جامعة قاصدي مرباح ورقلة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

مذكرة

ماستر أكاديمـي

ميدان: علوم إنسانية

شعبة: فلسفة

تخصص: تاريخ الفلسفة

إعداد الطالبة: سعاد طيباوي

الموضوع:

نيتشه و العدمية: العالم من التأويل الأنطولوجي إلى التأويل الأكسيولوجي

نوقشت علنا يوم : 2015/05/31

أمام لجنة المناقشة المكونة من:

- الدكتور: عمر حمداوي.....رئيسًا
- الأستاذ: أحمد زيغمي.....مشرفًا
- الدكتور: علي سعد الله .....ممتحنًا

الموسم الجامعي 2014 / 2015

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء و شكر

إهداء

أهدي أولى ثمراتي العلمية و ليس آخرها

إلى والدي الكريمين أول أستاذين في حياتي

و أصل أناي و كينونتي

هما الآخر الذي صُنع به وجودي، و نجاحي

إلى أناي التي أبت إلا أن تكون " أنا "

و فعلا كانت كذلك.

إلى ولدي قرة عيني "عبد القادر الأمير"

الذي آثر نجاحي عن حقه في الأمومة

إلى كل أفراد عائلتي كل باسمه.

إلى خالتي " نوال"، و عمتي " آمنة"

سنداي الدائم.

إلى كل زميلاتي في الحياة الجامعية، و العلمية ...

شكر و عرفان

الشكر لأهل الشكر واجبٌ، مع أن مقولة الشكر في العلم لا تُعرّف، إلا أن أخلاقنا العلمية أبت إلا أن تكتب في أوراق من صبغوا عقولنا علما، و جعلوا منها مُثمرّة مِعطاءة و أخرجوها من حيز الإمكان إلى حيز الفعل، و انتشلوها غياهبَ الجهل لتستنير علما.

إلى الأستاذ المشرف " أحمد زيغمي" الذي على يديه تعلمنا فعل التفلسف و ما إشرافه علينا إلا نقطة من بحرِ عطاءٍ علميٍ سواء منهجيا، أو معرفيا، أو أخلاقيا، فله منا كل التقدير، و الشكر، و الامتنان.

إلى رئيس قسم العلوم الإنسانية الأستاذ "عمر حمداوي" لأخلاقه العلمية العالية، تعامله الراقي معنا جعله يستحق منا كل التقدير، و الاحترام.

إلى كل أساتذتنا الأفاضل في مختلف الأطوار التعليمية، إلى غاية طور التعليم العالي، لما قدموه لنا من علم، و توجيهات ساهمت في بناء ذاتنا العلمية.

كما نتقدم بشكر خاص إلى "بلال موقاي" – طالب دكتوراء، قسم الفلسفة، جامعة معسكر– و "عمر طراوية" – طالب دكتوراء، قسم الفلسفة، جامعة تلمسان– لما قدماه لنا من توجيهات علمية.

و الشكر لكل أهل العلم.

.

مقدمـــــــــة

مقدمـــــــــــة

تعد إشكالية فهم الوجود، و طبيعته، من بين الإشكالات الكبرى في الحقل المعرفي بصفة عامة و الفلسفي بصفة مخصوصة، فقد تمحورت أبحاث الفلاسفة، و تأملاتهم حولها. إذ تعددت محاولات إدراك العالم، و كل محاولة منها كانت تسعى إلى أن تكون رؤية كلية قدر استطاعتها.

لم تر فلسفة نيتشه[*] (1844-1900م) (Friedrich Nietzsche) في تاريخ الفلسفة الطويل سوى انحرافا عما كان ينبغي للفكر الفلسفي أن يسلكه، و بالفعل فقد وضعت النيتشاوية قَلْبْ المفاهيم التقليدية عن الوجود، الإنسان، الله قلبًا جذريًا في قلب رؤيتها التجديدية للفلسفة، و هكذا عَرّفَت فلسفة نيتشه نفسها أنها فلسفة تعيد قراءة تاريخ الفلسفة قراءة نقدية جذرية، لتصبح القراءة الثقافية للعالم أساسا للقراءة الأنطولوجية، فرؤيتنا للعالم هي التي تعطينا الأساس القيمي الذي نتعامل بناءًا عليه مع كل ما يتحرك، و ينتج حركة في الوجود. هذا التجديد هو ما اصطلح عليه البحث انتقالا من القراءة الأنطولوجية إلى القراءة الأكسيولوجية.

- **الأنطولوجيا** (علم الوجود) (Ontologie) هو: « *قسم من الفلسفة، يبحث في الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله، و ظواهره، أو هو علم الوجود من حيث هو موجود.* »[1]

و هو أيضا « *دراسة أو معرفة ما عليه الأشياء بذاتها من حيث هي جواهر فريدة، بالمعنى الديكارتي و الليبنتزي لهذه الكلمة مقابل درس مظاهرها، أو محمولاتها.* »[2]

فالمفهوم الأنطولوجي ينظر إلى الوجود من حيث هو موجود، بمعنى معطى ثابت، لا يحتاج إلى غيره كي يكتمل فهو معطى كامل، غير قابل للتغير، و على الإنسان إدراكه كما هو.

---

[*] : **فريدريك نيتشه:** هو ابن الفلسفة الألمانية من مواليد الخامس عشر من أكتوبر عام (1844 م) بمقاطعة " زاكسن" ابن لأحد القساوسة البروتستانت، نشأ مسيحيا، لكنه في سن رشده تخلى عن الديانة المسيحية، تخصص في الفيلولوجيا الكلاسيكية. أصيب نيتشه بنوبات مرضية كانت سببيا في وفاته عام (1900م) " بقايمار" من بين مؤلفاته: "مولد التراجيديا" و " إنسان مفرط في إنسانيته"، و "هكذا تكلم زرادشت". (نقلا عن صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، دار المعرفة الجامعية، بيروت ، 1999 ، ص 15.)

[1] : جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د-ط)، 1982، الجزء الثاني، ص 560.

[2] : أندريه لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص 912.

- **الأكسيولوجيا** (نظرية القيم) (Axiologie) هي: « *البحث في طبيعة القيم، و أصنافها و معاييرها، و هي باب من أبواب الفلسفة العامة ترتبط بالمنطق و علم الأخلاق، و فلسفة الجمال و الإلهيات.*»[1] و لها معنيان:

1- دراسة، أو نظرية هذا النوع، أو ذاك من القيم، كقيمة العقل مثلا.

2- نظرية لمفهوم القيمة بصفةعامة.[2]

أما المنظور الأكسيولوجي فيبحث في الوجود من زاوية قيمية، تدرس قيمة معينة، كقيمة العقل، أو قيمة القيم في حد ذاتها. و هاته هي الزاوية التي نظر منها نيتشه إلى الوجود في محاولة منه الانتقال من التأويل الأنطولوجي إلى التأويل الأكسيولوجي، بغية إخراج الإنسان الغربي من حالة الدوغماطيقا المسيحية، و الإنكار المطلق الذي يعيشه بفعل تراكمات تاريخية، و ميتافيزيقية كانت خلاصتها، و نهايتها الكبرى مع الحداثة.

- و عليه فالإشكالية المطروحة هنا هي:

- **ما أساس التصور الأكسيولوجي للعالم عند نيتشه؟**

- و تتفرع عن هاته الإشكالية الرئيسة إشكاليتان فرعيتان هما:

1- كيف كانت قراءة نيتشه للفهم الأنطولوجي للوجود؟

2- ما آليات تجاوز التصور الأنطولوجي للوجود عند نيتشه؟

هذا ما سيحاول البحث الإجابة عنه.

- دواعي اختيار الموضوع:

1- <u>الدواعي الذاتية</u>:

أ- ميلي الفكري نحو الفلسفة الغربية . لا سيما فلسفة نيتشه منها. ونظرية القيمة في فلسفته، لأنه درسها بشكل مغاير لسابقيه، و جعلها أساسا لفهم الوجود.

ب- الإطلاع المسبق على فلسفة نيتشه، جعلني أدرك أهميته تموقعه في التاريخ الفلسفي، لهذا أخذت جانبا من فلسفته، موضوعا لبحثي.

---

[1] : جميل صليبا، **<u>المعجم الفلسفي</u>**، المرجع السابق، ص 215.

[2] : أندريه لالاند، **<u>الموسوعة الفلسفية</u>**، المرجع السابق ص 125.

2- **الدواعي المعرفية:**

أ- التأثير الكبير الذي مارسته فلسفة نيتشه على الفلسفة المعاصرة.

ب- امتحان مدى أهمية الرؤية الأكسيولوجية للعالم مقارنة بالرؤية الأنطولوجية.

إن الإشكالية التي يطرحها موضوع بحثنا، إشكالية مهمة في التاريخ الفلسفي بصفة عامة و الغربي بصفة مخصوصة، و في فكر نيتشه بصفة أخص، لأن هذه الانتقالية أو المنعطف التأويلي القيمي للوجود كان ميزة لفلسفة نيتشه مقارنة مع فلسفات عصرها، أو فلسفات العصور التي سبقتها.

- أما أهمية الموضوع فهي :

- أولا: محاولة تشفيف النقاط التي لا زالت غامضة في فكر نيتشه.
- ثانيا: إبراز الأهمية القيمية للوجود في فلسفة نيتشه.
- ثالثا: التعرف على خصائص الثقافة الأوربية، و كشف مواضع هشاشتها. والتعرف على العدمية السلبية التي عايشها الإنسان الغربي.
- رابعا: إبراز الدور الذي لعبته فلسفة نيتشه في بناء فلسفة ما بعد الحداثة.

و لدراسة هذا الموضوع، ومحاولة الإجابة عن الإشكاليات التي يطرحها، اتبعنا المنهج التحليلي و المنهج التركيبي. لأن طبيعة الموضوع تتناسب، و طبيعة هذين المنهجين. فمن خلال تحليلنا للمرحلة الأنطولوجية من فهم العالم، و كيف كانت القراءة النيتشاوية لها اتضح أن المنهج التحليلي سيكون هو الأنسب، على أن هذا المنهج أستعين به في كل أجزاء البحث، أما فيما يخص المنهج التركيبي فيدخل ضمن المرحلة الأكسيولوجية لفهم العالم، و كيف أعاد نيتشه بناء مفاهيم قيمية جديدة يتأسس عليها النظر الفلسفي.

أما فيما يخص البناء الهيكلي لموضوع بحثنا، فقد جاء في أربع فصول مسبوقة بمقدمة توضح المعالم الأساسية لموضوع البحث، و الإشكالات التي يطرحها. الفصل الأول درس إشكاليتا الميتافيزيقا و الأخلاق في الفلسفة اليونانية في ثلاث مباحث: الفهم التراجيدي للوجود، ثم الصيرورة، و الثبات في الميتافيزيقا الإغريقية، ثم مكانة الفكر الأخلاقي في الفلسفة اليونانية. لننتقل بذلك إلى دراسة اللاهوت المسيحي في الفصل الثاني بمبحثين، من خلال البحث في المثل الأعلى للخلقية في الحقبة الوسيطية و كيف كان الإصلاح اللوثري له، ثم عصر النهضة، و كيف كان تنظيره للعلاقة بين العالمين الأكبر و الأصغر. لننتقل إلى الحداثة الغربية في الفصل الثالث بمبحثين أيضا، و بحثنا فيه كيف كرست الحداثة

فلسفة الأنا، و قُدسية العقل، و كيف كان المنعطف الأكسيولوجي مع نيتشه. لنتطرق بذلك إلى الفصل الرابع، و كيف نظَّر نيتشه إلى الوجود الأكسيولوجي من خلال الإنسان الأعلى، و خرافة العالم الحقيقي ليكون الإنسان مقوما للوجود من خلال الفهم الجمالي. لنخلص بذلك إلى جملة من النتائج .

- وقد واجتنا جملة من العقبات نجملها فيما يلي :

1- صعوبة التعامل مع نصوص نيتشه نظرا للكتابة الشذرية .

2- الطابع التأويلي للغة النيتشاوية.

- أما الدراسات السابقة التي استعنا بها نذكر منها ما يلي :
  - عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة.
  - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة.
  - بيير مونتيبلو، نيتشه وإرادة القوة.
  - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه.
  - جان بيير قال و بيير فيدال ناكيه، الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة.

الفصل الأول

الفصل الأول:

الفعل الفلسفي و إشكاليتا الميتافيزيقا و الأخلاق في الفلسفة الإغريقية

- **المبحث الأول: تصور الوجود في التراجيديا الإغريقية**

1- ضبط اصطلاحي

2- العبقرية و التراجيديا

- **المبحث الثاني: الصيرورة و الثبات في الميتافيزيقا الإغريقية**

1- طاليس (Thalès) و تأويل الوحدة للوجود

2- أنكسيمندريس (Anaxlmandre) و الطابع الإجرامي للعالم

3- الثبات و لاصيرورة الوجود عند بارمنيدس (Parmènides)

4- هيراقليطس (Héraclite) و براءة الصيرورة

- **المبحث الثالث: مكانة الفكر الأخلاقي في الفلسفة الإغريقية**

1- سقراط و غسق الغرائز

2- المثل الأعلى الأفلاطوني

المبحث الأول: تصور الوجود في التراجيديا الإغريقية

التراجيديا[*] (Tragédie) مصطلح له دلالات أدبية، و فنية – جمالية، و قد كان حضورها في الفكر اليوناني القديم حضورا مميزا؛ بل أنها مثّلت في كثير من الأحيان الوجود الروحاني للإنسان اليوناني. حيث أنه رأى فيها أداةً مُثلى لإعادة تَمثُّل الحياة تَمثُّلا فنيًا، تُعطيها في صورة أجمل من صور الحياة كما تعرضها الأسطورة، لأن هذه الأخيرة لم يكن ضمن اهتماماتها تقوِيم الجانب الأخلاقي للإنسان، بينما كانت الفضيلة حاضرة بقوة في التراجيديا.

كانت أولى مؤلفات نيتشه، تحمل هذا البعد الفني الجمالي الذي يخاطب الذائقة، بوصفها وظيفة لا تحتكم دوما إلى شروط منطقية. فـ"مولد التراجيديا من روح الموسيقى" سنة (1872 م)، مؤلف يعكس التصميم المعماري لفلسفته، و يشير إلى أهم الروافد التي ينهل منها فكره.

1- ضبط اصطلاحي:

يعود ظهور التراجيديا من الناحية التاريخية إلى اليونان، و ترجع الآثار الأولى لها إلى القرن الخامس قبل الميلاد. لكن هناك دراسات في الأدب، و الدراما العالمية عام (1949م) تُرجع أولى بوادر نشأة التراجيديا إلى مصر في الألف الثانية، أو الثالثة قبل الميلاد [1]، لكن المسائل التاريخية تبقى دائما محل اختلاف، خاصة حينما يتعلق الأمر بجانب البدايات، فمسألة البداية قد صارت إشكالية فلسفية تأويلية و لم تبق فقط إشكالية تاريخية. فقد أخذت حيزا مهما في الكتابات الفلسفية اعتبارا لأهميتها.

هذا بصفة عامة فيما يخص الجانب التاريخي لظهور التراجيديا، و فيه اختلافات، هناك من يرى أنها غربية المنشأ، و هناك من يرى أنها شرقية المنشأ، فكل و زاويته في الرؤية. لكن ما يهمنا هنا هو التراجيديا الإغريقية، و كيف كانت رؤيتها للوجود ؟

---

[*] : **التراجيديا** : كلمة يونانية الأصل (τραγῳδία) مكونة من مقطعين؛ " تراخوس": و تعني العنزة، و " أوديا " و تعني: أغنية، فالمعنى اللغوي للتراجيديا هو " أغنية العنزة "، و وفقا لأرجح التفسيرات، فإن سبب هذه التسمية يرجع إلى أن أفراد الجوقة القديمة الأناشيد الديثيرامبية (Dithyrambio) التي نشأت منها التراجيديا كانوا يرتدون جلد الماعز، على أساس أنهم يمثلون دور الساتيروي (Satyroi)، و إتباع الإله ديونيسيوس (Dionysos). (نقلا عن: محمد حمدي إبراهيم، **نظرية الدراما الإغريقية**، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، الطبعة الأولى، 1994، ص ص 11-12.)

[1] : مولين ميرشنت، **الكوميديا و التراجيديا**، تر: علي أحمد محمود، عالم المعرفة، الكويت، (د-ط)، 1990، ص 117.

في ما يخص التراجيديا اليونانية، فقد كانت إرهاصاتها الأولى على شكل دراما في أغنية كانت تُنشدها جماعة " الكورس" [*] احتفاءا بـ"ديونيسوس"[**] (Dionysos)، و كان هذا في بادئ الأمر تبادلا للحديث بين ممثل واحد، و الكورس. ثم في مسرحيات " اسخليوس" [***] (525-406 ق-م) (Aeschylus)، ثم استخدام المنولوج (Monologue) بالتبادل مع الكورس. كما أمكن في مسرحيات "سوفكليس" (496-406ق-م) (Sophocles)، و " يوريبيدس" (480-406ق-م) (Euripides) استخدام ثلاثة من الممثلين في آن واحد. و انحصر دور الكورس في نطاق أضيق على الرغم من أنه بقي محتفظا بأهميته في المسرحيات.[1]

أما من الناحية المفهومية؛ قد عرَّفها أرسطو على أنها: « *محاكاة لفعل جاد تام في ذاته، له طول معين في لغة ممتعة لأنها مشفوعة بكل نوع من أنواع التزيين الفني، كل نوع منها يمكن أن يرد على انفراد في أجزاء المسرحية؛ و تتم هذه المحاكاة في شكل درامي، لا في شكل سردي و بأحداث تثير الشفقة و الخوف، و بذلك يحدث التطهير.*» [2]

فالتراجيديا جنس أدبي له مميزاته المخصوصة، و منها أنّه يعكس كل ما هو معاناة، و ألم. و هي شكل تعبيري مخصوص يعكس ملامح من التجربة الإنسانية، لم تكن قد عُرفت حتى ذلك الوقت (وقت تأديتها)، إنّها تشكل مرحلة في تكوين الإنسان الروحي، و الذات المسؤولة، إنها ظاهرة تبدَّت

---

[*]: **الكورس**؛ أو الجوق: هو شخصية جماعية مغفلة تجسدها مجموعة من المواطنين في المسرح، دورها التعبير عن مشاعر المتفرجين الذين يشكّلون الجماعة المدنية في مخاوفها و آمالها، و تساؤلاتها و أحكامها. (نقلا عن: جان بيير قال و بيير فيدال ناكيه، **الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة**، تر: حنان قصاب حسن، دار الأهالي ، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 28.)

[**]: **ديونيسيوس:** هو إله الخمر عند اليونان، و التهتك الحسي، و العربدة، يمثل الإنسان البدائي و اشتهر بصفته إلها للنبيذ عند الإغريق، و قد عرَّفه الرومان باسم "باخوس" .(نقلا عن: لورانس جين و كيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار الكتب المصرية، مصر،(د-ط)، 2002، ص17.)

[***]: **اسخليوس** (525-406 ق-م): شاعر، و روائي يوناني شهير، له ثمانين رواية. و كل مؤلفاته تعكس تدينه، محبا للآلهة، مطيعا لهم، يُبجلهم و يعترف بسلطانهم، يصورهم، و هم يتحكمون في مصير الإنسان، و يخضعونه لإرادتهم بعد حرب عنيفة تدور بين إرادة البشر الضعيفة، و بين مشيئته القوية. (نقلا عن: محمد صقر خفاجة، **تاريخ الأدب اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، مصر، (د-ط)، 1956، ص 101.)

[1] : مولين ميرشنت، **الكوميديا و التراجيديا**، مرجع سابق ، ص 117.

[2] : أرسطو، **فن الشعر**، تر: إبراهيم حمادة، المكتبة الأنجلو-مصرية ، مصر، (د-ط) ، (د-ت)، الجزء الثاني، ص 95.

بصفات مُحكمة من خلال ملامح ثلاثة هي: النوع التراجيدي، العرض التراجيدي، و الإنسان التراجيدي.[1]

هذه الملامح العامة حول التراجيديا تُوضح أن التراجيديا اليونانية تولَّدت نتيجة معطيات ما جعلتها ترى النور، و تتموضع داخل التاريخ، و تتمركز داخله لحظة مهمة محددة، لها إطارها الزماني و المكاني؛ ولدت في أثينا، و ازدهرت فيها قرابة قرن من الزمن، لماذا؟

الإشارة إلى التراجيديا من ناحية نظرية على أنها مفهوم يعكس وعيا ممزقا، يحيل إلى ضرورة التعامل مع التراجيديا بشكل أوسع، يتيح الكشف عن الظروف التي جعلت منها ترى النور في مجتمع الدولة – المدينة بوصفه فضاءا تاريخيا تشكلت فيه مضامينها، و موادها، و على رأسها ذاك العدد الهائل من التعارضات التي تحيلنا عليها حياتنا الفردية، أو المشتركة، و يمكن القول أن التراجيديا إنسانية في صميمها من حيث الموضوع، و إن كانت دائمة الإشارة إلى الطبيعة.

2- العبقرية و التراجيديا:

قبل التطرق إلى العبقرية التي تميزت بها التراجيديا اليونانية، و كيف حاول تراجيديو الحقبة اليونانية تجسيد الواقع في أعمال فنية تعكس براعتهم، و قدراتهم الفنية في تصوير الوجود في شكل درامي مأساوي في مختلف الأشكال التراجيدية. و سنأخذ الشعر القصصي عند " اسخليوس" كنموذج عن العبقرية التراجيدية اليونانية.

العبقرية هي: « *جملة من المواهب الطبيعية السامية التي تمكن صاحبها من التفوق.*»[2] و لهذا لها تعريفات مختلفة عند الفلاسفة، فهي « *عندهم الهام سريع، أو حدس قوي، أو صبر طويل، أو قوة خلق و إبداع، أو قدرة عجيبة على التحليل و التركيب .*»[3]

يقول نيتشه عن العبقرية: « *نعني بالعبقرية لدى فنان ما، الحرية الكبيرة في إطار القانون، و المرح الرباني و الطيش في مواجهة أصعب الأمور.*»[4] بمعنى أن نيتشه يقرن العبقرية بالحرية، و الشجاعة و المرح الرباني الذي يُنكر النظرة المتشائمة للحياة المليئة بالمخاطر، و الانتصارات، عالم تستطيع فيه

---

[1] : جان بيير قال و بيير فيدال ناكيه، **الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة**، مرجع سابق، ص 13.

[2] : جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 53.

[3] : المرجع نفسه، ص 53.

[4] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د-ط)، 2011، ص51.

الأحاسيس البطولية، التي يجسدها الفنان العبقري من أن تمارس مرحها ، فالحياة تتطلب أن نحيا بشجاعة، و مرح في ذات الآن.

هذه السمات التي يتصف بها العبقري، من قوة خلق، و إبداع، و حرية، و شجاعة كانت حاضرة في التراجيديا اليونانية. و يعد " اسخليوس" أهم كتاب التراجيديا الإغريق، إذ كتب ما يقرب تسعين مسرحية، و أدخل تعديلات كثيرة على الفن الدرامي، حتى أُعتبر أنه خالقا للتراجيديا، فهو الذي أدخل الممثل الثاني، و طوَّر الأقنعة، و الملابس، و عدَّل في دور الجوقة، و أعطى للتراجيديا طابعا صوفيا – جماليا. و لم يصل من مسرحياته سوى سبع مسرحيات.[1] من الشعر القصصي الذي يعد من أهم أنواع التراجيديا. فهو يهتم بالمآسي، و المهازل التي تروي آلام البشر، و مراحل حياتهم المضحكة أحيانا، و المحزنة في الغالب، رضوخا لمشيئة الآلهة، القوى ما فوق طبيعية، و حكم القدر.

و " اسخليوس" من أوائل شعراء هذا النوع من الشعر، و أبرزهم من حيث العبقرية ، إذ اعتبره نيتشه من أعظم الشعراء. إذ يقول عنه: « *الحقيقة أن " اسخليوس" الإنسان الغارق في الهوى، و الحب و الكراهية، ما هو إلا رؤية العبقري الذي لم يعد يمثل" اسخليوس"، بل أصبح مبدعا عالميا.*»[2] و في موضع آخر قال عنه: « *إن الأقدمين أنفسهم يقدمون إجابة تصويرية ذات مغزى في هذا المجال –التراجيديا– حينما يضعون تمثالي "هوميروس"* (Homer) ، *و " اسخليوس" كأبوين، و حاملين للشعر اليوناني جنبا إلى جنب، في بلاد اليونان، تأكيدا على أن هذين الرجلين الندين وحدهما جديران بالاهتمام و الاحترام نظرا لأصالتهما المتساوية ، و لأنهما مصدرا ذلك الطوفان الناري الذي اكتسح كل التاريخ اليوناني اللاحق.*»[3] ثلاثية "الأوريستا " (Oresteia) هي التي منحت "اسخليوس" هذا التعظيم النيتشاوي، لثلاث أسباب هي: أولا لأنها ثلاثية تراجيدية، ثانيا أن الكورس يلعب دورا في أعمال "اسخليوس" أبرز من دوره عند الشعراء اللاحقين. ثالثا أن السيكولوجيا الفردي في ثلاثية " الأوريستا " انحساري، حيث الأسطورة تحتل فيه مركزا متقدما.[4]

يتميز مسرح "اسخليوس" بالفخامة و السمو، و القوة في العبارة، و في الطابع العام، فمسرحياته تتسم بأنها أعمال فنية ضخمة نُظمت، و عُرضت في جو من العظمة، و الأبهة كل شيء فيها من

---

(1) : محمد حمدي إبراهيم، **نظرية الدراما الإغريقية**، مرجع سابق، ص 13.

(2) : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، تر: شاهر حسن عبيد، دار الحوار، سورية، الطبعة الأولى، 2008، ص108.

(3) : المصدر نفسه، ص 104.

(4) : شاهر حسن عبيد، **مولد التراجيديا لنيتشه**، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، 2008، ص 18.

الحبكة إلى الشخصيات، و من اللغة إلى الأوزان قد تتمتع بقدر ما من الرزانة، و الوقار. و الانطباع الكلي الذي يخرج منه الإنسان هو الشعور بالتبجيل لهذه الشخصية العبقرية.[1] أما من ناحية المضمون، فقد طغى على مسرحياته الجانب الأخلاقي، فالفحوى العام لمسرحياته على تعددها و اختلافها هو عدالة الآلهة، و قوة سيطرة لقدر، و العواقب الوخيمة لمن يعترض طريقه من البشر المجرمين. و تعد هذه الأفكار المفتاح الذي يرفع أستار مسرحيات "اسخليوس" كي تفصح عن مكنوناتها.

تمثل ثلاثية " الأوريستا " المتضمنة ثلاث تراجيديا: " الصافحات " [*] (آلهة الرحمة) (Suppliants) و" أجاممنون" (Agamemnon)، و "حاملات القرابين" (libation Bards)، رائعة " اسخليوس" التي تُلخص فكرة جريمة وقعت في الماضي البعيد، و لا بد من معاقبة المجرمين الآن، ولو بمعاقبة، و تعذيب أحفادهم. قمة أعماله من حيث نضوجه الفني، و الفكري، كما تُمثِّل على نحو أفضل الرؤية المأساوية للحياة، فحبكة المسرحيات الثلاث تتكون من مشاهد درامية واضحة، و حية، غنية برسم ملامح الصراع، و ملامح الشخصيات.[2] فتداخل الكلمة مع الحركة لتشكيل لوحة درامية معبرة، ومميزة هذا ما يتفرد به فن "اسخليوس" ففي ثلاثية " الأوريستا" لا يمكن إدراك ما الذي يحدثه ظهور ربات الانتقام و هن يندفعن إلى داخل الأوركسترا صارخات، و متعقبات لـ" أوريستيس" (Orestis) ما لم يوضع في الحسبان الحركات، و الرقصات التي كن يعبرن بها عن ذلك.[3]

كما يظهر أيضا الجزء الأخير من "حاملات القرابين" براعة "اسخليوس" في استخدام الحيل الدرامية، و إدارة الأحداث على نحو لم يسبق له مثيل، و الخداع الذي تمارسه المربية إزاء " ازيجيستوس" (Asegasthus) . كما نجد أيضا في مسرحية "الصافحات" و هي المسرحية التي انتقل فيها " اسخليوس" من الحديث عن الشخصيات إلى الحديث عن الأفكار، و المبادئ، إذ حاول أن يظهر التحول الذي حل بربات الانتقام، و العذاب، حيث أصبحن ربات رحمة، و صفح. و هذا يوحي بالمغزى العام للمسرحية و هو أفضلية الرحمة على تطبيق العدالة الصارمة دون تأكد إن كانت قد تصيب بريئا. و ما أعطى

---

[1] : أحمد عتمان، **الشعر الإغريقي**، عالم المعرفة، الكويت، (د–ط)، 1984، ص 223 ، ص204.0

[*] : **الصافحات:** إحدى مسرحيات اسخليوس تجسد موقفه ضد الزواج القائم على الإكراه بصفة عامة، باعتباره ظاهرة بربرية، و ضد زواج الأقارب، الذي كانت غرضه اعتبارات اقتصادية أنانية تتمثل بحرص الأقارب على الاحتفاظ بإرث الفتاة داخل العائلة نفسها.(نقلا عن: جميل نصيف التكريتي، **قراءة و تأملات في المسرح الإغريقي**، منشورات وزارة الثقافة و الإعلام، العراق، (د–ط)، 1985، ص124.)

[2] : أحمد عتمان، **الشعر الإغريقي**، مرجع سابق، ص ص 202–203.

[3] : المرجع نفسه، ص 206.

المسرحية إثارة أكثر في نهايتها هو خروج ربات الصفح – الجوقة– من الممر الغربي لمسرح "ديرنيسوس" و هذا ما أظهرهن و كأنهن متجهات نحو معبدهن فعلا. و هو مشهد مؤثر يربط الماضي الأسطوري بالحاضر الواقعي.[1]

و لقد بذل " اسخليوس" قصارى جهده كي يظهر ربات الانتقام في أبشع صورهن، فألبسهن ملابس سوداء، و جعل خصلات شعرهن أفاعي تتلوى، و غطى الأقنعة على وجوههن بالدم. إلى حد أن البشاعة التي تميزهن أدخلت الرعب في نفوس الأطفال من جمهور المتفرجين، بل الأكثر من هذا وضع ذوات الحمل حملهن من شدة الرهب الذي يخيم على المشهد. و هذا السبب حال دون إعادة عرض المسرحية مرة أخرى.[2] و هذا يدل على عبقرية " اسخليوس" في تصوير البشاعة بحيث تخلق الذعر في نفوس المتفرجين.

إن عبقرية " اسخليوس" تتألق عندما يصف كل ما هو عجيب غير طبيعي، بل أنه يخلع عن الكائنات الوحشية حياة، و دفيء الإنسانية. فربات العذاب، أو الأشباح و كل ما يظهر في الرؤى مثل شياطين "دانتي أليغييري" [*] (Dante Alighieri) ، و أشباح، أو ساحرات " ويليام شكسبير" [**] (William Shakespeare) تعبر عن نفسها في نغمة واقعية، تجعل من الجمهور يقول عنها: « أنها لو كانت حقيقة لما قالت غير الذي قالته.» و لا يقل عن ذلك روعة وصف " اسخليوس" لنوبات الجنون أو لحظات الإلهام، و النشوة.[3]

و يرفض " اسخليوس" الفكرة الإغريقية التقليدية عن العدالة القائلة بأن الآلهة تنظر بعين الحسد إلى حظ الإنسان، و يسعدون حين يصاب بالشقاء من كانوا من قبل يعيشون في سعادة، بغض النظر إن كانوا آثمين، أم أبرياء يقول اسخليوس: « *إنه لقول قديم أن السعادة الكبيرة تجلب الشقاء. أما أنا فأرى غير ذلك أي أن الفعل الشرير هو الذي يسبب الألم، و كأنه الوالد الذي أنجبه من صلبه، أما المنزل الذي*

---

[1] :أحمد عتمان، **الشعر الإغريقي**، مرجع سابق ، ص ص 224–225.

