءلته عن حدوده وعن السلطات التي استغلها في ذلك، يعيد فوكو طرح السؤال نفسه الذي طرحه كانط والذي ألقاه فوكو في الأصل كمحاضرة في الكوليج دي فرونس عام 1982م، فإذا كانت إجابة كانط بأن التنوير هو خروج الإنسان من حالة القصور المسؤول عنها بنفسه كما ذكرنا ذلك من قبل، فإن كانط بهذه الإجابة في نظر فوكو يشجّع السلطة السياسية الألمانية في ذلك الوقت

ممثّلة بالملك فريدريك غليوم الثاني على تبني مشروع التنوير وعلى إصلاح الكنيسة الألمانية، ويقدّم فوكو قبل هذه الفترة أي "1982م" بأربع سنوات "أي في عام 1978م" نقدا للتنوير في قوله:"إن التطورات العديدة التي طبعت النصف الثاني من القرن العشرين أعادت سؤال التنوير إلى واجهت الاهتمامات المعاصرة، أول هذه التطورات هي الأهمية التي تم إبلاؤها للعقلانية العلمية والتقنية [...] بينما يتمثل ثانيها في تاريخ الثورة [...] وفي النهاية يتجلى التطور الثالث في الحركة التي من خلالها بدأنا نسائل الغرب- مع نهاية الحقبة الاستعمارية- ما هي الحجج التي مكنت ثقافته، وعلمه، ومنظومته الاجتماعية وأخيرا عقلانيته نفسها من أن تزعم لنفسها صدقا كونيا: أو ليس هذا سرابا مرتبطا بالهيمنة الاقتصادية وبالتسلط السياسي[1]، نلاحظ في هذا النص تشكيكا فوكويا بأسس التنوير انطلاقا من المستجدات التي طرأت على الساحة الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ثم يعود بعد ذلك لتناول العلاقة بين التنوير والحاضر الراهن بقوله:"بعد قرنين يعود التنوير، ولكن ليس كطريقة تمكّن الغرب من استيعاب إمكانياته الحالية والحريات التي يستطيع الوصول إليها، وإنما كطريقة لمساءلته عن حدوده وعن السلطات التي قام باستغلالها" [2]. يظهر أيضا من هذا النص أن فوكو يحذّر الغرب من تبني نموذج التنوير، لكن بعد ذلك يتراجع بعض الشيء عن مواقفه الأولى حينما يعلن قبوله لبعض معايير التنوير التي كان يرفضها من قبل، يقول فوكو:"بعد كل شيء، فإنه يبدو لي أن التنوير بوصفه، في آن واحد، حدثا فريدا يدشّن الحداثة الأوربية وصيرورة دائمة تتجلى في تاريخ العقل، وفي تطور وإقامة صيغ العقلانية والتقنية وفي استغلال ونفوذ المعرفة — هو ليس بالنسبة لنا مجرد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار، بل هو سؤال فلسفي منقوش في فكرنا منذ القرن الثامن عشر [3]، نفهم من هذا أن فوكو لا يرفض التنوير بعجزه وإنما يطمح أن يفهمه بوصفه سؤالا فلسفيا يركز على الحاضر، كما أنه يرفض اعتبار التنوير مجرد لحظة تاريخية في تاريخ الغرب وإنما سؤالا فلسفيا منقوشا في فكرنا منذ القرن الثامن عشر، ويمكن أن نؤكد على هذه الملاحظة في استخدام فوكو للمصطلح الألماني في مختلف نصوصه "Aufklarung" الذي يعني عملية التنوير في مقابل التعبير الفرنسي "les lumières" الذي يكتفي بالإشارة إلى حقبة عصر الأنوار الأوربية في القرن الثامن عشر.

1 - Michel Foucault, le normal et le pathologique, 1978, - in Dits et écrits, Paris, Quarts, Gallimard, 2001,t,ll,p, 433.
2 – Ibid, même page.
3 – M. Foucault, cours au collège de France, 5 janvier 1981, in Dits et écrits, Paris, Quarts – Gallimard, 2001, t,ll,p, 1505.

يقرأ فوكو مسألة الحاضر الراهن محور النص الكانطي ما التنوير؟ يؤكد بعد ذلك أن التفكير الفلسفي في الحاضر كان دائم الحضور في التقليد المسيحي الغربي الذي أخذ فيه ثلاث صيغ رئيسية:

الأول: الحاضر بوصفه ينتمي إلى عصر ما يتميز عن غيره من العصور ببعض السيمات أو هو منفصل عنها من خلال بعض الأحداث التراجيدية ويأخذ فوكو مثالا هنا بكتاب السياسي لأفلاطون.

ثانيا: مسألة الحاضر لمحاولة الحصول على بعض المؤشرات التي تنبئ عن حدث قادم، والمثال في ذلك القديس أوغسطين في نظر فوكو.

ثالثا: تحليل الحاضر بوصفه نقطة تحول نحو فجر جديد يشرق على العالم، والمثال في ذلك كما يرى فوكو الفيلسوف الإيطالي فيكو.

يؤكد فوكو من خلال هذا التصنيف أن النص الكانطي عن التنوير يقدّم تصورا عن الحاضر مختلفا تماما عن أي حالة من الحالات الثلاثة المذكورة، والذي يقصده فوكو بذلك التنوير بوصفه مخرجا، يرى فوكو أن نص كانط حول التنوير هو نص تاريخي يجذّر الحداثة في التنوير ويجعلها نقطة انطلاق الحداثة، وهكذا يدعونا فوكو لفهم جديد للتنوير بوصفه نمطا من التساؤل الفلسفي يُؤشكل "Problématise" في آن معا العلاقة مع الحاضر والطريقة التي يكون عليها تاريخيا، كما ويُؤشكل عملية تأسيس الذات بوصفها ذات مستقلة وهنا يأخذ فوكو من كانط التنوير كموقف لا كفترة تاريخية، ويقصد بالموقف هنا هو صيغة العلاقة مع الراهن، وخيارا طوعيا يأخذ به البعض، وهو طريق في التفكير والإحساس وكذلك أسلوبا للفعل والسلوك الذي يطبع الانتماء ويقدّم نفسه كمهمة في الوقت نفسه، وهنا يبرز الفارق بين كانط الذي قرأ التنوير كفترة تاريخية فارقة ومنفصلة عنا وبين فوكو الذي اعتبرها موقفا من الحاضر الراهن وطريقة في التفكير والإحساس وكذا أسلوبا للفعل والسلوك الذي يطبع الانتماء، وهو ما يجعل التنوير ليس انجازا خاصا بفترة من الفترات بقدر ما هو حاصل الثقافة وطريقة التفكير وكيفية استخدام العقل، وهنا يتقاطع مع نيتشه الذي قدّم رؤية جديدة للعقل ومن ثمة خرج إلى تنوير جديد أيضا غير التنوير الذي عرفه كانط، من هنا كانت قراءة نيتشه لكانط في مجال العقل والتنوير بمثابة تصحيح للمسار الذي حاولت الحداثة أن ترسمه لنا، وقد اعتبر نيتشه ما يسمى بالتنوير عند كانط هو مجرد ظلامية تعمل على تعتيم العقل وتمنعه من التفتح، يقول نيتشه في الكتاب الثاني من "إنسان مفرط في إنسانيته" في الفقرة 27 والتي عنونها بـــ"الظلاميون":"الشيء

الأساسي في سحر الظلامية الأسود ليس هو سعيها لتعتيم العقول، بل سعيها لتشويه الصور التي لدينا عن العالم، لأن تُظلم الفكرة التي نكوّنها عن الوجود، ولا شك أنها غالبا ما تستخدم لهذا الغرض الوسيلة التي تقتضي منع العقول من التفتح على المعرفة، لكنها أحيانا تلجأ إلى عكس هذه الوسائل تماما من خلال جعل الذكاء دقيقا جدا، إلى إثارة الاشمئزاز من ثماره" [1]، فخطر التنويرية– الظلامية هذا هو في تلفيق الصور وتشويهها، ويكمل نيتشه نصه هذا لإبراز الوجه الآخر من الوسائل التي تستخدمها هذه التنويرية – الظلامية لتعتيم الصورة أكثر،"فالميتافيزيقيون الخالصون، الذين يمهدون للشكية، والذين بفطنتهم المفرطة، يثيرون الريبة بخصوص كل فطنة، هم أدوات جيدة لخدمة ظلامية دقيقة.– هل يمكن استخدام كانط نفسه لهذا الغرض؟ بل أكثر من ذلك هل يمكن أن يكون قد أراد، حسب تفسيره الشهير، شيئا مماثلا ولو بشكل مؤقت إطلاق عنان الإيمان مع فرض قيود على العلم؟ وهو شيء لم ينجح في بلوغه لا هو ولا الذين اقتفوا أثره على طريقة الظلامية الملطفة، الخطيرة جدا، بل أخطر الظلاميات كلها، لأن السحر الأسود يبدو هنا مغلقا بالنور" [2]، ويقصد هنا بالخَلَف الصالح لكانط تلميذه هيغل ومن سار حذوه.

إن هذه المحاولات التنويرية التي قام نيتشه بفضحها لا تجعلنا نفهم أن نيتشه ضد إقامة مشروع تنويري، ونقده لنقد العقل الكانطي خصوصا والنقد الحداثي التنويري عموما– هذا إذا سلمنا جدلا بأنه نقد لأن نيتشه يرفض تسميته بالنقد لأنه نقد متواطئ مع النظام المعرفي السائد – إنما هو يهدف من وراء ذلك لإقامة تنوير مضاد يقوم على فهم جديد للعقل وذلك بإزاحة تلك الحدود والقيود التي فرضت على العقل، وهنا يصنع نيتشه جغرافيا جديدة للعقل من دون حدود أو مراقبة، يشتغل فيها العقل ضمن إرادة القوة، لأن هذه الإرادة تكتشف أن خلف كل سلطة نوايا للسيطرة والهيمنة، وهكذا لا يمكن للعقل أن يتحرك ضمن هذه المساحات إلا إذا احتوى لامعقوله بالتعبير الحداثي، ولا معقول العقل هو عقل في النهاية بالتعبير النيتشوي، من هنا نفهم أن نيتشه لا يلغي العقل بقدر ما يؤكد عليه، وجميع الانتقادات التي وجهها للعقل في جميع نصوصه إنما كانت انتقادات لاستعمالات معينة، تلك الاستعمالات التي قدّمها الفلاسفة بداية من سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى الفترة الحديثة مع ديكارت وكانط وهيغل...

1 – نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، ص 18.

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يبدأ هجوم نيتشه على العقل كما استخدمه الفلاسفة في كتابه "مولد التراجيديا" ويهاجم هنا السقراطية باعتبارها تمثيل للنزعة العقلية النظرية المتطرّفة، فهو لا يقصد أبدا شخص سقراط بل يشير بالسقراطية إلى الفلسفة التقليدية التي رافعت لصالح العقل كما رسمته هي لا كما هو موجود فعلا. لقد قاده هذا الهجوم إلى الانتصار لصالح قوة الغريزة وأعلن أنه آخر تلاميذ الإله ديونيزوس، إله الغريزة والسكر والفوضى كما هو معروف عند اليونان وذلك في مواجهة طغيان الإله أبولون إله العقل والنظام والوضوح، وهنا يحمّل الظاهرة السقراطية مسؤولية موت التراجيديا الإغريقية. إن الظاهرة السقراطية تقوم أساسا على القانون التالي:"لكي يكون الشيء جميلا يجب أن يكون مفهوما"، وهو قانون يتوازى مع مقولة سقراط الشهيرة بأن "الفضيلة ملك المعرفة فقط" [1]، وهكذا تم رسم صورة للجمال وفق منظور عقلاني مجرد، وأصبح يوربيدوس الشاعر الجمالي في المذهب السقراطي، لكن سقراط كان الشاهد الثاني الذي لم يفهم التراجيديا القديمة أيضا فلجأ لذلك إلى تجاهلها، وقد تضامن معه يوربيدوس الذي جعلته جرأته مبشرا بأفكار إبداعية جديدة، وإذا كان هذا صحيحا فإن الجمالية السقراطية هي من كانت وراء هلاك التراجيديا القديمة، إلا أنه بقدر ما كانت المعركة موجهة ضد العناصر الديونيزية في الجزء الأول منها، يحق لنا أن نذكر سقراط كخصم لديونيزوس [2]. لقد بحث نيتشه عن تبرير ملائم للحياة فوجده في الفن التراجيدي بالتحديد، وهكذا بشّر بموطنها الميثولوجي الجديد من خلال موسيقى فاغنر ويحدد وظيفتها في أنها لا تطهرنا من الشفقة والخوف ولكنها تمنحنا عزاءا ميتافيزيقيا مريحا. يقول نيتشه بخصوص أهمية التراجيديا في تبرير الحياة في نهاية الفقرة السادسة عشر:"إن الاستمتاع الميتافيزيقي في التراجيديا عبارة عن ترجمة للصورة، حيث يتم نفي البطل، كأرفع مظاهر التجلي لإرادة الإرادة من أجل إرضاءنا، لأن هذا البطل لا يعدو كونه ظاهرة، وبالتالي فإن خلود الحياة بالنسبة للرغبة يفلت من يد التدمير ويبقى سليما. إن ما تصرخ به التراجيديا هو:"نحن مؤمنون بخلود الحياة" أما الموسيقى فهي الفكرة المباشرة لهذه الحياة، لكن الغاية من الفن التشكيلي أمر مختلف تمام الاختلاف، في الفن التشكيلي يتغلب أبولون على آلام الإنسان الفرد عن طريق التمجيد المنور لخلود الظاهرة، هنا الفكرة تتغلب على الألم الكامن في الحياة، فالألم بمعنى من المعاني، يقع ضحية التضليل ويبتعد بعيدا جدا عن ملامح الطبيعة، هذه الطبيعة ذاتها في إطار الفن الديونيزي ورمزيته التراجيدية، تكون موجهة صوبنا دون مواربة، صوتها الحقيقي الجمهور يصرخ فينا:

1 – نيتشه، مولد التراجيديا، ص 165.

2 – المصدر نفسه، ص ص 168، 169.

فلتكونوا مثلي! مثلي أنا، أمكم الأزلية، خلاّقين أبدا ومدفوعين أبدا إلى الحياة، وأبدا تستمدون القناعة من ذلك التدفق الذي لا ينقطع من الظواهر" [1]، فالشعور بالسعادة يأتي من تدمير البطل التراجيدي القابع فينا، هذا الذي يرمز لمعاناة الإنسان في الحياة، ولا يمس استمرار الحياة وأبديتها. لقد حدّد نيتشه الظاهرة السقراطية في كونها تضييق على العقل، ففي الأحوال الاستثنائية، حين كان عقله الهائل يتأرجح بين الإحجام والإقدام دون حسم ما. لقد كان يسمع صوتا ملائكيا يتكلم، يلهمه بنهيه عما يُقدم عليه، وفي هذه الطبيعة غير السوية تماما تظهر الحكمة الغريزية فقط لتمنع المعرفة الواعية من حين لآخر، فبينما تعتبر الغريزة عند الأذكياء من الناس ملكة إبداعية وتأكيدية يتولى الوعي دورا نقديا ورادعا، لكن بالنسبة لسقراط تتحول الغريزة لوعي إبداعي وتمارس دورا نقديا، فسقراط في الحقيقة كما يرى نيتشه كائن مشوّه تنقصه أيّ نزعة صوفية وعلى ذلك يمكن أن نعتبره نموذج لنقص النزعة الصوفية، فالطبيعة المنطقية نمت فيه وتضخمت بإفراط مثلما تنمو الحكمة الغريزية في الصوفي، من هنا يستنتج نيتشه أن الصوت الذي كان يسمعه سقراط هو صوت الغريزة وليس صوت الإله، ويصف سقراط بأنه إنسان غير سوي ومشوّه لأن العقل لعب في حياته الدور الذي يجب أن تلعبه الغريزة [2]، يواصل نيتشه تحليله للظاهرة السقراطية في كتابه مولد التراجيديا من خلال علاقته بالعالم، فيؤكد أنها تستمد قوتها من حقيقة كونها في خدمة الحياة، فمادامت الحياة قاسية فلا بد للإنسان من تبرير يجعلها تستحق أن تعاش، والسقراطية أو الحضارة الهلينية تقدم له هذا التبرير حين تسمح له أن ينشد اللّذة في المعرفة وفي الاعتقاد، بأن جرح الوجود الأبدي يمكن أن يشفى، يقول نيتشه بخصوص هذا التفاؤل:"ما أروع التغيرات التي سوف تطرأ على صحراء ثقافتنا البائسة التي تُرمى بأنها غارقة في الظلام! حين تلامسها الروح السحرية الديونيزية، حين تهب العاصفة تخلف وراءها الدمار والفساد والذهول، وهي تغطي الأشياء بسحابة حمراء من الغبار المدوم، ومن ثم تحملها في الهواء كالنسر، ومن العبث عندها أن نبحث عن السلامة، فالذي نراه أشياء محمولة طائرة وكأنما انبثقت من تحت الأرض نحو النور الذهبي المشرق والمكتمل في حيوية رائعة، ويطفح بالحنين هناك، تجلس التراجيديا في طرب وقور وسط هذا الفيض من الحيوية، تتألم في سعادة، وهي تستمع إلى أغنية بعيدة حزينة تحكي حكايات أمهات الكون اللّواتي تسمّين: التضليل، الإرادة، الروع" [3]. لقد مهّد

1 – نيتشه، مولد التراجيديا، ص ص 196، 197.