[2] : المرجع نفسه، ص 225.

[3] : المرجع نفسه، ص 227.

[*] : **دانتي أليغييري** (1225–1321م): شاعر إيطالي معروف في الأدب الإيطالي باسم " الشاعر الأعلى" من أبرز أعماله: "الكوميديا الإلهية"

[**]: ويليام **شكسبير**(1564–1616م): شاعر، و كاتب مسرحي إنجليزي، يسمى بـ" شاعر الوطنية "، من أهم أعماله: "هامات"، "يوليوس قيصر"، "روميو و جولييت".

يحب *العدالة فسيزدهر من جيل إلى جيل.*»[1] و هنا موقف " اسخليوس" واضح، إذ يرى فيه أن الأفعال الشريرة هي سبب الشقاء لا غير، و العدالة هي سبب الازدهار، و السعادة.

إن يقين " اسخليوس" العميق بالآلهة لا يمنعه من أن يثور على الطغيان، و الظلم، و الاستبداد و لو بدا الظلم في " زيوس" [*] ***(Zeus)*** رب الآلهة. فهو ذا " برميثيوس" [**] ***(Prometheus)*** الذي قضى عليه "زيوس" بالعذاب الأليم فوق جبال "الكفكاز" و يقول له: « إن سيادتك الحديثة قاسية عاتية.» ولا يخالف "اسخليوس" بثورته هذه، العرف، و التقاليد في روايته لصراع الآلهة، و تطاحنهم في سبيل السيطرة على الحياة.[2] فالأسطورة الإغريقية بصفة عامة تشتمل على عنصرين أساسيين: سرقة النار و وضعها تحت تصرف الناس، وهذه الخطوة تشكل بداية تشكل الحياة الثقافية للانسان، ثم الصراع مع " زيوس" الذي يشكل العنصر الثاني في الأسطورة.[3]

و قد تطرق كل من "هوميروس"، و"هوزيود" لفكرة العدالة من قبل لكن " اسخليوس" هو أول أديب يعطي لها الأولوية المطلقة فهي جوهر مسرحياته. يقول " اسخليوس" في " أجاممنون" « *طالما بقي "زيوس" على عرشه سيعاني المجرم الآثم.*» [4] فتطبيق العدالة الإلهية أمر لا مفر منه، و عقاب الجريمة حتمي، أو قدري لأنه يدخل ضمن نظام الكون نفسه.

بصفة عامة تدور جل مسرحيات " اسخليوس" حول قضايا الدين، و الأخلاق، و مصير الإنسان و نظام الكون. بحيث أن أغاني الجوقة مثلت أفضل وسيلة للتعبير عنها، على أن تحليل هذه الأغاني هو المدخل الأساسي الذي يمكن من فهم المسرحيات التراجيدية، و الوقوف عند العبقرية التي يعكسها هذا النوع من الفن. إذ أن العبقرية اقترنت بشكل أساسي بمختلف الأعمال التراجيدية اليونانية نظرا لبراعة

---

[1] : أحمد عتمان، **الشعر الإغريقي**، مرجع سابق، ص 231.

[*] : **زيوس** : ملك الآلهة و حاكمها، و هو إله الرعد و البرق، هو إله الخير، و الشر في آن واحد، يجمع بين الصفات الإنسانية المتناقضة، داخلها، و خارجها من أعلاها إلى أدناها.(نقلا عن: نادية البنهاوي، **بذور العبث في التراجيديا الإغريقية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د–ط)، 1998، ص 35.)

[**] : **برميثيوس:** إله النار، نظر له على أنه حامي الحدادين، و الفخارين.(نقلا عن جميل نصيف التكريتي، **قراءة و تأملات في المسرح الإغريقي**، مرجع سابق، ص 129.)

[2] : فؤاد جرجي بربارة، **الأسطورة اليونانية**، ، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د–ط)، 2014، ص 17.

[3] : جميل نصيف التكريتي، **قراءة و تأملات في المسرح الإغريقي**، مرجع سابق، ص 129.

[4] : المرجع نفسه، ص 230.

أبطالها، لأنهم يحملون قضايا واقعية يريدون تجسيدها فنيا، فكل و طريقته في تصوير الوقائع بطريقة درامية تراجيدية تعكس عبقرية صاحبها.

المبحث الثاني: الصيرورة و الثبات في الميتافيزيقا الإغريقية

عودة نيتشه إلى أصل التراجيديا، جعلته ينسب العالم الإغريقي إلى حقبة كان فيها التشاؤم، و الألم سيدا الحياة اليونانية. و هذه النظرة المتشائمة للحياة، أوجدتها عند نيتشه عوداته المتوالية إلى "ديونيسيوس" حتى صار هذا الأخير، لا يمثل رمزا أسطوريا فحسب، بل صار يُمثل وسمًا لمرحلة تاريخية، و أنطولوجية بكل ما تحمله الدلالتان من معان.

كما كان لفلسفة " شوبنهاور" [*] (1788–186م) (Schopenhauer Arthur) المتشائمة تأثيرا كبيرا على الفكر النيتشاوي في بدايات تشكله. فالتصور المأساوي للحياة عند الإغريق القدامى كان ناتجا عن الصراع الدائم مع قوى الطبيعة، و كيف يمكن للإنسان التصدي لها؟.

إن حالة اليأس تبدو مرتبطة بالمسألة الأولى، و هي أعجز عن مجابهة الطبيعة، و هذا هو الذي خلق حالة يأس عام ، و تذمر من الحياة، و جعل فلاسفة اليونان القدامى يبحثون في أصل هذا الوجود. و ما الذي يقف وراء هاته القوى الطبيعية، هذا الفهم الأنطولوجي للوجود كان بداية دراسة الميتافيزيقا عند نيتشه فقد حاول دراسة فكرة أصل الوجود عند الطبيعيين الأوائل، و كيف كان التأسيس لها في ظل الكثرة و التعدد التي تحكم موجودات العالم، و قد أراد نيتشه من خلال هذا تصوير الميتافيزيقا اليونانية، و الكيفية التي فسر بها فلاسفة الإغريق الأوائل الظاهرة الأنطولوجية، فكيف كانت قراءته لها؟.

أثنى نيتشه منذ مؤلفاته الأولى خاصة " الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" على الفلاسفة ما قبل "سقراط" [**] (470–399 ق–م) (Socrate)، الذين كانوا ينظرون للوجود من زاوية جمالية، و قد أقرت العروض التاريخية لمرحلة ما قبل سقراط، بحدوث مناقشة نقدية بين أنصار الصيرورة من جهة و مؤيدي الثبات من جهة أخرى.[1]

فالوجود بالنسبة لهم كان يأخذ معناه، و قيمته من الحياة التي تتميز بامتلاء مفرط كما قال نيتشه:

« إن حكم هؤلاء الفلاسفة على الحياة، و على الوجود بشكل عام، هو حكم غني بالمعاني بالنسبة لحكم

---

[*] : **شوبنهاور** (1788–186م): فيلسوف ألماني، عرف مذهبه بالتشاؤم، من أهم مؤلفاته " العالم كإرادة و تمثل" . (نقلا عن: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006، ص 405.)

[**] : **سقراط** (470–399 ق–م) : فيلسوف يوناني، عاش و مات في أثينا، يعرف بالمنهج التهكمي –التوليدي، أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض.(نقلا عن: المرجع نفسه، ص466.)

[1] : هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، تر:علي حاكم صالح و حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص142.

راهن نظرا لأن الحياة التي شهدوها كانت ذات امتلاء مفرط، و لأن وحي المفكر عندهم لم يكن مضللا كما نراه عندنا مشتتا بين رغبة الحرية، و الجمال، و الحياة المليئة بالعظمة، و معرفة الحقيقة التي يتمحور سؤالها الوحيد حول معرفة قيمة الحياة بصفة عامة.» [1] فمع الإغريق حسب نيتشه وجد الفيلسوف شرعيته، لأنه لم يكن مذنبا حسبهم، و كان لهم سبق الحكم في هذا.

1- طاليس (Thalès) و تأويل الوجود الواحد :

ترجع مهمة تأويل الوجود في العصر اليوناني إلى الفيلسوف أو الحكيم، وليس إلى رجل الدين، أو الزاهد، و أول مؤول يبدأ به نيتشه بحثه هو "طاليس" [*] (627-546 ق-م) (Thalès) الذي تفيد ميتافيزيقاه أن «*الماء هو أصل كل الأشياء.*» نيتشه يرى ضرورة الوقوف عند هذه الفكرة لثلاثة اعتبارات: «*أولا: أن هذه الجملة تتناول بطريقة ما أصل الأشياء، ثم السبب الثاني، لأنها تتناوله بدون صورة و بمعزل عن السرد الخيالي، و أخيرا ، لأنَّ هذه الجملة تتضمن، و لو بشكل جنيني فكرة أن الكل هو واحد.*» [2]

فتصور "طاليس" للوجود الذي يتناول أصل الأشياء يتجاوز كل التأويلات السابقة، التي كانت تعتمد على أساس التفرقة، و الفصل، تنظر إلى الأشياء على أنها لا تشكل وحدة فهي متعددة، و بالتالي مختلفة، لكن "طاليس" بنى تصوره، و رؤيته للوجود عكس هذا التصور فأرجع كل مظاهر الكون إلى الوحدة فهي ترجع إلى مصدر واحد هو الماء، فـ"طاليس" يعتبر الوجود وحدة، و ليس كثرة. كما أن قيمة "طاليس" حسب نيتشه تكمن في أن نظرته لم تكن خرافية، و لا استحضارية، حتى بعد أن تبين بطلان هذه النظرة. فسابقي "طاليس" كان منزعهم يتجه نحو الآلهة، و لا توجد حقيقة سواهم. فعالم الطبيعة كان بالنسبة لهم مجرد «*مظاهر خارجية، و لعبة مخادعة.*» [3] فلا يولون أدنى اهتمام للحياة، لأنها لا تمثل الحقيقية.

---

[1] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص ص 42- 43.

[*]: **طاليس**(627-546 ق-م): من أوائل فلاسفة اليونان القدامى، ينتمي إلى المدرسة الأيونية الطبيعية، أول رصّاد الطبيعة الذين رسموا أول صورة للعالم متجردة من الدين، و السحر. (نقلا عن: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 114.)

[2] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص46.

[3] : المصدر نفسه، ص 48.

فأهمية "طاليس" الفلسفية تكمن في أنه بدلا من تفسير تنوع الكائنات، و كثرتها بتشخيص القوى الطبيعية، و الرواية عن الآلهة نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة، و حاول الاستقراء، و البرهنة فهذا النظر، و المنهج هما اللذان أعطيا القيمة لفلسفته. [1] فطاليس جعل من الظواهر الطبيعة حقائق محسوسة يمكن إدراكها، و أناط كل القوى اللاذاتية التي تجعل منها غير مدركة نظرا لتعددها.

2- أنكسيمندريس (Anaxlmandre) و الطابع الإجرامي للعالم:

على الرغم من الإرادة الفاعلة التي تحرك التأويل الطاليسي، إلا أنه يجعل من الوجود وحدة رغم أنه متعدد، فهذا يدل في رأي نيتشه على أن محاولة هذا التفسير قد انكبت على الحد من سيادة الصيرورة و التعدد، و تصور وجود عالمين مختلفين: عالم الكثرة، و عالم الوحدة. [2] « *ففي حين ينبثق النموذج العام للفيلسوف الذي يرسم معالمه "طاليس" من الضباب، فإن وجه وريثه الكبير ما يلبث أن يكلمنا بشكل أوضح. إن أول فيلسوف كتب لدى القدامى، أنكسيمندريس*[*] *(610-547 ق-م) (Anaxlmandre) إنما كتب كما سيكتب بالتحديد الفيلسوف الحقيقي، نظرا لأن الملزمات الخارجية لم تحرمه لا من الموضوعية ولا من البساطة.*» [3]

فتفسير الوجود مع انكسمندريس أخذ منحا مغايرا تماما؛ فهو يرى في تعدد الأشياء المولودة مجموعة من المظالم التي يجب التكفير عنها بالموت. [4] و « *أن ما تتولد عنه الأشياء إنما يجب أن* تتوجه *نحوه أيضا كي تبلغ نهايته بالضرورة ذلك أنها يجب أن تكفر عن أخطائها حسب مرور الزمن.*» [5] في هذه الفكرة بالضبط التي طرحها "أنكسيمندريس"، و التي تختلف عن تصور "طاليس" الذي أراد الحد من سلطة التعدد على ظواهر الوجود، يتساءل "أنكسيمندريس" عن إمكانية التعدد رغم أنه لا توجد غير الوحدة

---

[1] : محمد جديدي، **الفلسفة الإغريقية**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009، ص114.

[2] : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، جامعة منتوري، قسنطينة، إشراف: جمال مفرج، 2005- 2006، ص71. (رسالة ماجستير غير منشورة)

[*]: **أنكسيمندريس**(610-547 ق-م): فيلسوف يوناني من مدرسة الطبيعيين الأيونيين، حيث كان تلميذ "طاليس"، و شريكه، نسب إليه في العصور القديمة اكتشاف المزولة الشمسية، و اكتشاف ميل فلك البروج. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 106.)

[3] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص 50.

[4] : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، مرجع سابق، ص 71.

[5] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص 50.

الأبدية، لكن التعدد استنبطه من طبيعة هذا التعدد التي تتميز بالتناقض الكلي، حيث تلتهم نفسها وتنفي ذاتها. [1]

فالولادة، و الموت هي الثنائية التي تدفع بالوجود إلى الصيرورة، فالموت تكفير عن خطيئة الولادة، و بذلك يكون الوجود معناه طرد لوجود آخر، و الإحلال محله و هكذا، فالصيرورة تكمن في هذا التكفير عن خطيئة، لأن الوجود أصلا حسب نيتشه خطيئة في حد ذاته. فالصيرورة مع " أنكسيمندريس" هي: « *طريقة مذنبة للتحرر من الوجود الأبدي، و هي ظلم يجب التكفير عنه بالموت.*» [2] و هذا يدل على أن " أنكسيمندريس" يعطي للوجود بعدا أخلاقيا، و عليه فإن « *تأويل الوجود على هذا النحو يعطيه طبيعة مزدوجة: طبيعة الظلم، و الإجرام ، و طبيعة الإجرام المبرئ.*» [3]

و قد قام "غادامير" (1900–2002م) (Hans-Georg Gadamer) بقراءة على قراءة نيتشه لكلمة " أنكسيمندريس" حول الوجود وفعل الصيرورة الذي يحكمه نتيجة التكفير عن الخطيئة، و الجرم، التي ترى أن الأشياء الموجودة تدفع ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن الكل لتصير أشياء جزئية، و يكفر بعضها عن الآخر[4]، على أن " أنكسيمندريس" يعتبر أصل الشيء هو اللامحدود، و الذي لا يمكن تحديده من خلال عالم الصيرورة، فإن ذلك يسمح بمقارنة اللامحدد، و مساواته بالشيء في ذاته لدى " كانط" (1724–1804م) (Kant). [5]

فبهذا الرد للعالم إلى اللامحدد يكون " أنكسيمندريس" كسابقه "طاليس" قد نسج على منوال الميتافيزيقا السابقة، فكيف يمكن أن يدرك المحدد من اللامحدد؟ حينما يرجع الكل إلى الوحدة، هذا بالضرورة يفضي إلى وجود عالم آخر ميتافيزيقي يقف وراء هذا الوجود، لكن نقطة الانعطاف التي استوقفت نيتشه مع أنكسيمندريس هي اعتباره أن العالم جرم، و ظلم، بمعنى تأويله للعالم تأويلا أخلاقيا– دينيا (شر–ظلم)، و هذا ما يعطيه سبق النظرة على المسيحية التي يفرد لها نيتشه تأويلا مخصوصا يختلف كل

---

[1] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق ، ص 53.

[2] : المصدر نفسه، ص 51.

[3] : جيل دولوز، **نيتشه و الفلسفة**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 28.

[4] : هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، مرجع سابق، ص129.

[5] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص 52.

الاختلاف عن نظرته لما طرحه أنكسيمندريس، « *رغم أن تفسيره يجعل من الوجود شيئا مُذنبا، لكنه لا يعتبره خاطئا كالتأويل المسيحي.*» [1]

إذن فهذا البعد الأخلاقي لتفسير الوجود عند " أنكسيمندريس" و بحثه عن أصل قيمة الوجود، قد ينتقل بالعالم من التأويل الأنطولوجي إلى التأويل الأكسيولوجي، و يعطي لتأويله، و محاوله فهمه، و تفسيره بعدا قيميا.

3- الثبات و لاصيرورة الوجود عند بارمنيدس (Parmènides) :

إذا كان أنكسيمندريس أعطى بعدا أخلاقيا للوجود، يجعله يقبع وسط الشر، و الظلم، و أن فعل الصيرورة هو الذي يعكس هذا الطابع الإجرامي للوجود. فإن "بارمنيدس" [*] (Parmènides) نحى منحا آخر مغاير تماما لطرح سابقيه حول الوجود، فقد كان تفكيره مفهوميا في شكل شعري بأسلوب الإرث الملحمي الناشئ عن "هوميروس"، ما يعني أن قصيدة "بارمنيدس" –حسب "غادمير"– لم تكن كتابا كتبه معلم يريد مناقشة معلم آخر مناقشة جدلية ذلك أن الغرض الجدالي لم يكن ذا حضورٍ فعالٍ في الأسلوب الملحمي.[2] و هذا ما استوقف نيتشه في رؤية "بارمنيدس" للوجود، و حاول أن يُعطى لها قراء خاصة تنظر في نقطة الانعطاف التي جاءت معه، و كان له السبق فيها.

فتصور " بارمنيدس" للوجود كان انطلاقا من أن « *الوجود موجودا و لا يمكن أن يكون لا موجودا، أما اللاوجود فلا يُدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبدا، و لا يُعبَّر عنه بالقول، فلم يبق غير طريق واحد هو أن الاعتراف بوجود الوجود.*» [3] بمعنى أن "بارمنيدس" يرفض القفز من الوجود إلى اللاوجود. فالعالم واحد فاللاوجود متضمن في الوجود. و بهذا خلص " بارمنيدس" إلى النظرة التالية حسب تأويلية نيتشه له : « *أن عالمنا نفسه يتضمن جزءا من الوجود، كما يتضمن أيضا جزءا من اللاوجود. يجب أن لا*

---

[1] : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، مرجع سابق، ص 72.

[*]: **بارمنيدس:** فيلسوف يوناني عاش في أرجح الظن في نهاية القرن السادس قبل الميلاد، أو النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد. قدره أفلاطون عالي التقدير، و سمى عليه إحدى محاوراته، و نعته بالموقر، له حماسة شعرية دشن بها القصائد الفلسفية التي بلغت أوجها في قصيده " في طبيعة الأشياء".(نقلا عن: **جورج طرابيشي**، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 138.)

[2]: جورج هانز غادمير، **بداية الفلسفة**، مرجع سابق، ص 142.

[3] : يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف و الترجمة ، مصر، (د–ط)، 1936، ص 37.

نفتش عن الوجود خارج عالمنا، و بشكل ما خارج أفقنا.» [1] و رؤيته هذه كانت انطلاقا من مقارنته لصفات الأشياء التي أقرّ أن كلها ليست من نفس النوع، فميز بين الايجابية منها، و السلبية، سعيا منه لإبراز التعارض الموجود داخل عالم الطبيعة، فقسم عالم الطبيعة إلى نطاقين متمايزين؛ نطاق الصفات الايجابية ذات السمات الواضحة كالنارية، و الحارة، و الخفيفة، و نطاق الصفات السلبية التي هي في الواقع تعبير عن نقص و غياب الصفات الأخرى، و لهذا استعمل "بارمنيدس" بدل من صفتي ايجابي و سلبي، العبارات الثابتة موجود، و غير موجود.[2]

يقول "بارمنيدس": *« بيقى لنا طريق واحد للسير: الوجود موجود، و يوجد من المدلولات ما يدل على أنه ليس مخلوقا و لا زائلا، لأنه متفرد بكماله و ثباته، و أبديته، ليس بإمكاننا أن نقول أنه كان، أو سيكون، لأن وجوده أبديٌ وكليٌ في ذات الآن.»* [3] يعنى هذا أن "بارمنيدس" يؤكد ثبات الوجود و لاصيرورته، و لا طريق ثاني يبرر عدم ثباته عدا الإقرار بذلك، و التسليم بكلية، و مطلقية، و ثبات الوجود.

و في هذا التصور البارمنيدي للعالم أنطولوجيا جديدة تؤسس لميتافيزيقا الثبات، التي تحاول أن تزيح فعل الصيرورة عن الوجود، و بالتالي فإن نيتشه يرى أن "بارمنيدس" أراد التقليل من قيمة الأرض و بالتالي قيمة الحياة، و « *إذا كان نيتشه قد تعاطف في البداية مع تفكير "بارمنيدس"، لأنه كان يدرس الوجود الواقعي فإنه في النهاية بدأ يصفه بأعنف الأوصاف بسبب النتيجة التي توصل إليها. فقد وصفه هو، و أتباعه الميتافيزيقيين بالغباء، لأنهم يقولون أن كل الأشياء ثابتة.»* [4]

4- هيراقليطس (Héraclite) و براءة الصيرورة :

بعد كل هاته التأويلات للوجود التي تُفضي إلى تقرير وجود عالمين سواء أخذت بالكثرة و التعدد، أو بالوحدة بدءا من "طاليس" الذي أرجع العالم إلى الوحدة، مرورا بـ" أنكسيمندريس" الذي أعطى بعدا أخلاقيا للوجود، و قال بوجود عالمين مختلفين؛ العالم الفيزيائي- بيرون- عالم الكون، و الفساد

---

[1] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص 68.

[2] : المصدر نفسه، ص 68.

[3] : جورج هانز **غادمير، بداية الفلسفة**، مرجع سابق، ص 194.

[4] : عبد الكريم عنيات، **نيتشه و الإغريق**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص 83.

و العالم الميتافيزيقي اللامحدود–الأبيرون– وصولا إلى "بارمنيدس" الذي يُقِّر بثبات الوجود، و يكبح جموح الصيرورة.

ليظهر بذلك "هيراقليطس" [*] (576–480 ق–م) (Héraclite) الذي كرَّس فعل الصيرورة بقوة، ليظفر بمكانة مميزة بين فلاسفة المدرسة الأيونية، وفقا للتأويل النيتشاوي لها، حيث يقول نيتشه في "هيراقليطس" مقارنة بسابقه " أنكسيمندريس": « *إن هيراقليطس الأفسي قد برز وسط هذا الليل الروحاني الذي كان يلف مسألة الصيرورة عند " أنكسيمندريس" ليضيئه ببريق إلهي.*» [1] لأن هيراقليطس يكرِّس الصيرورة.

يقول "هيراقليطس": « *نحن ننزل في النهر الواحد، و لا ننزل فيه، فما من إنسان ينزل في النهر الواحد مرتين فهو دائم التدفق، و الجريان.*» [2] و هذا يدل على صيرورة، و لاثبات الموجودات. إذا كان "أنكسيمندريس" قد قال بثنائية العالمين المختلفين، فإن "هيراقليطس" قد نفى الرؤية الثنائية للوجود ، فعالم الكثرة، و الصيرورة هما حقيقة واحدة، ، و لا وجود لحقائق مطلقة ، فالمبدأ الهيراقليطي قائم على أساس الصيرورة. و التغير هو حقيقة الوجود.

نجد نيتشه في توصيفه لتصور "هيراقليطس" للوجود، و كيف كان حكمه على الصيرورة، و كيف لا يمكن فهم و إدراك الوجود إلا من خلال التعدد، و الحركة التي تحكمه، إذ يقول: « *كان خيال "هيراقليطس" يقيس الكون في حركته الدائمة، و يقيس الواقع بنظرة المشاهد المبتهج الذي يحضر صراع أزواج لا تُحصى، و تنافسها السَّار بإشراف حكام صارمين، فقد انتابه شعور مسبق أكثر عمقا: لقد أصبح حينئذ مستحيلا عليه أن يتناول الأزواج المتصارعة بمعزل عن حكامها، فقد كان الحكام أنفسهم بيدون، و كأنهم يتصارعون، و المتصارعون وكأنهم يحكمون صراعهم.*» [3] و الواقع أن هيراقليطس و إن كان يفكر في الصيرورة، فإنه لا يفكر فيها بمعزل عن اللاتحجب الذي ينتمي إلى ماهية الوجود، و نفس الشيء يقال عن بارمنيدس الذي يرى أن وجود الموجودات يظهر في مقاومته للصيرورة، و كأننا تعودنا أنه إذا قال

---

[*] : **هيراقليطس** (576–480 ق–م): فيلسوف إغريقي ينحدر من أسرة نبيلة، شغل منصبا دينيا مرموقا، ترك كتابا واحدا سماه "الطبيعة". (نقلا عن جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 697.)

[1] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص 54.

[2] : محمد جديدي، **الفلسفة الإغريقية**، مرجع سابق، ص 164.

[3] : فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص 58.

الفيلسوف الأول (أ) قال الفيلسوف الثاني (ب) ، و إذا قال الثاني (ب) قال الأول (أ)، و كأن التناقض و التضاد هما الضرورة، و القدر المحتوم الذي يحكم أمور الفكر، و التفلسف.[1]

لقد أثنى نيتشه كثيرا على تأويل "هيراقليطس"، مبينا أنه تأويل صائب إلى حد بعيد لأنه يعلن إجلال الحياة، و تأكيد قيمتها من حيث عَدّه العالم الظاهر هو العالم الأوحد، و الحقيقة الواحدة، أما العالم الحقيقي الموجود خلف هذا العالم، فهو مجرد أكذوبة. « *وحده العالم الظاهر هو الموجود، و ما العالم الحقيقي سوى كذب نضيفه إليه.* » [2]

ما يُلاحظ من خلال قراءة نيتشه لهاته المرحلة اليونانية، أنه وضع تراتبية لقراءته، حيث يمثل "هيراقليطس" قمة هذا التراتب على اعتبار أنه لم يقل بثنائية العالم، هناك وجود واحد فقط هو الوجود الأرضي، و هذا ما يعطي قيمة للحياة و ليس التعالي عنها، أو تجريمها على حد تصور "أنكسيمندريس" هذا من ناحية، و من ناحية أخرى، أن فعل الصيرورة تمثّل ذروته مع "هيراقليطس"، فالوجود تغير و ليس ثبات كما هو الحال مع "بارمنيدس"، فالهيريقليطية مثلت أنموذجا لنيتشه في محاولة فهم الوجود.

بناءا على ما سبق يتضح أن كل تأويلات الوجود في المرحلة ما قبل (سقراطية) ، كانت حسب نيتشه متميزة، و ذات مبادئ مختلفة، قدّمت تفسيرات متعددة للوجود، لكنها تشترك في محاولتها تبسيط فعل الصيرورة، و التحكم فيه وفق آلية تجعل الصيرورة ضمن جوهر واحد، كما أن فلاسفة هاته المرحلة كان التأويل الأنطولوجي للعالم عندهم يتأسس على الوجود الأرضي، بمعنى أنهم أولوا اهتماما للحياة، ما جعل فلسفاتهم تحمل بعدا تراجيديا يعكس بعدا قيميا لتصوراتهم الأنطولوجية. و هكذا أدرج نيتشه نفسه من تلامذة العصور القديمة اليونانية، بل عدّ نفسه آخر أولئك التلاميذ.

---

[1] : جمال محمد أحمد سليمان، **مارتن هايدغر**، دار التنوير، الإسكندرية، (د-ط)، 2009، ص 237.

[2] : فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، تر: حسان بورقية و محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، ص27.

المبحث الثالث: مكانة الفكر الأخلاقي في الميتافيزيقا الإغريقية

الفلسفة ما قبل السقراطية هي العصر الذهبي للفلسفة اليونانية؛ في نظر نيتشه ، و قد تجسدت روحها التنويرية في الأسطورة التراجيدية التي نظر لها جل الفلاسفة من زاوية معتمة، لكن نيتشه رأى العكس من ذلك، لكن ماذا عن مرحلة "سقراط" ؟، التي شهدت سيطرة الشهوات، و الغرائز. كيف تعامل فلاسفة هاته المرحلة مع المعطيات الجديدة لهاته الفترة؟ و كيف نظر إليها نيتشه؟.

1- سقراط (Socrate) و غسق الغرائز:

يخصص نيتشه كتابا مستقلا لدراسة الفلسفة ما قبل السقراطية التي عاشت ما سمي " بالعصر المأساوي" الإغريقي، و في الكتاب نفسه يناهض السقراطية باعتبارها انحرافا عن خط هؤلاء الذين يصطلح عليهم بـ" المعلمين الأوائل" أو "جمهورية العباقرة ". [1]

في مؤلفه " أفول الأصنام" يصف نيتشه حالة " أثينا " في عصر سقراط؛ –القرن السادس و منتصف القرن الخامس– حيث كانت غارقة في الفوضى، و الغرائز، أثينا القديمة كانت تقترب من حتفها، كانت الغرائز تغرق في الفوضى؛ في كل مكان، كان الإنسان يشرف على المغالاة، لقد أرادت الغرائز أن تستبد.[2]

فوسط انهيار مثل الحقيقة، و الأخلاقيات جراء الحركة السفسطائية (Le Sophisme) ظهرت في " أثينا " شخصية سقراط الذي قُدِّر عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى، و إدراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك الوقت.[3] فأدرك "سقراط" أن الكل بحاجة إلى أسلوبه، و إلى معالجته، و وصفته السحرية لحفظ النوع.[4]

كان البعض يرى في "سقراط" أنموذجا للحكمة، و البعض الآخر يرى فيه العكس من ذلك؛ ومن بينهم نيتشه، و سبب حمله على "سقراط" يعود إلى الروح المسيحية التي تتبطن فلسفته؛ فحينما أدار سقراط ظهره للعالم المحسوس، فإنه وصل إلى عتاب الثنائية المسيحية بين (الروح، و الجسد). [5] و هناك سبب

---

[1] : عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه و مهمة الفلسفة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص 111.

[2] : فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص 22.

[3] : وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، (د–ط)، 1984، ص 113.

[4] : فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص 22.

[5] : عزت قرني، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، جامعة الكويت، الكويت، (د–ط)، 1993، ص ص 106–107.

آخر لهجوم نيتشه على "سقراط" هو أن فلسفة "سقراط" تتجسد في اتجاه واحد من اتجاهي الروح اليونانية و هو الاتجاه " الأبولوني" مبدأ الحياة الواعية، فهو الحكيم الذي يدري كيف يقهر الغريزة بالحكمة، و معه تنفصل وحدة العنصرين " الأبولوني" (Apollon) [*] و" الديونيسيوسي" الذي كان اتحادهما في رأي نيتشه سبب خصوبة الحضارة اليونانية حتى عصر "سقراط" خاصة في ميدان المسرح، و هكذا انتهى الانسجام واختفى التوتر الخصب بين الأضداد، و معه يبدأ انهيار الحضارة اليونانية.[1]

فالعقل حسب "سقراط" وحده هو الذي يقود السلوك قيادة صحيحة.[2] إذن مع السقراطية تظهر سلطة العقل للحد من استبداد الغرائز، و بالتالي يكون "الأبولوني" و "الديونوسيوسي" في حالة صراع بعدما كانا في حالة وحدة، و لعل هذه النزعة العقلية التي ميّزت الفلسفة السقراطية هي التي ولدت روح الكراهية عند نيتشه، و جعلت منه يرى في سقراط أنه سبب الجمود الفكري الذي ساد الفكر اليوناني بصفة خاصة و الأوربي بصفة عامة. لأنه بنزعته العقلية أقصى التفسير المأساوي للوجود.

مع السقراطية اختل التوازن، إذ بدأ الجانب العقلي " الأبولوني" يتغلب على الجانب الوجداني " الديونوسيوسي"، كما شوه سقراط روح العصر التراجيدي في اليونان.[3] قد رأى "سقراط" في الحب نوعا من العبودية فكان ينصح الناس بالتمسك بفضيلة الاتزان، و الاعتدال، و عدم التطرف في العاطفة، و كان يصف من لا يتحكم في سلوكه بأنه مثل الحيوان، و لعل هذا البعد الأخلاقي عند "سقراط" هو ما يؤكد نزعته العقلية، و يُبعده عن التطرف العاطفي، و الحماسة، و الاندفاع التي تميز عصر "هوميروس"، حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الإنسان حيوانا كما يرى سقراط بل تجعله بطلا مثل " إخيل".[4]

فالتعاليم السقراطية أخلاقية في جوهرها، حيث يشترك مع السفسطائية في مسألة مشكلة الإنسان، وواجباته، التي يصب فيها "سقراط" جل اهتماماته، و يتنحى عن جميع المشكلات المتعلقة بأصل

---

[*] : **الأبولوني**؛ نسبة إلى " أبوللو" إله الشمس، إله النظام، و العقل، يتجسد في حلم الوهن، و هو يمثل الإنسان المتمدين. (نقلا عن: لورانس جين وكيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، مرجع ساق، ص19.)

[1] : عزت قرني، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، المرجع السابق، ص 107.

[2] : أفلاطون، **محاورة مينون**، تر: عزت قرني، دار قباء، مصر، (د-ط)، 2001، ص 100.

[3] : أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية**، دار قباء، مصر، (د-ط)، 1998، ص 134.

[4] : المرجع نفسه، ص 134.

العالم، أو طبيعة الحقيقة المطلقة، التي اهتم بها الطبيعيين الأوائل، حيث أن "سقراط" يندد بمثل هاته التأملات ويعتبرها لا تمثل أي قيمة بالنسبة للممارسة الأخلاقية، و المعرفة الإنسانية.[1]

يذهب السفسطائيون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة و هوى، و أنّ القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، و أنها متغيرة بتغير العرف، و الظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، و من حق الرجل بالمال، أو بالبأس، أو بالدهاء أو بالجدل، أن يستخف بها، أو ينسخها، و يجري مع الطبيعة.[2]

لذا يعتبر نيتشه السفسطائيين هم اليونانيون الحقيقيون لأنهم لم يتمازجوا بكلمات الفضيلة الرنانة، على أن طريقة دفاع "غوته" [*] (1974-1982م) (Johann Wolfgang von Goethe) عن السفسطائيين خاطئة حسب نيتشه لأن "غوته" كان يريد وضعهم في مرتبة الخيريين، و الوعاظ [3]، كما أن السفسطائيين واقعيو الطرح برأي نيتشه؛ « *فهم يصوغون القيم، و الممارسات المألوفة لدى الناس كلهم ليرفعوها إلى مرتبة القيم، و يملكون شجاعة معرفة لا أخلاقيتهم، و هي شجاعة خاصة بالعقول القوية.*»[4] هذا القرب غير المألوف من الأخلاق، و عدم الخضوع لمُطلقية العقل كما ميزت الفكر السفسطائي هي التي جعلت نيتشه يثنى عليهم و ينعتهم بالشجاعة، كما أنه أقر بالحقيقة الأولى التي تنفي وجود الأخلاق في ذاتها، و الخير في ذاته، و أن الحديث عن مثل هذه الحقيقة ضرب من الجنون.[5]

يعتبر نيتشه أن الانحطاط أصاب الفلسفة اليونانية منذ ظهور "سقراط" على مسرح الفلسفة اليونانية إذ غدت الغرائز المضادة للهلينية هي السائدة [6]، « *فكل شيء في الإنسان معلق على النفس، كل شيء آخر في النفس ذاتها معلق بدوره على العقل، فقد أُريد لكل هذه الأشياء أن تكون خيِّرة.*» [7] على أن النفس النفس العاقلة هي التي تقود القيادة الصالحة، أما النفس غير العاقلة فتقود نحو الفساد، كما أن سقراط يضع

---

[1] : وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 124.

[2] : يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص ص 67-68.

[*]: **غوته** (1974-1982م): أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميزين، كان له بالغ الأثر في الحياة الشعرية، و الأدبية، و الفلسفية.

[3] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 180.

[4] : المصدر نفسه، ص 180.

[5] : المصر نفسه، ص 179.

[6] : المصدر نفسه، ص 176.

[7] : أفلاطون، **محاورة مينون**، مرجع سابق، ص 129.

الفضيلة، و العقل في نفس درجة الخيرية، فكل من العقل، و الفضيلة خيِّران، و مفيدان، و بالتالي فالفضيلة عقل سواء كانت نوعا منه أو أنها تمثل كل العقول. [1]

إن إعطاء الأولوية للعقل على حساب الغرائز، لم يكن اختيارا من قبل اليونانيين، ولكنه كان حلا أخيرا، فلم يدركوا أن طغيان العقل قد يؤدي إلى التدهور، و الانحطاط، لأن في سيادة العقل قتل للأساس الحيوي الذي يُنمي تفكيرهم. فـ « *الإنسان كان في خطر، ولم يكن له من اختيار سوى الاضمحلال أو التظاهر بأنه منطقي حتى العبث.*» [2] يؤكد نيتشه أن أخلاقية الإغريق قد صارت انطلاقا من أفلاطون تستند إلى دوافع مَرضيَّة، و الأمر نفسه بالنسبة للجدل. فالمعادلة : {عقل + فضيلة = سعادة} تعني فقط أنه يجب أن نفعل مثل "سقراط"، و أن نقيم ضد الشهوات المظلمة نورا سرمديا. نور العقل، وعلى المرء أن يكون نبيها فطنا منيرا مهما كان الثمن، وأن كل تنازل للغرائز، أو للاشعور يقود إلى الهاوية.[3]

أما ما يعتبر علامة انحطاط عند "سقراط" بالنسبة لنيتشه هو وضعه العقل، و الغرائز على طرفيْ نقيض، و انحيازه للعقل، فقد كان سقراط ينظر إلى العقل بتفاؤل كبير؛ فالفكر الموجه بواسطة السببية –في نظر سقراط– قادر على النفاذ إلى عمق الوجود، و أن هذا الفكر ليس فقط قادر على معرفة الوجود؛ بل هو قادر على تصحيحه أيضا. و يعتقد نيتشه أن "سقراط" قد عاش مسكونا بهاجس هذه المعرفة، و مات عليه، لقد كانت صورته، و هو يموت، صورة رجل تحرر من غريزة خشية الموت بفضل حكمته، و عقله. [4]

إنَّ القول السقراطي بعدم إمكانية تبرير الأخلاق منطقيا، والزعم بأن قابلية الشيء للإثبات هو شرط القيمة الذاتية في الفضيلة، يعني تفسخ الغرائز اليونانية. وكل أولئك الفضلاء الكبار، كل واضعي الكلمات هم أنفسهم نماذج من التفسخ، يرى فيه نيتشه مغالاة سقراطية في تأكيد أن التبرير المنطقي للأخلاق هو ما يكسبها الميزة الحسنة، و التي لا تساوي شيئا من دونها. [5] و يعني هذا من ناحية عملية أن الأحكام الأخلاقية قد فقدت الطابع الديونيسيوسي.

---

[1] : أفلاطون، **محاورة مينون**، مرجع سابق، ص ص 128–129.

[2] : فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص 23.

[3] : المصدر نفسه، ص 23.

[4] : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، مرجع سابق، ص 77.

[5] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 181.

لقد تم فصل التصورين الكبيرين؛ "صالح "، و "عادل" عن شروطهما الأولى التي يشكلان جزءا منها متخذين شكل أفكار. و بعد أن أصبحا حرين، أصبحا من الموضوعات التي يتناولها الجدل. وراءهما يتم البحث عن حقيقة و يتم اعتبارهما جوهرين، أو علامتين لهذين الجوهرين: و يبتكر لهما عالمهما الخاص، العالم الذي أتيا منه.[1]

فالمعرفة تعني المعرفة بالأشياء كما هي على نحو موضوعي في استقلال عن الفرد، و مثل هذه المعرفة هي معرفة بمفاهيم الأشياء. لهذا فإن تفلسف "سقراط" يقوم أساسًا على محاولة تأطير المفاهيم الحقة. لقد انطلق يتساءل: ما هي الفضيلة؟ ما هي الحصافة؟ ما هي العدالة؟ و هو لا يقصد إلا ما هي المفاهيم الحقة، أو التعريفات الحقة لهذه الأشياء؟ [2] غير أن النظرية السقراطية في المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هي مطروحة لغايات عملية. و لقد جعل سقراط النظرية خادمة للممارسة، فهو يريد أن يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشيء سوا لممارسة الفضيلة في الحياة. وهذا يحيل إلى النقطة الرئيسية في فلسفة سقراط و هي التوحيد بين الفضيلة، و المعرفة.[3]

إذن بهذا التأويل العقلي للوجود مع السقراطية، ، تنتفي القيمة التراجيدية للحياة، و هذا بجعلها الغرائز قوى للسلب لا قوى للإثبات، من خلال بغض الجسد، و الشهوة، و الثورة ضد الحواس، و إعطاء الأولوية للعقل. إذ يَعدّ "سقراط" أن الثروة، و النفس، و الجسم ثلاث أنواع من النقائص هي: الفقر، والمرض، و الظلم، على أن الظلم هو أكثرها قبحا لأنه يسبب الألم الأكبر، أو الضرر الأكبر أو كليهما في الآن عينه. [4] فسقراط تسامى عن الواقع و أراد أن يخلق عالما أخر تحكمه الفضيلة، و هذا ما حسبه نيتشه تشويها للقيم الأخلاقية، خلق إنسان صالح أو سعيد.

إنّ "سقراط" يمثل لحظة الانحطاط، و الفساد في الفلسفة اليونانية حسب نيتشه؛ بل إنه كذلك في تاريخ القيم كله. فالإحساس التراجيدي، و الإحساس السقراطي على طرفي نقيض. و « *بهذه الطريقة يبرز نيتشه الفرق بين "سقراط"، و الفلاسفة القدامى، و الأوضاع التي أماتت فلسفة العصر المأساوي، و هو لا*

---

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 181.

[2] : وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 127.

[3] : المرجع نفسه، ص 127.

[4] : أفلاطون، **محاورة جورجياس**، تر: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، (د-ط)، 1970، ص ص 78-79.

يفسر ذلك برده إلى حالة تبدل، أو تحول في الحقيقة، وإنما تحول في الذهنية، و الطريقة؛ أي تحول الإنسان في ذاته والإرادة التي تُسيِّر تفكيره.»[1]

2- المثل الأعلى الأفلاطوني:

بعد نقد نيتشه لـ"سقراط"، و تعريته للجوانب الميتافيزيقية في نزعته العقلانية انتقل إلى الميتافيزيقا الأفلاطونية ليشن هجومه عليها، و قدّر أن الفضيحة قد بلغت معها أوجها؛ لقد كانت ساخطة على صورة الإنسان في عصرها، و رأت ضرورة ابتكار الإنسان المجرد، و الكامل، الصالح، و الحكيم، و الجدلي.[2]

لا يفهم نيتشه الفلسفة الغربية إلا وهي أفلاطونية أو حضور دائم للأفلاطونية، في أكثر من مستوى و لذا يضع عنوان فلسفته، أنها الحركة المضادة للميتافيزيقا؛ أي الحركة المضادة للأفلاطونية.[3]

اكتشف أفلاطون نظريته في المثل (428-348 قم) (Platon) انطلاقا من الفهم السقراطي الذي يتأسس على معرفة لا تتعلق بالأشياء الحسية، بل بالمجال الأخلاقي. ليخلص أفلاطون بذلك إلى الرأي الذي فحواه أن المعرفة، أو التعريف الذي هو شرطها تتعلق بالأشياء اللاحسية، بمعنى آخر، أن أفلاطون هو المسؤول عن تحويل الأخلاق، و منطق الحد السقراطييْن إلى علم ما بعد الطبيعة.[4]

لا يمكن دحض الميتافيزيقا الأفلاطونية إلا من خلال نظرية المُثل التي تستند عليها، فالمثل عند " أفلاطون" حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل، وجودها خارجيا، و مفارقا مستقلا عن الإنسان، و في الوقت عينه تمثّل مصدرا للمعرفة، و علّة لها، كما أنها مصدرا لوجود الأشياء في العالم المحسوس، و علة لها. فمثلا علة الجمال في الأشياء راجعة إلى مثال الجمال، و ماهيته، و من ثم فالحقيقة تكمن في المُثل، وليس في المحسوسات التي تمثل الظاهر[5].

إن كل الأسئلة التي يطرحها أفلاطون في محاوراته على لسان سقراط تحمل طابعا واحدا فمثلا عندما يسأل سقراط عن طبيعة الفضيلة يجيب محاوره، على أن الفضيلة هي: « *قدرة الرجل على إدارة*

---

(1) : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، مرجع سابق، ص 80.

(2) : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 181.

(3) : عبد الكريم عنيات، **قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية**، إشراف: جمال مفرج، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009-2010، ص ص 76-77. (مذكرة ماجستير غير منشورة.)

(4) : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، مرجع سابق، ص 81.

(5) : محمد جديدي، **الفلسفة الإغريقية**، مرجع سابق، ص 281.

شؤون الدولة، و قدرة المرأة على إدارة منزلها، كما للشيخ، و للطفل أيضا فضيلتهما.».[1] فيكون رد سقراط متهكما بحثا عن مفهوم واحد كلي لكل الفضائل، و ليس تعددية الفضائل، « *فمهما يكن من كثرتهان و تنوعها إلا أنها تمتلك جميعها صورة معينة واحدة بها تصير فضائل، و هي التي لا بد أن يضع عينه عليها ذلك الشخص الذي سيجيب إجابة صحيحة عن السؤال الذي ألقي عليه حتى يوضح ما هي حقيقة الفضيلة.*» [2] و هذا التحديد للمفهوم الفضيلة لم يحصره على الفضيلة فحسب بل شمل كل المفاهيم الأخرى، كما أن هاته المفاهيم لا تجد ماهيتها على أرض الواقع الخاضعة للكون، و الفساد، بل في عالم المثل المطلق الثابت، و يعتبر الخير المطلق هو مثال المثال بالنسبة لأفلاطون حيث نجده قائلا: « *فالأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تُعرف فحسب، بل هي تدين له على الأصح، بوجودها و ماهيتها.*»[3] بمعنى أن الخير المطلق كموجود متعالٍ عند "أفلاطون" يحتل الأولوية الوجودية، و الأولية المنطقية، تجاه الموجودات الأدنى منه بوصفه مبدأ تستمد منه الصور الأخرى وجودها.

إن صيغة السؤال السقراطي الأفلاطوني صيغة ماهوية ميتافيزيقية تتعلق بماهية الشيء أو المعنى أو الحقيقة، وبالتالي فهو سؤال يتأسس على التمييز بين الماهية، و العرض، الحقيقة، و الظاهر، الوجود و الصيرورة، المثال، والواقع، الفكرة، و الشيء.[4] حيث يقول أفلاطون على لسان سقراط: « *إن المعرفة في ذاتها؛ أي المعرفة كماهية ستكون معرفة بهذه الحقيقة العليا في ذاتها؛ أي بالحقيقة كماهية.*» [5] على أن المعرفة في حد ذاتها لا بد أن تدرك كماهية، أو كجوهر متعالي، فالمعرفة هي معرفة الحقيقة بما هي ماهية. لهذا فالسؤال السقراطي الأفلاطوني يعتمد على الثنائية، فهو يفصل بين وجودين؛ الأول حقيقي و الثاني مزيف.

---

[1] : أفلاطون، **محاورة مينون**، مرجع سابق، ص74- 75.

[2] : المرجع نفسه ، ص ص 76-77.

[3] : المرجع نفسه، ص 283.

[4] : محمد أندلسي ، **نيتشه و سياسة الفلسفة**، دار توبيقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 97.

[5] : أفلاطون: **محاورة بارمنيدس**، تر: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص27.

بينما السؤال الذي فرضه نيتشه على الفلسفة لم يكن المقصود منه التوصل إلى معرفة الخير و الشر في جوهرهما؛ بل اكتشاف من المِعني، أو بالأحرى من المتكلم، فعند النطق مثلا بكلمة " أغاثوس" (صالح) للإشارة إلى أنفسنا، و بكلمة "ذيلوس" (شرير) للإشارة إلى الغير.[1]

بمعنى أن السؤال النيتشاوي يكون محايثا للواقع، و يعكس الذات المتكلمة، بينما السؤال الأفلاطو– سقراطي يكون مفارقا للواقع، ولا يعبر عن الذات فهو يختلق عالما خاصا به. إجاباته تبحث عن الماهيات لا الأعراض التي توجد في الواقع . فسؤال نيتشه هو: ماذا يعني هذا الشيء بالنسبة لي؟ بينما السؤال الأفلاطو– سقراطي هو: ما هو هذا الشيء ؟ فالسؤال الأول يجد إجابته في العالم الأرضي، أما الثاني فيجد إجابته في العالم ما فوق أرضي، فالسؤال النيتشاوي « *لا يسأل عن الشيء من حيث ما هو من حيث الماهية، وإنما من حيث ما يضمره، و يخفيه، و يحجبه.*» [2]

و ما يمكن فهمه هو أن السؤال الأفلاطوني ليس سؤالا بريئا؛ بمعنى أنه يُخفي وراء إدعاءه الماهية، و الكلية، و الشمولية، إرادة لسيطرة، و فرض إرادة المتحدث مرجعية القوية. كل هذا دون أن يصرح، و يعلن عن هذه النوايا المضمرة. في حين أن السؤال الذي يقترحه نيتشه هو سؤال شفاف و واضح ومنفتح عن حقيقته، لأنه يعلن عن الإرادة التي تريد أن تسيطر، و الكامنة وراء تحديد القيم و المفاهيم مثل: الخير، و الشر، و الفضيلة.[3]

إن " أفلاطون" هو الذي فصم العُرى التي كانت تربط الغرائز بدولة المدينة، و بالمصارعة و بالبسالة العسكرية، و بالفن، و بالجمال، و بالعجائب، و بالإيمان، و بالتراث، و بالأسلاف، فأفلاطون حسب نيتشه أنكر كل الشروط الأولى التي أوجدت الإغريقي النبيل من الصخرة القديمة، وأدخل الجدل في الحياة اليومية، تآمر مع الطغاة، و مارس سياسة المستقبل، و أعطى أفضل مثال على الغرائز المنفصلة عن الأمور القديمة، فهو ضليع، و متحمس في كل ما هو ضد الهلينية.[4]

---

[1] : مشال فوكو، **الكلمات و الأشياء**، تر: مطاع الصفدي وسالم يافوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د–ط)، 1990، ص 255.

[2] : محمد أندلسي، **نيتشه و سياسة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 97.

[3] : عبد الكريم عنيات، **قراءة نيتشه للفلسفة الإغريقية**، مرجع سابق، ص 82.

[4] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 185.

فإنجاز أفلاطون لمشروعه السياسي في الجمهورية هو تكريس في الآن نفسه لنظرية المعرفة التي أعلت من شأن العقل، و حطت من قيمة المعرفة الحسية.[1] نجده قائلا في الغاية من الدولة:« *إن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح، هي أن تجد لمن ينبغي أن يتولوا الحكم فيها سبيلا في الحياة أفضل من الحكم، و عندئذ فقط تكون مقاليد السلطة في أيدي الأغنياء بحق، لا أغنياء الذهب، و إنما أغنياء الحكمة و الفضيلة، و هو الغنى الذي لا بد منه لتحقيق السعادة.*» [2] من خلال هذه العبارة الأفلاطونية يتضح مفهوم الغنى عند أفلاطون على أنه لا يحمل بعدا حسيا ماديا؛ بقدر ما يحمل بعدا معنوي روحيا.

يقول " أفلاطون" على لسان سقراط في محاورة "جورجياس" : « *إذا كانت النفس المعتدلة و الحكيمة طيبة فإن النفس التي تحمل كيفية مضادة تكون رديئة، و هذه النفس التي تعارض الأولى فاقدة الرشد، و فاجرة، إنه لا اعتراض على هذا، و الرجل الحكيم يسلك السلوك المناسب إزاء الآلهة، و الناس و هو لا يكون حكيما في الحقيقة إذا فعل غير المناسب، ذلك شيء ضروري، و العمل إزاء الناس بما يليق هو مراعاة العدالة، و التقوى هي أن يكون الإنسان بالضرورة عادلا، و تقيا، (...) ومن الضرورة القصوى أن يكون الحكيم عادلا، و شجاعا، و تقيا، و أيضا الانسان الطيب تمام الطيبة الذي يعمل في كل شيء ما هو خير، و جميل، و هو ما دام يعمل الخير، و الواجب، فإنه لا يمكن أن يفوته الحصول على النجاح و السعادة.* »[3]

إنّ كل شيء سيتوقف على طبيعة النفس، التي بخيرتها، و فضيلتها توجه سلوك الحكيم تجاه الناس و الآلهة لذا تعتبر الفضيلة ضرورية للحاكم، كما أن النفس التي لا تمتلك الفضيلة، ستخسر الحكمة.

الرأي الشائع عن الأفلاطونية هو أنها قد أسست لفلسفة متكاملة البناء، و الانسجام، لكن نيتشه نسف كل هذا البناء بجملة: « الإله قد مات.» و قد قرأ كثير من دارسي نيتشه، و منتقديه هاته الفكرة بأنها تعبير عن إلحاد ، و أنها تستهدف الإله المسيحي بصورة خاصة، لكن نيتشه يرمي من ورائها إلى هدم لكل ما هو مثالي يتعالى عن العالم الأرض، و بالضبط كل ما هو أفلاطوني. إن مقولة «الإله مات»تقتل هذا التقسيم بأكمله.[4]

---

[1] : خديجة زتيلي، **أفلاطون**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011،ص 64.

[2] : أفلاطون، **الجمهورية**، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، (د-ط)، 2005، ص 411.

[3] : أفلاطون، **محاورة جورجياس**، مرجع سابق، ص ص 125-126.

[4] : عبد الكريم عنيات، **قراءة نيتشه للفلسفة الإغريقية**، مرجع سابق، ص 85.

يجعل نيتشه الفلاسفة الكبار أمثال "سقراط" و" أفلاطون" نماذج تعبر عن: المزاج الأخلاقي و الديني، الفوضوية، العدمية (ضعف الصمود)، الكلبية، التصلب، مذهب المتعة، والرجعية . ومسألة السعادة والفضيلة وخلاص الروح تجسد التناقض الفزيولوجي لدى هؤلاء المنحطين –على حد تعبير نيتشه– ينقصهم توازن الغرائز، و الغاية.[1] و بكلمة واحدة يمكن القول أن الفلاسفة الحقيقيون لدى نيتشه هم الفلاسفة المتقدمون عن سقراط.

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 185.

الفصل الثاني

الفصل الثاني:

رؤية العالم في اللاهوت المسيحي

- **المبحث الأول: المثل الأعلى للخلقية في الحقبة الوسيطية**

1- المظهر الأفلاطوني للمسيحية

2- فكرة الخطيئة و تضاؤل "الأنا" الغربي

3- إصلاح صورة المثل الأعلى للخلقية (مارتن لوثر) (Luther Martin)

- **المبحث الثاني: صلة العالم الأصغر بالعالم الأكبر في عصر النهضة**

1- ريضنة الطبيعة و التصور الميكانيكي للوجود.

2- الوجود من التصور الغائي إلى التصور الآلي

المبحث الأول: المثل الأعلى للخلقية في الحقبة الوسيطية

ما بعد الأفلاطو– سقراطية؛ أو بالمعنى النيتشاوي هي بداية انحطاط الفعل الفلسفي، هي المرحلة الجنينية للديانة المسيحية، على اعتبار أن الحمولة الميتافيزيقية التي ترتكز عليها الأفلاطونية هي مسيحية مبكرة لأن كثيرا من المفاهيم، و التصورات التي تُؤسس للمسيحية من مختلف جوانبها خصوصا الأخلاقية منها، هي امتداد للأفلاطونية، التي تقر بوجود عالم مثالي مفارق للعالم الحسي. فما هو تصور المسيحية للعالم؟ و كيف كان الحضور الأخلاقي فيها؟.

إن التصورات التي تحملها العصور الوسطى ممثلة في المسيحية كان مبدأها الأساسي هو هذا الفصل بين العالم الأرضي الذي ميزته الدونية، و الضآلة، و العالم السماوي الذي ميزه التعالي، و السمو؛ و بالتالي التفرقة بين المادي، و اللامادي؛ بين الجسد و الروح، فكل ما يتعلق بالجسد هو بالضرورة لا أخلاقي يتميز بالدونية كونه يخضع للشهوة، بينما الروحي هو بالضرورة أخلاقي متسامي.

1- **المظهر الأفلاطوني للمسيحية**:

يعتبر أفلاطون هو أكبر فيلسوف هيأ الأرضية للديانة المسيحية، و هاته الإدانة تكمن في عدة نقاط لعل أبرزها هي نبذ الحواس. يرى نيتشه أن ما هو مشترك بين الميتافيزيقا الأفلاطونية، و اللاهوت المسيحي هو إقامة المتقابلات الثنائية الصارمة عن نظام الوجود، و المعرفة مع نظرة سلبية بل احتقارية لكل ما هو مادي ومتغير لصالح عالم أخروي ثابت، و أزلي.

فحضور الأفلاطونية في المسيحية راجع إلى أن المسيحية في بنائها تتأسس على هذا الفصل بين الجسد، و الروح على غرار الأفلاطونية التي معها، و مع عموم الفلسفات المثالية يكون الاحتراز من كل ما هو مرئي لأن المرئي هو ظل فقط لما يجب تأمله، و أخطر المرئيات هو الجسد: إنه يمثل بين الذات، و العالم، مدعيا أنه الوساطة الضرورية بين الروح، و الأفكار التي تريد تأملها: إنه الشاشة التي تنعكس عليها التمثلات، و ترتسم.[1] إن تجربة وضع " الجسد بين قوسين"؛ تؤكد أنه يستحيل على الذات أن تتقدم كروح خالصة، لكن مع نيتشه لا يكفي الجسد أن يكون عائقا؛ بل يصبح الشرط الأساسي للمعرفة، و الوجود.[2]

---

[1] : محمد بن صالح، **ديوان نيتشه**، منشورات الجمل ،بيروت– بغداد، الطبعة الثانية، 2009، ص 19.

[2] : المرجع نفسه، ص ص19–20.

يرى نيتشه أن ما هيأ الظروف التي مكَّنت المسيحية من الهيمنة على العالم القديم ليس هو فساد أخلاق هذا العالم القديم، بل أخلاقيته. فقد دمر التعصب الأخلاقي الذي يمثل ذروته "أفلاطون"، الوثنية بتحويل قيمتها، و بسقيه البراعة سمًا. و قد اعتبر نيتشه أن ما كان سائدا قبل المسيحية و التي عملت على تدميره، شيئا راقيا مقارنة بما سيأتي لاحقا، فالمسيحية انبثقت عن فساد نفسي، و ضربت جذورها في تربة فاسدة على حد تعبيره.[1] فالصراع ضد الإيمان القديم مثلما خاضته الأبيقورية، في أدق معانيه، صراعا ضد المسيحية، الموجودة مسبقا، صراعا ضد عالم قديم لطخته الأخلاق، و دخله الشعور بالذنب، و أصبح مريضا هرما.[2]

و لعل أبرز فكرة جاءت بها المسيحية، و تعد حجر الأساس في ميتافيزيقا العصور الوسطى، فكرة الله؛ فالله هو الوجود الكلي الشامل؛ بمعنى أنه الوجود الحقيقي. لا شيء يستحق اسم الوجود غير الله، بل يهبط إلى عالم الظاهر اللاحقيقي. و هاته الفكر ليست جديدة، و إنما لها و جود مسبق في نظرية المثل الأفلاطونية، التي ترى أن المثل هي الوجود الحقيقي، بينما الأشياء مجر ظلال باهتة لها. الرجل المسيحي يوافق على هاته النظرية بمعنى أكثر عمقا؛ الله هو الوجود الحقيقي الذي لا يتغير.[3]

هذا يعني أن الواقع الحسي ليس هو الواقع الحقيقي لأنه متغير، و ليس ثابتا، و يحكمه فعل التحول، و الصيرورة، فهو عالم الأشياء العرضية لا الجواهر، و هاته التفرقة بين عالمين، أو وجودين ليست بالطرح الجديد في المسيحية، فأفلاطون نظّر لها مسبقا حيث اعتبر أن العالم الحقيقي هو عالم المثل، و ما دونه عالم مزيف لا يمكن الأخذ بمعطياته حقائق، فهو عالم اللاحقيقة.

لكن من فكرة الله في المسيحية، التي ترى في الله الوجود المطلق الثابت اللامتغير، تنبثق رؤيتها للوجود التي تعتبر مغايرة لما سبقها من تصورات حول العالم، و أصله و طبيعته، ففكرة الكون في المسيحية جديدة، حيث تعتبر أن الكون مخلوق من العدم و هو يتجه باستمرار إلى السقوط في العدم لولا فعل العطاء المستمر الذي يحفظه.[4] و مثلا هذا الإصحاح من إنجيل يوحنا في العهد الجديد: ﴿*في البدء كان الكلمة و الكلمة كان عند الله، و كان الكلمة الله هذا كان في البدء عند الله، كل شيء به كان و بغيره*

---

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 187.

[2] : المصدر نفسه، ص 187

[3] : إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص 103.

[4] : المرجع نفسه، ص 104.

لم يكن شيء مما كان، فيه كانت الحيوان، و الحيوان كانت نور الناس، و النور يضيء في الظلمة، و الظلمة لم تدركه.﴾[1] يوضح أن الكون مخلوق، و ليس أزلي، و أن الوجود يتوقف عن الوجود الإلهي بما فيه " الكلمة "؛ أي الله الذي يتجسد في المسيح ، الذي كان وجوده عند الله في البدء، و كل موجود هو موجود بفعل الله، فكل الموجودات وجودها يرجع إلى الوجود الإلهي فبه وُجدت، و به تحيا، لأن الحياة تكون بالله فهو نورها، و بدونه تكون ظلمة كما كانت في البدء قبل مجيء " الكلمة " فالحياة ظلمة قبل إدراكها لـ "الكلمة".

2- فكرة الخطيئة و تضاؤل "الأنا" الغربي:

إن المفهوم الروحي للإله هو ما عدَّه نيتشه من أكثر المفاهيم فسادا في المسيحية، و أدنى المراتب التطورية للنموذج الإلهي، حيث يقول في هذا الصدد: « *إن المفهوم المسيحي لله – الله كإله للمرضى، الله الرتيلاء*[*] ، *الله كروح- هو واحد من المفاهيم الأكثر فسادا لله، مما تُوَّصِّل إليه على وجه الأرض، و لعله يمثل الدرجة السفلى في تراتب التطور الانحداري للنموذج الإلهي.*» [2] كما أن اعتبار المسيحية للإله كمثال أعلى متعالي عن الحياة، و مناقضا لها، الله كبؤرة لإعلان العداء ضد الحياة، و الطبيعة، و إرادة الحياة، الله كمبدأ لكل ثلب للدنيا، و لكل أكاذيب الآخرة، الله الذي يؤله فيه العدم، و تحاط فيه إرادة العدم بالقداسة جعلت من نيتشه يتحامل على المسيحية، و ارتأى أن الله يجب أن يكون ممجدا للحياة، و نِعم أبدية لإثباتها لا لنفيها.[3]

---

[1] : إنجيل يوحنا، **الإصحاح الأول/**1، ص 145.

[*]: **الرتيلاء**، أو العنكبوت شخصية يستعملها نيتشه كناية عن روح الإضغان، و الانتقام قوة العدوى، و الانتقام عنده هي سمه، و إرادته هي إرادة عقاب، و إصدار للأحكام. و سلاحه إنما هو الخيط، خيط الأخلاق، أما تبشيره، أو وعظه فبالمساواة أن يصبح الجميع متشابهين لذاتهم. و كل هذا التوصيف هو للإله المسيحي، لهذا وصفه بالرتيلاء كناية عن الصفات التي تحملها. (نقلا عن: جيل دولوز، **نيتشه**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعةالأولى، 1998، ص48.)