2 – أنظر المصدر نفسه، ص ص 172، 173.

3 – المصدر نفسه، ص 228.

نيتشه لميلاد حضارة تراجيدية جديدة تدير ظهرها للتفاؤل السطحي وتواجه المعاناة الأبدية التي تمثل حقيقة الحياة في شجاعة:"أجل، هيا معي أيها الأعزاء لندخل معا رحاب الإيمان بالحياة الديونيزية وبعث التراجيديا ثانية. لقد ولّى عهد الثقافة السقراطية: فلتتوجوا رؤوسكم باللبلاب، [ولترفعوا رماحكم في أيديكم]، ولا تندهشوا عنده إذا جاءت النمور والفهود وربضت عند أقدامكم، الآن افخروا بأنكم أصحاب التراجيديا، لأنها المخلص لكم. إن عليكم أن تنظموا إلى مواكب ديونيزوس المتواصلة من الهند حتى بلاد اليونان! واستعدوا لخوض معركة فاصلة، لكن عليكم أن تؤمنوا أولا بمعجزات الرب! [1].

إن الصورة التي قدمها نيتشه عن سقراط في كتابه مولد التراجيديا هي نقيضة الفن والحياة باعتبار السقراطية نزعة عقلية متطرفة من حيث المبادئ التي تأخذ بها، أو من حيث الأثر التاريخي لسقراط، وعلى حين يذهب بعض المفكرين إلى أن أفلاطون هو الذي أفسد صورة سقراط في محاوراته، فإن نيتشه على العكس من ذلك يؤكد في مجموعة محاضراته التي ألقاها ما بين عامي 1871م و 1872م بعنوان "مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون" أن سقراط هو الذي أفسد تلميذه أفلاطون حين لقّنه أهمية المشاكل الخلقية والمنهج الجدلي وعدم الثقة في الفن، جاعلا منه مفكرا جدليا مخالفا لطبيعته الحقيقية، يقول نيتشه:"إن احتقار سقراط وكراهيته للواقع الفعلي هو قبل كل شيء صراع ضد الواقع الأكثر مباشرة، وهو من يزعج المفكر، وضد الجسد والغضب والهوى والشهوة والكراهية، فحسب شهادة زوبيروس Zopyrus كانت لسقراط ميول قوية لذلك، وقد حققت نجاحا هنا، وقد نقل سقراط هذا الحقد على المحسوس إلى أفلاطون فأصبح التحرر من الحواس قدر الإمكان واجبا أخلاقيا، فالحواس عوامل تشوّش طمأنينة رجل الأخلاق وراحة المفكر، فبقدر تحررهما منها تغدو المعرفة الحقيقية ممكنة، فهل هناك معرفة مستقلة عن الحواس؟ هل هناك فكر لا تكوّن الحواس مادته، ليس في الحس بل مباشرة في العقل؟ لقد وجد أفلاطون ما يتقارب مع ذلك [2]. لقد انتقلت العدوى السقراطية إلى أفلاطون الشاب، إنها بلية المفاهيم السقراطية التي كوّنت فكر أفلاطون، فالتساؤل من قبيل:"ما العادل؟ ما الجميل؟ هي مجرد أوصاف لأشياء خاصيتها أنها جميلة وعادلة فنحن لا نشاهد العادل ولا الجميل، فما هو مصدر هذه المفاهيم؟ إنه ليس من التجربة كما يرى ذلك سقراط، بل أننا ندرجها في التجربة أولا ثم نطبقها عليها. إن هذه المفاهيم موجودة في ذواتنا، وليس ثمة شيء يوجد أولا في

1 – المصدر نفسه، ص ص 228، 229.

2 – Nietzsche, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, traduit de l'allemand et présenté par Olivier Berrichon – sedeyn, collection 'Polemos', éditions de l'éclat, combats, 1991, p, 40.

الحس ثم في العقل، فلا أحد رأى الجميل أبدا ولا المماثل لذاته، فكيف لنا إذا أن نعرف عنها ما نعرف؟ إن أصل المفاهيم يكون قد انطلق من تلك التجريدات مثل الخيّر والجميل والعادل، وليس من مفهوم الحصان، فكيف تمكّن أفلاطون من استخلاص ما يبقى دوما مماثلا لذاته مما هو في تغير دائم [1]. لقد كان تصور نيتشه عن العقل في كتاباته الأولى إشارة إلى تلك الصورة الهزيلة التي حدّدتها الروح السقراطية النحيفة، بينما تتطوّر هذه الصورة وتتحدّد على نحو أفضل في المرحلة الثانية من حياته التي فضل البعض تسميتها بالمرحلة العلمية، هذه المرحلة التي اقتصر فيها على الأشياء الإنسانية القريبة دون تجاوزها في كتابيه الفجر والعلم المرح ويمتد أثرها إلى إنسان مفرط في إنسانيته.

إن العقل كما يقول نيتشه في التائه وظله:"مؤهل للتعامل مع الأشياء الإنسانية القريبة ولكنه انحرف وأخطأ وجهته بواسطة الكهنة والمعلمين المثاليين من كل نوع" [2]، وهنا يحدد نيتشه للعقل دائرة لا يتخطاها هي دائرة الأمور الإنسانية، لكن مع هذا يأتي هذا الدور للعقل كحلقة وسطى في الوظيفة النهائية المنوطة بالعقل وهي التي سيوضحها نيتشه أكثر في كتابه أفول الأصنام الذي يعود إلى 1888م.

يحمل نيتشه في هذا الكتاب على السقراطية ويعتبرها ظاهرة غير صحية لأنه يستعمل المنطق خدمة لغرائزه المريضة وانتقاما من الآخرين، يقول نيتشه:"هل كانت سخرية سقراط تعبيرا عن تمرد؟ عن ضغينة عامية؟ هل كان المقموع الذي كانه، يلتذّ بضراوته الخاصة لدى كل طعنة من الجدل الشكلي؟ هل كان يثأر من الارستقراطيين الذين كان يفتنهم؟ إن بين يدي المنطق أداة تطال كل شيء، يسوّغ لنفسه التشبيه بالمستبدين، بانتصاره يعرض الخصم للخطر، يفوّض المنطق إلى خصمه البرهنة على أنه ليس غبيا، يفجر سخطه، يصيّره أعزل في الآن ذاته. إن المنطق يشلّ عقل غريمه، ماذا؟ ألن يكون الجدل لدى سقراط سوى شكل من أشكال الانتقام؟" [3]. إن الدافع وراء السقراطية التي هيمنت على الفلسفة هو الانتقام من النبلاء والأشياء النبيلة، وأخيرا يتكلم نيتشه عن سقراط الذي حوّل العقل إلى طاغية يقمع كل الغرائز وقدّمه للإغريق كوصفة طبية للحفاظ على الذات، فسقراط لم يقدم نفسه استثناءا، لقد أبصر ما كان يحتجب وراء نبلاء أثينا، كان نفس النوع المنحط يتهيأ في صمت في كل مكان، أثينا القديمة كانت تقترب من حتفها، وقد أدرك سقراط أن الكل

1- نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، تقديم فتحي التريكي، دار البيروني للنشر والتوزيع، ، (دون تاريخ)، ص 50.

2 - يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق، ص 119.

3 - نيتشه، أفول الأصنام، ص 21.

بحاجة إليه، إلى وصفته السحرية للحفاظ على النوع، في كل مكان كانت الغرائز تغرق في الفوضى، في كل مكان كان الإنسان يشرف على المغالاة، لقد أرادت الغرائز أن تستبد، وهنا ينبغي أن نختلق مستبدا مضادا يكون أقوى منها– عندما كشف ذلك الفرّاس الشهير لسقراط ما كان عليه، كهفا من الشهوات القبيحة، نطق الساخر الكبير بكلمة تمثل مفتاح الشخصية، صحيح، قال، غير أني سيطرت عليها كلها، كيف سيطر سقراط على نفسه؟ إن حالته لم تكن في الحقيقة سوى الحالة القصوى، تلك التي كانت تظهر للعيان، حالة شر عام كان آنئذ قد بدأ ينتشر، لم يعد أحد يتمالك نفسه، كانت الغرائز تنتصب ضد بعضها البعض، إذا كان يفتن فلأنه كان هذه الحالة القصوى التي كان قبحه الفضيع يعبّر عنها في نظر الكل، غير أنه كان يفتن أكثر، هذا مسلّم به، لأنه كان جوابا، حلا، مظهرا مضلّلا للشفاء من هذا الداء [1].

إن سقراط جعل من العقل مستبدا قصد التماثل للشفاء والحفاظ على الحياة، لقد تداخلت بهم الغرائز ولم يختاروا أن يكونوا عقليين، وأن العقل كان ملاذهم الأخير، وأن طغيانه كان ضرورة للحفاظ على الحياة، وأن هذه النزعة العقلية أصبحت نزعة خلقية منذ أفلاطون فصاعدا، وكان الدافع وراءها هو العداء الشديد للغرائز واللاّوعي، يقول نيتشه:"عندما نكون بحاجة إلى أن نجعل من العقل مستبدا، كما فعل سقراط، فلا بد أن يكون خطر رؤية كل شيء آخر يتظاهر بالاستبداد، كبيرا، في تلك الحقبة أحس الناس فطريا بأن[العقلانية]كانت الأمل الأخير للخلاص، فلا سقراط ولا مرضاه اختاروا طوعا أن يكونوا منطقيين، كان لازما ذلك بالنسبة إليهم، لقد كان ملاذهم الأخير. إن التعصب الذي يهاجم به كل الفكر التأملي الإغريقي[العقلانية]يكشف عن ضيق حقيقي، كان الإنسان في خطر، ولم يكن له من اختيار سوى الاضمحلال أو التظاهر بأنه منطقي حتى العبث... إن أخلاقية الفلاسفة الإغريق انطلاقا من أفلاطون محدّدة بدوافع مرضية، كذلك الحالة التي يخلقونها من الجدل. إن المعادلة:"عقل=فضيلة=سعادة" تعني فقط: يجب أن نفعل مثل سقراط، وأن نقيم ضد الشهوات المظلمة نورا سرمديا، نور وضح نهار العقل، يجب أن يكون المرء صاحيا، واضحا، منيرا، مهما كان الثمن؛ كل تنازل لصالح الغرائز، لصالح اللاّشعور يقود إلى الهاوية [2]. إن نيتشه هنا يعتبر أن الدواء الذي يقدّمه سقراط للانحلال الإغريقي المتمثل في "العقلانية بأي ثمن" هو مجرد تعبير آخر عن الانحلال، لأن هذه العقلانية تعني أن نستبدل مريضا يكبت كل غرائزه ويسيطر عليه عقله

1 – نيتشه، أفول الأصنام، ص 22.

2 – المصدر نفسه، ص 23.

كطاغية بمريض تسيطر عليه غرائزه. إن العقلانية بأيّ ثمن هي فكرة سقراطية خاطئة، فمن جهة الفلاسفة والأخلاقيين يعتبر الاعتقاد بالانفلات من الانحطاط بمجرد التحيّز ضده، انخداعا، ليس في مقدورهم الانفلات منه. إنما يختارونه كوسيلة، كأمل أخير للخلاص، ليس في نهاية المطاف إلا مظهرا من مظاهر الانحطاط- يبدلون التعبير عن ذلك، لا يلغونه، سقراط، في كليته يقوم على سوء فهم، كل أخلاقية الكمال بما فيها المسيحية تقوم على سوء فهم.. إن النور الأكثر[احتجابا]، إن [العقلانية]مهما كان الثمن، الحياة المشبعة، الباردة، النبيهة، الواعية، المجردة من الغرائز، المقاومة للغرائز، لم تكن إلا مرضا في حد ذاتها، مرضا آخر، لم تكن أبدا عودة إلى العافية، إلى السعادة... فأن يرغم المرء على مقاومة غرائزه- تلك هي صيغة الانحطاط مادامت الحياة تسلك منحى تصاعديا، فالسعادة تساوي الغريزة [1]، وهكذا يبين نيتشه أن حكمة سقراط هي الموت، فالانحلال الحقيقي لا يكمن في فوضى الغرائز بل في طغيان العقل، فسقراط كما يرى نيتشه هو الذي أقدم على حتفه بنفسه، لقد اعترف بذلك في اللّحظات الأخيرة في حكمة جسارته على الموت، لقد أراد سقراط أن يقضي نحبه، ليست أثينا من أرادت له ذلك، إنه هو نفسه الذي مدّ لنفسه كأس سم الشوكران. لقد أرغم أثينا على أن تمده إياه... سقراط ليس طبيبا، همس لنفسه، وحده الموت هو الطبيب، أما سقراط فلم يكن إلا مريضا لزمن طويل" [2]. إن ما يرفضه نيتشه في سقراط هو السقراطية، والسقراطية هي نزعة لطغيان العقل وإخفاء الغرائز، أما شخص سقراط فقد أظهر نيتشه في الكثير من نصوصه أهميته، لكن هل يعني ذلك أن سقراط كان محقا في إدانته للحياة أم أن نيتشه هو المحق في دفاعه عن الحياة وتأكيدها؟ في الحقيقة لا يوجد هناك تناقض بين الموقفين، فرفض سقراط للحياة يقصد بذلك الحياة المنحطة التي أفسدها طغيان العقل، بينما الحياة التي يؤكدها نيتشه هي التي تهتدي بالغريزة، وهنا يظهر العقل موضع شبهة في نظر نيتشه، وكل مبادئ الفكر التي يسلّم بها الفلاسفة العقليون مثل الشيء في ذاته والأنا والجوهر والوجود والعلية والغائية والوحدة والهوية مجرد أوهام يختلقها العقل ويسقطها على العالم من أجل فهمه وتفسيره، ويقدّم نيتشه أربعة أخطاء أساسية يقع العقل فيها.

أولا: عدم التمييز بين العلة والمعلول، أو ما يسميه نيتشه بالانحراف الحقيقي للعقل، وهو من العادات البشرية الأكثر قدما والأكثر معاصرة، ويأخذ طابع التقديس في حياتنا، ويضرب نيتشه في نصه أمثلة لتوضيح هذا الخلط الذي وقع بين السبب والنتيجة، فالكنيسة والأخلاق يريان أن الفسق والترف

1 - نيتشه، أفول الأصنام، ص 24.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يدمران الإنسان، أما عقلي المجدّد يقول: يسارع شعب إلى هلاكه عندما يتدهور جسديا وينتج عن ذلك الفسق والترف، أيضا هذا الشاب يصبح شاحبا ومجعدا قبل الأوان، يقول أصدقاءه: إن هذا المرض أو ذاك هو السبب، بينما يرى نيتشه إن كونه قد أصيب بالمرض كونه لم يقاوم المرض، كان في حد ذاته نتيجة حياة بئيسة وإضناء وراثي [1].