[2] : فريدريك نيتشه، **نقيض المسيح**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، 2011، ص48.

[3] : المصدر نفسه، ص 48.

إن هاته النظرة السلبية للحياة كرسها تاريخ الفكر المسيحي الذي اعتمده القديس " بولس" [*] (Paul Saint) ، و بصفة خاصة القديس" أوغسطينوس" [**] (354- 430م) (Augustin, Saint) من أجل محاكة الإنسان، و الشيطان باعتباره مضلله الأول، و هذا بوصف البشر سلالة مخلوقات وقعت مباشرة بعد خلقها تحت وطأة "الخطيئة الأصلية".

و الصفة هي التي تهم في عبارة "الخطيئة الأصلية"، لأن رؤية الناس مخلوقات معرضة للخطأ، أو أنها تحمل في داخلها قابلية أصلية لارتكابه، تقوم فكرة مفادها أن هناك منذ البداية علة متوارثة. فمنذ زمن القديس "أوغسطينوس" أصبحت النظرة إلى وجود الشر، و الألم تمتاز بميل متشدد نحو الإفراط في تجريم الكائن البشري.[1]

كانت خطيئة الإنسان خطيئة تمرد على الله، و يوضح "سفر التكوين" هذا التمرد في حوار المرأة- حواء- و الحية: ﴿ *فقالت الحية للمرأة: لماذا قال لكم الله: لا تأكلا من كل شجرة في الفردوس؟ فقالت المرأة للحية: نأكل من كل شجرة في الفردوس، أما ثمرة الشجرة التي في وسط الفردوس قال الله: لا تأكلا منها، ولا تقربا إليها لكيلا تموتا، فقالت الحية للمرأة ليس موتا تموتان، لكن الله يعلم أنكما يوم تأكلان منها تنفتح أعينكما و تكونان كالآلهة تعلمان الخير، و الشر.*﴾[2] و هذا التمرد مصدره تعالي الأنا، فقد أراد الإنسان أن يتأله من دون الله، ذلك التعالي خطيئة ضد الحب؛ لقد فهم الإنسان أن المحبة التي تجمعه بالله قيد له، و أسر، فأراد أن يحطم القيد بفصم شركته عن الله؛ و إذن سقط الإنسان في الخطيئة، و تلك الخطيئة نموذجا لكل الخطايا.[3]

---

[*]: **بولس الطوسي**: و يعرف أيضاً ببولس الرسول أو القديس بولس، هو أحد قادة الجيل المسيحي الأول و ينظر إليه البعض على أنه ثاني أهم شخصية في تاريخ المسيحية بعد يسوع نفسه.

[**]: **أوغسطينوس** (354-430 م) أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، أبوه وثنيا، و أمه نصرانية، ، له كتاب "الاعترافات" و كذلك "مدينة الله".(نقلا عن: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص ص 117-118.)

[1] : جيروم باندي، **القديم إلى أين؟**، تر: زهيدة درويش جبور و جان جبور، بيت الحكمة، منشورات اليونسكو، قرطاج، (د-ط)، 2005، ص77.

[2] : التوراة، **سفر التكوين / 3 : 1-2**، تحقيق: سهيل زكار، دار قتيبة، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 108.

[3] : علي زيعور، **أوغسطينوس**، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 ، ص 16.

فالخطيئة هي: « عملية دمجية يتداخل فيها بقوة الأصل، و الاعتراض عليه.»[1] فارتكاب الخطيئة خلق لبداية جديدة؛ بمعنى البدء بما لا يجب أن نبدأ فيه، حتى و لو بدا الأمر على أنه على شاكلة سابقة.

و فكرة الخطيئة هي إحدى مهارات المسيحية التي تعلم المرء بصراحة، أن الإنسان بشكل عام دنيء، و سافل، بحيث أن ازدراؤه لامرئ آخر يصير مستحيلا. و مهما يرتكب من خطيئة فإنه لا يختلف في جوهره عني: « أنا الدنيء المزدرى على كل المستويات.» هذا ما يقوله المسيحي لنفسه، لكن هذا الإحساس نفسه حدَّه المعلوم؛ فالمسيحي لا يؤمن بسفالته الفردية، إنه خبيث بما هو إنسان بشكل عام، و يطمئن نفسه قليلا و هو يفترض: « *كلنا من طينة واحدة.*» [2] فخلاص الإنسان هو في تعلق إرادة الإنسان بالله الذي هو المثال الأعلى للخلقية، و بمجرد انحراف الإرادة الإنسانية عن السماء يقع الإنسان في الشرور. فمحبة الله هي فضيلة الفضائل، و لو تتحول هذه المحبة لغرض ذاتي تصبح من أرذل الرذائل، لأنها انزاحت عن الاتجاه الصحيح لها، و هو المحبة الإلهية. و قد رأى " توما الأكويني " (Thomas D'Aquin) (1224-1274م) « *أن غاية الإنسان العظمى هي أن يتمتع برؤية الله، لذلك عليه أن يمارس الفضائل الأساسية و هي: الحكمة و العدل، و ضبط النفس، و الشجاعة، و الفضائل اللاهوتية التي تمنحها له نعمة الله عن طريق فرائض الكنيسة و هي: الإيمان، و الرجاء، و المحبة.*» [3]

فالأعمال الصالحة هي التي توصل إلى الله، و على الإنسان أن يعمل كل ما هو خير وفقا لما تفرضه التعاليم الكنسية من أجل بلوغ المحبة الإلهية. لكن نيتشه يضع استفهامات أمام الفرائض الكنسية؛ إيمان بماذا ؟ و محبة ماذا؟ و رجاء ماذا؟ نيتشه يرى أن هؤلاء الضعفاء الذين يعملون بهذه الفرائض هم أيضا يرجون القوة في يوم من الأيام، و لا يراودهم أدنى شك على أن ملكهم سيأتي في يوم من الأيام، و هو ما يسمونه ببساطة عندهم "مملكة الله"، و يتعجب نيتشه لتواضعهم في كل شيء من أجل أن يشهدوا ذلك، و يعيشوه، فمن الضروري لديهم العيش لوقت طويل وراء الموت، فوجود الحياة الأبدية لازم

---

[1] : جيروم باندي، **القيم إلى أين؟**، مرجع سابق ، ص 80.

[2] : فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب – بيروت، (د-ط)، 2002، الجزء الأول، ص 81.

[3] : فايز فارس، **الأخلاق المسيحية**، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، (د- ت)، الجزء الثاني ، ص43.

حتى يتمكن المرء من الاستعاضة المطلقة في "مملكة الله" عن الوجود الأرضي الذي قضاه بين الايمان، و الرجاء، و المحبة.[1]

يعتبر نيتشه هذا النقد الذاتي، و افتاءات التخطئة المسلطة على الذات البشرية في المسيحية، و التفتيش المسلط على الضمير، مهمة شاغلة، و وسيلة لتجزية الوقت، و درء الضجر. و هنا يتم شحذ جذوة الأحاسيس الانفعالية تجاه كائن قدير يدعى الله عن طريق الصلاة، و هنا يكون الخير الأعظم مستعصيا على البلوغ؛ بل ما هو إلا هبة، و رحمة. هنا لا مكان أيضا للوضوح العلني، فالمخبأ، و الزاوية المعتمة؛ من مكونات المسيحية.[2]

و من ناحية أخرى يرى نيتشه أن المسيحية لو كان صحيحا ما تدعيه عن الإله الذي وصفه بالمنتقم، و عن الخطيئة العامة، و عن خطر العذاب الخالد، لكان من علامات الغباوة، و سوء الطبع أن لا يجعل المسيحي من نفسه راهبا، حواريا أو ناسكا، و أن لا يعمل على خلاصه فقط في خشية و ارتعاش، سيكون من الحمق أن يهمل المنافع الأبدية من أجل الرفاهية المؤقتة، و لو كان الإيمان موجودا حسب نيتشه، فإن المسيحي العادي يقوم بدور تافه، إنه إنسان لا يستطيع العد حتى الثلاثة، و هو فضلا عن ذلك بسبب غباوته لا يستحق أن يعاقب عقابا صارما مثل الذي تتوعد به المسيحية.[3]

لقد أعلنت المسيحية أنها أخلاق مطلقة، فهي أول من أدخل الخطيئة إلى العالم، الحرب على كل شعور بالاحترام، و المسافة بين الإنسان، و الإنسان، بمعنى على الشرط الوحيد الذي يسمح للثقافة أن تسمو، و تنفتح من خلال مبدأ الحقوق المتساوية للجميع في جميع مظاهر الحياة، إن المسيحية هي ثورة كل زاحف على كل ما له ارتفاع .[4]

و يعد نيتشه التمرن المسيحي على التوبة، و الخلاص جنونا دائريا تمت إثارته بشكل اعتباطي، و هنا لا يمكن إثارة هذا الجنون إلا لدى افراد مرصودين مسبقا، من بين الحالات المرضية. كما أن إعادة فتح جرح جريمة ما مثلما يفعل المسيحي، الانغماس في احتقار النفس، و في التوبة هذا مرض

---

[1]: Friedrich Nietzche, **Gènèalogie de la morale**, Traduction par: Angèle Kremer-Marietti, L.P.F Danel, Loos- Nord, 1974, pp 155-156.

[2] : فريدريك نيتشه، **نقيض المسيح**، مصدر سابق، ص 52.

[3] : فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 81.

[4] : أمزيان حسين، **الإغريق و اليهود و الألمان في فلسفة نيتشه**، إشراف: مصطفى حداد و إسماعيل زروخي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006-2007 ، ص 6. (رسالة دكتوراء غير منشورة)

إضافي لن ينجم أبدا عنه خلاص الروح، و إنما فقط مرض آخر. و شروط الخلاص ليست سوى تغيرات حالة مرضية واحدة. و تفسير لأزمة ما تفسيرا خاصا، ليس من طرف العلم، و إنما من طرف الوهن الديني.[1]

لكن نيتشه انطلاقا من الخطيئة التي جاءت بها المسيحية، و المنهج الأخلاقي الذي يحكم العالم انطلاقا من المثل الأعلى للخلقية و هو الله، يعلن تبنيه للاتجاه المعاكس للتوجه المسيحي، بمعنى المنحى اللاأخلاقي للحياة، و هذا بإبطال مفهوم الخطأ، و مفهوم العقاب الذي يجعل الإنسان المسيحي ضعيفا رهينة للخطيئة، و مكفرا عنها. نيتشه أراد: « *أن يُطهِّر علم النفس، التاريخ، الطبيعة، المؤسسات و القوانين الاجتماعية منهما* (مفهوم الخطأ، و مفهوم العقاب)، *فإنه لا يوجد في نظرنا خصوم أشد عزما من علماء اللاهوت الذين ما يزالون بمفهومهم عن النظام الأخلاقي الكوني يعدون براءة الصيرورة بالعقاب، و الخطأ. إن المسيحية هي ميتافيزيقا الجلاد.*» [2]

فالشعوذة الأخلاقية في المسيحية كما ينعتها نيتشه؛ الرحمة، و الاحتقار يتتابعان في تنوع سريع، حتى أنه يشعر بالنقمة أحيانا كما هو الحال مع مظهر جريمة بشعة، يتساءل نيتشه أنه، كيف يمكن للخطأ أن يكون واجبا، بمعنى فضيلة؟ و كيف يمكن للاحتقار أن يكون مساعدة؟ هذه المفارقات هي التي جعلته يشن هجوما على المسيحية التي تسن غريزة التدمير مُمنهجة تحت اسم "خلاص البشر"، و الأكثر من هذا ينظر إلى هذا الجنون الخطير، إلى نظام تدنيس الحياة، و إخصائها على أنه مقدس، و واقعي، و أن حياة المرء كلها في خدمته، كونه أداة فن العلاج. [3]

هذه الإصلاحات الأخلاقية التي جاءت بها المسيحية كان ثمنها سلبيا؛ عطلت العقل، جعلت كل الدوافع تنبع من الخوف، و الأمل، و تتبع وصايا كهنوتية تزعم أنها ربانية، و كل ما يمكن فعله محدد مسبقا، إنه نفي للعقل الباحث عن التقدم، بل أكثر من هذا تشويه للإنسان الذي زعموا أنهم جعلوا منه إنسانا صالحا. لقد دنست فكرة العقاب تصور العالم؛ لقد تم تحويل فكرة الحياة نفسها، حتى صارت الحقيقة كذبة كهنوتية في الأذهان.[4]

---

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 77.

[2] : فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص 54.

[3] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص80-81.

[4] : المصدر نفسه، ص 84.

إن هذه المفاهيم " النفس"، "الروح"، "الإرادة"، "الحرة الله" هي مفاهيم كاذبة دخيلة عن الأخلاق هذا إن لم تكن تدميرا فيزيولوجيا للإنسانية عندما يعمد المرء إلى تحول و جهة جدية حفظ النفس، و تنمية القوة البدنية؛ يعني طاقة الحياة، وعندما يجعل من الشحوب الجسماني مثالا بعد قتل كل ما هو جسمي، ومن تحقير الجسد خلاصا للروح، فما يعني كل هذا إن لم يكن وصفة للانحطاط برأي نيتشه.[1]

إذن فالحقبة الوسيطية هي الحقبة اللاهوتية بامتياز، حيث كان اللاهوت هو الحكم، هو منهج الحياة، فلا يمكن للفرد المسيحي أن يخرج عن النظام اللاهوتي الأخلاقي الكوني الذي نسجته الكنيسة، فالمسيحي هو ابن الخطيئة، و عليه أن يكفر عن خطيئته بالمحبة الإلهية لا الذاتية، و التوجه الداخلي للتحرر من مواجه الخالق، فخلاصه رهن المثال الأعلى للخلقية؛ ألا و هو الله، و لا سبيل لخلاص المخلوق غير خالقه، هكذا كانت الحقبة الوسيطية تنظر للحياة. فالحياة شرور ولا يجب الانصياع لها. لكن نيتشه لم يتقبل هذا الطرح القروسطي؛ بل ثار عليه وعلى كل ما جاءت به المسيحية لأنها تقر للضعف، و الدنو. و ما يمارسه رجال اللاهوت من مفاهيم دينية ما هو إلا حيل من أجل تسعى إلى قتل براءة الصيرورة وتجريم الحياة بفعل مفهومي " الخطيئة"، و" العقاب"، و لهذا وجب السير وفق الاتجاه اللاأخلاقي. عكسا للتيار الذي سارت عليه المسيحية؛ و هو "النظام الأخلاقي الكوني" الذي قلل من قيمة الحياة، و كرس لغة، و أخلاق الضعفاء في الإنسان المسيحي.

3- إصلاح صورة المثل الأعلى للخلقية (مارتن لوثر) (Luther Martin):

شهدت المسيحية نقدا داخليا لم يتقبل ما حملته العصور الوسطى من تعاليم دينية كنسية و هذا مع الحركة الإصلاحية الدينية التي قادها "مارتن لوثر"[*] (1488-1546م) (Luther Martin) في القرن السادس عشر . فما هي التجاوزات التي ثار عليها لوثر في سلوك كنيسته ؟ و هل أعطى الإصلاح أنموذجا آخر للمثل الأعلى للخلقية، و كيف كان تصوره له؟ و كيف كان موقف نيتشه إزاءه؟.

يرفض " لوثر"، و بشدة أي وساطة بين الخالق، و المخلوق؛ بين الإنسان، و ربه؛ العلاقة التي تتسم بالمباشرة. يقول لوثر: « *إن الخلاص الفردي من غضب الله ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين*

---

[1] : فريدريك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، (د-ط)، (د-ت)، ص108 .

[*] : **مارتن لوثر**(1488-1546م): مصلح ديني ألماني، و مؤسس البروتستانتية، له رسالة بعنوان "حرية المسيحي". (نقلا عن جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 587.)

الله، و الإنسان دون وساطة أي كنيسة خارجية أو راهب أو طقوس من أي نوع.» [1] فـ" لوثر" أراد أن يجتث أي واسطة يمكن أن تدخل بين المخلوق، و خالقه، إنه يقر بالتجربة الشخصية في الإيمان و هذا يفضي بالضرورة إلى الفهم الخاص للكتاب المقدس، فهو ليس حكرا على رجال الدين فقط.

يقول أيضا: *« لم أعقد العزم إلا على مواجهة صكوك الغفران، ولو أخبرت في مجلس " فورمس" بأنه سيكون لي في غضون بضعة أعوام زوجة، و منزل خاص بي، لما صدقت ذلك."* [2] و هنا اعتراض واضح من " لوثر" على صكوك الغفران التي تفرضها الكنيسة على الفرد المسيحي، على أنها واسطة بينه، و بين الله للتكفير عن ذنبه. و يقول " لوثر" في موضع آخر: « إنه *من الغرور الثقة في نيل الخلاص بصكوك الغفران، حتى و إن وهب البابا روحه ضمانة لذلك.»* [3] و في قوله هذا يؤكد بطلان هذا التعليم الكنسي المستحدث، و أن الثقة في نيل الخلاص بهذه الصكوك غرور لا أكثر، فلا يجب التسليم بهذا المبدأ حتى و إن وهب – كما قال لوثر– البابا نفسه من أجل ضمان ذلك فهو تعليم فاسد لا يُؤخذ به.

إن " لوثر" كما قال عنه نيتشه يشعر بالعذاب، لأن الشريعة لم تطبق. و هذا حمل يتجاوز طاقة لوثر، حينما أراد أن يكون في رواق الدير الذي كان فيه رجل المثل الكنسي الأعلى، و ما حدث للوثر الذي أصبح يبغض المثل الكنسي الأعلى، و البابا، و قديسيه، و كل رجال الدين بغضا شديدا، إلى درجة أنه لا يستطيع إقرار ذلك لنفسه، و نفس الشيء حدث مع القديس "بولس". [4]

يقول " لوثر": « *عندما قرأت في رسالة روما الكلمات" لأنه فيه معلن بر الله بإيمان لإيمان. كما هو مكتوب أما البار " فبالإيمان يحيا " أشرق على ذهني، و قلبي نور الله، و فهمت قضية التبرير التي كشفت عن عيني فأبصرت الله صديقا، و محبا للناس. كان هذا إلها جديدا. ليس الإله الغاضب القاضي الديّان. بل الله الذي أرسل ابنه ليحمل هو خطايانا، و يموت مصلوبا. على الصليب أبصرت دينونة الله المخيفة للخطية، و في نفس الوقت محبة الله للخطاة ليس علينا أن نعمل شيئا حتى نستحق محبة الله. إنها لنا، نعترف بخطايانا، و نتناول الغفران. إن الله يشبه أب الابن الضال في مَثَل الضال. و عندما نأتي، لا*

---

[1] : نعيمة إدريس، **أزمة المسيحية بين النقد التاريخي و الطور العلمي**، إشراف: إسماعيل زروخي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007–2008، ص 59. (رسالة دكتوراء غير منشورة)

[2] : سكوت إتش هندريكس، **مارتن لوثر**، تر: كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، ص 33.

[3] : المرجع نفسه، ص 33.

[4] : فريدريك نيتشه، **الفجر**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د–ط) ، 2013، ص 53.

يلزم أن نأتي بحزمة من الأعمال الحسنة نرشوه بها ليحبنا، بل نأتي فعلا بفقرنا، و جوعنا، و عدم استحقاقنا. كانت الكنيسة قد رسمت طريقا للوصول إلى الله، و هو طريق الأعمال. أما أنا وجدت في الإنجيل تعالوا ...خذوا مجانا... فقط تعالوا.» [1]

فمن خلال هذا الخطاب اللوثري يتضح جليا أنه يعارض الطريق الكنسي الموصل إلى الله عن طريق الأعمال الصالحة الذي يجعل من الإله غاضبا قاضيا ديانا، فيسوع هو ابن الله الذي يحمل خطايا الناس، و ليسوا هم من يحملوا عبئ خطاياهم. فالمحبة الإلهية حسب " لوثر" تكون بالإيمان، و ليس بالأعمال التي أقرتها الكنيسة، فالإله الجديد هو المحب للناس، و ليس الغاضب منهم، فمحبة الله للبشر لا تستحق الأعمال الحسنة، فالإله يحب عابديه كما هم بفقرهم، و جوعهم، و خطاياهم. فلوثر بدل الأعمال الحسنة، قال على الفرد المسيحي أن يأخذ بالإنجيل، بالإيمان أن يعيش تجربته الخاصة بينه، و بين ربه.

يرد نيتشه على هذه الإصلاحات اللوثرية بقوله : «*ليس هناك رب مات من أجل خطايانا، ليس هناك خلاص بالإيمان، و لا بعث بعد الموت، هذه هي العملات المزورة للمسيحية الحقة و تلك الأدمغة التعيسة المغامرة مسؤولة عن هذا الخداع.*» [2] و هنا نكران نيتشاوي لفكرة تأليه المسيح، و فكرة موته تكفيرا عن خطايا البشر، كما ينفي نيتشه وجود حياة أخرى بعد الموت.

و في كتابه " الفجر" يقول نيتشه عن فكرة الإيمان اللوثرية: «*يستمر علماء البروتستانت في إشاعة ذلك الخطأ الكبير الذي يقول بأن الشيء الوحيد المهم هو بالإيمان، و بأن الأعمال ما هي إلا نتيجة طبيعية لهذا الإيمان. هاته العقيدة ليست صحيحة، ولكنها جذابة إلى حد جعلها تبهر رجالا أذكياء غير" لوثر "؛ أقصد "سقراط"، و" أفلاطون".*»[3] على أن التجربة، و البداهة حسب نيتشه تثبت العكس من ذلك. فلا وجود لشيء اسمه إيمان، و كل ما جاءت به الإصلاحات البروتستانتية مجرد جذب من أجل الجذب لا أكثر. ففكرة الإيمان التي جاءت بها البروتستانتية هي عقيدة خاطئة مثلها مثل عقيدة الأعمال الصالحة الكاثوليكية، فهي لا تختلف عنها، فقط تتميز بالجاذبية، و الطابع الروحاني اللاحسي ما يجعلها على شاكلة ما جاءت به السقراطية، و الأفلاطونية. لهذا يرى فيها نيتشه شكلا من الانحطاط، و اعتبرها مزعجة، و منحطة فكريا.

---

[1] : لبيب مشرقي، **حديث مع مارتن لوثر**، مركز المطبوعات المسيحية، بيروت، الطبعة الأولى، 1965، ص 34.

[2] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 102.

[3] : فريدريك نيتشه، **الفجر**، مصدر سابق، ص 27

و كما قال نيتشه : *« وجدت الشراهة على إبراز نفسها فجأة، و قد بدا كل شيء مبررا. كان الناس يجتنبون إدراك الحرية التي يفكرون فيها، كانوا يتعاملون أمام أنفسهم، و لكن غض الطرف، و ترطيب الشفاه بخطب حماسية لم يكن يمنعهم من مد أيديهم لأخذ كل متاح، و جعل البطن هو رب الإنجيل الحر، و إطلاق العنان لغرائز الانتقام، و الحقد لتشفي غليلها في اندفاع شره.»* [1] فما جاءت به البروتستانتية ما هو إلا امتداد لفكرة الكائن العلوي، فنيتشه ينتقد الكلمات الرنانة، و يسخر، و يشك في ما يُعرف بـ" المثل الأعلى"، فتشاؤم نيتشه يكمن في الاعتراف بأن الأحاسيس السامية مصدر تعاسة؛ بمعنى مصدر التقليل من شأن الإنسان، و الحط من قيمته.[2]

و قد نسب نيتشه لـ" لوثر" الذي نعته بعدة صفات " الراهب الكارثة "، " الراهب الفظيع" قيامه بمهمة إعادة ترميم الكنيسة، و إعادة تثبيتها بعدما كانت متقهقرة، تلك الديانة التي تولت نفيا لإرادة الحياة، ففظاعة " لوثر" تكمن في انقضاضه على الكنيسة، و إعادة تثبيتها، فمن من حق الكاثوليكيين كما قال نيتشه أن يجدوا مبررا كي يحتفلوا بـ" لوثر"، و يؤلفوا مسرحيات المدائح اللوثرية تكريما له: " لوثر" و " الانبعاث الجديد للقيم". [3]

يضع نيتشه علامة تعجب ساخرا بما يزعم لوثر أنه إصلاح ديني. نلاحظ كيف نظر نيتشه للحركة الإصلاحية، أنها إحياء للكنيسة، و إعادة بعثها من جديد.

---

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق ، ص 33-34.

[2] : المصدر نفسه، ص 67.

[3] : فريدريك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، مصدر سابق، ص 145.

المبحث الثاني: صلة العالم الأصغر بالعالم الأكبر في عصر النهضة

لقد أرست الفلسفة الوسيطية، و السكولائية تصورا سلبيا عن العالم، حيث اعتبرته زيفا يجب تجاوزه، وأن كل ما هو أرضي مادي جسمي لا يمثل الحقيقة، فالحقيقة موجودة في عالم آخر سماوي هو الذي يمثل الحقائق المطلقة، لكن هاته التصورات عن الوجود الأرضي تغيرت مع تغير الحقب التاريخية، فمع عصر النهضة جاءت مفاهيم، و تصورات جديدة حول الوجود تعكس أفكار، و فلسفة هذه الفترة. فكيف كان تصور الوجود في هاته الفترة ؟ و ما علاقة العالم السماوي بالعالم الأرضي في عصر النهضة؟ و كيف نظر نيتشه لتصور عصر النهضة للوجود؟.

1- ريضنة الطبيعة والتصور الميكانيكي للوجود:

بعد أن كانت الحياة الدينية تضم ماديا وروحيا حاضر الفلسفة ومستقبلها، في الحقبة الوسيطية و أصبحت مُنذ ذلك الحين صورة الكون التي يجب أن تشرح هي صورة الإيمان المسيحي؛ أي صورة الأشياء غير المنظورة، والمفارق للطبيعة التي يُعلّمها الإيمان المسيحي، وليس أبدا صورة العالم. لكن مع إحياء التراث القديم[*] [1] انتشرت الثقافة القديمة، و انعكست على الأفكار، و الأخلاق، حيث رأى فيها فريق كبير من مفكري عصر النهضة صورة إنسان الفطرة، و الطبيعة، و رأوا دراسة القدامى وحدها كفيلة بتكوين الإنسان، فسميت هذه النزعة بالمذهب الإنساني. و جاءت كشوف " كولومبس" (Culombus) و" فاسكو دي جاما" *(Vasco da Gama)* ، و "ماجلان" (Fernão de Magalhães) بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية، و كان لها أديان، و أخلاق فظهرت فكرة الدين الطبيعي، و الأخلاق الطبيعية. و هكذا تكون في الغرب المسيحي نظرة جيدة تقنع بالطبيعة، و تستغني عما فوق الطبيعة، و كأنها تقول لله: « *اللهم نشكرك على نعمتك، و لكننا بغير حاجة إليها .*» [2]

بدأت تظهر أفكار جديدة، بعد أن ساد النظام الغائي، و النظام الصارم للعالم الذي لا يمكن أن يعرف تغيرا بما أنه يخضع لنظام مثالي مفارق . هذه الزعزعة كانت خطرا على كل المفاهيم خصوصا الدينية منها. لقد أصبح العالم عاريا من كل أساس نظري له فنشأ العلم من أجل إعطاء غطاء مادي له

---

[*]: **التراث القديم:** الفكر ما قبل مدرسي؛ الفكر الروماني واليوناني.

[1]: نعيمة إدريس، **أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والطور العلمي**، مرجع سابق، ص ص 62-63

[2] : يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، (د- ت) ، ص6.

و من أجل سيادة الواقع بنظريات أكثر دقة، و ضبطا من الموروث القديم الذي ثبتت أخطاؤه عند التجريب.[1]

فعصر النهضة يعتبر مرحلة أدرك فيها الإنسان أن الحياة ليست وسيلة لتحقيق السعادة في الآخرة؛ بل أنها غاية في ذاتها، و على الإنسان أن يهتم بها، و يحقق سعادته فيها، و يمكن القول أن هذا العصر ضرب من انبعاث الرواقية الجديدة، التي كانت تحمل شعار الفلسفة العملية التي تقوم على العمل المطابق للعقل، و العمل المطابق للعقل هو العمل الذي يجري وفقا لقوانين الطبيعة، فيكون بذلك النظر الفلسفي الصرف انحرافا عن قوانين الطبيعة، فالسعادة المطلوب تحقيقها هي السعادة الأرضية. فبدأ الإنسان يتحرر من سلطة الكنيسة ليعتمد على قواه العقلية لتحقيق الكمال. فإذا كانت قوة الفرد في العصور الوسطى تقوم على مدى اندماجه بالكنيسة، و التحامه بالمجتمع، فقد أصبحت قيمته الآن تعتمد على مقدار ما يحققه من إمكانيات، و ما ينجزه من أعمال.[2]

مع عصر النهضة أُبعد كل ما هو روحي في تفسير الطبيعة، عالم الروح الذي كان يُؤَّمن التواصل بين الروح، و الجسد باعتباره صلة الوصل بينهما، و العوالم المتراتبة التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون، و الحشد الفوضوي للقوى العليا، و السفلى، و الكيفيات الخفية، و الصور الجوهرية التي كانت تجعل الكون كلا متراتبا عضويا. كل ذلك قد زال، و انتهى ذلك التعارض القائم بين العوالم الأرضية ممالك النقص، و الدوائر السماوية، و أعيد توزيع المادة، و الحركة بالتساوي بين هذين العالمين.[3]

بهذه التصورات الجديدة التي جاءت مع عصر النهضة، أُعيد ترتيب المفاهيم الأنطولوجية من جديد و تغيرت الرؤية للوجود، إذ أخذت التصورات الكنسية، و اللاهوتية للعالم مكانا أدنى مرتبة، مقارنة بما كانت عليه من قبل، حيث أصبح الإنسان الغربي الذي كان مُقصى، و حبيس الخطيئة، هو الأساس في فهم الوجود، بمعنى اتجاه العلاقة بين الذات أخذ منحى عكسيا، فبعدما كانت الذات تخضع لموضوعاتها أصبحت العلاقة عكسية؛ الموضوع يخضع للذات، انطلاقا من إزالة المفهوم الروحي عن الوجود.

---

[1] : نعيمة إدريس، **أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والطور العلمي**، مرجع سابق، ص 64.

[2] : مصطفى بلبولة، **التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل و أثرها في الدرس اللغوي**، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية، قسم الآداب و الفلسفة، العدد 12، جوان 2014، ص 16.

[3] : داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية**، تر: محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 104.

انطلاقا من هذا المبدأ تصرف " كبلر"(1571-1630م) (Kelper)، و"غاليلو" [*] (1564-1646م) (Galileo) الذي اكتملت نظريته حينما اكتشف " نيوتن" (Newten) حقيقة هذه القوى الكامنة. و أصبح الكون بكليته طبيعة واحدة، و وحيدة و غدا مبدأ الميكانيك مبدأ تفسير الظواهر.[1]

فمع إدخال "غاليلو" الرياضيات في تفسير الظواهر الطبيعية، جعل العلوم الطبيعية تتقدم بالتوازي مع تقدم الرياضيات، و بالتالي عودة الفيثاغورية التي ترى في العدد أنه جوهر كل الأشياء، وجد فلاسفة هذا القرن في الرياضيات أنها العلم الذي تكون فيه الحقيقة نموذجا لكل حقيقة، فالتدرج من أفكار واضحة إلى أخرى واضحة مثلها و استنباطها من قضايا بديهية، و تعريفات متواطئة، كل ذلك من شأنه أن يمنع أي فكرة خارجة عن المقدمات، و يمنع ظهورها في النواتج، و من ثم فالرياضيات هي الطريقة المثلى التي يُعرف بها نظام الأشياء.[2]، أو نظام الطبيعة الذي يعرفه " لالاند" (1876-1963م) (Andrè,Lalande) في معجمه الفلسفي على أن « *مجموع التكرارات في صورة نماذج أو قوانين تعلنها الأغراض المدركة.*» [3]

و كان مبدأ العلم عند "غاليلو" هو أن لا شيء قابل للمعرفة إلا ما هو قابل للقياس الكمي، ومن ثم اقتصر العلم عن قياس على دراسة الكمية، وألغى أي عنصر كيفي، وذلك عن طريق القسمة التي اصطنعها بين الخصائص الأولية، والخصائص الثانوية. الخصائص الأولية هي الكميات في الشكل، و الوزن والحجم والحركة وهي دون غيرها موضوع العلم. أما الخصائص الثانوية و هي الكيفيات؛ أي الروائح، و العطور، و الألوان، و الأصوات و هي ليست من العلم البتة، إنها خارجة عن مفهوم الطبيعة.[4] و هذا الفصل بين خصائص الأشياء الذي اعتمده "غاليلو" مرده إلى النظرة الرياضية للوجود، بحيث أصبحت كل الظواهر الطبيعية مكممة؛ أي خاضعة لقانون الكم لا لقانون الكيف.

---

[*] : **غاليلو**(1564-1646م): فلكي، و رياضي إيطالي صاحب نظرية أن الأرض ليست مركز الكون، و أنها تدور حول محورها و حول الشمس، لا أن الشمس تدور حول الأرض (نقلا عن لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية**، مركز الأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص285.)

[1] : داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية**، المرجع السابق، ص 104.

[2] : مصطفى بلبولة، **التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل و أثرها في الدرس اللغوي**، مرجع سابق، ص 17.

[3] : أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، 918.

[4] : يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، عالم المعرفة، الكويت، (د- ط)، 2000، ص ص 76-77.

و هذا التصور الميكانيكي للوجود لحق أيضا العقل، فبينما آمن الإغريق بأن العقل محايث في الطبيعة، أكد "غاليلو" أن الطبيعة ليس فيها عقل. و هذا يعني أنها ليست من الكائن العضوي في شيء بل هي آلة عملياتها وتغيراتها ليست بسبب علل نهائية أو غائية؛ بل فقط بسبب العلة الكافية المؤدية إلى تحقق الحدث التالي لها.[1] بمعنى أن بعدما كان فهم العالم غائيا يستند إلى قوى مفارقة للطبيعة تسيره، أي تحكمه علل ما ورائية ميتافيزيقية، أصبح تصور العالم تصورا آليا يخضع إلى علل طبيعية ذاتية.

هكذا لم تعد الطبيعة تتميز بالطابع الحيوي، وكانت عملية نزع الصبغة الروحية عن الطبيعة حبلى بنتيجتين هما:

1- الانفصال النوعي بين الإنسان، و الطبيعة، فلم تعد الذات متماهية مع الطبيعة، ولم تعد الطبيعة خاضعة للإسقاطات الإنسانية.

2- فقدان الكيفيات الحسية غير القابلة للتكميم كالرائحة، و اللون قيمتها، إذ لم تعد تنتمي إلى نظام ظواهر الطبيعة. [2]

1- الوجود من التصور الغائي إلى التصور الآلي:

لقد أصبح العالم مفرغا روحيا، و أصبح مجرد امتداد هندسي بقوانين رياضية، و أصبح الإنسان "أنا" معزولة معلقة في العالم، مستلبة استلابا مزدوجا بالنسبة لإله أصبح مجرد مفهوم أخلاقي، و إلى طبيعة نزع عنها السحر. و أقصى شطرا الإنسان في المحصلة، أحدهما الآخر، إلى درجة استحالت معها من حيث المبدأ، إمكانية الإتحاد بين الروح والجسد.[3] فعلم الميكانيكا مع "غاليلو" هو الذي يمثل نقطة الانعطاف فبعدما كانت المرحلة السابقة تحكم بقوانين الحركة السماوية أصبح العالم تحكمه قوانين الحركة على سطح الأرض. [4] و يتوافق نزع الصبغة الروحية بصورة ميكانيكية عن الطبيعة مع النظرية الثنوية عن العالم، و مع تلك الفجوة الأساسية إذ تقابل العالم الداخلي بالعالم الخارجي تجد تعبيرها الفلسفي في نظرية الثنائية الديكارتية عن الشيء المفكر والشيء الممتد.[5]

و يمكن أن نجمل مواضع الاختلاف بين التصورين الغائي و الآلي من خلال خصائص كل منهما:

---

[1] : يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، المرجع السابق، ص 77.

[2] : داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية**، مرجع سابق، ص 104-105.

[3] : المرجع نفسه، ص 105.

[4] : يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص77.

[5] : داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية** ، مرجع سابق، ص 105.

- **أولا:** النظرة الغائية تتميز بما يلي:

- إن ضرورة حدوث الأشياء هي ضرورة لا يمكن تبريرها اعتمادا على الأشياء ذاتها.
- أن الأشياء خاضعة لقوة خارجية، يحكمها طابع روحاني.
- أن الأشياء دوما اتجاهها نحو الأعلى مهما تعددت واختلفت فهي تتجه نحو مآلها المرسوم.
- تضفي طابع الحياة على الظواهر؛ بمعنى أنها تسقط ما هو إنساني على حوادث الطبيعة.

- **ثانيا:** النظرة الآلية تتميز بما يلي:

- ضرورة حدوث الأشياء كامنة في الأشياء ولا يمكن تبريرها اعتمادا على علل ما ورائية.
- تتميز بالطابع العقلي، لا تحكمها توجيهات شعورية ولا روحية.
- لا تُسقط ما هو إنساني على حوادث الطبيعة.
- خضوع الذات للقوانين الطبيعية.
- اتجاه الخضوع يكون أفقيا بين الذات والموضوع.

من خلال عرض بعض الخصائص لكلا التصورين يتضح التباين الجلي بينهما، لكن هذا لا ينفي وجود علاقة بينهما، فكلا المنظورين مكون من ثنائية (موضوع ، ذات) ، و كلاهما يحكه مبدأ الخضوع، فلا يمكن التمرد أو الخروج عن قوانين الموضوع. كما أن التصور الميكانيكي أو الآلي هو نتيجة تدخل النظام الرياضي أو السببي في التصور الغائي.

يرى نيتشه أنه تم تحويل العقل، و كل الموروث من حكمة، و دقة وتوقع، و كذلك شروط العمل الكهنوتي إلى مجرد عمل آلي، حيث أصبح الامتثال للقوانين هو الهدف، بل هو الهدف الأسمى. فأصبحت الحياة بفعل هذا التقنين العالم لا تعرف أي مشكل. [1] خالية من كل المآسي فكل شيء يخضع للقانون، و بالتالي أي أشكال في الحياة يجد الحلول في هاته القوانين الموجودة في الطبيعة، و ما على الإنسان سوى استنباطها رياضيا.

و من ناحية أخرى ينظر نيتشه إلى القانون الطبيعي بزاوية أخلاقية، حيث يعتبر الافتتان الكبير بانتظام قوانين الطبيعة، أو الإقرار حتما بأن كل الأشياء الطبيعية تتبع قانونها الطبيعي بمقتضى خضوع حر و تلقائي، يسميه نيتشه إعجابا بأخلاقية الطبيعة، كالافتتان فكرة "الصانع المبدع" الذي صنع أدق

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 84.

ساعة، و زينها بالكائنات الحية. وفيما تؤدي عبارة "التقيد بالقوانين" إلى إضفاء صبغة إنسانية أكثر لزومية على الطبيعة، و تجعل منها واحدا من آخر ملاذات الوهم الأسطوري.[1]

لكن من ناحية أخرى يثني نيتشه على عصر النهضة إذ يرى أن المثل الكلاسيكية، و التقييم النبيل لكل شيء قد شهد يقضة رائعة إبان هذا العصر، حيث أصبحت روما القديمة نفسها بدأت تتململ، و كأنها تستيقظ من سبات عميق بعد أن سحقت من روما الجديدة، و التي كانت تبدو بمثابة الكنيس اليهودي المسكوني الذي سمي كنيسة، و لكن سرعان ما تنتصر يهودا من جديد كما يرى نيتشه، بفضل حركة الإصلاح الحقودة التي قامت على يد الدهماء، و ما انجر عنها من بعث جديد للكنيسة، و مع الثورة الفرنسية أحرزت يهودا انتصارا جديدا على المثل الكلاسيكية؛ إنه انتصاب المثل القديمة ذاتها من جديد.[2]

و قد عاتب نيتشه الألمان لأنهم بددوا محتوى عصر النهضة، وحرموا أوربا من جني ثماره. عصر النهضة؛ العصر التاريخي العظيم، هكذا وصف نيتشه عصر النهضة لأنه جاء بمنظومة قيمية جديدة، و القيم المستجيبة إثباتيا للحياة، و الضامنة للمستقبل، و التي بدأت تحقق انتصارا على قيم الانحطاط النقيضة في عقر دارها.[3] لتأتي الحركة الإصلاحية مع " لوثر" و تعيد من جديد القيم الانتكاسية الكنسية التي تستند على المثل الأعلى المفارق للعالم الأرضي .

إذن فعصر النهضة أراد أن يلغي العلاقة التي كانت فيما سبق بين العالمين الأكبر، و الأصغر، بين الوجود الإلهي الفوقي، و الوجود الأرضي السفلي، و يحل محلها القانون الطبيعي الذي تخضع له كل الظواهر الطبيعية بما فيها الإنسان، فمفهوم الله في هذا العصر أصبح لا يعدو أن يكون مجرد مفهوم أخلاقي، ولا علاقة له بالطبيعة، فالطبيعة ذاتية الحركة، و لا توجد قوة فوقية مفارقة لها تحكمها، لكن هذا لا يعني أن إنسان عصر النهضة لا يؤمن بوجود الإله، بل يؤمن بوجود عالم آخر ولكنه منفصل عن العالم الذي يعيشه.

---

[1] : فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د–ط)، 2001، الجزء الثاني، ص 13.

[2] : فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق و فصلها**، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، (د–ط)، (د– ت) ص ص47–48.

[3] : فريدريك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، مصدر سابق، ص 144– 145.

الفصل الثالث

الفصل الثالث:

القراءة النقدية و فلسفة الأنا بوصفها فلسفة للحداثة الغربية

- **المبحث الأول: الذات الحداثية و العقل المؤله**

4- الكوجيتو الديكارتي و العودة إلى الذات

5- من الأنا المتعالي إلى الفعل التواصلي

- **المبحث الثاني: المنعطف الأكسيولوجي لأنطولوجيا الحداثة الغربية**

3- القراءة التراجيدية للتراث الفلسفي الإغريقي- ما قبل السقراطي-

4- الدحض النيتشاوي لأنطولوجيا الحداثة

5- العدمية الغربية

6- نظرية القيم النيتشاوية

المبحث الأول: الذات الحداثية و العقل المؤله

إن ما أفرزه عصر النهضة من إيمان بالعلم، و موضوعية للحقيقة، و طغيان للعقلانية هو تأسيس للفكر الحداثي، فالحداثة (Modernitè) من أهم المراحل التاريخية المهمة في التاريخ الأوربي، فقد اتضحت فيها معالم الإنسان الأوربي، و توجهاته بعدما كان تحت السيطرة الكنسية، و رحمة الخطيئة، و الشعور بالضآلة أمام المثال الأعلى الإلهي.

من الناحية الاصطلاحية يشير مصطلح " الحداثة " إلى « *التفلّت، و تجاوز الزمن، فنادت الحداثة بالقطيعة المستمرة مع الماضي، و التقدم، و العصرنة المستمرة؛ فهي: « قطيعة زمنية متكررة لإنتاج نسق جديد بمعرفته، وجوده، و قيمه، و بشرطيه العقلاني، و الإنساني.*»[1] و بعد التطبيق لها في حيز زمني هو الحداثية و هي « *اللحظة الزمنية التي كرست أفكار الذاتية الإنسانية، و عقلانيتها و اعتمدت في ذلك الانجاز العلمي الذي حصل حينها، و هي قائمة على أسس و جذور النهضة، و الأنوار لتنجز مع القرن التاسع عشر.*»[2]

1- <u>الكوجيتو الديكارتي و العودة إلى الذات</u>:

كانت بداية نقطة الانعطاف بين العصور القديمة، و الحداثة مع "ديكارت" (1596-1650م) (Descartes) حيث أصبح الفعل الفلسفي يستند إلى الذات من خلال الكوجيتو الديكارتي الذي أعاد الاعتبار للذات الإنسانية، و أعلى من شأن الأنا الغربي.

فأساس النظام الفلسفي الديكارتي هو معرفة الفرد بوجوده ليباشر بذلك البحث في طبيعته و ماهيته، فالذاتية بالتوجه نحو " الأنا " متموضعة في الكوجيتو الديكارتي « *أنا أفكر، إذن أنا موجود.*»[3] فديكارت أعاد الاعتبار إلى " الأنا "، فالإنسان لا يستطيع إدراك الوجود إلا من خلال ذاته. حيث أن الوجود الإنساني لا يتحقق إلا بعد تحقق الإدراك الذاتي. فالكوجيتو الديكارتي ينطوي على تأكيد

---

[1] : مديحة دبابي، **<u>ما بعد الحداثة</u>**، ، إشراف: علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2013، ص135.

[2] : المرجع نفسه، ص 135.

[3] : جون كوتنغهام، **<u>العقلانية</u>**، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، 1997، ص49.

الكينونة؛ كما يؤكد ذاته بوصفه أساسا. و ما يمكن أن يلخصه الكوجيتو الديكارتي هو وعي الذات بنفسها، و هاته الروح الذاتية صبغت كل فلسفات الحداثة بمختلف تمظهراتها.

بفعل العودة إلى الذات، و الإعلاء من شأن " الأنا "، أصبح العقل هو الإله الجديد، فالعقل هو المثال الأعلى الذي اختلقه الإنسان الحداثي من أجل إزاحة الغطاء الذي تتستر وراءه الطبيعة، و جعل الطبيعة معطى شفاف أمام العقل، و قتل المسافة المقدسة التي كانت تجعلها التعاليم الكنسية بين الإنسان، و الطبيعة، على أن الطبيعة مقولة إلهية، فلا يحق للإنسان التدخل في ما هو إلهي. لكن بفعل الفعل الحداثي تغيرت المفاهيم، و حلت تراتبيات أنطولوجية جديدة يحكمها منطق العقل لا منطق اللاهوت.

فالحداثة غيرت اتجاه الفعل الفلسفي، فأصبح الاتجاه نحو العقل الإنساني بدلا من العقل الإلهي، فالإنسان ما قبل حداثي كان يخضع لقوى فوقية، أو لقدر لا يستطيع رده، خصوصا أن فعله يتمثل أمام قوة لا يستطيع صدها، إضافة إلى أن العالم ما هو إلا معطى متمثل أمامه عليه إدراكه عقليا. عالم المقدس الذي خلقه إله أو عدد من الآلهة، و لكنه في ذات الآن معقول.[1] وحسب مبدأ " ليبنتيز"(1646–1716) (leibniz) « *لكل شيء سبب معقول... و ما على الإنسان إلا التحول من متأمل للعالم إلى كاشف عن أسراره.*»[2] فإن العالم ما تدركه الذات، و من ثم يكون إدراك العالم كما يظهر في الوعي لا بصفته مخلوقا كما في الفكر اللاهوتي. إذن أصبح العالم موضوعا للذات، بحيث تبسط سيطرتها على الطبيعة. فالحداثة أرادت أن تقر المعقول وتستبعد اللامعقول، فالفعل الحداثي حاول فهم الذات في ظل العقل، و العلم واليقين بمعنى الحداثة لا تنفي ارتباط " الأنا " بالطبيعة، و لكنها ترفض أن يكون هذا الارتباط عن طريق الميثولوجيا، أو الإحساس. بل يكون عن طريق العقل ليطغى بذلك على آليات الحياة.

2- <u>من الأنا المتعالي إلى الفعل التواصلي</u>:

تستمد الحداثة كل ضمانتها المعرفية، و الأخلاقية، و الجمالية من مفهوم " الذات المتعالية " كما اكتشفها " ديكارت "، و عرضها في " التأملات الميتافيزيقية " لتكون بذلك المبدأ الأساسي للقول الفلسفي اللاحق. لتتكرس هذه الذاتية مع " كانط "، و الذاتية المتعالية، إلى " هيجل" (1770–1831م) (Georg Wilhelm Friedrich *Hegel)*، و الروح المطلق، و الوعي الخالص مع

---

[1] : آلان تورين، **<u>نقد الحداثة</u>**، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، (د–ط)، 1997، ص 271.

[2] : مديحة دبابي، **<u>ما بعد الحداثة</u>**، مرجع سابق، ص 140.

"هوسرل" (1859–1938م) (Edmund *Husserl)*، و هو ما يكشف نسق الذاتية المتعالية الذي يخترق الحداثة.[1]

لتصبح بذلك الحداثة تعبر عن فلسفة الذات المتعالية، حيث تمسك الذات بالحقيقة، كونها هي من يمثل أساس الحقيقة، و ليس العالم الخارجي، لتحدث بذلك قطيعة مع القرون الوسطى، حيث كانت الذات قابعة في العالم المفارق. فالذات هي أساس العالم، و هي الحامل الميتافيزيقي للحداثة.[2]

إن اللحظة الكانطية في محاولتها فهم الوجود تجسد معها الفهم العقلاني النقدي ، لأنها رأت التطابق بين العقل، و العالم مبررا في العلم الطبيعي، و لكن ليس بالطرح السابق، بل بالمعنى النقدي الذي ينظر على أن العالم الذي يفسره العلم هو عالم منظم سلفا من قبل أداة العقل المعرفية الخاصة. فالعقل البشري ليس برأي " كانط " من النوعية التي تستقبل معطيات الحواس سلبا، فالعقل يباشر بفهم تلك المعطيات، و تركيبها، و من ثم فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة، إلا بمقدار ما يكون ذلك، و الواقع منسجما مع بنى العقل الأساسية.[3]

يضع كانط مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي، مفهوم العقل مجزأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى وحدة شكلية. إنه يفصل بين ملكتي العقل العملي و الحكم، و المعرفة النظرية بوضع كل منهما على أسس خاصة بها. بمقدار ما يؤسس العقل النقدي إمكان المعرفة النظرية، و التمييز الأخلاقي، و الحكم الجمالي فإنه لا يكتفي بملكاته الذاتية الخاصة، و لا بجعل تنظيم معرفة العقل شفافة بل يضطلع بدور القاضي الأعلى مقابل الثقافة بمجملها.[4]

يُعبِّر " كانط" عن العالم الحديث ببناء عقلي، و لا يعني هذا كما قال " هابرماس" [*] (Jürgen Habermas) سوى أن الملامح الأساسية للعصر تنعكس في الفلسفة الكانطية كما في المرآة دون أن يفهم كانط الحداثة بوصفها كذلك. و لا يمكن ل"هيجل" تفسير فلسفة كانط بوصفها التفسير الذاتي الحاسم للحداثة إلا من منظور الرجوع إلى الماضي. يفكر هيجل بإدراك ما ظل غير مفهوم في مؤلفات

---

[1] : مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص140.

[2] : المرجع نفسه، ص139.

[3] : ريتشارد ترناس، **آلام العقل الغربي**، تر: فاضل جتكر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2010، ص 408.

[4] : يورجن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، سوريا، (د–ط)، 1995، ص33.

[*]: **يورجن هابرماس**(1929م): فيلسوف و عالم اجتماع ألماني، من أبز ممثلي مدرسة فرانكفورت.(نقلا عن: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 687.)

" كانط " بأنه التعبير الأكثر تفكرا لعصره. و يرى "هابرماس" أن " كانط" لا يحس البتة بالتمايزات كانشطارات شطرت العقل، و المفاصل الصورية المتدخلة في الثقافة، و لهذا يجهل "كانط" الحاجة التي تظهر نتيجة الانفصال الذي فرضه مبدأ الذاتية.[1]

إن مشكلة الحداثة هي المحافظة عن الذات، في الوقت الذي لم تبق هناك ذات للمحافظة عليها. و اعتبارا لهذا الواقع يتعين التساؤل عن موقع الفرد في المجتمع الحديث، و استقصاء طبيعة انشطاره الوجودي الذي ولدته مقولات الحداثة، و العقلانية.[2]

إن الدعوة إلى الذات يمكن أن تتحول إلى عداء للعقلنة، و تتراجع إلى هوس بالهوية، أو انغلاق في جماعة، و يمكنها أيضا أن تكون إرادة للحرية، و تتحالف مع العقل كقوة نقدية، و بصورة موازية، يمكن للعقل أن يتطابق مع أجهزة الإدارة التي تتحكم في سيل المال، و في القرار وفي المعلومات، و يدمر الذات، و المعنى الذي يسعى الفرد لأن يعطيه لأفعاله، و لكن يمكن أيضا أن يتحالف مع الحركات الاجتماعية التي تتولى الدفاع عن الذات ضد تركيز الموارد الذي يرتبط بمنطق للسلطة، و ليس بمنطق العقل.[3]

تؤدي محكمة العقل إلى وضع مقلوب يصبح فيه العقل أسطورة تطغى على الإحساس و المخيلة؟ و إذ تبين لنا من صيرورة العقل، و ارتباطه بالحداثة معضلة ما يجعل بحد ذاتها لأنها وإن أرادت التحرر من اللاعقل للارتكاز على معقولية التفكر، و العمل إلا أنها جعلت من العقل أخيرا أداة عمل، و تدخل في الحياة، مما أضفى عليه صبغة تقنية بحتة، على أن الإنهاك الذي أصاب العقل مرده أساسا إلى مركزية الذات، لهذا فالحداثة التي أقرت فلسفة الوعي، و الذات، هي التي تدعو إلى تغيير النموذج نحو ما يسميه هابرماس بالعقل التواصلي وهي آلية تحاول أن تقضي على الوحدة، و الأنا التي صبغتا الفلسفة الذاتية في شكليها الديكارتي، و الهوسرلي. و هذا يعني أن الحداثة دخلت في صراع مع نفسها.[4]

أول ما يشير إلى نقطة انفصال في حركية التحديث هو تحول المعطيات الثقافية، و المعرفية من الارتكاز على ذاتية الذات إلى الاهتمام فيما "بين الذوات" في إطار محدد لكل ما بين " الأنا "

---

[1] : يورجن هابرماس، **فلسفة القول الحداثي**، مرجع سابق، ص 35.

[2] : محمد نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 1998، ص34.

[3] : آلان تورين، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 476.

[4] : فتحي التريكي و رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د–ط)، 1992، ص18.

و الغير. وحسب "هوسرل" : *« إذا كان كل ما يمكن أن يأخذ بالنسبة إلى قيمة الوجود مكانا في ذاتي فإن في الواقع كل موجود يظهر حتما كلحظة من وجودي الخاص المتعالي.»* [1] بمعنى أن هوسرل يضع الوجود كامتداد للأنا، لحظة إدراك الذات له، فهو يمثل بالضرورة في تلك اللحظة التي يكون فيها الموضوع جزءا من الذات، وجودا متعاليا للذات.

هذه " الأنا "، و هذه الأحادية التصورية المطلقة، و المتعالية التي تجعل الوجود مقتصرا على " الأنا " و من الفكر حكرا على إدراك تصورات " الأنا " كلها تؤدي أساسا إلى تجاوز فلسفة الأنا المتعالي نحو فلسفة التواصل، فلسفة الممارسة التواصلية بحسب تعبير "هابرماس".[2] فالمدخل إلى فلسفة التواصل لدى هابرماس هو نقد مبدأ الذاتية الذي كرسته الحداثة بفعل التقليد الديكارتي الذي صبغ التاريخ الفلسفي بالفكرة التي تحصر المعرفة فقط بين الذات، و الموضوع.

إن ارتباط الأنا بالأصل، و بالإقبال يمثل القضية الكبرى للإنسان، إذ أصبحت "الأنا " خاضعة للعقل و العلم بعدما كانت خاضعة للميثولوجيا لفهمها مثل أسئلة الهوية من قبيل من أنا ؟ و ما هو أصلي؟ و ما هو مآلي؟ و من هنا يتضح أن الحداثة هي تحول فهم الأنا، و الوجود من الأسطورة إلى العلم، فبعد ارتباط الأنا بالآلهة في الأساطير، و بعد إعلان مركزيتها المطلقة في الأنساق الفلسفية تفقد شيئا من ذاتها، و من أهميتها في اكتشافات "غاليلو" وفي تطور العلوم عند " داروين" (1809-1882م) (Charles Robert *Darwin*) ، و " أنشتاين" (1879-1955م) (Albert *Einstein*) كل هذه الأنساق بطرق مختلفة، قامت بإزاحة هذا الحيوان العاقل عن المركز.[3]

على أن كل من "هوركايمر"(1895-1973م) (Max *Horkheimer)*، و " أدورنو" (1903-1969م) (Weisengrund *Adorno)* يعارضان بكل جدية الوجهة التأكيدية، و اليقينية للفكر التنويري الذي يعطي العقل أهمية قصوى فبالنسبة إليهما هناك تواطؤ بين الأسطورة، و العقل لأن الأسطورة نفسها عقل سابق، و العقل يتحول ميثولوجيا فقد كانت الأسطورة مبدءا تفسيريا للوجود، و الكون و هي بذلك متواطئة مع العقل الذي انحاز عن أصله اللوغوس، و لم يعد يعني الخطاب المقبول

---

[1] : فتحي التريكي و رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، المرجع السابق، ص ص 9-10.

[2] : المرجع نفيه، ص 10.

[3] : المرجع نفسه، ص18.

و المستند إلى البرهان المفتوح على معطيات الإحساس، و الخيال. و أخذ شكل الأداة، و الآلة ليصبح العقل الأدواتي.[1]

فك السحر حسب وصف "ماكس فيبر" [*] (1868-1920م) (Maximilian Carl Emil Weber) للحداثة الذي تلاه تفكك التصورات الدينية أوجد في أوربا ثقافة لا دينية هو عملية "عقلانية" فالعلوم التجريبية الحديثة، و الفنون، و قد أصبحت مستقلة، و النظريات الأخلاقية، و التشريعات القائمة على مبادئ قد شُكلت، على نحو دوائر قيم ثقافية مهدت السبيل لتحريك عملية التعلم التي تخضع وفقا لحالة التشريعات الداخلية للإشكالات النظرية، و الجمالية، أو العملية- الأخلاقية.[2]

بيد أن ما وصفه "ماكس فيبر" من زاوية التعقيل لم تقتصر فقط على علمنة الثقافة الغربية بل يتناول قبل كل شيء نمو الجماعات الحديثة تتصف هذه البنى الاجتماعية الجيدة بالتمايز بين نظامين تبلورا حول مركزين منظمين متداخلين وظيفيا هما: المشروع الرأسمالي والجهاز البيروقراطي للدولة تلك هي سيرورة يفهمها "ماكس فيبر" بصفتها تأسيس الوضع ضمن مؤسسات تحويل أنماط الفاعلية العقلانية بالنظر إلى غايتها الفاعلية الاقتصادية، و الفاعلية الإدارية. و بمقدار ما غزا هذا التعقيل الثقافي، و الاجتماعي الحياة اليومية فإن أشكال الحياة التقليدية، حيث التمايز بينها في بدايات الحداثة يتم قبل كل شيء وفقا لنظام المنظمات النقابية الحرفية تفككت بدورها. يبقى أن تحديث العالم المعاش لا يخضع لبنى عقلانية هادفة، و محددة بغايات.[3]

غير أن "هابرماس" في قراءته لنظرية " فيبر" من أجل بناء الحداثة اعتمادا على مفاهيم جديدة، يلاحظ أن عملية عقلنة أنظمة الممارسة عند " فير" تم تحليلها بشكل استثنائي من زاوية العقلانية الغائية، لذلك لتجاوز الحداثة لا بد من اعتماد مفهوم أكثر تعقيدا لفعل العقلنة يفتح عقلانية تصورات العالم كما توصل إليها الغرب، على تحديث المجتمع. و من هنا يمكن عقلنة أنظمة الممارسة في امتدادها و ليس من زاوية محدودة لما هو معرفي- أداتي، وإنما بإدخال الأبعاد الأخلاقية -العملية والجمالية-

---

(1) : فتحي التريكي و رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص ص 17-18.

(*): **ماكس فيبر**(1864-1920م) عالم ألماني في الاقتصاد و السياسة، و أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، و دراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، و هو من أتى بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" .

(2) : يورجن هابرماس، **فلسفة القول الحداثي**، مرجع سابق، ص 7-8.

(3) : المرجع نفسه، مرجع سابق، ص 8.

العبيرية.[1] فالعقل التواصلي هو فعل أساسي لا يمكن اختزاله في الفعل العقلاني الغائي الذي ترتبط به فلسفة الوعي، فالعقلانية تستند إلى نسق اجتماعي ديمقراطي لا يقصي أحدا هدفه ليس الهيمنة بل التفاهم.

إن "هابرماس" يؤسس للفعل التواصلي من خلال البنى، و الأنظمة الاجتماعية، و الثقافية شريطة أن تكون ذات طابع شمولي. و يقصد "هابرماس" بالفعل التواصلي « *ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز. إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها و التي تحدد تطلعات السلوكيات المتبادلة، إذ يتعين أن تكون مفهومة، و معترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل.*» [2] فالتفاعل المصاغ برموز لغوية هو –حسب هابرماس– الذي يضمن الوصول إلى ما تم الاتفاق حوله من طرف المتحاورين، على أن الحوار في إطاره الاجتماعي هو الذي يحول دون الصراعات الاجتماعية التي قد تحدث في لحظة تاريخية معينة.

و يرى "هابرماس" أنه منذ أن تم امتلاك وعي بأن التاريخ، و الثقافة بعامة يشكلان مصادر وفرة للأشكال الرمزية، وكذا مصادر خصوصية للهويات الفردية الجماعية، فقد تنامى الوعي بأهمية التحدي الذي تمثله التعددية الإبستميه. إن ما يسمى "التعددية الثقافية" تعني إلى حد معين حسب هابرماس، أن العالم منظورا إليه في كليته هو عالم متفتح، و مؤول تأويلات متعددة بحسب الرؤى المتباينة للأفراد و الجماعات.[3]

و هذه التعددية التأويلية يرى هابرماس أنها تأتي في سياق تحديد صورة معينة للعالم و لفهم الذات بالمرة، و كذا لإدراك القيم، و المصالح المرتبطة بالأشخاص ارتباطا حميميا، و التي عمل التاريخ الفردي على زجها داخل تقاليد الحياة الخاصة، و أشكالها بغية تحديدها، و كثرة تأويل الآراء فهي السبب الذي يجعل من تفكير ذاتوي ما، و مهما تكن ميزاته، فكرا منفتحا على البديهيات التي لا تستنفذ معنى الشمولية.[4]

---

[1] : محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل**، مرجع سابق، ص 151.

[2] : كمال بومنير، النظرية **النقدية لمدرسة فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص 118.

[3] : يورجن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص 21.

[4] : المرجع نفسه، ص 21.

نظريا يرى هابرماس أنه لا يمكن إدراك العالم المعاش إلا من الخارج، و لكي نتمكن من صياغة عبارات لابد من تغيير المنظور، إذ يجعل منه موضوع تفكير، و بوصفه كلية تجعل الهويات، و السير الفردية و الجماعية أمرا ممكنا، و لا يكون حاضرا إلاَّ على شكل نمط ما قبل- فكري. و هذا باللجوء إلى منظور يجيز النظر إلى الفاعلية التواصلية بمثابة وسيط يمكن بفضله للعالم المعاش أن يعيد إنتاج ذاته.[1]

حدوث العالم المعاش حسب "هابرماس" مرهون بثلاث وظائف تتجاوز منظورات الفاعل:

1- تأمين استمرار التقاليد الثقافية.

2- تكامل الجماعات وفقا لمعايير، و قيم محددة.