ثانيا: خطأ سببية غير مبررة، يرى نيتشه أن السببية مجرد فكرة زائفة ينتجها العقل ويسقطها على الأشياء، لكن في الواقع لا توجد أسباب عقلية إطلاقا. إن هذه الفكرة في نظر نيتشه تعتمد على عالم الحقائق الداخلية التي لم يبرهن عليها الإنسان وإنما سلّم بها فقط، وهي الإرادة والنفس والأنا، فتصور الشعور "العقل" باعتباره سببا، لم يُبتكر إلا بعد فوات الأوان، بمجرد ما قُبلت الخاصية السببية للإرادة كواقع ثابت، كواقع تجربة، لكن العالم الداخلي متسرّع بالأوهام الخادعة والأمور الزائلة، إن الإرادة تبدو بلا فائدة حقيقية، لم تعد الإرادة تحرك شيئا، وبالتالي لم تعد تفسر شيئا، إنها لا تزيد على أن تصاحب أحداثا، بل يمكنها أن تغيب كلية، أما ما يتعلق بالمبرر المزعوم فخطأ آخر، إنه مجرد ظاهرة سطحية للتصوّر، مجرد مُجانب للفعل يخفي سوابق فعل عوض أن يجسّدها، وماذا نقول عن الأنا! لقد أصبح خرافة، خيالا، تلاعبا بالألفاظ، لقد كفّ تماما عن الإحساس، عن التفكير، وعن الإرادة!... [2].

ثالثا: خطأ العلل الوهمية، يظهر لنا هذا الإحساس بعد أن تضفي عليه غريزتنا معناه، فكأنما دائما نتخيل سببا خلف الإحساس، ويقدّم نيتشه مثالا على ذلك بدوي المدفع الذي نسمعه عن بعد، إذ أننا نتخيل أن دوي المدفع له سبب هو إطلاق المدفع نفسه، مع أنه مجرد إحساس ونحن الذين أضفينا عليه هذا السبب، فالسببية إذن مجرد تخيل من تخيلات العقل تعودنا عليه فتوهمنا أنه حقيقي، ويقدم نيتشه في ذلك تفسيرا نفسيا للسببية ويعتبرها حالة البحث عن مخرج من المأزق الذي اعتقدنا به، فالعقل أوهمنا بفهم كل شيء، لذلك علينا البحث عن تفسير ليس المهم أن يكون صحيحا بل أن يخرجنا من حالة الضيق (عدم الفهم) إلى حالة الراحة (حالة الفهم)، فكل ما هو مألوف بالفعل ولدينا خبرة عنه ومطبوع في الذاكرة نضعه كسبب وتلك هي النتيجة الأولى لحاجتنا إلى تفسير يريحنا، وكل ما هو جديد وغريب وليس لدينا خبرة عنه من قبل نستبعده كسبب، يقول نيتشه:"إن كل شيء جديد، غريب، مجهول، غير مقبول كعلة لا نكتفي كذلك بأن نلتمس نوعا معينا من التفاسير كعلة،

1 – نيتشه، أفول الأصنام، ص 46.

2 – المصدر نفسه، ص ص 47، 48.

بل صنفا من التفاسير أُنتخب بعناية وحضي بالامتياز، تلك التي تسمح غالبا وبأسرع ما يمكن بإقصاء الشعور بالمجهول، بالجديد، بالغريب، أي التفاسير الشائعة جدا، النتيجة أن نموذجا معيناً من التفاسير يتغلب أكثر فأكثر، يتكاثف على شكل نظام وينتهي بأن يهيمن كلية على العلل والتفاسير أو بالأحرى يقصيها بلا قدر ولا شرط [1]، وهكذا ينفي نيتشه أن يكون للسببية أي طابع عقلي بل حاولوا أن يجعلوها علية، ويقصد هنا كانط، إنها مجرد عادة ألفناها وخبرة حسية أدركت مرارا وتكرارا الارتباط الدائم بين حادثتين بحيث إذا حدثت إحداهما توقعت حدوث الأخرى، وهنا يتفق نيتشه مع هيوم الذي أكد في كتابه "بحث في العقل البشري" أن السببية مجرد عادة، والعادة هي المرشد للحياة البشرية، وهكذا يرفض نيتشه فكرة السببية لكي يرفض الأحكام الخلقية والدينية التي تقوم عليها، من هنا كان رفضه للعقل على أساس خلقي ديني محض.

رابعا: خطأ حرية الاختيار. يرى نيتشه أن حرية الاختيار فكرة مسيحية ابتكرها رجال الدين من أجل العقاب، لكن في الحقيقة لا يوجد إلا "الحرية العظيمة" التي تتحقق بخلاص العالم وبراءته من كل الأوهام الميتافيزيقية التي تعترضه وأولها الإله. إن عقيدة نيتشه حيال حرية الاختيار هي أن لا يهب أحد للإنسان مزاياه، لا الإله، لا المجتمع، لا آباؤه، ولا أسلافه، ولا هو نفسه. إن الفكرة العبثية التي أبعدناها الآن كانت قد لقّنت تحت اسم "الحرية المعقولة" من طرف كانط، وربما من طرف أفلاطون قبله، لا أحد يتحمّل مسؤولية وجوده، تكوّنه بهذه الطريقة أو تلك، كونه في هذا الظرف أو ذاك، في هذا الوسط أو ذاك، لا يمكن أن نستثني الطابع القدري لوجوده من الطابع القدري لكل ما كان ولكل ما سيكون. إنه ليس نتيجة نيّة خاصة أو إرادة قصدية، إنه لا يمثّل محاولة الوصول إلى المثل الإنساني الأعلى، إلى مثل السعادة الأعلى، أو إلى مثل الأخلاق الأعلى، من العبث أن نريد دفع وجودنا الذاتي إلى قصدية ما بعيدة، نحن هم من اخترع مفهوم الغاية، أما في الواقع فالغاية غائبة، لا بد منها، نحن جزء من القدر، نحن جزء من كل، نحن كائنون في هذا الكل– لا شيء يمكن أن يحكم على كينونتها، أن يزنها، أن يقارنها، أن يدينها، لأن ذلك سيعني الحكم على الكل، وزنه، مقارنته، إدانته، على أن خارج الكل لا شيء هناك، ألا يكون أحد مسؤولا أبدا، ألا يرجع بنمط الوجود أبدا إلى علة أولى، ألا يكون العالم، سواء كأحاسيس أو كعقل، وحدة، هذا وحده التحرير الأكبر، من هنا، ومن هنا فقط، أصلحت براءة الصيرورة.. لقد كانت فكرة الإله حتى الآن الاعتراض الرئيسي

1 – نيتشه، أفول الأصنام، ص 51.

ضد الوجود، إننا نجحد الإله، ننفي المسؤولية عن الإله، بهذا فقط ننقذ العالم [1]. إن صورة العقل التي يتخلى عنها نيتشه هنا، هي تلك الصورة الهزيلة التي صنعها الانتقام بفعل الأخلاق والدين، ويوضح هذه الصورة أكثر في مستهل كتابه "هكذا تكلم زرادشت" عن تحولات العقل الثلاث، أين يكون العقل في البداية جملا يتولى حمل الأثقال في الصحراء، ثم يتحوّل الجمل إلى أسد حيث يتحرر من كل الأحمال، ويحارب كل القيم القديمة، إلا أن مسألة خلق قيم جديدة تبقى رهينة الطفل، وهنا يمثّل الطفل البراءة والنسيان، وهذا هو المعنى الحقيقي للعقل في نظر نيتشه. وهكذا فنيتشه لما يهاجم العقلانية عند الفلاسفة السابقين عليه، فإنما يعتبرها منافية للعقل، أي أنه يهاجم طريقة الفلاسفة السابقين عليه في طرحهم لها، أما العقل كإرادة قوة في البناء فهو يشيد به في كثير من نصوصه، فعلى لسان زرادشت يقول نيتشه:"ليكن عقلكم وفضيلتكم بمثابة روح للأرض وعقل لها، أيها الإخوة فلتتجدد بكم قيم الأشياء جميعها، من أجل هذا وجب عليكم أن تبدعوا" [2]، وهذا العقل بإمكانه نقل الجبال إذا لم يضل طريقه، "على طالب المعرفة أن يتعلم البناء باستخدامه الجبال حجارة لإقامة صرحه، وما يصعب على العقل أن ينقل الجبال، فهل كنتم لهذه الحقيقة عارفين؟ إنكم لا تلمحون من العقل إلا ما يقف به من شرر، فلا تعرفون أيّ سندان هو هذا العقل، ولا تعرفون أيضا قساوة المطرقة التي تتهاوى عليه، والحق أنكم تجهلون كبر العقل ويصعب عليكم احتمال تواضعه لو أراد تواضع العقل أن يعلن حقيقته" [3].

إن هذه النصوص وأخرى تؤكد على أهمية العقل في فلسفة نيتشه شريطة أن يكون هذا العقل غير مشروط، أو مقيد بإملاءات سابقة، وبهذا الفهم للعقل يمكن أن نتحدث عن تنوير صحي يشعّ بالحياة، ويترجم حقيقة ما يمثّل الإنسان. إن صوت العقل كما تقدّمه الحياة هو الناطق المباشر لضمير الإنسان الذي يتحدث من دون وكالة، وهي المهمة التي أوكلها نيتشه لنفسه في الحديث عن فلسفة الحياة، فهل وُفِّق في ذلك؟

1 – نيتشه، أفول الأصنام، ص ص 55، 56.

2 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 104.

3 – المصدر نفسه، ص ص 131، 132.

المبحث الرابع: قيمة فلسفة الحياة.

يقدّم نيتشه فلسفة الحياة في مختلف كتاباته بصور مختلفة وبأشكال متعددة، وذلك وفقا للمراحل الفكرية التي مرت بها فلسفته. إن الصورة التي يقدّمها نيتشه عن الحياة في "مولد التراجيديا" تغمرها المتعة الجمالية بألوان فنية شتى، لقد تداخلت الرموز الجمالية ضمن التراجيديا الإغريقية بالموسيقى الفاغنرية والتشاؤم الشوبنهاوري لترسم صورة الحياة في إطار اللّعب الانطولوجي الذي تقاسمه كل من ديونيزوس وأبولون. إن هذا التصوير للمشهد الفلسفي الإغريقي كما يقدّمه نيتشه يعني فيما يعني العودة إلى التراث اليوناني لاستكناه مختلف عناصر الحياة التي صنعت في وقت مضى رجالا أصحاء، قاوموا قساوة الحياة بالسخرية من أكبر تراجيدياتها، تعني كذلك هذه العودة للإغريق لاستجلاء مناطق القوة والضعف ضمن هذا التراث، وهو ما جعل نيتشه يقسّم هذه الفترة إلى مرحلتين، مرحلة ما قبل سقراط، وهي مرحلة القوة والتعبير الحقيقي للإنسان عن الحياة، والتي مثّلتها بالأساس الفنون المختلفة، وهي تجسيد للإنسان في تكامليته وإشادة بمختلف قواه الغريزية والعقلية والنفسية دون إحداث تمييز بينها، ومرحلة ثانية هي مرحلة ما بعد سقراط وهي تشير إلى الضعف والانحطاط، وهنا تم تشويه الإنسان والحديث عنه بالنيابة، وهكذا ظهرت أمامنا صورة هزيلة للإنسان يقودها العقل بالنيابة عن مختلف غرائزه.

إن هذه الصورة الأخيرة للإنسان والتي قدمتها السقراطية هي التي انتشر صيتها في الفترة الوسيطية والحديثة فيما يرى نيتشه بأشكال مختلفة. لقد قدّم نيتشه الحياة في المرحلة الثانية من فلسفته بعدما طوّر السؤال الجمالي في شكل العودة إلى الخصوصية الإنسانية. إن الأمور الإنسانية الصغيرة جدا هي التي ستشكل فيصلا هنا، لأن العودة إلى الحياة لا تتوقف هنا على المسائل الجمالية والفنية فقط كما عرضها في بداية فلسفته، والحياة أوسع من أن تحصر في نطاق معين، وهكذا فاللّحظة اليونانية مع أهميتها هنا، إلا أن البحث عن فضاءات أخرى يعطي تصورات بوجود إمكانات للحياة خارج الفضاء الثقافي الإغريقي. إن ابستما نيتشه ترسم جغرافيا جديدة للمعرفة، وتنظر للعلم نظرة ريبية، بطبيعة الحال في أسسه وأهدافه والنوايا التي تحركه. لقد أصبحت المعرفة في إطار الجنيالوجيا بحثا عن مواقع جديدة للسيطرة، إبرازا لمناطق النفوذ، هيمنة للخصوصي جدا... إنها رواية الحياة. لقد ولجت المعرفة مساحات لم تطأها من قبل، وهكذا تشكّلت أساليب جديدة في المعرفة وموضوعات لم يكن النقاش فيها من قبل مسموحا... وتم الحديث ولأول مرة عن تاريخ للعقاب والجنون والخير والشر والجنس والأطعمة... فأصبحت هناك مساحات للتفكير في مثل هذه الموضوعات.

إن صورة الحياة هنا يذوب فيها الذاتي بالموضوعي، وتجمح فيها كل محاولة لتعيينها، ثم تنتقل الحياة من قضايا الإنسان الصغيرة وأموره المستعجلة إلى عقله الكبير الذي انتفخ غرورا بفعل إدراكه لوحدته، لقد تخلى هذا العقل عن غربته ولبس جسده، فزرادشت الذي اقتفى آثار ظلّه في الهاجرة لن يعثر على نفسه إلا في ركام ظلّه، يقول نيتشه على لسان زرادشت:"أما أنتم، يا إخوتي، فأصغوا إلى صوت الجسد الذي أبلّ من دائه لأن هذا الجسد يخاطبكم بصوت أنقى وأخلص من تلك الأصوات، إن الجسد السليم يتكلم بكل إخلاص وبكل صفاء، فهو كالدعامة المربعة من الرأس حتى القدم وليس بيانه إلا إفصاحا عن معنى الأرض.." [1]، ويؤكد على معنى جديد للعقل في قوله أيضا:"إن في جسدك من العقل ما يفوق خير حكمة فيك، ومن له أن يعلم السبب الذي يحمل جسدك بحاجة إلى خير ما فيك من حكمة" [2]. إن حكمة زرادشت تكمن في المسالك الوعرة التي يسلكها، فلا هو يسير نحو غاية ولا هو يعتنق البدايات. لقد أنكر الإله وكل وصاية تملى على الإنسان، إن رسالة زرادشت الخالدة لا كما يريدها هو، بل كما نفهمها نحن– لأنه لا يريد أن يكون رسولا – هي في أرضنته، إنه يبحث عن الحياة ويتوسمها في كل الكائنات، فقيمة فلسفة الحياة في البحث عن إرادة القوة التي تضمن الحياة للكائنات. إن نبوءات زرادشت العارف بأمور المستقبل تحققت لا على سبيل المصادفات أو التحليلات الاستشرافية العلمية، ولا عن طريق الكهانة، بل هي طريقة تفكير جسد عالم بأمور الحياة، لقد أولى نيتشه العناية البالغة للحياة في مختلف كتبه، ومع أن الحياة تجسدت بأشكال مختلفة عنده إلا أنه يمكننا تلمّسها أكثر في المجالات التالية:

أولا– فلسفة الحياة فلسفيا: هل يمكن الحديث عن فلسفة جديدة ضمن فلسفة الحياة التي قدّمها نيتشه؟ أم هي تنميط لفلسفات سادت ضمن سياقات وظروف خاصة؟ ما القيمة الفلسفية من فلسفة الحياة؟

تنطلق فلسفة الحياة من تلك المراجعة الشاملة لتاريخ الفلسفة. إن ما يسميه نيتشه في كتابه أفول الأصنام أو في كتبه الأخرى بالتفلسف بضربات المطرقة إنما يعني إعادة النظر في تاريخ الفلسفة كلية، ومراجعة هذه الأفكار التي كتبت من جانب واحد وهو العقل. إن مراجعة هذا التاريخ يعني تفتيته والعودة إلى تلك الإرادات التي سيطرت أمدا طويلا من الزمن، فاستخدام المنهج الجنيالوجي في نظر نيتشه بإمكانه أن يفضح ذلك الهوس الذي يدفعنا للتفكير بتلك الطريقة. إن تهديم الأصنام هو

1 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 56.