3- التأمين الكلي للتنشئة الاجتماعية للأجيال الصاعدة.[2]

إذن بتكامل هذه الوظائف الثلاثة يبنى العالم المعاش بشكل عام على التواصل، فالعالم هنا يصبح على انفصال بالعوالم التاريخية التي بنيت بشكل عيني، فلا يصبح هنا مكان للذوات التي تريد أن تتفرد بالقيادة، وتبسط سيطرتها بالأعمال التي تنسب لها. لأنها أصبت نتاجا للتقاليد، و تنتمي إلى جماعات تم إعدادها فيها وفقا للتنشئة الاجتماعية التي تعطي مجال للجانب اللاذاتي في العقل، بمعنى الجانب الموضوعي و الإنساني، فالفلسفة التواصلية هي آلية لتجاوز العقل المتمركز حول الذات، و العقل الأداتي الذي يجزئ الواقع. فالعقل أصبح فاعلية لا جوهرا، فالفعل التواصلي صاغه هابرماس من أجل الوصول إلى إجماع داخل فضاء عمومي بتجرد فيه الفرد من ذاتيته، و يندمج داخل بناء اجتماعي يحكمه التواصل، و التفاهم وفقا لأسس عقلانية.

و يرى "هابرماس" أن هناك وريثتان للتفكير الذاتي اليوم، كلتاهما تخرج من حدود فلسفة الوعي لكن تختلفان من حيث الأهداف، و الأهمية:

1- الوريثة الأولى؛ البناء العقلاني: يسعى لاستعادة برنامج اجتياز الشعور، مع التفاته نحو نظم قواعد مغلقة لا ترجع إلى أية كلية.

---

[1] : يورجن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص458.

[2] : المرجع نفسه، ص 459.

2- الوريثة الثانية؛ النقد الذاتي الذي يُؤدى بشكل منهجي: و هو راجع إلى كليات، و لا يفسر ما يقدم نفسه على أنه ضمني، المضاد للحملية، و غير الراهن.[1]

على أن "هابرماس" يرى احتمالا ثالثا للذات يتمثل في تعضيد البناء العقلاني بالنقد الذاتي بوصفه خالقا في الأصل و في الآن ذاته غريبا عن الأصل، لكي يصبح مفهوم العالم المعاش نظرية افتراضية في إطار نظرية للمجتمع، بعدما بُني بألفاظ أداتية صورية، ينبغي تحويله إلى مفهوم قابل للتطبيق، لينظم بذلك إلى مفهم نظام ذاتي التنظيم، لدمجهما في مجتمع بمستويين. مع ضرورة التمييز من ناحية المنهج بين التطور الاجتماعي، و التاريخ، و الربط بينهما في الوقت نفسه. على أن تبقى نظرية المجتمع واعية لسياق تكونها الخاص، و المكان الذي تشغله في سياق العصر. [2]

حاول "هابرماس" أن يخرج الأنا الغربية من فردانية الحداثة إلى عمومية الفعل التواصلي، حيث اقترح الفلسفة العقلانية التواصلية بديلا عن فلسفة الذات، لأنها تقوم على العلاقة بين الذوات، كما تهدف إلى ضبط علاقة الذات مع الغير، و إخضاع كل الأنظمة الاجتماعية إلى أخلاقيات الحوار، و النقاش باعتبارها أساس التفاهم داخل المجتمع، بعيدا كل عقل خالص، لذا هابرماس سعى إلى تأسيس فلسفة تواصلية بين الذوات بعيدا عن كل تجريد ميتافيزيقي.

---

[1] : يورجن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 460.

[2] : المرجع نفسه، ص 461.

المبحث الثاني: المنعطف الأكسيولوجي لأنطولوجيا الحداثة الغربية

إن ما حملته الحداثة الغربية من أفكار حداثية أخرجت الإنسان الغربي من التسلط الكنسي و حررته من قيد الفكر الديني إلا أنها في الوقت نفسه أدخلته في تحت سلطة أخرى هي سلطة العقل و ما انجر عنها من تداعيات الأداتية. كما أن "هابرماس" نظّر للفلسفة التواصلية من أجل إخراج الإنسان الغربي من الفردانية، التي خلقتها الحداثة، و إعادة دمجه في الحياة الاجتماعية.

و لهذا ما وجهه نيتشه من انتقادات للحداثة كانت من أجل إخراجه من العدمية السلبية التي يعيشها، حيث اعتبره "هابرماس" أنه مثل مفترق طرق بين الحداثة، و ما بعد الحاثة، حيث أن نيتشه وضع الفلسفة الغربية أمام مساءلة ثقافية من أجل إعادة النظر في تاريخها و بنائها الفلسفي. فكانت ضربات المطرقة النيتشاوية، أكثر حدة، و وقعا على الحداثة الغربية كونها تمثل نهاية الميتافيزيقا الكلاسيكية .

1- القراءة التراجيدية للتراث الفلسفي الإغريقي- ما قبل السقراطي- :

تمحورت قراءات نيتشه المبكرة، حول موضوع التراجيديا اليونانية، التي يبدو من خلالها أنه أراد أن يوسع حدود الرؤية التراجيدية كي تشمل الوجود أيضا، انطلاقا من قراءاته التأويلية للفكر اليوناني في مرحلته المعروفة بـ: "ما قبل السقراطية"، على ضوء الفهم التراجيدي، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف يمكن فهم العالم من خلال التراجيديا؟ أو ما هي الآليات التي اعتمدها نيتشه من أجل تصور الوجود في ظل التراجيديا؟ أو بصيغة أخرى كيف يولد العالم من رحم المعاناة؟.

إذن فلنيتشه رؤيته المخصوصة للتراجيديا، و هو يضعها فوق كل تعميم، كما يرفض تنظير فلاسفة اليونان أنفسهم لها، على أن للتراجيديا مفهوما يرى نيتشه أنه هو أول من لامسه، و وضعه في إطاره المميز، فقد نظر إلى التراجيديا من الزاوية الأصح على حد رأيه، على أن أغلب الفلاسفة الإغريق رأوا العتمة في الأسطورة الإغريقية، لكن نيتشه رأى العكس من ذلك، فـ« *المواضع الوحيدة التي تتألق فيها حياة الإغريق هي تلك التي ينيرها شعاع الأسطورة؛ أما المواضع الأخرى فهي معتمة.*» [1] فالتنوير اليوناني كان في المرحلة الأسطورية برأي نيتشه، و ليس بعدها كما نظّر لذلك اغلب الفلاسفة.

[1] : فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، مصدر سابق، ص 145.

فالتراجيديا قد وُلدت عندما صار يتم النظر إلى الأسطورة بعين المواطن، لكن عالم الأسطورة ليس وحده الذي يفقد كثافته و يذوب بفعل هذه النظرة، فتأثيرها يَطال أيضا عالم المدينة الذي يصبح موضع تساؤل، بل و من خلال الجدل، و النقاش موضع رفض، و تشكيك فيما يشكل قيمه الأساسية. و حتى بالنسبة لأكثر التراجيديين تفاؤلا، حتى بالنسبة لـ"اسخليوس" يبدو التغني بالمثل العليا المدنية وتأكيد انتصارها على كل الأشكال الأخرى من الماضي نوعا من الأمل، و الدعوة أكثر منه نوعا من الإقرار، و الثقة الهادئة.[1] فالتناحر بين الأسطورة، و أشكال الفكر الخاصة بالمدينة الصراع داخل الإنسان، و الصراع بين القيم، و الصراع في عالم الآلهة؛ الطابع الالتباسي، و المبهم للغة. كل هذه الصفات المميزة تطبع التراجيديا اليونانية بشكل قوي.[2]

يقول نيتشه: « *القول إن الحياة مأساة لا يجدي على الأقل في تفسير أصل الفن، شريطة ألا يكون الفن مجرد محاكاة لحقيقة الطبيعة بل هو تابع لتلك الحقيقة، و متعايش معها بهدف التغلب عليها* .»[3] بمعنى أن التراجيديا حينما تُؤوّل الوجود في شكل فني، فلا بد أن يكون هذا البعد الفني تابعا للوجود. وإذا كانت التراجيديا ترجمة لتجربة مأساوية في شكل فني، وهذا سيفضي بالضرورة إلى أن للتراجيديا بعدين مختلفين كل الاختلاف، في جوهر واحد؛ مأساة ممتعة، أو آلام في ثوب فني جمالي. لكن بأي شكل من الأشكال تكون للمأساة جمالية؟ يبحث نيتشه هنا عن الجمالية التي تنبثق من التراجيديا تعبيرا عن الحياة.

على أن هذه المهمة التي يتولاها التراجيدي، و هي عد الفن جزء من الوجود بل أكثر من هذا آلية لتغييره، و قلب العبثية، و الفظاعة إلى فن، و جمال، و هذا النوع من الرجال الفنانين، أو التراجيديين شبههم نيتشه بالرجال الميالة عقولهم للحرب، و هذا النوع صعب هز مشاعره كالإغريق زمن "إخيل" [*] (Achilles) حتى و« *إن لانت قسوتهم بدافع الشفقة، فإن شكلا من الدوخة يصيبهم كقوة شيطانية، فيشعرون عندها أن شعورا دينيا يهزهم، و يجبرهم على الرحمة. بعد برهة يُبدون تحفظهم*

---

[1] : جان بيير قال، **الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة**، مرجع سابق، ص 25.

[2] : المرجع نفسه، ص 38.

[3] : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، ، ص 256.

[*]: **إخيل:** أحد الأبطال الأسطوريين في الميثيولوجيا الإغريقية، كان له دور كبير في حرب "طرواة"، و هو البطل المركزي في إلياذة "هوميروس"(Homère).

بخصوص تلك الحال؛ وبما أنها انتابتهم فإنهم يستمتعون بالبهجة التي توفرها لهم النشوة، و الشيء العجيب ممزوجة بمرارة المعاناة.» [1]

بمعنى أن التراجيدي لا يخضع للضعف، بل طباع القوة تميزه، حتى و إن كانت هناك دوافع قد تجبره على الضعف، فإنه سرعان ما يتفطن لها، فيدرك أن الشعور الديني الأخلاقي هو المتخفي وراء حالة الضعف التي تنتابه، و بالتالي يتحفظ منه، ليشعر بعها بالسعادة التي توفرها الرغبة، و النشوة الناتجة عن الغرائز، التي تخلقها من قسوة المأساة، و الألم، و هذا ما يميز الفنان التراجيدي، يخلق من الألم لذة بفعل النشوة. إذن فالتراجيديا معاناة ممزوجة بالنشوة، و هذا يعنى أنها لا تولد في أحضان العقل بل تتجه إلى كل ما هو لا عقلاني، فالوسط الذي تنشأ فيه التراجيديا، لا يمكن له أن يكون مُنطقا. «*أليس أكثر إلزاما على حقيقة ما أن يمنحها شاعر تصديقها، على أن يخالفها. لأنه كما قال "هوميروس": الشعراء يكذبون كثيرا.»* [2]

فالتراجيدي يتجاوز الوقائع، و عليه كما يقول نيتشه: « *الإحساس بالتراجيدي يقوى، أو يضعف مع الشهوانية.»*[3] ؛ فالتراجيديا تتميز بالطابع اللاعقلاني؛ و بالتالي تتحكم فيها الغريزة، و قوتها في الشهوة. لهذا يعتبر نيتشه أن المتعة التي تقدمها التراجيديا تميز العصور، و الطباع القوية: و ربما تكون ذروتهم هي الكوميديا الإلهية. الأبطال هم الذين يقولون نعم لأنفسهم في خضم القسوة المأساوية: إن لهم من الصلابة ما يكفي لاعتبار المعاناة لذة.[4] فهم لا يخضعون لمعطيات الواقع ويتقبلونها كما هي بل يتجاوزونها، بخلق اللذة من المعانة التي تميز الواقع. لكن كيف يمكن للبشاعة، و التنافر كمضمون للميثولوجيا التراجيدية، أن يولِّدا المتعة الجمالية ؟.

إن المأساة التي تحملها التراجيديا؛ المأساة الجمالية، يتحول فيها ما تخلقه الحياة من أمر فظيع إلى نازع جمالي فني؛ أي إلى لعبة طفل. « *لكن ما هو الشيء الذي تحوله إذا كانت تقدم لنا عالم الظاهر في صورة البطل المتألم؟ و على الأقل تغيير الواقع، واقع هذا العالم الظاهراتي.»* [5] المتفطن إلى هذا الأمر

---

[1] : فريدريك نيتشه، **الفجر**، مصدر سابق، ص ص 226-227.

[2] : فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، تر: حسان بورقية و محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، ص 103.

[3] : فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير و الشر**، تر: موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، (د-ط) ، (د-ت) ، ص 120.

[4] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 255.

[5] : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، مصدر سابق، ص 256.

يقف بنظره على المبدأين اللذين وجها الفن اليوناني؛ بل الحياة اليونانية بأكملها؛ المبدأ الديونوسيوسي، و المبدأ الأبولوني[1]، و هو ازدواج يفيد التعارض بين الصوفي- الذوقي و العقلي البرهاني، بين الشعوري المنير، و اللاشعوري المظلم، بين الإرادي، و المنطقي، بين المقيد المحدد، و المتحرر الطليق. [2]

الديونوسيوسي هو النازع الذي يوقظ في المرء زوبعة الوجود نفسه، فيعبر عن ذاته بالهوى، و الرقص، و الغناء. و هو مبدأ السكرة، و العربدة، و الحياة الجنسية الصاخبة. بينما الأبولوني الذي يوقظ ملكة الرؤية، و النظام، و الإبداع، إنه مبدأ الحلم، و الرؤية، و السكينة. كلاهما يجد أصله في الحياة: السكر، و الحلم. [3] و يتحتم « *الاعتراف بنبالة الأهداف الفنية في العالمين الديونيسي، و الأبولوني في إطار العلاقة الأخوية بين هاتين القوتين المقتدرتين.*» [4]

إنّ المبدأين اللذان حكما الرؤية اليونانية للوجود كان مبناهما على هذه العلاقة؛ فالأبولوني المبني على التفاؤل، و الشكل، و الانسجام المرئي، استنادا للفهم العقلي، يساعد في الحد من لا معقولية "ديونسيوس". لكن ما هي الآثار الجمالية التي تنجم، حينما يحصل انفصال بين هاتين القوتين، أو بعبارة أخرى، ما الذي يترتب عن تقابلهما بدل اتساقهما؟ ثم، ما علاقة الموسيقى بالصورة، و المفهوم؟.

يجيب "شوبنهاور" فيرى أن الموسيقى تتميز عن باقي الفنون كونها لا تمثل الظاهرة فحسب، بل إنها نسخة من الإرادة ذاتها. إن الصور والمفاهيم والمشاعر تحظى بتقدير عالي القيمة، في ظل تأثير الموسيقى؛ ففن "ديونسيوس" إذن يؤثر في الموهبة الأبولونية بطريقة مزدوجة: أولا؛ تحث الموسيقى على الحدس الرمزي للروح الديونوسيوسي، ثانيا تُهيئ تلك الصورة مغزى عاليا. [5] و يؤكد نيتشه العلاقة الضرورية التي تربط الموسيقى بالميثولوجيا في قوله: « *في ضوء هذه العلاقة الوثيقة جدا بين الموسيقى، و الميثيولوجيا يحق لنا أن نفرض أن انحدار، و تدهور أحدهما يرتبط باضمحلال*

---

[1] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص675.

[2] :عبد الكريم عنيات، **قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية** ، مرجع سابق، ص36.

[3] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص ص 675- 676.

[4] : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، مصدر سابق، ص 254.

[5] : لورانس جين وكيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، مرجع سابق ص ص 19

الآخر، و أن إضعاف المثيولوجيا تعبير عن إرادة إضعاف الإمكانيات الديونيسية.» [1] بمعنى أنه لا يمكن الحديث عن قوة الميثيولوجيا في غياب الموسيقى، فهي التي تكسبها قوة، لأنها تمثل الإمكانيات الديونيسيوسية، فانحطاط الميثيولوجيا من انحطاط الديونيسيوسية.لأن المبدأ الديونيسيوسي يعمل على خلق النشوة، و اللذة في ظل المأساة بالمنظور التراجيدي للوجود.

فالرؤية التراجيدية، و المأساوية للحياة تفرض على الإنسان تقبل الوجود بقسوته بل الأكثر من ذلك تجعله يتمتع بتلك القسوة. من خلال تقبل حقيقة الحياة؛ أولا: على أنها تحمل تلك المرارة و البشاعة. ثانيا التحايل عليها من خلال جعل صورة الحياة مقبولة لدى الإنسان، و كل هذا لن يتأتى إلا في ظل الرؤية الجمالية للعالم التي تجسدت بشكل جلي في التراجيديا الإغريقية، حسب الطرح النيتشاوي. و« *الحال أن التراجيديا اليونانية مترتبة عن تداخل هاتين القوتين الطبيعيتين: القوة الديونيسيوسية، بما هي الرغبة في المبالغة، و في الأمر المعقد، و غير اليقيني، و القاسي الفظيع، و المتقلب، و الغريب الأطوار، و القوة الأبولونية بما هي مبدأ الاعتدال، و البساطة، و الظاهر و الخضوع للقاعدة، و الانتظام في المفهوم.*» [2]

يُلاحظ من خلال قراءة نيتشه للتراجيديا اليونانية، أنه يفصل بين خطابين، أحدهما فلسفي عقلي، و الآخر ذوقي فني، وهذا بناءا على أصل المأساة الإغريقية، التي أفضت إلى أن الفكر و الثقافة البشرية تتمخض عن الثنائية التالية: **تجربة عقلية – تجربة جمالية**، لكن نيتشه جعل من التجربة الجمالية، أساسا للوجود بينما لم يعط التجربة العقلية سوى دورا ثانويا.

2- الدحض النيتشاوي لأنطولوجيا الحداثة:

دشن نيتشه مشروعه النقدي للحداثة، من خلال ما أرسته من هيمنة للعقل الغربي، و مركزيته انطلاقا من تحطيم أكبر أصنام الحداثة، و هو العقل، و كذلك عمل على تحطيم الذات العارفة، و مفكرة، فالحداثة تمثل بالنسبة لنيتشه خلاصة الميتافيزيقيات الكبرى، و من هاته اللحظة، بدأ نيتشه في عملية تقويض العقل الغربي و الحداثة في نقد جينيالوجيا يهدم كل ما قامت عليه الحداثة الغربية .

---

[1] : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، مصدر سابق، ص ص 258- 259.

[2] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 676.

داخل هذا التشكيل يجد نيتشه نفسه أمام الخيار التالي: إما أن يخضع العقل المتمركز حول الذات لنقد محايث مرة أخرى، وإما تجاوز هذا كلية، وبتجاوز مراجعة العقل مرة أخرى، يكون بذلك رفض جدل العقل. يطبق نيتشه جدل العقل على أنوار المذهب التاريخي، وهذا من أجل تفجير الغلاف العقلاني للحداثة .[1]

فعلى اختلاف ممارسات ما بعد الحداثة إلا أنها و وفقا للأزمنة التي انتهت إليها الحداثة انصب الاشتغال على مشروع الحداثة الذي ميزته العقلانية، و إن اختلفت منازع تلك الممارسات و آلياتها بين تأويل، أو تفكيك، أو هدم تنوعت الممارسات في تفكير لا مفكر الحداثة ونقد العقلانية وتشخيص مآزق العقل الغربي واستدعاء ما أقصته الحداثة كالاحتفاء بالجسد والاهتمام بالعرضي، و اللامتموقع، و الطارئ بدل الشمولي الكلي.[2]

و بذلك يصبح الجسد هو المفكر عند نيتشه بدل كوجيتو "ديكارت" فإذا كان الجسد في الميتافيزيقا الغربية مكمن شهوة، و منذور إلى هامش مدنس ولا يكون مصدر معرفة باعتباره كيانا ماديا فالجسد هو المفكر لا غير عند نيتشه حيث يقول في هذا الصد : « *إنني بأسري جسد، لا غير، و ما الروح إلا كلمة أطلقت لتعين جزء من هذا الجسد إن هو إلا ميدان حرب، و سلام فهو القطيع، و الراعي، و هو جسدك، و أداة تفكيرك العظمى. وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة "أنا" لأنه هو "الأنا" هو مضمر الشخصية الظاهرة... إن وراء إحساسك وتفكيرك يكمن سيد أعظم لأنه الحكيم المجهول، و هذا الحكيم، إنما هو الذات بعينها المستقر في جسدك، و هي جسدك بعينه.*»[3] فالجسد هو الذات والأنا التي تمكن الإنسان من إعطاء الحياة قيمتها، وليست الذات التي تستند إلى أضاليل العقل.

فالذات بمثابة مصدر للمعاني، و الأفكار، و المعاني، و الإحساسات، و هي المركز الباطن في الشخصية، و علة كل أفعالها، و من الطبيعي ألا يجد نيتشه نموذجا أفضل من ديكارت ما دام الكوجيتو الديكارتي يلخص بشكل بليغ، و مكثف الميتافيزيقا الغربية. فألانا الذي يستدل ديكارت على وجوده، هو الذات الجوهرية الباطنة التي هي أصل يرتد إليه كل فكر، و شعور و هي المركز التي تلتقي كل مظاهر فاعلية النفس الانسانية.[4]

---

[1] : يورجن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 141.

[2] : المرجع نفسه ص 152.151.

[3] : فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، (د-ط)، 1938، ص 25.

[4] : محمد أندلسي، **نيتشه و سياسة الفلسفة**، مرجع سابق، ص ص 33-34.

يقول نيتشه في كتابه ما "وراء الخير والشر": « *في حقائق الوعي لا يزال هناك أكثر من تأملاني ساذج يعتقد أن ثمة "يقينيات بلا توسط" و على سبيل المثال "أنا أفكر"، أو على حساب الخرافة التي آمن بها "شوبنهاور" " أنا أريد "، كما لو أن المعرفة تدرك هنا موضوعاها محضا، و عاريا بوصفه شيئا في ذاته ومن دون أي تزييف لا من قبل الذات ولا من قبل الموضوع. إلا ان اليقين بلا توسط شأنه شأن "المعرفة المطلقة" و"الشيء في ذاته"– اكرر مرة أخرى– ينطوي على تناقض وصفي.*»[1] نيتشه هنا يعتبر الاعتقاد المباشر بمثابة سذاجة، فلا يوجد هناك يقين مباشر، فالوسيط اللغوي ضروري، فلا يمكن للمعرفة أن تستقبل موضوعاتها شفافة بلا غموض، فهناك تعقيدات قد يخلقها الموضوع أو الذات العارفة، فلا بد من التفطن للغة، فهي الحامل الابستمولوجي لهاته المعرفة.

لهذا فالهجوم على الإدعاء التأسيسي لفلسفة الحداثة يستند إلى محاكمة اللغة التي تقال بها الفلسفة، إن فلسفة الذات قد تجاهلت تماما الحديث عن الوسيط اللغوي الذي يحمل حججها حول " أنا موجود" و" الأنا أفكر" وحين شدد نيتشه على هذا البعد للخطاب الفلسفي أظهر للملأ كل الاستراتيجيات البلاغية الغائرة، أو المنسية، أو حتى المكبوتة، و المستنكرة باسم مباشرة التفكير.[2] إنما يريد نيتشه، فيما يرى "جاك دريدا" (1930–2004م) (Jacques Derrida) بعث الطاقة الدالة للغة قبل أي احتواء تكرسه الكلمة، أو الفكرة. فاللوغوس الغربي يعتقد في تمثيل الدال لمدلول مثالي سابق متعال فيعمل على فصل الدال/ الجسد عن طاقته، الدلالية، و أبعاده الرمزية. فهي تحنط الدال، و الجسد، و تقتل سحر الحياة فلا بد من هدم هذا المدلول المتعالي الذي يقبض على سيلان الدلالات.[3]

وقد وظف نيتشه الجنيالوجيا بما هي إستراتيجية المنهج الفيلولوجي في التساؤل وقلب القيم و من يقف وراء تشكل المفاهيم، فقد اقترح نيتشه بديلا عن الدراسة العقلية والموضوعية النقد الجنيالوجي بوصفه « *أسلوب يعمق السؤال حول الأصل التكويني للأشياء وللعقل ومقولاته أيضا ؟ما هي قوى العقل والإدراك*

---

[1] : فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، مصدر سابق، ص 39.

[2] : بول ريكور، **الذات عينها كأخر**، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 85.

[3] : مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق ، ص 149.

ما هي الإرادة التي تختبئ في العقل وخلف المقولات؟ هذه هي الطريقة التي تحقق النقد الحقيقي إنه المنهج الجنيالوجي.»[1]

فالرجوع إلى أصل الأشياء يُمكّن من اجتثاث الحقيقة، و ما تحمله من ميتافيزيقا، و ما الذي تريد الوصول إليه. فنيتشه أراد أن يشفف خطابات الحداثة من خلال تأويلية تسمح بالكشف عن الأقنعة التي يحملها والميتافيزيقا التي يحملها من اجل إظهار المضمر وتبطين الظاهر وزعزعة تمركز الأنا الغربية حول ذاتها. بمعنى إخراج الانسان الغربي من العدمية اللافعالة التي يعيشها .

3- العدمية الغربية:

وصل الإنسان الغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى حالة من الإنكار المطلق، فلم يعد الإنسان يؤمن بشيء، و لا يجد قيمة في أي شأن من شؤون الحياة، و الوجود. حيث امتلكه شك قاتل، و اضطراب في النفس، و بلبلة في التفكير، و كان الشؤم، و إنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيره ونظرته في الوجود.[2] فبدأ يبحث عن عالم آخر غير هذا العالم، يعدُّه العالم الحقيقي، لكن يُخيل إليه من بعد أنه خدع، فيسلم بالوجود الواقعي، و يصبح هنا أمام خيارين : إما أن يطرح هذا العالم الآخر وراء ظهره بوصفه خرافة، و وهما ، و هنا يتبدد أمله، و لن يعود شيء ذا قيمة في نظره، أو ينكر الوجود الواقعي . وفي كلتا الحالتين هو يتجه نحو الإنكار المطلق: الأول إنكار كل القيم، و الثاني إنكار قيمة الحياة.[3]

- و تعود أسباب العدمية[*] التي لا تخرج عن ثلاث معاني في الخطاب النتشاوي: إ رادة العدم انحطاط القيم العليا، التشاؤم، و الضجر الكبير، إلى:

1- النوع الراقي غير موجود؛ بمعنى النوع الذي يمكن إنتاجه، و قوته اللذان لا ينضب لهمت معين من الحفاظ على الانسان، و الايمان.

---

[1] : مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 150.

[2] : عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975، ص 158.

[3] : المرجع نفسه، ص ص 157-158.

[*] : **العدمية** هي: « الأديان و العقائد التي يشيدها الإنسان لنفسه ليهرب أمام رغبته في العيش.» (نقلا عن : جان فرانسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا**، تر: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009، ص 513.)

2- النوع الأدنى و هم : " القطيع" و "الجماهير"، و "المجتمع"، ينسى التواضع و يضخم رغباته إلى أن يجعل منها قيما كونية و ما ورائية، و بهذا تصبح الحياة مبتذلة، دون قيمة، فالجماهير حينما تحكم فإنها تضطهد الرجال الأقوياء، وهذا بجعلهم يفتقدون الايمان بأنفسهم، و هذا يدفعهم إلى العدمية.[1]

- و حسب نيتشه يمكن التمييز في العدمية بين أربعة أشكال هي:

1- تبخيس قيمة العالم المادي باسم عالم آخر.

2- تبخيس قيمة العالم المثالي وهذا العالم .

3- محاولة للفعل بدون أي تبرير مستمد من الايمان بعالم أخر، و استبدال الأساس الإلهي للقيم بأساس إنساني.

4- إرادة أفول التمرد وهدم البنى القديمة، و إقامة بناءات أخرى.[2]

أمام هذا فالتحدي الأكبر الذي يواجه نيتشه هو القيام بتحويل جذري وكلي للقيم أملا في تأسيس تراتب جديد، وفي ولادة إنسان جديد هو الإنسان الأسمى على أنقاض الإنسان الأخير. و هذا النموذج الجديد الذي يبتغي نيتشه تقديمه للإنسانية لا يتحقق ما لم تتحقق مهمة تحويل القيم الراهنة، على هذه القيم أن تخلي مكانها لقيم الحياة.

و لا يكون تجاوز العدمية حسب نيتشه إلا بتحويل جذري للقيم تصير بمقتضاه القيم الفاعلة في المرتبة الأعلى ، و تستولي على القيم التي بقيت إلى حد الآن بتوجيه قوى الإرتكاس، و الحقد، و المثل الأعلى الزهدي.(الدين، و الأخلاق) [3]

و عليه فيكون تحويل العدمية من شكلها اللافعال إلى العدمية في شكلها الفاعل الايجابي، حتى يصبح الإنسان كائنا يحب الحياة، وهذا ما طرحه نيتشه في مؤلفه "جينيالوجيا الأخلاق"، حينما أقر أن الفعل الفلسفي يقوم على القيمة، و عليه فمهمة الفيلسوف هي حل مشكلة التقييم، ليصيح مقوما للوجود، ليدشن بذلك تراتب قيمي جديد.

---

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مرجع سابق، ص ص 25-26.

[2] : بيار هيبر سوفرين، **زرادشت نيتشه**، تر: أسامة الحاج المؤسسة الجامعية ، بيروت، الطبعة الأولى، ص ص 152-153.

[3] : عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه و سياسة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 205.

4- نظرية القيم النيتشاوية:

أرادت الفلسفة النيتشاوية أن تُخرج الإنسان الغربي من حالة السلب التي بعيشها، حالة الصراع بين واقعين: واقع من نسج دغماتيكي قيمي يتجاوز واقعا يعيشه يأتي في مرتبة ثانية فرضت ترتيبه معايير قيمية تجعل من الأشياء غايات في ذاتها، وعلى رأسها الأخلاق، و الدين. و بالتالي تصبح الذات في حالة فرار واضطراب لا تعي ما حولها، تناجي غايات تكبح فاعليتها. و للخروج من هاته الحالة التي آل إليها الإنسان الغربي، أراد نيتشه أن يعيد هذا التراتب القيمي انطلاقا من رؤية أكسيولوجية جديدة تؤسس لنظرة مغايرة لسابقاتها حول الإنسان، تخرجه من حالة الضعف، و العبودية التي أنتجتهما الحداثة باسم العقلانية. أي إعادة بناء علاقة جديدة تحتكم إليها الذات في فرض جموحها على الواقع.

فنيتشه جعل من السؤال الأنطولوجي تابعا للسؤال الإكسيولوجي؛ أي السؤال عن أمر القيم، حيث أنه ما نظر في مجال الأنطولوجيا، و ما بحث في مشكلة الوجود، و الوحدة و الهوية و مقابلاتها العدم، و الكثرة، والبينونة ، بحث الناظر الأنطولوجي ، و إنما طرحها طرح فيلسوف قيم. إذ أخضع النظر في الوجود للنظر في القيم، وجعل من الأول فرعا للثاني، وكذلك بالنسبة للمعرفة، فلم يطرح نيتشه مسألة المعرفة طرحا ميتافيزيقيا، على نحو ما كان يرومه المتقدمون من الفلاسفة، وإنما طرحها طرح المقوم؛ أي لم يهمه في المعرفة النظر المعرفي، وإنما انكب همه على سؤال قيمة المعرفة.[1]

و بالتالي فقد ثار على كل التقاليد الكلاسيكية التي سار عليها الفلاسفة السابقين له، و أحدث قلبا في ترتيب المباحث الفلسفية الكلاسيكية : الوجود، و المعرفة، و القيم ، حيث أصبح لهاته الأخيرة ؛ أي القيم الأولوية في الفلسفة النيتشاوية، على العكس مما كان مطروح سابقا ، حيث كان مبحث الأنطولوجيا له محض الاهتمام على حساب المباحث الأخرى، و مع نيتشه أصبح تراتب المباحث الفلسفية يأخذ شكلا آخر : القيم، المعرفة، الوجود. فلم تعد مهمة الفعل الفلسفي هي النظر في الوجود، و إنما تقويمه.