2 – المصدر نفسه، ص 57.

تحطيم لتلك الأوهام التي أرهصتنا بها المذاهب الفلسفية الكبرى، كالعقلانية والتجريبانية والنفعية... وهو أيضا تحطيم لكل الأنظمة المعرفية التوتاليتارية والسساتيم التي أنتجها الفلاسفة بفعل طبيعتهم المريضة من سقراط وأفلاطون إلى أرسطو والمدرسيين إلى بيكون وديكارت وكانط وهيغل... لقد بيّن نيتشه في كتابه "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" كيف ضاعفت الفلسفة من مرض الشعوب الضعيفة بينما في المقابل زادت من قوة الشعوب الصحيحة والمتعافية، فالفلسفة خطر عندما تخطئ المنهج الذي تسير عليه، يقول نيتشه في مستهل هذا الكتاب:"إن ثمة أخصاما للفلسفة، ومن المفيد الإصغاء إليهم خاصة حين يتوجهون إلى رؤوس الألمان المريضة بالنصح للتخلي عن الميتافيزيقا، وللتطهر بالفيزياء، مثل غوته، أو للشفاء بالموسيقى مثل ريتشارد فاغنر. إن أطباء الشعب ينبذون الفلسفة، حتى أضحى من واجب من يبرّرها أن يبيّن لنا الغاية التي من أجلها تستعمل أو استعملت الشعوب السديدة الفلسفة، وإذا ما نجح في ذلك، فإنه يسدي خدمة للمرضى بالذات الذين سيدركون على الأقل لماذا كانت الفلسفة تسبب لهم الضرر، لا شك أن هناك أمثلة جيّدة عن الصحة التي استمرت دون الاستعانة بالفلسفة، أو بالاستعانة بالفلسفة باعتدال جاعلة منها مجرد لعبة، فقد عاش الرومان عصرهم الذهبي بدون فلسفة، ولكن أين نقع على مثال لشعب مريض استطاعت الفلسفة أن تردّ له عافيته المفقودة؟" [1]، وحتى إن كان هذا الدور موجودا بالفعل فهو موجود في حالة شعوب متعافية، "لقد ضاعفت الفلسفة دائما من سوء حالة الشعوب المريضة، فإذا ما تفتت شعب ما أو تراخت العلاقات التي كانت تشد أفراده بعضهم بعض، فإن الفلسفة لم تجده نفعا في إعادة لحمة أفراد هذا الشعب وشدّهم إلى مجموع الأمة، وكلما سعى فرد ما إلى الاكتفاء الذاتي، كانت الفلسفة جاهزة دائما لمضاعفة عزلته ولتحطيمه داخل هذه العزلة. إن الفلسفة لخطيرة حين لا تكون مالكة لجميع حقوقها، وهذه الشرعية لا تمنحها إياها إلا عافية شعب، ولكن ليس مطلق الشعب" [2]، وهكذا ينتهي نيتشه إلى نتيجة مهمة للفلسفة حين تكون متوافقة مع الحياة، "إن الإغريق، بالمقابل، قد عرفوا أن يبدؤوا في الوقت المناسب، وهذا الدرس الذي يحدد اللّحظة التي يجب أن نبدأ فيها بالتفلسف، فقد ادخروه بشكل أوضح مما ادخره أي شعب آخر، ليس المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء، كما يتصور أولئك الذين يردون الفلسفة إلى الاستياء، بل بالعكس، يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء، في مكتمل العمر، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج

1 – نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص ص 38، 39.

2 – المصدر نفسه، ص 39.

الرجولي المتين والمنتصر. إن كون هذه اللّحظة بالذات هي التي بدأ معها الإغريق بالتفلسف، يعلمنا ما هي الفلسفة وما يجب أن تكون بقدر ما يعلمنا حول الإغريق أنفسهم، من المؤكد أن ينبوع الفلسفة لم يكن ليتفجر في وسطهم، لو كانوا في ذلك العصر يشكلون هذا الفكر العلمي المرح، الصافي والمكتفي، كما يتخيلهم علماؤنا اليوم المطلوسو العقول، أو لو كانوا يعيشون دائما في لا مبالاة الفجور، ولا يحسون إلا بالخلاعة، كما تتصورهم مخيلة مزاجية وجاهلة، لو كان الأمر كذلك لكنا شهدنا انبثاق مجرد جدول ضائع في الرمل أو متحول إلى بخار، ولما شهدنا أبدا هذا النهر الكبير الذي يغذيه ذلك المجرى العظيم الذي نطلق عليه اسم الفلسفة الإغريقية" [1]. إن فلسفة الحياة كما يتصورها نيتشه هي نتاج إنساني خالص، فهي ليست اقصائية أو انتصار لطرف على آخر، إنها تنظر للإنسان في تكامليته لا على أساس عقلي فقط أو حسي أو نفعي. إن فلسفة الحياة تنتصر للإنسان في تعدداته واختلافاته، إنها تفتّح على الحياة بإمكاناتها المتعددة، فأن تتفلسف يعني أن تحيا بجميع مكوناتك، وهكذا مع فلسفة الحياة عند نيتشه يعاد النظر في الموضوعات والمعارف والعلوم التي يتم إقحامها ضمن الفلسفي، من هنا تشكّل المشهد الفلسفي بتجلياته وخصوصياته أيضا دون الإغفال عن محيطه، فأضحى النقاش الفلسفي يدخل قاعات السينما والمسرح والساحات العمومية وشتى ألوان الثقافة، كما تخرج الفلسفة من أبراجها العاجية ومن الصالونات وأروقة الجامعات وخاصة المعاهد المهتمة بالشأن الفلسفي إلى العمومي والدفاع عن الأقليات وإعادة تعبيد الهامش، لكن في المقابل انتصار الفلسفة للحياة على طريقة نيتشه هو القضاء على الخصوصية الفلسفية، كما أن العودة لإغريق ما قبل سقراط هو رسم صورة عن الحياة وفق رؤية مجتمع له خصوصياته. إن هذا الدمج للفلسفي بالحياة هو ظاهرة سقراطية ظل نيتشه يقدح فيها في كامل نصوصه مع الفارق بطبيعة الحال في الرؤية، أما الدعوى فهي نفسها وهي دمج الفلسفي بالحياة. لقد أصبحت فلسفة الحياة كما عرضها نيتشه دفاعا عن الأقليات لكن من يدري أن ذلك ليس طريقا نحو التطرف؟ فالحرية الشخصية والمثلية والعرقية ... هي كلها من الأشكال التي قد تعود بالضرر على هذه الفلسفة.

ثانيا– فلسفة الحياة والكوسموبوليتيكية: ما هي السياسة التي تدعونا إليها فلسفة الحياة النيتشوية؟ هل فلسفة الحياة هذه إنتاج للديمقراطية؟ أم تغذية للأنظمة التوتاليتارية؟ ما هي السياسة الناجحة في نظر نيتشه؟

1 – نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص ص 39، 40.

تنظر فلسفة الحياة للديمقراطية نظرة ازدراء كونها تؤسس للتسوية وترفض التراتب. إن فلسفة الحياة تعني البحث عن مواقع القوة والعمل على إنتاجها بينما يبقى ذلك غير متاحا ضمن الطبائع الديمقراطية، يقول نيتشه:"... نحن الذين لا نعدّ الحركة الديمقراطية صورة من صور الانحطاط في التنظيم السياسي وحسب، بل صورة انحطاط الإنسان، صورة تصغّره، تجعله وسطياً وتحطّ من قيمته، فإلى أين يجب أن نتّجه [نحن] بآمالنا؟ إلى فلاسفة جدد، وليس لنا خيار آخر؛ إلى أرواح، أقوياء وأصليّين إلى حد يمكّنهم من أن يدفعوا التقييمات نحو وجهة معاكسة... فمن أجل تعليم الإنسان [بأن مستقبله] هو طوع إرادته، وأنه متوقّف على إرادة إنسانية، ومن أجل التحضير لمجازفات كبيرة وتجارب شاملة، في التأديب والتربية، تضع حدا لسيطرة الحمق والمصادفة المريعة تلك التي سمّيت حتى الآن "تاريخا"— وحمق "العدد الأكبر" ليس سوى شكله الأخير" [1]. إننا بحاجة لتربية جديدة لأن الاشتراكية حطّمت وكسّرت وذلّلت وحقّرت كائنا معدا لأعلى مرتبة، فانحطاط الإنسان الشامل نزولا إلى ما يبدو للمغفّلين الاشتراكيين والعقول المسطّحة اليوم "إنسان المستقبل" الخاص بهم. إن انحطاط الإنسان هذا وتصغيره ليصير حيوان قطيع بالتمام، وحيْوَنة الإنسان هذه ليصير قزم حيوان ذا حقوق ومطالب متساوية، هو أمر ممكن لا شك في ذلك! [2]. إن كل دعوى للديمقراطية "يختبئ وراءها عداء سوقي لكلّ عظيم مستبد وصاحب امتياز حقوقي" [3]، إنها تتخفى وراء منطق الكمية. "إن ما تريده الديمقراطية أن تمنح الاستقلالية وتضمنها لأكبر عدد ممكن من الناس، استقلالية الرأي ونمط الحياة والشغل، ولأجل هذا يعتبر من الضروري لها أن ترفض حق التصويت السياسي للمعوزين وللأغنياء جدا، إنهما طبقتان غير شرعيتان يجب عليها أن تعمل باستمرار على إزالتهما لأنهما لا تفتآن تضعان مهمتها موضع سؤال [4]، فمما لا شك فيه أن فلسفة الحياة لدى نيتشه لا تتفق مع الديمقراطية بل وتعتبرها عائقا نحو التقدم، لكن هل يعني ذلك أن فلسفة نيتشه تدعونا إلى الديكتاتورية مثلا؟

كثيرا ما تم تأويل نصوص نيتشه لخدمة مثل هذه الأغراض، فقد استخدمته بعض الحركات العنصرية لتغذية الروح العدائية وتبرير الكثير من جرائمها، وهذا الموقف نجده عند النازية خصوصا التي عملت على تشويه بعض نصوص نيتشه خدمة لأغراضها الشخصية وذلك بمساعدة أخته إليزابيث التي لم

1 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 151.

2 – المصدر نفسه، ص ص 152، 153.

3 – المصدر نفسه، ص 48.

4 – نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، ص 207.

تكن على علاقة حسنة معه، ولما توفي نيتشه تولّت إليزابيث عملية نشر نصوصه التي لم ينشرها في حياته كـ"إرادة القوة" مثلا، خاصة ونحن نعرف أن إليزابيث كانت على خلاف مع نيتشه منذ حياته وذلك بسبب زواجها بشخص من معاداة السامية، وقد رفض نيتشه هذا الزواج ولم يكن على علاقة طيّبة مع زوج أخته التي سافرت معه إلى الباراغواي لتعيش بعيدة عن نيتشه. لقد استغل النازيين هذه العلاقة لتقديم نصوص نيتشه على أنها خدمة للنازية، على أية حال لقد تم التشكيك في مثل هذه العلاقة بسبب العودة إلى نصوص أخرى لنيتشه لفهم موقفه حيال المسألة السياسية. إن التسرع في قراءة بعض نصوص نيتشه التي يدعو فيها إلى الاستيلاء والعنف والقوة والقسوة يجعلنا نفهم أن سياسة نيتشه هي الظلم والاستبداد الذي تقوم به بعض الأنظمة الديكتاتورية، إلا أن التأني في قراءة هذه النصوص خاصة تلك التي يتحدث فيها عن النزعة الجرمانية والروح الألمانية يجعلنا نفهم أن ترويج نيتشه للقوة والسيطرة إنما كان في المجال الثقافي والفني لا السياسي.

إن السياسة الكبرى لنيتشه في تناوله للمسائل السياسية إنما هي في علاقتها بمسائل الثقافة، وهكذا فالموقف الذي يتطرق فيه إلى الدولة ليس بالموقف السياسي بل هو بالموقف المثالي بالمعنى الأفلاطوني، إذ كان يحلم في مجمع للحكماء المستغرقين استغراقا تاما في أمر تأسيس ثقافة عليا، وكان يكره الدولة المعاصرة التي هدفها السياسي "تسوية جميع البشر"، ولما كانت السياسة والثقافة متضادتين، فهو لا يقبل بأية سياسة باستثناء السياسة التي وظيفتها الوحيدة تكوين عبقري يخلق ثقافة عليا تعبّر عن وحدة أسلوب وحياة الشعب، وفي هذا المظهر وحده يمكن الحديث عن سياسة كبرى، هذا، ويؤكد "جيربر" أن نيتشه كان سباقا إلى إدراك أن الشعب الألماني فقد الاتجاه الصالح، فعنده أنّ توجه الأمة الألمانية ليس توجها سياسيا، بل توجّه أخلاقي، كما أن رسالته ليست هي السياسة ولا حتى الفلسفة، بل الثقافة والفن [1]، وهكذا تأتي سياسة نيتشه في سياق السياسة الكبرى أو السياسة الكوسموبوليتيكية لأنها تتنازل عن التطبيقات الجزئية المباشرة للفعل السياسي، وهنا من العسير أن نصف بالنجاح هذه المحاولة الجديدة لإنقاذ "السياسة الكبرى" بمثل هذه الطريقة، أي بتجريد عقيدة نيتشه الفلسفية من طابع السياسة وإرجاعها إلى أشكال الثقافة، فالدفاع عن النيتشوية ضد السياسة يصبح من جراء منطقه بالذات تحريفا سياسيا للثقافة بالذات والديمقراطية والإنسية وحرية الإنسان [2]،

1 – ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ص 231.

2 – المرجع نفسه، ص 232.

والحديث عن سياسة كونية مفارقة للحياة هي إحدى المآزق التي يصعب تكييفها مع الوضع الإنساني الراهن.

ثالثا– فلسفة الحياة والاقتصاد: كيف يمكن التعويل على الاقتصاد كإحدى نتائج فلسفة الحياة النيتشوية؟ وما هو النظام الاقتصادي الذي تدعو إليه فلسفة الحياة النيتشوية؟

من الواضح أن الانتقادات التي يوجهها نيتشه للديمقراطية في المجال السياسي لا يمكن الإغفال عنها ضمن حديثنا عن الاشتراكية، فالديمقراطية كرؤية سياسية تعمل على التسوية والقضاء على كل تراتبية داخل المجتمع بفعل توجّسها من فكرة الامتياز والنخبة. إن الاشتراكية كتوجّه اقتصادي هي تطبيق للفكر السياسي الديمقراطي القائل بحكم الشعب، والمقصود بحكم الشعب هنا الأغلبية والطبقة الوسطى والغوغاء... وهنا ترسم معايير في الحكم بمقاييس هؤلاء، وهكذا يسير المجتمع شيئا فشيئا نحو تقليص القدرات وتقزيم الكفاءات. إن حمية الاقتصاد الاشتراكي لا ينتظر منها رسم مسار للتفوق، فجميع مبادئ هذا النظام إنما هي تكريس للتسوية، وهذا ينطبق أيضا على الليبرالية لأنها امتداد للاشتراكية، فالاختلاف والتمايز الذي تقول به الليبرالية ليس إلا طريق للفت النظر وكسب الآخرين، وذلك ليس بفعل يتم لشخصه وإنما باعتباره عضو في المجتمع، لذلك لا يمكن أن ننتظر أيّ تقدّم من هذا النظام، يقول نيتشه في كتابه "إرادة القوة" عن هذه العلاقة، وعن خلفية الرأسمالية وأصولها الاشتراكية:"الفردانية شكل متواضع وواع من إرادة القوة؛ يبدو أنه يكفي الفرد أن يتحرر من هيمنة المجتمع (سواء كان هذا المجتمع هو الدولة أو الكنيسة...) لا يقف الفرد كمعارض بصفته شخصا، بل فقط بصفته وحدة؛ إنه يمثل كل الوحدات المضادة للجماعة، وهذا يعني أنه يضع نفسه غريزيا في مساواة مع كل الوحدات؛ والشيء الذي يحصل عليه لا يحصل لنفسه هو باعتباره شخصا، بل باعتباره الرقم واحد ضد الجماعة كلها.

ليست الاشتراكية سوى وسيلة لإثارة الفردانية، فهي تتصور أنها لكي يتم تحقيق شيء ما يجب القيام بعمل موحد، تنظيم قوة ما... غير أن الذي تريد تحقيقه ليس هو المجتمع الذي يسعى الفرد وراءه كهدف، بل المجتمع الذي يكون وسيلة تجعل وجود أفراد كثيرين ممكنا، هذه هي غريزة الاشتراكيين التي كثيرا ما يخطئون بشأنها (دون أن ننسى أنه يجب عليهم لكي يحققوا غاياتهم أن يخدعوا الآخرين)، القَسَمُ الإيثاري في خدمة الأنانية الفردية، هذه واحدة من الخدع المعتادة في القرن التاسع عشر.

وليست الفوضوية من جهتها إلا وسيلة لإثارة الاشتراكية؛ بوسائلها الخاصة تثير الخوف، ومع الخوف تبدأ في الإبهار والترهيب، تجلب إليها قبل كل شيء الرجال الشجعان والجريئين حتى في الميدان الروحي.

رغم كل هذا فإن الفردانية هي الدرجة الأكثر تواضعا من بين درجات إرادة القوة [1]. إن الأصول الشعبية لهذه الأنظمة والغريزة القطيعية لها تجعل منها أدوات تساهم في ازدراء النوع البشري. إن النظام الاقتصادي الذي تدعونا إليه فلسفة الحياة كما قدّمها نيتشه هو الذي ستكشف عنه إرادة القوة أثناء بحثها عن مواقع لسيادة النوع الإنساني، فالهدف في النهاية ليس الأفراد على طريقة الليبرالية أو الجماعة على طريقة الاشتراكية لأن الفرد الليبرالي مسكون بالجماعة والجماعة الاشتراكية مهووسة بالفرد، وهي في النهاية شيء واحد إذا قسناها من حيث الجوهر، يبقى الهدف هنا هو تطوير النوع البشري عبر نظام اقتصادي كلي يراعي في مبادئه خلق تراتبات غير شكلية على الطريقة الليبرالية تسمح بالحفاظ على النوع البشري المسكون بالحياة، والذي ينفّذ مشاريعه على الأرض ويعمل هذا النظام على تطوير هذا النوع. إن هذا النظام مع غموضه وصعوبة تجسيده يطرح مشكلة الخصوصية الإنسانية في الواجهة، وكما أن للمجتمعات طبيعتها المعقدة واختلاف تركيباتها يجعل من فكرة الاقتصاد الكوني في سجال مع الأنظمة الاقتصادية الحالية، ومع أن نيتشه تنبأ بأزمات اقتصادية لهذه الأنظمة في المستقبل وهو ما وقع فعلا، إلا أن ذلك لا يجعل من مسألة تبرير النظام الاقتصادي الكلي في وضع مريح كذلك.

رابعا– فلسفة الحياة والمسألة الأخلاقية: فيما تتجلى قيمة فلسفة الحياة من الناحية الأخلاقية؟ كيف طرح نيتشه سؤال الأخلاق في إطار الحياة؟ كيف قادت أبحاث الحياة المشكلة الأخلاقية؟

يقوم البحث في فلسفة الحياة على تحديد المعايير التي تجعل الحياة ممكنة في أحسن ظروفها، فكثيرا ما تناولت مختلف الفلسفات موضوع الحياة لكن ليس ضمن شروط أفضل كما يرى نيتشه بدليل أنها أقحمتها ضمن نقاشات أفرغتها من محتواها، فأضحى الحديث عن الحياة عند هؤلاء عديم الفائدة لأنه خارج دائرة الحياة، إذ لم تكشف الحياة عن أسرارها لهؤلاء وقدمت في ذلك نماذج ضعيفة ومريضة، فالحديث عن الحياة باسم الضعف أو المرض أو التشاؤم... هو تشويه لحقيقتها. لقد أسس نيتشه الحياة على القوة وفي ذلك فضح مختلف الإرادات التي حاولت أن تصنع تأويلات مضادة

1 – نيتشه، إرادة القوة، ص 267.

لحقيقة الحياة. وهكذا أعاد النظر في تاريخ الأخلاق عبر المنهج الجنيالوجي ليضع تقييما جديدا للأخلاق لا على اعتبارات سابقة فرضتها المسيحية، وإنما على اعتبار الصحة والقوة والسيطرة، وهنا يرفض نظرية داروين في التطور والتي يعتبرها البعض الأقرب لنيتشه، وذلك كونها تبذل كل مجهوداتها في الحفاظ على النوع لا تطويره أو البحث عن عنصر القوة فيه، يقول نيتشه:"لا تفسر لنا الداروينية فائدة عضو ما أصله، بل العكس! فأثناء تكوّن ميزة ما فإنها لا تحافظ على الفرد ولا تفيده في مواجهة الظروف الخارجية والأعداء ولا في أي شيء آخر، وما هو النافع في نهاية المطاف، يجب أن نتساءل، "مفيد بالنسبة لماذا"؟ فالشيء الذي يكون مفيدا لديمومة الفرد قد يكون غير ملائم لبهائه؛ والشيء الذي يحافظ على الفرد قد يعمل في نفس الوقت على تجميد تطوّره، ومن جهة أخرى قد يكون التشوّه الخلقي والانحلال الخلوي مفيدين جدا، وذلك بتحفيزهما للأعضاء الأخرى، كما قد تكون حالة العوز شرط وجود، وذلك بدفعها الفرد إلى التجميع وعدم العطاء... لقد بالغ داروين بشكل غريب بخصوص تأثير الظروف الخارجية، الشيء الأهم في سيرورة الحياة هو تلك القوة الخلاقة الهائلة التي تخلق الأشكال من الداخل إلى الخارج، التي تستخدم الظروف الخارجية وتستغلها..." [1].

كما أن مبدأ الصراع الذي يقول به داروين إنما هو من أجل السيطرة والقوة لا من أجل البقاء كما اعتقدت الداروينية، لأنه من الممكن المحافظة على النوع لكن ليس في إطار القوة، من هنا كانت القيمة الفلسفية للحياة في إعادة النظر في المنظومة الأخلاقية السائدة وتأسيس لقيم أخلاقية جديدة لا على اعتبارات الخير والشر- لأنه لا يوجد هناك خير لذاته أو شر لذاته— بل على اعتبار القوة والضعف، "فالأخلاق من أجل الأخلاق هذه درجة كبيرة في تشويه الأخلاق كما يرى نيتشه، إنها تبدو كقيمة أخيرة" [2]، وهذا تشويه للأخلاق، يقول نيتشه:"يريدون الفصل بين الأفعال وبين الذين يقومون بها، يريدون جعل البغض والاحتقار ينقلبان ضد الـ"خطيئة"؛ يعتقدون أنه توجد أفعال حسنة أو سيئة في ذاتها" [3]، فالأخلاق لا أخلاقية مثلها مثل سائر الأشياء على سطح الأرض، الأخلاقية نفسها هي نوع من اللاأخلاقية، فكل الفلسفة الأخلاقية في نظر نيتشه مضجرة وبمثابة عقاقير منوِّمة.

إن التصور الذي قدمته فلسفة الحياة في مجال الأخلاق يمكن قراءته من جانبين، فالجانب الأول يتمثل في الهدم أما الثاني فيتمثل في البناء، ففي الهدم يتولى الأسد المهمة الموكلة إليه ضمن رواية

1 - نيتشه، إرادة القوة، ص 255.

2 - المصدر نفسه، ص 141.

3 - المصدر نفسه، ص 142.

زرادشت، فالأسد يرمز للهدم، هدم القيم البالية وإعدامها أما في البناء فيتولى الطفل مهمة البناء، فالطفل إشارة للنسيان والبراءة والطهر، وهكذا يتم تأسيس قيم أخلاقية جديدة لا على اعتبارات سابقة أو إملاءات مسبقة، بل على اعتبار الأفعال لا ردود الأفعال، وهكذا تقف إرادة القوة كمعيار لكل تقييم خلقي، ومع أن إرادة القوة سعي متواصل إلى مزيد من القوة والإثراء في هذه الحياة الأرضية فهي تستمد خيريتها من خيرية موضوعاتها الحسية. إن نيتشه يقدّم هنا معيارا جديدا للقيم الخلقية يختلف عن كل المعايير التي قدّمها الفلاسفة السابقون عليه، يتمثل هذا المعيار في إرادة القوة. إن الدافع الأساسي وراء نمو الحضارة الإغريقية هو إرادة القوة، ويشير إلى أن الإغريق فضلوا القوة على أي شيء آخر، فإرادة القوة هي التي ترسم القيمة الأخلاقية ومسار السلوك الإنساني، لكن مع هذا تدخل أخلاق إرادة القوة في سجال مع أي بناء اجتماعي، فأخلاق السيطرة والقوة كثيرا ما تدخل في تعارض مع فكرة التقدّم، فهذا التطور العمودي الذي لا يراعي النمو الأفقي للمسائل الأخلاقية وكذا الأخذ بالجانب الديناميكي يلغي مختلف الدراسات الستاتيكية وهو ما يجعل هذه الدراسات تتحول من صورة أخلاقية إلى فيزيولوجية تطبيقية، فمع فلسفة الحياة عند نيتشه أصبح الحديث عن الأخلاقية صميم الفيزيولوجية كما يتحول الأخلاقي إلى طبيب.

خامسا– فلسفة الحياة والمسألة الدينية: بأي معنى يمكن أن نتحدث عن الدين في فلسفة الحياة وفق الطرح النيتشوي؟ هل هناك عقيدة دينية يمكن أن نتحدث عنها في إطار الحديث عن فلسفة الحياة النيتشوية؟

تشغل المسألة الدينية حيّزا كبير في فكر نيتشه، وقد أولى اهتماما لهذه المسألة منذ صغر سنه، فمع أن العائلة تكهنت له بمستقبل واعد في المجال الديني كأن يشغل أعلى المناصب في الكنيسة إلا أن هذا الظن لم يخيب إذا نظرنا لمستقبل نيتشه في الإطار الديني بطريقة معكوسة، فلم يجرؤ أحد من قبل أن يقدّم هذا النقد الذي قدمه نيتشه للمسيحية، وهذا ما جعل فيلسوف مثل ياسبرز يفهم من نيتشه أنه أكبر المدافعين عن المسيحية وأكبر المعتنقين لها، وأما رفضه لها فيمكن قراءته من الناحية النفسية بطريقة معكوسة كمن يرثي معشوقه الذي فقده دون المقدرة على الصبر عليه، فنيتشه لما يعلن عن موت الإله إنما كان ذلك واقع في حياة الناس أراد أن ينقله بإحساس مفرط، وعندما يتحدث عن فقدان الإيمان بالمسيحية إنما هو أيضا حالة يعيشها الناس وما على زرادشت إلا الجهر بها في الأسواق والساحات العمومية. إن هذا الطرح للمسألة الدينية كما قدّمها نيتشه في نظر ياسبرز– مع أننا لا نتفق مع هذه النظرة شكليا، يعني أننا لا نتفق مع القول بأن نيتشه مسيحيا أو يدافع عن المسيحية،

ونتفق معه ضمنيا بخصوص إحساسه المرهف بالدين– ظل يشغل باله طوال حياته، وكتاباته المتعددة في هذا المجال أحسن دليل على ذلك. لقد خصص نيتشه لنقض المسيحية كتابا اسماه "عدو المسيح"، كما خصّص الكتاب الثاني من إرادة القوة بعنوان نقد القيم الراقية للمسيحية بعنوان الدين كتعبير عن الانحطاط، كما خصّص نصوص متعددة في كتابه أصل الأخلاق وفصلها لنقض المسيحية، كما أولى زرادشت خطابات عديدة للدين بالإضافة إلى نصوص في جميع كتبه تتحدث عن المسألة الدينية، فنصوص نيتشه كلها زاخرة بالنظرة الدينية، لكن هل في فلسفة الحياة عند نيتشه ما يدعونا للدين بمعنى من المعاني؟ هناك جانبان ينبغي التطرق إليهما لفهم موقف نيتشه من المسألة الدينية، فالجانب الأول يتمثل في التقويض وفيه يعلن نيتشه رفضه للمسيحية وكل ديانات الضعف والانحطاط بما في ذلك اليهودية والبوذية، والجانب الآخر يتمثل في البناء من خلال الدعوة إلى ديانات القوة والإثبات للحياة، ونجد في هذا تكامل بين الموقفين، فنجده في كتابه عدو المسيح خصوصا، ولكثرة النصوص هنا فإني أكتفي بعرض نصين على سبيل المثال لا الحصر، لأن كل النصوص على هذه الدرجة من الأهمية والطعن في المسيحية، يقول نيتشه في الفقرة رقم 5 من هذا الكتاب:" يجب ألاّ تزين المسيحية أو تجمّل، لقد قامت بحرب مستميتة ضد هذا النمط السامي من الإنسانية، مبطلة كل غرائزه الأساسية، ومن هذه الغرائز استنبطت ما هو شر، وشرير، الإنسان القوي كنمط مستهجن، الإنسان المغضوب عليه والهالك.

لقد انحازت المسيحية إلى كل ضعيف ومنحط وفاشل، وشكلت من مناهضتها لغرائز التشبث بالحياة المفعمة، مثالا، مفسدة ومسيئة، من خلال ذلك، إلى صميم تلك الطبائع النفسية الأكثر قوة، عبر تعليما لاعتبار القيم العليا المندفعة للنفس خطيئة وضلالات وغوايات. المثال الأكثر إيلاما هو هذا: مثال ضياع باسكال الذي اعتقد أن عقله مفسد بسبب الخطيئة الأصلية، بينما في الحقيقة كان مفسدا من المسيحية" [1]، ففساد المسيحية أدى إلى فساد مفهومها عن الإله، يقول نيتشه في الفقرة رقم 18 من هذا الكتاب:" المفهوم المسيحي عن الله، الله كإله للمرضى، الله كعنكبوت، الله كروح، هو واحد من المفاهيم الأكثر فسادا حول الله، التي شُكّلت فوق الأرض، وبالإضافة إلى ذلك، لعله يمثل المستوى الأكثر انخفاضا في مجرى التطوّر المنحدر لنمطية الآلهة. الله متدني ليصير مناقضة للحياة، بدلا من أن يكون تجلّيها المجد، وأزليتها الموطدة. في مفهوم الله، تُعلن وتُذاع العداوة للحياة،

1 – نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الثالثة، 2007، ص 28.

وللطبيعة، ولإرادة الحياة! الله صيغة لكل النمائم الكاذبة عن (الدنيا) ولكل كذبة عن (الآخرة). في الله يؤلّه العدم، وتقدس إرادة العدم [1].

إن ما يرفضه نيتشه في فكرة الإله هنا، كونه مسيحيا، فعوض أن يكون هذا المفهوم لله تمجيدا للحياة وتقديسا لها راحت المسيحية لتنقص من جلال هذا الإله، يعني هذا أن نيتشه يؤمن بالإله المقدس الكامل، الذي يقرّ بالحياة ويؤكدها، فرفضه للإله إنما يعود إلى رفضه للمسيحية، يعني لشكل هذا الإله لا مضمون فكرة الألوهية ككل، كما أن رفضه للمسيحية واليهودية والبوذية لا يعني رفضه للديانات الأخرى، فقد أشاد نيتشه في هذا الكتاب بديانات القوة التي تثبت الحياة، ومنها ديانات الأولمب اليونانية وكذا الإسلام! يقول نيتشه في نهاية الفقرة 59 من كتابه "عدو المسيح":"... إن الإسلام لدى احتقاره المسيحية يمتلك ألف مرة الحق بأن يفعل ذلك، إذ الإسلام يتطلب رجال" [2]، ويقول في الفقرة التي بعدها مباشرة، الفقرة 60:"لقد حرمتنا المسيحية من مجاني الحضارة القديمة، وفيما بعد حرمتنا من ثمار حضارة الإسلام.