فالمشروع النيتشاوي يقوم على إدخال مفهومي؛ المعنى، و القيمة إلى الفلسفة، على أن الفلسفة الحديثة في أغلبها عاشت على النيتشاوية، لكن ليس بالطريقة التي يريدها نيتشه، على أن نيتشه يُنظِّر علنًا لفلسفة القيم، و المعنى على أن تكون نقدية. و حسب "جيل دولوز" (1925-1995م) (Gilles

[1] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 284.

(Delleuze أن محفز نيتشه في هذا هو " كانط " الذي لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنّ ما طرحه من إشكالات لم يكن بصياغات قيمية.[1]

إن نظرية القيم كما يُؤسس لها نيتشه، هي الطريقة الوحيدة للنقد الكلي، بمعنى خلق فلسفة بضربات مطرقة، و يأخذ مفهوم القيمة في الواقع شكلا نقديا. فمن ناحية تُعطى القيم كأسس، و مبادئ، تُقوَّم انطلاقا من الظواهر. لكن من ناحية أخرى، و بشكل أكثر عمقا أن القيم هي التي تفرض تقويمات تستخلص منها قيمتها بالذات. و بالتالي فالإشكالية النقدية هي قيمة القيم، بمعنى التقويم الذي تُنشئ منه القيم قيمتها. فنيتشه يبحث في مشكلة خلق القيم.[2] فـ « *مهمة الفيلسوف خلق أهداف، و قيم.*»[3]

بمعنى أن الفيلسوف الحقيقي الذي يتقبل القيم السائدة كما هي، بل مهمته تكمن في هدم البناء القيمي القديم و إعادة بناء قيمي جديد وفقا لغايات بعدية هو، و ليست قبلية تفرض عليه. يقول نيتشه: « *لقد أقام الناس الخير، و الشر فابتدعوهما لأنفسهم و ما اكتشفوهم، و لم ينزّلا عليهم من هاتف من السماء.*» [4] أي أن الإنسان هو الذي خلق القيم و ابتدعهما لنفسه، و لم يكن لها وجود مسبق، لذا فهي قابلة للتغيير، و إعادة الترتيب حسب الإرادة الإنسانية.

إن صراع نيتشه المزدوج ضد أولئك الذين يُبقون القيم خارج النقد مكتفين بجرد القيم الموجودة، أو نقد الأشياء باسم قيم سائدة أمثال عاملي الفلسفة كما ينعتهم نيتشه؛ "كانط"، و"شوبنهاور" كذلك ضد من ينتقدون القيم، أو يحترمونها بجعلها تشتق من وقائع بسيطة من وقائع موضوعية مزعومة، و هم النفعيون العلماء. و في كلتا الحالتين تبقى الفلسفة تنحصر في العنصر الحيادي لما له قيمة في ذاته، أو بالنسبة للكل.[5]

يدحض نيتشه كل طرح سطحي للقيم يجعل منها في حياد عن الأصل، أو مجرد اشتقاق سببي، و كل الأفكار المتعالية للأصل التي تجعل من القيم تنحاز لهذا الأصل المتعالي، ليقيم بذلك قيمة الأصل، و أصل القيم في ذات الآن، و هي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي، أو النفعي. ليقيم بذلك نيتشه مبدأ النسابة و هي: « العنصر التفاضلي للقيم الذي تتبع منه قيمتها بالذات.»

---

(1) : Gilles Delleuze, **Nitzshe and PHilozophy**, Translated bay: Hugh Tomlinson, Continuum, London-New York, p1.

(2) : ibid., p1

(3) : فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير و الشر**، مصدر سابق، ص 172.

(4) : فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، ص 48.

(5) : جيل دولوز، **نيتشه و الفلسفة**، مرجع سابق، ص6.

و تعني النسابة الأصل إذن. و ليس العنصر التفاضلي نقدا لقيمة القيم من أن يكون أيضا العنصر الايجابي لإبداع، و لهذا يعتبر نيتشه النقد فعلا، و ليس رد فعل.[1]

و الحقيقة أن نيتشه واع بالأهمية، و الخطورة التي تكتسبها عملية إخضاع خطابالفلسفة، و العلم والايدولوجيا لقراءة أكسيولوجية / أخلاقية، وهي القراءة التي بموجبها يتم صياغة مشاكل الوجود و المعرفة، و الحياة صياغة قيمية، فنيتشه يرى أن مسألة القيمة لم تطرح من قبل، فهو أول من أدركها و تجرأ في طرحه، رغم ما يحمله من مخاطر، وتكمن هاته الخطورة في وضع جميع القيم موضع سؤال جذري، والانزياح عن القيم السائدة سلوكا وفكرا، وهذا يؤدي تدريجيا إلى تجريد الإنسان من ما يحبب في نفسه الحياة، ويبعث في الروح العزوف عن العالم.[2]

إن النظرة القيمية للوجود هي خطوة أساسية تمكن الإنسان من الثورة على القيم السابقة التي تجعل معطيات الوجود ثابتة مطلقة يستحيل تغييرها، لتصبح مع الرؤية القيمية نسبية يمكن تغييرها، لأنها من صنع الإنسان و ليست من صنع قوى فوقية كما كانت تنظر لذلك الفلسفات السابقة، و بذلك يستطيع الإنسان تغييرها حسب إرادته، و مشيئته.

---

[1] :: جيل دولوز، **نيتشه و الفلسفة**، مرجع سابق، ص ص 6-7.

[2] : محمد أندلسي، **نيتشه و سياسة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 63

الفصل الرابع

الفصل الرابع:

الوجود الأكسيولوجي من منظور نيتشه

- **المبحث الأول: الإنسان الأعلى و خرافة العالم الحقيقي**

1- العود الأبدي

2- الإنسان الأعلى

- **المبحث الثاني: التصور الجمالي للوجود**

1- الإنسان المقوم

2-الفن و التأويل الجمالي للوجود

المبحث الأول: الإنسان الأعلى وخرافة العالم الحقيقي

أراد نيتشه أن يتجاوز كل النظريات الكلاسيكية التي جعلت الإنسان منه مسلوب الإرادة تتحكم فيه قوى فوقية يخضع لها، و الذي يكون في موضع الخضوع، بالضرورة يكون واقعا تحت وطأة الضعف، السيطرة، العبودية، و هذا ناتج عن التصور الهرمي الذي يموضع من الإنسان في قاعدة الهرم ، و القيم العليا في رأسه . و لهذا أراد نتشه أن يهدم هذا التصور، و يعيد بناءه من جديد ، و هذا بعودة جينيالوجية تحفر في أصول كل ما يستند إلى القيم، من أجل تجاوز الإنسان الضعيف الذي خلقه الفكر اللاهوتي، و خلق إنسان جديد.

1- العود الأبدي:

فلسفة نيتشه جاءت من أجل أن تُعارض بشكل جذري كل التقاليد الكانطية و الهيجلية. فالواقع بالنسبة لنيتشه لا هو واقع، و لا هو في صيرورة : إنه متتاليات من الظواهر المعيشة، و المدركة ذاتيا من طرف الأفراد. إذن لا توجد حقائق أو قيم في ذاتها: يتمثل الكائن في إرادته.[1] إن النيتشاوية تُضع و بهذه الكيفية، في المحل الأول العلاقة بين الفكر، و الحياة، و تُفسر المعرفة من وجهة علاقتها بالحياة. فالحياة هي التي تشغل المكان الأول، و إليها يعود حق السيادة. إنها و هي تعيش في الأشياء كافة ، صيرورة خالصة ، و هذا بعد إرجاع الحقيقة إلى مجراها الطبيعي؛ أي الصيرورة ، و ذلك بأن جعل منها عنصرا وثيق الارتباط بالحياة.[2]

و فعل الصيرورة الذي يحكم الوجود ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، و إنما تأتي فترة يسميها نيتشه باسم " السنة الكبرى "، و عندها تنتهي دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، و هكذا دواليك ، فزمان الوجود مقسم إلى دورات ، و كل دورة تكرار تام للوحدة السابقة عليها ، و توجد هوية تامة بين الواحدة، و الأخرى ، فكأن صور الوجود تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي، و هذا التكرار يتناول كل التفاصيل، و الجزئيات.[3] يقول نيتشه في هذا الصدد على لسان زرادشت : « *ما غرُب عنا كلامك يا زارا، فأنت تقول بأن جميع الأشياء تعود أبدا، و نحن معها عائدون، و بأننا وجدنا مرارا لا عداد لها*

---

[1] : جان فرانسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا**، مرجع سابق، ص ص 512-513.

[2] : بيير مونتيبيلو، **نيتشه و إرادة القوة**، تر: جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010، ص21.

[3] : عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، مرجع سابق، ص 249.

و معنا جميع الأشياء أيضا.» [1] و في موضع آخر يقول : «*أنت تقول بالسنة العظمى المتكررة و هي كالساعة الرملية، تنقلب كلما فرغ أعلاها ليعود أدناها للانصباب مجددا، و هكذا تتشابه السنوات كلها بإجمالها، و تفصيلها كما نعود نحن مشابهين لأنفسنا إجمالا، و تفصيلا في هذه السنة العظمى .*» [2] و هنا تكمن فكرة العود الأبدي التي قال بها نيتشه.

إن المصدر الرئيسي للعود الأبدي في "مولد المأساة " ينشأ من الكيانات المتعارضة التي تمثل كلمات " أبولون" ، و" ديونيسوس" فالأبولوني يميز فن النحت، من خلال الحلم الذي يرمز إلى عالم الظواهر الذي ينشأ عن أعراض الألم، و ضده الديونيسيوسي الذي يمثل فن الموسيقى، و يتميز بالسكر، و هو بذلك يتيح للإنسان الانتقال من الحالة الإنسانية، إلى الحالة الإلهية، فهو يقدم الحل للوجود الظاهر في حالة مأساة. فالأبولوني يجسد الزمني التاريخي، التنبؤ، و الوصول إلى المستقبل، بينما الديونيسيوسي يمثل الحالة الأسطورية المأساوية، لتنتفي بذلك التحولات الوقتية للإنسان لتجعله يشارك في الصراع الأبدي الكوني. [3]

فهاته الفكرة ؛ أي العود الأبدي ، تعلو على كل أفكار نيتشه ، قال بها من أجل أن يُضفي على الحياة قيما جديدة ، وفيها يواجه الإنسان ضرورة الموت من خلال العلو على منظور الحياة ، و كذلك العلو فوق كل تفسير ميتافيزيقي وأخلاقي للوجود فيتحرر الإنسان، و يصفو، و يستعيد براءة الصيرورة. كما تلغي فكرة العود الأبدي الفارق بين الحرية، و الضرورة فيصبح العود الأبدي الفعل الخلاق الذي تمنحه الأبدية للإنسان وتمتلك النفس الحرية التي تسود بها على ما خُلق، و ما لا يخلق من موجودات العالم. [4]

كذلك فكرة العود الأبدي يتم فيها تحول الحالة الوجودية للإنسان، حيث يتحو الوجود، و الجد والثقل إلى خفة الضحك التي تفوق الإنسان ، و هو يريد الأبدية العميقة في الصيغة القصوى للإرادة.

---

[1] : فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، ص ص 188-189.

[2] : المصدر نفسه، ص 189.

[3]: Faouzia Dhifallah, **Temps et Eternel Retour chez Nietzsche**, Dogma, 10, 2012, www.dogma.lu, p2.

[4] : صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، مرجع سابق، ص 465.

و عليه تصبح فكرة العود الأبدي عند نيتشه دين الأديان، فهي تعبر عن توقع نيتشه لمجيء دين جديد، أو تصور جديد للخلاص، فالعود يحل محل الدين و الميتافيزيقا بالمعنى التقليدي لهما.[1]

يقول نيتشه في كتابه " إنسان مفرط في إنسانيته" : « *لا يوجد في العالم ما من الدين ما يكفي، ليقضي على الأديان.*»[2] وفي موضع آخر يقول : « *حين نفهم كيف تولدت الخطيئة؛ أي عبر قناة أخطاء العقل التي بسببها يعتبر الناس أنفسهم أشرارا أكثر مما هم في الواقع، فإننا نشعر بقلبنا، و قد سري عنه ، و يحدث أن يبدوا لنا الناس، و العالم محاطين بهالة مجد البراءة ، التي تريح الإنسان. الإنسان في حضن الطبيعة، طفل بامتياز. أحيانا يرى هذا الطفل في الحلم كابوسا يزعجه، و لكنه حين يستيقظ يجد نفسه دائما في الجنة.*» [3]

فنتشه أراد أن ينقد التعاليم التقليدية للدين، و هو يخص المسيحية، و اليهودية ، و لو كان هناك دين كامل لكان بمقدوره أن يحطم كل المفاهيم الخاطئة التي جاءت بها كل الأديان، و لذا فهو يرى أن الدين ما هو إلا تنظير ميتافيزيقي، فهو ضد كل فكر كهنوتي طقوسي يكبح الإرادة، و يضغن في القوة ، فنيتشه مؤقره الأرض وهي الجنة حسب رأيه، و لا يوجد انفصام وفرقة بين عالمين ، هناك وجود واحد هو عالم الطبيعة موطن الإنسان الأعلى هو الخالق للدين الجديد دين الأرض، و الطبيعة ، و هو إلهه .

و الإله في هذا الدين الجديد يعبر عن ذروة القوة، و عنه يصدر العالم بأسره ، إنه الإله في ما وراء حدود الخير، و الشر، موجود في كل لحظة، و بهذا أخذ معنى الإله مع نيتشه تحديدا زمنيا، كما تعبر فكرة العود الأبدي عن رغبة الإنسان الأكيدة في هذا العالم ، و تصبح الأبدية الجديدة تمجيدا لهذه الأرض بوصفها الوطن الذي تتضح فيه الأهمية القصوى للحظة لأنها اللحظة التي يتحقق فيها الخلاص للإنسان ، فيصبح كل شيء خاضعا للإرادة الانسانية.[4]

إذن نيتشه أراد أن يحطم كل الثنائيات الميتافيزيقية التي تخلق عوالم أخرى غير العالم الأرضي، و تفصل الدال عن المدلول، تقضي على الجسد، على كل ما يعطي قيمة للحياة، تجعل من الإنسان لا فعال، نيتشه أراد أن يجعل عالما واحدا، و وحيدا هو العالم الأرضي، بكل ما يحمله من

---

(1) : صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، مرجع سابق ، ص ص 465-466.

(2) : فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 82.

(3) : المصدر نفسه، ص 82.

(4) : صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، مرجع سابق، ص 465.

معاناة، و الإنسان هو من يعطي قيمة للحياة من خلال تقويمه للأشياء و إعطائه تراتبا جديدا للقيم يتماشى، و فعل الصيرورة الذي يحكم الوجود في ظل العود الأبدي، بإعطائه الأولوية للحياة.

2- الإنسان الأعلى:

إن خلق مفهوم جديد للإله من قبل دين جديد يرمي إلى تجاوز كل المفاهيم الميتافيزيقية، و إعادة تراتب قيمي جديد للوجود، و لكن بتصور جمالي هذه المرة، من خلال صناعة إنسان آخر، إنسان وليد الإرادة، و القوة لا الضعف، و العبودية، التي أفقدت الإنسان كرامته و هي السمة التي تميز بها إنسان العصر الحديث نتيجة تراكمات تاريخية تمتد حتى العصور الوسطى جعلت من الوجود معطى غامض يصعب على الإنسان فهمه، و إدراكه.

يقول نيتشه : « *السمة الكبيرة للعصور الوسطى: أن فقد الإنسان في نظر نفسه قدرا كبيرا من الكرامة. لطالما كان الإنسان هو مركز الوجود، و بطله؛ ثم حاول جاهدا أن يثبت على الأقل قرابته مع جزء الوجود الحاسم الذي يملك قيمته كإنسان مثلما يفعل الفلاسفة الماورائيين، الذين يحاولون الحفاظ على كرامة الإنسان؛ مع اعتقادهم أن القيم الأخلاقية قيم أصيلة. و الذي تخلى عن الإيمان يتمسك بكثير من الصرامة، و الإيمان بالأخلاق.*»[1] و عليه فالإنسان النيتشاوي هو إنسان تتحكم فيه معطيات هو واضعها، و ليست موضوعة له، إنسان يتجاوز لغة الأشياء في ذاتها، و الغايات، بل إنسان لغته الإرادة، إنسان يضفي على الأشياء قيمتها، وجودها، و معانيها، إنسان يكون واقعا فوق الظواهر، وليس واقعا تحتها. فغاية التأسيس الفلسفي لنيتشه هي خلق إنسان أعلى متفوق، و هذا لن يتأتى إلا بإخراج الواقع الغربي من العدمية السلبية إلى واقع العدمية الايجابي الفعال، الذي لا يرى في الوجود معطى حتمي لا بد من الخضوع له، بل فعل الخضوع يكون موجه له، وليس واقعا عليه .

كما أنّ مفهوم الإنسان الأعلى عند نيتشه يتصل بمفهومين أساسيين هما: العود الأبدي و موت الإله، فالإنسان الأعلى هو الذي يمكنه إثبات العود الأبدي، و هو الذي يمر بتجربة العود الأبدي من خلال وجوده الداخلي الخاص الذي يعبر عن إمكانية لا تظهر إلا بموت الإله. فالإنسان الأعلى هو هدف الإنسانية، و أكثر المخلوقات ألوهية. [2]

---

[1] : فريدريك نيتشه، **إرادة القوة**، مصدر سابق، ص 15.

[2] : صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، مرجع سابق، ص43

يقول نيتشه على لسان "زرادشت" [*] (Zarathustra): « *أمام الله، لكن الله قد مات، هذا الإله الذي كان يشكل الخطر الأعظم عليكم.*»[1] و هنا "زرادشت" يخاطب الراقين، الذين لم ليكن وجودهم إلا بعد موت الإله الذي يحمل عدة معاني منها، زوال كل المثاليات المتعالية كالأفلاطونية، كل معاني الميتافيزيقا التقليدية، واثبات كل معاني القوة والبطولة في الوجود الإنساني. الذي يجدر بالإنسان المتفوق أن يظهر فيه، نجد نتشه قائلا : « *إلى الأمام أيها الراقون، الآن آن للمستقبل الإنساني أن ينبثق، و يظهر، فالإله قد مات، و حان مولد الإنسان المتفوق الذي نرجوا مجيئه*»[2] إذن فظهور الإنسان الأعلى مرهون بتوفر جملة من الخصائص والتي تتجسد ضمن العدمية الفعالة التي تتأسس على تفكيك كل القيم الأخلاقية ضمن طرح جنيالوجي، يُبسط الأرضية للادين واللاأخلاق، وهذا بموت الإله، و خلق إله جديد هو الإنسان الأعلى.

و الإنسان الراقي اصطلاح عني به نيتشه ضربا من الطراز البشري، اعتدلت طبيعته، و استكملت قوته، أوجده ليعارض به اصطلاح الإنسان الأخير، من حيث هو الإنسان الحديث، أو الإنسان الطيب، أو الإنسان العادي الذي قال به المسيحيون، و العدميون.[3]

و يجب الإشارة هنا، أن نيتشه لم يبتكر لفظ الإنسان الأسمى أو الأعلى، فالمصطلح موجود قبله، فقد ورد اللفظ في كتابات لأحد المفكرين الساخرين اليونان و هو " لوسيان" (120-180 م) *(Lucian)* ، و كذلك في الجزء الأول من "فاوست" لـ"غوته ". ونيتشه كفيلولوجي قد قرأ " لوسيان"، لكنه أعطى للمصطلح معنى جديدا.[4] و اختار للتبشير بنموذج الإنسان الأعلى " زرادشت " ، لكن بمنطق يخالف

---

[*]: **زرادشت:** هو مؤسس الديانة الزرادشتية، عاش في "أذربيجان"، و "كردستان"، و ظلت تعاليمه، و ديانته هي المنتشرة في مناطق واسعة من وسط آسيا إلى موطنه الأصلي "إيران" حتى ظهور الإسلام. اصطدم مذهبه بالطبقة الكهنوتية، كتابه هو" الأفستا" تتميز الزرادشتية بوعي رفيع للخير، و الشر. (نقلا عن: **جورج طرابيشي**، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 343.)

[1] : Friedrich Nietzsch , **Ainsi parlait Zarathoustra** , Traduction : Henri Albert , La Gaya Scienza , Paris , 2012 , p 423 .

[2] :Ibid, p 423.

[3] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 658.

[4] : عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه و مهمة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 208.

تعاليم "زرادشت" التاريخية تماما، و هذا التبشير يأتي مقرونا بالعودة الأبدية، و إرادة القوة، و ذلك للصلة الوطيدة ببن هذا الثلاثي.[1]

و في كتابه " هو ذا الإنسان " يوضح نيتشه سبب اختياره لـ"زرادشت" دون غيره قائلا : « *لا أحد سألني عم يعنيه اسم زرادشت على لساني؛ أي على لسان اللاأخلاقي الأول، اسم "زرادشت": ما كان يمثل الطابع الفريد الهائل لهذه الشخصية الفارسية عبر التاريخ هو بالضبط نقيض هذا الذي نحن بصدده الآن. لقد رأى "زرادشت" في الصراع القائم بين الخير والشر الدولاب المحرك للأشياء، إن ترجمة الأخلاق؛ ميتافيزيقيا، على أنها طاقة، و سبب ، و هدف في حد ذاته لهي من صنيعه.*» [2] و هنا اختيار نيتشه لـ"زرادشت" هو من أجل توضيح الخطأ الذي وقع فيه، و هو اعتباره الأخلاق غاية في حد ذاتها و هذا ما أراد نيتشه أن يحطمه، و يتجاوز لغة الأشياء في ذاتها، من أجل خلق إنسان راقي .

و في كتاب "هكذا تكلم زرادشت " يعلن "زرادشت" الذي هو قناع نيتشه، خطبته الأولى التي تبدأ بالكلمات التالية : « *إنني آت بنبإ الإنسان المتفوق، فما الإنسان العادي إلا كائن يجب نفوقه فماذا أعددتم للتفوق عليه؟* »[3] فالخطاب المركزي هو وجوب تخطي الإنسان الحديث الذي روضته الكنيسة، و جعلته مسالما، رحيما شفوقا، ينشد الغيرية، و يسعى بكل الوسائل لاجتثاث كل ما يبعث في الحياة القوة، و الجمال، والامتداد.[4] فـ"زرادشت" يدعو إلى اجتثاث القيم التي تكرس الضعف من إنسان الحداثة، و السمو به إلى الإنسان الأعلى، مع ما تحمله لفظة السمو من تجاوز للذات، و إعلاء لكل ما يمجد قيمها، على أن هذا الإنسان ينتمي إلى العالم الأرضي لا إلى عالم آخر مفارق لا وجود له فهو وهم لا أكثر.

لقد رأى "زرادشت" السوبرمان أو الإنسان الأعلى أبعد عن أن يكون حتميا ، و إنما هو بالأحرى تحد للروح البشري. و الواقع أن السوبرمان لا يتحقق أبدا إلا أن نيتشه يُصّر على أنه علينا أن نكافح نحو هذا الوضع. و أحيانا يوظف نيتشه صورة داروينية بشكل مغاير : ما القرد بالنسبة للإنسان ؟ صورة ممتعة، أم صورة مؤلمة؟ و هذا هو بالضبط الإنسان بالنسبة للسوبرمان: « جمالية ممتعة أو حيرة

---

[1] : عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه و مهمة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 207.

[2] : فريدريك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، مصدر سابق، ص 155.

[3] : فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، ص 6.

[4] : عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه و مهمة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 208.

مؤلمة.» و هذه الحيرة لن تكون سلف متحجر أدنى وراثيا؛ بل ربما كان بدلا من ذلك نتيجة التغير في حياة أفراد جزئيين.[1]

فالهدف الحقيقي ليس هو الوقوف عند إنسان "داروين" (1809-1892م) (Charles Robert *Darwin*) ، لأن المقياس الوحيد للقيمة الإنسانية هو إرادة القوة ، بما هي نزوع نحو الهيمنة.[2] أي قدرة الإنسان على التحكم في الأشياء. « *لأن من الواضح أن تحدي السوبرمان يحتاج إلى موقف ذهني وجد نيتشه أنه غائب عن ثقافته، و مثل هذا الموقف الذهني يحتاج إلى مستوى غير عادي من الشجاعة. "زرادشت" يسميه إرادة القوة، و لقد التقى نيتشه بهذه الفكرة عند "شوبنهاور".*» [3] فنيتشه يُوظِّف النظرية البيولوجية كأساس، غايته تكريس التراتب الاجتماعي، فهو يضع إشارة مماثلة بين تطور الإنسان البيولوجي من حيث هو نوع، و الحركة الاجتماعية في العصر الحديث ، فالنتيجة هي أن ارتفاع بعض الكائنات المختارة فوق جمهرة البشر، يجب أن يكون لا أكثر، و لا أقل من صعودهم إلى قمة السلم، و تكون أسطورة الإنسان المتفوق نفسها عملية منهجية غايتها تكريس التراتب الاجتماعي برمزية بيولوجية.[4]

- إذن يمكن أن نضع الإنسان الأعلى، بوصفه يختلف عن النماذج الأخرى في إطار النقاط التالية:

1- أن الإنسان الأعلى، ليس نموذجا مفارقا لعالم الحياة، و الأرض.

2- أنه ليس حلقة جديدة في سلسلة تطور الكائنات الحية، على النحو الذي نجده عند إنسان "داروين"عن طريق الانتخاب الطبيعي .

3- أنه في تعارض مع الإنسان الحديث الطيب مع المسيحيين، و غيرهم من العدميين خاصة حينما يتلفظ به "زرادشت" ، فإنه يدعو كثيرا للتفكير .

4- أنه لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة، و معايير التقويم الخير، و الشر.[5]

نلاحظ أن فكرة الإنسان الأعلى التي جاء بها نيتشه ذات طابع مثالي لا تجد تطبقا لها على الأرض لأنه لا يمكن الحديث عن الإنسان في غياب الأخلاق و الدين، فالإنسان حتى و إن لم توضع له

---

(1) : لورانس كيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، مرجع سابق، ص ص 83-84.

(2): نبيل عبد اللطيف، **فلسفة القيم**، مرجع سابق، ص37.

(3) : لورانس كيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، مرجع سابق، ص 88.

(4) : عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه و مهمة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 211.

(5) : المرجع نفسه، ص 212.

حدود أخلاقية–دينية، يضعها لنفسه، فالإنسان دائم البحث عن قوى خارجة عن ذاته، و لعل المرحلة الأسطورية في التاريخ اليوناني، وحتى التاريخ ما قبل اليوناني، نجد الإنسان قبل مجيء الديانات السماوية اختلق آلهة لنفسه، وهذا دليل على ضرورة، و حتمية الدين و الأخلاق للإنسان، فلا يمكن للانسان أن يتفرد بالقوة، و السيطرة، ناهيك عن الشروط البيولوجية، و الفيزيولوجية التي وضعها نيتشه من أجل خلق الإنسان الأعلى، فهي لا تجد تحقيقا على أرض الواقع.

فالمثالية التي ينتقدها نيتشه و في نفس الوقت يجعل منها غاية كل فلسفته ، فهل فعلا ستتحقق فكرته حول الإنسان الأعلى ؟ أم أنها مجرد يوتوبيا يُنظِّر لها نيتشه كي تجد تحقيقها في سماء المثل ؟ قد تتحقق كما أنها قد لا تتحقق. تبقى مجرد تنظير ينتظر التطبيق، قد يجد له مكانا في الوجود الفني كما أنه قد لا يجد

المبحث الثاني: التصور الجمالي للوجود

الفن هو الآلية الوحيدة التي يمكن من خلالها معايشة الوجود، و تجاوز أصنام الحداثة في ظل أوهام الفن، فالتأويل والفهم العقلي للوجود غير ممكن في نظر نيتشه، فطريق إدراك الوجود هو الفن، وهذا الذي كان حاضرا في الميثيولوجيا التراجيدية الإغريقية التي نظرت للعالم بعيون فنان، بزاوية جمالية رأت فيها الخلاص من براثين الوجود. هذا هو السبب الذي جعل نيتشه يعتبر الفن هو أحسن وسيلة لمواجهة هذا الوجود المأساوي، والغامض، و المستغلق على فهم الإنسان.

1- الإنسان المُقوِّم:

نظّر نيتشه في كتابه " هكذا تكلم زرادشت " على أن الإنسان سمي إنسانا لأنه قوَّم الأشياء، و قدّر قيمتها، و وزنها، و وضع لها ثمنا : فهذا أمر رفيع و ذاك شأن حقير، فالإنسان ما هو إلا الكائن المقدر أو المقوِّم بامتياز ، فهو الذي وهب الأشياء معانيها الإنسية ، و لولا أن ملأ الإنسان الوجود بتقويماته قياساته ، لما كان الوجود برمته قشور لا نواة فيها ؛ أي عديم الدلالة.[1]

فالعالم النتشاوي ليس ذالك العالم الذي يحتضن أشياء بل أفعالا، و ردود أفعال، أي أن الوجود لا يكشف عن نفسه، و إنما ينكشف حينما تسقط الذات ذاتيتها عن موضوعاته، فالإنسان يكون موضع إيجاب أمام الظواهر، و ليس موضع سلب، كما نظَّرت لذلك الهيجلية.

إذن بعد أن كانت الفلسفة منذ " أفلاطون" إلى "هيغل" تنزع إلى غاية عليا، و كلية باحثة عن تجليات الحقيقة المطلقة بوصفها السلطة العليا بمنأى عن كل شك، و نقد ، تنحرف مع نيتشه عن تلك الماهية، و الغاية لكي يُجابه العقل الفلسفي، الوجه الآخر للعقل، بوصفه الوجه المعارض.[2] و لقد أدرك نيتشه في تعامله مع أنماط الثقافة الإنسانية، خاصة من الدين و الأخلاق، و الميتافيزيقا، أنه يتعامل مع لغة تعكس الفكر الإنساني، و هي لغة لا تقول حقيقة ما تعنيه، و المعنى الذي يظهر، و يتجلى مباشرة، قد لا يكون معنا ظاهرا، أو ضعيفا يخفي آخر، و يحتويه ، على أن يكون المعنى المُضمر، و المخفي هو المعنى الأقوى.[3]

---

[1] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 291.

[2] : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، مرجع سابق، ص 8.

[3] :المرجع نفسه، ص 16.

فنيتشه أراد أن يُقر بوجود عالما واحدا ووحيدا، و هو العالم الموجود فعلا؛ أي العالم الظاهري الذي تعتبره الميتافيزيقا، و اللاهوت وهمًا و عالم المثل هو العالم الحقيقي، على أن نيتشه لا يعترف بوجوده، لا وجود لعالمين بالنسبة له. هناك عالم واحد فقط هو عالم الأرض، و بما أنه قابل لعدة تأويلات فما هو إلا المظاهر التي تتجلى للعيان. فمقولة العالم الحقيقي ما هي إلا خرافة بالنسبة لنيتشه فـ « *العالم الحقيقي، الذي يسهل بلوغه على الإنسان الحكيم، الورع، الفاضل يحيا فيه إنه هذا العالم.*» [1] فلا توجد عوالم أخرى بالنسبة لنيتشه غير العالم الأرضي.