العالم الغرائبي لحضارة العرب في اسبانيا والذي هو في الأساس أكثر قربا إلينا من روما واليونان، والذي يتناسب أكثر مع شعورنا وذوقنا، قد غُومر— ولست أقول بأية أقدام– لماذا؟ لأنه صدر، لأنه دان بمولده لغرائز الارستقراطية، لغرائز رجولية، لأنه أكد الحياة بما فيه من الغنى النادر والمهذب للحياة الأندلسية" [3]، وهكذا يؤكد نيتشه أهمية الشرق من الناحية الدينية كونهم لم يتناقضوا مع الحياة، بل أثبتوها وكانوا مخلصين للأرض، ونجد هذا التأكيد للطابع الديني في الآلهة اليونانية منذ كتابه الأول مولد التراجيديا عندما يشيد بكل من أبولون وديونيزوس في المجال الفني، فالحياة اليونانية يتقاسمها العدوّان الصديقان، أبولون كإله للحكمة والوعي والنخبة، وديونيزوس كإله للخمر والثمالة والانتشاء، يمثل الجماهير الواسعة. إن قيمة فلسفة الحياة من الجانب الديني هي تأكيد على طابع الحياة، فعقيدة نيتشه الأساسية هي الحياة ومجال تحققها هو الأرض، فيما ينفي كل ما يقابل ذلك، لكن هذه العقيدة مع إخلاصها للأرض وتشبثها بالحياة تظل عاجزة على أن تبرر نفسها، فكيف يمكن تعويض إله حق في قلوب معتقديه يظل ملجأ لكل لاجئيه ومصدرا لكل معجزة، بآلهة مفترضة تعجز عن تبرير ذاتها ومتناقضة فيما بينها. لقد وقع هذا التناقض بين أبولون وديونيزوس في صفات وروح كل

1 – نيتشه، عدو المسيح، ص 58.

2 – المصدر نفسه، ص 181.

3 – المصدر نفسه، ص ص 181، 182.

واحد منهما، وكما صرّح بذلك نيتشه، لكن يعود نيتشه مرة أخرى ليقول بأنهما لا يتعارضان كطرفي نقيض، وإنما التعارض يكمن في طريقة حلّ إشكالية التناقض "التراجيديا هي هذه المصالحة، هذا التحالف العجيب والهشّ الذي يسيطر فيه ديونيزوس، لأن ديونيزوس في التراجيديا، هو خلفية التراجيدي... لكنه من جهة أخرى، يقوم الإسهام الأبولوني على ما يلي: في التراجيديا، أبولون هو الذي يطوّر التراجيدي ليصبح دراما، هو الذي يعبّر عن التراجيدي في الدراما، فمن الصعب التمسك بهذه الأطروحة، لسبب عدم تمسكها بمبدأ عدم التناقض وتعمّدها الازدواجية والتأرجح في تحديد المفاهيم" [1]، وهنا لما وجد نيتشه نفسه في حرج، لصعوبة تبرير كيفية تصالح الأضداد أبولون وديونيزوس اضطر إلى إدخال عنصر المعجزة والميتافيزيقا واللاّعقل، فعلا، بسبب معجزة ميتافيزيقية للإرادة الهلينية برزا أخيرا متزاوجين الواحد مع الآخر، وفي هذا التزاوج ولّدا أخيرا العمل الفني، الذي هو في نفس الوقت ديونيزوس وأبولون، أي التراجيديا اليونانية، ويبدو أن هذه الضبابية النظرية في تحديد المفاهيم تؤكد ما قاله فيلاموفيتش من أن الديونيزي والأبولوني عند نيتشه هما من محض اصطناع الخيال ولا يملكان أي سند تاريخي فيلولوجي [2]. إن دين الحياة مع أنه تصحيح للكثير من المفاهيم الدينية الزائفة، إلا أنه يظل عاجزا عن تبرير المسألة الدينية بما فيه الكفاية، وذلك لتعقيد هذه المسألة وتداخلها مع الطبيعة الإنسانية.

سادسا– فلسفة الحياة والمسألة الاستيتيكية: كيف يمكن تبرير فلسفة الحياة من الناحية الجمالية؟ هل تمكنت الجمالية النيتشوية من حل سؤال أصل الحياة في فلسفة نيتشه؟ ما هي طبيعة الجمالية التي يمكن أن نتحدث عنها هنا؟

ينتهي البحث في فلسفة الحياة كما قدّمها نيتشه إلى المسألة الجمالية كلحظة بناء، فإذا كان التقويض يمس جميع مظاهر الحياة من دين وأخلاق، إلى معرفة وعادات ومجتمع وسياسة إلى جمال وفن، فإن البناء لا يأتي كترميم فقط بل هو إصلاح جذري يتعمّد الانطلاق من البدايات. إن البديل الذي تقدّمه فلسفة الحياة عند نيتشه– ليس البديل هنا بمعنى المقابل– هو الصورة التي يرسمها الفن عن الحياة، مع أن قراءة هذه الصورة تأتي كلحظة جمالية، فحديث نيتشه عن مختلف الفنون خاصة الموسيقى والتراجيديا اللتان اعتبرهما أساس بناء الحضارة، وبهما يمكن إحياء الحضارة الهلينية القديمة إنما كان على أساس تطبيقاتها، وهنا قبل أن نتحدث عن القراءة الجمالية ينبغي الحديث عن ترقية الذوق

1 – محمد المزوغي، نيتشه، هيدغر، فوكو، تفكيك ونقد، دار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الأولى، نوفمبر 2004، ص 71.

2 – المصدر نفسه، ص ص 71، 72.

الجمالي، فالمستمع والمشاهد عنصران مهمان في هذه العملية، لذلك فحديث نيتشه عن الفنون يأتي دائما في سياق قراءتها لتأسيس فهم صحيح عن الحياة وهو ما يجعله يستهدف المسألة الجمالية في كل قراءة فنية، لكن ما طبيعة هذه الجمالية التي يتحدث عنها نيتشه؟

إن الجمالية التي يتحدث عنها نيتشه في مختلف نصوصه هي جمالية تطبيقية، فهو يدمجها بالغريزة والنشوة والقوة وزيادة الحياة، فالجميل مرعب قوي مثير يعبّر عن زيادة الحياة بينما يدل القبح على الانحطاط، لقد خصص نيتشه في الكتاب الثالث من إرادة القوة الجزء الرابع بعنوان من أجل فيزيولوجيا الفن للتأكيد على الطابع الفيزيولوجي للجمالية، وقد نبّه قبل ذلك في الفقرة التاسعة من كتابه أفول الأصنام على فكرة الجمالية التطبيقية بنوع من السخرية في معرض حديثه عن سقراط، وذلك "عندما كشف ذلك الفرّاس الشهير لسقراط ما كان عليه، كهفا من الشهوات القبيحة [1]، وأنه كان سمجا، بطبيعة الحال نيتشه يوافق رأي الفرّاس في سقراط فقبح الخلقة يعني قبح الخليقة والنفس، وارتباط الفن بالحس هو تأكيد على هذا التطبيق للجمالية، وقيمة أساسية في الحياة، يقول نيتشه عن هذه العلاقة:"يقوم كل فن بالإيحاء للأعضاء والحواس التي تكون لدى الإنسان الفطري والفني، في حالة نشاط أولي، ولكن الفن لا يخاطب دائما إلاّ الفنانين– يخاطب حركية الجسم الرشيقة، تصور الجاهل بالفن خطأ، والأصم ليس صنفا من الذي يسمع، لكل فن أثره المقوي، يزيد القوة، يشعل فتيل الفرح (أي الإحساس بالقوة)، يبعث أدق ذكريات الانتشاء،– هناك ذاكرة فريدة تنزل إلى مستوى مثل هذه الظروف، وآنذاك يعود إلينا عالم من الأحاسيس، عالم بعيد وهارب [2]، بينما يأتي القبيح مقابل الفن، إنه نفيه، فكلما ظهرت للوجود فكرة الانحطاط، وإفقار الحياة، والعجز والتفكك، والانحلال، كلما كان رد فعل الإنسان الجمالي هو الرفض، كل ما هو قبيح يخلّف أثرا كئيبا. إنه ذلك الشيء الذي يجرد الإنسان من القوة، ويضعفه، ويجعله كئيبا... القبح يوحي بالقبح، يمكن للمرء تجربة ذلك على ظروفه الصحية، وسيدرك مدى شحذ الانزعاج لملكة تخيل القبح... هناك حالة قريبة من القبح، حتى في مجال المنطق، – إنه الثقل، الخمول... من الناحية الإوالية هناك غياب نقطة الارتكاز؛ القبح يعرج في مشيته، القبح يتعثر... إنه نقيض خفة الراقص الإلهية ... [3]، وإذا كان القبح بهذه المواصفات فإن الجمال يملك وسائل كثيرة جدا يتواصل بها معنا، كما أنه يكرّر كثيرا إشاراته ورموزه.

1 – نيتشه، أفول الأصنام، ص 22.

2 – نيتشه، إرادة القوة، ص ص 280، 281.

3 – المصدر نفسه، ص 281.

إنه يشكل ذروة التواصل بين الكائنات الحية. إنه مصدر اللّغة، منه انبثقت اللّغات، لغة الأصوات، وكذا لغة الإشارات والنظرات، ظاهرة الامتلاء دائما هي المنطلق، في ملكات الامتلاء لدينا يتم تدقيق وشحذ ملكاتنا، ولكننا لازلنا اليوم نسمع بعضلاتنا، بل ونقرأ بها كذلك [1]، فالجمال هو شعور بالنشوة وإحساس يقابله زيادة في القوة، إنه غير موجه لملكة الفهم، وهنا ينتقد الجمالية السقراطية العقلانية والفن الكانطي، الفن من أجل الفن، الجمال من أجل الجمال، يقول نيتشه:"لقد كانت جماليتنا إلى حد الآن جمالية امرأة، وذلك بسبب كون متلقي الفنون هم وحدهم من صاغوا تجاربهم بخصوص الجمال... وهذا، مثلما يدل عليه ما سبق، خطأ ضروري، لأن الفنان إذا بدأ يفهم فسيلتبس عليه الأمر،- لا يجب عليه أن ينظر إلى الوراء، لا يجب عليه أن ينظر بتاتا، عليه أن يعطي... إنه لشرف الفنان أن يعجز عن النقد،- وبعبارة أخرى أقول إنه ليس حائرا ولا مترددا. إنه عصري..." [2]، فالفن أساسا هو إثبات الحياة ومباركتها وتخمينها، بينما الجمال هو إثبات للقوة. إنه الطاقة التي تحرك الفن، لذلك فالسؤال الذي يتم طرحه من طرف الفرد أو الشعب حول انشغالنا بالحكم "جميل" وحول المكانة التي نضع فيها هذا الحكم هو سؤال حول القوة، فالإحساس بالامتلاء،... بالقوة يصدر الحكم "جميل" حتى على الأشياء والأوضاع التي لا يملك الإحساس بالعجز إلا اعتبارها جديرة بالكره، و"قبيحة"، الحاسة التي تشعرنا بما سنكون قادرين على القيام به لو واجهنا خطر أو مشكلة أو إغراء، - هذه الحاسة تحدد كذلك إثباتنا الجمالي، هذا جميل يعتبر إثباتا. هذا يعني أن الأشياء لا تحمل في ذاتها هذا الحكم بل نحن من يلصقها بها، وهكذا فالحكم الجمالي مصدره إرادة القوة، فالقوي والجميل يربان الوجود جميلا بينما الضعيف والقبيح يربان الوجود قبحا وشوكا على حد تعبير الشاعر إيليا أبو ماضي في قوله:

أيها المشتكي وما بك داء كيف تغدو إذا غدوت عليلا
إن شر النفوس نفس يؤوس يتمنى قبل الرحيل الرحيلا
وترى الشوك في الورود وتعمى أن ترى فوقها الندى إكليلا
والذي نفسه بغير جمال لا يرى في الوجود شيئا جميلا
وإذا ما أظل رأسك في الوجود هم قص البحث فيه كيلا يطولا
أيها المشتكي وما بك داء كن جميلا ترى الوجود جميلا

1 - نيتشه، إرادة القوة، ص 281.

2 - المصدر نفسه، ص 285.

إن ما ينتج عن هذا بشكل عام، هو كون تفضيل الأمور الإشكالية والمرعبة دليل قوة، بينما حب الجميل والأنيق من سمات الضعفاء والرقيقين، المتعة التي تقدمها التراجيديا تميز العصور والطباع القوية، وربما تكون ذروتهم هي الكوميديا الإلهية، الأبطال هم الذين يقولون نعم لأنفسهم في خضم القسوة التراجيدية. إن لهم من الصلابة ما يكفي لاعتبار المعاناة لذة... إذا سلمنا، على العكس، بأن الضعفاء يطلبون المتعة في فن لم يتم تخيّله لأجلهم هم، فماذا سيفعلون ليلائموا التراجيديا مع ذروتهم؟ إنهم سيضمّنونها تقديراتهم وأحكام قيمهم، مثل انتصار الأخلاق، أو نظرية لا جدوى الوجود، أو دعوة للاستسلام، أو تفريغا عاطفيا، نصف أخلاقي، ونصف طبي على طريقة ذوق أرسطو، وهو في هذا يبيّن أنه يحتاج لأن يرى الأمور تنتهي إلى حل، وهكذا ينتهي نيتشه إلى أن عمق الفنان التراجيدي يكمن في كون غريزته الجمالية تفكر في العواقب البعيدة، ولا تتوقف عند الأشياء القريبة، برؤية قصيرة المدى، في كونها تؤكد الاقتصاد في أكبر معانيه، الاقتصاد الذي يبرّر الشيء المرعب والخبيث والإشكالي، بل لا يكتفي فقط بتبريره، وهكذا فالجمال نتاج إرادة القوة والطبائع القوية وليس مجال استهلاك، في حين يبقى حب الجميل سمة الضعفاء.

إن فلسفة الحياة كما عرضها نيتشه هي تأكيد على طابع إرادة القوة، فالمشاعر القوية لها قدرة على إبداع المشاهد الجمالية. لقد أزاحت فلسفة الحياة مختلف القيود والحدود التي فرضت على الإنسان لأمد طويل من الزمن وأصبحت الجمالية مرتبطة بالذات التي تصنعها، وهكذا أعيدت لعقل الجسد ومخيلته كمالهما وبهاءهما. إن هذا الطرح الجمالي للحياة هو في المقابل تبخيس لها، فتبضيع اللّحظات الجمالية في إطار فيزيولوجية تطبيقية هو تقليص للحياة وموضعة لها، نعم هذه الدعوة هي تشجيع للإبداع الفني وخلق عدد لا متناه من الصور، وفتح فضاءات للإبداع الجمالي، لكن ما الجدوى من الأعمال المنتجة ما دام تَمثُّل هذه الأعمال قد يؤثر بالسلب على ذاتيتها، فالقول بهذه الفيزيولوجية الجمالية هو تسطيح للفعل الجمالي واختراق لقواعد الذاتية الفنية وهو ما يجعلنا نعيش جمالية الجمهور بدل جمالية النخبة، وربما هذا ما كان يقصده نيتشه بالتحديد في معرض حديثه عن إحياء الحضارة اليونانية عبر الموسيقى والتراجيديا.

لقد أراد نيتشه تحويل الجماهير إلى فنانين، فالمستمع أو المشاهد النيتشوي ينبغي أن يكون فنانا كي يتذوق هذه الأعمال الفنية، لكن ماذا ينبغي أن يكون عليه الفنان؟ نعتقد أن هذا التصور هو إلغاء للخصوصية الفنية وإنقاص من قيمة الجمالية، فالجمالية الحقيقية والفن المبدع هو المتمثل في الخصوصي والنخبوي.

لقد رسم نيتشه ضمن فلسفة الحياة خريطة جديدة للإنسان لم نعتد عليها من قبل، فقد صاغ تصورا جديدا للفلسفة من خلال مطرقته التي أشهرها على جميع المذاهب والنظريات الفلسفية التي سادت من قبل، وانتهى بدعوته إلى فلسفة إرادة القوة التي بإمكانها تفسير أصل الحياة وتنظيم شؤونها. إن فلسفة إرادة القوة هي نظرة تكاملية للحياة تتداخل فيها السياسة الواجب إتباعها بالاقتصاد الذي يحركها والأخلاق التي تظهر عليها والدين الذي تتبناه والجمالية التي تزيّن شؤونها وتعطي معنى لوجودها، فقيمة هذه الفلسفة في قوتها وقوة دعاويها وما أدل على ذلك هو تأثيراتها وسيادتها.

خاتمة:

شكّلت فلسفة الحياة كما قدّمها نيتشه بديلا استيتيكيا للإنسان المعاصر بعدما أضنكته تلك العقلانيات الجوفاء التي حاولت أن تفسّر الوجود ضمن أنساق بنيوية مغلقة، مستغلة في ذلك التطوّر المبهر للعلم وذيوع مختلف الأنشطة التقنوية في العالم، فقد أصبح العالم الممدود الواسع ضيّقا في أعين هؤلاء لا يكاد يتعدى حدود القرية الواحدة. إن رواية نيتشه عن الحياة تقودنا إلى السؤال الجنيالوجي المتعلق بالأصل، وهكذا كان البحث في فلسفة الحياة ليس إلا بحثا عن أصل الحياة.

لقد ارتبط أصل الحياة بإرادة القوة في نظر نيتشه، بل أن الحياة نفسها ليست إلا إرادة قوة، من هنا تحدّدت الموجودات وفقا لهذه الإرادة في إطار علائقي، فهي تصبو لأن تتوسع أكثر لتشمل العالم العضوي والعالم اللاّعضوي... إن طابع القوة الذي طُبعت به هذه الإرادة يتأكد من خلال خصائصها العلائقية، فهي ليست خدمة للتوازنات لأن مقدار القوة لا يتحدّد هنا كمّياً، وأهمية أيّ مقدار من القوة هو في التأثير الذي يُحدثه، وبهذا الشكل تنتفي كل صور المساواة.

وهكذا فأسبقية الطابع العلائقي لإرادة القوة يستبعد كل محاولة لقياسها، من هنا كانت إرادة القوة غير محدودة، وهو ما يجعل إمكانية قيام صراع غير متوقّع قائمة. إن هذه الخاصية تستبعد كل أشكال الآلية في علاقة القوى بعضها البعض، كما تضمن تطوّر القوى في إطار الصراعات لتضمن صيرورتها من خلال اللاّتوازن الدائم الذي يحكم علاقاتها البينية، وبما أن إرادة القوة هذه ليس لها أيّ مدلول فيزيائي فهي تأتي في إطار العلاقة الباطنية للقوى، وهكذا تأتي إرادة القوة كانطولوجيا علاقة، يعني أن الإرادة ليست شيئا غير القوة. إنه الانتشار المتزامن للقوى ضمن العلاقة، فكل قوة تستنفذ قدرتها في ذاتها لذلك لا يوجد أبدا احتياطي من القوة في العالم يخرج عن سيطرة الإرادة، وهو ما ينفي كل استخدام فيزيائي لإرادة القوة، إلا أن هذه العلاقة الباطنية للقوى لا تذهب في سياق السيكولوجيا أو الفكروية لإرادة القوة، فكما هي ليست فيزيائية أو آلية فهي أيضا تنفي كل تفسير ذاتوي لها، فنحن لا نريد إلا ما كان في إمكاننا، وما نريد هو مقدار القوى التي تحكمنا كما يرى نيتشه، وبذلك يصبح معنى إرادة القوة أوسع من حياتنا النفسية أو الفكرية. إن إرادة القوة ليست إرادة ميتافيزيقية أو سيكولوجية أو سياسية، ولا هي إرادة على طريقة شوبنهاور ولا هي إرادة الحياة، فالحياة هي حالة خاصة لإرادة القوة.

هذا، وإذا انتفى التفسير الفيزيائي والسيكولوجي عن إرادة القوة فهي لا تخضع للعلية أو الغائية، وهو ما يجعل إرادة القوة هي الضرورة أو الفوضى المقدّسة، إنها تأتي باعتبارها تثبيتا لعلاقة صراع مع

قوى أخرى، لكن ضمن هذا الصراع لا شيء يخضع لجبرية أو علة، ولا شيء يخضع للغائية الظاهرة، بهذا كان فهم العالم محكوم بالمعجم الزرادشتي مثل فوضى وصدفة وضرورة ولعب وخواء... كبديل عن العلة والغاية، وهو ما يضمن استدامة هذا الصراع الأبدي بين القوى في إطارها العلائقي سعيا لتخليدها ضمن ما يعرف بالعود الأبدي، وبهذا المعنى فقط يمكن أن نعطي الحياة معنى أقوى وأصلح في نظر نيتشه.

بذلك يعني إرجاع أصل الحياة إلى إرادة القوة في نظر نيتشه التأكيد على تراتبية جديدة تقوم على إعادة تقييم جديدة للقيم، واعتبار الضعف حالة مَرَضية ناتجة عن تحريف مسار هذه القوى بفعل تقييمات ارتكاسية قدّمها العبيد، وهكذا كانت محاولة نيتشه لقلب القيم شاملة، فلم يترك جانبا واحدا من جوانب الحياة إلا وفضحه، من الثقافة إلى الفن، ومن الأخلاق إلى الدين والفلسفة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والعلم والمنطق والمعرفة... هي كلها أشكال للعدمية بتجلياتها المختلفة، من هنا أخذ نيتشه طريق الجنيالوجيا كأسلوب ليس في الوصف فقط بل في العلاج الرامي إلى البناء بعد الهدم الشامل.

لقد كانت الدعوة إلى العدمية إعلان عن أفول كل التقييمات السابقة التي شاركت في إنتاج هذا النوع الإنساني الضعيف، فالعدمية مع أنها واقع يعيشه الإنسان الحديث والمعاصر فهي لن تكتمل إلا إذا أصبحت مشروعا للنهايات التي تعلن البدايات، يعني الهدم الشامل الذي يستتبع البناء، وهي اللّحظات التي تصير فيها العدمية مكتملة، لذلك يعلّمنا الدرس الجنيالوجي أن لا بناء إلا بالهدم ولا معرفة إلا بالنقد، مع أن النقد الجنيالوجي هنا ليس ناتج عن انتقام ولا تحركه النوايا الارتكاسية، بل هو نتاج فائض من القوة، وهكذا عندما يطبّق نيتشه الجنيالوجيا على موضوعات مثل الأخلاق والدين والسياسة والمنطق والمعرفة... فهو يعرض علينا ألوانا لم نعتد رؤيتها، وعندما يحيلنا على اللاّعقلي والمنسي والهامشي... فهو يوسّع من دائرة العقل والذاكرة والموضوع.

وهكذا كانت نظرة نيتشه للحياة ليست إلا القبول بهذه الحياة دون سواها، والتشبث بالأرض التي نعلّق عليها كل آمالنا. إن الفضيلة التي يدعونا إليها زرادشت هي أن نربط عقولنا بالأرض من أجل أن نبدع، وهذه الأرض هي التي ستصبح مستشفى للإعلاء، أما دعوته للإنسان الأعلى فليست إلا تأكيد على هذا الإنسان، فنحن لا نعرف غير هذا الإنسان فكل صورة له غير هذه فهي لا تعبّر عنه. إنه في نظر زرادشت حبل منصوب بين الحيوان والإنسان الأعلى، وهو الحبل المشدود فوق الهاوية، فعبوره للجهة المقابلة مخاطرة، والبقاء وسط الطريق خطرا، وفي الالتفات إلى الوراء وفي كل

تردّد، وفي كل توقّف خطر، لذلك كانت عظمة الإنسان في كونه معبر وليس هدفا، وما يستحب فيه كونه سبيل وأفق غروب.

هذا، وإذا كانت هذه هي حال الإنسان فزرادشت لم يأت إلا للتبشير به في الأسواق والساحات العمومية، فعظمة الرسالة التي يحملها زرادشت وقوة نبوءاته في إعادتنا إلى رشدنا وتذكيرنا بما نحن عليه، لذلك يحذّرنا زرادشت أن نحمل أحلاما ومشاريع وآمال أكبر منا. إنه يدعونا لنعيش أوفياء للأرض ونزحف بأفكارنا لنجذّر مشاريعنا في عمق الأرض كي ترقى للتحليق بعيدا في السماء، فكلما زحفت أكثر حلّقت أبعد، وفي هذا يعمد زرادشت لتبليغ رسالته إلى استخدام أساليب رمزية متباينة، فأحيانا يلجأ إلى الصمت وأحيانا أخرى يستخدم النداء الباطني كما يلجأ إلى اللّغة أحيانا أخرى ضمن قوالب شعرية، حتى الحيوانات التي يستخدمها زرادشت غير أليفة ولا يدّعي أنه يروّضها.

لقد أفضى التفتيت الجنيالوجي للتاريخ الإنساني إلى إرادات مختلفة للقوى فمنها مالكة ومنها مملوكة ولا سبيل لنا لفهم هذا التاريخ إلا في إطار الصراع، لقد قدّم نيتشه الأسطورة كرؤية جمالية للواقع، وفي هذا كان السرد الأسطوري حبلى بالصراعات التي تماهت مع الحياة، وما العودة إلى اليونان في نظر نيتشه إلا بمثابة تأكيد على الصورة الفضلى للإنسان الأعلى– الواجب الاقتداء بها –، فالحياة اليونانية كانت مجالا خصبا للصراعات الثنائية اللاّمتناهية بين أبولون وديونيزوس، وهذا الثراء الأسطوري لهذه المجتمعات، وهو ما جعل نيتشه يعمل على بعث هذا التراث في ثقافتنا، فالتراجيديا والأسطورة والموسيقى هي عوامل غنى في الحضارة الهلينية وهي كلها جديرة بالاهتمام، وهو ما جعل نيتشه يعتبرها بديلا عن هذه الحضارة الزائفة المقنّعة.

لقد قدّمت الحضارة اليونانية نموذجا رائعا عن الحياة بعدما أدمجت الواقع اليومي بفن المسرح، فمشكلات هذا المجتمع لا يتم البحث عنها في المختبرات أو وفق حلول فردية، إنها تعالج فوق الخشبة، حتى طبيعة هذه المشكلات إنما كانت تعكس طريقة تفكيرهم، فَلَإن كانت قدرية فهذا يعني أنها أقحمت الجمهور في هذا النوع من التفكير، ليتم تعميم هذه التجربة الجمالية على سائر أفراد المجتمع، وهذا ينطبق بالتحديد على الفن التراجيدي.

ضمن هذه الشروط كانت الحياة جديرة بأن تعاش في نظر نيتشه، وهذا الاكتشاف المبكر له للحضارة اليونانية هو الذي جعله ينفر من محيطه وحضارته التي تأسست على الوهم والزيف، لقد قدّمت الحضارة الغربية صورة مناقضة للإنسان عن تلك الصورة التي وجدناها في الحضارة اليونانية، وبهذا لن يتأتى أي إصلاح إلا بالوقوف عند الشروط التي جعلت رهان هذه الحضارة التي نعيش فيها

قائم ضمن شروط البقاء الدنيا. لقد سجّلت فلسفة اللّعب حضورها القوي في الفكر اليوناني إيذانا منها بسقوط كل الإواليات وأساليب الإقصاء التي بدأت تنشر بذورها هنا وهناك. إن هذه الفلسفة تقف في وجه العقلانية الإقصائية التي شرّع لها سقراط وتلاميذه في نظر نيتشه، وفي المقابل تكافح لصالح الحياة، وهي بعيدة عن كل اتهام أخلاقي أو ديني، تبني وتهدّم داخل براءة دائمة العافية، فهيراقليطس أدرك جيدا الأشياء في استمراريتها لا منفصلة، وحتى التعارض الذي تأخذ فيه النار الصافية أشكالا غير صافية فهو يتجاوزه بفضل فكرته عن اللّعب، وهكذا لا تبقى ذرة ظلم واحدة في الوجود، فالنار بتحوّلها إلى تراب وماء تكدّس مثل الطفل أكواما من الرمل على شاطئ البحر، إنها تكدّس ثم تهدّم، وهي من وقت لآخر، تكرر لعبتها مرة أخرى، لحظة شبع.

مقابل هذه الصورة، روّجت الحداثة خطابا مغايرا للخطاب الجمالي، حاولت من خلاله التأثير على العدد الأكبر وفق منطق الكم والصالح والمساوي... والإمساك عن الحياة بإظهار الغريزة العدو اللّدود للإنسان، لذلك قدّمت تصورا آخر عن الإنسان بفعل قلبها لقيم الحياة والحث على مقاومتها، لقد اُكتشفت المسيحية لهذا الغرض، واخترعت أساليب جديدة لتكريسها لهذه القيم، من هنا كانت الأخلاق الوسيلة الأكثر نجاعة في تحويل سلوك الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة الأخلاقية.

من هنا كانت أهمية نيتشه تكمن في فضح هذه الأساليب والممارسات في تاريخ الفكر البشري، فلم يُظلم موضوع قط مثلما ظُلم موضوع الحياة، ولم يُساء فهمه فقط بل تمّ ذلك عن قصد، ورُصدت لهذا الغرض مناهج وأدوات عمدت إلى تقديم صورة مغايرة عنها، لكن هذا التحريف في النهاية ليس إضرارا بالحياة، فالحياة ليست بحاجة لمن يقيّمها، ووجودها قائم بغنى عن الإنسان، من هنا كان المتضرر الأكبر في ذلك هو الإنسان، وهكذا يذكّرنا الدرس النيتشوي بالحياة كما يجب أن نحياها، وكما هي عليه دون تكليف أو تصنّع. إن الحياة قائمة بذاتها وفق منطق إرادة القوة والوضع الصحي يقتضي أن نكون في وفاق معها، لقد أعاد نيتشه نظرتنا للحياة إلى إطارها الصحيح وفضح كل الأساليب التي حاولت تشويهها، فأن تنسجم مع الحياة يعني أن تُعدم كل نزعة إفقار للحياة فيك، ما أحوجنا للدرس النيتشوي هنا، خاصة ونحن نضيع في صحراء ثقافتنا العدمية. إن الحياة تدفعنا للقوة والسيطرة ومزيد من التقدم فهل نحن نريد غير هذا؟ أعتقد أن كفاح نيتشه للحياة صورة جديدة من صور تخليص الإنسان من براثن الانحطاط والدفع به لمستقبل أفضل، وهكذا أضحت النيتشوية شعارا فلسفيا لرفض الانهزام والركون للدوغمائيات البالية والأنظمة التوتاليتارية، وفي المقابل هي إعلاء للتراتب والقوة والتقدّم.

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر باللغة الأجنبية:

Nietzsche (Friedrich) :

1__ La Naissance de la tragédie, le livre de poche, ©Librairie générale Française, 1994.

2__ introduction à la lecture des dialogues de Platon, traduit de l'allemand et présenté par Olivier Berrichon- Sedeyn, édition de l'éclat, 1991.

3__ Le livre du philosophe, Sigma édition (sans date).

4__ Aurore, traduction, Henri Albert, Hachette, 1987.

5__ Nietzsche contre Wagner, traduit par Henri Albert, édition Flammarion, Paris, dixième édition, 1985.

6__ Le cas Wagner, traduit par Henri Albert, édition Flammarion, Paris, dixième édition, 1985.

7__ L'antéchrist, traduction et présentation de Dominique Tassel, union générale d'édition, 1985.

8__ Ecce Homo, traduction Alexandre villate, union générale d'éditions, 1988.

9__ La Volonté de puissance, traduction Geneviève bianquis, n, r, f, Gallimard, 1984, t,2.

10__ La volonté de puissance, traduction Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1991.

11__ Généalogie de la morale, Traduction inédite par Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre pénisson, Flammarion, Paris, 1996.

2- المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:

نيتشه (فريدريك):

1___ مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، 2008.

2___ الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1981.

3___ مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، ط1، (د، ت).

4___ إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، ترجمة محمد الناجي، المغرب، إفريقيا الشرق، 2001.

5___ هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، بيروت، دار القلم، لبنان، (بدون تاريخ).

6___ أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1996.

7___ العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

8___ العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.

9___ ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، إشراف موسى وهبة، Ø غروب في، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995.

10__ هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009.

11__ عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الثالثة، 2007.

12___ إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2011.