و من خلال التأويل، يطرد نيتشه أفق الحديث، من أجل امتلاك جديد للحقيقة، لأن غاية التأويل ليس التدمير فحسب، و إنما هي نصر الشك على الوعي للمطالبة بالمعنى على العكس من الديكارتية، و في المقابل يؤمن ببداهة الوعي و يقينه. و لما كانت مهمة الفيلسوف السابق هي البحث عن الحقيقة المطلقة، فإن الضرورة تستلزم حسب نيتشه ، أن يتحول الفيلسوف إلى مُؤول، و تقلب غاية الفلسفة من بلوغ الحقيقة إلى حل مشكلة التقييم ، و إلى تحديد سلم القيم، و مراتبها. و الفلسفة بأكملها هي: « *علم أعراض، و نظرية عامة للعلامات، حيث يتجلى معنى العلامة في القوة الحالية التي تتحكم في تأويلها.*» [2]

و من أجل الخروج عن كل التقاليد الغربية قال نيتشه بضرورة التخلي عن فكرة الحقيقة المطلقة، و ذلك بهدم الارتكاز الذي تستند إليه حيث يقول في هذا الصدد في مؤلفه " أصل الأخلاق" : « *نحن أيضا، بدورنا، مفكرو هذه الأيام الذين يبحثون عن المعرفة، نحن الملحدون، و المناوئون للميتافيزيقا، نحن أيضا ندلي بدلونا في حمى هذا الوطيس الذي أشعله إيمان يعود إلى ألاف من السنين. ندلي بدلونا في هذا الإيمان المسيحي الذي كان أيضا إيمان " أفلاطون". إذ نعتقد أن الله هو الحقيقة ، و أن الحقيقة إلهية (...) ، ماذا لو تبَّين الله نفسه هو كذبتنا.*»[3]

من خلال قول نيتشه هذا، يتضح أن الفلسفات الكلاسيكية تؤمن بأن أصل الحقيقة هو الله ، وحتى اللائكيين، و الرافضين للماورائيات لهم تصور لاهوتي للحقيقية، لكن حسب نيتشه نقد هذه الحقيقة لا يكون بالدحض النظري للحجج النظرية التي تثبت وجود الله، لأن المثل الأعلى لا يمكن دحضه نظريا ، و إنما بالنقد الجنيالوجي الذي يتمثل في استئصال الأحكام الأخلاقية، و القيمية المسبقة التي

---

(1) : فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص 33.

(2) : وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، مرجع سابق، ص ص 7-8.

(3) : فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق و فصلها**، مصدر سابق، ص ص 146-147.

تتستر وراء مفهوم الله.[1] أي أن فكره الله ما هي إلا تظليل لبنى دغماطيقية قيمية وعلى رأسها الأخلاق، و الدين، تخُضع الإنسان لها، ونجعله مسلوبة الارادة، أمام الإرادة الإلهية التي تقدم كغطاء يخفي حقيقة هذه الأنسجة القيمية.

و لهذا تعتبر الجنيالوجيا التي يعرفها نيتشه في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق " على أنها: « *معرفة شروط، و ظروف نشأة القيم، و كذا تطورها، و استحالتها عبر التاريخ.*» [2] كآلية لتجاوز الميتافيزيقيات الكبرى، و الأساس القيمي الذي تستند إليه. و ذلك عبر الصعود إلى البداية الأولى للفلسفة، و إلى النسيان الذي يوجد في أصل نشأتها، و يجعل منها مجرد سوء فهم للجسد.[3]

و هنا مفهوم النسيان هو الأساس، بما أن الإنسان خلق مملكة القيم هذه التي هي إسقاط لحوائجه، و إنزال لرغباته و مناه، ثم هو نسي ذاك، أو أنسته إياه إرادة الحياة. و حسب نيتشه على مفكر القيم استعادة ذكرى ذاك النسيان، لا من أجل إحقاق الحق، و إنما بغاية معرفة حيوية النسيان، و فائدته للإنسان.[4]

و ذلك بإعادة على نحو مفصل ، العلاقة بين العقل، و الجسد، بين المفهوم، و الإحساس، بين الدال، والمدلول، لتمكين التفكير من أن يحيا من جديد خارج الثنائيات الميتافيزيقية، و فيما وراء أسيجة النحو، أو المنطق، و الحقيقة، أو اليقين، و العقيدة، أو الاعتقاد ، و داخل بناء جديد فضاؤه ليس سماء المثل الأفلاطونية ، و لا كهف الفلسفة ما قبل السقراطية ، و إنما هو السطح العميق في سطحيته، إنه العالم الأرضي حيث قيمة الحياة.[5]

2- الفن و التأويل الجمالي للوجود:

أراد نيتشه أن يُخرج الانسان الغربي من حالة الإنكار المطلق التي يعيشها من خلال إعادة الروح إلى الفن التي قتلت بسبب ثلاثي: الحقيقة، و الموضوعية و التاريخ الذي تولّد عن فعل الحداثة. و هذا من خلال فهم المأساوي للحياة، الذي يضرب في كل محاولة أخلاقية تريد أن تضع تبريرا أخلاقيا للعالم. لأنه إذا حُصر العالم ضمن رؤية أخلاقية أو عقلية فيصبح بذلك الإنسان في حالة تنافر، في حالة لا

---

[1] : بيير مونتيبيلو، **نيتشه و إرادة القوة**، مرجع سابق، ص ص 20-21.

[2] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق ، ص 290.

[3] : محمد أندلسي، **نيتشه و سياسة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 21.

[4] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، 290.

[5] : محمد أندلسي، **نيتشه و سياسة الفلسفة**، مرجع سابق، ص ص 21-22.

رضا مع الحياة، و يصبح يبحث عن عوالم أخرى تحتكم إلى مصوغات أخلاقية تتعالى عن الدناءة، و الوضاعة، و القسوة التي تُخيم على الوجود.

فنيتشه يُدين مفهوم الحداثة المؤسس على نظرية السلطة لنقد يكشف عن تضليل عقلٍ، يستثني نفسه من أفق العقل، فالعقل حسب نيتشه مخادع كبير لأنه يفلح في إخفاء مضمراته التي هي خليط من الأحكام المسبقة، و من الأوهام و المعتقدات.[1]

لقد أخذ النقد النيتشاوي للحداثة اتجاهين هما: البحث عن اتجاه انحراف إرادة القوة، و ثورة قوى الرد وتكوين العقل المتمركز حول الذات.[2] يحرك نيتشه ويخلخل الثقافة الغربية المتمركزة حول العقل من خلال ثنائية أبولون/ العقل، و ديونيسيوس/ الجنون، إذ يرى نيتشه أن الثقافة الغربية هي ثقافة عقلية؛ بمعنى أبولونية أهملت الوجه الأخر لـ" أبولون"، فالحضارة الغربية عند نيتشه هي حضارة أبولونية عقلانية لا بد من تقويض تمركزها حول ذاتها، لأنها تحمل في ذاتها ميتافيزيقا الحضور.[3] لقد كلف نيتشه أسطورة " ديونيسيوس" التي تجددت بوساطة الجماليات بمهمة تجاوز العدمية.[4]

فالاحتفاء النيتشاوي بـ"ديونيسوس" باعتباره المقوض لسلطة العقل؛ فهو لحظة الجنون، و السكر و المذهب للعقل، و بالتالي لا بد أن من تقويض؛ العقل/ الإله/ الوعي / المعنى. يمثل "أبولون" إرادة فصل الشعر عن الموسيقى، و الكلمة عن رنينها، و الجسد، و رمزيته، و المسرح، و أبعاده المادية، و يتمرد نيتشه على الأبولوني العقلي، و دعوته إلى الديونيسيوسية اللاعقل في الفلسفة، و الفن بعامة.[5] لماذا وضع نيتشه هذا التفاضل بين الرؤية الجمالية والرؤية العقلية؟

لم يحصر نيتشه أسلوبه في نطاق التعبير العقلي المعتدل، بل هز بعنف القفص الحديدي للغة. فقد كان يؤمن مثل الشاعر " شلر" (Schiller) أن هناك ميلا موسيقيا معينا للذهن، يظهر أولا ثم تعقبه بعد ذلك الفكرة الشعرية. [6] و بما أن الأسطورة هي مادة العمل المسرحي التراجيدي، فإنها تُقدم في صيغ و أشكال متعددة، منها الشعر، و التمثيل، و الموسيقى، و تعتبر الموسيقى أكثر الأشكال أهمية للعمل

---

(1) : محمد أندلسي، **نيتشه وسياسة الفلسفة**، مرجع سابق، ص 38.

(2) : يورجن هابرماس، **فلسفة القول الحداثي**، مرجع سابق، ص 159.

(3) : مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق ، ص 149.

(4) : يورجن هابرماس، **فلسفة القول الحداثي**، مرجع سابق، ص 162.

(5) : فتيحة دبابي، **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 149.

(6) : لورانس جين و كيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، مرجع سابق، ص 16.

المسرحي، و الحياة كلها، على أن نيتشه يصف الحياة دون موسيقى على هذا النحو: « *فعندما فقدت التراجيديا عبقرية الموسيقى ماتت التراجيديا بمعناها الأدق.*»[1] بل أكثر من هذا؛ الإله ينشد على حد تعبيره في مؤلفه " أفول الأصنام" : « *كم تتوقف السعادة على القليل من الأشياء! يقول صوت مزمار القربة... دون موسيقى تغدو الحياة خطأ. إن الألماني بنفسه يتصور الإله بنفسه يرتل الأناشيد.*»[2] على أن نيتشه هنا حينما يضع تصويرا للإله، و هو في حالة الإنشاد التي تعكس حالة الفرح، و الابتهاج، فهذا تأويل للمثل العليا التي تختلج الذات الإنسانية انطلاقا من الرفض، و الإنكار للعالم، و الواقع المأساوي للحياة.

إنَّ الأهمية التي يوليها نيتشه للموسيقى كونها المثال الأعلى لفهم العالم، راجع إلى خاصية التنافر التي تميز الموسيقى، و المغزى الذي تنشده هاته الخاصية، بحيث أن نيتشه جعل الموسيقى في المرتبة الثانية بعد العالم، لتمكن بذلك من القول أنه لا يمكن فهم العالم إلا بأسس جمالية تبرر وجوده حسب نيتشه، فالرغبة في سماع الموسيقى، و الجنوح نحوها، و معرفة أسباب ذلك، يدرجه نيتشه ضمن النضال نحو اللانهاية، الذي يكون على محمل خفق جناحين، بروح نشوة اكتشاف وضوح الواقع، وهذا ما يتجسد في الديونيسية. فالروح في كل مرة « *تبني بصورة عابثة عوالم الأفراد ومن ثم تهدمها كبناء جاء ثمرة للمتعة الأزلية.*» [3] وهنا مكمن معنى الصيرورة الهيروقليطية.

كما يرى نيتشه أن المعاناة شكل جديد من الوعي الجمالي. ليشير إلى أن النظرة المأساوية إلى الحياة ليست طريقة من طرق التفكير في العالم، و إنما هي بالدرجة الأولى طريقة لإدراك العالم و الموسيقى هي الوحيدة التي تستطيع أن تقودنا إلى هذا الإدراك [4]، هذا يعني أن التراجيديا، أو المأساة بالنسبة لنيتشه متعلقة بفهم الوجود وتحديد معناه، و أن الإنسان اليوناني وحده من استطاع اكتشاف هذا البعد المأساوي للعالم. لأنه استطاع أن يوحد بين الفن والمعرفة، من خلال المزاوجة بين غرائز المعرفية و الحياة ضمن تصور فني تراجيدي .

---

[1] : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، مصدر سابق، ص 204.

[2] : فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، مصدر سابق، ص14.

[3] : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، مصدر سابق، ص 258.

[4] : لورانس جين وكيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، مرجع سابق، ص 21.

نيتشه يضع إجابة واحدة فقط لا ثانية لها يُلخصها في قوله: « *بأن وجود الكون، و العالم يبدو مبررا فقط باعتبارهما ظاهرة جمالية.*» [1]، بمعنى أن نيتشه يقصي كل ما هو أخلاقي ديني عقلاني في محاولة فهم العالم، كما أنه من خلال المبدأ الديونوسيوسي يُعطي قيمة للأشياء اللاأخلاقية، و التي من خلالها يمكن للإنسان أن يتجاوز العبثية التي تحكم العالم، و هذا من خلال التراجيديا على أنها يجب « *تكون مقنعة لنا بأنه حتى البشاعة، والتنافر عبارة عن لعبة فنية.*» [2]

« *الأسئلة التي تطرحها التراجيديا هي أسئلة لا يمكن الإجابة عنها بمنطق العقل، إنها أحجيات و معضلات.*» [3] و بالتالي اللامنطق في النظرة المأساوية للحياة هو الذي يجعلها تخلق اللذة من المعاناة من خلال الفن. ليعطي بذلك نيتشه الدور للذوق فما تقبل به ملكة الذوق وترفضه بمثابة أداة للمعرفة تتجاوز الحق، و الباطل، و الخير، و الشر غير أنه ليس بوسعه تبرير المعايير الباقية للحكم الجمالي، لأنه يضع التجربة الجمالية في الأزمنة القديمة بتعبير آخر إنه لا يعترف بالملكة النقدية للتقييم التي شحذها الاحتكاك بالفن الحديث بمثابة لحظة للعقل الذي يظل مرتبطا على الأقل بسير التبرير القائم على الحجة بالمعرفة المموضعة وبالوعي الأخلاقيان المجال الجمالي بوصفه انفتاحا على الديونيسيوسي في مقابل العقل.[4]

فلا تجاوز العدمية إلا من خلال الفن، لأن جميع القيم التي شيدها الإنسان الغربي من علم و أخلاق، و ديانة مسيحية انتهت إلى الإقرار بأن كل شيء باطل؛ وبالتالي فلا تأويل للعالم غير التأويل الجمالي، و هو تأويل يتقبل الايمان بأهم معطيات الوجود: الألم و الوهم، و الارادة، و يجد المتعة في كل ما هو ظاهر، وفي تدمير الواقع وفي المظهر الجميل وفي الوهم، فالفن هو الوحيد القادر على إعطاء العبثية في وجه جمالي. فعظمة الفن تكمن في تبريره، و تبسيطه للوجود، و تسويغه للحياة.[5]

بهذا المعنى الجمالي للوجود أراد نيتشه أن يحطم كل مدلول دغماطيقي أخلاقي، ويعطي لما دون ذلك قيمة، و بالفهم التراجيدي للوجود أعطى نيتشه مفهوما ثوريا للحياة، و للفعل الفلسفي ككل، لأن نيتشه

---

[1] : فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، مصدر سابق، ص257.

[2] : المصدر نفسه، ص257.

[3] : جان بيير فال وبيير فيدال ناكيه، **الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة**، مرجع سابق، ص 32.

[4] : يورجن هابرماس، **فلسفة القول الحداثي**، مرجع سابق، ص 158.

[5] : محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، مرجع سابق، ص 721.

أعطى قيمة للأشياء التي كانت تركن في زاوية اللاقيمة، و عاد بالفعل الفلسفي إلى المرحلة التي كثيرا ما وصفت تمثل الجانب الظلامي من الفكر اليوناني.

و يكن عد هذه المقاطع جملا موسيقية في سيمفونية نيتشاوية: الأسطورة تراجيديا، من المأساة تخلق الجمالية، الحياة فن ، والوجود؛ جمالية تتدفق من رحم المأساة.

الخاتمة

الخاتمـــــــــة

على ضوء ما قد طُرح سابقا، وهو بمثابة قراءة على قراءة نيتشه للتاريخ الفلسفي ضمن رؤيته للعالم، نَلحظْ أنَّ فكر نيتشه يحمل كثيرًا من الخصوبة ، إذْ يُمكن فهمه على عدة أوجه. فعودته ثقافيا للذاكرة الفلسفية عبر مختلف مراحلها من أجل اجتثاث الرؤى الأنطولوجية المثقلة بالثنائيات الميتافيزيقية من تصور الوجود، تُمثِّل تمثلا فعليا للفعل الفلسفي النيتشاوي، و ليس انعكاسا، أو مذكرةً لحياته.

ببساطة لأنَّ تصور نيتشه للوجود مُؤسس على القيمة، ولا يمكن الحديث عن التاريخ الإنساني بمعزل عن القيم، فالبناء الفلسفي هو بناء قيمي يتستر وراء المثال الأعلى الزهدي، وعلى رأسه الدين، و الأخلاق. لهذا أراد نيتشه أن يُعطي تراتبًا قيميا جديدا للبناء الفلسفي، ينتقل من خلاله بالعالم من التأويل الأنطولوجي إلى التأويل الأكسيولوجي .

و هذه التأويلية الأكسيولوجية للعالم يهدف نيتشه من خلالها، إلى إخراج الإنسان الغربي من حالة الإنكار المطلق التي رافقته مدة طويلة من تاريخه، و الفكر العدمي الذي سيطر على الواقع الأوربي، لا من أجل فترة يعيشها هو بل من أجل ولادة أوربا المستقبل بقيادة إنسان لا يعرف معنى الضعف بل القوة.

إذن من خلال هذا الفهم الأكسيولوجي للعالم، و الطرح القيمي للفعل الفلسفي، يمكن أن نستخلص جملة من النتائج نجملها في ما يلي:

1- أن نظرة الفلاسفة المعتمة للمرحلة الأسطورية من الحقبة اليونانية جعلت من الفعل الفلسفي يأخذ بعدا أنطولوجيا لا قيميا.

2- أن عودة نيتشه للفلسفة اليونانية، و إشكالية البداية هي التي أعطت لفلسفته هذا البعد القيمي في محاولته لفهم الوجود.

3- أن المثال الأعلى الزهدي مثّل قمة انحطاط الفعل الفلسفي عبر مختلف مراحله التاريخية.

4- أن العالم معطى من خلال الصيرورة، و أنه لا وجود لعالمين، هناك عالم واحد فقط هو العالم الأرضي. و أن القراءة القيمية هي الآلية التي تمكن من اجتثاث ميتافيزيقا الثنائيات من تصور الوجود.

5- أن الفعل الفلسفي لا يتمثل في إدراك، و فهم الوجود وإنما في تقويمه.

6- أن العدمية السلبية التي يعيشها الإنسان الغربي لا يمكن تجاوزها إلا من خلال الإدراك الجمالي للوجود.

7- التأويل الأكسيولوجي للوجود، هو ما أكسب نيتشه أهمية في التاريخ الفلسفي، إذ يُعتبر نقطة الانعطاف بين الحداثة، و ما بعد الحداثة.

المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

أولا: المصادر

أ- باللغة العربية:

1. إنجيل يوحنا، **الإصحاح الأول/1**.
2. التوراة، **سفر التكوين / 3 : 1-2**، تحقيق: سهيل زكار، دار قتيبة، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
3. فريدريك نيتشه، **إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د-ط)، 2011.
4. فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق و فصلها**، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، (د-ط)، (د- ت) .
5. فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، تر: حسان بورقية و محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.
6. فريدريك نيتشه، **العلم المرح**، تر: حسان بورقية و محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993.
7. فريدريك نيتشه، **الفجر**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د-ط) ، 2013.
8. فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1983.
9. فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرة)**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د-ط)، 2001، الجزء الثاني.
10. فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرة)**، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب - بيروت، (د-ط)، 2002، الجزء الأول.
11. فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير و الشر (تباشير فلسفة المستقبل)** ، تر: موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، (د-ط)، (د-ت) .
12. فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، تر: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية، الطبعة الأولى، 2008.

13. فريدريك نيتشه، **نقيض المسيح**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، 2011.

14. فريدريك نيتشه، **هذا هو الإنسان**، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، (د-ط)، (د-ت).

15. فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت (كتاب للكل و لا لأحد)**، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، (د-ط)، 1938.

ب- **باللغة الأجنبية:**

1. Friedrich Nietzsch , **Ainsi parlait Zarathoustra** , Traduction : Henri Albert , La Gaya Scienza , Paris , 2012.

2. Friedrich Nietzche, **Gènèalogie de la morale**, Traduction par: Angèle Kremer-Marietti, L.P.F Danel, Loos- Nord, 1974

ثانيا: المراجع

أ- **باللغة العربية:**

16. إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996.

17. أحمد عتمان، **الشعر الإغريقي (تراثا إنسانيا و عالميا)**، عالم المعرفة، الكويت، (د-ط)، 1984.

18. أرسطو، **فن الشعر**، تر: إبراهيم حمادة، المكتبة الأنجلومصرية ، مصر، (د-ط) ، (د-ت)، الجزء الثاني.

19. أفلاطون: **محاورة بارمنيدس**، تر: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.

20. أفلاطون، **الجمهورية**، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، (د-ط)، 2005.

21. أفلاطون، **محاورة جورجياس**، تر: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، (د-ط)، 1970.

22. أفلاطون، **محاورة مينون**، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، (د-ط)، 2001.

23. آلان تورين، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، (د–ط)، 1997.

24. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)**، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، (د–ط)، 1998.

25. بول ريكور، **الذات عينها كأخر**، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

26. بيار هيبر سوفرين، **زرادشت نيتشه**، تر: أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى.(د –ت).

27. بيير مونتيبيلو، **نيتشه و إرادة القوة**، تر: جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010.

28. جان بيير قال و بيير فيدال ناكيه، **الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة**، تر: حنان قصاب حسن، دار الأهالي ، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.

29. جان فرانسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا (تياراتها، مذاهبها،أعلامها، وقضاياها)**، تر: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.

30. جمال محمد أحمد سليمان، **مارتن هايدغر (الوجود و الموجود)**، دار التنوير، الإسكندرية، (د–ط)، 2009.

31. جميل نصيف التكريتي، **قراءة و تأملات في المسرح الإغريقي**، منشورات وزارة الثقافة و الإعلام، العراق، (د–ط)، 1985.

32. جون كوتنغهام، **العقلانية**، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، 1997.

33. جيروم باندي، **القيم إلى أين؟**، تر: زهيدة درويش جبور و جان جبور، بيت الحكمة– منشورات اليونسكو، قرطاج، (د–ط)، 2005.

34. جيل دولوز، **نيتشه و الفلسفة**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

35. جيل دولوز، **نيتشه**، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

36. خديجة زتيلي، **أفلاطون (السياسة، المعرفة، المرأة)** ، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011.

37. داريوش شايغان، **ما الثورة الدينية (الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة)**، تر: محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

38. ريتشارد ترناس، **آلام العقل الغربي**، تر: فاضل جتكر، كلمة–عبيكان أبوظبي – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2010.

39. سكوت إتش هندريكس، **مارتن لوثر**، تر: كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.

40. شاهر حسن عبيد، **مولد التراجيديا لنيتشه**، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2008.

41. صفاء عبد السلام علي جعفر، **محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه**، دار المعرفة الجامعية، بيروت، (د–ط)، 1999.

42. عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.

43. عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه و مهمة الفلسفة (قلب تراتب القيم و التأويل الجمالي للوجود)** ، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

44. عبد الكريم عنيات، **نيتشه و الإغريق (إشكالية أصل الفلسفة)**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

45. عزت قرني، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، جامعة الكويت، الكويت، (د–ط)، 1993.

46. علي زيعور، **أوغسطينوس (مقدمات في العقيدة المسيحية و الفلسفة الوسيطية)**، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 .

47. فايز فارس، **الأخلاق المسيحية**، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، (د– ت)، الجزء الثاني .

48. فتحي التريكي و رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د–ط)، 1992.

49. فؤاد جرجي بربارة، **الأسطورة اليونانية**، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د–ط)، 2014.

50. كمال بومنير، النظرية **النقدية لمدرسة فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

51. لبيب مشرقي، **حديث مع مارتن لوثر**، مركز المطبوعات المسيحية، بيروت، الطبعة الأولى، 1965.

52. لطفي عبد الوهاب يحي، **اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري**، دار النهضة العربية، بيروت، (د–ط).

53. لورانس جين و كيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار الكتب المصرية، مصر،(د–ط)، 2002.

54. لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية**، مركز الأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987.

55. محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

56. محمد أندلسي، **نيتشه و سياسة الفلسفة** ، دار توبيقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.

57. محمد بن صالح، **ديوان نيتشه**، منشورات الجمل، بيروت– بغداد، الطبعة الثانية، 2009.

58. محمد جديدي، **الفلسفة الإغريقية**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.

59. محمد حمدي إبراهيم، **نظرية الدراما الإغريقية**، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، الطبعة الأولى، 1994.

60. محمد صقر خفاجة، **تاريخ الأدب اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، مصر، (د–ط)، 1956.

61. محمد نور الدين أفاية، **الحداثة و التواصل**، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 1998.

62. مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة، (خطابات الـ"ما بعد")**، إشراف و تقديم: علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2013.

63. مشال فوكو، **الكلمات و الأشياء**، تر: مطاع الصفدي و سالم يافوت و آخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د–ط)، 1990.

64. مولين ميرشنت، **الكوميديا و التراجيديا**، تر: علي أحمد محمود، عالم المعرفة، الكويت، (د–ط)، 1990.

65. نادية البنهاوي، **بذور العبث في التراجيديا الإغريقية(و أثرها على مسرح العبث المعاصر في الغرب و مصر)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د–ط)، 1998،

66. نبيل عبد اللطيف، **فلسفة القيم (نماذج نيتشاوية)**، التنوير للطباعة و النشر، بيروت، (د–ط)، (د–ت).

67. هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، تر:علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

68. وولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د–ط، 1984.

69. يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، عالم المعرفة، الكويت، (د– ط)، 2000.

70. يورجن هابرماس، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة**، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

71. يورجن هابرماس، **فلسفة القول الحداثي**، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، (د–ط)، 1995.

72. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، (د– ت).

73. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، مصر، (د–ط)، 1936.

ب– **باللغة الأجنبية** :

1–Gilles Delleuze, **Nitzshe and PHilozophy**, Translated bay: Hugh Tomlinson, Continuum, London– New York.

ثالثا: المجلات

أ– **باللغة العربية:**

1. مصطفى بلبولة، **التحولات الفكرية من عصر النهضة إلى عصر العقل و أثرها في الدرس اللغوي**، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية، قسم الآداب و الفلسفة، العدد 12، جوان 2014.

ب– باللغة الأجنبية:

1.Faouzia Dhifallah, **Temps et Eternel Retour chez Nietzsche**, Dogma, 10, 2012, www.dogma.lu.

رابعا: المعاجم و الموسوعات

1. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت– باريس، الطبعة الثانية، 2001.
2. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د–ط)، 1982، الجزء الثاني.
3. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006.

خامسا: الرسائل الجامعية

1. أمزيان حسين، **الإغريق و اليهود والألمان في فلسفة نيتشه**، إشراف: مصطفى حداد و إسماعيل زروخي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006–2007. (رسالة دكتوراء غير منشورة)
2. عبد الكريم عنيات، **قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية**، إشراف: جمال مفرج، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009–2010. (مذكرة ماجستير غير منشورة.)
3. نعيمة إدريس، **أزمة المسيحية بين النقد التاريخي و الطور العلمي**، إشراف: إسماعيل زروخي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007–2008. (رسالة دكتوراء غير منشورة)
4. وفاء درسوني، **مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه**، إشراف: جمال مفرج، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005– 2006. (رسالة ماجستير غير منشورة)

الفهرس

الفـهــرس

المحتوى	الصفحة
• إهداء	
• شكر و عرفان	
• مقدمة	أ،ب،ج،د
• الفصل الأول: الفعل الفلسفي و إشكاليتا الميتافيزيقا والأخلاق في الفلسفة اليونانية	
• المبحث الأول : تصور الوجود في التراجيديا الإغريقية	7
1- ضبط اصطلاحي	7
2- العبقرية و التراجيديا	9
• المبحث الثاني: الصيرورة و الثبات في الميتافيزيقا الإغريقية	15
1- طاليس (Thalès) وتأويل الوحدة للوجود	16
2- أنكسيمندريس (Anaxlmandre) والطابع الإجرامي للعالم	17
3- الثبات ولاصيرورة الوجود عند بارمنيدس(Parmènides)	19
4- هيراقليطس (Héraclite) و براءة الصيرورة	20
• المبحث الثالث: مكانة الفكر الأخلاقي في الميتافيزيقا الإغريقية	23
1- سقراط و غسق الغرائز	23
2- المثل الأعلى الأفلاطوني	28
• الفصل الثاني: رؤية العالم في اللاهوت المسيحي	
• المبحث الأول: المثل الأعلى للخلقية في الحقبة الوسيطية	33
1- المظهر الأفلاطوني للمسيحية	33
2- فكرة الخطيئة وتضاؤل "الأنا" الغربي	35
3- إصلاح صورة المثل الأعلى للخلقية (مارتن لوثر) (Luther Martin)	40
• المبحث الثاني: صلة العالم الأصغر بالعالم الأكبر في عصر	44
1- ريضنة الطبيعة والتصور الميكانيكي للوجود	44
2- الوجود من التصور الغائي إلى التصور الآلي	47
• الفصل الثالث: القراءة النقدية و فلسفة الأنا بوصفها فلسفة للحداثة الغربية	
• المبحث الأول: الذات الحداثية و العقل المؤله	52
1- الكوجيتو الديكارتي والعودة إلى الذات	52

2- من الأنا المتعالي إلى فعل التواصل	53
3- المبحث الثاني: المنعطف الأكسيولوجي لأنطولوجيا الحداثة الغربية	61
1- القراءة التراجيدية للتراث الفلسفي الإغريقي- ما قبل السقراطي-	61
2- الدحض النيتشاوي لأنطولوجيا الحداثة	65
3- العدمية الغربية	68
4- نظرية القيم النيتشاوية	69
• الفصل الرابع: الوجود الأكسيولوجي من منظور نيتشه	
• المبحث الأول الإنسان الأعلى وخرافة العالم الحقيقي	75
1- العود الأبدي	75
2- الإنسان الأعلى	78
• المبحث الثاني: التصور الجمالي للوجود	83
1- الإنسان المقوم	83
2- الفن و التأويل الجمالي للوجود	85
• الخاتمة	91
• المصادر و المراجع	94
• الفهرس	102

ملخص المذكرة

1- باللغة العربية:

تتناول هذه الدراسة رؤية نيتشه للعالم، التي تتأسس على فعل الانتقال من التأويل الأنطولوجي إلى التأويل الأكسيولوجي ، ضمن عودة ثقافية للتاريخ الفلسفي الغربي، بحيث تعيد تقييم القيم من جديد بالعودة إلى أصولها، و بداياتها الأولى، و تحطيم كل الأصنام الأنطولوجية التي تستند إليها، أبرزها الدين، و الأخلاق. و هذا من أجل بناء تراتب قيمي جديد يخرج الإنسان الغربي من العدمية؛ حالة السلب، و الإنكار المطلق الذي يعيشه انطلاقا من تراتب قيمي جديد مبني على رؤية أكسيولوجية جديدة تؤسس لنظرة مغايرة لسابقاتها حول العالم، تجعل من السؤال الأنطولوجي تابعا للسؤال الأكسيولوجي، و تخضع النظر في الوجود للنظر في القيم، بحيث تخرج الإنسان من حالة الضعف، و العبودية التي أنتجتهما الحداثة باسم العقلانية؛ بمعنى إعادة بناء علاقة جديدة تحتكم إليها الذات في فرض جموحها على الواقع، و هذا بإعطاء قيمة للأشياء التي كانت تركن في زاوية اللاقيمة، و تقديس الأرض بدل السماء، و النظر للوجود باعتباره معطى جمالي، يتخارج من عنق المأساة، و المعاناة.

- **الكلمات المفتاحية:**

العالم، التراجيديا، العدمية، القيم، الأنطولوجيا، الأكسيولوجيا، المثال الأعلى، الفن، الصيرورة.

2- باللغة الانجليزية:

Summary:

this study, tackle Nietzsche's view to the existence, which is based on the transition from ontological to axiological interpretation, by going back to the culture of the philosophical history. This view reevaluates the values again through going back to their origins and early beginnings destroying the ontological idols, especially religion and ethics. This reevaluation is done in order to construct a new hierarchy of values that takes the western man out of nihilism, passivity and the absolute denial that he lives. This new hierarchy of values is based on the new axiological view which establishes for different vision. This vision makes the ontological question follows the axiological question and it makes existence submit to ethics by taking man out of weakness and slavery which are the effect of modernity on behalf of rationality; the sense of re-building a new relation that the person relies on so as to impose his obstreperousness over reality. This is by valorizing things which were in the corner of non-valued and sanctifying the earth instead of heaven. In addition Nietzsche' view considers the existence as an aesthetic datum that comes out from tragedy and suffering.

- **Key Words:**

The existence, Tragedy, Nihilism, Values, Ontology, Axiology, Supreme example, Art, The Happening