3- المراجع باللغة الأجنبية:

1- Andler (Charles), Nietzsche, Sa vie, et Sa pensée, Nietzsche et le transformisme intellectualiste, T3, n, r, f, Gallimard, 1958.
2-Biaggi (Vladimir), Nietzsche, éditions ARMAND COLIN, Paris, 1999.
3- Blondel (Eric), Nietzsche, le corps et la culture, p, u, f, Paris, 1986.
4- Boudot (Pierre), l'ontologie de Nietzsche, p, u, f, Initiation philosophique, Paris, 1971.
5- Constantiniees (Yannis), Nietzsche, collection, « Prisme », Hachette, Paris, 2001.
6- Cresson (André), Schopenhauer, Sa vie, Son ouvre, Sa philosophie, p, u, f, Paris, 1948.
7- Deleuze (Gilles), Nietzsche et la philosophie, céréce, éditions Tunis, 1995.
8 _____, Nietzsche, 10e édition, p, u, f, 1995.
9- Descartes (René), Discours de la méthode, Maxi-lires, 2002.
10- Dupuy (Jean), Politique de Nietzsche, éditions Armand Colin, Paris, 1969.
11- Faye (Jean Pierre), le vrai Nietzsche, Guerre à la guerre, collection Savoir, lettres HERMANN, Paris, 1998.
12- Foucault (Michel), cours au collège de France, 5 janvier 1981, in Dits et écrits, Paris, quarts, Gallimard, t, ll, 2001.

13 _____, le normal et le pathologique, in Dits et écrits, Paris, quarts, Gallimard, 1978.
14- Gilbert (Hottois), de la Renaissance à la Postmodernité, éditions de book, Paris, 1999.
15- Goedert (George), Nietzsche critiques des valeurs chrétiennes, éditions Fallope, Paris, 1977.
16 - Granier (J) , Nietzsche, presse universitaire de France, éditions Delta, 5e édition, 1994.
17 _____, Nietzsche, vie et vérité, presses universitaires de France, 1971, Paris, 1971.
18- Guérin (Michel), Nietzsche, Socrate héroïque, éditions grasset et Fasquelle, Paris, 1975.
19- Haar (m) , Nietzsche et la métaphysique, Gallimard, 1993.
20- Heems (G) , Dieux et héros de la mythologie Grecque, Librio©EJL, 2003.
21- Heidegger (Martin), Nietzsche, 2, traduit par Pierre Klossowski, édition Gallimard, 1971.
22_____, chemins qui ne mènent nulle part, traduit Wolf Gang Brokonejer, nouvelle éditions, Gallimard, Paris, 1962.
23- Henri (Charles), la philosophie, éditions le livre de poche, France, 1977.
24- Jaspers (Karl), Nietzsche, Transel, by, Charles F, Wall raff, Indana, Gate way editions, 1979.
25- Jurnaville (Alain), physique de Nietzsche, éditions Denoël, Paris, 1973.
26- Kant (Emmanuel), critique de la raison pure, préface à la première éditions Paris, Gallimard, 1986.
27- Kofman (Sarah), Nietzsche et la scène philosophique, France, union générale d'éditions, Paris, 1979.
28- Kremer (Marietti Angèle), Foucault et l'archéologie du savoir, éditions Seghers, Paris, 1974.
29- Kunnas (Tarmo), Nietzsche ou l'esprit de contradiction, nouvelles éditions latines, Paris, 1980.
30- Kunzuman (Peter) et autres, Atlas de la philosophie, Librairie Générale Française, 1999.
31- Lefebvre (Henri), Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres, Editions Casterman, 1975.
32- Lenain (T), pour une critique de la raison ludique, Librairie philosophique, J.VRIN, 6, place de la Sorbonne, Paris, 1993.
33- Michel (Rey Jeun), L'enjeu des signes, lecture Nietzsche, éditions Seuil, Paris, 1971.
34- Platon, Gorgias, traduction Jacques Gazeaux, Librairie générale Française, Paris, 1996.
35- Reboul (Olivier), Nietzsche critique de Kant, p, u, f, Paris, 1974.
36- Schopenhauer (Arthur), le fondement de la morale, traduction A, Burdeau, France, Paris, 1925.

37_____, le vouloir- vivre l'art et la sagesse, textes choisis par André Dez, p, u, f, Paris, deuxième édition, 1963.
38- Vergez (André) et autres, Nouveaux cours de philosophie, Fernand, Paris.

4- المراجع باللغة العربية:

1- أركون (محمد)، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، أفريل 1998.

2- الزغبي (سمير)، نيتشه، الفن والوهم وإبداع الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2009.

3- الشيخ (محمد)، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

4- الكبسي (محمد علي)، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الثانية، 2007.

5- المزوغي (محمد)، نيتشه، هيدغر، فوكو، تفكيك ونقد، دار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الأولى، نوفمبر، 2004.

6- أندلسي (محمد)، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر،المغرب، الطبعة الأولى، 2006.

7- أودويف (ستيبان)، على دروب زرادشت، ترجمة د.فؤاد أيوب، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1983.

8- بدر الدين (مصطفى)، فلسفة ما بعد الحداثة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2011.

9- بدوي (عبد الرحمن)، شوبنهاور، دار القلم، بيروت، 1942.

10_____، في الشعر الأوروبي المعاصر، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1965.

11_____، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.

12- بنعبد العالي (عبد السلام)، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2000.

13_____، بين-بين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1998.

14- بودو (بيير)، نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

15- بورتنوي (جوليوس)، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.

16- بياجي (جون)، الابستمولوجيا التكوينية، ترجمة السيّد نفادي، مراجعة علي أبو ريان، دار التكوين للنشر، دمشق، 2004.

17- حرب (علي)، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

18_____، نقد الحقيقة، النص والحقيقة 2، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب، 1995.

19- خفاجة (محمد صقر) وشعراوي (عبد المعطي) ، المأساة اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

20- داروين (تشارلز)، أصل الأنواع، الجزء الأول، ترجمة إسماعيل مظهر، سلسلة العلوم الإنسانية، موفم للنشر، 1991.

21- دولوز (جيل)، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.

22_____، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

23- ديورانت (ول)، قصة الفلسفة، ترجمة د.فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1982.

24- روسو (جون جاك)، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرطوط، بيروت، دار العلم، (دون تاريخ).

25_____، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، سلسلة الأنيس 145، موفم للنشر، 1991.

26- زقزوق (محمود حمدي)، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1993.

27- زكريا (فؤاد)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2004.

28_____، نيتشه، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، (دون تاريخ).

29- زيناتي (جورج)، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

30- سبيلا (محمد)، محاضات الحداثة، فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.

31- سلوتردايك (بيتر)، الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.

32- سوفرين (بيار هيبر)، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

33- عبد السلام جعفر (صفاء)، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.

34- عبده (سمير)، هكذا تكلم نيتشه، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005.

35- علي عبد المعطي (محمد) والشاروني (حبيب) وعبد السلام جعفر (صفاء)، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002.

36- لوسيف (ألكسي)، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009.

37- غالب (مصطفى)، نيتشه، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979.

38- غرانييه (جون)، نيتشه، ترجمة علي أبو ملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

39- فاتيمو (جياني)، نهاية الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1998.

40- فنك (أوجين)، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974.

41- فوكو (ميشال)، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يَفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1987 .

42_____، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1988.

43_____، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.

44- قمير (يوحنا)، نيتشه نبي المتفوق، بيروت، منشورات دار الشرق، 1986.

45- مارسيل (ديبان)، اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، دار التنوير، 2008.

46- مجدي (كيلاني)، أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009.

47- محمد حمدي (إبراهيم)، دراسة في نظرية الدراما الإغريقية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

48- مطر (أميرة حلمي)، فلسفة الجمال، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.

49- معلوف (أنطوان)، المدخل إلى المأساة والفلسفة المأساوية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982.

50- مفرج (جمال)، أزمة القيم، من مأزق الجماليات إلى جماليات الوجود، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.

51_____، الإرادة والتأويل، تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.

52- مهيبل (عمر)، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2007.

53- مونتيبيلو (بيير)، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة وتقديم جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010.

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

55- نبيل (عبد اللطيف)، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2010.

56- نيهاماس (ألكسندر)، نيتشه، الحياة كنص أدبي، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008 .

57- هابرماس (يورغن)، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2001.

58- هوركهايمر (ماكس)، وأدورنو (ثيودور)، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، إفرنجي،بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

59- هيغل (فريدريك)، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2002.

60- يسري (إبراهيم)، فريدريك نيتشه، فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.

5- المقالات باللغة العربية:

1- البكاري (كمال)، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999.

2- المسكيني (أم الزين)، دريدا قارئا كانط أو الإستطيقا والتفكيك، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 138، 139، 2007.

3- جبري (إدريس)، مفهوم التراجيديا عند نيتشه، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، السنة الثانية، العدد 15 يناير، 1999.

4- حرب (سعاد)، في الفرد والحداثة عند نيتشه، أوراق فلسفية، مطبعة العمرانية للأوفست، الجيزة، العدد الأول، نوفمبر 2000 .

5- دولوز (جيل)، ما هو المفهوم، ترجمة وإشراف مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العددان الواحد والعشرون والثاني والعشرون، 2007.

6- دولوز (جيل)، فيلكس (غتاري)، ألف مسطح: الجذمور، ترجمة بحثية جورج أبي صالح، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العددان الواحد والعشرون والثاني والعشرون، 2007.

7_____، الرأسمالية والفصام، أوديب مضادا، ترجمة علي مقلد، إشراف مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العددان 138، 139، 2007.

8- ديب (حنا)، الفلسفة هي تأسيس العقلاني، أوراق فلسفية، مطبعة العمران للأوفست، الجيزة، العدد الأول، نوفمبر 2000 .

9- عطية (أحمد عبد الحليم)، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، سلسلة أوراق فلسفية، الفكر المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

10- غوش (ريمون)، في الفلسفة النيتشوية، مجلة الفكر العربي المعاصر، دار التنوير، الجامعة اللبنانية، 2004.

11- كوش (عمر)، معمارية جيل دولوز الفلسفية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 138، 139، 2007 .

12- مزوز (محمد)، أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، السنة الثالثة، العدد 21 سبتمبر 1999.

13- نجدي (نديم)، اضاءات نيتشوية، ما قبل الكلام ... وما بعده، دار الفارابي، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 2002 .

6- المعاجم باللغة الأجنبية:

1- Dictionnaire encyclopédique, édition Auzou, par Iltes, P.A, Italie, 2005.
2- Le ROBERT ILLUSTRE D'aujourd'hui, Aubin imprimeur, Ligugé Poitiers, (sans date).
3- Dictionnaire Historique, thématique et technique des littératures sous la direction de Jaques de moujin, 2, librairie LA ROUSSE (sans date).
4- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Texte revu par les membres et correspondantes de la société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations, puf, 3e édition « Quadrige » : 2010, novembre, 2e tirage : 2013, septembre.

7- المعاجم باللغة العربية:

أ- المعاجم:

1- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

2- -------، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

3- مصطفى (حسيبة)، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان (د، ت).
4- وهبة (مراد)، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديد، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1997 .

ب- الموسوعات:

1- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف م. روزنتال، ب. يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974.
2- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986.
3- الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، (د، ت).

الرسائل والأطروحات الجامعية:

1- مفرج (جمال)، قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة دكتوراه في الفلسفة غير منشورة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004/2003 .

معجم المصطلحات الواردة في المتن (عربي– فرنسي)

(أ)	
Eternité	**أبد**
Affirmation	**إثبات**
Différence[	**اختلاف**
Morale	**أخلاق**
Morale des Maîtres	**أخلاق السادة**
Morale d'esclave	**أخلاق العبيد**
Volonté	**إرادة**
Volonté de vivre	**إرادة الحياة**
Volonté de puissance	**إرادة القوة**
Réactif	**ارتكاسي**
Selection	**اصطفاء**
Origine	**أصل**
Aliénation	**اغتراب**
La Terre	**الأرض**
Dernier home	**الإنسان الأخير**
Surhomme	**الإنسان الأعلى**
Athéisme	**إلحاد**
Dieu	**إله، الله**
Divinité	**ألوهية**
Decadence	**انحطاط**
Diffraction	**انعطاف**

Eros	**إيروس**
(ب)	
Conservation	**بقاء (حفظ)**
Superstructure	**بنية فوقية**
Infrastructure	**بنية تحتية**
Bouddhisme	**بوذية**
(ت)	
Divinisation	**تأليه**
Hiérarchie	**تراتب**
Dressage	**ترويض**
Pessimisme	**تشاؤم**
Evolution	**تطور**
Polythéisme	**تعدد الآلهة**
Différencielle	**تفاضلي**
Inégalité	**تفاوت**
Volatilisation	**تقسيم**
Adaptation	**تكيف**
Révolte	**تمرد**
(ث)	
Ivresse	**ثمالة**
(ج)	
Corps	**جسد**
Beauté	**جمال**
Sexuel	**جنسي**

Effort	**جهد**
(ح)	
Sens Historique	**حس تاريخي**
Présence	**حضور**
Haine	**حقد**
Vérité	**حقيقة**
Jugement de valeur	**حكم قيمة**
Vie	**حياة**
Vital	**حيوي**
(خ)	
Création	**الخلق**
Bien	**خير**
(د)	
Degré de perfection	**درجة الكمال**
Dionysiaque	**ديونيزوسي**
(ذ)	
Sujet	**ذات**
Subjectivité	**ذاتية أو الذاتوية**
(ر)	
Hommes Supérieurs	**الرجال المتفوقون**
Romantisme	**الرومانسية**
(ز)	
Ascétisme	**زهد**
(س)	

Echelle des valeurs	**سلم القيم**
Echelle des êtres	**سلم الموجودات**
Eminence	**سمو**
(ش)	
Fragments	**شذرات**
Culpabilité	**شعور بالذنب**
Sentiment pur	**شعور خالص**
Pitié	**شفقة**
(ص)	
Justesse	**صحة**
Epilepsie	**صرع**
Devenir	**صيرورة**
(ض)	
Conscience	**ضمير**
(ط)	
Energie	**طاقة**
(ظ)	
Phénoménologie	**فينومينولوجيا**
(ع)	
Mœurs	**عادات سلوكية**
Monde	**عالم**
Relation	**علاقة**
Nihilisme	**عدمية**
Cause première	**علة أولى**

Eminence	**علو**
Eternel retour	**عود أبدي**
(غ)	
Fin	**غاية**
Instinct	**غريزة**
(ف)	
Art	**فن**
Art tragique	**تراجيدي**
Caos	**فوضى أو كاوس**
(ق)	
A priori	**قبلي**
Intention	**قصد**
Valeur	**قيمة**
Valeur moral	**قيمة أخلاقية**
Valeur authentique	**قيمة أصيلة**
Valeur esthétique	**قيمة جمالية**
Valeur vitale	**قيمة حيوية**
Valeur spirituelle	**قيمة روحية**
Valeur artistique	**قيمة فنية**
Valeurs suprêmes	**قيم عليا**
(ك)	
Refoulement	**كبت**
Mensonge	**كذب**
Cogito	**كوجيتو**

Être	**كينونة**
(ل)	
Immorale	**لا أخلاقي**
Inconscient	**لا شعوري**
Théologie	**لاهوت**
(م)	
Tragédie	**تراجيديا**
Essence	**ماهية**
Principes de la raison	**مبادئ العقل**
Transcendental	**ترنسندنتالية**
Idéalisme	**مثالية**
Idéal	**مثل أعلى**
Christianisme	**مسيحية**
Conformité	**مطابقة**
Absolutisme	**مطلقية**
Norme	**معيار**
Perspective	**منظورية**
Métaphysique	**ميتافيزيقا**
(ن)	
Relativité	**نسبية**
Genèse	**تكوّن**
Axiologie	**نظرية القيم**
Antinomie	**نقيضة**
Type	**نمط**

(هـ)	
But	**هدف**
(و)	
Réalité	**واقع**
Idolâtrie	**وثنية**
Être	**وجود**
Être spiritual	**وجود روحاني**
Être en soi	**وجود لذاته**
Positivisme	**وضعانية**
(ي)	
Judaïsme	**يهودية**